

STUDIA EŁCKIE

22 (2020) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2020

RADA NAUKOWA

Sixto J. **Castro** (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. **Delfino** (St. John's University, NY, USA), Urbano **Ferrer** (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. **Loanzon** (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo **Ortiz** (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo **Pérez López** (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. **Redpath** (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Monika **Przybysz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. Jan **Walkusz** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. Paweł **Tarasiewicz** (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), ks. Wojciech **Guzewicz** (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)

Zastępca redaktora naczelnego: ks. Tomasz Kopiczko (UKSW w Warszawie)

Sekretarz redakcji: ks. Ryszard Sawicki (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Anna Zellma (UWM w Olsztynie)

FILOZOFIA: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

HISTORIA KOŚCIOŁA: ks. Tadeusz Białous

NAUKI O KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ I MEDIACH: ks. Jerzy Sikora (UKSW w Warszawie)

NAUKI O KULTURZE I RELIGII: ks. Dariusz Zalewski (WSD w Ełku)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM w Olsztynie)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK WŁOSKI: ks. Grzegorz Sierżputowski (Facoltà Teologia, dell'Italia Centrale Firenze, Włochy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (UWM w Olsztynie)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł (WSD w Ełku)

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, UIW: 67300, Ełk 2020
e-ISSN 2353-1274 p-ISSN 1896-6896 UIC: 484807 DOI: 10.32090

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz
Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/22-2020-nr-2>)



SPIS TREŚCI / CONTENTS

Od Redakcji / Editorial	133
-------------------------------	-----

Artykuły naukowe / Scientific Articles

Leo Dornan CO, <i>“I Will Give Them One Heart and One Way:” Self-Love and Love for Others</i>	137-151
ks. Paweł Makarewicz , <i>Realizacja zadania sprawiedliwości jako naczelne zadanie sądownictwa kościelnego / The Implementation of the Task of Justice as the Main Task of the Ecclesiastical Judiciary</i>	153-168
ks. Wojciech Prawda , <i>Józef Tischner’s Ethics of Values in Relation to Freedom</i> ..	169-178
ks. Ryszard Sawicki , <i>Zwischen „limbus puerorum” und Hoffnung auf Erlösung. Schicksal der ungetauften verstorbenen Kinder in der theologischen Reflexion und der pastoralen Praxis / Between „limbus puerorum” and the Hope of Salvation. The Fate of Unbaptized Deceased Children in Theological Reflection and Pastoral Practice</i>	179-188
ks. Wojciech Serowik , <i>Kaplan szafarzem Najświętszej Eucharystii w nauczaniu Kościoła / The Priest as a Minister of the Holy Eucharist in the Teaching of the Church</i>	189-200
ks. Antoni Skowroński , <i>Przyroda jako dobro wspólne w koncepcji ekologii integralnej / Nature as a Common Good in the Conception of Integral Ecology</i>	201-218
Kęstutis Žemaitis , <i>Die wichtigsten Grundsätze der Spiritualität der monastischen Bewegungen in der ägyptischen Wüste in der Satzung der Kongregation der Schwestern der Armen der Unbefleckten Empfängnis der Heiligen Jungfrau Maria Einleitung / The most Important Features of Egyptian Desert Monastic Spirituality in the Regulations of the Congregation of the Poor Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary</i>	219-226

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech Guzewicz , <i>Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Wojciech Kalinowski, ks. Dariusz Kruczyński, ks. Jacek Nogowski, ks. Ryszard Sawicki) / The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017 (Wojciech Kalinowski, Dariusz Kruczyński, Jacek Nogowski, Ryszard Sawicki)</i>	229-244
---	---------

Recenzje / Reviews

- ks. Ryszard **Sawicki**: „Rocznik Augustowsko-Suwalski” t. XIX,
red. A. Matusiewicz, Augustowsko-Suwalskie Towarzystwo Naukowe,
Suwałki 2019, ss. 239. 247-251
- ks. Marcin **Sieńkowski**: Joseph Ratzinger, *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*,
przeł. J. Marecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, ss. 144. 253-255

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Z wielką przyjemnością publikujemy drugi numer 22. tomu „Studiów Elckich”, a w nim siedem artykułów naukowych. Cztery z nich zostały napisane w językach obcych (angielskim i niemieckim), a dwóch Autorów posiada afiliację zagraniczną. Numer ten zawiera także materiały historyczne (bibliograficzne) oraz recenzje dwóch książek.

20 kwietnia 2020 r. została wypełniona ankieta w ramach Index Copernicus International Journals Master List 2019. Jesienią poznamy ocenę czasopisma za rok ubiegły.

Z kolei 9 czerwca 2020 r. czasopismo „Studia Elckie” zostało ponownie zgłoszone do Web of Science Core Collection. Okazało się, że wcześniejsze zgłoszenie z 14 marca 2019 r.¹ musi zostać ponowione z powodu zaktualizowania systemu przesyłania i procesu oceny czasopism, co miało miejsce we wrześniu ubiegłego roku. Szkoda, że informacja na ten temat dotarła do nas dopiero w ostatnim czasie, co oznacza, że wydłuży się i tak już długo trwający czas oczekiwania na ocenę i ewentualne przyjęcie do Web of Science Master Journal List.

Serdecznie zapraszamy na stronę internetową, na której znajdują się m.in. bieżące informacje dla Autorów, jak i aktualny oraz archiwłane numery naszego kwartalnika: <http://www.studielckie.pl/>

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

¹ Zob. M. Sieńkowski, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 6.

ARTYKUŁY NAUKOWE
Scientific Articles

LEO DORNAN CO*

“I Will Give Them One Heart and One Way”: Self-Love and Love for Others

Within Christian thought we encounter something of a dichotomy between the call to lay down our lives for others and the necessity of self-love as a valued part of God’s creation. As St. Thomas Aquinas points out, man cannot hate himself and his own life, and yet there are times when it is permissible or even required for a man to lay down his life¹. Looking more closely at Aquinas provides us with a clear understanding of the reconciliation between the two; this reconciliation is primarily based in Thomas’ presentation on the primacy of the common good. After Aquinas, if we look to the school of personalism, we can glimpse some practical implications of this question. In particular, Charles De Koninck and Jacques Maritain’s dispute surrounding the primacy of the common good illustrates some pressing implications of self-love, love of others, and love of God. Establishing this background, I wish to look at the issue of proper relationships in light of the monastic tradition. Specifically, I will rely on Aelred of Rievaulx and his understanding of both the person and of community. Love of our neighbor constitutes a major component of Christian doctrine, a topic that still must be addressed today. Aelred will center both love of neighbor and love of self on Christ and our relationship with Him.

1. St. Thomas Aquinas on the Order of Love

Throughout the history of Christianity we encounter exhortations to endeavor for a love that “a man lay down his life for his friends” (John 15:13). The greatest act of love is one of self-sacrifice. Of course, the crowning example of such a love comes from our Lord Himself in His passion and death. Self-sacrificial love maintains a vital role within the Christian moral tradition. Here

* Leo Dornan CO – The Pittsburgh Oratory of St. Philip Neri, Pennsylvania, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9309-7926>; e-mail: leodoman@gmail.com

¹ STh I-II, q. 29, a. 4.

it behooves us now to look more closely at the theology behind this notion, specifically at what Thomas Aquinas has to say on the matter.

In seeking to understand how man loves, Aquinas finds it helpful to look at how the angels love. In particular, Aquinas appeals to a distinction between parts and wholes; his method of organization provides the clarification necessary to understand the proper ordering of loves. Aquinas responds to the question of whether angels naturally love themselves more or God more². Since angels love themselves in the presence of God, this love of self becomes more intense; thus it seems possible that angels can love themselves more than God. Thomas' answer, that angels do not love themselves more than God, illuminates the consistent thought behind sacrificial love.

In considering the natural order of things, Thomas finds that the natural movement would argue for angels loving God more than themselves. Ezra Sullivan provides a summary of Aquinas' argument in three steps, "A part is more principally and strongly inclined to a whole to which it belongs than to itself"³. The part does not exist without the whole, thus there is an inclination to the whole on which it depends. "God is to a created will as a whole is to a part"⁴. Aquinas emphasizes that God is the whole to which we, all those possessing created wills, are parts. This naturally includes the angelic beings who, in utilizing their will, recognize God as the whole. "Therefore, a creature with a rational will inclines to God more than to itself"⁵. Thus Thomas provides a logical defense of angels loving God more than themselves.

The implications of this regarding our own human love become especially clear when we look at the notion of sacrifice. The recognition of the relationship of parts to a whole helps to explain the path whereby a part may choose the whole over itself. In order to sacrifice ourselves for another, we must have a stronger inclination to the other; this is why a father will sacrifice himself for the sake of his family or a soldier for his country. However, this inclination must also benefit the man. "Man finds himself by subordinating himself to the group"⁶. The sacrifice of self serves the good of the whole and the one; there is a logical consistency in sacrifice of one's self and true good.

2. St. Thomas Aquinas on the Common Good

Another aspect of Aquinas' thought that can help shed light on the consistency of sacrificial love is the notion of the common good. The idea of the

² STh I, q. 60, a. 5.

³ E. Sullivan, *Self-Transcending Love According to Thomas*, "Nova et Vetera" 12(2014), no 3, 918, https://www.researchgate.net/publication/277077389_Natural_Self-Transcending_Love_According_to_Thomas_Aquinas (access: 12.01.2020).

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1945), 39.

common good goes hand-in-hand with the part whole relationship Aquinas introduces. Recall that Aquinas, like Aristotle, argues that the good is what is desired. A good for the whole can only be considered a common good when it benefits all the parts of the whole. Likewise, “while a part, as such, belongs to a whole, so that whatever is the good of a part can be directed to the good of the whole”⁷. This common good is not diminished for each individual part that shares in it, rather, each part can lay full claim to the common good. A common good can be pursued and enjoyed by many. This lack of diminishment crucially distinguishes a common good from a private good.

For Aquinas, the best common good is God. God is infinite perfection and goodness who shares His goodness with the things He makes. “While every creature intends to acquire its own perfection, which is the likeness of the divine perfection and goodness. Therefore the divine goodness is the end of all things”⁸. The ability to share divine goodness as our final end and common good makes sense as Aquinas uses “common” as meaning, “common, not by the community of genus or species, but the community of final cause”⁹. Ultimately we are all called to share in His fullness, and yet we know that we do not receive any less than our neighbor who also shares in the beatific vision. In fact, sharing God with our neighbors increases our own enjoyment with regards to God. Another helpful example is to think of the health of a body as good for its members. If a body is alive and well then each limb, organ or other part can thrive as well; the Body of Christ is no different.

Aquinas will also maintain that common goods are better than private goods. Following Aristotle, Aquinas emphasizes that we ourselves are ordered to the common good, not the other way around¹⁰. We desire God for His own sake, He is good solely by himself. In a similar fashion, we value the virtues like justice or charity for their own sake. These common goods are inherently honorable and to be sought after. Further, the common good does not find its superiority in some sort of arithmetic of goodness. Although the common good is good for each person involved, it is not this sum of goodness that grants it the highest position; the common good is not, “the simple sum of the particular goods of each subject of a social entity”¹¹. We cannot arrive at the common good simply by adding up all the goods each person possesses. The common good is entirely separate from this class of private and particular goods.

⁷ STh II-II, q. 58, a. 5.

⁸ STh I, q. 44. a. 4.

⁹ STh I-II, q. 90, a. 2, ad 3.

¹⁰ Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, trans. C. I. Litzinger, (Chicago: Henry Regnery Co, 1964), 1094b.

¹¹ The Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, para 164, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#Meaning%20and%20primary%20implications (access: 12.01.2020).

At this point we must place the common good into its proper context, that is, as the end of a community. “A society that wishes and intends to remain at the service of every human being at every level is a society that has the common good...as its primary goal”¹². Thus the common good is the goal of every community. Keep in mind that, “The human person cannot find fulfillment in himself, that is, apart from the fact that he exists ‘with’ others and ‘for’ others”¹³. For this reason, Aquinas will follow Aristotle in positing that man’s nature compels him to be a political animal, drawn to forming societal relationships.

Not only do these relationships allow man to flourish materially, but, more importantly, community orders man to a life of virtue. Ultimately Aquinas will agree with Aristotle that the city is the perfect society, insofar as it enables this pursuit of virtue. “For it is the nature of the city that in it should be found everything sufficient for human life...but from its existence it comes about that men not only live but that they live well insofar as by the laws of the city human life is ordered to the virtues”¹⁴. Thus, it is only communally that we can attain the life of virtue we are each called to. The city provides a place where we can “establish friendship between man and man”¹⁵, a community that at once challenges and fosters a love for God and for neighbor.

In recognizing the primacy of the common good, we can see the good in our suffering and sacrifice for it. Even so, a true gift of self can only originate from a place of self-love; we are not called to love our neighbor yet treat our own self with stoic indifference. Indeed, St. Thomas notes, “‘Person’ signifies what is most perfect in all nature”¹⁶. For this reason we can even apply the term “person” to God, for he is the most perfect individual of a rational nature. “St. Thomas teaches that whoever loves God must love himself for the sake of God, must love his own soul and body with a love of charity”¹⁷. Thus we find no room for disordered detachment or indifference to self, rather a sober exhortation to recognize the dignity of our own selves. Self-love, then, marks a necessary starting point before we can most fully give ourselves.

Recall that man possesses a natural inclination to fulfillment, a fulfillment that ultimately rests in God. This inclination goes hand-in-hand with love, for this reason, it is important to emphasize Aquinas’ distinction between love of friendship and love of concupiscence. Love tends towards two things, “namely, toward some good which one wills for someone, either for one’s self or for another; and toward that for which one wills this good. Thus one loves the

¹² Ibid, 165.

¹³ Ibid.

¹⁴ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Politics*, trans. E. L. Fortin, P. D. O’Neil, I, lect, 1, n. 23, <https://dhsprpriory.org/thomas/Politics.htm> (access: 12.01.2020).

¹⁵ STh I-II, q. 99, a. 2.

¹⁶ STh I, q. 29, a. 3.

¹⁷ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, 429.

good that is willed for the other with love of concupiscence, and that for which the good is willed with a love of friendship"¹⁸. The love of friendship describes our love of another person and willing their good; love of concupiscence describes willing some specific good for that person. Although these are two distinct types, both are present in one act of love. "We do not love a person without wanting that the person should have what is good for him, nor do we love what is not a person except as good for a person"¹⁹. So both loves are good and both are present simultaneously in one act of love, while maintaining an orientation toward the person.

With the twofold characterization of love of friendship and love of concupiscence we can now more readily understand the natural inclination to self-love. As everything seeks to procure its own good, it follows that a desire for beatitude in man arises naturally. St. Thomas says, "This is to love self. Hence angel and man naturally love self, insofar as by natural appetite each desires what is good for self"²⁰. In this way, natural self-love provides a foundation for other loves, for the common good, for others, for supernatural charity. From this first natural act of love we come to all other loves. It is from our union with ourselves and love of ourselves that we can extend our charity to others; Aquinas agrees with Aristotle's *Ethics* that relations with others begin with relations to ourselves. "For if we have friendship with others, it is because we do unto them as we do unto ourselves"²¹. As far as love of neighbor is concerned, charity really does originate at home. That is, if we cannot love ourselves we will find it impossible to love others.

Now this is not to say we ought to love ourselves unduly and with abandon. Rather, St. Thomas provides three ways in which self-love relates to charity: contrary to, included in or distinct from²². When a man places love of his own end as his highest order of self-love he does so contrary to proper charity. If self-love is the highest good, man will not be able to love God or others as he ought. The second and third modes, however, are both rightly ordered and therefore not mutually exclusive. In the second mode the man seeks his own private good included in the good of others, "We can say that this is the proper self-love of one who is dedicated to a common good"²³. This mode implies a sense of desire for the common good, man wants that both for himself and for his friends. Still, the emphasis here rests on the individual and his desire to contribute to the common good, even though that ultimately includes loving the good of the other.

¹⁸ STh I-II, q. 26, a. 4.

¹⁹ D. M. Gallagher, *Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others*, "Acta Philosophica" 8(1999), 23-44, 27.

²⁰ STh I, q. 60, a. 3.

²¹ Ibid.

²² STh II-II, q. 19, a. 6.

²³ D. M. Gallagher, *Thomas Aquinas on Self Love as the Basis for Love of Others*, 41.

Focusing now on the third mode specifically, where self-love is totally in terms of ordination to God, to divine goodness, “His love of himself is an extension of his love for the whole; because he loves the whole he loves all that belongs to the whole including himself”²⁴. This third mode, then, places even more emphasis on both the common good and our existence as parts of a whole. We must, moreover, understand this self-love as explicitly taking pleasure from the good of others. Aquinas describes, “Thirdly, from the fact that another’s actions, if they be good, are reckoned as one’s own good, by reason of the power of love, which makes a man to regard his friend as one with himself”²⁵. Through the power of love, that is friendship, we can identify another as ourselves. We do not merely identify ourselves as part of a whole, rather, we find that the whole is composed of numerous *alter ipse*, other selves.

Indeed, the crucial point remains that we identify the beloved as *ourselves*. This is why we must take pains to emphasize the right-ordered nature of self-love. This provides clear implications for the common good; we love the goods for another as though they were our own, thus loving them with a love of concupiscence. “Since a person naturally loves his own good with a love of concupiscence, he will also love the good of another person with concupiscence if he somehow takes that other person to be one with himself”²⁶. In this way, Aquinas maintains self-love as the basis for all subsequent love of others and as our means for interacting with the common good. For, whatever thing is loved must be loved for someone. This applies even to the notion of the common good which we might love with the love of concupiscence. “The common good would not be loved for its own sake, but for the sake of those who share in it”²⁷. We love the common good because we love those who compose it. Taken to its fullest extent, we ought to love all people, all those who partake of the common good, with the love of friendship. This does not necessarily mean we will be friends with everyone, rather we are aware of the inherent worth of each person. “The love of friendship toward another means, fundamentally, to know another’s intrinsic goodness and to will him good for his own sake”²⁸. In this way our love finds its perfection in extending to all people as a means of their perfection and our own. None of this is possible, however, without a proper recognition of each person’s worth.

With all this in mind, we can see that sacrificing oneself for the common good does not provide any contradiction with love of self. “And when the person sacrifices to the common good of the city... suffers torture and gives his life for the city, in these very acts because it wills what is good and acts in ac-

²⁴ Ibid, 42.

²⁵ STh I-II, q. 32, a. 5.

²⁶ D. M. Gallagher, *Thomas Aquinas on Self Love as the Basis for Love of Others*, 31.

²⁷ E. Sullivan, *Self-Transcending Love According to Thomas*, 936.

²⁸ Ibid, 937.

cordance with justice, it still loves its own soul"²⁹. This sacrifice answers to the order of charity, allowing a person to love their own soul whilst suffering for a good not privately their own.

Indeed, the need for sacrifice is particularly present and urgent within communities, "social life should impose numerous restraints and sacrifices upon his life as a person, considered as part of the whole"³⁰. In living with others we necessarily must forego some pleasures and impulses if we are to exist harmoniously. This is perhaps even more readily apparent within the context of the family where mother and father both make sacrifices for the good of their children and the family as a whole. Nevertheless, these sacrifices can serve to help us become better people. "But in the measure that these sacrifices and restraints are required and accepted in the name of justice and amity, they raise higher the spiritual level of the person"³¹. Consistent with longstanding Christian tradition, it is worth reiterating that suffering does not have to be in vain. Suffering offers a testing ground for virtue and confirms our own growth; the love found in community both enables and demands our perseverance. The just man renders to each his own, and he also truly delights in doing so, even at the cost of his own pleasure³².

3. Personalism and Individualism

Looking now at personalism, we must keep in mind that, "Thomistic personalism stresses the metaphysical distinction between individuality and personality"³³. We can hardly speak of personalism without referencing the person himself and his own personality. Individuality, however, runs counter to this proper understanding of person and the term denotes a sort of isolationism; the individual cannot and does not want to be part of a community. "But the person is only growing insofar as he is continually purifying himself from the individual within him. He cannot do this by force of self-attention, but on the contrary by making himself available and thereby more transparent to both himself and others"³⁴. It is this fight against individualism that will prove particularly important; it is impossible to form a functioning "community" of individuals, much less one that pursues the common good. Oftentimes our obviously unique personalities obscure the fact that we belong to a whole and steers or evens drives us toward individuality. This being the case, it is not difficult to

²⁹ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, trans. J. J. Fitzgerald, "The Review Of Politics" 8(October, 1946), no. 4, 444, <http://www.sfu.ca/classics/pdf/person.pdf> (access: 12.01. 2020).

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² STh I-II, q. 59, a. 5.

³³ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, 420.

³⁴ E. Mounier, *Personalism*, trans. P. Mairet (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1952), 19.

bring to mind examples of the modern insistence that we more readily find personal progress through isolation. This, of course, is to mistake individuality with personality. The only way we truly advance is through communion with the other, “other persons do not limit it [the person], they enable it to be and to grow. The person only exists thus toward others, it only knows itself in knowing others, only finds itself in being known by them”³⁵. The radical stance offered by Thomistic personalism, emphasizes both the uniqueness of each person and the equal dignity inherent in all persons which calls us to community with one another.

Personalism recognizes that community enables the growth in love necessary for any union with God or others. “The communion of love, in liberating him who responds to it, also liberates and reassures him who offers it. Love is the surest certainty that man knows; the one irrefutable, existential *cogito*: I love, therefore I am”³⁶. In fully giving ourselves over to another through love, we confirm our own existence. We find ourselves drawn to unity precisely because union with others informs us who we are as distinct persons. Mounier clarifies even further when he describes reflection as a necessary step in the personal life, “for reflection is not simply a turning of the power of consciousness back upon the self and its imaginations; it is also an intention, a projection of the self”³⁷. A robust interior self-love need gives rise to an outward display of love for others, both our fellow man and our Creator.

4. De Koninck and Maritain: Personalism and the Common Good

This relationship between self-love and love of others ultimately proves less controversial than the alluded relationship between the individual and the common good. Attempts at explaining this relationship have often opened personalists up to attacks from those emphasizing the common good. Perhaps one of the most notable came from Charles De Koninck in his book *On the Primacy of the Common Good: Against the Personalists*. De Koninck will go so far as to draw a comparison between the speculative folly of the personalists and the sin of the fallen angels, “The sin of the angels was practically a personalist error: they preferred the dignity of their own person to the dignity which they would receive through their subordination to a good which was superior, but common in its very superiority”³⁸. De Koninck wanted recognition of the primacy of the common good, with regards to both society and the individual, as the greatest good for each singular person who participates in it as common.

³⁵ Ibid, 20.

³⁶ Ibid, 23.

³⁷ Ibid, 37.

³⁸ C. De Koninck, *On the Primacy of the Common Good: Against the Personalists and the Principle of New Order*, trans. S. Collins, “The Aquinas Review” 4(1997), 16.

The aspects of De Koninck's work decrying modern individualism certainly seem agreeable to personalists; we ought not enter into common life with the sole intention of procuring our own private good. Rather, De Koninck seems to disagree with what he sees as undue emphasis placed on each man's ultimate common good, that is, each person's supernatural end in God. At first glance, and his subtitle certainly suggests as much, De Koninck views Jacques Maritain and other personalists as ultimately usurping the common good for the private. However, as we will see, Maritain is not guilty of nearly as many crimes as De Koninck would have us believe. Rather, examining the primary point of disagreement we see that the two thinkers are closer than they would admit.

Recall that, with the recognition of man's inherent dignity, Thomistic personalism emphasizes man's call to unity. This unity extends to each person's distinct contact and subordination to God. Jacques Maritain will hold this up as the chief aim of Thomistic personalism, "Everything else—the whole universe and every social institution—must ultimately minister to this purpose; everything must foster and strengthen and protect the conversation of the soul, every soul, with God"³⁹. For Maritain, this is where the central concern of Thomism lies; with the addition of personalism we can see even more clearly our orientation to God.

This communion and love of God does displace the person from himself somewhat. "If...the person itself desires God as its good, it does so in loving God for Himself, more than itself, and in willing the good of God more than its own proper good"⁴⁰. As we have established, God is certainly not a private good, on the contrary, He is the greatest common good. Were it possible to love God and not our fellow man, this would be a markedly incomplete love and not at all what Maritain presents from the angelic doctor. Moreover, Maritain acknowledges Thomas' view concerning the primacy of the common good. "No one more than St. Thomas has emphasized the primacy of the common good...At every opportunity, he repeats the maxim of Aristotle that the good of the whole is 'more divine' than the good of the parts"⁴¹. Thus it is clear that, on some level, Maritain reads St. Thomas' emphasis on the common good in the same light as De Koninck. Ultimately both agree that Aquinas emphasizes the primacy of the common good.

With this in mind, we can look to how Maritain believes a distinct personalist philosophy could survive alongside the primacy of the common good. Maritain provides some potential answers, emphasizing that the person tends by nature to communion, culminating in the Church and the communion of saints⁴². However, we can appreciate De Koninck's frustration when Maritain ultimately concludes that the community is for the person perhaps more

³⁹ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, 421.

⁴⁰ Ibid, 423 f.

⁴¹ Ibid, 427-428.

⁴² Ibid, 453.

than the person is for the community, “In this sense the city [of heaven] is for each stone. It is for each of God’s saints, St. Thomas writes, that it is spoken in Matthew: ‘He shall place him over all his goods’”⁴³. This somewhat confusing conclusion seems to undermine much of what he previously established, so we end up lacking a satisfying explanation that grants proper weight to both the person and the common good.

5. St. Aelred of Rievaulx’s Theology of Love

In order to answer this fairly modern debate, then, it is helpful to turn to a great monastic mind from the twelfth century, St. Aelred of Rievaulx. Born around 1110, Aelred entered the Cistercian monastery at Rievaulx after growing up amongst the court of King David of Scotland. Other than a few brief years as abbot at Revesby, he remained based at Rievaulx until death, becoming a renowned spiritual father and director of souls⁴⁴. His insights into living in community provide an intriguing guide as to how we might incorporate a personalist understanding into the common good.

Aelred’s understanding of community relies on his theology concerning love of God and love of neighbor, laid bare in *The Mirror of Charity*. We can fill out the picture even more with the addition of Aelred’s notion of friendship found in *Spiritual Friendship*, for him a necessary bond if there is any hope of true community.

To begin, we must look at Aelred’s use of the sabbath as a descriptor for spiritual progress. Aelred emphasizes heaven as the final sabbath and eternal rest, but alongside this he introduces two other sabbaths, love of self and love of neighbor. “The spiritual sabbath is the rest of the spirit, peace of heart and tranquility of mind. This sabbath is sometimes experienced in love of oneself, it is sometimes derived from the sweetness of brotherly love and, beyond all doubt, it is brought to perfection in the love of God”⁴⁵. Love of self, as noted earlier, tends to arise naturally and thus provides a standard from which to begin. Once we love ourselves in a rightly ordered fashion we can love others as our own selves. The proper ordination arises from man’s not loving “either himself or his neighbor except for God’s sake”⁴⁶. Love of God, then, must be the love taken above all others. It is from our love of God that we recognize how we ought to love ourselves and others. While each sabbath arises out of the love we offer, the sabbath is also where we draw our strength from. God’s

⁴³ Ibid, 454.

⁴⁴ Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, trans. M. E. Laker (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1974), 4-10.

⁴⁵ Aelred of Rievaulx, *The Mirror of Charity*, trans. E. Connor (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1990), III.2.3.

⁴⁶ Ibid.

sabbath in particular is at once, "the source of our rest and our peace and it is also our goal"⁴⁷.

Here it is important to note that we cannot separate these three sabbaths from the right ordered charity each requires. That is, the rest of God is equal to the love of God and so forth for each. "Charity alone is his changeless and eternal rest, his eternal and changeless tranquility, his eternal and changeless Sabbath"⁴⁸. God's very existence consists of this eternal rest in His own charity, a charity freely offered that brings all things to completion. Aelred's association between charity and rest provides some insight into how our love of others and our self-gift can serve to refresh both ourselves and those to whom we offer it.

Perfectly realized, the two sabbaths of love of self and love of neighbor temper whatever defects are present in our own souls and more properly dispose us to love of God. Although, "that a person may love himself, the love of God is formed in him; that one may love one's neighbor, the capacity of one's heart is enlarged...somehow, then, love of neighbor precedes love of God. Likewise love of self precedes love of neighbor"⁴⁹. Each love works with the others and each strengthens the others; these three loves cannot fully exist without the others, operating together and disposing our souls to the way of perfection.

Now for our purposes we should look specifically at the second sabbath, that is, love of neighbor. Once our own soul is set in the tranquility of self-love, we can enter into the second sabbath by opening out to others. "There he embraces and cherishes them all with tender attachment and makes them one heart and one soul with himself"⁵⁰. It is in the second sabbath that we realize that the very act of love increases our capacity for love. In the move to loving others we remove all tendencies toward self-centeredness and egoism, even as we identify others as our very own selves. This right ordering of both self-love and love of others sets the soul at peace, a peace that puts to rest any divisions within the soul. "This gives rise to a marvelous security, and from security to marvelous joy and from joy to a kind of jubilation"⁵¹. The realization of the sabbath for Aelred is the realization of things as they ought to be. No longer do we struggle to reconcile the actual with the ideal, any tension is replaced with a restful tranquility.

6. St. Aelred of Rievaulx's Vision of Friendship

Looking at this second sabbath in a practical frame of mind we come to Aelred's great work on friendship. For Aelred, community is synonymous with

⁴⁷ B. Callaghan, *Aelred of Rievaulx*, in: *Traditions of Spiritual Guidance: Collected from "The Way"*, ed. L. Byrne (London: Continuum International Publishing, 1990), 379.

⁴⁸ Aelred of Rievaulx, *The Mirror of Charity*, I.19.56.

⁴⁹ Ibid, III.2.4.

⁵⁰ Ibid, III.4.7.

⁵¹ Ibid, III.3.6.

friendship; if there is no bond of charity the community ceases to exist. The community provides the answer to man's natural desire for unity, "Aelred's is a tacitly Trinitarian understanding of the universe, designed to join all God's creatures in peace and fellowship in a mirroring of God's own community and society"⁵². In God's declaration that it is not good for man to be alone, Aelred finds a directive to join himself to his fellow man in friendship. Thus it seems to Aelred that community is an integral part of creation, present from the beginning. Adam and Eve provide a first example, "How beautiful it is that the second human being was taken from the side of the first, so that nature might teach that human beings are equal and, as it were, collateral, and that there is in human affairs neither a superior nor an inferior, a characteristic of true friendship"⁵³. God ordained it so that we might look to one another as equals, that we might have helpers who can bear our load with us. The creation of Eve from Adam's very substance speaks also to the great intimacy of friendship. Friendship allows two people to share in a limited way the unity found in the Father, Son and Holy Spirit.

This bond of unity does not necessarily remain between two or three people, rather, friendships of a few can grow to encompass multitudes. Aelred cites both the early church and the monastic community as examples of this growth and spread of charity. "Indeed, through faith in him they were prepared to die for one another – I do not say three of four, but I offer you thousands of pairs of friends"⁵⁴. Thus Aelred guides us to view our relation to larger bodies as we would our relation to our friends; a sort of paradox arises as our friendly intimacies create a broader community. Aelred does offer an important distinction to keep in mind although, "reiterating his view that community begins with people in twos or threes, intimately sharing their thoughts and so becoming one spirit and expanding into a larger body, Aelred also regularly shows friends stepping apart from the larger community for time together"⁵⁵. This provides us with wise practical guidance. On the one hand, we should let whatever real friendship is present spill over into the whole and thus better serve the whole by treating every member as our friend. On the other hand, in order to recharge and foster a right disposition it can be beneficial to spend time alone with our more familiar companions.

This is why Aelred refers to the early church as composed of "pairs of friends," and as the community that, "begins with personal friendships, among people who are able without anxiety to open their hearts freely to one another, friends in their total confidence and openness to one another"⁵⁶. This founda-

⁵² M. L. Dutton, *The Sacramentality of Community in Aelred*, in: *A Companion to Aelred of Rievaulx*, ed. M. L. Dutton (Boston: Brill Publishers, 2017), 250.

⁵³ Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, 1:57.

⁵⁴ Ibid, 1:28.

⁵⁵ M. L. Dutton, *The Sacramentality of Community in Aelred*, 255.

⁵⁶ Ibid, 256.

tion provides grounds for the larger community and ensures its survival in mutual affection. Without these smaller unbroken links a larger chain never forms; without relationships between distinct persons no larger community arises.

When this community of friends takes shape, the result, while not universal friendship, can be universal charity. Aelred will go so far as to compare the monastic community with paradise, for what is paradise but living in perfect charity with God and neighbor. Although Aelred is quite clear that we cannot, in this present life, extend the secrets of friendship to every man, he maintains that living in community provides us with a foretaste of heaven. "In that multitude of brethren I found no one whom I did not love, and no one by whom, I felt sure, I was not loved. I was filled with such joy that it surpassed all the delights of this world"⁵⁷. This love constitutes to make many into one; the locus of this community is love between brothers and friends. If we follow Aelred and look to another example of friendship, Martha and Mary, we see realize that this bond of love is most perfectly realized in love Itself, Christ.

Martha and Mary, taken as models of the active and contemplative life, their friendship is notable in that it is Christ-centric, with Jesus providing the motivation for both modes of life. "Aelred emphasizes the tension between active service and contemplative seeking, the effort to achieve a balance between love of neighbor and love of God, between the ministry that members must offer Jesus in his human needs and their longing to immerse themselves entirely in his presence and teaching"⁵⁸. An authentic community must incorporate both of these aspects of charity, as both serve to strengthen the bond of friendship. This means that, far from disrupting community, differences in temperament and capabilities foster an interdependence that evinces God in our midst. "For Aelred the two great commandments are always one...because in loving and serving the neighbor one builds a community within which God lives"⁵⁹. Like Eve, we are each given as a helper to each other, serving some distinct purpose that manifests Christ in the world. As Aelred remarks at the beginning of *Spiritual Friendship*, "Here we are, you and I, and I hope a third, Christ, is in our midst"⁶⁰, two together with Christ as their bond.

Conclusion

If there is any wisdom to be gleaned with regards to answering the debate between the common good and the private good, it lies here. Maritain emphasizes friendship with God as the ultimate good and goal of man; similarly De Koninck offers Christ in the common good as man's final *telos*. Aelred instead places Christ in the center of any relationship as a necessary first step

⁵⁷ Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, 3:82.

⁵⁸ M. L. Dutton, *The Sacramentality of Community in Aelred*, 252.

⁵⁹ Ibid, 262.

⁶⁰ Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, 1:1.

and the underlying gravity in any discussion surrounding the common good. “And all these take their beginning from Christ, advance through Christ, and are perfected in Christ”⁶¹, Locating Christ at the center of human relations is no mere reminder to act with charity; rather friendship with Christ allows us to see the world as it should be. Thus we are able to see with clear eyes the true common good that sin obscures. “But after the fall of the first man, when with the cooling of charity concupiscence made secret inroads and caused private goods to take precedence over the common weal, it corrupted the splendor of friendship and charity”⁶². For Aelred, friendship provides the answer to how we might repair man to God, and then ourselves to our fellow man. Aspiring to the kiss of Christ⁶³, that our breath might mingle with His, we look to conform our will to that of our Beloved’s⁶⁴. From this place of intimacy with Christ we can pursue the common good free from all fear and inhibitions.

* * *

Summary

Love of neighbor originates in a rightly ordered love of self; though it appears contradictory at first blush, this relationship of the two loves underlies the Christian understanding of love. In order to get a clearer picture, we must examine the notion of the common good. The common good holds a prominent place within the teachings of St. Thomas Aquinas and illuminates the relationship of self-love and love of neighbor. Modern Catholic philosophy has often struggled with how the common good should be interpreted, with personalists in particular coming under fire. Looking at the monastic life described by St. Aelred of Rievaulx we can glean some insight into how we might embrace a personalist understanding of the common good.

Keywords: common good, sacrificial love, community, self-love, personalism.

Bibliography

- Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, trans. M. E. Laker (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1974).
- Aelred of Rievaulx, *The Mirror of Charity*, trans. E. Connor (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1990).
- Callaghan B., *Aelred of Rievaulx*, in: *Traditions of Spiritual Guidance: Collected from “The Way”*, ed. L. Byrne (London: Continuum International Publishing, 1990).
- Dutton M. L., *The Sacramentality of Community in Aelred*, in: *A Companion to Aelred of Rievaulx*, ed. by Marsha L. Dutton (Boston: Brill Publishers, 2017).
- Gallagher D. M., *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, “Acta Philosophica” 4(1995), 51-71.

⁶¹ Ibid, 2:21.

⁶² Ibid, 1:57.

⁶³ Song of Songs 1:1.

⁶⁴ Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, 2:22.

- Gallagher D. M., *Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others*, "Acta Philosophica" 8(1999).
- Koninck Ch. De, *On the Primacy of the Common Good: Against the Personalists and the Principle of New Order*, trans. S. Collins, "The Aquinas Review" 4(1997).
- Maritain J., *The Person and the Common Good*, trans. J. J. Fitzgerald, "The Review Of Politics" 8(October, 1946), no. 4, <http://www.sfu.ca/classics/pdf/person.pdf> (access: 12.01.2020).
- Maritain J., *The Rights of Man and Natural Law* (New York: Charles Scribner's Sons, 1945).
- Mounier E., *Personalism*, trans. P. Mairet (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1952).
- Sullivan E., *Self-Transcending Love According to Thomas*, "Nova et Vetera" 12(2014), no. 3.
- The Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#Meaning%20and%20primary%20implications (access: 12.01.2020).
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, trans. E. L. Fortin, P. D. O'Neil, <https://dhsprory.org/thomas/Politics.htm> (access: 12.01.2020).
- Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, trans. C. I. Litzinger (Chicago: Henry Regnery Co, 1964).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benzinger, 1947).

KS. PAWEŁ MAKAREWICZ*

Realizacja zadania sprawiedliwości jako naczelne zadanie sądownictwa kościelnego

Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 221 § 1 stwierdza, iż „wiernym przysługuje legalne dochodzenie i obrona przysługujących im w Kościele uprawnień na właściwym forum kościelnym według przepisów prawa”¹. Dochodzenie i obrona przysługujących człowiekowi praw jest jednym z podstawowych uprawnień², realizację których Kościół zapewnia swoim wiernym. To prawo może być realizowane na drodze administracyjnej bądź sądowej, a wszelkie działania z tym związane mają ostatecznie na celu zapewnienie wiernym prawa do życia w sprawiedliwości. Troska o przestrzeganie sprawiedliwości należy do podstawowych zadań Kościoła, czego wyrazem są między innymi uprawnienia i obowiązki wszystkich jego członków, zarówno duchownych, jak i świeckich³. Jakkolwiek można stwierdzić, że zadaniem wszystkich wiernych jest dbałość o przestrzeganie sprawiedliwości we wspólnocie Kościoła⁴, to jednak należy również zaznaczyć, że w sensie ścisłym troska o zachowanie sprawiedliwości jest szczególnym obowiązkiem hierarchii kościelnej, a dokładnie, sądownictwa kościelnego.

Niezwykle istotną rolę w całym systemie sądownictwa kościelnego odgrywają sądy biskupie. Praktyka trybunałów kościelnych pokazuje, że podstawowym ich zadaniem jest prowadzenie procesów o stwierdzenie nieważności

* ks. Paweł Makarewicz – Elk, Polska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7422-6203>; e-mail: makarewiczpawel@interia.pl

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 1983, t. 75, pars II, 1-317 (pol. Kodeks Prawa Kanonicznego), c. 221 § 1 (dalej: CIC).

² Zob. Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (10 XII 1948)*, w: *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1992, s. 194-199, art. 10.

³ Zob. CIC, c. 208-231.

⁴ Por. CIC, c. 1446 § 1.

małżeństwa. O szczególnie ważnym aspekcie władzy sądowniczej Kościoła, jakim są rozstrzygnięcia sądów kościelnych w sprawach małżeńskich, przypomina Dyrektorium *Apostolorum successores*, stwierdzając między innymi: „Świadomy faktu, że wymierzanie sprawiedliwości jest jednym z aspektów świętej władzy, a jej wypełnianie w sposób sprawiedliwy oraz na czas jest niezwykle ważne dla dobra dusz, biskup uzna cały zakres władzy sądowniczej za przedmiot swej szczególnej i osobistej troski. Uwzględniając słuszną niezależność prawnie ustanowionych instytucji, będzie on czuwać nad skutecznością ich pracy, a przede wszystkim nad ich wiernością doktrynie Kościoła w zakresie wiary i obyczajów, zwłaszcza w sprawach małżeńskich”⁵.

Celem napisania artykułu jest próba ukazania tego, w jaki sposób sądownictwo kościelne przyczynia się do realizacji powszechnego zadania sprawiedliwości w Kościele katolickim. Ponadto analiza zagadnienia pozwoli odpowiedzieć na pytanie o to, co stanowi o jakości systemu sprawiedliwości funkcjonującego w Kościele.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej uzasadniono zasadniczą kwestię potrzeby ochrony sprawiedliwości w Kościele katolickim. Druga część zawiera analizę istotnej roli urzędu sędziego w kościelnym wymiarze sprawiedliwości. Natomiast w trzeciej części artykułu zaprezentowano wybrane przemówienia ostatnich trzech papieży, które zostały skierowane do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej. Bez wątpienia przytoczone wypowiedzi, oprócz tego, że stanowią ważne wskazania dla wszystkich pracowników kościelnego wymiaru sprawiedliwości, wskazują również na priorytety i kierunki rozwoju sądownictwa kościelnego.

Potrzeba ochrony sprawiedliwości w Kościele

Każdy człowiek żyjący w jakiejś społeczności ma określone uprawnienia oraz ciążące na nim zobowiązania wobec innych członków społeczności. Zdarza się, że w sytuacjach konfliktowych czyjeś prawa mogą zostać naruszone. Wtedy człowiek może domagać się sprawiedliwości. W cywilizowanym społeczeństwie nikt nie powinien dochodzić swoich praw przemocą lub wymierzać sprawiedliwości według własnego uznania, lecz powinien mieć zapewnioną możliwość zwrócenia się do organu, który – wyposażony we władzę sądowniczą – rozstrzygnie spór i przywróci sprawiedliwość⁶.

Pomimo tego, że Kościół został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa, a jego działalność skierowana jest do osiągnięcia przez ludzi najwyższego dobra dachowego, jakim jest zbawienie dusz⁷, to jednak członkowie Kościoła w swoim działaniu nie są wolni od uchybień wynikających z ludzkiej słabości

⁵ Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Apostolorum successores*, 22.04.2004, Libreria Editrice Vaticana 2004, nr 181.

⁶ Por. R. Szttychmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 19.

⁷ Por. CIC, c. 1752.

i skłonności do złego. Z tego powodu Kościół, mając na uwadze zachowanie swojej tożsamości, wewnętrznego ładu i jedności oraz zabezpieczenie uprawnień wszystkich wiernych, nie ogranicza się jedynie do wydawania norm prawnych, ale dba również o ich przestrzeganie⁸. Porządek prawny Kościoła w swoich podstawowych zrębach sięga nauki Chrystusa zapisanej na kartach Nowego Testamentu, a następnie w przeciągu historii był on rozwijany przez tych, którzy sprawują władzę w Kościele. Jakkolwiek można stwierdzić, że najwyższym prawem egzystencji chrześcijańskiej jest przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. J 13, 34), to należy również zauważyć, że przykazanie miłości nie wyklucza domagania się sprawiedliwości, a wręcz przeciwnie, to miłość do Boga i bliźniego jest zasadą inspirującą spełnianie sprawiedliwości⁹.

Nie wolno zapominać, że każde prawo jest ściśle związane ze społecznością, w której ono istnieje i wraz z nią podlega ewolucji, co wyraża maksyma prawnicza *ius sequitur vitam*¹⁰. Aby zapewnić sprawiedliwość społeczności, która podlega nieustannym przeobrażeniom, nauka prawa wysuwa postulat przed stanowiącymi prawo, aby w przygotowywaniu ustaw, kierując się osiągnięciami różnych dyscyplin naukowych, starali się odpowiedzieć na obecne lub dające się przewidzieć w przyszłości sytuacje życiowe istotne dla osób podlegających danemu prawu¹¹. Stanowienie prawa ma opierać się na myśleniu perspektywnym¹². Konieczność podążania prawa za życiem, a w konsekwencji konieczność powstawania nowych uregulowań prawnych, dobrze wyraża wypowiedź Jana Pawła II, zawarta we wstępie do Kodeksu Prawa Kanonicznego: „Jeśli jednak, z powodu zbyt szybkich zmian współczesnej społeczności ludzkiej, pewne rzeczy już w czasie ustanawiania prawa stały się mniej doskonałe i w konsekwencji będą wymagać nowej rewizji, Kościół jest wyposażony w takie bogactwo sił, że nie inaczej jak w minionych wiekach będzie zdolny znaleźć drogę do ponownego odnowienia prawa swojego życia”¹³. Przepisy prawne mają służyć przede wszystkim ludziom, a to zakłada ich zmienność. W kościelnym porządku prawnym za niezmiennie uznaje się prawa, które swoje źródło mają w objawieniu Bożym, natomiast normy ściśle kościelne mogą być modyfikowane. Kościół poprzez prawo realizuje swoje posłannictwo, a Jego

⁸ Por. R. Szttychmiller, *Sądownictwo...*, dz. cyt., s. 19.

⁹ Por. T. Galkowski, *Sprawiedliwość w teorii prawa kanonicznego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 732.

¹⁰ Por. P. Makarewicz, *Realizacja zadań obrońcy węzła małżeńskiego na przykładzie wybranych spraw o nieważność małżeństwa w Sądzie Biskupim Diecezji Elckiej*, w: *Cultura Christiana*, red. P. Makarewicz, R. Rybarski, M. Sieńkowski, t. 1, Elk 2012, s. 102.

¹¹ Por. P. Krocze, *Ius sequitur vitam, czyli o niektórych czynnikach zmian w prawie*, „Studia Socialia Cracoviensia” 11(2014), nr 2, s. 164-165.

¹² Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 44; S. Wronkowska, *Podstawowe pojęcia prawa i prawnoznawstwa*, Poznań 2005, s. 41.

¹³ Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984, s. 37.

ustawodawstwo powinno nadążać za zmieniającą się rzeczywistością, aby móc ciągle służyć dobru dusz wiernych¹⁴.

Z woli Jezusa Chrystusa biskupi jako następcy Apostołów pełnią w hierarchicznej wspólnotie z Głową Kolegium i jego członkami posługę nauczania, uświęcania i rządzenia¹⁵. Tę posługę wypełnia biskup diecezjalny w powierzonych mu diecezji w sposób zwyczajny, własny i bezpośredni¹⁶. Na fakt, iż władza sądenia w Kościele ma swoje źródło w nadaniu jej Apostołom i ich następcom przez Jezusa Chrystusa, wskazał papież Franciszek w liście apostołskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, poświęconym reformie kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, stwierdzając: „Łagodny Sędzia Pan Jezus, Pasterz naszych dusz, powierzył Apostołowi Piotrowi oraz jego następcom władzę kluczy, w celu dokonania w Kościele dzieł sprawiedliwości i prawdy; ta najwyższa i powszechna władza związywania i rozwiązywania tu na ziemi, potwierdza, umacnia i broni władzę pasterzy Kościołów partykularnych, na mocy której mają oni święte prawo oraz obowiązek wobec Pana sądenia swoich wiernych”¹⁷.

Aby stanowić prawo, a także je chronić, Kościół został wyposażony we władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą¹⁸. Pochodząca od francuskiego prawnika i myśliciela społecznego Monteskiusza koncepcja trójpodziału władzy rządzenia w Kościele nie oznacza oddzielenia od siebie poszczególnych władz i przyznania im autonomii¹⁹. Kościelna władza rządzenia ze swej istoty jest jednolita, a jej pełnię w Kościele powszechnym posiada biskup rzymski²⁰, natomiast w Kościołach partykularnych przysługuje ona biskupom diecezjalnym²¹. Władzę ustawodawczą biskup diecezjalny wykonuje osobiście, zaś władzę wykonawczą sprawuje bądź osobiście, bądź przez wikariuszy generalnych lub biskupich²². Władzy do rozpatrywania i rozstrzygania sporu bądź wymierzania lub stwierdzania kary, czyli wykonywania władzy sądowej, nie można delegować, gdyż jest ona związana z urzędem sędziego²³. Tę władzę biskup diecezjalny może wykonywać osobiście lub przez ustanowionych sędziów²⁴.

¹⁴ Por. A. Bride, *De errore doloso in contractu matrimoniali. An opportunum sit novum inducer impedimentum*, „Apollinaris” 39(1966), s. 260.

¹⁵ Por. CIC 375 § 2.

¹⁶ Por. J. Gręźlikowski, *Sądownictwo diecezji włocławskiej – historia i teraźniejszość – na tle rozwoju sądownictwa kościelnego w Polsce*, „Ius Matrimoniale” 9(2004), nr 15, s. 151-152.

¹⁷ Franciscus, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur*, 15.08.2015, tłum. pol., Tarnów 2015, s. 7.

¹⁸ Por. CIC 135 § 1.

¹⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn 2002, s. 269-270.

²⁰ Por. CIC 331.

²¹ Por. CIC 391.

²² Por. CIC 391 § 2.

²³ Por. CIC 135 § 3.

²⁴ Por. CIC 1419 § 1.

Istotna rola sędziego w kościelnym wymiarze sprawiedliwości

Urząd sędziego jako tego, który rozwiązywał konflikty i stał na straży sprawiedliwości, był znany już w cywilizacjach starożytnych. W Starym Testamencie to Bóg jest najwyższym sędzią, ale również poleca Mojżeszowi, aby do rozstrzygania sporów i czuwania nad przestrzeganiem Prawa powołał sędziów dla Narodu Wybranego. Tym samym władza sądenia, którą Mojżesz sam sprawował w imieniu Boga, została przekazana także innym sędziom²⁵. Księga Wyjścia ukazuje sędziów jako dzielnych i bogobojnych mężów, którzy pełnili funkcje przełożonych. Ich zadanie miało charakter z jednej strony jurydyczny, zaś z drugiej proroczy. Zadaniem sędziów było sprawiedliwe rozsądzenie sprawy, dlatego musieli oni być ludźmi umiejącymi rozróżniać prawdę od fałszu, zaś ich wyroki były traktowane jak wyroki samego Boga²⁶. Chrześcijaństwo pierwszych wieków charakteryzowało się znikomością względów formalnych w sądeniu, gdyż istotniejsze było osiągnięcie rozstrzygnięcia sporu w duchu sprawiedliwości. Didache oraz dzieła apologetów chrześcijańskich wskazują na cechę charakterystyczną sędziów, jaką była ich sprawiedliwość²⁷. Głęboki związek sędziego z pojęciem sprawiedliwości odnajdujemy we wszystkich unormowaniach tego urzędu na przestrzeni historii Kościoła, a szczególnie w pierwszym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku oraz instrukcji *Provida Mater* wydanej przez Kongregację Sakramentów, która stanowiła komentarz do postępowania sędziów kościelnych. Współczesne pojęcie sędziego oraz zakres jego zadań i obowiązków znajdujemy w obowiązującym obecnie w Kościele Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i w instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 roku²⁸.

Sądenie spraw i wymierzanie sprawiedliwości to najbardziej ogólne zadanie każdego, kto został powołany na urząd sędziego. Zarówno obecny, jak i wcześniejszy Kodeks Prawa Kanonicznego nie podają definicji sędziego. Tego zadania podjęła się literatura prawnicza, czego przykładem jest definicja A. Dziegi: „Sędzia kościelny jest to osoba duchowna, wyjątkowo osoba świecka, ale zawsze nienaruszonej sławy i fachowo przygotowana, powołana decyzją biskupa diecezjalnego do przyjmowania, wyjaśniania i rozstrzygania sporów między wiernymi w sposób zgodny z przepisami prawa procesowego”²⁹. Udział sędziego we władzy sądowniczej czyni jego urząd publicznym, na mocy

²⁵ Por. R. J. Clifford, *Księga wyjścia*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 84.

²⁶ Por. S. Pikus, *Biblijne podstawy urzędu sędziowskiego w prawie kościelnym*, „Studia Diecezji Radomskiej” 6(2004), s. 453.

²⁷ Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Łódź 1905, s. 17.

²⁸ Por. R. Szewczyk, *Biskup diecezjalny – pierwszym sędzią w diecezji*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 386.

²⁹ A. Dziega, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 19.

którego osądza on powierzone mu sprawy i wymierza sprawiedliwość. Jego zadaniem jest służba dobru wspólnemu i praworządności w życiu społecznym. Jako urzędnik publiczny, sędzia kościelny umacnia sprawiedliwość w stosunkach międzyludzkich, przywraca naruszony porządek prawny oraz pomaga bronić prawa wiernych do życia w sprawiedliwości i słuszości³⁰.

Jurysdykcja sądowa sędziego kościelnego pochodzi z pełni władzy rządzenia, jak w przypadku biskupa diecezjalnego³¹ bądź z nadania urzędu, jak w przypadku oficjała³². Wymierzanie sprawiedliwości przez sędziego kościelnego dokonuje się na podstawie obowiązującego prawa materialnego oraz procedury przewidzianej w kanonicznym prawie procesowym³³. Aby sprawiedliwość w działaniu sędziego kościelnego była właściwie zabezpieczona, winien on nie tylko biegle znać obowiązujące prawo, lecz także cechować się umiłowaniem prawdy, prawością charakteru, umiejętnością logicznego myślenia oraz roztropnością, a ponadto doświadczeniem, które powinien w miarę możliwości zdobywać poprzez wcześniejszą pracę w sądzie na innych stanowiskach³⁴. Sprawiedliwe stosowanie prawa w Kościele stanowi główne zadanie urzędu sędziego, które realizuje się w następujących po sobie fazach procesu: przyjęcie skargi, rozpoznanie sporu, rozstrzygnięcie sporu, wydanie wyroku³⁵.

Nie ulega wątpliwości, iż sędzia musi być człowiekiem o możliwie najgłębszym poczuciu słuszości i sprawiedliwości, gdyż o jakości wymiaru sprawiedliwości decydują przede wszystkim sędziowie³⁶. Można wręcz stwierdzić, że sprawiedliwość jest niejako synonimem sędziego i staje się gwarantem jego troski o dobro Kościoła i każdej z osób biorących udział w sprawie sądowej. Z drugiej zaś strony sędzia powinien nieustannie rozwijać i kształtować w sobie poczucie sprawiedliwości poprzez edukację i właściwe spełnianie zadań wynikających z jego urzędu. Ponadto w doktrynie prawa stawiany jest postulat wobec sędziów, aby permanentnie doskonalili się pod względem moralno-ascetycznym i doktrynalnym³⁷. Wymaga się zatem od sędziego kościelnego nie tylko kwalifikacji intelektualnych i odpowiedniego doświadczenia w sprawach sądowych, ale także szczególnych predyspozycji etycznych i psychologicznych. Aby zapobiec próbom oddziaływania na sędziego przy pomocy różnych środków podejmowanych świadomie lub nieświadomie, czyli w kon-

³⁰ Por. R. Sztymmler, *Sędziowie i urzędnicy sądowi w służbie praw człowieka*, w: *Plenitudo Legis Dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr hab. B. Zubertowi*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 683.

³¹ Por. CIC, c. 135 § 1.

³² Por. CIC, c. 1421 § 1.

³³ Por. CIC, c. 135 § 3, c. 1402, c. 1419 § 1.

³⁴ Por. R. Sztymmler, *Sędziowie i urzędnicy...*, dz. cyt., s. 683-684.

³⁵ Por. S. Pikus, *Sędzia kościelny w świetle zadań i uprawnień procesowych*, „Prawo Kanoniczne” 42(2002), nr 3-4.

³⁶ Por. M. Safjan, *Etyka zawodu sędziowskiego*, w: *Ius et lex. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Adama Strzębosza*, red. A. Dębiński, A. Grześkowiak, K. Wiak, Lublin 2002, s. 267.

³⁷ Por. S. Pikus, *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin-Sandomierz 2009, s. 270.

sekwencji zapewnić realizację sprawiedliwości przez sędziego bez względu na osoby, wymaga się od niego wysokiego poziomu etycznego oraz prawnego sumienia³⁸. Ponadto, aby zabezpieczyć sprawiedliwość w działaniu sędziego kościelnego, prawo domaga się złożenia przez niego przysięgi przy obejmowaniu urzędu wobec biskupa lub jego delegata, że należycie i wiernie wypełni swoje zadania³⁹. Niewłaściwe sprawowanie urzędu przez sędziego lub brak troski o zgodne z prawem wymierzanie sprawiedliwości, może skutkować ukaraniem sędziego, a nawet pozbawieniem go urzędu⁴⁰.

Ponieważ sędzia kościelny pełni swój urząd w celu realizacji dobra publicznego Kościoła, którym jest przywrócenie naruszonego porządku prawnego i jego ochrona, dlatego prawodawca uznał za konieczne wyposażenie go w odpowiednie kompetencje, uprawnienia i zobowiązania, które pomagają sędziemu w realizacji zadań wynikających z jego urzędu. W tym kontekście szczególnym elementem władzy sędziowskiej, stanowiącym gwarancję wszystkich jego uprawnień, jest sędziowska niezawisłość⁴¹. Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza, że powoływany przez biskupa diecezjalnego wikariusz sądowy „stanowi jeden trybunał z biskupem”⁴². Zatem biskup nie stoi nad sędzią, którego powołał na urząd, czyli nie stanowi instancji nadrzędnej bądź apelacyjnej wobec orzeczeń tego sędziego. Wynika z tego oczywista prawda o tym, że sędzia nie ma obowiązku konsultować z biskupem swoich decyzji, a tym bardziej nie może zaistnieć sytuacja, w której biskup nakazywałby sędziemu podjęcie pewnych decyzji, dotyczących toczącego się procesu. Sędzia rozstrzygając sprawę sądową występuje w procesie na mocy władzy zwyczajnej. Nie wyrokuje on w imieniu własnego biskupa ani w imieniu wspólnoty diecezjalnej, ale działa w imieniu samego Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że oprócz prawodawcy nikt nie może wpływać na sędziego w realizowanej przez niego misji wymierzania sprawiedliwości⁴³. Respektując słuszną niezależność trybunałów kościelnych, należy jednak wspomnieć o spoczywającym na biskupie diecezjalnym obowiązku czuwania nad skutecznością pracy powołanych zgodnie z prawem organów sądowniczych, „a przede wszystkim nad ich wiernością doktrynie Kościoła w zakresie praw i obowiązków, zwłaszcza w sprawach małżeńskich”⁴⁴.

Można stwierdzić, że zadaniem sędziego jest przyporządkowanie stanu faktycznego odpowiednim przepisom prawa, czego wyrazem jest orzeczenie

³⁸ Por. R. Kantor, *Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7(2012), nr 2, s. 70-71.

³⁹ Por. CIC, c. 1454.

⁴⁰ Por. CIC, c. 1457 § 1.

⁴¹ Por. M. Safjan, *Etyka zawodu...*, dz. cyt., s. 270.

⁴² CIC, c. 1420 § 2.

⁴³ Por. S. Pikus, *Sędzia kościelny...*, dz. cyt., s. 276-277; A. Dzięga, *Strony sporu...*, dz. cyt., s. 18-19.

⁴⁴ Congregazione per i Vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Apostolorum successores*, 22.04.2004, Libreria Editrice Vaticana 2004, nr 181.

sędziowskie. Stąd oczywisty wniosek, że sędzia powinien jak najdokładniej poznać stan faktyczny oraz właściwie rozumieć i interpretować przepisy prawa kanonicznego. W tym kontekście jawi się szczególna trudność procesów kanonicznych, gdzie większość spraw prowadzi się z tytułu wad konsensu małżeńskiego⁴⁵, zaś trudność ta polega na dotarciu sędziego do prawdy o tym, czy wewnętrzny akt woli był dotknięty wadą w momencie wyrażania zgody małżeńskiej czy też nie. Sprawiedliwość sędziego jest warunkiem koniecznym, ponieważ wyrokując staje on niejako wobec dwóch dóbr podlegających ochronie, a będących w procesie w napięciu wobec siebie: nierozzerwalności małżeństwa oraz prawa osoby ludzkiej do zawarcia małżeństwa. Byłoby niesprawiedliwością przeakcentowanie jednej z tych wartości kosztem drugiej⁴⁶.

Orzeczenie sędziowskie jest wyrazem sprawiedliwego stosowania prawa, co nie znaczy, że stanowi ono jedynie odwzorowanie konkretnej ustawy, gdyż w każde orzeczenie sędzia angażuje swoją osobowość, wiedzę i doświadczenie. Trafnie ujął to R. Sobański: „Sędzia nie jest jednak automatem, on nie funkcjonuje jak mechanizm zaprogramowany do stosowania sylogizmu ani jak robot zatrudniony jako usta ustawy. Sędzia *ius dicit*, ale wbrew pierwotnemu programowi pozytywizmu nie występuje on jedynie jako *la bouche de la loi*. Stosujący prawo daje coś z siebie – w każdym wyroku, decyzji, głosowaniu. Ma swoją wiedzę wstępną, uprzednią, ona wpływa na proces poznawczy, ocenianie faktów, interpretację norm, przyporządkowanie faktów i norm”⁴⁷.

Jakkolwiek każdy proces ma konkretny cel, ponieważ odnosi się do ściśle określonych osób, których żądania rozstrzyga, to jednak należy zgodzić się z S. Pikusem, który stwierdził, iż pośrednio każdy konkretny proces odnosi się także do całej społeczności, zaprowadzając ład społeczny poprzednio naruszony lub zagrożony⁴⁸. Celem działania sędziego, który wydaje wyrok w sprawie konkretnego małżeństwa, jest aktualizacja prawa oraz jego aplikacja do konkretnego stanu faktycznego, czyli sytuacji życiowej dwojga ludzi oraz czuwanie nad tym, aby uprawnienia prywatne były podporządkowane prawu stanowionemu przez Kościół⁴⁹. Sędzia kościelny poprzez poszczególne etapy procesowe, a w konsekwencji ferowany wyrok, nie stanowi prawa obiektywnego, obowiązującego powszechnie, ale stara się uczynić prawo efektywnym w określonym stanie faktycznym. Czyni to zawsze na podstawie i w ramach prawa materialnego, które wyznaczają określone normy prawa procesowego. Można zatem uznać, że sędzia kościelny, ferując wyroki w procesach prowadzonych w sądach biskupich, jednocześnie bierze udział w powszechnym zadaniu realizacji sprawiedliwości.

⁴⁵ Por. R. Sobański, *Uwagi o tożsamości sędziego kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 45(2002), nr 3-4, s. 10-11.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 3(1998), s. 49.

⁴⁸ Por. S. Pikus, *Sędzia kościelny...*, dz. cyt., s. 274.

⁴⁹ Por. tamże.

Innymi słowy, wymierzając sprawiedliwość w konkretnym procesie małżeńskim, jednocześnie wymierza ją w Kościele, zaprowadzając porządek w ludzie Bożym.

Sprawiedliwość w wybranych przemówieniach papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej

Omawiając zagadnienie realizacji zadania sprawiedliwości w sądownictwie kościelnym, warto odnieść się do przemówień papieża, skierowanych do pracowników Roty Rzymskiej, które mają istotne znaczenie dla doktryny kanonistycznej i orzecznictwa kościelnego w sprawach małżeńskich. Dnia 24 stycznia 2014 roku odbyła się inauguracja kolejnego roku sądowego Roty Rzymskiej, obchodzona po raz pierwszy za pontyfikatu Franciszka. W swoim przemówieniu Ojciec Święty stwierdził między innymi, że kościelna działalność sądowa jest wyrazem służby prawdzie w sprawiedliwości, a jej celem jest dobro wiernych i budowanie wspólnoty chrześcijańskiej. Dotykając z kolei charakterystyki sędziego kościelnego, Ojciec Święty zaakcentował przede wszystkim aspekt ludzki, wskazując na to, że od sprawującego urząd sędziowski w trybunale kościelnym wymaga się dojrzałości ludzkiej, która wyraża się w jasności sądu i powstrzymaniu się od osobistych zapatrywań, a także umiejętności zniżenia się do mentalności i słusznym oczekiwaniom wspólnoty, w której wykonuje swoją posługę. Zdaniem papieża tylko taka postawa sędziego kościelnego pozwoli urzeczywistniać sprawiedliwość nie legalistyczną i abstrakcyjną, lecz odpowiadającą potrzebom konkretnej rzeczywistości. W końcowej części swojego wystąpienia, papież Franciszek wskazał na aspekt duszpasterski sędziego kościelnego, nazywając go sługą sprawiedliwości, który powołany został do tego, by rozpatrywał i osądzał sytuację wiernych, którzy z ufnością zwracają się do niego. Wzorem dla tak pojętej służby ma być Jezus Chrystus Dobry Pasterz, który kierując się miłością, bierze w opiekę zranioną owieczkę⁵⁰. Znamienne w pierwszym przemówieniu papieża Franciszka do Roty Rzymskiej było wskazanie na to, iż aktywność sądownicza Kościoła jest służbą prawdzie i sprawiedliwości, a jednocześnie formą służby ludowi Bożemu.

Na istotną rolę sędziego kościelnego w realizowaniu zadania sprawiedliwości wskazywał również papież Jan Paweł II. W przemówieniu do Roty Rzymskiej w 1983 roku biskup rzymski przypomniał, iż sędzia kościelny pełni w każdym procesie rolę kierowniczą i przysługuje mu wolność w podejmowaniu decyzji. Ponadto papież wskazał na kwalifikacje i kompetencje, jakich ustawodawca kościelny wymaga od sędziego w kanonie 1420-1421 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Istotne w posłudze sędziego jest również precyzyjne zachowywanie procedury, prawidłowe administrowanie sprawiedliwością oraz posiadanie moralnej pewności do wyrokowania⁵¹.

⁵⁰ Por. Franciscus, *Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 24.01.2014, AAS 106(2014), s. 89-90.

⁵¹ Por. T. Rozkrut, *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1979-2003)*, Tarnów 2003, s. 97.

Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej w 2002 roku było okazją do ukazania wagi sprawiedliwości w wyrokach sądów kościelnych, które stają się uwiarygodnieniem nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Papież stwierdził między innymi: „Każdy sprawiedliwy wyrok o ważności lub nieważności małżeństwa jest przyczynkiem do kultury nierozzerwalności, tak w Kościele, jak i w świecie. Jest to wkład bardzo ważny i konieczny: ma on bowiem bezpośrednie zastosowanie praktyczne, dając pewność nie tylko pojedynczym zainteresowanym osobom, ale także wszystkim małżeństwom i rodzinom. W konsekwencji niesprawiedliwe orzeczenie nieważności, sprzeczne z zasadami prawa lub niezgodne z rzeczywistością, jest szczególnie poważne, gdyż jego oficjalne powiązanie z Kościołem sprzyja szerzeniu się postaw, w których nierozzerwalność znajduje poparcie w słowach, ale nie ma odzwierciedlenia w życiu”⁵². Warto odnieść się również do przemówienia Jana Pawła II z roku 2004, w którym papież określił małżeństwo jako „węzeł sprawiedliwości i miłości”, a następnie wskazał na niebezpieczeństwo zastąpienia prawdziwej analizy małżeństwa, opierającej się na metafizycznej wizji człowieka i więzi małżeńskiej przez empiryczne wizje socjologiczne, psychologiczne lub też przez różne odmiany pozytywizmu prawnego. Sprawiedliwość została wskazana przez Ojca Świętego jako kluczowy wymiar małżeństwa, którego istnienie osadzone jest w rzeczywistości prawnej⁵³.

W ostatnim swoim przemówieniu do Roty Rzymskiej wygłoszonym 29 stycznia 2005 roku papież wskazał na powinność moralną sędziego kościelnego, jaką jest umiłowanie prawdy. Przede wszystkim zaś sędzia musi być przekonany o istnieniu prawdy, aby następnie szukać jej, kierując się szczerym pragnieniem jej poznania, nie zważając na takie niedogodności, jak lęk przed prawdą, który może rodzić obawy, by nie zranić osób zaangażowanych w proces. W kontekście sprawiedliwości w posłudze sędziego papież stwierdził: „Sędzia, który naprawdę działa jako sędzia, to znaczy kieruje się sprawiedliwością, nie dopuszcza, aby powodowały nim fałszywe współczucie dla osób ani błędne sposoby myślenia, nawet jeśli są rozpowszechnione w danym środowisku. Wie on, że orzeczenia niesprawiedliwe nie są nigdy prawdziwym rozwiązaniem duszpasterskim i że dla wieczności liczy się to, jak Bóg osądzi jego działania”⁵⁴. W tym kontekście Ojciec Święty wskazał na konieczność właściwej interpretacji prawa kanonicznego oraz ścisły związek norm prawnych z nauczaniem Kościoła. Biskup Rzymu odniósł się również do samej procedury związanej z procesem małżeńskim, wskazując na instrukcję sprawy jako ważny etap w poszukiwaniu prawdy oraz przestrzegając przed pozornym przyspiesza-

⁵² Ioannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae tribunal*, 28.01.2002, AAS 94(2002), s. 344.

⁵³ Por. Ioannes Paulus II, *Ad Rotam Romanam habita*, 29.01.2004, AAS 96(2004), s. 352.

⁵⁴ Ioannes Paulus II, *Ad Tribunal Rotae Romanae iudiciali ineunte anno*, 29.01.2005, AAS 97(2005), s. 165.

niem procesu na tym etapie, kosztem dążenia do prawdy. Takie działanie papież nazwał wykroczeniem przeciw sprawiedliwości⁵⁵.

Niezwykle istotne w kontekście rozpatrywania realizacji zadania sprawiedliwości w procesie małżeńskim są przemówienia Benedykta XVI do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej. Pierwsze z nich, wygłoszone 28 stycznia 2008 roku, wskazuje na to, iż proces kanoniczny o orzeczenie nieważności małżeństwa jest przede wszystkim środkiem służącym ustaleniu prawdy o węźle małżeńskim i dlatego jego zasadniczym zadaniem jest służba prawdzie, nie zaś utrudnianie życia wiernym ani tym bardziej zaostrzanie sporów między nimi. W tym kontekście papież, nawiązując do katechizmowej definicji cnoty sprawiedliwości⁵⁶, wskazał na to, że nie tylko proces małżeński, ale każdy proces w swej istocie jest narzędziem pozwalającym dopełnić obowiązku sprawiedliwości przez oddanie każdemu tego, co mu się należy. Aby sędzia mógł poznać prawdę i w konsekwencji sprawiedliwie rozstrzygnąć sprawę sądową, musi dokonać się proces, w którym strony będą miały zapewnione takie same możliwości przedstawienia argumentów i dowodów, przemawiających za ich tezą. Bezstronne stwierdzenie prawdy jest zatem podstawowym celem każdego procesu, który w swojej strukturze zasadniczej jest instytucją służącą sprawiedliwości i pokojowi⁵⁷. Ponadto w swoim przemówieniu papież wskazał na bardzo istotny wymiar publicznego dobra Kościoła, jakim jest małżeństwo, stwierdzając, że „żaden proces nie jest wymierzony przeciw drugiej stronie, jak gdyby chodziło o wyrządzenie niesprawiedliwej szkody. Jego celem nie jest odebranie komukolwiek jakiegoś dobra, ale określenie i ochrona dóbr należnych osobom i instytucjom. (...) Nie chodzi tu o jakieś dobro, które byłoby przedmiotem sporu między stronami i należałoby je przydzielić jednej lub drugiej stronie. Przedmiotem procesu jest natomiast orzeczenie prawdy co do ważności lub nieważności konkretnego małżeństwa, a więc co do rzeczywistości, która stanowi fundament instytucji rodziny i w najwyższym stopniu dotyczy Kościoła i społeczeństwa. W konsekwencji można stwierdzić, że w tego rodzaju procesach podmiotem oczekującym orzeczenia jest sam Kościół”⁵⁸.

Rok 2008 był dla papieża Benedykta okazją do przypomnienia o przypadającej w tym czasie setnej rocznicy przywrócenia do funkcjonowania Trybunału Apostolskiego Roty Rzymskiej przez św. Piusa X Konstytucją apostolską *Sapienti consilio*. W tym kontekście Ojciec Święty podjął refleksję nad wartością orzecznictwa rotalnego w całokształcie wymiaru sprawiedliwości w Kościele. Papież wskazał na znaczenie prawne wyroków rotalnych przekraczające bezpośredni krąg spraw, których dotyczą, a przez to wypełniające postulat, aby każdy system prawny, w tym także sądownictwo kościelne, dostarczał rozwiązań, w których – obok roztropnej oceny konkretnych przypadków w ich nie-

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. *Catheismus Ecclesiae Catholicae*, 15.05.1998, Libreria Editrice Vaticana 1992, nr 1807.

⁵⁷ Por. Benedictus XVI, *Ad Tribunal Rotae Romanae*, 28.01.2006, AAS 98(2006), s. 136.

⁵⁸ Tamże.

powtarzalności – byłyby stosowane te same zasady i ogólne normy sprawiedliwości. W przemówieniu ponadto wskazano, że wyrazem obszernego dorobku orzecznictwa rotalnego w zakresie spraw małżeńskich jest wkład w rozwiązywania prawne, jakie znalazły się w obecnym Kodeksie Prawa Kanonicznego. Na uwagę zasługuje określenie „szafarze sprawiedliwości”, którym papież nazwał pracowników trybunałów kościelnych. Jedną z podstawowych myśli papieskiego wywodu była zachęta skierowana do pracowników kościelnych trybunałów do podejmowania stałego wysiłku, by osiągnąć jedność kryteriów sprawiedliwości, która charakteryzuje w sposób istotny samo pojęcie orzecznictwa i jest podstawowym założeniem jego skuteczności. Jako przeciwieństwo tak pojętej sprawiedliwości papież wskazał na ryzyko tzw. „orzecznictwa lokalnego”, które coraz bardziej oddala się od wspólnej interpretacji praw pozytywnych, a nawet od nauki Kościoła o małżeństwie⁵⁹.

Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do członków Trybunału Roty Rzymskiej dnia 29 stycznia 2010 roku ukazuje ścisły związek posługi kościelnych trybunałów ze sprawiedliwością, miłością i prawdą. Kanwą do podjęcia refleksji stała się treść encykliki *Caritas in veritate*. Papież przypominał, że celem działalności prawniczej w Kościele jest zbawienia dusz i w tej perspektywie proces i wyrok mają wielkie znaczenie zarówno dla stron, jak i dla całego Kościoła zwłaszcza, gdy chodzi o orzekanie o nieważności małżeństwa, które dotyczy bezpośrednio ludzkiego i nadprzyrodzonego dobra małżonków, a także publicznego dobra Kościoła. Z tego względu niezależnie od sytuacji proces i wyrok związane są w sposób zasadniczy ze sprawiedliwością i pozostają w jej służbie. Realizacja zadania sprawiedliwości w działaniu sędziego wiąże się również z odpowiednią i właściwą długością w każdej fazie procesu, zgodnie z zasadą kodeksową, na którą powołał się papież: *quam primum, salva iustitia*⁶⁰. Istotnym jest ponadto, zdaniem Ojca Świętego, aby działanie tego, kto wymierza sprawiedliwość nie było oderwane od miłości. Z drugiej zaś strony papież zauważył także, że miłość domaga się typowej dla sprawiedliwości obiektywności, której nie powinno się mylić z nieludzką oziębłością. W tym kontekście została przytoczona wypowiedź Jana Pawła II zawarta w przemówieniu do pracowników Roty Rzymskiej w 1990 roku: „Sędzia (...) powinien zawsze wystrzegać się ryzyka niewłaściwie pojmowanego współczucia, które może przerodzić się w sentymentalizm, tylko pozornie będący troską duszpasterską”. Na koniec zostało podkreślone, że zarówno sprawiedliwość, jak i miłość wymagają umiławania prawdy i zakładają głównie poszukiwanie prawdy, w której służbie znajdują się procesy małżeńskie⁶¹. Z papieskiego przemówienia wybrzmiewa przesłanie o tym, że wszyscy działający w dziedzi-

⁵⁹ Por. Benedictus XVI, *Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 26.01.2008, AAS 100(2008), s. 84-87.

⁶⁰ Por. CIC, c. 1453.

⁶¹ Por. Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, 29.01.2010, AAS 102(2010), s. 110-113; R. Kantor, *Zasada sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 68-70.

nie prawa, każdy zgodnie ze swoją funkcją, powinni kierować się sprawiedliwością.

Na nierozłączność prawa od sprawiedliwości wskazał Benedykt XVI w przemówieniu z roku 2012. Ojciec Święty nawiązał tym samym do swojego przemówienia w Parlamencie Republiki Federalnej Niemiec z dnia 22 września 2011 roku, wskazując, że prawo kanoniczne nie może pozostawać zamknięte w czysto ludzkim systemie normatywnym, ale musi być powiązane ze sprawiedliwym porządkiem Kościoła, w którym obowiązuje wyższe prawo, jakim jest prawo Boże. Ponadto papież wskazał na konieczność jedności w interpretacji i aplikacji praw, jakiej domaga się sprawiedliwość. Ta jedność będzie zagwarantowana przez stosowanie wszystkich prawnie wiążących środków, jak: papieskie magisterium, zawarte zwłaszcza w przemówieniach do Roty Rzymskiej, orzecznictwo Roty Rzymskiej, normy i deklaracje wydane przez inne dykasterie Kurii Rzymskiej. Komunia w dyscyplinie pracy trybunałów lokalnych jest, zdaniem biskupa rzymskiego, istotnym aspektem jedności Kościoła⁶².

Podsumowanie

Analiza zagadnienia realizacji zadania sprawiedliwości w sądownictwie kościelnym ukazała, że poprawny wymiar sprawiedliwości w największej mierze uzależniony jest od tego, jak sprawuje swoją posługę sędzia. Niewątpliwie pierwszym sędzią w diecezji pozostaje biskup diecezjalny, który staje wobec zadania zatroszczenia się o rzetelne realizowanie wymiaru sprawiedliwości w powierzonej sobie części ludu Bożego. Wyrazem tej troski są ustanawianie przez biskupa sędziowie diecezjalni, przed którymi prawodawca stawia wymóg tego, aby byli to duchowni nienaruszonej sławy z tytułem doktora lub przynajmniej licencjata prawa kanonicznego. Odnajdywanie sprawiedliwego prawa przez sędziego kościelnego, domaga się nie tylko umiejętności stosowania technik prawnych czy znajomości ustaw, ale przede wszystkim powinien on być obdarzony dużym poczuciem sprawiedliwości i prawości, ciągle udoskonalać w sobie zasady etyczne, rozwijać kulturę osobistą, a przede wszystkim właściwie kształtować własne sumienie⁶³.

Jak zostało to podkreślone w artykule, sędzia nie tylko aplikuje w sposób automatyczny przepisy prawne do przedłożonych mu sytuacji faktycznych, lecz przede wszystkim staje przed zadaniem ustalenia obiektywnego stanu faktycznego, interpretacji stanu prawnego, a także zbierania i oceny środków dowodowych. Sędziowskie zadanie wydania wyroku oznacza zatem nie tylko uporządkowanie przepisów prawa, lecz także interpretację i odnalezienie ich sensu w odniesieniu do konkretnej sytuacji. W tym kontekście należy postawić bardzo istotny postulat służący efektywniejszej realizacji zadania sprawiedli-

⁶² Por. Benedictus XVI, *Ad Sacrae Rotae Romanae Tribunal, occasione inaugurationis Anni Iudicialis*, 21.01.2012, AAS 104(2012), s. 105-107.

⁶³ Por. R. Kantor, *Zasada sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 72.

wości w Kościele, iż sędziowie powinni nie tylko znać biegle obowiązujące prawo, lecz także mieć odpowiednie predyspozycje do wykonywania swojego urzędu, powinni cechować się umiłowaniem prawdy, sprawiedliwości, prawością charakteru, zdolnością logicznego myślenia oraz roztropnością. Bardzo przydatne okazuje się również doświadczenie sądowe, które sędzia powinien pozyskać jeszcze przed powołaniem go na ten urząd, chociażby poprzez wcześniejszą pracę w trybunale biskupim na innym stanowisku, a następnie poszerzać to doświadczenie poprzez stałe orzekanie w procesach małżeńskich. Niezwykle istotne wydaje się także studiowanie przez sędziów najnowszej literatury przedmiotu, jak również orzecznictwa Trybunału Roty Rzymskiej.

Ważnym postulatem wypływającym z niniejszego opracowania, którego spełnienie istotnie może rzutować na polepszenie kościelnego wymiaru sprawiedliwości, jest sugestia, aby sędziowie nie ograniczali swojego udziału w procesie jedynie do stadium wyrokowania, zwalniając się niejako z angażowania we wcześniejsze czynności procesowe. Wprawdzie prawo zezwala na to, aby instrukcję sprawy przeprowadził sędzia audytor bądź też jeden z sędziów trybunału orzekającego w sprawie, a nawet sędzia delegowany, jednak dla pełnego i rzetelnego rozpoznania sprawy każdy z sędziów powinien mieć zapewnione prawo udziału w całym przewodzie sądowym. Ponieważ sędzia kościelny pełni swój urząd w celu realizacji dobra publicznego Kościoła, którym jest przywrócenie naruszonego porządku prawnego i jego ochrona, dlatego konieczne jest wyposażenie go w odpowiednie uprawnienia i zobowiązania, które pomogą mu w realizacji zadań wynikających z jego urzędu. Ten postulat jest skierowany nie tylko do samych sędziów, ale przede wszystkim do oficjalów i biskupów diecezjalnych, którzy dzięki swoim kompetencjom mogą umożliwić sędziemu pełniejszy i bardziej efektywny udział w procesie.

Podsumowując, należy zauważyć, że działalność trybunałów kościelnych to przede wszystkim konkretni ludzie, którzy, wnosząc skargę do sędziego, mogą zrealizować jedno ze swoich podstawowych praw, jakim jest naturalne prawo każdego człowieka do dochodzenia sprawiedliwości. Dla wielu stron procesowych udział w sprawach małżeńskich zmierzających do stwierdzenia nieważności małżeństwa ma praktyczny cel, którym jest uregulowanie życia w nowym związku. Jednak nie można zapominać, że głównym celem procesu małżeńskiego jest poznanie obiektywnej prawdy o małżeństwie. Stąd końcowy wniosek dotyczący tego, że władza sądownicza, którą dysponują sędziowie lub kolegia sędziowskie, musi być wykonywana w sposób przewidziany przez prawo, a ponadto ważne jest, aby sędzia wypełniał wszystkie etapy w procesie kanonicznym o stwierdzenie nieważności małżeństwa z uwagą i poszanowaniem przepisów. Tylko wtedy wymierzanie sprawiedliwości we wspólnocie Kościoła jest spełniane w zgodzie z ostatecznym celem prawodawstwa kościelnego, jakim jest zbawienie człowieka.

* * *

The Implementation of the Task of Justice as the Main Task of the Ecclesiastical Judiciary

Summary

The judicial power of the Church as any authority in the Church always tries to build good of the believers. It expresses a principle derived from the Code of Canon Law: *Salus animarum suprema lex*, which means that the most important task for the Church is the salvation of man. An expression of this principle are marriage processes which can declare the nullity of the marriage. The judge has a very important place in the Church's justice system. It is the duty of the judge to look after justice and peace in the community of God's people. Justice is a virtue which the judge ought to demand also from himself. Therefore, he should permanently improve moral precepts in himself. He ought to develop good manners and everything which can influence the realization of the principle of justice. Ecclesiastical courts confirm that for many litigating parties in marriage cases, proceedings concerning cases of nullity of marriage, have a practical purpose, which is to regulate life in a new marriage. But we cannot forget that the primary purpose of marriage process is to know the truth about marriage. Therefore, judicial power, which judges or judicial colleges possess, must be exercised in the manner prescribed by law, and it is important to judge fills all the steps in the canonical process of declaration of nullity of marriage carefully and with due observance of the law.

Keywords: judge, nullity of a marriage, bishop's court, justice.

Bibliografia

Źródła

- Benedictus XVI, *Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 26.01.2008, AAS 100(2008), s. 84-87.
- Benedictus XVI, *Ad Sacrae Rotae Romanae Tribunal, occasione inaugurationis Anni Iudicialis*, 21.01.2012, AAS 104(2012), s. 103-107.
- Benedictus XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae*, 29.01.2010, AAS 102(2010), s. 110-113.
- Benedictus XVI, *Ad Tribunal Rotae Romanae*, 28.01.2006, AAS 98(2006), s. 135-138.
- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 2014.
- Catechismus Ecclesiae Catholicae*, 15.05.1998, Libreria Editrice Vaticana 1992.
- Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 75(1983) pars II, s. 1-317.
- Congregazione per i vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Apostolorum successores*, 22.04.2004, Libreria Editrice Vaticana 2004.
- Franciscus, *Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 24.01.2014, AAS 106(2014), s. 89-90.
- Franciscus, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15.08.2015, tłum. pol. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015.
- Ioannes Paulus II, *Ad Romanae Rotae tribunal*, 28.01.2002, AAS 94(2002), s. 340-346.
- Ioannes Paulus II, *Ad Rotam Romanam habita*, 29.01.2004, AAS 96(2004), s. 348-352.
- Ioannes Paulus II, *Ad Tribunal Rotae Romanae iudiciali ineunte anno*, 29.01.2005, AAS 97(2005), s. 164-166.

Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (10 XII 1948)*, w: *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1992, s. 194-199.

Opracowania

- Bride A., *De errore doloso in contractu matrimoniali. An opportunum sit novum inducere impedimentum*, „Apollinaris” 39(1966), s. 258-272.
- Cliford R. J., *Księga wyjścia*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 72-99.
- Dzięga A., *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994.
- Gałkowski T., *Sprawiedliwość w teorii prawa kanonicznego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, kol. 730-732.
- Gręzlikowski J., *Sądownictwo diecezji włocławskiej – historia i teraźniejszość – na tle rozwoju sądownictwa kościelnego w Polsce*, „Ius Matrimoniale” 9(2004) n. 15, s. 151-184.
- Kantor R., *Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7(2012), nr 2, s. 63-72.
- Kroczyk P., *Ius sequitur vitam, czyli o niektórych czynnikach zmian w prawie*, „Studia Socialia Cracoviensia” 11(2014), nr 2, s. 163-176.
- Makarewicz P., *Realizacja zadań obrońcy węzła małżeńskiego na przykładzie wybranych spraw o nieważność małżeństwa w Sądzie Biskupim Diecezji Elckiej*, w: *Cultura Christiana*, red. P. Makarewicz, R. Rybarski, M. Sieńkowski, t. 1, Elk 2012, s. 101-122.
- Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Łódź 1905.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn 2002.
- Pikus S., *Biblijne podstawy urzędu sędziowskiego w prawie kościelnym*, „Studia Diecezji Radomskiej” 6(2004), s. 451-458.
- Pikus S., *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin-Sandomierz 2009.
- Pikus S., *Sędzia kościelny w świetle zadań i uprawnień procesowych*, „Prawo Kanoniczne” 42(2002), nr 3-4, s. 269-284.
- Rozkrut T., *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1979-2003)*, Tarnów 2003.
- Safjan M., *Etyka Zawodu Sędziowskiego*, w: *Ius et lex. Księga jubileuszowa ku czci profesora Adama Strzembosza*, red. A. Dębiński, A. Grześkowiak, K. Wiak, Lublin 2002, s. 265-275.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 2001.
- Sobański R., *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 3(1998), s. 45-59.
- Sobański R., *Uwagi o tożsamości sędziego kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 45(2002), nr 3-4, s. 3-22.
- Szewczyk R., *Biskup diecezjalny – pierwszym sędzią w diecezji*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 381-394.
- Sztuchmiller R., *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000.
- Sztuchmiller R., *Sędziowie i urzędnicy sądowi w służbie praw człowieka*, w: *Plenitudo Legis Dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr hab. B. Zubertowi*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 681-707.
- Wronkowska S., *Podstawowe pojęcia prawa i prawnoustawstwa*, Poznań 2005.

KS. WOJCIECH PRAWDA *

Józef Tischner's Ethics of Values in Relation to Freedom

By looking at the development of human thought, one can identify the various areas of interest which, over time, through their development, are transformed into complex scientific disciplines. Nevertheless, it is a common belief that it is the mathematical-natural disciplines which are indicators of progress. From time to time, however, like the proverbial boomerang, the voices of philosophers, theologians, and sociologists who, reaching for anthropological issues, try to stimulate reflection on the human condition. The same was done by Prof. Józef Tischner – a well-known in Poland philosopher of the 20th century from Krakow¹. His creative work was permeated by reflection on the person, and his philosophy of dialogue is a reflection on the phenomenon of encountering the other.

The purpose of this article is to attempt to present a concept of understanding moral decisions based on the system of values and the role of freedom in the management of axioms. The point of reference and the subject of the analysis will be the ethical values contained in the most representative sources developed by the above-referenced author. They will be subject to critical analysis, furthermore critical synthesis.

1. The world of values and the world of norms

Tischner wanted to develop his reflections in such a way that they would have a strictly existential reference to life, because that is what they mean for

* ks. Wojciech Prawda – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9843-105X>; e-mail: wojciechprawda@gmail.com

¹ Józef Tischner (1931-2000) – polish philosopher, ethicist and Catholic priest. His work made a great contribution to the development of the philosophy of the drama (which he called the philosophy of the encounter), philosophical anthropology, axiology and social ethics. He relied mainly on phenomenology, the philosophy of the dialogue and existentialism. He was a lecturer at the Pontifical Faculty of Theology in Cracow (P. Dutkiewicz, *Tischner Józef*, in: *Filozofowie współcześni. Leksykon*, ed. J. Szmyd, Kraków 2003, p. 488).

the human person. While in the past philosophy was born out of thinking about the surrounding world, now the starting point is the concept of pain, which he wants to express and for which he wants to find a cure. So it is to include the care for the human in the state of their despair and hope². Humanity experienced this pain especially intensely in the twentieth century. This is probably why Tischner's voice found a wide audience – as history shows, questions about fundamental matters such as the human person, meaning, and values, return in the context of the collapse of particular visions, at the same time exposing destructive ideologies. It is then that humanity returns to the roots of its thought. It rediscovers the role of the encounter with the person as a fundamental existential experience. Unlike in classical ontology, here it is not the thing, but the person who opens up to dialogue, revealing the drama of good and evil³. In suffering, the truth about the person is revealed. The *Philosophy of the drama*⁴, as defined by Tischner, does not come from the „pages of the book”, but from the encounter with another, „concerned about his fate”⁵. Already at the beginning of the analysis of the encounter, the thinker from Krakow puts his reader before the phenomenon of freedom. Therefore, in looking for its sources, one should analyze the axiological experiences in the person since it is in them that the drama occurring during the encounter takes place. And this drama is about choice: in confronting the other, one can show evil or good. Tischner is not, therefore, an enthusiast of the ethics of norms, because this turns out to be insufficient. The original experience of good and evil takes place in the encounter with the other, which becomes a source of ethical self-knowledge through the ethical values that it contains such as truth, justice and fidelity, which are the basis for the objectivity of ethical commitments⁶. The ethics of values read in this way lead to moral phenomena, while the ethics of norms try to clarify and validate them. Both are therefore complementary⁷. For example, when a person in danger is supposed to help someone, they do not look for a certain norm of behavior in their memory, but for a solution which has a moral reference to it, attracting them to an act. „The ‘do not kill’ norm is appropriate, but it is futile if I don't see that the other is injured. It is all the more ineffective if I don't see that death is evil and life is good”⁸. In an encounter with the person, one experiences precisely these types of objective values –

² M. Drwięga, J. A. Kłoczowski, K. Tarnowski, *Filozofia z wnętrza metafory. Z Markiem Drwięgą, Janem Andrzejem Kłoczowskim OP i Karolem Tarnowskim, filozofami, rozmawia Jarosław Makowski*, „Kontrapunkt” 48(2000), nr 10, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/48/index.html> (access: 12.01.2020).

³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, p. 489-490.

⁴ S. Górzna, *Józef Tischner philosophy of drama*, “European Journal of Science and Theology” 11(2015), no. 1, p. 187-190.

⁵ Ibidem, p. 306.

⁶ Ibidem, p. 385.

⁷ J. Wojtyśiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, p. 164.

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, p. 389.

ones which should be followed – and anti-values which open up to the world of objective evil. Therefore, initially the drama takes place in the world of values, which can then be *codified* into specific norms. Technological ethics start with norms and only then passes to the human person. Meanwhile, a norm without the other is an empty, worthless set of rules. Perhaps that is why it stops being listened to today: because orders and prohibitions cause defensive reactions in people. The ethic of values uses a language that reveals and opens one's eyes to see the other⁹. The good that Fr. Maximilian Kolbe's sacrificial act liberated was neither a prohibition nor an injunction, but a concrete person. The principle of love for one's neighbor, after all, could have led him to remain in line and provide pastoral assistance to other prisoners. The ethics of norms, therefore, give way to the ethics of values¹⁰.

2. A Person in a world of values

Following Max Scheler, Józef Tischner, shares the view that values exist objectively, in such a way that they demand realization (concretization). Even if we treat them as ideas, they are always *linked* to reality. Such axiology has its important consequences, as it indicates the objectivity and universal validity of values and norms derived from them. Therefore, it is reasonable to make decisions aimed at the realization of values based on the recognized order of values. If they were relative or subjective, it would mean that the ethics based on them are the same. Tischner strongly opposes such positions¹¹.

Tischner took the criteria of value affiliation from Max Scheler, leaning towards a division according to the differences between value qualities. Thus, the lowest are the pleasure values while the higher include vitality (serving health and life), the spiritual (truth, good – moral values, beauty – aesthetic values, freedom) and the values of the sacred (Sacrum)¹². The gradations of lower values are easy to see. It is well known that healing does not have to be pleasurable, and yet it is a necessary action. Among spiritual values, it is the

⁹ Ibidem, p. 389-390.

¹⁰ J. Tischner, *Nieszcześnie dar wolności*, Kraków 1993, p. 69.

¹¹ A. Jędrzejewski, *Nikt nie jest dobry w samotności*, Radom 2006, p. 123-124.

¹² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines etischen Personalismus*, Bern-Munich 1966, p. 116-118.

The mistake of hedonism is not to consider pleasure and comfort as a positive value, but to deny it as a negative value, but to absolve it. Thus other values are not perceived. What is more, hedonism introduces a kind of anarchy into life, which is particularly noticeable in social life. Generating egoism inevitably leads to conflicts within communities and within oneself.

Vitalism, that is, the cult of life values seems to forget about the higher dimension of human life. The fact that life is a biological fact does not mean that it is limited to it. Questions about sense and purpose, for example, direct to another, deeper dimension of existence, discovering human spirituality (J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, in: *Wobec wartości*, D. Hildebrand, J. Kłoczkowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, p. 68-71).

moral values, referring to truth and good, that occupy a special place. There is a limit above which there are values that demand absolute defense, and, therefore, no evil aims may be sacrificed for the dignity of the person, their freedom, justice, the highest truths and sources of the highest hope and love¹³. They demand to be defended because they express and develop the good will in the human person, and therefore they cannot be treated merely as means to an end. There is a sense of fidelity to higher values in a person, so they are ready to sacrifice themselves for noble ends, and even offer their life to save another person, their homeland, freedom, and justice.

As has already been mentioned, values, especially higher ones, demand realization, not only because of the strength they possess, but because the human person has a certain sensitivity to them. It is also their realization that is the condition of growth in humanity. A life that does not grow towards justice, freedom, truth and hope would be devoid of any deeper meaning¹⁴. It is therefore always morally right to choose a higher value, even if it involves a painful abandonment of the lower ones. It should be pointed out that the right value must first be recognized and then accepted. It requires, therefore, revealing the truth and calling upon good will. Otherwise, one has to deal with *ethical sensitivity*. A departure from the existing order of values results in either *moral blindness* (insensitivity to values) or moral subjectivity. The latter is expressed by *one-sidedness*, i.e. the pursuit of only lower values (pleasure, vitality), or a situation where higher values completely overshadow lower ones. On the other hand, when higher values are realized only to achieve lower values, or the price for them is an evil of a higher order, there is *moral perversity*¹⁵. The goal cannot sanctify evil means. An example of this is Hitlerism, with its idea of a *new order* in Europe. The fact that it is possible to achieve great and good goals by using only noble means is attested to by the work of M. Gandhi¹⁶. In the face of the inevitable alternative, it is justified to choose the lesser evil to prevent a greater one¹⁷.

In order to be morally good, the act must consist in choosing a value that stands higher in the hierarchy presented. However, this is not the only condition. Good will is also necessary as the source and purpose of every choice. It determines the moral personality of a person, in which they find different ways of being toward the values. In traditional ethics these ways are called virtues¹⁸. „The virtue of justice is a typical ‘way of being’ of one person towards another person (or many people) who is threatened by injustice (...) The virtue of fide-

¹³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, p. 410-411.

¹⁴ Ibidem, p. 412.

¹⁵ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, in: *Wobec wartości*, D. Hildebrand, J. Kłoczkowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, p. 61-62.

¹⁶ Ibidem, p. 80.

¹⁷ Ibidem, p. 137-138.

¹⁸ A. Derdziuk, *Cnota*, in: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, ed. J. Nagórny, K. Jerzyna, Radom 2005, p. 117-121.

ty is a 'way of being' in which one does not give up human values once they have been recognized as their own"¹⁹. The human person builds themselves by means of good will, but when they encounter external difficulties, or is somehow blinded, internal weaknesses in the realization of this good reveal themselves. This is a way of being, where evil creeps into action or desire. A vice is, in consequence, self-doubt.

3. An inter-personal area of freedom

In order to find faith in oneself to do good, one has to understand who the human person is. For Tischner, the answer to this question lies in the experience of the *Self* as a value. At the same time, the person is an entity „per se” – „by himself”, because he assimilates values and thus transforms himself and the world. A person is a task for themselves, filled in the world of personal values. The axiological dimension of a person is solidarity with other values. When a person recognizes themselves as a special value, they realize that they are drawn towards values, that is, they are capable of solidarity with them. This process is achieved through egotistical experiences. So, by recognizing oneself as something valuable, one can be bound to what is „mine”. „I am what is valuable to me. The ontological area of my *Self* is determined by the area of values with which I was able to enter into a relationship of absolute solidarity”²⁰. This sense of solidarity is shattered when a value is no longer considered as such for a person or is read as negative.

According to the author of *The Philosophy of the Drama*, even though the *Self* is realized as a value in a certain way, for example as: I father, I doctor, I priest, it is only the concept of the axiological self that reveals the basic approach of the human. Tischner departs from the classic concept of a person as a substance (Boetius) or an existential project (J.-P. Sartre)²¹. The axiological self „is towards values”²². The person is not an object with a definitively defined nature. Neither is he a pure freedom, or an infinite creator of his own projects of existence. He realizes himself in freedom, not reproduces. This does not mean, however, that this freedom can be understood as voluntary. It is in the world of values that the noble and the vile, the heroes and the cowards are born²³. As mentioned earlier, *I (my-self)* demand the realization of values. In this way he reveals the *axiological hunger* that seeks to fill the *axiological*

¹⁹ Ibidem, p. 91.

²⁰ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, p. 167.

²¹ D. Zuber, *Koncepcja Ja Aksjologicznego w filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera*, „Methodos. Przegląd teologiczno-społeczny Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie. Rok V-VII” 9(2008), p. 22-23; J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, trans. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007, p. 699.

²² J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, p. 180.

²³ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, vol. 2, Kraków 2009, p. 634-635.

gaps. It is often said that justice must be done. However, the perspective expands in the face of the axiological self. The person has no limits in their development, but they can only choose from the possible values of the moment, here and now. The hunger for discovering and assimilating further values remains. By gaining the title of a doctor, they open up a new horizon of axiological activities, which remains closed to others²⁴. The concept of axiological hunger is supposed to explain the adventure and limitation of the human person, but it also emphasizes the desire for continuous development.

Tischner connects his ethics of values with the *philosophy of the encounter*, developed, among others, by Emmanuel Levinas²⁵. The encounter is the basis for learning about the world. The cognition owes objectivity to a person, because „objectivity consists in the fact that a road, a tree exists not only for me, but also for another”²⁶. The second in this context is not only a builder of intersubjective understanding, enabling cognition through comparison of conclusions, but also the *beginning of thinking*, because it poses a question to the encountered²⁷. Thanks to the encounter, the person expresses themselves and gains the necessary confirmation of his own existence and freedom. It is therefore easy to understand why Tischner defines the interpersonal space with freedom, in which the realization of humanity takes place. This freedom is nothing more than a way for the existence of good, so no one can be good in solitude and thus free in solitude²⁸. What’s more, the other one is also in relation to others, that is to say, it connects with other people and entire communities²⁹.

In such unveiled new axiological horizons the Other is discovered because: „It is always the case that either I propose to the other a value to be realized and I hope that the other one will take up my proposal, or the other one proposes something similar to me, with a similar hope for me”³⁰. It turns out, however, that the primary experience is not the experience of value in itself, but the presence of the other person. The dramatic event of the encounter between „I (Self)” and „You (Other)” allows us to know the hierarchy of values which, together with the freedom to strive for authenticity, becomes the criterion for discovering the human ethos³¹. This ethos defines the truth about the human being, about his essence. The axiological self reveals the relativity of the subject of the encounter and opens it to „You” because it is realized by entering

²⁴ K. Tarnowski, *Książeczka o sprawach ludzkich*, „Znak” 28(1976), no. 8-9, p. 1288-1289.

²⁵ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1971.

²⁶ A. Karoń-Oroński, J. Tischner, *Spotkanie. Z księdzem Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, p. 129.

²⁷ Ibidem, p. 130.

²⁸ A. Jędrzejewski, *Personalistyczna interpretacja rzeczywistości społecznej w polskiej fenomenologii*, Lublin 1997, p. 270.

²⁹ T. Gadacz, *Odpowiedzialność i sprawiedliwość*, in: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Z. Brzeziński et al., Kraków 1991, p. 124.

³⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, p. 482.

³¹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, vol. 2, Kraków 2009, p. 636.

into concrete relationships with others (e.g., I doctor, father, son). In the space of values the person is realized or destroyed. However, it is not the very existence of negative values that threatens man, but only their acceptance and realization³².

Freedom in the encounter does not come from nowhere. First, it is inherited and then developed through liberation. A clear perception of freedom occurs when a person experiences that he or she „does not have to” but „may”. This means, however, a transition to a world of axiology, where values and anti-values, good and evil, exist between people. This space, by its very nature, is dramatic and characterized by prepositions: „over”, „under”, and „by”. It hides the truth that my freedom is crystallized in the freedom of another. It is freedom „towards you”, „for you”, „next to you”, and even „against you” - but then it remains unrecognized³³. The other can be ashamed to say “no” and make it clear that such ‘freedom’ is not the essence of freedom. Freedom without the other is irresponsible. „The proper restriction of one's freedom is not, as is sometimes claimed, the freedom of another person, but his slavery. For it makes a man unable to be himself, but must be what violence has made him”³⁴. An inherited form of freedom demands improvement. Any such process must involve the autonomous right of the encountered person to „be”, which does not mean indifference, but instead creates opportunities for concrete acts of kindness and thus to rid oneself of selfishness, egocentrism, pride, lust³⁵. As so – from an endurance of presence, through help, to the generous sacrifice. It is, therefore, a recognition of the other person's right to *possess himself*, which means renouncing the other person's possession. Freedom is a gift. The universal gift of the Absolute – God to the human person and the gift transmitted from person to person. This is how a person becomes a person, and freedom becomes freedom³⁶. The basic “axiological law” underlines that the level of freedom increases with the importance of values. In the face of what is absolute, nothing is needed anymore, and everything is possible. In the face of hunger, person has no choice. But in the face of truth and untruth, justice and injustice, he is free. That is why man experiences the greatest freedom in the face of God³⁷.

The human being who participates in the Absolute Good discovers that his freedom is the source of his dignity. For his individual good, if it is authentic, cannot be denied by the good of another. Such a good recognizes its own and

³² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, p. 83-90.

³³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, p. 229-230.

³⁴ J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, p. 255.

³⁵ J. Tischner, *Przestrzeń jako projekt wolności*, in: *Europa. Fundament jedności*, ed. A. Dylus, Warszawa 1999, p. 8-10.

³⁶ Ibidem, p. 332-334.

³⁷ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, p. 217.

someone else's freedom to exist³⁸. Freedom is therefore necessary and sufficient for existence itself; its purpose is not to give space to the other.

Freedom that is present in an encounter dynamizes existence. A positive choice makes one more human, while a negative choice degrades that humanity. Freedom is shaped under the influence of selected values³⁹. The human person is defined in the space of freedom, which for Tischner is not absolute. In an encounter one can choose from certain possibilities that can be realized or rejected. The realization of values, therefore, consists in accepting the perspective of realization, contained in the value of *possibility*. A person wishing to be a good doctor realizes the possibilities presented by the values of a doctor with vocation. In this way certain attitudes and acts of human behavior flow from the axiological self⁴⁰.

Conclusion

When one is perceived with the eyes of the author of *Thinking by Value*, one can clearly attribute Tischner's thought to the trend of personalism, because it proves the primacy of the personal concept of reality. A person is not a part of the collective, nor an individualistic entity. Their undeniable autonomy is open to others. The sources of freedom should, therefore, be seen in the phenomenon of the encounter. It becomes the value and space of becoming and relating to oneself and the other. Ethics, according to Tischner, is "the theory of experiencing the other person"⁴¹. In the encounter with another a new way of existence is born: the ethical way. The interpersonal drama touches the interior of the human being, so the sources of the person and freedom should be sought in the axiological experience in which the drama takes place. According to Professors from Cracow, a moral norm is not enough to understand the inner motives of action. It proves that in the space of the encounter, a person in fact, experiences the values that call for realization. It is the wrong attitude to them, that degrades person. The meeting with another allows one to experience the space of freedom, which is a necessary component for development by satisfying the *axiological hunger* inherent in the "I (Self)". The higher the value, the greater the freedom.

This is how the potential of his possibilities is revealed, that allows us to see more clearly the dignity and vocation of the person. The presented analysis seems to be accurate and useful in further analyses concerning, amongst others, the phenomenon of freedom and the system of values.

³⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, p. 316-318.

³⁹ A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 550(2001), no. 3, p. 57-58.

⁴⁰ D. Zuber, *Koncepcja Ja Aksjologicznego w filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera*, „Methodos. Przegląd teologiczno-społeczny Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie. Rok V-VII” 9(2008), p. 25-26.

⁴¹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, in: *Wobec wartości*, D. Hildebrand, J. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, p. 56.

* * *

Summary

The aim of this article is to provide an introduction into the ethics of values developed by Józef Tischner. In his analyses, the philosopher from Cracow departs from the ethics of norms and presents the reality of choices as a way of realizing values. In the encounter with the Other, a drama takes place – one that reveals the truth about the human condition. An indispensable element of this drama is freedom, which, although it may be the cause of mistakes, is, above all, a way of the existence of good and a condition of personal growth.

Keywords: values, norms, freedom, encounter.

Bibliography

- Bobko A., *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 550(2001), no. 3, p. 56-70.
- Derdziuk A., *Cnota*, in: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, ed. J. Nagórny, K. Jerzyna, Radom 2005, p. 117-121.
- Drwięga M., Kłoczowski J. A., Tarnowski K., *Filozofia z wnętrza metafory. Z Markiem Drwięgą, Janem Andrzejem Kłoczowskim OP i Karolem Tarnowskim, filozofami, rozmawia Jarosław Makowski*, „Kontrapunkt” 48(2000), no. 10, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/48/index.html> (access: 10.11.2019).
- Dutkiewicz P., *Tischner Józef*, in: *Filozofowie współcześni. Leksykon*, ed. J. Szmyd, Kraków 2003, p. 488-493.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, vol. 2, Kraków 2009.
- Gadacz T., *Odpowiedzialność i sprawiedliwość*, in: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Z. Brzeziński et al., Kraków 1991, p. 120-137.
- Górzna S., *Józef Tischner philosophy of drama*, “European Journal of Science and Theology” 11(2015), no. 1, p. 185-194.
- Jędrzejewski A., *Nikt nie jest dobry w samotności*, Radom 2006.
- Jędrzejewski A., *Personalistyczna interpretacja rzeczywistości społecznej w polskiej fenomenologii*, Lublin 1997.
- Karoń-Oroński A., Tischner J., *Spotkanie. Z księdzem Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1971.
- Sartre J.-P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, trans. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werkethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines etischen Personalismus*, Bern-Munich 1966.
- Tarnowski K., *Książeczka o sprawach ludzkich*, „Znak” 28(1976), no. 8-9, p. 1288-1289.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, in: *Wobec wartości*, D. Hildebrand, J. Kłockowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, p. 51-149.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Polski młyn*, Kraków 1991.
- Tischner J., *Przestrzeń jako projekt wolności*, in: *Europa. Fundament jedności*, ed. A. Dylus, Warszawa 1999, p. 170-182.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992.

Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Kraków 2007.

Zuber D., *Koncepcja Ja Aksjologicznego w filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera*, „Methodos. Przegląd teologiczno-społeczny Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie. Rok V-VII” 9(2008), p. 20-28.

KS. RYSZARD SAWICKI*

Zwischen „limbus puerorum” und Hoffnung auf Erlösung. Schicksal der ungetauften verstorbenen Kinder in der theologischen Reflexion und der pastoralen Praxis

Der Tod der nächsten Person ist immer eine Erfahrung von Trauer und Leid. Besonders traumatisch ist der Tod eines Kindes in der perinatalen Periode oder dessen Verlust als Ergebnis einer Fehlgeburt. Vereinsamte gläubige Eltern und Verwandte leiden an dem ewigen Schicksal des ohne Taufe verstorbenen Kindes. Sie stellen die Frage: wo ist mein Kind jetzt? Werden sie es im Jenseits treffen? Wird es heil sein? Es wurde doch nicht getauft, und man sagt doch, dass die Taufe für die Erlösung notwendig ist.

Diese Fragen werden oft Priestern und Ordensleuten gestellt, die die Kirche vor Ort vertreten. In der Kirche wird doch die Achtung vor dem Leben von der Zeugung bis zum Tod hervorgehoben. Auf solche Fragen sucht die Kirche bestmögliche Antworten. Die Diskussion über das ewige Leben der ungetauften Kinder, also auch derer, die im Mutterleib verstarben, wird in der Kirche seit Jahrhunderten geführt. Man kann beobachten, dass sich die Antworten auf diese Fragen ständig ändern und weiterentwickeln. Es ist ein Vorgang, der oft stürmisch verläuft aber der auch um neue Schlussfolgerungen reicher wird. In Jahrhunderten wurden unterschiedliche Standpunkte über das ewige Leben der ungetauften Kinder definiert und weiterentwickelt.

Die strenge Doktrin des heiligen Augustinus und ihre historisch-theologischen Bedingungen

Das Problem der Möglichkeit der Erlösung von ungetauften Kindern beschäftigte schon die frühen Kirchenväter, sowohl die der griechischen als auch die der lateinischen Kirche. Die griechischen Kirchenväter behaupteten, dass die Kinder, die ungetauft verstarben, keine ewige Strafe erleiden müssten, ob-

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl

wohl sie nicht in der selben Lage seien wie jene, die getauft wurden. Sie betonten die persönliche Entscheidung für oder gegen das Böse. Deswegen stellten sie auch nicht die Erbsünde, als den bestimmenden Faktor für die Erlösung oder die Nicht-Erlösung an die erste Stelle. Sie fanden damit für diese Kinder eine Zwischenlösung zwischen Gottesnähe und Gottesferne, mit leichter Präferenz für das Erstere. Diese Ansicht der östlichen Kirchenväter führt unsere Gedanken eher in die Richtung einer glücklichen Lösung, da Gott in seiner Barmherzigkeit die Erlösung der Menschen will. Ein solches Ergebnis zu formulieren, wagten die Väter aber nicht, da sie sich dessen bewusst waren, dass wir mit unserem begrenzten Denken nicht hinter den Vorhang von Gottes Geheimnissen schauen sollen¹.

In eine ganz andere Richtung ging die westliche Theologie, die sich mit ketzerischen Bewegungen auseinandersetzen musste, insbesondere mit dem Pelagianismus und der Lehre von Augustinus von Hippo (354-430). Die lateinischen Kirchenväter führten stürmische Diskussionen über das Schicksal der ungetauften Kinder. Pelagius zweifelte an der Übertragung von Adams Sünde an seine Nachkommen. Neugeborene und ungeborene Kinder betrachtete er als unschuldig und sagte, dass sie auch ohne Taufe erlöst werden können. Diese Lehre stiess auf Widerspruch bei Augustinus, der als Gegengewicht die strenge Doktrin der Erbsünde vertrat². Er betrachtete theologisch die Taufe als unverzichtbar für das Seelenheil und damit für die Erlösung. Augustinus hielt es für ausgeschlossen, dass ungetaufte Kinder in das Paradies oder auch nur in einen anderen Ort der Glückseligkeit eingehen könnten³.

Die Synode von Karthago im Jahr 418 verurteilte streng die Ansichten von Pelagius, andererseits war sie auch nicht für alle Aspekte der strengen Doktrin des heiligen Augustinus. Dieser meinte, dass Säuglinge, die ungetauft sterben, in die Hölle kommen. Im Mittelalter wurde diese Lehre (allerdings nicht von offizieller kirchlicher Seite) wieder abgemildert: Die ohne persönliches Verschulden vom Himmel ausgeschlossenen Seelen kommen demnach zwar weiterhin, der kirchlichen Lehre entsprechend, in die Hölle, aber an einen besonders milden Ort am Rand, „Vorhölle“ genannt. Die Autorität des heiligen Augustinus war im Westen so gross, dass seine Meinung von „poena mitissima“, also der möglichst niedrigsten Strafe für solche Wesen in der Hölle und in der Nähe des Bösen, angenommen wurde. Diese radikale Meinung über die Möglichkeit der Erlösung dieser Kleinsten wird bis ins 13. Jahrhundert beibehalten, bis ein neues Model für die Behandlung dieses Problems entwickelt wurde.

¹ Vgl. M. Ficoń, *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*, Kraków 2012, S. 70-83.

² Vgl. A. Żurek, *Wprowadzenie do ojców Kościoła*, Kraków 1993, S. 135.

³ Angeführt nach: M. Ficoń, *Egzystencjalne konsekwencje przemian w teologicznym rozumieniu losu dzieci zmarłych bez chrztu świętego*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, Hg. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, S. 39.

Die Gedanken des Thomas von Aquin zu „limbus puerorum“

Den Standpunkt des heiligen Augustinus verliess man erst im theologischen Nachdenken des Mittelalters. Mit der für ihn einmaligen Exaktheit denkt Thomas von Aquin (1225-1274) über die Erlösung nach. Dies führt zur Entstehung der endgültigen Theorie über den Verbleib der Kinder („limbus puerorum“). Ausgangspunkt war die Meinung, dass die Strafe für die Erbsünde; mit der alle auf die Welt kommenden Kinder behaftet sind, anders sein soll als die für selbstverschuldete Sünden, und er unterschied zwischen der Strafe, die darin besteht, dass man Gott nicht sehen kann („poena damni“), die die richtige und einzige Strafe für die Erbsünde ist; und der („poena sensus“), mit der Menschen für ihre bösen Taten bestraft werden⁴.

Die Art der Strafe sollte für die ohne Taufe verstorbenen Kinder ein Zustand im ewigen Leben sein, wo sie keinen inneren Schmerz erleiden sollten. Obwohl sie von Gott getrennt sind, sind sie sich nicht bewusst, dass sie des übernatürlichen Ziels beraubt sind. Deswegen erleben sie ein natürliches ewiges Glück. Die Seelen sind mit Gott durch natürliche Liebe verbunden. Ihr besonderer Zustand verlangt einen einmaligen Platz, der als „limbus puerorum“ bezeichnet wurde. Die Meinung des Thomas von Aquin ist keine Rückkehr zur pelagianischen These, weil in der „Topografie des Jenseits“ der Aufenthalt für Kinder sich am Rande der Hölle befindet und nicht, wie es die Pelagianer behaupteten, des Himmels. Thomas von Aquin lehrte, dass es verschiedene Stufen der posthumen Strafe gibt, die von der Schuld und dem Stand der einzelnen Personen abhängig sind. Dies erlaubt ihm, in der Hölle vier Ebenen zu unterscheiden: die richtige Hölle für die ewig Verdammten („infernus damnatorum“), das Fegefeuer („purgatorium“), der Ort der Väter, also der Gerechten, die aus Christus gelebt haben („limbus patrum“) und der Rand der Kinder („limbus puerorum“)⁵.

Die Lehre über den „limbus“ der Kinder gewann viele Befürworter, und mit der Zeit wurde es der Standpunkt von zahlreichen bedeutenden Theologen, jedoch nie endgültig von dem „Magisterium Ecclesiae“ akzeptiert.

Die Stimme von Kardinal Kajetan auf dem Konzil von Trient

Der Ort der Auseinandersetzung verschiedener theologischer Auffassungen über die ohne Taufe verstorbenen Kinder wurde das Konzil von Trient (1545-1563). Natürlich war es nicht das Hauptthema der Debatten, aber es erschien als Nebenproblem des Streits mit dem Protestantismus. Es ging sowohl um die Art der Erbsünde als auch um die Zulassung und die Notwendigkeit der Taufe der Neugeborenen.

⁴ Vgl. Thomas Aquinas, *Commentarius super librum sententiarum. Comm. in lib. III*, dist. 33, q. 2 a. 2.

⁵ Thomas Aquinas, *Commentarius super librum sententiarum. Comm. in lib. III*, dist. 2, q. 2 a. 1.

Kardinal Kajetan, bekannt auch als Tommaso de Vio, ist der Autor einer für diese Zeit mutigen Theorie über den christlichen Nachwuchs, dem man das Sakrament der Taufe nicht gewähren kann. Er berief sich auf das jüdische, Alte Recht, nach dem für die Erlösung der kleinen Kinder nur der Glaube der beschnittenen Eltern und die von ihnen dargebrachten Opfer ausreichen würden. Er meinte, dass der alte jüdische Glaube nicht mehr Kraft als der Glaube im neuen Bund haben sollte. Also müsste in einer Situation, wenn man ein Kind nicht taufen kann, für das Kind zur Erlösung nur der Glaube der Eltern ausreichend sein, die das Kind zusammen mit einem inneren Zeichen Gott aufopfern. Kardinal Kajetan meint, dass mit Christus ein sichtbares Sakrament als angemessenes „Remedium“ für kleine Kinder entstanden sei. Dies ist jedoch kein Hindernis, das die Kraft des Glaubens aufhebt, sondern im Gegenteil – diesen ergänzt. Grundlage für die Erlösung wäre also nicht die Taufe selbst, die die Eltern nicht spenden konnten, sondern der Wille der Eltern zur Taufe („votum baptisimi“)⁶.

Die Ansichten von Tommaso de Vio haben für viel Aufregung unter den Konzilsvätern gesorgt; seine These war für einige Zeit auf der Liste derer, die beim Konzil abgelehnt werden sollten. Im Endeffekt – da für diese Behauptung gleichviele Unterstützer wie Gegner auftraten – liess man diese Frage unentschieden⁷. Während des Konzils von Trient erschien nie der Begriff „limbus puerorum“. Das Konzil beschränkte sich nur auf die Bestätigung der katholischen Lehre über Erbsünde und die Notwendigkeit der Taufe von Kindern.

Konsequenzen theoretischer Diskussionen in der pastoralen Praxis

Die Kindersterblichkeit war im Mittelalter und auch später sehr hoch. Die Eltern erfuhren von ihren Seelsorgern, dass ihre Kinder für Zeit und Ewigkeit unglücklich würden und ihre Leichen nicht in geweihter Erde begraben werden könnten. Der Wunsch, dem ungetauften Kind die Erlösung zu ermöglichen, und der Schmerz und die Angst nach dem Verlust des Kindes im Stande der Erbsünde, waren oft die Ursache von beunruhigenden Praktiken und abergläubischen Taten, die mit dem christlichen Sinn von Frömmigkeit nichts gemein hatten.

Im Mittelalter entwickelte sich eine Meinung, die die sogenannte „Taufe durch das Wasser“ förderte. Die Kinder wurden meistens von einem Helfer bei der Geburt zu Hause schon getauft, ohne dass man ihnen einen Namen gab, mit der Absicht im Hintergrund, das Kind später ordnungsgemäß von einem Priester taufen zu lassen. Diese Praxis dauerte vom 13. Jh. bis 19. Jh. Die Kirche war streng gegen dieses Verfahren⁸.

Eine andere Form des Verständnisses für die Notwendigkeit der Taufe mit Wasser waren die Taufen „in utero“. Es waren dies Versuche, das Kind schon

⁶ Vgl. M. Ficoń, *Od piekła do nadziei zbawienia...*, op. cit., S. 177-179.

⁷ Vgl. ebd, S. 185-187.

⁸ Vgl. ebd, S. 227.

im Mutterleib entweder von einer Geburtshelferin oder einem Arzt zu taufen. Man tat dies mit Hilfe von unterschiedlichen Arten, die Taufformel aussprechend. Diese Methode wurde dank des Fortschritts der Medizin im 18. und 19. Jh. entwickelt. Wenn ein so getauftes Kind weiterlebte, sollte man es in die Kirche bringen, um die fehlenden Elemente des Sakraments zu ergänzen. Wenn es aber starb, brauchte man sich keine Sorgen um dessen Erlösung zu machen⁹.

Der strikte Auftrag zur Taufe hatte häufig Krankheit und Tod der Neugeborenen auf dem Weg in die Kirche oder sogar in der Kirche selbst zur Folge. Gleich nach der Geburt des Kindes kamen die Taufpaten eilig in die Kirche. Die Neugeborenen starben oft im Winter entweder schon auf dem langen und schwierigen Weg oder während der Zeremonie am Taufbecken¹⁰.

Beispiele für unrichtiges pastorales Verhalten in dieser Hinsicht sind die sogenannten Pseudotaufen, gespendet auf dem Bauch einer Schwangeren, oder die Versuche einer Taufe „post mortem“. Dazu gehört auch die Entstehung von mittelalterlichen Mirakeln, wunderbaren Auferstehungen auf die Fürsprache eines Heiligen hin, damit man ein so auferstandenes Kind taufen konnte. Diese Praktiken führten oft zu Missbrauch und im Endeffekt zur „Taufe“ von toten Kindern, weil man in dieser Zeit die Beweglichkeit der Körperteile, die Änderung der Augenfarbe oder der Körpertemperatur, das Fließen von Tränen oder Schweiß oder den Atem für sichtbare Lebenszeichen hielt.

Aufgrund mehrerer Missbrauchsfälle auf diesem Gebiet erliess das Sacrum Officium ein Dekret, dass man als Lebenszeichen nur Weinen oder Wimmern des Kindes annehmen darf¹¹.

Neue Perspektiven des 19. und 20. Jahrhunderts

Die Diskussionen über die Erlösung der ungetauften Kinder wurden heftiger sowohl vor dem Vaticanum I (1869-1870), das über den Aufenthalt der Seelen dieser Kinder zwischen Himmel, Hölle oder Fegefeuer befand, als auch auf dem Vaticanum II (1962-1965), das zu diesem Thema in vertiefter theologischer Reflexion sprach. Man versuchte die Notwendigkeit der Taufe zu erklären und zu ergänzen. Man sprach über traditionelle „Ersatzmittel“, die von Theologen im 20. Jh. aus den antiken Thesen entwickelt wurden. Das war die Bluttaufe beim Märtyrertod oder bei Opfern von Abtreibung und dem Tod nach der „in vitro“ Befruchtung, und es war die Taufe auf den Wunsch der Eltern oder der Kirche hin. Enzyklopädien und Lexika vom Vaticanum II stellten hauptsächlich den Verbleib der Kinder aus der Perspektive der Lehre des heiligen Thomas dar. Nach dem Konzil wurde diese „Doktrin“ bezweifelt, weil man sich bewusst wurde, dass keins der Dokumente des Magisterium Ecclesiae sie

⁹ Vgl. ebd., S. 227-228.

¹⁰ Vgl. J. Kracik, *Śmiertelne skutki pewnej teologii. O losach dzieci zmarłych bez chrztu*, in: *Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie*, Hg. C. Klahs, Poznań 2010, S. 161-163.

¹¹ Vgl. ebd. s. 160; M. Ficoń, *Los dzieci zmarłych bez chrztu – nieznaną historią i współczesne pytania*, „Polonia Sacra” 2013, Nr. 1, S. 125-126.

offiziell bestätigt. Es gibt auch keine Bestätigung in der Bibel, und die These über Gottes Willen zur Erlösung aller Menschen und die übernatürliche Weise dieser Erlösung bestreiten sie deutlich.

Der Katechismus der Katholischen Kirche erklärt, dass die Kirche die ungetauften verstorbenen Kinder nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen kann, wie sie dies im entsprechenden Begräbnisritus tut. „Das große Erbarmen Gottes, der will, dass alle Menschen gerettet werden, und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern, die ihn sagen lässt: *Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran* (Mk 10,14), berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es auch für die ungetauften verstorbenen Kinder einen Heilsweg gibt. Die Kirche bittet die Eltern eindringlich, die Kinder nicht daran zu hindern, durch das Geschenk der heiligen Taufe zu Christus zu kommen“¹².

Zur Hoffnung auf Rettung

Im „*Evangelium vitae*“, mit dem sich Johannes Paul II. an die Frauen nach einer Abtreibung wendet, ermutigt er sie, die Hoffnung nicht zu verlieren und sich für die Busse zu öffnen: „Ihr werdet entdecken, dass noch nichts verloren ist, und ihr werdet in der Lage sein, euer Kind um Vergebung zu bitten: Es lebt jetzt in Gott“. Weil man im Fall dieses Satzes zu weit in der Interpretation gehen könnte und um unerwünschte Konsequenzen zu vermeiden, wurde dieser Satz in der offiziellen Ausgabe der Enzyklika geändert „Euer Kind aber könnt ihr diesem Vater und seiner Barmherzigkeit voll Hoffnung anvertrauen“¹³. Wenn es um den Sinn geht, blieb er wie vorher: wir können darauf vertrauen, dass die Kinder erlöst wurden.

Zum Thema der Erlösung der ungetauften Kinder äusserte sich auch Kardinal Joseph Ratzinger in dem Gespräch mit Peter Seewald im Buch „Gott und die Welt“ (2001). Die Lehre über „limbus“, den Ort, an dem diese Kinder natürlich glücklich sind, aber Gott nicht schauen, nannte er eine „nicht aufgeklärte Lehre“, was in der guten Absicht entstand, die Notwendigkeit der Taufe zu verteidigen. Das stellte auch Johannes Paul II. im „*Evangelium vitae*“ fest, auch wenn diese Position zurückgezogen und korrigiert wurde, bedeutet es doch einen Durchbruch in der Kirchengeschichte in dieser Hinsicht¹⁴.

Papst Johannes Paul II. beauftragte 2004 die Internationale Theologische Kommission, diese Sache zu prüfen. Das Ergebnis der Arbeit zu diesem Thema ist das Dokument vom 19. Januar 2007 „Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft gestorbene Kinder“. Die Mitglieder dieser Kommission äusserten die Meinung: „Die vielen Faktoren, die wir im Vorausgehenden erwogen haben,

¹² *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 1261.

¹³ Johannes Paul II, Enzyklika *Evangelium Vitae*, Nr. 99; vgl. M. Machinek, *Miejsce pośrednie? O wiecznym losie dzieci zmarłych bez chrztu*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, Hg. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, S. 60-61.

¹⁴ Vgl. I. Piotrowska: *Ku nadziei zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu*, <http://prasa.wiara.pl/doc/1479165.Ku-nadziei-zbawienia-dzieci-zmarlych-bez-chrztu> (02.02.2020).

geben schwerwiegende theologische und liturgische Gründe zur Hoffnung, dass ungetauft sterbende Kinder Rettung finden und sich der glückseligen erfreuen werden. Wir betonen, dass es sich eher um Gründe für betende Hoffnung als um Gründe für sicheres Wissen handelt. Es gibt vieles, was uns einfach nicht offenbart worden ist (vgl. Joh 16,12). Wir leben im Glauben und in der Hoffnung auf den Gott des Erbarmens und der Liebe, der uns offenbart worden ist in Christus, und der Geist bewegt uns, in ständiger Dankbarkeit und Freude zu beten (vgl. 1 Thess 5,18)¹⁵.

Zum Schluss dieses Dokuments wurde gemahnt, dass „Offenbart wurde uns, dass der ordentliche Heilsweg im Sakrament der Taufe zur Vergebung der Sünden und zur Gabe des neuen Lebens besteht (vgl. Mt 28,19; Apg 2,38; etc.). Keine der oben angeführten Überlegungen sollte dazu verleiten, die Notwendigkeit der Taufe einzuschränken oder den Aufschub in der Taufspendung zu rechtfertigen. Es gibt Gründe zur Hoffnung, wenn wir trotz unserer besten Absichten nicht in der Lage waren zu tun, was wir gern für die Kinder getan hätten: sie zu taufen zum Glauben und zum Leben in der Kirche“¹⁶.

Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission schliesst weitere Untersuchungen nicht aus, es ist eine weitere Stufe der theologischen Suche und ist keine Lehre des Magisterium Ecclesiae, denn es hat diese Autorität nicht. Dieses Dokument gibt die Hoffnung auf Erlösung dieser Kinder. Diese Hoffnung stellt die Notwendigkeit der Taufe nicht in Frage. Es ist ein großes Geheimnis, das Gott der Kirche noch nicht offenbart hat.

Bestattung eines ungetauften Kindes und die Notwendigkeit eines Gebets – pastorale Hinweise

Die bisher angewendete unrichtige pastorale Praxis, die sog. „Aussegnung“, findet weder eine Begründung im kanonischen Recht noch in liturgischen Vorschriften. Man sollte sie durch eine Zeremonie ersetzen, die für ein ungetauftes Kind vorgesehen ist „Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich“ („Begräbnisriten, angepasst an die Bräuche der polnischen Diözesen“)¹⁷. In der Liturgie der Bestattung eines ungetauften Kindes wird vor allem für die Eltern des verstorbenen Kindes gebetet. Es gibt keinen Grund für dieses Kind zu beten, weil es keine Sünde begangen hat, für die die Kirche um Vergebung beten müsste. Die Kirche hofft, dass das Kind erlöst ist. In der Liturgie der Begräbnismesse werden weisse (und nicht violette) liturgische Gewänder verwendet, die Unschuld und Reinheit symbolisieren. Die Liturgie soll in einer Kirche oder Kapelle und nicht einem Nebenraum, wie es früher üblich war, stattfinden (dieses betrifft auch die nicht ferne Vergangenheit).

¹⁵ Internationale Theologische Kommission, *Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft geschtorbene Kinder*, Nr. 102.

¹⁶ Vgl. ebd., Nr. 103.

¹⁷ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991.

Bei der Bestattung von ungetauften Kindern wird eine besondere Form der heiligen Messe angewendet, die im „*Mszal Rzymski dla diecezji polskich*“ („Das römische Meßbuch für die polnischen Diözesen“) vorgesehen ist: „Msza św. w trakcie pogrzebu dziecka nieochrzczonego“ („Messe bei der Bestattung eines ungetauften Kindes“)¹⁸. Der Inhalt des Tagesgebets bittet die Teilnehmer an der Beerdigung an die Barmherzigkeit Jesu zu glauben: „Wszechmogący Boże, przyjmij modlitwy Twoich wiernych, którzy smucą się z powodu straty dziecka, i umocnij ich ufność w Twoje miłosierdzie“ („Allmächtiger Gott, empfang die Gebete Deiner Gläubigen, die um den Verlust eines Kindes trauern und stärke ihr Vertrauen in Deine Barmherzigkeit.“)¹⁹. Den Leuten, die an einer Bestattung eines ungetauften Kindes teilnehmen, soll man vor Augen führen, dass sie vor allem für die Eltern beten, die um ihr verstorbenes Kind trauern. Deswegen sollen die Eltern auch für eine solche Bestattung keinen finanziellen Beitrag entrichten.

Nach der Segnung des Sargs mit Weihwasser und nach einem kurzen Gebet wird die Leiche aus der Kirche gebracht. Währenddessen kann man „Niech aniołowie zawiodą cię do raju“ („Mögen Engel dich in den Himmel begleiten“) singen und während der Prozession auf dem Friedhof den Psalm 138. Auf dem Friedhof beginnt man, wenn es nötig ist, mit der Weihe des Grabes. Danach lädt der Priester die Gemeinde zu einem stillen Gebet ein und spricht selbst eine Fürbitte, dann das „Vater unser“ und das Schlussgebet. Danach segnet der Priester den Sarg und besprengt ihn mit Weihwasser. Die Eltern und Familienmitglieder verabschieden sich von dem Kind. Der Sarg wird in die Erde gesenkt und dabei eine Antiphon gesungen.

Die traurigen Erfahrungen der Eltern, die um ihr verlorenes Kind trauern (im Vergleich zur Situation, wenn ein Kind ungetauft stirbt, weil die Eltern die Taufe versäumt haben) ist eine besondere Gelegenheit, bei der ein Priester den Eltern Verständnis und die Kirchengemeinde Nähe schenken kann. Deswegen ist die richtige Einstellung des Priesters sehr wichtig, damit er sich in dieser Situation richtig verhält und den Eltern mit Gebet, Warmherzigkeit und Unterstützung beisteht²⁰.

Wichtig ist zu erinnern, dass man in der Kirche Polens und Europas den „Tag des verlorenen Kindes“ festlich begeht (15. Oktober). Das ist auch ein Zeichen der Sorge und der pastoralen Hilfe für die um ihr Kind trauernden Eltern. Dieser Tag wird seit 1988 in der Welt und seit 2004 in Polen festlich begangen. Das verdanken wir der Organisation von Eltern nach einem Verlust ihres Kindes (Organizacja Rodziców po Stracie) und der Eltern von kranken Kindern – „Warum“ (Rodziców Dzieci Chorych – „Dlaczego“) und dem Inter-

¹⁸ Vgl. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, S. 241“.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Mit dem Ziel, die pastorale Praxis in diesem Bereich zu vereinheitlichen, haben einige Diözesen spezielle pastorale Richtlinien entwickelt, z.B. Biskup Elcki, *Instrukcja w sprawie pogrzebu dzieci zmarłych przed urodzeniem obowiązująca w diecezji elckiej* (18.10.2013).

netportal www.dlaczego.org.pl. In den USA, woher diese Idee stammt, wird er als „Der Tag des Andenkens an die ungeborenen und verstorbenen Kinder“ bezeichnet. Die Idee des 15. Oktobers ist mit der Absicht verbunden, dass die Gesellschaft den Problemen der Eltern, die sich mit einem derartigen Verlust auseinandersetzen müssen, Aufmerksamkeit schenken soll²¹. Diese Initiative verbreitet sich lebhaft.

Nicht immer zeigen die Priester den trauernden Eltern genügend Mitgefühl und Respekt, wenn es um die Organisation einer Bestattungszeremonie geht. Es gibt auch andere Fälle, nämlich dann, wenn der Priester während eines Gottesdiensts oder einer Bestattungszeremonie das verstorbene Kind in den Kreis der Heiligen einbezieht, völlig die Erbsünde und die Abhängigkeit des Schicksals des Kindes von der Barmherzigkeit Gottes ignorierend. Damit gibt der Priester den Eltern die Sicherheit, die sie von allein nicht haben können. Man soll also den pastoralen Standpunkt kennzeichnen, man soll vor allem das Vertrauen in die Barmherzigkeit und damit auch auf die Erlösung in den Armen des allmächtigen Vaters betonen, der nur auf Ihm bekannte Art und Weise jeden Menschen erreicht. Es kann keine Rede von Extremen sein, wie Ausschliessen von der Erlösung oder eine übereilte „Heiligsprechung“. Das Erste wäre eine Rückkehr zu den engen Theorien der Vergangenheit. Und in dem zweiten Fall besteht die Gefahr, dass man entweder die Taufe vollständig als die einzige Möglichkeit der Erlösung von der Erbsünde ignoriert, oder dass man von dem Gedanken der Vermittlung durch das Gebet für alle diese Kinder abgeht und die Allmacht Gottes bestreitet, wenn es darum geht, eine Entscheidung zu treffen²².

Zusammenfassung

Die Kirche ging auf dem Gebiet der ohne Taufe verstorbenen Kinder und auch der Behandlung von Fehlgeburten einen langen Weg von dem Verbleib in der Hölle und dem der Hoffnung auf Erlösung – und es ist immer noch ein offenes und weit diskutiertes Thema. Die Hoffnung auf die Erlösung dieser Kinder ist eine Rückkehr zu den Worten Jesu im Evangelium: „Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes“ (Mk 10,14). Die nicht richtige pastorale Praxis der sog. Aussegnung wurde durch eine Zeremonie der Bestattung der ungetauften Kinder ersetzt. Man soll auch die pastoralen Bemühungen vertiefen, um das Bewusstsein der Eltern und der ganzen Gesellschaft zu gestalten, wenn es um die Situation des Todes und der Bestattung der ohne Taufe verstorbenen Kinder, am häufigsten infolge einer Fehlgeburt, geht. Das Ergebnis führt schließlich zur richtigen pastoralen Praxis.

²¹ Vgl. R. Kleszcz-Szczerba, *Witraże w ciemności, czyli o przedwczesnej śmierci dziecka*, Katowice 2014, S. 126-127.

²² Vgl. L. Scheffczyk, *Zur Frage des Heils der ungetauft verstorbenen Kinder*, in: *Leben angesichts des Todes: Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 2002“ des Linzer Pristerkreises in Aigen*, Hg. F. Breid, Buttenwiesen 2002, S. 78-81.

Between „limbus puerorum” and the Hope of Salvation. The Fate of Unbaptized Deceased Children in Theological Reflection and Pastoral Practice

Summary

The church passed on the theme of children who died without baptism, including the miscarried children, the path from hell through the abyss to the hope of salvation – and it is still an open question, topic to discussion. The hope of salvation of these children is a return to the evangelical words of Jesus: „Let the children come to me, do not hinder them; for to such belongs the kingdom of God” (Mk 10,14). Inappropriate pastoral practice was replaced with the funeral rites provided for a child without baptism. It is necessary to intensify pastoral efforts aimed at forming the full awareness of parents and the whole society with regard to the death and burial situation of children who died without holy baptism, mainly miscarried children, which in result will lead to the proper pastoral praxeology.

Keywords: miscarriage, baptism, child's funeral, pastoral care.

Literaturverzeichnis

- Biskup Elcki, *Instrukcja w sprawie pogrzebu dzieci zmarłych przed urodzeniem obowiązująca w diecezji elckiej* (18.10.2013).
- Ficoń M., Egzystencjalne konsekwencje przemian w teologicznym rozumieniu losu dzieci zmarłych bez chrztu świętego, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, Hg. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, S. 39-58.
- Ficoń M., *Los dzieci zmarłych bez chrztu – nieznaną historią i współczesne pytania*, „Polonia Sacra” 2013, Nr. 1, S. 111-133.
- Ficoń M., *Od piekła do nadziei zbawienia. Rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*. Kraków 2012.
- Internationale Theologische Kommission, *Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft gestorbene Kinder* (19.01.2007).
- Johannes Paul II, *Enzyklika Evangelium vitae* (25.03.1995).
- Kleszcz-Szczerba R., *Witraże w ciemności, czyli o przedwczesnej śmierci dziecka*, Katowice 2014.
- Kracik J., Śmiertelne skutki pewnej teologii. O losach dzieci zmarłych bez chrztu, in: *Poronienie. Zrozumieć rodziców po stracie*, Hg. C. Klahs, Poznań 2010, S. 157-163.
- Machinek M., *Miejsce pośrednie? O wiecznym losie dzieci zmarłych bez chrztu*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, Hg. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, S. 59-72.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1991.
- Scheffczyk L., *Zur Frage des Heils der ungetauft verstorbenen Kinder*, in: *Leben angesichts des Todes: Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 2002” des Linzer Priesterkreises in Aigen*, Hg. F. Breid, Bittenwiesen 2002, S. 78-81.
- Thomas Aquinas, *Commentarius super librum sententiarum. Comm. in lib. III.*

KS. WOJCIECH SEROWIK*

Kapłan szafarzem Najświętszej Eucharystii w nauczaniu Kościoła

Abp Wiktor Skworec, przewodniczący Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, podczas konferencji prasowej w październiku 2019 r. poinformował, że program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na lata 2019-2022 będzie realizowany pod hasłem „Eucharystia daje życie”. Pierwszy temat trzyletniego programu dotyczy Eucharystii jako „wielkiej tajemnicy wiary”¹. Kościół naucza, że „w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią”² począł się sakrament kapłaństwa. Dlatego zgłębiając tajemnicę Eucharystii nie można pominąć roli kapłana, który jest jej szafarzem.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie tożsamości kapłana-szafarza Eucharystii w odniesieniu do jedynego kapłaństwa Chrystusa. Zmierza również do wskazania głównych punktów związanych z odpowiedzialnością kapłana względem Eucharystii. Do zrealizowania powyższych celów posłużą przede wszystkim dokumenty Soboru Watykańskiego II, kongregacji Stolicy Apostolskiej oraz nauczanie Jana Pawła II, który wiele uwagi poświęcił problematyce kapłaństwa.

Tożsamość kapłana wynikająca z uczestnictwa w jedynym kapłaństwie Chrystusa

Kapłaństwo ministerialne jest uczestnictwem w jedynym, wiecznym i doskonałym kapłaństwie Chrystusa, które jest absolutną „nowością” w historii zbawienia. Aby zrozumieć tożsamość kapłana-szafarza Eucharystii należy spojrzeć na kapłaństwo w ujęciu biblijnym.

* ks. Wojciech Serowik – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: brak danych; e-mail: wojser@poczta.onet.pl

¹ Por. <https://episkopat.pl/abp-skworec-o-nowym-programie-duszpasterskim-najwazniejsza-sprawa-kosciola-w-polsce-jest-eucharystia-i-swietowanie-niedzieli/> (dostęp: 19.01.2020).

² Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenaę*, [dalej: DC], nr 2.

Pierwsza biblijna wzmianka o kapłanie pojawia się w Księdze Rodzaju (rozdz. 14), gdy na spotkanie Abrahama wyszedł Melchizedek, król Szalemu, kapłan Boga Najwyższego³, który przyniósł chleb i wino (por. Rdz 14, 18). Dobrze zorganizowane struktury hierarchiczne kapłanów istniały już w starożytnych kulturach Bliskiego Wschodu zanim pojawił się Izrael jako odrębny naród. W epoce patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba, akty kultu, a w szczególności składanie ofiar, były sprawowane przez ojców rodzin, głowy rodów lub królów. W czasach patriarchów nie ma więc świątyni czy też specjalnej klasy kapłańskiej. Sami patriarchowie budowali ołtarze i składali na nich ofiary Bogu. Pojawiający się w tym czasie kapłani są cudzoziemcami, jak kapłani faraona, czy wspomniany kapłan Melchizedek, król Szalemu⁴. Według Pięcioksięgu, izraelska instytucja kapłaństwa, która będzie związana na stałe z kultem, wyłoniła się i utrwaliła za czasów Mojżesza, od chwili zawarcia przymierza pod Synajem (por. Wj 25-40; Kpł; Lb 1,1-10,10).

Co na temat kapłaństwa starotestamentalnego mówi Pismo Święte? Biblia podkreśla Boże pochodzenie kapłaństwa, traktując je jako rezultat wybrania przez Boga (por. Wj 28,1-4). Kapłaństwo Izraela było kapłaństwem rodowym i dotyczyło wszystkich męskich potomków plemienia Lewiego, jednego z dwunastu synów patriarchy Jakuba, którzy po namaszczeniu stali się kapłanami Pana (por. Wj 29,4-9). Kapłaństwo w następnych pokoleniach nie wymagało więc indywidualnego powołania przez Boga, ponieważ urząd przechodził z ojca na syna. Kapłani, wyodrębnieni ze świeckiego świata i przeznaczeni na wyłączną służbę Bożą (por. Pwt 18,1-2), byli zobowiązani do przestrzegania granic między *sacrum* a *profanum*, a miało im w tym pomóc ściśle przestrzeganie tzw. prawa czystości, prawa świętości kapłanów, zapewniające ich rytualną nieskazitelność (por. Kpł 21). Kapłani lewicy musieli być także zdrowi fizycznie, by pełnić swą służbę. Żaden z męskich potomków mający jakąkolwiek wadę ciała (np. niewidomy, kulawy, ze zniekształconymi członkami lub twarzą, z wadą po złamaniu ręki czy nogi, garbaty, chory na świerzb czy okryty wrzodami) nie mógł zbliżyć się do ołtarza, aby składać Bogu ofiarę (por. Kpł 21,16-21). W ramach tego kapłaństwa istniała potrójna hierarchia: arcykapłan – pierwszy w hierarchii, następnie kapłani i lewici⁵.

³ Imię *Bóg Najwyższy* (hebr. El-Eljon) to określenie naczelnego bóstwa w Jerozolimie przed zdobyciem jej przez Dawida (ok. 1000r. przed Chrystusem), natomiast od zajęcia Jerozolimy przez Izraelitów tradycję związaną z El-Eljon łączy się z Jahwe. Por. *Imiona Boga w Piśmie Świętym*, w: *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 416.

⁴ Por. W. Chrostowski, *Jezus Chrystus – arcykapłan Nowego Przymierza*, „Collectanea Theologica” 80(2010), nr 3, s. 7; A. Oworuszko, *Urząd kapłański w Starym Testamencie*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 6(2009), nr 3, s. 43-44.

⁵ Arcykapłan był wprowadzany na urząd poprzez namaszczenie. Stał na czele całego kolegium kapłańskiego, mieszkał w bezpośrednim sąsiedztwie świątyni, gdzie w jego imieniu kapłani codziennie składali ofiary Bogu, a osobiście składał ofiary w każdy szabat i w ważniejsze uroczystości. Miał on obowiązek bezwzględnego zachowywania czystości rytualnej. Arcykapłan pełniąc posługę liturgiczną ukazywał samego Boga, stawał się Jego pośrednikiem,

Kapłaństwo lewickie ze Starego Testamentu zostało zastąpione w Nowym Testamencie kapłaństwem według nowego porządku na wzór Melchizedeka. Kapłaństwo Chrystusa jawi się w Nowym Testamencie jako zadziwiająca nowość. W tekstach Ewangelii nie odnajdujemy ani razu słowa „kapłan” czy „najwyższy kapłan” w odniesieniu do Jezusa czy Apostołów. Wyjątkiem jest List do Hebrajczyków, w którym arcykapłańska tożsamość Jezusa została mocno podkreślona:

„Bóg zaświadczył bowiem: *Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka*. Tak więc Jezus jest gwarantem znacznie lepszego przymierza. Ponadto tamci kapłani musieli być liczni, bo śmierć nie pozwalała im trwać. Ten zaś, przez to, że trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Toteż na zawsze może zbawić tych, którzy zbliżają się do Boga. Żyje przecież wiecznie, aby się wstawiać za nimi. Takiego właśnie potrzeba nam było najwyższego kapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, odłączonego od grzeszników, a sięgającego ponad niebo. Nie musi On codziennie, jak dawni najwyżsi kapłani, składać ofiary najpierw za własne grzechy, a potem za grzechy ludu. Uczynił to bowiem raz na zawsze, samego siebie składając w ofierze” (Hbr 7, 17. 22-27).

Z punktu widzenia tradycji judaistycznej, Chrystus kapłanem być nie mógł, ponieważ należał do pokolenia Judy, a nie Lewiego. Chrystus jest więc arcykapłanem nie według cielesnego pochodzenia, lecz na wzór Melchizedeka, kapłana Boga Najwyższego. Kapłaństwo Jezusowe jest wyższe i doskonalsze od kapłaństwa żydowskiego, Aaronowego, tak jak Melchizedek był doskonalszy od Abrahama, który mu złożył dziesięcinę.

Jednym z konkretnych przejawów wyższości kapłaństwa Jezusowego jest jego trwałość i jedyność. Starotestamentalnych kapłanów było więcej, gdyż śmierć nie pozwalała im pozostawać na urzędzie, Chrystus natomiast sprawuje kapłaństwo wiecznie i nieprzechodnie, albowiem trwa na wieki (por. Hbr 7, 23-27). Ponieważ żyje On po swoim zmartwychwstaniu, zasiadając po prawicy Boga Ojca, dlatego nie potrzebuje mieć następców. Swą arcykapłańską funkcję spełnia nadal w Świątyni Niebiańskiej (por. Hbr 8, 1-2). Niebo nie znaczy dla

w Miejscu Najświętszym błagał Boga o miłosierdzie nad sobą i całym ludem. Jego posługa była stale potrzebna, ponieważ żaden arcykapłan nie usuwał grzechów raz na zawsze. Kolejni w hierarchii byli kapłani. Ich głównym zadaniem było pełnienie służby ku czci Imienia Pana: obowiązek składania ofiar, sprawowanie kultu w poszczególnych sanktuariach, czytanie i objaśnianie Ksiąg Świętych, nauczania wiernych (por. Pwt 33,8.10), błogosławienie ludu, dbania o należyty szacunek dla miejsca świętego i przedmiotów kultu. U kapłanów szukano także rady i konkretnych wskazań, jak również przewodnictwa i wsparcia na dobrej drodze życia religijnego i moralnego. Na końcu hierarchii byli lewici, członkowie plemienia Lewiego, którzy z powodu dużej liczebności nie pełnili funkcji kapłańskich, natomiast asystowali oni kapłanom przy składaniu ofiar (ściągali skórę ze zwierząt i ćwiartowali je), wypiekali chleby pokładne, strzegli sprzętu liturgicznego, posługiwali przy świątyni jako muzycy, śpiewacy, odźwierni oraz personel pomocniczy. Por. W. Chrostowski, *Jezus Chrystus – arcykapłan Nowego Przymierza*, dz. cyt., s. 10-19.

Jezusa żadnego oddalenia od ziemi, gdyż sam zapewnia: „Jestem z wami przez wszystkie dni” (Mt 28, 20).

Jak kapłaństwo Chrystusowe, tak i Jego ofiara jest najdoskonalsza. Jest doskonalsza od ofiar składanych Bogu w świątyni jerozolimskiej – jak pisze autor Listu do Hebrajczyków – gdyż tamte ofiary były jedynie zapowiedzią ofiary złożonej przez Jezusa. Ofiarą Jezusową było Jego życie oddane Bogu Ojcu na krzyżu za ludzkie grzechy. Była to prawdziwa, nieskończenie doskonała i skuteczna ofiara złożona na krzyżu, usprawiedliwiająca wszystkich ludzi: „Uczył to bowiem raz na zawsze, samego siebie składając w ofierze” (Hbr 7, 27).

Chrystus sprawuje wieczne i powszechne kapłaństwo w pełni od chwili, gdy jako najwyższy kapłan zasiadł „po prawicy tronu Majestatu w niebiosach” (Hbr 8, 1). Od tamtego czasu nie istnieje inne kapłaństwo, jak tylko jedyne kapłaństwo Chrystusa, są natomiast różne sposoby uczestnictwa w nim i sprawowania go⁶.

Egzystencja człowieka ochrzczonego to egzystencja kapłańska. Kapłaństwo wszystkich wiernych jest uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Chrystusa. *Sacerdotium commune* jest wspólne wszystkim ochrzczone, a polega na tym, żeby – jak uczy Sobór – siebie samego, swoje życie, składać Bogu w egzystencjalnej ofierze, służąc Mu w bliźnich⁷. Jeżeli niektórzy przyjmują święcenia i stają się prezbiterami czy biskupami, to nie znaczy, że przestają być nosicielami kapłaństwa wspólnego. Prezbiter czy biskup musi realizować w swoim życiu zarówno kapłaństwo wspólne, jak i kapłaństwo posługi, przy czym kapłaństwo wspólne jest fundamentalne.

Kapłaństwo służebne/ministerialne narodziło się w Wieczerniku wraz z Eucharystią. Jan Paweł II naucza, że w Wieczerniku Jezus powierza Apostołom dopiero co dokonany czyn przemiany chleba w Jego Ciało i wina w Jego Krew: „Kiedy mówi: *to czyńcie*, wskazuje nie tylko na czyn, ale także na jego sprawczy podmiot, to znaczy ustanawia kapłaństwo ministerialne, które staje się w ten sposób jednym z konstytutywnych elementów samego Kościoła”⁸. Ten Eucharystyczny czyn, sprawowany przez kapłanów, uobecnia w każdym pokoleniu chrześcijan i w każdym miejscu na ziemi dzieło dokonane przez Chrystusa, uobecnia ofiarę Kalwarii. Eucharystyczna obecność Chrystusa to nie zwyczajne

⁶ „W relacjach między ludzkością a Bogiem wszystko dokonuje się od tej pory przez Chrystusa: *Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie* (J 14, 6). Dlatego Chrystus jest kapłanem wiecznego i powszechnego kapłaństwa, którego figurą i przygotowaniem było kapłaństwo pierwszego Przymierza”. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000 roku*, nr 7.

⁷ „Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi, nowy lud uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu. Ochrzczeni bowiem poświęceni są [...] jako [...] święte kapłaństwo, aby przez wszystkie właściwe chrześcijaninowi uczynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swego prawdziwego świata. Toteż wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwając w modlitwie i chwalcę wspólnie Boga, samych siebie składać mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, wszędzie mają głosić świadectwo o Chrystusie, a tym którzy się tego domagają, zdawać sprawę z nadziei życia wiecznego, która jest w nich”. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, [dalej: LG], nr 10.

⁸ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, nr 10.

wspomnienie, symboliczne odniesienie do przeszłości, ale żywa obecność Chrystusa, a gwarantem tej obecności pozostaje na zawsze Duch Święty, udzielany w liturgii eucharystycznej, aby chleb i wino stały się Ciałem i Krwią Chrystusa⁹.

Kapłaństwo wspólne i kapłaństwo posługi różnią się między sobą co do istoty¹⁰. Kapłaństwo wspólne opiera się na charakterze chrzcielnym, tzn. jest duchową pieczęcią przynależności do Chrystusa. Kapłaństwo posługi natomiast opiera się na charakterze odcisniętym przez sakrament święceń, który upodabnia do Chrystusa Kapłana w taki sposób, iż kapłan mocą świętej władzy może działać w utożsamieniu z Chrystusem Głową *in persona Christi Capitis*, aby składać Ofiarę i odpuszczać grzechy¹¹. „Prezbiter jest w sposób ontologiczny uczestnikiem kapłaństwa Chrystusa: jest naprawdę konsekrowany. Jest *człowiekiem sacrum*, wyznaczonym jak Chrystus do sprawowania kultu [...] by ofiarować braciom rzeczy święte – prawdę i łaskę Bożą. Oto prawdziwa tożsamość kapłańska”¹². Charakter sakramentalny, który wyróżnia kapłanów na mocy otrzymanych święceń, sprawia, że ich obecność i ich posługa są czymś wyjątkowym, niezbędnym i niezastąpionym¹³. Charakter sakramentalny święceń sprawia, że święcenia raz ważne przyjęte nigdy nie tracą ważności, można jedynie utracić stan duchowny otrzymując zakaz wykonywania władzy święceń, zawsze z zachowaniem przepisu ważnego i godziwego rozgrzeszania penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci¹⁴.

Mówiąc o tożsamości kapłana i jego godności nadanej przez Chrystusa, Kościół naucza, że skuteczność zbawcza posługi sprawowana przez kapłana jest uwarunkowana przez większą lub mniejszą akceptację i udział kapłana. Stopień świętości sprawującego posługę wpływa zwłaszcza na głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów, na przewodzenie wspólnocie w miłości¹⁵. Świętość kapłana sprawującego posługę i jego miłość pasterska wypływają przede wszystkim z Ofiary eucharystycznej, jako że całe życie prezbitera jest w niej zakorzenione¹⁶.

⁹ Por. tenże, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, [dalej: EE], nr 27; *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, nr 11-12.

¹⁰ Por. LG, nr 10.

¹¹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 6.

¹² Jan Paweł II, Katecheza *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w Kapłaństwie Chrystusa*, w: tenże, „Posługa prezbiterów i diakonów”, Poznań 1998, s. 11-15.

¹³ Por. tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, nr 4.

¹⁴ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983, [dalej: KPK], kan. 290 i 976.

¹⁵ „Sama zaś świętość prezbiterów wiele wnosi do owocnego wypełniania ich posługi. Jakkolwiek bowiem łaska Boża może dokonywać dzieła zbawienia przez niegodnych także szafarzy, to jednak Bóg woli okazywać swoje cudowne dzieła zwykłą drogą przez tych, którzy stawiają się bardziej uległymi poruszeniom i kierownictwu Ducha Świętego, mogą ze względu na swe ściśle zjednoczenie z Chrystusem i świętość życia powiedzieć z Apostołem: *I żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20)”. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, [dalej: PO], nr 12; por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, [dalej: PDV], nr 25.

¹⁶ Por. PO, nr 14.

Urząd Nauczycielski Kościoła często podkreśla służebny charakter kapłaństwa. W jednym z listów Jan Paweł II zwraca się do kapłanów w następujących słowach: „nasze kapłaństwo sakramentalne – jest kapłaństwem *służebnym*. Stanowi szczególne *ministerium* – jest *posługą* względem wspólnoty wierzących. [...] Jest darem dla tej wspólnoty [...]. Chrystus uzdalniając wszystkich do składania duchowej ofiary, niektórych powołuje i uzdalnia do szafarstwa swojej własnej Ofiary sakramentalnej, Eucharystii, w składaniu której uczestniczą wszyscy wierni i w którą zostają włączone wszystkie duchowe ofiary Ludu Bożego”¹⁷. Prezbiterzy, uczestnicząc w jedynym kapłaństwie Chrystusa, który przyszedł, aby służyć (por. Mk 10, 45), stają się zatem sługami Boga wśród ludzi, głosząc Ewangelię, sprawując święte sakramenty czy pełniąc inne posługi¹⁸.

Sobór Watykański II w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* wymienia obowiązki prezbiterów wynikające z przyjętych święceń. Po pierwsze, „prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej”¹⁹. Następnie Sobór kontynuuje:

„prezbiterów konsekruje Bóg przez posługę biskupa, by stawszy się w specjalny sposób uczestnikami kapłaństwa Chrystusowego, w sprawowaniu świętych czynności działali jako słudzy Tego, który w liturgii wykonuje stale dla nas swój urząd kapłański przez swego Ducha. Oni to przez chrzest wprowadzają ludzi w Lud Boży; przez sakrament pokuty jedną grzeszników z Bogiem i Kościołem; przez olej chorych krzepią cierpiących; przede wszystkim zaś przez odprawianie Mszy sakramentalnie składają ofiarę Chrystusa”²⁰.

Dokumenty Kościoła stwierdzają jasno, że kapłan jest przede wszystkim szafarzem Słowa Bożego oraz szafarzem świętych sakramentów²¹, jednocześnie podkreślają, że głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów, pełnienie wszelkich posług kościelnych i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają²². Papież Polak w adhortacji o formacji kapłanów stwierdza: „kapłani, jako szafarze rzeczy świętych, są przede wszystkim sługami ofiary Mszy świętej”²³.

Jan Paweł II przypomina, że posługa kapłańska osiąga swój szczyt w sprawowaniu Eucharystii. Naucza, iż kapłan osiąga w Eucharystii szczyt swego posługiwania, kiedy wypowiada słowa konsekracji, pozwalające kapłanowi uobecnić ofiarę Chrystusa²⁴. To właśnie Eucharystia jest główną i cen-

¹⁷ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, nr 4.

¹⁸ Por. PO, nr 2; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 6 i 8.

¹⁹ PO, nr 4.

²⁰ Tamże, nr 5.

²¹ Por. tamże, nr 4-5; PDV, nr 26.

²² Por. PO, nr 5.

²³ PDV, nr 48; por. PO, nr 13.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Katecheza Kult eucharystyczny zasadniczym posłannictwem prezbiterów*, w: tenże, *Posługa prezbiterów i diakonów*, dz. cyt., s. 28-32.

tralną racją bytu sakramentu Kapłaństwa, który definitywnie począł się w momencie ustanowienia Eucharystii i wraz z nią²⁵. Przez święcenia prezbiteratu, których udzielenie jest połączone z Mszą świętą, kapłani są w sposób szczególny i wyjątkowy związani z Eucharystią, są niejako „z Eucharystii” i „dla Eucharystii”, ona jest sercem kapłańskiej egzystencji²⁶.

Sakrament święceń upodabnia kapłana do Chrystusa Kapłana w taki sposób, iż może on – mocą udzielonej mu świętej władzy – działać w utożsamieniu z Chrystusem Głową *in persona Christi Capitis*²⁷. To sam Jezus pozwala kapłanom działać w Jego imieniu w całej ich kapłańskiej posłudze, podczas sprawowania sakramentów, zwłaszcza Eucharystii²⁸. Działanie kapłana *in persona Christi*, które dość często powraca w dokumentach Magisterium, to działanie kapłana w utożsamieniu się z Chrystusem:

„Wyrażenie *in persona Christi* znaczy więcej niż w imieniu czy w zastępstwie Chrystusa. *In persona* to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony. Uświadomienie sobie tego rzuca pewne światło na charakter i znaczenie Kapłana-liturga, który sprawując Najświętszą Ofiarę, działając *in persona Christi*, zostaje w sposób sakramentalny (a zarazem w sposób niewymowny) wciągnięty i wprowadzony w to najściślej-sze *Sacrum*, w które zarazem wprowadza duchowo wszystkich uczestników eucharystycznego zgromadzenia”²⁹.

Papież Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis* podkreśla, że konieczne jest, by kapłani mieli świadomość, że cała ich posługa powinna wysuwać na pierwszy plan Chrystusa, a nie ich samych lub ich opinie. Każda próba stawiania siebie w centrum celebracji liturgicznej sprzeciwia się tożsamości kapłańskiej³⁰.

Odpowiedzialność kapłana względem Eucharystii

Kapłani, będąc szafarzami Eucharystii, są „za Eucharystię w sposób szczególnie odpowiedzialni”³¹. Na czym polega ta odpowiedzialność? Przede wszystkim, jak wyraźnie stwierdza Jan Paweł II w Liście apostolskim o świętowaniu niedzieli *Dies Domini*, zacytowanym później w encyklice *Ecclesia de*

²⁵ Por. DC, nr 2.

²⁶ Por. Jan Paweł II, Katecheza *Eucharystia w życiu duchowym prezbitera*, w: tenże *Posługa prezbiterów i diakonów*, dz. cyt., s. 49-52.

²⁷ Por. LG, nr 10; PO, nr 2; Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 6.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1997*, nr 5.

²⁹ DC, nr 8.

³⁰ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, nr 23.

³¹ DC, nr 2.

Eucharistia, że skoro dla wiernych uczestnictwo we Mszy św. w niedzielę i święta nakazane jest obowiązkiem, to na pasterzy nakłada się z tego tytułu obowiązek umożliwienia im spełnienia przykazania³². W innym miejscu Papież naucza: „Biskupom i prezbiterom powierzona jest Eucharystia niejako *wobec* innych, którzy od nas oczekują szczególnych dowodów czci i miłości dla tego Sakramentu, ażeby przez nią mogli budować i ożywiać siebie samych *ku składaniu duchowych ofiar*”³³. Natomiast Kodeks Prawa Kanonicznego tak mówi o obowiązkach duchownych: „usilnie zachęca się kapłanów, aby codziennie sprawowali Ofiarę Eucharystyczną, diakonów zaś, by w jej składaniu codziennie uczestniczyli”³⁴. Nakłada też na proboszczów obowiązek odprowadzania Mszy św. za powierzony sobie lud: we wszystkie niedziele i święta nakazane we własnej diecezji³⁵. Zatem podstawowa odpowiedzialność kapłanów względem Eucharystii dotyczy jej sprawowania.

Kolejnym przejawem odpowiedzialności wobec Eucharystii jest troska o godne sprawowanie i przyjmowanie Jej w stanie łaski uświęcającej. Jan Paweł II przestrzega, aby spotkanie z Chrystusem-Hostią nie stało się *czymś* zwykłym, aby wierni nie przyjmowali Chrystusa niegodnie i w stanie grzechu, zwłaszcza śmiertelnego³⁶. Przystępując do sprawowania Mszy świętej, kapłani winni zadbać o umożliwienie wiernym skorzystania z sakramentu pokuty, ale przede wszystkim sami powinni z niego systematycznie korzystać. W adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* czytamy, że życie duchowe kapłana, jego apostołska działalność, jak również poziom tego życia i jego owocność, zależą osobistego korzystania z sakramentu pokuty:

„Sprawowanie Eucharystii i szafarstwo innych sakramentów, zapal duszpasterski, stosunki z wiernymi, komunie ze współbraćmi, współpraca z biskupem, życie modlitwy, jednym słowem całe życie kapłańskie nieubłagane doznaje uszczerbku, jeśli brak w nim, wskutek niedbalstwa czy z innych przyczyn, regularnego zwrócenia się do sakramentu pokuty. Gdyby jakiś ksiądz nie spowiadał się, lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa, co dostrzegłaby również Wspólnota, której jest pasterzem”³⁷.

Odpowiedzialność za Eucharystię to także zachowywanie i ukazywanie *Sacrum* Eucharystii, jako że jest Ona rzeczywistością świętą, gdyż w niej stale jest obecny i działa Chrystus³⁸. „To On właśnie, reprezentowany przez celebrian-

³² Por. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, nr 49; EE, nr 41; KPK, kan. 528, § 1-2.

³³ DC, nr 2.

³⁴ KPK, kan. 276, § 2.2.

³⁵ Por. tamże, kan. 534. „Administrator parafii ma te same obowiązki i posiada te same uprawnienia co proboszcz, chyba że biskup diecezjalny inaczej postanowi”. Tamże, kan. 540, § 1.

³⁶ Por. DC, nr 7.

³⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia*, nr 31; por. PDV, nr 22.

³⁸ Por. DC, nr 8.

sa, wchodzi do Sanktuarium i głosi Swoją Ewangelię. On jest *ofiarującym i ofiarowanym, konsekrującym i konsekrowanym*. [...] *Sacrum* Mszy świętej jest świętością ustanowioną przez Niego³⁹. Eucharystia to *Święta Ofiara*, a świadomość aktu składania ofiary winna utrzymać się przez całą Mszę świętą⁴⁰.

Kapłan jako szafarz świętej Eucharystii nie może uważać siebie za „właściciela”, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym bądź całym obrzędem liturgicznym jako swoją własnością, nadając im dowolny kształt⁴¹. Uszanowanie przez kapłana *Sacrum* względem Eucharystii musi znaleźć swój wyraz również w zachowaniu całokształtu wymagań liturgicznych związanych ze sprawowaniem Eucharystii. Papież Jan Paweł II w liście apostolskim o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae cenae* pisze: „w warunkach normalnych nieliczenie się z przepisami liturgicznymi musi być odbierane jako brak poszanowania dla Eucharystii [...], podyktowany może indywidualizmem, a może jakimś brakiem ducha wiary”⁴². Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów stwierdza, że nie można tolerować tego, że niektórzy kapłani uważają się za uprawnionych do zmiany lub układania modlitw eucharystycznych zatwierdzonych przez Kościół, czy też wprowadzają inne teksty prywatnego autorstwa⁴³.

Odpowiedzialność szafarza Eucharystii dotyczy również należytej czci wobec Najświętszych Postaci. Kapłańskie czynności przy ołtarzu, szczególnie piastowanie w dłoniach Ciała i Krwi Pańskiej czy udzielanie Komunii świętej, nie mogą być dokonywane w jakimkolwiek braku poszanowania, pośpiechu czy gorszącej niecierpliwości. Kapłanowi powinna nieustannie towarzyszyć świadomość, że jest dla niego zaszczytem to, że może sprawować Eucharystyczną Ofiarę, w której obecnym staje się Syn Boży w swoim Ciele i w swojej Krwi.

Należy szacunek wobec Eucharystii uwidacznia się również w czasie udzielenia Komunii Świętej wiernym. Kapłani mają główną i całkowitą odpowiedzialność za Święte Postaci, które ofiarują wiernym, którzy pragną je przyjąć⁴⁴. Papież, w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*, nauczając o poszanowaniu Komunii Świętej, dopuszcza również możliwości nieudzielenia Komunii Świętej tym, którzy trwają z uporem w jawnym grzechu ciężkim. Nie jest możliwe również udzielenie Komunii osobie nieochrzczonej lub która odrzucałaby pojmowaną integralnie prawdę wiary o tajemnicy Eucharystii⁴⁵. Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 915, na który powołuje się Jan Paweł II w swojej encyklice, stwierdza: „do Komunii świętej nie należy dopuszczać ekskomunikowanych lub podlegających interdiktowi, po wymierzeniu lub deklaracji kary, jak również innych osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim”.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, nr 9.

⁴¹ Por. tamże, nr 12; EE, nr 52.

⁴² DC, nr 12.

⁴³ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*, nr 51.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ EE, nr 37-38.

Odpowiedzialnością za Sakrament Eucharystii jest również ukazywanie Jej wartości i znaczenia w życiu wiernych. Przede wszystkim dobra celebracja Eucharystii stanowi pierwszą ważną katechezę o Najświętszej Ofierze. Ważną rzeczą jest, aby wierni widzieli, jak kapłani przygotowują się do sprawowania Najświętszej Ofiary, aby byli świadkami pobożności, z jaką celebrują Święte Tajemnice, i aby za ich przykładem poświęcali czas na przygotowanie do Eucharystii oraz na dziękczynienie po Komunii świętej. Prostą i skuteczną formą katechezy o Eucharystii jest również troska o materialne wyposażenie wnętrza kościoła, szczególnie o ołtarz i tabernakulum, troska o czystość i porządek, godny wygląd liturgicznych szat i naczyń, staranne przygotowanie obrzędów, poprawne przyklęknięcie itp.⁴⁶

Zadaniem prezbitera jest również rozwijanie kultu obecności eucharystycznej także poza Mszą świętą i troska o to, aby powierzony mu kościół był domem modlitwy wiernych. Kult Eucharystii poza Mszą świętą ma nieocenioną wartość w życiu Kościoła, gdyż jest on ściśle związany ze sprawowaniem Ofiary eucharystycznej i służy Komunii duchowej. Zadaniem prezbiterów jest zatem, aby zachęcali do kultu eucharystycznego, do trwania na adoracji przed Chrystusem obecnym pod postaciami eucharystycznymi, szczególnie podczas wystawienia Najświętszego Sakramentu⁴⁷. Bez kultu eucharystycznego, jako bijącego serca parafia obumiera⁴⁸. Pius XII mówił do duchowieństwa Rzymu: „Jeśli chcecie, aby wierni chętnie i pobożnie się modlili, uprzedzajcie ich w kościele swoim przykładem, modląc się w ich obecności. Kapłan klęczący przed tabernakulum w godnej i głęboko skupionej postawie, jest dla ludu budującym przykładem, napomnieniem i zachętą do modlitewnego współzawodnictwa”⁴⁹.

Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu o tożsamości kapłanów często kierował wobec nich słowa zachęty i umocnienia. Dostrzegając, że zakres działalności duszpasterskiej kapłana jest dziś szeroki i zagraża prezbiterom niebezpieczeństwo rozproszenia pośród wielu różnorodnych zadań, papież podkreślał, że istotnym jest dla życia duchowego kapłana codzienne celebrowanie Eucharystii. W zakończeniu encykliki *Ecclesia de Eucharistia* czytamy: „Każdy krok ku świętości [...] winien czerpać potrzebną siłę z tajemnicy eucharystycznej i ku niej się kierować jako do szczytu. W Eucharystii mamy Jezusa, Jego odkupieńczą ofiarę, mamy Jego zmartwychwstanie, mamy dar Ducha Świętego, mamy adorację, posłuszeństwo i umiłowanie Ojca. Jeżeli zaniedbamy Eucharystię, jak będziemy mogli zaradzić naszej nędzy?”⁵⁰. W życiu kapłana nieroz-

⁴⁶ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, nr III 2.

⁴⁷ Por. EE, nr 25; DC, nr 12; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty*, nr III 2.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Ad sodales Congregationis pro Clericis*, „Acta Apostolicae Sedis” 94(2002), s. 215.

⁴⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 21.

⁵⁰ EE, nr 60.

rwalnie złączonym z Eucharystią wspomaga go nieustannie Najświętsza Maryja Panna, obecna w czasie sprawowania Najświętszej Ofiary⁵¹. Jak uczy Kościół, może Ona otrzymać od Syna i dać tym, którzy na płaszczyźnie służebnej uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, łaskę pozwalającą owocnie przeżywać powołanie kapłańskie⁵².

Podsumowanie

Wraz z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, kapłaństwo starotestamentalne zostaje zastąpione kapłaństwem Chrystusa, który jest Arcykapłanem Nowego i Wiecznego Przymierza. Od tego czasu kapłani, na mocy przyjętego sakramentu święceń, sprawują swój urząd uczestnicząc w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa i sprawują go *in persona Christi Capitis*, tzn. mogą działać w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Chrystusem Kapłanem, aby głosić Ewangelię i sprawować święte sakramenty. Tożsamość kapłana, szafarza Eucharystii, ma swoje źródło w Chrystusie.

Jan Paweł II, wskazując na wielkie obdarowanie człowieka przez Trójjedynego Boga, uczy wdzięczności za otrzymany *dar*, wzywając jednocześnie do podjęcia *zadania* jakie wypływa z tego obdarowania. Obdarowanie przez udział w kapłaństwie ministerialnym, który upodabnia kapłanów do Chrystusa Kapłana, staje się szczególnym zadaniem, by głosić Ewangelię oraz sprawować Święte Sakramenty *in persona Christi Capitis*. To *zadanie*, odpowiedzialność, odnosi się przede wszystkim do tajemnicy Eucharystii, w której swą pełnię znajduje posługa prezbiterów. Godne sprawowanie Najświętszej Ofiary w zgromadzeniu wiernych, troska o poszanowanie i pogłębianie świadomości *Sacrum* Eucharystii i przyjmowanie jej w stanie łaski uświęcającej, są głównymi zadaniami kapłanów, którzy będąc szafarzami Eucharystii są za nią szczególnie odpowiedzialni. Gorliwa zaś troska kapłanów o posługę eucharystyczną stanowi miejsce rodzenia się powołań kapłańskich. W ten sposób sam Bóg troszczy się o to, by nie zabrakło robotników na niwie pańskiej, a Eucharystia była sprawowana aż do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa.

* * *

The Priest as a Minister of the Holy Eucharist in the Teaching of the Church

Summary

The purpose of the article is to show the identity of the priest resulting from participation in the only priesthood of Christ and to indicate the main

⁵¹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, nr 13.

⁵² Por. tamże.

places of the priest's responsibility towards the Eucharist, of which he is the minister. The Church teaches that with the event of Jesus Christ, the Old Testament priesthood is replaced by the priesthood of Christ, and since then priests, by virtue of the ordained sacrament, exercise their office by participating in the only priesthood of Jesus Christ and exercise it *in persona Christi Capitis*. The ministerial priesthood becomes a special task to proclaim the Gospel and celebrate the Holy Sacraments. This task, responsibility, first and foremost relates to the mystery of the Eucharist, in which the ministry of priests finds its fullness. A dignified celebration of the Holy Sacrifice in the congregation of the faithful, care for respecting and deepening the awareness of the Sacrament Eucharist and receiving it in a state of sanctifying grace, these are the main places of responsibility of priests who, being ministers of the Eucharist, are especially responsible for it.

Keywords: priesthood, Eucharist, minister of the Eucharist.

Bibliografia

- Chrostowski W., *Jezus Chrystus – arcykapłan Nowego Przymierza*, „Collectanea Theologica” 80(2010), nr 3, s. 7-34.
- Jan Paweł II, *Ad sodales Congregationis pro Clericis*, (23.11.2001), „Acta Apostolicae Sedis” 94(2002), s. 214-215.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, (25.03.1992).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia*, (02.12.1984).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, (17.04.2003).
- Jan Paweł II, Katecheza *Eucharystia w życiu duchowym prezbitera*, w: tenże, *Posługa prezbiterów i diakonów*, Poznań 1998, s. 49-52.
- Jan Paweł II, Katecheza *Kult eucharystyczny zasadniczym posłannictwem prezbiterów*, w: tenże, *Posługa prezbiterów i diakonów*, Poznań 1998, s. 28-32.
- Jan Paweł II, Katecheza *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w Kapłaństwie Chrystusa*, w: tenże, *Posługa prezbiterów i diakonów*, Poznań 1998, s. 11-15.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae*, (24.02.1980), <https://ekai.pl/dokumenty/list-dominicae-cenae/> (dostęp: 19.01.2020).
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, (8 kwietnia 1979), <https://ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1979/> (dostęp: 19.01.2020).
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000 roku*, (23 marca 2000), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_kaplanow_23032000.html (dostęp: 19.01.2020).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, (19.03.1999).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (04.08.2002).
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis Sacramentum* (25.03.2004).
- Oworuszko A., *Urząd kapłański w Starym Testamencie*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 6(2009), s. 41-51.
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*, (28.10.1965).
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, (07.12.1965).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, (21.11.1964).

KS. ANTONI SKOWROŃSKI*

Przyroda jako dobro wspólne w koncepcji ekologii integralnej

Pośród wielu opisów i definicji przyrody, w kontekście filozofii klasycznej można o niej powiedzieć, że jest wielością złożoną z jednostkowych bytów powiązanych wzajemnymi relacjami fizycznymi, chemicznymi i biologicznymi. Ma ona swoją potencjalność, a tym samym wpisane w strukturę bytową dobro. W filozofii społecznej jest uważana za dobro wspólne służące jednocześnie rozwojowi całej wspólnoty i poszczególnych osób ją tworzących. Jedną z wielu odmian ekologii jest ekologia integralna oparta na realizmie filozoficznym i doktrynie chrześcijańskiej. W swoich założeniach dąży, podobnie jak dobro wspólne, do ochrony całej przyrody, a jednocześnie chce zapewnić solidarne i sprawiedliwe warunki rozwoju poszczególnych osób tworzących wspólnotę.

Artykuł będzie miał charakter przeglądowy i bazował na terminologii oraz treściach pochodzących z filozofii realistycznej, ponieważ ten nurt stara się całościowo rozstrzygnąć problem przyrody, człowieka, a także ukazuje istotę dobra wspólnego. Gro treści będzie dotyczyło analizy semantycznej i merytorycznej pojęć związanych z tematem, czyli przyrody, dobra, dobra wspólnego, ekologii integralnej. Na zakończenie podjęta zostanie próba porównania i przedstawienia wykładni dobra wspólnego w wymiarze ekologicznym. Chodzi o zgodność i komplementarność kategorii dobra wspólnego z koncepcją ekologii integralnej oraz pragmatyczne znaczenie, a także wykorzystanie tej teoretycznej konstrukcji intelektualnej.

Przyroda

Wszyscy jesteśmy częścią przyrody i w bezpośredni lub pośredni sposób zależymy od niej. Nie wielu jednak uświadamia sobie na co dzień tę zależność, a tym bardziej potrafi merytorycznie odpowiedzieć na pytanie, co to jest

* ks. Antoni Skowroński – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9275-5026>; e-mail: antoni.skowronski@gmail.com

przyroda? Towarzyszy ona permanentnie naszemu życiu, a jej znaczenie rozumiemy intuicyjnie. Współczesne opracowania naukowe najczęściej nie definiują tego pojęcia, a jeśli już to tylko poprzez opis struktury bez uwzględnienia ontycznej istoty zagadnienia.

Polskie słowo „przyroda” jest odpowiednikiem greckiego *physis* (*phyo* – stawać się) i łacińskiego *natura*, które z kolei wywodzi się od słowa *nasci* – rodzić się. W potocznym rozumieniu „natura” oznacza całość rzeczywistości nie będącej wytworem człowieka, a także stan pierwotny, prymitywny, nie zmieniony przez cywilizację. Filozofia klasyczna rozumie ją jako „całość rzeczy realnie istniejących w czasie i przestrzeni”¹. W metafizyce i filozofii przyrody natura oznacza istotę bytu, zespół cech charakterystycznych, fundamentalnych właściwości substancji, rzeczy czy zjawiska². Gernot Böhme dopowiada, że natura jest tym, co istnieje samo z siebie i samo się reprodukuje w przeciwieństwie do tego, co wytwarza człowiek³. W późniejszych koncepcjach filozoficznych tak rozumiane pojęcie „natury” zaczęto zastępować terminem „przyroda”. Takim synonimem posługuje się również *Słownik Języka Polskiego*, używając go na jedno ze znaczeń natury, gdzie jest ona rozumiana jako przyroda, czyli „siła i zasada kształtująca organizmy żywe, zwłaszcza człowieka”⁴.

Ten sam słownik pod hasłem „przyroda” (gr. *physis*) wyjaśnia, że chodzi o całokształt rzeczy i zjawisk tworzących wszechświat. Na przyrodę składa się ziemia, woda, powietrze wraz z żyjącymi na nich i w nich roślinami i zwierzętami. Z tego względu można mówić o przyrodzie ożywionej lub nieożywionej, dzikiej czy pierwotnej, siłach przyrody itp.⁵ Czyli inaczej, przyroda to świat roślin i zwierząt z terenem, na którym się znajdują⁶. Istotną i przynależną tylko przyrodzie cechą jest jej samostanowiąca wydolność. Stanisław Zięba stwierdza, że przyroda to po prostu zespół stosunków między zjawiskami⁷. Te zależności i stosunki, to realna siła wszechświata sprawiająca, że rzeczy posiadają specyficzną, wewnętrzną moc i im tylko charakterystyczne przymioty⁸. Na swój sposób wspomina o tym już Arystoteles, wyjaśniając w swoim traktacie *O niebie* budowę i strukturę świata. Włącza w to wyjaśnienie ruch, istotny atrybut materii. Przyroda w jego koncepcji filozoficznej podlega ruchowi lokalnemu, co czyni ją dynamiczną i zmienną. Ruch jest także przyczyną życia w przyrodzie⁹. Również

¹ S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998, s. 89.

² *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1997, s. 405.

³ G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 86.

⁴ *Słownik Języka Polskiego*, t. II, Warszawa 1993, s. 298.

⁵ Tamże, s. 1053-1054.

⁶ *Słownik Współczesnego Języka Polskiego*, t. 2., Warszawa 1998, s. 204.

⁷ S. Zięba, *Natura i człowiek...*, dz. cyt., s. 92.

⁸ J. L. Łapiński, *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 2008, nr 6, s. 108.

⁹ Zob. Arystoteles, *O niebie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 279-302; za: J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010, s. 15-16.

w kontekście filozofii pozytywistycznej natura została związana z materią i stała się odpowiednikiem fizycznych właściwości energii i materii, tak nieożywionej jak i ożywionej¹⁰. To ta energia i materia z uwzględnieniem wszelkich procesów fizycznych, kształtuje naszą rzeczywistość ziemską i kosmiczną. Zgodnie z postulatem pozytywistów, wszelką rzeczywistość w tym przyrodniczą, należy wyjaśnić w sposób naukowy poddając analizie metodą właściwą dla nauk empirycznych. Ta metoda nie jest uprawniona do rozstrzygania przyczyny rzeczy oraz jej istoty i racji ostatecznych. Ogranicza się ona do ustalenia przebiegu zdarzeń i relacji między faktami tylko przez wskazanie ich prawidłowości. Badania są prowadzone metodą indukcyjną na podstawie dogmatycznie przyjętych danych z doświadczenia zewnętrznego, potwierdzonych empirycznie z określonym prawdopodobieństwem wystąpienia¹¹. Znaczącej wiedzy na temat struktury i funkcjonowania przyrody, dostarczyła biologiczna teoria ewolucji, która także stała się inspiracją wielu koncepcji filozoficznych i społecznych. Spowodowała swoisty „przewrót kopernikański” w pojmowaniu świata przyrodniczego, polegający na odejściu od modelu maszyny i przejściu w kierunku modelu organizmu jako uniwersalnego opisu przyrody¹². Wykorzystana w tej teorii metoda redukcyjna, polegająca na integralnym wyjaśnianiu fenomenów przez swoje najprostsze elementy, przyczyniła się do rozwoju nauk przyrodniczych i przyrostu wiedzy o przyrodzie. Wartość tej metody w budowaniu naukowego obrazu świata jest niekwestionowalna, jednak problem zaczyna się wtedy, gdy pretenduje ona do całościowego i wyłącznego wyjaśnienia rzeczywistości przyrodniczej¹³. Aktualne pozostaje pytanie, czy same nauki empiryczne są w stanie dotrzeć do immamentnego sensu rzeczywistości i bez refleksji filozoficznej ująć istotę przyrody?

Uwzględniając powyższe uwagi i zastrzeżenia, dalej będę używał bardzo ogólnego rozumienia przyrody uznając, że jest ona tym, co nas otacza – jednak nie wszystkim co nas otacza. Bo oprócz rzeczywistości samorodnej, naturalnej, istnieją byty, które zalicza się tradycyjnie do obszaru kultury. Z tym, że nie istnieje otoczenie jako takie lecz zawsze otoczenie kogoś lub czegoś¹⁴. Zatem każdy z nas ma swoje otoczenie złożone z tego, co nas otacza (przyrody) i tego, czym się otaczamy (kultury). Jedno i drugie służy człowiekowi, jego istnieniu i dalszemu rozwojowi. Z tej antropocentrycznej pozycji i przyroda, i kultura nabiera wartości, które składają się na swoiste „dobro wspólne” całej ludzkości.

¹⁰ S. Zięba, *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004, s. 72.

¹¹ Por. D. Dzwonkowska, *Pozytywistyczne ujęcie relacji filozofii do nauk przyrodniczych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47(2011), nr 2, s. 204-205.

¹² S. Czachorowski, *Między ewolucjonizmem a kreacjonizmem – model maszyny i model organizmu*, w: *Teoria ewolucji a wiara chrześcijańska*, red. E. Wiszowaty, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 60.

¹³ Por. S. Warzeszak, *Redukcjonizm biologiczny na gruncie współczesnych biotechnologii*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 9(1996), s. 266.

¹⁴ D. Sobota, *Co to jest przyroda?*, „*Ruch Filozoficzny*” LXXI(2014), nr 1, s. 89.

Dobro

Dobro (gr. *agathón*, łac. *bonum*) w znaczeniu ogólnym, to wartość postrzegana pozytywnie, stanowiąca przedmiot i cel ludzkich dążeń i pragnień lub wszystko to, czemu wartość taka jest przypisywana¹⁵. Jest wiele odmian i klasyfikacji „dobra”, np. dobro duchowe, materialne, witalne, hedonistyczne, estetyczne, ekonomiczne, naturalne, wspólne itp. Filozofia dostrzega i wyjaśnia dobro na płaszczyźnie metafizycznej (sposób budowania rzeczy), etycznej (jakość czynu moralnego), ekonomicznej (użyteczność rzeczy), estetycznej (doskonałość rzeczy) czy gnozeologicznej (sposób poznania rzeczy). Pojmowane jest ono jako powszechna właściwość bytów, ukazująca każdy byt jako pochodny od woli twórcy lub Stwórcy i bytujący jako cel wszelkiego dążenia¹⁶. W filozofii klasycznej (w metafizyce) dobro wchodzi do kanonu tzw. transcendentaliów relacyjnych, czyli takich, które wskazują na przyporządkowanie każdego bytu woli twórcy lub Stwórcy¹⁷.

Próby opisania „dobra” pojawiły się już w filozofii przedplatońskiej¹⁸. Ale pierwsze znaczenie filozoficzne pojęciu „dobra” nadał Platon w dialogu poświęconym tworzeniu języka pt. *Kratylos*. Wywodzi w tym dziele, że termin *agathón* składa się z dwóch słów: *agastós* oznaczającego „coś godnego podziwu” oraz *thoón* oznaczającego „coś szybkiego”. W całości należy je rozumieć jako „coś co nas nieoczekiwanie i szybko porywa”, „coś, co nagle pociąga ku sobie”¹⁹. Zdaniem Platona, „dobro jest tym, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego, ale nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić”²⁰. Zarówno świat, jak i poszczególne rzeczy nie niosą w sobie dobra. Jest ono im przydane, udzielone od zewnątrz – od miary, od porządku. Dobo w koncepcji filozoficznej Platona jest jedną z najwyższych idei.

Uczeń Platona – Arystoteles uważał, że dobro ma wiele źródeł i można je pojmować tylko analogicznie poprzez uchwycenie podobieństw stosunków. W *Etyce nikomachejskiej* twierdził, że o dobru możemy orzekać na tyle sposobów, na ile możemy mówić, że coś w ogóle jest. Przypuszczał, że być może „pojęcie dobra jest pojęciem analogicznym, to znaczy wyraża podobieństwo pomiędzy poszczególnymi stosunkami, np. pomiędzy ziemią i jej urodzajnością, czy pomiędzy matką a jej opiekuńczością”²¹. Znaczącym osiągnięciem

¹⁵ Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, t. 2, Warszawa 1997, s. 91.

¹⁶ A. Maryniarczyk, *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. tenże, Lublin 2001, s. 614.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Opracowanie tej tematyki można znaleźć np. w: A. Pacewicz, *Koncepcja dobra w filozofii przedplatońskiej*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 1(2006), nr 1, s. 87-99.

¹⁹ A. Maryniarczyk, *Dobro*, dz. cyt., s. 614.

²⁰ Cyt. za: I. Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 120.

²¹ Za: S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, s. 1, https://www.kul.pl/files/108/Co_wiemy_o_istocie_dobra.pdf (dostęp: 20.04.2020).

intelektualnym filozofii Arystotelesa było odkrycie celu jako przyczyny działania. W tej sytuacji Stagiryta postrzegał dobro jako cel działania. Dobro w sensie metafizycznym jest celem wszelkiego stawania się i ruchu. To pozwoliło mu wyjaśnić ostatecznie, dlaczego świat istnieje i dlaczego jest kosmosem a nie chaosem. Sprawia to Dobro Najwyższe, czyli Nieporuszony Poruszyciel, transcendentny cel działania tak jednostek, jak i gatunków.

W filozofii klasycznej dobro jest związane z bytem, buduje się na istnieniu bytu i z niego wprost wynika²². Potwierdził to średniowieczny konstruktor i przedstawiciel tejże filozofii – św. Tomasz z Akwinu. W swojej doktrynie filozoficznej dobro związał z realnie istniejącym bytem i nadał mu moc doskonałości bytów. Zdaniem Akwinaty dobro jest zamienne z bytem i oba mają to same źródło, którym jest Bóg. Byt jest urealnioną myślą stwórcy, a dobro Jego urealnioną wolą²³. Z tego względu w filozofii realistycznej dobro rozpatruje się najczęściej w dwojakim sensie: (1) w aspekcie metafizycznym i (2) w aspekcie moralnym²⁴. Dobrem w sensie metafizycznym jest każdy realnie istniejący byt, a w sensie moralnym byt działający, czyli czyn ludzki²⁵. Dla dalszych potrzeb tego artykułu warto zwrócić uwagę, że filozofia klasyczna reprezentowana chociażby przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, rozumie dobro jako jedność i najdoskonalszą miarę porządku, według której świat jest wyprowadzony z niebytu do bytu, z chaosu w kosmos i z wielości w jedność. Dobro jest celem wpisanym w dynamizm bytu i cały kosmos dąży do niego. Wszelkie działania i postanowienia zdają się zdążać do jakiegoś dobra²⁶. To rozumowanie przystaje do biologicznych i ekologicznych tłumaczeń struktury i funkcjonowania przyrody. Zaś stwierdzenie Mieczysława A. Krąpca, który w tym samym nurcie filozofii realistycznej określa dobro jako „przedmiot ludzkiego działania, który może stać się celem jednostkowym każdego osobowego dążenia i w tym sensie może być analogicznie wspólny dla wszystkich osób żyjących w społeczeństwie”²⁷, można wykorzystać do eksplikacji indywidualnego i społecznego zachowania człowieka w przyrodzie.

W uzupełnieniu dodam, że filozofia nowożytna i współczesna zerwała z pojmowaniem dobra jako powszechnej właściwości bytu. Tendencję tę zapoczątkował Kartezjusz, redukując dobro metafizyczne do dobra moralnego. Kolejni filozofowie jeszcze bardziej zsubiektywizowali dobro i związali je z dziełziną przeżyć czy aktów poznawczych. Immanuel Kant uznawał tylko dobro moralne i uważał, że na świecie nie ma niczego dobrego poza dobrą wolą. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* napisał: „Nigdzie na świecie, ani w ogóle

²² A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 13.

²³ Por. A. Maryniarczyk, *Doskonała byty funkcja dobra-celu*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowego wyjaśniania*, red. K. Stępień, K. Gondel, Lublin 2008, s. 481-462.

²⁴ M. Sieńkowski, *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), nr 1, s. 237.

²⁵ Tamże, s. 238.

²⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Dobro*, dz. cyt., s. 616-617.

²⁷ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 336.

poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uznać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”²⁸. Dla niego dobro moralne wiąże się ze sferą obowiązków człowieka i wyraża się w bezwarunkowym imperatywie: „czyń dobro, unikaj zła”.

Następnej redukcji w obszarze „dobra” dokonał utylitaryzm. John St. Mill, główny przedstawiciel tego systemu etycznego, dobro powiązał jedynie z czynami ludzkimi i sprowadził je do tego, co użyteczne i co daje szczęście²⁹. Czyń są dobre, jeśli przyczyniają się do szczęścia, a złe, jeśli powodują coś innego. Także Thomas Hobbes uważał, że dobro można rozważać tylko z uwzględnieniem osoby, która się nim posługuje. W podobnym duchu wypowiada się Baruch Spinoza, według którego dobro nie tkwi w naturze rzeczy, lecz określa je rozum³⁰. Edmund Husserl i cała fenomenologia uważa, że dobro należy do sfery przedmiotów idealnych. Jest to specyficzny sposób wartościowania aktów woli i aktów rozumu³¹. Georg E. Moor utrzymuje, że dobro jest niedefiniowalne, a analitycy np. w osobie Mortiza Schlicka sprowadzają temat dobra do kwestii znaczeniowych i językowych. Ogólnie współczesna filozofia dobrem zajmuje się w perspektywie moralności, uczuć i woli (psychologii), czy właśnie języka. Prowadzi to do bardzo subiektywnych i zrelatywizowanych obrazów dobra. Nie ma jednej integralnej koncepcji i całościowej wizji dobra. Pojawia się ono zazwyczaj w jakimś kontekście, np. „dobra wspólnego”.

Dobro wspólne

Chociaż dyskusja o „dobru wspólnym” sięga czasów starożytnej Grecji, do dzisiaj nie ma precyzyjnego i doktrynalnego określenia, czym ono jest. W literaturze i przestrzeni dyskursu intelektualnego znanych jest wiele równoważnych desygnatów, takich jak dobro powszechne, dobro wspólne, pożytek ogółu, dobro społeczne, wspólny interes, wspólny pożytek, szczęście ogółu, ogólny dobrobyt itd. Już ta wielość terminów wskazuje, że nie ma żadnej pełnej i jednolitej koncepcji dobra wspólnego.

Znowu pierwszym z myślicieli, który zaproponował swoją ideę dobra wspólnego był Platon. Uznawał on państwo za jedyny podmiot uprawniony do stanowienia prawa i definiowania dobra. W swoim dziele pt. *Państwo* konstatował, że ta wspólnota poprzez stanowione prawo zmierza do szczęścia wszystkich obywateli, organizuje ich, a „(...) namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra”³². Dla Platona najważniejsza była wspólnota rozumiana

²⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 11.

²⁹ Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2005, s. 13-16.

³⁰ B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 2006, s. 134.

³¹ E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 83.

³² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 520.

bardzo kolektywistycznie, której podporządkowuje wszystkie cele jednostkowe. Idealne państwo opiera się na prawie kontrolującym i poddającym dobro jednostki, dobru ogółu, w którym obywatele pomiędzy sobą dzielą się zdolnościami i tym, co posiadają. Odminną wizję państwa i roli w nim dobra wspólnego prezentuje uczeń Platona – Arystoteles. W *Polityce* nazywa właściwym (*orthos*) i sprawiedliwym (*haplos*) ustrój polityczny, służący dobru wspólnemu (*koine sympheron*)³³. W arystotelesowskiej koncepcji państwa celem głównym jest też dbanie o dobre i szczęśliwe życie obywateli. Ale dalej Arystoteles rezygnuje z „przeciwstawiania sobie interesów wspólnoty i poszczególnych jej członków na rzecz uznania za dobro wspólne wartości sprzyjających równocześnie rozwojowi całej wspólnoty i osób ją tworzących”³⁴. W tym ujęciu pierwszą i zasadniczą wartością była sprawiedliwość, która praktycznie miała zapewnić państwu szczęście. Po ugruntowaniu się w pierwszych wiekach naszej ery chrześcijaństwa św. Augustyn połączył arystotelesowskie rozumienie dobra wspólnego z chrześcijańskim przykazaniem miłości. W myśli Augustyna osoba może być szczęśliwa tylko w takim stopniu, w jakim sama pomnaża swoje wewnętrzne dobro³⁵. Kategoria dobra wspólnego dalej była badana metodą scholastyczną w filozofii wieków średnich.

Na uwagę zasługuje scholastyczna myśl św. Tomasza z Akwinu. Wypracował on dwie koncepcje „dobra wspólnego” (*bonum commune*). W pierwszym ujęciu jest ono traktowane jako dobro całego wszechświata i jego ład (*bonum totus uniwersi*), a w drugiej jako dobro społeczności ludzkiej, której naturalną i doskonałą formą jest państwo³⁶. W tym wymiarze społecznym miało ono zapewnić pokój społeczny (*pax et ordinata concordia*), obejmujący swoim zakresem dobro poszczególnych jednostki, jak i uporządkowaną zgodę społeczności. Podział taki jest konsekwencją rozróżnienia przez Akwinatę dwóch celów każdej ziemskiej społeczności: wewnętrznego i zewnętrznego. Celem wewnętrznym jest dobro pojedynczych członków danej społeczności (dobro osobowe), natomiast drugim celem jest dobro całej społeczności, czyli dobro wspólne (*bonum commune*), które stoi wyżej w hierarchii wartości niż dobro jednostki³⁷. Zatem pierwsze rozumienie dobra wspólnego pomaga uzasadnić porządek moralny i prawny, a drugie pozwala stawiać w ramach życia społecznego cele ogólne, które powinny być osiągnięte przez rozwój i wypełnienie rozumnych celów jednostkowych poszczególnych członków społeczności. Warunkiem działania na rzecz dobra wspólnego jest zrozumienie go przez jed-

³³ Arystoteles, *Polityka* III, 67, za: A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis” 69(2009), s. 61.

³⁴ P. Zamelski, *Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatywnym*, w: *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka*, część I: *Współczesne rozumienie praw człowieka*, red. J. Jaskiernia, Warszawa 2012, s. 184.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 184-185.

³⁷ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 24.

nostki i świadome uznanie za swoje. Pojawia się tu personalistyczny rys dobra wspólnego, powiązany z rozumnością i wolnością natury ludzkiej – cech tak ważnych w antropologii scholastycznej.

Do dobra wspólnego jako istotnej kategorii filozoficznej odwoływali się również filozofowie nowożytni, najczęściej czyniąc to w refleksji filozoficzno-prawnej. Bez głębszego wchodzenia w szczegóły można tu wymienić chociażby Johna Locka, Davida Huma czy Jeana J. Rousseau. Lock w swojej filozofii społecznej zakładał, że celami ludzkiej społeczności są przede wszystkim pokój, bezpieczeństwo i dobro publiczne. Hume ideę swojej umowy społecznej wiązał z wcześniejszym ustaleniem publicznego i wspólnego interesu. A Jean J. Rousseau widział w zasadzie dobra wspólnego fundamentalną podstawę sprawiedliwości, która ma służyć odróżnieniu władzy legitymowanej od nielegitymowanej³⁸. Oprócz nich wielu innych filozofów nowożytnych i współczesnych wykorzystywało w swoich doktrynach społeczno-politycznych filozoficzną kategorię „dobra wspólnego”, czyniąc ją wiodącą zasadą sprawiedliwości społecznej.

Idea dobra wspólnego pojawiła się pod koniec XIX wieku w nauczaniu papieskim. Od tamtej pory jest ona obecna w myśli społecznej Kościoła katolickiego jako „suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”³⁹. W *Encyklopedii Katolickiej* „dobro wspólne” zdefiniowane zostało jako „wartość zbiorowa wynikająca z wrodzonych zadatków natury człowieka, obejmująca doskonałość wielości osób, którą osiągają one we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu poprzez korzystanie ze społecznych urządzeń i środków”⁴⁰. A *Katechizm Kościoła Katolickiego* dopowiada, że „człowiek z natury swej jest istotą społeczną i dobro każdego jest związane w sposób konieczny z dobrem wspólnym”⁴¹. Dorota Zagończyk syntetyzując społeczne nauczanie Kościoła stwierdza, że dobro wspólne należy rozumieć jako zespół warunków sprzyjających wszechstronnemu rozwojowi człowieka i społeczeństwa⁴².

Pojęciem dobra wspólnego posługują się także ekonomiści. W zależności od koncepcji filozoficznej i ekonomicznej dobro wspólne jest używane albo jako podstawowa norma regulująca mechanizmy gospodarki i handlu (model „gospodarki dobra wspólnego”, po części markentylizm), albo jest traktowane jako największe zagrożenie i przyczyna ograniczająca wolność oraz swobodę

³⁸ Por. P. Zamelski, *Wybrane koncepcje dobra wspólnego...*, dz. cyt., s. 186-188.

³⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, (pkt. 1906), s. 442.

⁴⁰ F. Mazurek, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 1379.

⁴¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (pkt. 1905), s. 442.

⁴² D. Zagończyk, *Ekologiczny wymiar dobra wspólnego w świetle encyklik społecznych papieży posoborowych*, „Seminare” 36(2015), nr 4, s. 79.

działania jednostki (liberalizm)⁴³. I dzisiaj można zetknąć się z pojęciem dobra wspólnego w różnych strategiach, politykach i doktrynach, które konstruują modele ekonomicznego rozwoju świata.

Ten krótki przegląd można uzupełniać wieloma dodatkowymi treściami, które zostały ustalone w trakcie wielowiekowej dyskusji filozoficznej. O dobru wspólnym powiedziano i napisano bardzo wiele. To stwarza problem przeoczenia, uproszczenia bądź przypisania sobie czegoś, co zostało powiedziane już w przeszłości. Analizując zebraną literaturę na ten temat, dostrzegłem wiele powtórzeń i podobnych treści. Mam świadomość, że i ten tekst nie jest tego pozbawiony, ale przypomnienie i uporządkowanie podstawowej informacji o koncepcji dobra wspólnego (zwłaszcza w rozumieniu filozofii klasycznej) jest potrzebne, ze względu na dalszą konstrukcję i przebieg analizy niniejszego artykułu. Założenie jest takie, że kategoria ta ma wiele cech wspólnych z koncepcją ekologii integralnej i dlatego może być wykorzystana w ochronie środowiska przyrodniczego, stanowiącego wspólne dobro, własność i troskę całej ludzkości. Przyjmując zaś, że pojęcie dobra wspólnego wywodzi się z prawa naturalnego i jest racją istnienia prawa stanowionego, można przy jego użyciu racjonalnie uzasadnić przepisy prawa regulujące sposób dostępu do zasobów przyrody i wszystkie konieczne unormowania legislacyjne dotyczące korzystania z przyrody. Dodatkowo, jeśli dobro wspólne w perspektywie normatywnej uznamy za wartość absolutną, to korzystając z takiego ustawienia, będziemy mogli w sposób formalny, ale i merytoryczny uporządkować aksjologię ochrony i kształtowania środowiska przyrodniczego.

Filozofia klasyczna mocno podkreśla społeczny wymiar życia i rozwoju człowieka. Z drugiej strony nurt ten w antropologii akcentuje rozumność, a także wolność i samodzielność osoby ludzkiej. Sposobem pogodzenia tych dwóch, z pozoru przeciwstawnych idei, może być myśl filozoficzna Arystotelesa, który proponuje podmiotowe i przedmiotowe ujęcie dobra wspólnego. Od strony podmiotowej dobrem wspólnym jest cel, który sprowadza się do szczęścia i zadowolenia osobistego poszczególnych obywateli. Od strony przedmiotowej dobro wspólne jest zbiorem środków i warunków, które są niezbędne, aby obywatel osiągnął szczęście i rozwinął swoje doskonałości⁴⁴. W tym ujęciu nie ogranicza się ono do jednostkowych interesów, lecz nawiązuje przede wszystkim do tego, co wspólne⁴⁵. Uwzględnia oczekiwania i możliwości całej wspólnoty w zgodzie z trwałymi elementami ludzkiej natury⁴⁶. Dobro wspólne

⁴³ Szerzej temat ten omówiony jest m.in. w: B. Grabowska, *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Kraków 2010, s. 193-200.

⁴⁴ Por. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI(2003), z. 2, s. 19-21.

⁴⁵ J. Jaskiernia, *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 105.

⁴⁶ M. Wiejacka, M. Plata, *Dobro wspólne* (Encyklopedia Zarządzania), https://mfiles.pl/pl/index.php/Dobro_wsp%C3%B3lne (dostęp: 28.04.2020).

wyklucza zatem podejmowanie działań prowadzących do uzyskania czegoś czyimś kosztem. Ostatecznie, zdaniem Marty Stasiak, definicja dobra wspólnego będzie zawsze kontekstualna. Kontekst zmienia się w zależności od źródła dobra: czy tkwi ono w samej naturze rzeczy, czy w podmiocie, który nadaje mu wartość ze względu na korzystne znaczenie „komuś” lub „czemuś”⁴⁷.

W tym zakresie znaczeniowym warto zauważyć też specyficzną konstrukcję językową pojęcia „dobra wspólnego”. Gramatyczne reguły języka polskiego pozwalają na zamianę znaczenia pojęcia w zależności od tego, czy przymiotnik umieścimy przed, czy po rzeczowniku, do którego się odnosi. Przymiotnik postawiony po rzeczowniku tworzy z nim jedno pojęcie gatunkowe (np. „panna młoda”, „samochód osobowy”). Treść takiego pojęcia nie jest pochodną sumy znaczeń poszczególnych treści pojęć składowych. Inaczej rzecz wygląda, gdy przymiotnik stoi przed rzeczownikiem: „wspólne dobro”. W tym wypadku przymiotnik określa pewne cechy przygodne przedmiotu określonego rzeczownikiem. Stąd w sensie logicznym tautologią nie będzie stwierdzenie, że „dobro wspólne” to jest „wspólne dobro” (podobnie „panna młoda” to jest „młoda panna”). Dlatego też można sensownie mówić o „wspólnym dobru wspólnym”⁴⁸.

Ta językowa różnica pomiędzy „dobrem wspólnym”, a „wspólnym dobrem” pozwala doprecyzować zakres treściowy tego pojęcia. Po pierwsze, „dobro wspólne” oznacza bytową własność wspólną wszystkim ludziom, a nie tylko wspólny cel, który trzeba zrealizować. Po drugie, w tej koncepcji rola społeczeństwa względem jednostki jest służebna. Kategoria dobra wspólnego wskazuje na obowiązki społeczności wobec swoich członków. Istnieje też uzasadniona konieczność współpracy różnych społeczności na rzecz dobra wspólnego wszystkich ludzi. I wreszcie trzeba pamiętać, że dobro wspólne określonej społeczności jest narażone na utratę więzi z dobrem wspólnym wszystkich ludzi⁴⁹. W takim rozumieniu nie chodzi o to, że wszyscy członkowie określonej wspólnoty czy grupy podobnie myślącej i działającej według siebie charakterystycznych założeń, mają jeden wspólny cel, któremu są podporządkowani, lecz o to, że korzystając ze wspólnych możliwości czy zasobów prowadzą swój zindywidualizowany rozwój.

Te ustalenia pozwalają oddalić zarzut, że „dobro wspólne” ogranicza podstawowe prawa człowieka i swobody obywatelskie. Jest wartością wspólną, podzielaną i akceptowaną w obrębie określonej wspólnoty. Ta zintegrowana dwoistość podmiotu z przedmiotem wyznacza pewien nadrzędny cel, który jest

⁴⁷ Por. M. Stasiak, *O banalności dobra wspólnego – studium hermeneutyczne*, „Świat Idei i Polityki” s. 14-15, w: <https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/4210/O%20banalnosci%20odobra%20wspolnego%20studium%20hermeneutyczne.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (dostęp: 1.04.2020).

⁴⁸ Por. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*, art. cyt., s. 8-9.

⁴⁹ Por. P. Tarasiewicz, *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, w: *Pro bono publico personae et familiae. Niektóre aspekty działań na rzecz dobra rodziny i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, A. Mikucki, Elk 2018, s. 236-238.

szczególnym dobrem. W pewnym sensie jest to zgodne z arystotelesowskim utożsamieniem celu i dobra⁵⁰. Taka konstrukcja pokazuje wzajemną spójność i wewnętrzną integralność podmiotu ze sferą przedmiotową.

Ekologia integralna

Ekologia (gr. *oikos* – mieszkanie, gospodarstwo, środowisko i *lógos* – słowo, umysł, rozprawa, nauka, wiedza), to przede wszystkim nauka biologiczna o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach jej organizacji. W rozumieniu potocznym dla wielu kojarzy się głównie z zagrożeniami i ochroną środowiska. Pojęcie to staje się nieprecyzyjnym synonimem nauk o ochronie środowiska lub ochroną środowiska. Przymiotnikiem „ekologiczny” tytułowane są ruchy społeczne, partie polityczne, koncepcje teoretyczne i działania praktyczne stawiające sobie za cel ochronę przyrody i zapewnienie wysokiej jakości życia ludzkiego. W znaczeniu kulturowym jest nowym paradygmatem rozwoju cywilizacyjnego, ideologią polityczną, doktryną filozoficzno-religijną, praktyczną postawą życiową lub trendem cywilizacyjnym⁵¹. W tym wielowymiarowym obrazie ekologii istnieją różne jej podziały i odmiany. Jedną z nich jest „ekologia integralna”, która w swoich założeniach opiera się na doktrynie i etosie wiary chrześcijańskiej.

Słowo „integralny” znaczy: kompletny, całościowy, obejmujący wiele aspektów. Natomiast podejście integralne do problemu, polega na włączeniu tak wielu perspektyw, stylów myślenia i metodologii, jak to tylko możliwe, przy zachowaniu spójności w rozwiązaniu danego zagadnienia. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie teoria integralna (*integraltheory*) amerykańskiego filozofa Kena Wilbera, którą – od swojej pierwszej książki z roku 1977 pt. *Spektrum świadomości*⁵² – rozwija do dnia dzisiejszego. Kompleksowy i inkluzyjny charakter teorii integralnej sprawia, że znalazła ona zastosowanie w wielu dyscyplinach wiedzy, a także w praktycznych aplikacjach, łącznie z ekologią i ochroną środowiska. Pojęcia „ekologia integralna” najprawdopodobniej jako pierwszy użył Hillary B. Moore w roku 1958⁵³. W latach 90. XX wieku dwóch innych uczonych: Thomas Berry i Leonardo Boff, prowadzili równoległe niezależne badania, doprecyzowując i popularyzując ekologię integralną⁵⁴. Zwłaszcza ten ostatni, teolog, zwolennik teologii wyzwolenia, znany jest z posługiwania się tym terminem w swoich książkach i publikacjach.

Potrzeba łącznego (integralnego) rozwiązywania problemów społecznych i ekonomicznych została zaznaczona na gruncie katolickiej nauki społecznej

⁵⁰ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002, s. 77.

⁵¹ J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfer. Podręcznik ekologii ogólnej*, Warszawa 2020, s. 22.

⁵² K. Wilber, *Spektrum świadomości*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2013.

⁵³ Por. H. B. Moore, *Marine ecology*, New York 1958.

⁵⁴ R. F. Sadowski, *Inspirations of Pope Francis' concept of integral ecology*, „Seminare” 37(2016), nr 4, s. 77.

już w encyklice Pawła VI *Populorum progressio*. Z czasem o konieczności wprowadzenia modelu rozwoju integralnego w kontekście problemów ekologicznych, zaczęli coraz powszechniej mówić chrześcijańscy intelektualisci nie tylko katolicy, ale również protestanci. O ekologii integralnej mówili także papież Jan Paweł II i Benedykt XVI⁵⁵. W sposób bezpośredni i bardzo oficjalny koncepcja ta została odświeżona i przypomniana w encyklice papieża Franciszka *Laudato Si'*⁵⁶. Dzięki temu dokumentowi na nowo znalazła się w polu zainteresowania wielu intelektualistów i myślicieli, instytucji naukowych i polityczno-społecznych, a za sprawą *mass mediów* także dużej części opinii publicznej. Kontynuację głównej myśli i dopowiedzenia można znaleźć w posynodalnej adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Franciszka pt. *Querida Amazonia*⁵⁷. Idea ekologii integralnej polega na znalezieniu wspólnej płaszczyzny dla nauki i duchowości. Integralność, w rozumieniu papieża Franciszka, polega na łączeniu w obrębie ekologii treści pojęć biologicznych z językiem humanistycznym próbującym opisać istotę tego, co ludzkie⁵⁸. W zintegrowanym podejściu do ekologii następuje przekraczanie granic między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi (filozofia, etyka, teologia itp.), społecznymi i biofizycznymi. W wymiarze pragmatycznym taka ekologia, to po prostu „niezbędna relacja życia człowieka z prawem moralnym, wpisanym w jego naturę, relacja konieczna by można było stworzyć bardziej godne środowisko”⁵⁹. Ochrona i kształtowanie tego środowiska zależy przede wszystkim od duchowej i moralnej kondycji człowieka, a nie od technicznych i naukowych dokonań. W kształtowaniu odpowiedniej postawy moralnej znaczące miejsce w całościowej trosce o dzieło stworzenia zajmuje zbiór chrześcijańskich wartości etycznych o charakterze proekologicznym, do którego należą m.in. odpowiedzialność, solidarność, sprawiedliwość, umiarkowanie, powściągliwość, pokój, wolność, prawda, miłość. Te i inne wartości wpisują się w nową wizję porządku ekologicznego świata, w którym najważniejsza jest zgoda i jedność pomiędzy człowiekiem a naturą, ale także pomiędzy ludźmi, w społecznościach i w kulturze⁶⁰.

Papież Franciszek we wspomnianej encyklice *Laudato Si'* stwierdza, że nie da się stworzyć nowej, pożądanej relacji z przyrodą bez odnowienia człowieka. Nie ma ekologii bez właściwej antropologii. A w chrześcijańskiej antropologii ważna jest rozumność i wolność, z którymi to atrybutami wiążą się tak ważne postawy ekologiczne, jak odpowiedzialność czy sprawiedliwość.

⁵⁵ Por. tamże, s. 74-75.

⁵⁶ Franciszek, *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015 (dalej: LS).

⁵⁷ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Kraków 2020.

⁵⁸ Por. LS, pkt. 11.

⁵⁹ LS, pkt. 155.

⁶⁰ A. Skowroński, M. Żmudziński, *Ekologia, solidarność społeczna, zrównoważony rozwój*, w: *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. W. Paśierbek, A. Budzanowska, Kraków 2019, s. 228-229.

Technika i nauka wyzwalają ogromne możliwości, ale ponieważ dzisiaj nie stawia się pytań o moralną wartość ludzkich poczynąń i wynalazków, to często szkodzą one przyrodzie, a pośrednio człowiekowi. Niszczenie przyrody i jej zasobów narusza znacząco sprawiedliwość pokoleniową, ale także międzypokoleniową, bo pozbawia przyszłe generacje zasobów potrzebnych do dalszego rozwoju. Czyli, co jest technicznie możliwe, nie zawsze jest moralnie dobre. Zatem nie ma ekologii bez etyki i moralności⁶¹.

Odpowiednio uformowane sumienie i rozwój życia duchowego człowieka wierzącego lokuje się w środku orbity celów i zadań ekologii integralnej. Inne ważne wyzwania to troska i poszanowanie natury, ale także sprawiedliwość wobec biednych, zaangażowanie społeczne i pokój zarówno zewnętrzny jak i wewnętrzny (duchowy). W celu rozwiązania złożonego kryzysu społeczno-ekologicznego, konieczne jest „zintegrowane podejście do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę”⁶². Zadanie to mieści się w tzw. „opcji na rzecz ubogich”. Ma ona na celu wprowadzenie sprawiedliwego podziału dóbr (w tym zasobów przyrodniczych) i tworzenie jak najdoskonalszego systemu ekonomicznego na świecie z poszanowaniem „godności ludzkiej”. Ekologia integralna lokuje sprawiedliwość na czele swoich zadań. Już w latach 70. XX wieku w refleksji ekofilozoficznej pojawił się temat „ekosprawiedliwości”. Niektórzy uważają, że wyrosła ona właśnie z chrześcijańskich inspiracji związanych z refleksją etyczną nad środowiskiem przyrodniczym i zagadnieniami społecznymi. Koncepcja ta, nawiązując do tradycyjnego rozumienia sprawiedliwości (zarezerwowanej do relacji międzyludzkich), poszerzyła zakres przedmiotowy o relację z elementami, zasobami i zjawiskami przyrodniczymi⁶³. Trzeba ją rozumieć jako szacunek i uczciwość wobec wszystkich istot ludzkich i pozaludzkich. Przejawia się ona jako „sprawiedliwość społeczna w kontekście rzeczywistości ekologicznej oraz jako harmonia i równowaga ekologiczna w kontekście sprawiedliwości społecznej”⁶⁴.

Wspomnieć należy, że ekologia integralna, to także refleksja i kontemplacja nad stylem życia i Stwórcą (duchowość), którego powinno się odkrywać czy odsłaniać w pięknie i dobroci stworzenia. Nadto na ekologię integralną składają się proste codzienne postawy czy gesty przełamujące logikę przemocy, wyzysku i egoizmu⁶⁵. Tym jest ekologia integralna, która w nauczaniu papieża jest niero-

⁶¹ Por. J. Orzeszyn, *Ludzki i społeczny wymiar ekologii światła encykliki papieża Franciszka Laudato si'*, w: Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki *Laudato si'*, red. M. Borada, R. Ceglarek, Kraków 2016, s. 85-87.

⁶² LS, pkt. 139.

⁶³ R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, s. 313.

⁶⁴ Definicja Williamema E. Gibsona, za: R. F. Sadowski, *Koncepcja ekosprawiedliwości w encyklice Laudato Si'*, „Roczniki Teologiczne” LXIII(2016), z. 3, s. 154.

⁶⁵ M. Borda, *Inspiracje katechetyczne w Laudato Si'*, w: Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej..., dz. cyt., s. 169.

zerwalnie związana z pojęciem dobra wspólnego i obejmuje ekologię środowiska, ekologię gospodarczą i społeczną, ekologię kulturową i ludzką ekologię życia codziennego.

Systemowe podejście i wnioski końcowe

Cechą łączącą dobro wspólne z ekologią integralną jest zapewnienie trwałości i jak najbardziej sprawiedliwego dostępu do zasobów przyrodniczych. Szczególnie przystająca do założeń ekologii integralnej jest wpisana w dobro wspólne zasada „różnicowania w jedności”. Bardzo pasuje do jakże bogatej, złożonej z olbrzymiej ilości elementów i różnorodnej przyrody, będącej jednak systemem całościowym i spójnym pod względem fizycznym, chemicznym czy biologicznym. Podobieństwo to czyni paradygmat dobra wspólnego uniwersalną i skuteczną metodą zarządzania, czyli korzystania, kształtowania i ochrony przyrody. W procesie zarządzania kategorię dobra wspólnego można wykorzystać jako bazowe narzędzie (szablon) służące opisowi i wyjaśnieniu dynamiki przyrody rozumianej jako złożona wielość jednostkowych bytów powiązanych wzajemnymi relacjami.

Dobro wspólne jest pomocne także w filozoficznej analizie człowieka uwikłanego w przyrodę i relacje społeczne. Człowiek traktowany jako byt osobowy obdarzony intelektualnym poznaniem i wolnością woli jest zdolny do podejmowania decyzji, w których sam siebie autodeterminuje, a także kształtuje swoje otoczenie. Jako byt o strukturze materialno-duchowej podlega prawom i determinacjom świata materialnego, ale z drugiej strony materię przekracza. Złożony, używając terminologii metafizyki klasycznej, z możliwości i aktu aktualizuje swoją potencjalność w określonym otoczeniu⁶⁶. Do rozwoju potrzebuje właściwego środowiska, w którym znaczące miejsce zajmuje przyroda. Stąd potrzeba jej zabezpieczania i traktowania jako „dobra wspólne” całej ludzkości, tzn. wspólne i wartościowe dla wszystkich, lecz służące potencjalności i rozwojowi każdej jednostki składającej się na ludzką wspólnotę. Jest to potencjał, który można wykorzystać do samozarządzania, zarządzania zasobami przyrodniczymi i podniesienia standardów sprawiedliwego oraz godziwego życia społeczeństw i poszczególnych osób⁶⁷. Są to priorytetowe zadania ekologii integralnej.

Opierając się dalej na dobru wspólnym uznajemy także, że źródłem norm prawnych jest przyrodzona człowiekowi godność, a racją istnienia takiego prawa jest dobro jednostek, podobnie jak dobro to jest racją istnienia danej społeczności. W praktyce chodzi o to, aby stanowione prawo ekologiczne zabezpieczając przyrodę, uwzględniało także godność osobową oraz indywidual-

⁶⁶ Szerzej na ten temat: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 119-156.

⁶⁷ Por. M. Słodowa-Helpa, *Odkrywanie na nowo dobra wspólnego*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy”, nr 43 (3/2015), s. 17, https://www.researchgate.net/publication/321496764Odkrywanie_na_nowo_dobra_wspolnego/link/5a25c9e3aca2727dd880e960/download (dostęp: 5.05.2020).

ne i grupowe potrzeby człowieka. Zasada ta powinna być obecna przy tworzeniu różnego rodzaju reżimów ekologicznych. Uzasadnia ją antropologia chrześcijańska, a więc i koncepcja ekologii integralnej, w której człowiek to substancjalnie istniejący podmiot, potrzebujący do swojego rozwoju kontaktu z innymi osobami. To daje początek wspólnotowości bytu ludzkiego⁶⁸. W życiu wspólnotowym ważna jest sprawiedliwość, do istoty której należy idea godności człowieka, równości i proporcjonalności w relacjach międzyludzkich. To klasyczne rozumienie sprawiedliwości, pasuje także do relacji człowieka z przyrodą. Z tego można wyprowadzić zasadę, że ochrona przyrody nie może być zunifikowana i jednakowa w każdym miejscu i czasie, lecz dostosowana do lokalnych warunków i ludzkich potrzeb, z uwzględnieniem praw i zasad ekologicznych (nazwę to sprawiedliwością przyrodniczą) i sprawiedliwości społecznej, wewnątrz i między generacyjnej. Jest to także cel ekologii integralnej.

Przyroda jest dobrem uniwersalnym i potrzebnym wszystkim ludziom, dlatego w myśl zasady sprawiedliwości wszyscy mają prawo czerpać z niej dla siebie⁶⁹. Za św. Tomaszem można nazwać to sprawiedliwością ogólną. Klasyczna definicja sprawiedliwości rozumianej jako odrębna cnota moralna określa ją jako stałe usposobienie woli gotowej do oddania drugiemu człowiekowi tego, co mu się należy. Pytanie powstaje, co się należy? Arystoteles twierdził, że dobro jednostki jest złożone w dobru gatunku, a nie w niej samej. Dlatego kierując się tym stwierdzeniem, można przyjąć, że sprawiedliwość ekologii integralnej jest cnotą ogólną, na ile ona sama ukierunkuje człowieka ku dobru wspólnemu, zwracając czynności wszystkich innych cnót ku temu samemu dobru. Przyroda staje się w tej perspektywie wartością nadrzędną, ale nie bezwzględną. Zarządzanie tym dobrem nie może opierać się na niczym nieograniczonej liberalnej wolności, lecz musi być podporządkowane minimalizacji nierówności społecznych oraz poprawie trudnej sytuacji osób i całych narodów żyjących w ubóstwie i niegodnych warunkach społecznych czy przyrodniczych⁷⁰. Można to zauważyć i wykorzystać w budowaniu ekologicznych systemów wartości i stanowieniu odpowiedniego prawa służącego na równi przyrodzie, jak i człowiekowi.

Myśli i intuicje wynikające z krótkiej i na pewno niekompletnej analizy dobra wspólnego i ekologii integralnej w nurcie filozofii realistycznej (klasycznej), są teoretycznym spojrzeniem na aktualny problem kryzysu ekologicznego. Poszukując różnych rozwiązań uważam, że warto także zainteresować się wymiarem humanistycznym i społecznym tego problemu. W konstruowaniu ekologicznych modeli rozwoju cywilizacyjnego trzeba obok wiedzy przyrodniczej, ekonomicznej i społecznej skorzystać także z analiz filozoficz-

⁶⁸ Por. T. Ćwierniak, *Spółczesność, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M. A. Krąpcza*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIII(2017), nr 2, s. 93.

⁶⁹ Por. W. Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010, s. 161-162.

⁷⁰ M. Słodowa-Helpa, *Odkrywanie na nowo dobra...*, art. cyt., s. 10.

nych. Wszak filozofia od zawsze stara się hermeneutycznie porządkować rzeczywistość w świetle konkretnych pragnień, oczekiwań czy wyzwań. Szuka kompleksowych rozwiązań oraz ostatecznych racji i sensu dla podejmowanych działań. W tym przypadku chodzi o działania bardzo pilne i konieczne, bo zapewniające dalszą egzystencję i rozwój ludzkości.

* * *

Nature as a Common Good in the Conception of Integral Ecology

Summary

This paper is a review article based on the tradition of realistic philosophy. Its goal is to collect and organize information on two categories emerging in the field of humanistic research into environmental protection. It is about the concepts of “common good” and “integral ecology”, and the assessment of the relationship between them. Another concept analyzed in realistic philosophy is that of “nature”. The good was presented as a universal property of beings, including nature understood as a complex multiplicity of individual beings connected by mutual physical, chemical and biological relations. Nature is regarded as a common good, i.e., a property of all people which serves the development of every individual that makes up the human community. What combines the common good in the sense of classical philosophy with the integral ecology based on Christian doctrine is the guarantee of sustainability and the most equitable access to natural resources. The principle of “diversity in unity” inscribed in the common good is particularly consistent with the assumptions of integral ecology. The interpretation of the common good in the ecological dimension leads to the statement that nature management cannot be based on unlimited liberal freedom, but must be subordinated to minimizing social inequalities and improving the difficult situation of people and entire nations living in poverty and unworthy social or natural conditions. What is needed here is justice, the essence of which consists of the ideas of human dignity, equality, and proportionality in interpersonal relations. These are also common elements of the idea of “common good” and integral ecology.

Keywords: nature, good, common good, integral ecology, philosophy.

Bibliografia

- Andrzejuk A., *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002.
Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002.
Arystoteles, *O niebie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
Bartoszewski J., *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010.

- Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. J. Me-recki, Warszawa 2002.
- Bołoz W., *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010.
- Czachorowski S., *Między ewolucjonizmem a kreacjonizmem – model maszyny i model organi-zmu*, w: *Teoria ewolucji a wiara chrześcijańska*, red. E. Wiszowaty, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 60-78.
- Ćwierniak T., *Spółczesność, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M. A. Krapca*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIII(2017), nr 2, s. 85-116.
- Dzwonkowska D., *Pozytywistyczne ujęcie relacji filozofii do nauk przyrodniczych*, „Studia Philo-sophiae Christianae” 47(2011), nr 2, s. 195-208.
- Franciszek, *Laudato si’*. *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszyst-kich ludzi dobrej woli*, Kraków 2020.
- Grabowska B., *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Kraków 2010.
- Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009.
- Jaskiernia J., *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 103-122.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Krapiec M. A., *Ja-człowiek*, Lublin 1991.
- Łapiński J. L., *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2008, nr 6, s. 1-7-116.
- Maryniarczyk A., *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. tenże, Lublin 2001, s. 614-626.
- Maryniarczyk A., *Doskonałąca bytu funkcja dobra-celu*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowego wyjaśniania*, red. K. Stępień, K. Gondek, Lublin 2008, s. 457-465.
- Mazurek F., *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 1379-1384.
- Mill J. S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2005.
- Młynarska-Sobaczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodzensis” 69(2009), s. 61-72.
- Murdoch I., *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Orzeszyn J., *Ludzki i społeczny wymiar ekologii świetle encykliki papieża Franciszka Laudato si’*, w: *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki Laudato si’*, red. M. Borada, R. Ceglarek, Kraków 2016, s. 85-98.
- Pacewicz A., *Koncepcja dobra w filozofii przedplatońskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensis” 1(2006), nr 1, s. 87-99.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI(2003), z. 2, s. 5-35.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Sadowski R. F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015.
- Sadowski R. F., *Inspirations of Pope Francis’ concept of integral ecology*, „Seminare” 37(2016), nr 4, s. 69-82.
- Sadowski R. F., *Koncepcja ekosprawiedliwości w encyklice Laudato Si’*, „Roczniki Teologiczne” LXIII(2016), z. 3, s. 151-166.
- Sieńkowski M., *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), nr 1, s. 236-252.
- Skowroński A., Żmudziński M., *Ekologia, solidarność społeczna, zrównoważony rozwój*, w: *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. W. Pasierbek, A. Budzanowska, Kraków 2019, s. 225-242.
- Sobota D., *Co to jest przyroda?*, „Ruch Filozoficzny” LXXI(2014), nr 1, s. 85-104.

- Spinoza B., *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2006.
- Tarasiewicz P., *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, w: *Pro bono publico personae et familiae. Niektóre aspekty działań na rzecz dobra rodziny i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, A. Mikucki, Ełk 2018, s. 233-248.
- Warzeszak S., *Redukcjonizm biologiczny na gruncie współczesnych biotechnologii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 9(1996), s. 265-282.
- Weiner J., *Życie i ewolucja biosfer. Podręcznik ekologii ogólnej*, Warszawa 2020.
- Wilber K., *Spektrum świadomości*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2013.
- Zagończyk D., *Ekologiczny wymiar dobra wspólnego w świetle encyklik społecznych papieży posoborowych*, „Seminare” 36(2015), nr 4, s. 79-92.
- Zamelski P., *Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatywnym*, w: *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka, część I: Współczesne rozumienie praw człowieka*, red. J. Jaskiernia, Warszawa 2012, s. 180-205.
- Zięba S., *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004.
- Zięba S., *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998.

KĘSTUTIS ŽEMAITIS*

**Die wichtigsten Grundsätze der Spiritualität
der monastischen Bewegungen in der ägyptischen Wüste
in der Satzung der Kongregation der Schwestern
der Armen der Unbefleckten Empfängnis
der Heiligen Jungfrau Maria Einleitung**

1918 hat der Erneuerer der Kongregation der Marianer (MIC) der Selige Jurgis Matulaitis eine neue Kongregation für Frauen gegründet, Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria (MVS). Am 15. Oktober desselben Jahres wurde die Kongregation vom damaligen Bischof von Sejny, Antanas Karosas, anerkannt. Gleichzeitig wurde auch die Grundregel der Kongregation bevollmächtigt. Das Anliegen dieser Kongregation, den Geringsten und Ärmsten zu helfen, bestätigt. Deswegen wurden die Schwestern vom Volk „Schwestern der Armen” genannt. Dieser Name wird auch in diesem Skriptum beibehalten.

Die Hauptarbeit bei der Gründung der erwähnten Kongregation hat der künftige Bischof von Vilnius, später Erzbischof und Apostolischer Visitor in Litauen Jurgis Matulaitis geleistet. Er selbst wurde Ordensbruder unter den komplizierten Voraussetzungen im vom russischen Zaren besetzten Litauen. Nach kurzer Vorbereitungsarbeit, ohne Noviziat wurde er Marianerbruder unter Untergrundbedingungen.

Der Frage nachzugehen, wie gelang es unter den schwierigen Bedingungen eine neue Kongregation zu gründen, ist das Anliegen dieser Arbeit. Sie ist ein Erklärungsversuch, wie die monastische Spiritualität in den ersten Jahrhunderten der Kirche gelebt wurde und wie sie sich in der Satzung (gedruckt 1920) der Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria, widerspiegelt, die der Selige Jurgis Matulaitis genau vor 100 Jahren gegründet hat. Der Leser soll eine vertiefte Erkenntnis gewinnen, wie sich gelebte Spiritualität im Leben zeigt.

* Kęstutis Žemaitis – Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-3243>; e-mail: kestutis.zemaitis@gmail.com

In der Arbeit werden folgende Hauptquellen verwendet: Die Satzung der Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria (MVS), Marijampole 1920, sowie weitere Unterlagen der Archive der Kongregation der Schwestern sowie der Kongregation der Marianerbrüder (Congregatio clericorum regularium marianorum subtitulo immaculata conceptionis beatae virginis Mariae), die von A. Pajarskaite zusammengestellte Ausgabe zu der Geschichte der Kongregationen und zwar, Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria, die Werke der Wüstenväter.

Das Thema wird kaum recherchiert, deswegen gibt es keine historisch belegten Werke. Dieser Artikel ist ein Versuch, die alte aber nicht veraltete für unsere Zeit passende monastische Spiritualität, die aus der Erfahrung der Wüstenväter stammt und in der Kongregation der Armenschwesterngelebt wird, zu schildern.

Einsamkeit in der Wüste

In den Evangelien und in der Apostelgeschichte gibt es keine direkten Texte über das Klosterleben. Die Apostel selbst waren Eremiten. Aber schon die ersten Christen bewerteten ihr Leben in der damaligen Gesellschaft des nicht nur religiös, sondern auch moralisch verfallenen hellenistischen Römischen Imperiums als eigenartiges Gefängnis, deren ethische Normen mit der christlichen Moral unvereinbar waren. Das behauptet einer der ersten Apologeten Tertulian in seinem Brief an die Märtyrer¹. Die schrecklichen Ereignisse, Folterungen nicht nur im damaligen von Juden besiedelten Raum², sondern auch in anderen Ländern des Imperiums beschreibt Eusebius Cezarueti³. Die Christen waren fremd in dieser Welt, weil sie sich durch ihre Lebensweise, genauer gesagt Nichtanerkennung der schlechten Moral unterschieden. Davon zeugen auch Worte Christi: „Ich gab ihnen dein Wort, und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht aus der Welt sind, so wie auch ich nicht von der Welt bin“ (Joh 17, 14-15).

Deswegen entstand die Bewegung der Eremiten⁴, die in eine abgelegene Gegend, meistens in eine Wüste zogen. Sie empörten sich nicht nur über Unmoral des heidnischen Lebens, sondern auch über die mangelnde Ethik mancher Christen. Diesen Grund für ein monastisches Leben sieht auch der orthodoxe Theologe Maximos (E. Aghioroussis) ein: „Seit der Entstehung der Kirche waren die Christen von Christus zum Leben in der Welt berufen, ohne zu dieser Welt zu gehören: Die Christen Unterscheidensich von der Welt durch ihr Verhalten und ihre vorbildlich moralische Lebensweise“⁵. Davon zeugt ein

¹ Tertullianus, *Ad Martyres*, S. 2.

² Eusebijus Cezaruetis, *Bažnyčios istorija*, Vilnius 1993, S. 66-67.

³ Ibid., S. 267.

⁴ Eremit (gr. Ερημίτης).

⁵ Maximos (E. Aghioroussis), *Monastycizm*, in: *Prawosławie. Światło wiary i źróół doświadczenia*, Red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, S. 133.

unbekannter Autor in einem Brief an Diognet⁶. Zuletzt wollten sie auch die Freiheit der Kinder Gottes erleben: „Darum sage ich euch: Macht euch keine Sorge um euer Leben, was ihr essen oder trinken, noch für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung? Seht auf die Vögel des Himmels! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel wertvoller als sie?“ (Matth 6, 25-26).

Die in Ägypten entstandene monastische Bewegung verbreitete sich auch in anderen Ländern Orients: in Syrien, Kleinasien usw. Als Konstantin der Große im Jahre 313 Mailänder Toleranzedikt verkündete, bekam das Christentum ziemlich günstige Voraussetzungen und konnte sich erfolgreich auf dem Gebiet des Imperiums verbreiten. Nach dem Vorbild der in der Wüste gegründeten Gemeinden – Luras – gründete man Klöster in dem ganzen Gebiet des Staates.

Diese Bewegung im Osten gestaltete hl. Basilius der Große, hl. Benedikt schrieb Regulas und passte sie an die neue Zeit im Westen an. Es war nicht leicht, auf die Einsamkeit und Freude der Stille zu verzichten, wo man sich selbständig vervollkommen konnte, auf den Weg der Seelsorge im Dienst in der Gemeinde⁷. Die Klosterschwestern gründeten ihre „Wüste“ in der Stadt, aufgrund von hl. Benedikt geschaffenem Lebenskonzept für das abendländische Mönchtum.

Das widerspiegelt sich in der Satzung der Armenschwestern, die der selige Jurgis Matulaitis ausgearbeitet hat⁸. Von dieser Wahl zeugt auch ihre Ansiedlung in den Städten und Verbreitung ihrer umfangreichen seelsorgerischen Tätigkeit. Viele Menschen vom Außenhalb haben auch gewusst, dass es hinter den Klostermauern eine eigenartige monastische Wüste existiert.

Askese

Ist es aber die Askese der einzige Grund, der die Christen bewegte, mit dem kulturellen, sozialen Umfeld unzufrieden zu sein und ihren üblichen Wohnsitz und Beschäftigung zu verlassen und in die Wüste zu ziehen? Übrigens, schon der orthodoxe Theologe Maximos behauptet, dass „manche von ihnen, sowohl Männer als auch Frauen, den Entschluss fassten, ihre persönlichen strengen christlichen Lebenspraktiken noch konsequenter zu leben. Sie beachteten Reinheit, Zölibat und Armut, beteten und fasteten“⁹. Sie schenkten Aufmerksamkeit in ihrer Zurückgezogenheit auch evangelischen Ratschlägen, um ihr Leben in Askese zu verwirklichen. So eine Lebensweise war zweifellos eng mit der schweren Askese verbunden.

⁶ *Epistulae ad Diognetum*.

⁷ C. Stewart, *Prayer and Community: The Benedictine Tradition*, London 1998, S. 23.

⁸ *Švenčiausios Mergelės Marijos Nekaltojo Prasidėjimo vargdienių seserų vienuolija*, Red. A. Pajarskaitė, Kaunas 2012, S. 81.

⁹ Maximos (E. Aghiorgoussis), *Monasticism*, op. cit., S. 133.

„Die Wüste ist ein positiver und schöner Ort, wo die Frommen Gott sehen und ihn hören und mit ihm leben konnten. Der Verzicht auf das frühere Leben bedeutete auch, dass die Väter und Mütter der Wüste unscheinbar wurden, dem verwehten Sand der Wüste ähnlich. In ihrer Entsagung vereinigten sie sich mit dem Umfeld. Ihre Heiligkeit wurde zum Teil ihrer Gefühle. Wenn man sich mit der Geistigkeit der Wüste vereint, lebt man in Eintracht mit sich selbst, der Welt und Gott“¹⁰, beschreibt der Monastizismus Forscher John Chryssavis.

In der Satzung der Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria (MVS) wird der Askese ein passender Platz gewidmet. Die Askese wird als körperliche und geistige Belastung bezeichnet, die aber rational, in den einzelnen Fällen mit dem Beichtvater besprochen wird. Diese Askese umfasst mäßige Ernährung, Erholung und andere Genüsse. Die Schwestern „belasten“ ihren Körper und Geist, um Herausforderungen, wie Kränkungen, fehlende Bequemlichkeiten zu ertragen. So sind neue Züge in der Klostergemeinschaft¹¹. Allein schon der Eintritt ins Kloster bedeutet Askese¹². Die Schwestern praktizieren in ihrem Leben asketische Übungen, ihre Wüste ist ihr Kloster.

Das Gebet

Die Wüste selbst beeinflusste die Eremiten. Christliche Theologie der Ori-ents übte auf sie noch einen größeren Einfluss aus. Zwischen ihr und Mystik laut Włodzimierz Łosski gab es keinen Widerstand¹³. Seit den ersten Jahrhunderten werden Sakramente im Orient mehr als Geheimnis¹⁴, Mystik aber nicht als äußerlich sichtbare Zeichen bezeichnet¹⁵. Kiril von Jerusalem äußert sich zur Taufe als Geheimnis, das in der Liturgie erlebt wird¹⁶. Ein bekannter Theologe der orientalischen Kirche Paul Evdokimov behauptet, dass die Kontemplation Gott zum besseren Kennenlernen Gottes hilft¹⁷.

Daraus können wir Schlussfolgerung ziehen, dass das orientalische Umfeld günstig für kontemplatives Leben war. Die Mystik war in der orientalischen Kirche ausgeprägter als im Westen. Jetzt versuchen wir die Frage zu beantworten: Warum entstand die monastische - klösterliche Bewegung im Orient und zwar in Ägypten? Das konnten nicht nur politische oder soziale Begebenheiten

¹⁰ J. Chryssavis, *Dykumos širdyje. Dykumos tėvų ir motinų dvasingumas*, Vilnius 2011, S. 112-113.

¹¹ *Nekaltai Pradėtosios Švenčiausios Panos Marijos vardo „Vargdinių seselių“ Vienuolijos įstatai*, Marijampolė 1920, S. 25.

¹² *Ibid.*, S. 4-5.

¹³ W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, S. 6.

¹⁴ Sakrament – in Orientalischer Theologie wird das Geheimnis betont, ohnedassichtbare Zeichen in der Liturgie zu verneinen (Geheimnis – gr. Μυστήριον, rus. таинство).

¹⁵ A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, in: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, op. cit., S. 180.

¹⁶ S. Cyrillus Herosolymitanus, *Catecheses*, (myst.) 2.

¹⁷ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, S. 54.

sein, wahrscheinlich war es die große Neigung zur Kontemplation, die den orientalischen Christen in die Wüste lockte, wo auch die ersten Brüdergemeinschaften entstanden. „Ein gutes Beispiel eines Einsiedlers – Anachoreten – ist Antonius der Große. Er begann um 285 ein asketisches Leben in der Wüste im Zentrum von Ägypten. Viele Menschen folgten seinem Vorbild und ließen in seiner Nachbarschaft nieder. Diese Mönche wohnten nicht weit auseinander, in kleinen Hütten und bildeten eine Dorfgemeinde, die „Laura“¹⁸ (gr. *Laura λαυρα*)“¹⁹ genannt wurde. Sowohl in den von Mönchvater Antonius 251-356, als auch von Pachomius 251-356 begründeten Einsiedlergemeinden war Kontemplation eine der Gebetsformen. Mystik war für einen orientalischen Einsiedler ein unentbehrlicher Teil seiner Existenz, weil sie auch heutzutage für einen orientalischen Mönch als reine Luft, laut Sergej Bulgakowist²⁰.

Mystik war aber besonders eng mit Askese eines Einsiedlers verbunden²¹. So konnte dieses ägyptische oder orientalische Mönchtum unvermeidlichen Einfluss auf spätere Mönchsgemeinden sowohl im Orient oder auch in den abendländischen Gemeinden nicht ausüben. Das Gebet beanspruchte einen außergewöhnlichen Platz. Sie pflegten eine häufige Beichte, empfingen jeden Tag hl. Kommunion, sprachen verschiedene tägliche Gebete²².

Die Gemeinde war aber nicht kontemplativ, es konnte in ihrem Tagesablauf nicht soviel Zeit dem Gebet gewidmet werden, wie bei einem monastischen Leben. Trotzdem war der tägliche seelische Trost für die Schwestern das Leben im Gebet. Dazu verpflichtete auch die Satzung der Kongregation²³. Im Paragraph 166 heißt es, dass die Schwester, die wegen ihrer Beschäftigung nicht genügend Zeit für das Gebet hat, soll in Gedanken, in Worten ständig mit Gott verbunden sein²⁴. Auf diese Weise strebt man nach einer tiefen und ständigen Frömmigkeit.

Alte und zugleich moderne Geistigkeit

Pfleger der monastischen Ideen und Patron des morgenländischen Mönchtums war hl. Basilius der Große (um 330-379). Als Erwachsener wanderte er, Einsiedler suchend. In seine Heimat Cäsarea zurückgekehrt, lebte er in dem Kloster. Später empfing er die Priesterweihe, anschließend wurde er Bischof. Die Erfahrung mit den Eremiten und die Jahre im Kloster ermöglichten ihm, die wichtigsten Regeln für Mönche zu erarbeiten. Er versuchte, ungewöhnliche und für die Gesellschaft fremde Traditionen der Eremiten, wie die der Stationä-

¹⁸ Laura – gr. *Λαυρα*-Strasse, Kleinhof.

¹⁹ Maximos (E. Aghiorgoussis), *Monastycizm*, op. cit., S. 134.

²⁰ S. Bulgakovas, *Stačiatikybė*, Vilnius 2006, S. 221.

²¹ *Dykumos Tėvų pamokymai*, Vilnius 2014, S. 130.

²² *Nekaltai Pradėtosios Švenčiausios Panos Marijos vardo „Vargdienių seselių“ Vienuolijos įstatai*, op. cit., S. 20-24.

²³ Ibid., S. 23-24.

²⁴ Ibid., S. 24.

ren, Dendriten, Abgesonderten etc. zu reformieren²⁵. „Basilus verleiht dem Rückzug aus der Welt sein ursprüngliches Wesen. Der Verzicht auf die Welt bleibt als Askese Grund für jeden Christen [...]“, behauptet Tomas Spidlik²⁶. Der orthodoxe Bischof Maximos verallgemeinert das: „Hl. Basilus der Große nannte die Vollkommenheit des Christen zum Ziel des Lebens. Die Mönche mussten die christlichen Tugenden, besonders Liebe, gehorsam dem Seelsorger gegenüber, Keuschheit und Armut praktizieren, sowie ihren Besitz mit allen teilen. Wenn sie die christliche Vollkommenheit erreicht hatten, durften sie in ihre frühere Welt zurückkehren, um den anderen zu helfen, nach weiteren Tugenden zu streben. Deswegen wirkten sie als „Gesellschaftsarbeiter“. Die von Basilus gegründeten Institutionen, darunter *Basileias*, die gleichzeitig Waisenhaus, Armenküche und Schule für Analphabeten waren, leiteten Mönche. Auf diese Weise wirkten die Mönche der Bewegung des hl. Basilus missionarisch für die Kirche in der Welt“²⁷. Später zentralisierte Basilus das Mönchtum im Abendland und gestaltete es passend für jede einzelne Gemeinde mit Berücksichtigung auf ihre Sprache und Kultur. So verwandelt dieser Heilige das kontemplative Mönchtum für Seelsorge und sogar für Mission²⁸.

Diese moderne monastische Geistigkeit, d.h., alte Traditionen wurden an die neuen Lebensanforderungen angepasst. Dieses findet entsprechenden Platz in der Kongregation der Armenschwestern. Die Schwestern wohnten in der Gemeinschaft, beschäftigten sich mit Drucksachen, Schulen, Kinderheimen oder fertigten Messgewänder²⁹. Dies findet sich in der Regel der Benediktiner³⁰.

Da entsteht jedoch die Frage, warum diese Kongregation den Titel der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria (MVS) trägt? An dieser Stelle müssen wir wieder in die Wüste zurückkehren. Schon der Einsiedler Antonius suchte für sich ein Vorbild, Leader, dessen Tugenden und Fleiß er folgen könnte³¹. Also nach den Traditionen der Abendländischen Mönche muss Kongregation ihren Schutzpatron als Vorbild haben. In den abendländischen Kongregationen ist es, zum Beispiel, der hl. Benedikt. So entstand ein Modell der stillen Pastoral, die besonders deutlich in der Satzung der Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl.

²⁵ T. Špidlik, *Krikščioniškųjų Rytų dvasingumas*, Vilnius 2007, S. 209.

²⁶ Ibid., S. 209-210.

²⁷ Maximos (E. Aghiorgoussis), *Monastycizm*, op. cit., S. 136.

²⁸ A. Vasiliauskaitė, *Pastoracinio hermeniautinio – bendruomeninio modelio pritaikomumo galimybės benediktinių Bendruomenėse (Kauno, Otwock'o (Otwock) ir Aleksanderdorf'o (Aleksanderdorf)) tylos pastoracijos kontekste*, (daktaro disertacija), Kaunas 2014, S. 90.

²⁹ *Švenčiausiosios Mergelės Marijos Nekaltojo Prasidėjimo vargdienų seserų vienuolija*, op. cit., S. 87-95.

³⁰ *Nekaltai Pradėtosios Švenčiausios Panos Marijos vardo „Vargdienių seselių“ Vienuolijos įstatai*, op. cit., S. 1-3.

³¹ A. Aleksandrietis, *Antano gyvenimas*, Palendriai 2016, S. 68.

Jungfrau Maria und sich in ihrer Tätigkeit widerspiegelt³². Die Klosterschwestern bewahrten die in der Wüste von Ägypten entstandenen Prinzipien der monastischen Geistigkeit auf – Einsamkeit, Askese, Gebet – und verwirklichten sie in der neuen heutigen Zeit, unter den neuen Lebensbedingungen. Sie haben sich aus der menschlichen Gesellschaft nicht entfernt, sondern führen ihre einmalige Wüstenoase inmitten der Menschen.

Da der Gründer der Kongregation Leiter der Marianerbrüder Jurgis Matulaitis war, ersuchte er, dass der Titel der Schwesternkongregation ähnlich dem Marianer Titel – die Unbefleckte Empfängnis der hl. Jungfrau Maria – wäre. So nach dem uralten Modell der Einsiedlermönche an die jetzige Zeit angemessen, entsteht eine hermeneutische kommunikative Kongregation, deren Wirkung gleich nach der Gründung in den Diözesen Sejny, später Vilkauskis besonders bemerkbar war³³. Also die alten Werte in ihrer Praxis auch weiter verwirklicht werden und die seelsorgerische Mission durch die Schwestern weiter geleitet.

Schlussfolgerungen

Die Monastische Bewegung ist in der Wüste entstanden. Zuerst waren es Einzelne in Ägypten, die Stille und Einsamkeit suchten. Hier wurden sie sichtbar und entwickelten die wichtigsten Lebensprinzipien der Mönche: Einsamkeit, Askese und Kontemplation. Bei der Entstehung der Einsiedlergemeinden entstand ehelose Lebensweise. Dazu brauchte man entsprechende Regeln und Verwaltungsstrukturen. Schon der hl. Basilius der Große sah ein, dass die Entfernung aus der weltlichen Gesellschaft nicht der beste und effektivste Weg zur Verkündung des Evangeliums ist. Diese Wirkungsrichtung in den abendländischen Kongregationen unterstützte und verbreitete hl. Benedikt. So entstand ein Modell der stillen Pastoration, die besonders deutlich in der Satzung der Kongregation der Armenschwestern der Unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau Maria (MVS) ist.

* * *

The most Important Features of Egyptian Desert Monastic Spirituality in the Regulations of the Congregation of the Poor Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary

Summary

Blessed Jurgis Matulaitis, the revival of the Marian monastery, established a new women's monastery – Congregation of the Poor Sisters of the Immacu-

³² Arkiv. Jurgio Matulevičiaus – Matulaičio MIC Instrukcijos bei Nurodymai N.Pr.Šv.P. Marijos arba Marijonų Vienuolijai, Marijampolė 1928 Decretum, Datum Seinia die 15 m. Octobris 1918 an. (in Archivio General. Congregationis CC. RR. Marianorum asservatus).

³³ K. Žemaitis, *Vilkaviškio vyskupija*, Marijampolė 2004, S. 81.

late Conception of the Blessed Virgin Mary in 1918, which was approved by those days Bishop Antanas Karosas on October 15 of the same year. The regulations of the monastery were also approved at that time. The purpose of this congregation was to help the little ones, so the nuns among people were soon called simply the Sisters of the Poor.

The thoughts of the Desert Fathers and the experience of their monastic life are very much in harmony with the Congregation statements of the Poor Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary.

The monastery, having preserved the basic principles of the monastic spirituality formed in the Egyptian desert – solitude, asceticism and prayer – implemented them in new times and under new conditions, but no longer with drawn from society, but having created a kind of desert oasis surrounded by people.

Keywords: Egyptian desert, monasticism, experience, Sisters of the Poor.

Literatur

- Alciviadis C. Calivas, *Žycie sakramentalne*, in: *Prawosławie. Światło wiary i zdroj doświadczenia*, Lublin 1999.
- Arkiv. Jurgio Matulevičiaus – Matulaičio MIC Instrukcijos bei Nurodymai N.Pr.Šv.P. Marijos arba Marijonų Vienuolijai, Marijampolė 1928.
- Atanazas Aleksandrietis, *Antano gyvenimas*, Palendriai 2016.
- Bulgakovas S., *Stačiatikybė*, Vilnius 2006.
- Chrysosavij J., *Dykumos širdyje. Dykumos tėvų ir motinų dvasingumas*, Vilnius 2011.
- Cyrrillus Herosolymitanus, *Catecheses*.
- Decretum, Datum Seinia die 15 m. Octobris 1918 an. (in Archivio General. Congregationis CC. RR. Marianorum asservatur).
- Dykumos Tėvų pamokymai*, Vilnius 2014.
- Epistula ad Diognetum*.
- Euzebijus Cezarietis, *Bažnyčios istorija*, Vilnius 1993.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996.
- Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
- Maximos (E. Aghiorgoussis), *Monastycizm*, in: *Prawosławie. Światło wiary i zdroj doświadczenia*, Lublin 1999.
- Nekaltai Pradėtosios Švenčiausios Panos Marijos vardo „Vargdienių seselių“ Vienuolijos įstatai*, Marijampolė 1920.
- Špidlik T., *Krikščioniškųjų Rytų dvasingumas*, Vilnius 2007.
- Stewart C., *Prayer and Community: The Benedictine Tradition* (London: Darton, Longman and Todd Ltd.) 1998.
- Švenčiausios Mergelės Marijos Nekaltojo Prasidėjimo vargdienių seserų vienuolija*, Red. A. Pajarskaitė, Kaunas 2012.
- Tertullianus, *Admartyres*.
- Vasiliauskaitė A., *Pastoracinio hermeneutinio – bendruomeninio modelio pritaikymo galimybės benediktinių Bendruomenėse (Kauno, Otwock'o (Ottock) ir Aleksanderdorf'o (Aleksanderdorf)) tylos pastoracijos kontekste*, (daktaro disertacija), Kaunas 2014.
- Žemaitis K., *Vilkaviškio vyskupija*, Marijampolė 2004.

MATERIAŁY
Historical Resources

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Wojciech Kalinowski, ks. Dariusz Kruczyński, ks. Jacek Nogowski, ks. Ryszard Sawicki)

Teologia, czyli nauka o Bogu, „dzieli się na wiele dziedzin teologicznych, których wewnętrzną jedność zabezpiecza wspólny wszystkim dyscyplinom teologicznym przedmiot formalny, czyli wspólny punkt patrzenia na wszystkie dziedziny teologii – jest nim Boże Objawienie”¹. Dzieli się teologię na 3 główne działy: teologię historyczną, teologię systematyczną i teologię praktyczną. Pojęcia teologii praktycznej używa się z znaczeniu szerokim oraz w znaczeniu wąskim. W pierwszym przypadku obejmuje ona katechetykę, homiletykę, liturgikę, misjologię oraz teologię pastoralną. W znaczeniu wąskim teologią praktyczną jest właśnie teologia pastoralna. Jej zadaniem jest badanie relacji między człowiekiem, Kościołem i światem, obejmuje ona zatem wiele elementów praktycznych funkcjonowania we współczesnym społeczeństwie instytucji kościelnych, księży oraz ludzi wierzących. Nic dziwnego, że teologia pastoralna obejmuje bardzo szerokie spektrum zagadnień. W przypadku diecezji elckiej do zakresu teologii pastoralnej zaliczyć można dorobek naukowy i publicystyczny czterech księży: ks. Wojciecha Kalinowskiego, ks. Dariusza Kruczyńskiego, ks. Jacka Nogowskiego oraz ks. Ryszarda Sawickiego. Pierwszy z wymienionych dużo uwagi poświęcił specyfice kapłaństwa, trzej pozostali zajmowali się problematyką społeczną z perspektywy instytucji, którą kierowali, tj. Caritas Diecezji Elckiej (np. bieda, żebractwo, pomoc społeczna, wolontariat).

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ R. Kamiński, *Teologia pastoralna. Istota i zadania*, „Studia Pastoralne” 2005, nr 1, s. 9, [http://www.wtl.us.edu.pl/stp/1/StP_01\(2005\)9-20.pdf](http://www.wtl.us.edu.pl/stp/1/StP_01(2005)9-20.pdf), (dostęp: 10.02.2020).

Ks. Wojciech Kalinowski

1. Biogram

Urodził się 20 lutego 1959 r. w Koźle, pow. kolneński (diecezja łomżyńska). Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży w latach 1979-1985. Po święceniach pracował jako wikariusz w parafiach: Filipów (1985-1986), Augustów – NSJ (1986-1988), Łomża – św. Bruno-na (1988-1989), Suwałki – św. Aleksandra (1989-1992) i Suwałki – NSJ (1992-1993). W latach 1993-1997 odbył studia z zakresu teologii pastoralnej i pedagogiki religii na uniwersytecie wiedeńskim. Po powrocie do Elku piastował m.in. funkcję dyrektora Wydziału Nauczania Chrześcijańskiego (potem przemianowanego na Wydział Katechetyczny), wykładowcy w WSD w Elku i w Kolegium Teologicznym w Elku. W latach 2002-2009 pełnił urząd rektora WSD w Elku. Pracował też jako adiunkt w katedrze teologii praktycznej i ekumenizmu Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (2001-2005). W 2009 r. został proboszczem parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Augustowie, a następnie proboszczem parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Piszcu (od 2018 r.).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje parafii Mały Płock w latach 1818-1925 – Lublin, KUL 1985; promotor: ks. dr Witold Jemielity.

Doktorat (teologia pastoralna i pedagogika religii):

Priester aus Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II Vatikanischen Konzils – Wiedeń, Uniwersytet Wiedeński 1997; promotor: prof. Paul Michael Zulehner; recenzent: prof. Wolfgang Langer.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Seelsorger in Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II Vatikanischen Konzils*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, „Episteme” 51(2006), ss. 376.
Rec. J. Mariański, „Studia Elckie” 8(2006), s. 290-295.
2. *Priester aus Masuren. Auswertung der Priesterbefragung 1995 in der Diözese Elk*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, „Biblioteka Pomocy Naukowych Episteme” 3(2007), ss. 150.

Redakcja i współredakcja prac zbiorowych:

1. *Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005*, Elk 2006, ss. 330.
2. *Indeksy pięćdziesięciu tomów Episteme*, „Episteme” 51(2006), ss. 182.

Współredakcja czasopism naukowych:

1. „Lux veritatis” 1(1999), ss. 312.
2. „Elckie Studia Teologiczne” 4(2003), ss. 324.
3. „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), ss. 391.
4. „Elckie Studia Teologiczne” 6(2005), ss. 388.

Artykuły naukowe:

1. *Droga do kapłaństwa*, „Lux veritatis” 1(1999), s. 92-102.
2. *„Nie wszystko mleko i miód” – pastoralno-teologiczne rozważania drogi do wolności i jej zagospodarowanie*, w: *Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa*, cz. I, red. J.M. Dołęga, J. Sokołowski, S. Śledziewski, „Episteme” 12(2001), s. 141-151.
3. *Socjologiczny obraz kapłana diecezji elckiej*, „Elckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 231-238.
4. *Wydział Nauczania Chrześcijańskiego Elckiej Kurii Biskupiej w 10-letniej historii diecezji elckiej*, „Elckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 220-230.
5. *Eine Grundlage der Kommunikativen Theologie*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 1(2003), s. 471-487.
6. *Adoracja Eucharystii szkołą kontemplacji oblicza Chrystusa*, w: *Mysterium Eucharystii. Teologia-liturgia-ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharystia”*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 178-196.
7. *Bio-Ethik, Gen-Ethik oder nur Bio-Industrie, Gen-Technik? Eine Überlegung mit vielen Fragen*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2(2004), s. 387-402.
8. *Dane statystyczne dotyczące publikacji naukowej Episteme*, „Episteme” 26(2004), s. 275-281 [współautor].
9. *Jan Paweł II w diecezji elckiej, pięć lat temu i dzisiaj*, „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), s. 171-184.
10. *Dane statystyczne dotyczące publikacji naukowej „Episteme”*, w: *Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski, W. Guzewicz, „Episteme” 36(2004), s. 281-294 [współautor].
11. *Jubileusz pontyfikatu Jana Pawła II w diecezji elckiej*, w: *25 lat pontyfikatu Jana Pawła II*, red. J. Sikora, „Episteme” 35(2004), s. 367-371.
12. *Zwyczaje ludowe i obrzędy religijne bożonarodzeniowe na Kurpiach*, „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), s. 131-147.
13. *Jan Paweł II na pielgrzymim szlaku w diecezji elckiej 1999 roku*, w: *Jan Paweł II Wielki 18 V 1929 – 16 X 1978 – 2 IV 2005*, „Episteme” 50(2005), s. 289-299.
14. *Spiritualität der Priester aus Masuren*, „Soter” 2005, nr 15(43), s. 61-82.
15. *Priesterseelsorge morgen*, „Soter” 2005, nr 16(44), s. 191-215.

16. *Ekologia i św. Hubert*, w: *Ochrona środowiska i edukacja ekologiczna w regionie: Gmina Turośl i Wigierski Park Narodowy*, red. J.M. Dołęga, E. Grott, M. Krysiak, „Episteme” 42(2005), s. 63-71.
17. *Zeitmanagements des Seelsorger*, „Elckie Studia Teologiczne” 6(2006), s. 97-106.
18. *Nehmen wir die Seminaristen wahr?*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 313-321.

Artykuły popularnonaukowe (wykaz niepełny):

1. *Nie koniecznie w drodze do unii*, „Martyria” 2002, nr 9, s. 13.
2. *Lengyelorszag belepese az Europai Unioba*, „Egyhazforum” 2003, nr 1-2, s. 42-43.
3. *Mistyka codzienności. W stulecie urodzin Karla Rahnera*, „Martyria” 2004, nr 3, s. 19.
4. *Sprawdzian dla Kościoła*, „Martyria” 2004, nr 2, s. 12.
5. *Pobożność ludowa*, „Martyria” 2004, nr 3, s. 7.
6. *Pomóżmy bezrobotnym*, „Martyria” 2004, nr 12, s. 16.
7. *Czy Kościół dyskryminuje kobiety?*, „Martyria” 2005, nr 1, s. 3, 10.
8. *Demokracja a sumienie*, „Martyria” 2005, nr 2, s. 16.
9. *Teologiczno-pastoralne aspekty nawiedzenia*, „Martyria” 2005, nr 2, s. IX.
10. *Święta Agata*, „Martyria” 2006, nr 2, s. 17.
11. *Wzrost rodzi się z silnych korzeni*, „Martyria” 2006, nr 6, s. 8.
12. *Wakacyjna adopcja*, „Martyria” 2006, nr 9, s. 15.
13. *Wizja i wizja Kościoła*, „Martyria” 2007, nr 3, s. 10, 12.
14. *Kościół jutra*, „Martyria” 2007, nr 4, s. 14.
15. *Pamięć o zmarłych w naszej tradycji*, „Martyria” 2008, nr 11, s. 10-11.
16. *Darzbór!*, „Martyria” 2009, nr 1, s. 16-17.

Wspomnienia:

1. *Wspomnienie o biskupie Edwardzie Samselu*, w: *Biskup Edward Samsel (1940-2003)*, red. J.M. Dołęga, A. Skowroński, „Episteme” 27(2003), s. 209-212 (to samo w numerze 33 „Episteme”).
2. *Oficjał*, w: *Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop (1937-1999)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 47(2005), s. 102-104.
3. *Gospodarz i dziekan*, w: *W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 41(2005), s. 79-83.
4. *Niespokojny duch*, w: *Ks. Marian Szczęsny (1942-2006)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 72(2007), s. 102-104.

Sprawozdania:

1. *Sprawozdanie z obchodów 15-lecia erygowania Diecezji Elckiej oraz powołania do życia Wyższego Seminarium Duchownego w Elku. Elk, 6 października 2007 r.*, „Studia Elckie” 10(2008), s. 461-467.

Recenzje i omówienia:

1. P.M. Zulehner, *Priester im Modernisierungstress*, w: *Forschungsbericht der Studie Priester 2000*, Schwabenverlag-Ostfildern 2001, „Ateneum Kapłańskie” 2003, nr 3(141), s. 558-561.
2. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005, ss. 353, „Studia Elckie” 8(2006), s. 300-304.

Inne:

1. *Boży człowiek przemieniający świat. Homilia wygłoszona w WSD w Elku w 25-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *25 lat pontyfikatu Jana Pawła II*, red. J. Sikora, „Episteme” 35(2004), s. 385-392.

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 125-127; *Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 671; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

Ks. Dariusz Kruczyński

1. Biogram

Urodził się 27 maja 1970 r. w Olecku. W 1992 r. wstąpił do seminarium duchownego w Elku. Świecenie kapłańskie przyjął 19 kwietnia 1997 r. Jako wikariusz pracował w parafii pw. Matki Bożej Różańcowej w Mikołajkach (1997-2000) oraz pw. MB Szkaplerznej w Orzyszu (2000-2001). W 2001 r. został wicedyrektorem, a dwa lata później dyrektorem Caritas Diecezji Elckiej. Piastował także urząd moderatora diecezjalnego duszpasterstwa młodzieży (2002-2004).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Dzieje duszpasterstwa katolickiego w Orłowie w latach 1945-1992 – Warszawa, ATK 1997; promotor: ks. dr Kazimierz Łatak CRL.

Doktorat (teologia pastoralna):

Żebractwo jako problem społeczno-duszpasterski w diecezji elckiej. Studium socjologiczno-pastoralne – Warszawa, UKSW 2017; promotor: ks. prof. dr

hab. Jerzy Przybyłowski; recenzenci: ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdz (KUL),
ks. dr hab. Bogdan Giemza SDS, prof. PWT (Wrocław).

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Krzyk i wołanie biednych. Kościół elcki w służbie ubogim*, Elk 2011, ss. 320.
2. *Ja pójdę za nią. Modlitewnik teściowych*, Elk 2013, ss. 352.
3. *„Wiara, która działa przez miłość”. Katechizm pracowników i wolontariuszy Caritas*, Poznań 2013, ss. 230 [współautor].
4. *Oblicza miłosierdzia*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2016, ss. 168.

Artykuły naukowe:

1. *Bł. Marianna Biernacka wzorem dla wolontariuszy Caritas*, „Studia Elckie” 16(2014), nr 1, s. 79-94.
2. *Współczesne formy solidarności z ubogimi*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 11(2014), s. 101-112.

Artykuły popularno-naukowe (wykaz niepełny):

1. *Paschałki wielkanocne*, „Dzielmy się Miłością” 2006, nr 4, s. 3.
2. *Znicz Jana Pawła II*, „Dzielmy się Miłością” 2007, nr 10, s. 2.
3. *Zaproszenie*, „Dzielmy się Miłością” 2008, nr 4, s. 2.
4. *Komunikat*, „Dzielmy się Miłością” 2008, nr 6, s. 3.
5. *Wiele pytań, jedna odpowiedź*, „Kwartalnik Caritas” 4(2009), s. 9.
6. *Kochać to być darem. Bł. Marianna Biernacka*, „Kwartalnik Caritas” 1(2009), s. 30.
7. *Niesiemy pomoc permanentnie*, „Gazeta Polska” 2010, nr 51, s. 35 [współautor].
8. *1% na rzecz Caritas*, „Dzielmy się Miłością” 2010, nr 4, s. 4.
9. *Zamiast fiskusowi podaruj człowiekowi*, „Dzielmy się Miłością” 2011, nr 2, s. 1.
10. *1 procent – może tak wiele, a nic nie kosztuje*, „Dzielmy się Miłością” 2011, nr 4, s. 1.
11. *Usłyszeć krzyk biednych*, „Martyria” 2011, nr 5, s. 20.
12. *To byłoby nieludzkie*, „Nasz Dziennik” (Wyd. zasadnicze) 2012, nr 279, s. 15 [współautor].
13. *Zawsze interesowała mnie praca na rzecz ubogich (rozmowa z ks. D. Kruczyńskim)*, „Martyria” 2012, nr 10, s. 12.
14. *Jak siebie samego*, „Dzielmy się Miłością” 2012, nr 2, s. 3-4.
15. *Batalia o okna życia*, „Dzielmy się Miłością” 2013, nr 4, s. 1-2.
16. *Ja pójdę za nią*, „Pomóż nam pomagać. Gazeta Caritas Diecezji Elckiej” 2(2013), s. 4.

17. *Polska wschodnia jak trzeci świat*, „Nasz Dziennik” (Wyd. zasadnicze) 2015, nr 142, dod. Magazyn nr 144, s. M2-M3 [współautor].
18. *Ubogich zawsze mieć będziecie* (rozmowa z ks. D. Kruczyńskim), „Martyria” 2015, nr 4, s. 18.

Inne:

1. *V Krajowy Kongres Misyjny. Radość Ewangelii źródłem misyjnego zapału. Konferencje dla poszczególnych grup wiernych, scenariusze katechez dla dzieci, młodzieży i dorosłych*, Dzieło Pomocy „Ad Gentes”, Warszawa 2014, ss. 287 [współtwórca].
2. *Idźcie i głoscie... Scenariusze katechez misyjnych dla dzieci i młodzieży. Cz. 1: Dla przedszkolaków i uczniów szkoły podstawowej*, Verbum, Warszawa 2016, ss. 247 [współtwórca].
3. *Idźcie i głoscie... Scenariusze katechez misyjnych dla dzieci i młodzieży. Cz. 2: Dla uczniów gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych*, Verbum, Warszawa 2016, ss. 227 [współtwórca].

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji ełckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 683; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji ełckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

Ks. Jacek Marek Nogowski

1. Biogram

Urodził się 15 grudnia 1975 r. w Węgorzewie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w WSD w Ełku w latach 1994-2000. Po święceniach kapłańskich (2000) pracował jako wikariusz w parafii Wydminy (2000-2004), a następnie w strukturach Caritas Diecezji Ełckiej (m.in. był wicedyrektorem Caritas Diecezji Ełckiej, dyrektorem Domu Księży Emerytów w Augustowie, kierownikiem Centrum Medyczno-Oświatowego im. bł. Marianny Biernackiej Caritas w Ełku oraz kapelanem Domu Samotnej Matki w Ełku). W strukturach diecezji ełckiej pełnił także funkcję koordynatora Ruchu Światło-Życie, diecezjalnego asystenta Akcji Katolickiej, diecezjalnego opiekuna Dzieła Nieustannej Nowenny Uczniów Jezusa oraz diecezjalnego moderatora duszpasterstwa młodzieży. W roku 2012 był administratorem parafii w Rutce Tartak, a w 2017 został proboszczem parafii w Wigrach i dyrektorem Wigierskiego Areopagu Nowej Ewangelizacji. Od 2016 r. jest także prezesem fundacji Wigry Pro.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Metody pracy z podręcznikiem proponowane w programie szczegółowym „Spotkania z Bogiem” – Warszawa, UKSW 2000; promotor: s. dr Barbra Pillar SAC.

Doktorat (teologia pastoralna):

Bezdomność jako problem społeczny w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne na przykładzie województwa warmińsko mazurskiego – Warszawa, UKSW 2000; promotor: ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski; recenzenci: ks. dr hab. Bogdan Giemza SDS (PWT Wrocław), dr hab. Beata Lucyna Szluz (UR).

3. Wykaz publikacji

Artykuły naukowe:

1. *O pracy w nauczaniu Kościoła*, „Życie i Myśl. Zeszyty Problemowe” 2008, z. 23, s. 61-75.
2. *Funkcje społeczne rodziny i jej zagrożenia na przykładzie regionu warmińsko-mazurskiego*, „Seminare” 35(2014), nr 4, s. 57-68.
3. *Funkcje podręcznika w nauczaniu katechetycznym a komputeryzacja*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 9(2014), nr 3(24), s. 327-350.
4. *Ubóstwo w Polsce uwarunkowane sytuacją społeczno-ekonomiczną kraju w latach 1990-2003*, „Pisma Humanistyczne” 2014, z. 12, s. 373-394.
5. *Realizacja Miłosierdzia Bożego w działalności Caritas*, „Studia Elckie” 17(2015), nr 3, s. 269-279.
6. *Wykluczenie społeczne w kontekście ubóstwa i bezdomności*, „Civitas et Lex” 2015, nr 1(5), s. 55-64.
7. *Działalność charytatywna wyzwaniem dla parafii*, „Civitas et Lex” 2015, nr 2(6), s. 83-93.
8. *O uczestnictwie katolików świeckich w życiu społecznym*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 10(2015), nr 2(27), s. 213-224.
9. *Miłość jako fundament w życiu i posłudze księdza Jana Bosko*, w: *Geniusz męczyzny*, red. P. i M. Zakrzewscy, Warszawa 2016, s. 69-84 [współautor].
10. *Rodzina – jej funkcje i zagrożenia. Studium na przykładzie województwa warmińsko-mazurskiego*, „Studia Elckie” 17(2015), nr 2, s. 159-171.
11. *Działalność pastoralna Kościoła wobec potrzebujących i bezdomnych*, w: *Teologia stosowana bliżej człowieka*, red. J. Przybyłowski, Biblioteka Teologii Pastoralnej UKSW 2016, nr 12, s. 149-164.
12. *Organizacja i formy pomocy bezdomnym w Polsce*, w: *Wsparcie rodziny wyzwaniem dla społeczeństwa i Kościoła*, red. W. Guzewicz, J. Łodzińska, A. Mikucki, S. Strękowski, Stowarzyszenie Elk i My, Elk 2016, s. 159-192.

13. *Duszpasterstwo w Polsce wobec kultury mass mediów*, „Civitas et Lex” 2016, nr 3(11), s. 7-14.
14. *Życie wspólnotowe Boga zachętą do budowania communio i communicatio we wspólnotach ludzkich*, w: *Idźcie i głoscie. Akcja Katolicka szkołą wiary i apostołstwa. Materiały formacyjne na 2017 rok*, red. T. Borutka, Warszawa 2016, s. 227-247.
15. *Zjawisko bezdomności wyzwaniem dla Kościoła i społeczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 169(2017), z. 2(651), s. 254-263.
16. *Tanatopsychologiczne aspekty opieki nad rodzinami doświadczającymi żaloby*, w: *Oswoić jaskółkę, czyli ze śmierci do życia*, red. K. Bomber, P. Ochotny, Fundacja „By dalej iść”, Warszawa 2018, s. 29-47 [współautor].

Artykuły popularno-naukowe:

1. *Pod jeden namiot?*, „Martyria” 2007, nr 6, s. 17.
2. *Warsztaty szkolnych kół Caritas*, „Dzielmy się Miłością” 2007, nr 11, s. 1 [współautor].
3. *Być uczniem Jezusa*, „Dzielmy się Miłością” 2008, nr 2, s. 2-3.
4. *Pomagać czy nie pomagać?*, „Dzielmy się Miłością” 2008, nr 6, s. 1.
5. *W Gruzji*, „Martyria” 2011, nr 11, s. 13.

Inne:

1. Autor informacji i krótkich artykułów w „Biuletynie”, organie prasowym Dzieła Nieustannej Nowenny Uczniów Jezusa.

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 706; W. Guzewicz, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

Ks. Ryszard Sawicki

1. Biogram

Urodził się 21 lutego 1983 r. w Pieszku. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w WSD w Elku (2002-2008). Po święceniach kapłańskich pracował jako wikariusz w parafii pw. św. Anny w Giżycku (2008-2010), po czym został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu teologii pastoralnej na Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. Jednocześnie pełnił funkcję wikariusza w parafii Neumargareten w 12. dzielnicy Wiednia. Po powrocie

z Austrii (2011) kontynuował studia doktoranckie z zakresu teologii pastoralnej w Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Podczas studiów w Warszawie był rezydentem parafii pw. św. Izydora w Markach. W 2014 r. mianowany wicedyrektorem Wigierskiego Areopagu Nowej Ewangelizacji i rezydentem parafii w Wigrach. W tym samym roku został wykładowcą w WSD w Elku. W latach 2015-2017 był wikariuszem w parafii pw. NMP Królowej Apostołów w Elku. Od 2017 r. wicedyrektor Caritas Diecezji Elckiej, kapelan Domu Pomocy Społecznej „Misericordia” w Elku i Domu Samotnej Matki im. bł. Marianny Biernackiej w Elku. Jest diecezjalnym duszpasterzem osób niewidomych i słabowidzących. Pełni też funkcję sekretarza czasopisma „Studia Elckie” (od 2016 r.).

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Posługa charytatywna Kościoła odpowiedzią na „krzyk biednych” na przykładzie działalności Caritas Diecezji Elckiej w latach 1992-2007 – Olsztyn, UWM 2008; promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

Doktorat (teologia pastoralna):

Wolontariat chrześcijański na przykładzie Szkolnych Kół Caritas w Diecezji Elckiej. Studium socjologiczno-pastoralne – Warszawa, UKSW 2014; promotor: ks. dr hab. Edmund Robek SAC, prof. UKSW; recenzenci: ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski (UKSW), ks. prof. dr hab. Wiesław Andrzej Przygoda (KUL).

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Chrześcijański wolontariat na przykładzie Szkolnych Kół Caritas w Diecezji Elckiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, („Biblioteka Teologii Pastoralnej”, t. X), Warszawa 2014, ss. 300.
2. *Ostatni wigierski kamedula. Wokół osoby i twórczości Wiktora Winiakajtisa. Szkic historyczno-etnograficzno-pastoralny*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk-Wigry 2015, ss. 172.
3. *Ocalony – ocala. Kult św. Stanisława Papczyńskiego w Elku*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017, ss. 143.

Redakcja i współredakcja prac zbiorowych:

1. *Ratio in Christianitate*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2013, ss. 210 [współredakcja].
2. *Praktyk i teorytyk pastoralny. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. UKSW dr. hab. Edmunda Robka*, („Biblioteka Teologii Pastoralnej”, t. IX), Warszawa 2014, ss. 336 [redakcja].

3. „Studia Ełckie” 19(2017), numer specjalny – Jubileusz 25-lecia diecezji ełckiej. *Materiały naukowe*, ss. 296 [współredakcja].

Artykuły naukowe:

1. *Dane statystyczne dotyczące publikacji naukowej Episteme*, „Episteme” 26(2004), s. 275-281 [współautor].
2. *Dzieje wsi i parafii Skarżyn. Monografia historyczno-pastoralna*, „Znad Pisy. Wydawnictwo poświęcone ziemi piskiej” 15(2006), s. 52-77.
3. *Funkcja charytatywna w parafii znakiem i wyrazem ewangelicznej miłości*, w: *Rola i miejsce wspólnoty parafialnej w życiu społecznym*, red. S. Tofil, J. Walczak, Kalisz 2012, s. 165-183.
4. *Pastoralny model współpracy duchownych i świeckich w posłudze chorym*, w: *Cultura Christiana*, red. P. Makarewicz, R. Rybarski, M. Sieńkowski, Ełk 2012, s. 165-180.
5. *Świadekstwo wolontariuszy chrześcijańskich w dobie nowej ewangelizacji*, w: *Cultura Christiana*, red. P. Makarewicz, R. Rybarski, M. Sieńkowski, Ełk 2012, s. 147-164.
6. „Uzdrowienie trędowatego” – miniatura ze „Złotego Kodeksu z Echterbach”. *Implikacje duchowe i pastoralne*, w: *Ratio in Christianitate*, red. R. Sawicki, M. Sieńkowski, Ełk 2013, s. 61-70.
7. *Bez kobiet nie ma Caritas w Kościele. Rola kobiet w realizacji ekumenicznej funkcji charytatywnej*, w: *Geniusz kobiety. Kobieta w Kościele, kobieta w świecie*, red. J. Przybyłowski, E. Robek, B. Szostek, („Biblioteka Teologii Pastoralnej”, t. VIII), Warszawa 2013, s. 127-140.
8. *Chrześcijański wymiar wolontariatu w posoborowym nauczaniu papie skim*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 19(2013), s. 171-187.
9. *Duszpasterstwo małżeństw sakramentalnych w krzysie. Wspólnota Trudnych Małżeństw Sychar*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 21(2013), s. 119-142.
10. *Inspiracje tradycji chrześcijańskiej duchowości w praktyce kierownictwa duchowego wolontariusza*, „Studia Ełckie” 15(2013), nr 3, s. 335-347.
11. *Propagowanie wśród młodzieży wolontariatu Szkolnych Kół Caritas w perspektywie teologii pastoralnej i marketingu społecznego*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 20(2013), s. 263-281.
12. *Prosociality of members of School Groups of Caritas in the Diocese Ełk in light of empirical research*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 19(2013), s. 281-303.
13. *Website as an Instrument of Evangelization in Parishes in Poland*, „Studia Aloisiana” 4(2013), nr 3, s. 45-55.
14. *Apostolstwo charytatywne we wspólnocie parafialnej w ujęciu ks. prof. UKSW dr. hab. Edmunda Robka SAC – duszpasterza i pastoralisty*, w: *Praktyk i teoretyk pastoralny. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof.*

- UKSW dr. hab. Edmunda Robka („Biblioteka Teologii Pastoralnej”, t. IX), red. R. Sawicki, Warszawa 2014, s. 211-221.
15. *Bibliografia publikacji ks. prof. UKSW dr. hab. Edmunda Robka SAC*, w: *Praktyk i teoretyk pastoralny. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. UKSW dr. hab. Edmunda Robka*, („Biblioteka Teologii Pastoralnej”, t. IX), red. R. Sawicki, Warszawa 2014, s. 29-38.
 16. *Religijność młodzieży zaangażowanej w wolontariat Szkolnych Kół Caritas w Diecezji Elckiej w świetle badań empirycznych*, „Studia Elckie” 16(2014), nr 1, s. 99-126.
 17. *Wolontariat chrześcijański i jego znaczenie w urzeczywistnianiu „Kościoła ubogiego i dla ubogich” na przykładzie badań empirycznych wolontariuszy Szkolnych Kół Caritas w diecezji elckiej*, w: *Drogi Kościoła*, red. D. Wąsek, K. Jobda, G. Wąchol, Kraków 2014, s. 179-192.
 18. *Biskup Michał Franciszek Karpowicz – patriota Rzeczypospolitej Obojga Narodów czy sługa pruskiego zaborcy?*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 16(2016), s. 167-181.
 19. *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje z nauczania papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium”*, „Studia Elckie” 18(2016), nr 2, s. 187-196.
 20. *Apostolat maryjny i eschatyczny jako dominanta duszpasterskiego charyzmatu św. Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)*, „Studia Elckie” 19(2017), nr 2, s. 199-208.
 21. *Diecezja wigierska i jej dziedzictwo historyczno-pastoralne*, „Studia Elckie” 19(2017), nr 3, s. 363-379.
 22. *Działalność pastoralna i polityczna biskupa Jana Klemensa Gołaszewskiego (1748-1820)*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 34(2017), s. 89-115.
 23. *Na peryferiach ubóstwa. Posługa charytatywna Caritas Diecezji Elckiej w latach 1992-2017*, „Studia Elckie” 19(2017), numer specjalny – Jubileusz 25-lecia diecezji elckiej. *Materiały naukowe*, s. 693-714.
 24. *Początki kultu św. Stanisława Papczyńskiego w Elku*, „Studia Elckie” 19(2017), nr 1, 45-60.
 25. *Rodzina szkołą miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie i miłość społeczna*, red. K. Bomber, Warszawa 2017, s. 61-74.
 26. *Uwarunkowania duszpasterstwa litewskiej mniejszości narodowej w Polsce*, „Teologia Praktyczna” 18(2017), s. 219-233.

Biografie:

1. *Werner Siegfried Marienfeld (1908-1989). Ostatni pastor ewangelicki w Wieliczkach*, w: *Ratio in Christianitate*, red. R. Sawicki, M. Sieńkowski, Elk 2013, s. 203-208.

Sprawozdania:

1. *Sprawozdanie z sympozjum jubileuszowego „Pastoralista w praktyce i teorii” poświęconego osobie ks. prof. UKSW dr. hab. Edmunda Robka SAC*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 21(2013), s. 323-327.

Artykuły popularne i publicystyczne:

1. Asceza, „Głos Serca” 49(2004), s. 8.
2. *Wystarczyła ci sutanna uboga...*, „Głos Serca” 53(2004), s. 6-7 [to samo w: „Głos Serca” 54(2004), s. 6-7].
3. *Dobry łotr*, „Głos Serca” 57(2005), s. 8 [to samo w: „Głos Serca” 58(2005), s. 10].
4. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 57(2005), s. 12.
5. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 58(2005), s. 12.
6. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 59(2005), s. 12.
7. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 60(2005), s. 12.
8. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 61(2005), s. 12.
9. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 62(2005), s. 12.
10. *Szatan – mit czy rzeczywistość?*, „Głos Serca” 55(2005), s. 8 [to samo w: „Głos Serca” 56(2005), s. 8].
11. *Św. Barbara – patronka dobrej śmierci*, „Głos Serca” 61(2005), s. 9 [to samo w: „Głos Serca” 62(2005), s. 9].
12. *Św. Benedykt z Nursji. Ojciec życia zakonnego na Zachodzie*, „Głos Serca” 59(2005), s. 7 [to samo w: „Głos Serca” 60(2005), s. 8].
13. *Życie pustelnicze św. Antoniego Opata*, „Głos Serca” 55(2005), s. 10 [to samo w: „Głos Serca” 56(2005), s. 10].
14. *„Ja pójdę za nią” – życie i heroiczna śmierć bł. Marianny Biernackiej z Lipska nad Biebrzą*, „Głos Serca” 68(2006), s. 9.
15. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 63(2006), s. 12.
16. *Kronika seminaryjna*, „Głos Serca” 64(2006), s. 12.
17. *Słownik pojęć niezbędnych*, „Głos Serca” 69(2006), s. 4 [to samo w: „Głos Serca” 70(2006), s. 10].
18. *Św. Agnieszka Rzymska – patronka czystości*, „Głos Serca” 63(2006), s. 9 [to samo w: „Głos Serca” 64(2006), s. 9].
19. *Św. Andrzej Bobola – Męczennik za wiarę*, „Głos Serca” 67(2006), s. 9.
20. *Św. Jan Boży. Ojciec ubogich i chorych*, „Głos Serca” 65(2006), s. 9.
21. *Św. Katarzyna ze Sieny. Wielka mistyczka zaangażowana w sprawy Kościoła i świata*, „Głos Serca” 66(2006), s. 9.
22. *Aktywność Akademickiego Koła Caritas odpowiedzią na „krzyk biednych”*, „Głos Serca” 77(2007), s. 9 [to samo w: „Głos Serca” 78(2007), s. 9].
23. *Aktywność Akademickiego Koła Caritas*, „Dzielmy się Miłością” 2(2007), nr 12, s. 2.

24. *Język migowy w naszym seminarium. Klerycka odpowiedź na ewangeliczne zawołanie Chrystusa – Effatha*, „Głos Serca” 72(2007), s. 4 [to samo w: „Głos Serca” 73(2007), s. 8].
25. *Bóg przychodzi w ciszy*, „Martyria” 2007, nr 5, s. 13 [współautor].
26. *O Bogu na migi*, „Martyria” 2007, nr 6, s. 20.
27. *Dać Europie duszę*, „Martyria” 2007, nr 10, s. 15 [współautor].
28. *„Serce diecezji” bije już 15 lat!!!*, „Głos Serca” 74(2007), s. 3-4 [to samo w: „Głos Serca” 75(2007), s. 3-4].
29. *Archaiczny Kościół? ...czyli kontrowersje wokół celibatu*, „Głos Serca” 79(2008), s. 5.
30. *Uczniowie Elektryka pielgrzymowali śladami Papieża*, „Gazeta Giżycka” 2008, nr 48, s. 14.
31. *„Elektryk” w Szkole Wiary. Obóz rekolekcyjny uczniów Zespołu Szkół Elektronicznych i Informatycznych*, „Gazeta Giżycka” 2009, nr 25, s. 13 [współautor].
32. *Uczniowie „Elektryka” na filmie „Popiełuszko. Wolność jest w nas”*, „Gazeta Giżycka” 2009, nr 12, s. 13.
33. *Dać Europie duszę*, „Martyria” 2012, nr 9, s. 11 [to samo w: „Rozmaitości Elckie” 2012, nr 34, s. 10]..
34. *Odpust i jarmark wigierski*, „Martyria” 2014, nr 9, s. 16 [współautor].
35. *Ostatni wigierski kamedula*, „Martyria” 2014, nr 12, s. 16 [współautor].
36. *Wiktor Winikajtis i pokamedulski klasztor w Wigrach*, „Wigry. Kwartalnik Wigierskiego Parku Narodowego” 2015, nr 1-2, s. 24-28.
37. *Wigry stolicą tytularną*, „Martyria” 2015, nr 1, s. 14.
38. *Dziękczynienie za kanonizację o. Stanisława Papczyńskiego*, „Martyria” 2016, nr 11, s. 27.
39. *W trosce o prawdziwe oblicze Świąt Bożego Narodzenia*, „Martyria” 2016, nr 12, s. 10.
40. *25 lat Caritas Diecezji Elckiej*, „Rozmaitości Elckie” 2017, nr 37, s. 10.
41. *30 lat Domowego Kościoła w Elku*, „Martyria” 2017, nr 12, s. 30-31 [współautor].
42. *Biskupi w Lipawie*, „Idziemy” 2007, nr 40, s. 36.
43. *Bł. abp Teofilus Matulionis – litewski „Prymas Tysiąclecia”*, „Martyria” 2017, nr 7-8, s. 22.
44. *Erem Wyspy Wigierskiej. 350-lecie fundacji króla Jana Kazimierza*, „Martyria” 2017, nr 3, s. 28.
45. *Gala Wolontariatu Caritas Diecezji Elckiej 2017*, „Martyria” 2017, nr 11, s. 22.
46. *Kim jestem i dokąd zmierzam?*, „Przyjdź, Duchu Święty. Pismo Parafii p.w. Ducha Świętego w Elku” 2017, nr 12, s. 10-11.
47. *Konkurs z okazji Ogólnopolskiego i Diecezjalnego Dziękczynienia za Kanonizację św. o. Stanisława Papczyńskiego*, „Publikator” 2017, nr 61, s. 23-24.

48. *Pielgrzymka osób niewidomych i słabowidzących do Włoch*, „Martyria” 2017, nr 9, s. 12.
49. *Powierz Maryi swoje troski*, „Martyria” 2017, nr 10, s. 15.
50. *Przyjąć miłość Boga i na nią odpowiedzieć*, „Martyria” 2017, nr 1, s. 10.
51. *Rany Zmartwychwstałego*, „Martyria” 2017, nr 4, s. 10.
52. *RapPedagogia w elckich szkołach*, „Rozmaitości Elckie” 2017, nr 13, s. 10.
53. *Serca Jezusa – symbol Bożej miłości do człowieka*, „Martyria” 2017, nr 6, s. 12.
54. *Służba bliźnim drogą do świętości – Jubileusz XXV-lecia Caritas Diecezji Elckiej*, „Martyria” 2017, nr 10, s. 21-22.
55. *Św. Stanisław Papczyński – orędownik życia poczętego*, „Martyria” 2017, nr 5, s. 10-11.
56. *Wigierscy kameduli i ich „memento mori”*, „Martyria” 2017 11, s. 15.
57. *Wolontariusze z sercem*, „Gazeta Piska” 2017, nr 49, s. 13.
58. *Wyjazd edukacyjny do Wigierskiego Parku Narodowego*, „Publikator” 2017, nr 63, s. 28.
59. *XII Ogólnopolska Pielgrzymka Osób Bezdomnych na Jasną Górę*, „Martyria” 2017, nr 12, s. 22.
60. *Zepsute organy i „Stille Nacht...”*, czyli niezwykła historia popularnej kołody, „Martyria” 2017, nr 12, s. 28.

Inne:

1. *Życie i męczeństwo św. Brunona z Kwerfurtu a moje powołanie do świętości*, w: *1000-lecie śmierci św. Brunona, Misjonarza naszych ziem. Scenariusze katechez i środki dydaktyczne na wszystkie etapy edukacyjne*, red. B. Pillar, Elk 2007, s. 27-33.
2. *Diecezjalne dziękczynienie za kanonizację o. Stanisława Papczyńskiego*, Elk 2016, ss. 48.
3. *Msza święta o św. Stanisławie Papczyńskim*, Elk 2016, ss. 36 [współpracowanie].
4. *25 lat Caritas Diecezji Elckiej*, Elk 2017, ss. 16 [współautor].

4. Bibliografia

Schematyzm diecezji elckiej 2012, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 723;
 W. Guzewicz, *Historia parafii i kościoła w Skarżynie*, Elk 2014, s. 181-182;
 Tenże, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018;
 Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

* * *

The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017 (Wojciech Kalinowski, Dariusz Kruczyński, Jacek Nogowski, Ryszard Sawicki)

Summary

The article presents the literary output of four priests of the Elk diocese (Wojciech Kalinowski, Dariusz Kruczyński, Jacek Nogowski, Ryszard Sawicki), representing one of the disciplines of theological sciences – pastoral theology. The bibliography concerns the years 1992-2017.

Keywords: bibliography, Elk diocese, Wojciech Kalinowski, Dariusz Kruczyński, Jacek Nogowski, Ryszard Sawicki.

Bibliografia

- Guzewicz W., *Bibliografia Elckich Studiów Teologicznych. Tomy 1-6 (2000-2006)*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 351-362.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.
- Guzewicz W., *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 2, s. 205-219.
- Guzewicz W., *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 2: Stopnie i tytuły oraz czasopisma naukowe)*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 3, s. 319-327.
- Schematyzm diecezji elckiej 2012*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012.
- Sieńkowski M., *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 133-163.
- Sieńkowski M., *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: materiały, recenzje, sprawozdania, Od Redakcji, miscellanea*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 165-183.
- Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005*, red. W. Kalinowski, Elk 2006.

RECENZJE
Reviews

KS. RYSZARD SAWICKI*

**„Rocznik Augustowsko-Suwalski” t. XIX, red. A. Matusiewicz,
Augustowsko-Suwalskie Towarzystwo Naukowe, Suwałki 2019,
ss. 239.**

Jesienią 1999 r. powstało w Suwałkach Augustowsko-Suwalskie Towarzystwo Naukowe. Jedną z podstawowych form jego aktywności jest wydawanie regionalnego czasopisma o charakterze interdyscyplinarnym. W przygotowywanym corocznie „Roczniku Augustowsko-Suwalskim” publikowane są artykuły i inne rodzaje opracowań naukowych o różnorodnej tematyce dotyczącej obszaru trzech powiatów: augustowskiego, sejneńskiego i suwalskiego. Twórcami kolejnych tomów, wydawanych od 2001 r., są autorzy z regionu, jak również osoby związane z nim tematyką swoich prac badawczych. Czasopismo przyczynia się do ożywienia życia naukowego w tej części Polski, a także wzrostu zainteresowania środowisk naukowych ziemią augustowską, sejneńską i suwalską.

19 lutego 2020 r. w Archiwum Państwowym w Suwałkach odbyła się promocja XIX tomu „Rocznika Augustowsko-Suwalskiego”. Spotkanie zostało otwarte przez mgr. Tadeusza Radziwonowicza – dyrektora placówki i dr. Macieja Ambrosiewicza – prezesa Augustowsko-Suwalskiego Towarzystwa Naukowego. Prezentacji publikacji naukowej dokonał mgr Grzegorz Mackiewicz. W programie spotkania znalazł się również wykład mgr. Sławomira Filipowicza nt. „Pieczęć i herb Suwałk – rys historyczny, symbolika, komentarz sfragistyczno-heraldyczny”. W tomie XIX „Rocznika Augustowsko-Suwalskiego” znajdują się teksty pogrupowane w działach: studia i artykuły, komunikaty, materiały, biografy i recenzje.

W 2018 r. minęło 350 lat od przybycia nad Wigry kamedułów (1668), którzy osiedlili się tam dzięki fundacji królewskiej Jana Kazimierza. 1 maja 2018 r. w pokamedulskim klasztorze w Wigrach odbyło się sympozjum naukowe pt. „350-lecie przybycia kamedułów nad Wigry – dialog przeszłości z teraźniejszością i przyszłością”. Część zamieszczonych w roczniku artykułów

* ks. Ryszard Sawicki – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1405-7297>; e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl

naukowych jest owocem tej konferencji. Autorem pierwszego tekstu pt. „Między sacrum a profanum, czyli blaski i cienie funkcjonowania Eremu Wyspy Wigierskiej” jest mgr Sławomir Filipowicz – historyk archiwista, pracownik Archiwum Państwowego w Suwałkach. Opracowanie zwraca uwagę na iście barokowe rozpięcie działalności wigierskich kamedułów – od głębokiej duchowości po sprawy ekonomiczno-gospodarcze. Eremitom przyszło żyć i działać w trudnych czasach wojen, epidemii, walk o posiadanie oraz upadku Rzeczypospolitej.

W tematyce sympozjum pozostaje artykuł mgr. Marka Sidora – historyka archiwisty, pracownika Archiwum Państwowego w Suwałkach – zatytułowany: „Krzysztof Zygmunt Pac protektor zakonu kamedułów”. Autor prezentuje rys biograficzny wielkiego kanclerza litewskiego na szerokim tle koligacji rodzinnych oraz podkreśla jego ogromny wpływ na wydarzenia polityczne w ówczesnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Ukazuje go jako wielkiego protektora kamedułów i fundatora ich klasztoru w Pożajściu na Litwie. Dowodzi, że odegrał on znaczną rolę w odniesieniu do fundacji Eremu Wyspy Wigierskiej.

Kamedulskie zagadnienia podejmuje także ks. dr Ryszard Sawicki, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Elku, który jest autorem opracowania dotyczącego jednego z wigierskich fresków – przedstawiającego sprowadzenie kamedułów do Polski i fundację Eremu Srebrnej Góry na Bielanach pod Krakowem. Autor artykułu opisuje wspomnianą kompozycję malarzką, jej struktury formalne, a także dokonuje analizy ikonograficznej i ikonologicznej. Sięga do biografii przedstawionych postaci: św. Romualda, Zygmunta III Wazy, Mikołaja Wolskiego i Sebastiana Lubomirskiego. Opierając się na materiałach archiwalnych przedstawia ustalenia dotyczące ideowych treści fundacji, czasu powstania fresku i kwestii jego autorstwa.

W bezpośrednim sąsiedztwie tematyki kamedulskiej znajdują się również dwa inne artykuły naukowe poświęcone całkowicie odrębnej problematyce. Pierwszy z nich to opracowanie dr. Tomasza Naruszewicza – historyka, wójta gminy Bakalarzewo i wykładowcy Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. prof. Edwarda Szczepanika w Suwałkach. Dotyczy ono dziejów miasta i starostwa Wisztyniec w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Autor przeprowadził kwerendę w polskich, litewskich i białoruskich archiwach. Sięga do historii miasta powstałego w XVI w. nad jeziorem Dwistycz (Wisztyniec), kiedy królowa Bona kolonizowała Puszcę Olicką w Wielkim Księstwie Litewskim. Omawia kwestię nadania Zygmunta Augusta i budowy kościoła. Prezentuje herb królewskiego miasta. Z annałów historii wydobywa postacie związane z tą miejscowością m.in. Jerzego Tyszkiewicza herbu Leliwa, późniejszego biskupa żmudzkiego i wileńskiego. W świetle zachowanych dokumentów opisuje władze miejskie: wójta z ławą i burmistrza z rajcami, sposoby rozstrzygania sporów, a także kwestie demograficzne i gospodarcze. Przywołuje dzieje wisztynieckiego starostwa niegrodowego. Sam zaznacza, że „nie wyczerpuje omawianego zagadnienia” np. w zakresie losów wisztynieckiej parafii.

Ostatnim tekstem z działu studia i artykuły jest opracowanie mgr. Łukasza Wnukowskiego – historyka archiwisty, pracownika Archiwum Państwowego w Suwałkach – pt. „Freikorps Diebitsch na Suwalszczyźnie w 1919 roku”. Artykuł oparty został na bogatej bazie źródeł niemieckich (m.in. materiałach Generallandesarchiv Karlsruhe). Dotyczy on dowodzonego przez ppłk. Karla Heinricha von Diebitscha korpusu ochotniczego, utworzonego i stacjonującego na Suwalszczyźnie od marca do lipca 1919 r. Autor przedstawia genezę tej formacji wojskowej, cele i powody pobytu na ziemi suwalskiej, skład bojowy i liczebność, a także wykonywane zadania. Okrąg Suwalski okupowany przez korpus był przedmiotem sporów terytorialnych pomiędzy Polską i Litwą. Formacja ta jawnie wspierała litewskie dążenia do zajęcia południowej Suwalszczyzny. Odeszła z końcem lipca 1919 r. do Prus Wschodnich w wyniku decyzji politycznych, pozostawiając po sobie złą sławę okupanta i przyczyniając się do eskalacji konfliktu polsko-litewskiego.

Pierwszym opracowaniem, które zostało zaliczone do komunikatów jest tekst mgr. Melchiora Jakubowskiego, absolwenta historii i historii sztuki, doktoranta Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Porusza on problematykę materialnego dziedzictwa kamedułów wigierskich. Komunikat zatytułowany został: „Ołtarz główny i ołtarze przytęczowe w Wigrach”. Prezentuje on „uzupełniające obserwacje na temat ołtarza głównego oraz niezachowanych ołtarzy przytęczowych [św. Barbary i św. Scholastyki] w Wigrach”, a wśród nich braki rekonstrukcyjne na podstawie materiału fotograficznego sprzed 1915 r. i zachowanych elementów dawnej kompozycji przestrzennej świątyni. Wnosi wiele nowych, cennych ustaleń w zakresie pierwotnego wystroju kościoła pw. Niepokalanego Poczęcia NMP Wigrach.

Autorem kolejnego komunikatu jest mgr Zbigniew Kaszlej, historyk regionalista, absolwent Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego, badacz zbrojnego podziemia antykomunistycznego na Suwalszczyźnie, w tym obławy augustowskiej z lipca 1945 r. Na łamach XIX tomu „Rocznika Augustowsko-Suwalskiego” zaprezentował on losy 1 Pułku Ułanów Krechowickich im. płk. Bolesława Mościckiego – formacji wojskowej stacjonującej na Augustowszczyźnie w okresie międzywojennym. Już na początku opracowania można spotkać ocenę autora, który konkluduje: „Pułk dobrze zapisał się w historii Augustowa, przyczynił się do rozwoju miasta i je rozślawił”. Augustowską rzeczywistość bezpowrotnie zmienił jednak wrzesień 1939 r. W koszarach zaczęły stacjonować wojska okupacyjne. Pułk odtworzono w składzie Armii Krajowej. Walczył on w Puszczy Augustowskiej w czasie Akcji „Burza”. Jego tradycje pielęgnowane są na ziemi augustowskiej.

Jeden z komunikatów prezentuje obraz trudnej rzeczywistości w Polsce Ludowej. Andrzej Matusiewicz, historyk regionalista i nauczyciel konsultant w Centrum Edukacji Nauczycieli w Suwałkach, przywołuje w nim losy Teodozji Jagłowskiej (1903-1982) – nauczycielki z Filipowa. Tekst nosi wymowny tytuł: „*O łaskawe powrócenie z Rossji mego ojca... Listy dzieci z Filipowa do*

ministra Hilarego Minca”. Przedstawia sprawę sztuki pt. „Św. Mikołaj”, którą przygotowała i zaprezentowała wspomniana nauczycielka ze swoimi uczniami w grudniu 1947 r. Stała się ona obiektem zainteresowania Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, podobnie jak listy dzieci z Filipowa adresowane „Do Pana Ministra Minca w Warszawie”. W części korespondencji z jesieni 1949 r. pojawił się wątek uciążliwości życia codziennego mieszkańców Filipowa, np. brak szkła do lamp naftowych, mydła, proszku do prania, odpowiedniej komunikacji. Dwoje dzieci prosi o pomoc w odszukaniu i powrocie ich ojców, zabranych podczas oblawy augustowskiej. Nauczycielkę oskarżono o to, że „czyniła przygotowania zmierzające w dalszej konsekwencji do obalenia przemocą ustroju Państwa Polskiego (...), szerząc wrogą propagandę o treści politycznej” i skazano na karę dwóch lat więzienia. Opracowanie poszerza obraz represji za upominanie się o wyjaśnienie losów ofiar oblawy augustowskiej. Pojawił się także wątek tragicznego położenia ich rodzin i akcji pomocy organizowanej przez współmieszkańców i organizacje podziemia niepodległościowego.

Jarosław Szlaszyński – historyk regionalista, starosta augustowski, autor licznych monografii historycznych – powraca do podejmowanego już w tym tomie zagadnienia formacji wojskowych w Augustowie. Komunikat zatytułowany „4 Pułk Ułanów pod dowództwem płk. Jana Hipolita Koziatulskiego w Augustowie w latach 1815-1816” sięga czasów Królestwa Polskiego, zwanego Kongresowym, utworzonego decyzją Kongresu Wiedeńskiego i połączonego unią personalną z Rosją. Jego autor przedstawia krótki epizod w życiu miasta Augustowa, ale ważny z punktu widzenia lokalnej społeczności. Przywołana formacja wojskowa uczestniczyła w najważniejszych bitwach powstania listopadowego.

W tomie XIX „Rocznika Augustowsko-Suwalskiego” znalazły się dwa teksty zakwalifikowane do działu materiały. Autorem pierwszego z nich jest mgr Piotr Kędziora-Babiński – archeolog, pracownik Biura Upamiętniania Walk i Męczeństwa Instytutu Pamięci Narodowej. Zajmuje się on ekshumacjami szczątków ludzkich z okresów konfliktów zbrojnych w XIX i XX w. Jego opracowanie pt. „Ekshumacja żołnierza niemieckiego poległego w pierwszej wojnie światowej w Bakalarzewie” sięga do odniesień historycznych dotyczących walk niemieckich i rosyjskich wojsk w okolicach Bakalarzewa. Informuje o odnalezieniu szczątków ludzkich, którego dokonano jesienią 2017 r. na północ od Bakalarzewa, opisuje ich ekshumację dokonaną 16 kwietnia 2019 r., a także ustalenia poczynione na podstawie zachowanego szkieletu i odnalezionych przy nim przedmiotów (np. fragmentów munduru, monet wybitych w 1912 r., guzików pruskich wzór M-1907, łusek od naboju do niemieckiego karabinu Mauser). Nowego pochówku dokonano w miejscowości Wólka w gminie Bakalarzewo.

Drugi tekst umieszczony w dziale materiały to referat wygłoszony podczas konferencji naukowej poświęconej odzyskaniu niepodległości przez ziemię augustowską, która odbyła się 27 lipca 2019 r. w Zespole Szkół Ogólnokształ-

jących w Augustowie. Nosi on tytuł „Refleksje na temat służby w Litewsko-Polskim Batalionie Sił Pokojowych w Orzyszu”. Jego autorem jest płk dr Wojciech Więcek, specjalista w zakresie nauk o obronności, dyrektor Biura Rektora Akademii Sztuki Wojennej. Opracowanie stanowi owoc doświadczenia pięcioletniej służby w wymienionej formacji wojskowej na stanowiskach zastępcy dowódcy kampanii oraz dowódcy kampanii zmechanizowanej.

Ostatni dział rocznika to biogramy. Pierwszy z nich prezentuje *curriculum vitae* legendarnego generała brygady Eugeniusza Ślaskiego (1872-1935), bohatera licznych anegdot na temat kawalerii. W czasie wojny z bolszewikami dowodził on kolejno: Pułkiem Jazdy Tatarskiej, 13 Pułkiem Ułanów Wileńskich i IX Brygadą Jazdy. Autorem biografii ubogaconej materiałem zdjęciowym jest mgr Michał Czapala, doktorant przygotowujący rozprawę poświęconą kawalerii polskiej okresu międzywojennego.

Druga biografia, autorstwa wspomnianego już Andrzeja Matusiewicza, poświęcona została Szymonowi Klemensowi Lutostańskiemu (1894-1933), który w historii Suwalszczyzny zapisał się jako adiutant w latach 1818-1921 1 Suwalskiego Pułku Strzelców, a późniejszego 41 Suwalskiego Pułku Piechoty Marszałka Józefa Piłsudskiego. Jego ponadprzeciętne męstwo i odwaga w wojnie 1919-1920 r. zostały potwierdzone orderem *Virtuti Militari* i czterokrotnie Krzyżem Walecznych.

Na łamach XIX tomu „Rocznika Augustowsko-Suwalskiego” ukazały się także dwie recenzje pozycji książkowych dotyczących regionu, które niedawno ukazały się na rynku księgarskim. Grzegorz Ryżewski podejmuje refleksję na temat publikacji dr. Tomasza Naruszewicza pt. „Skieblewo – historia podlipskiej wsi”, wydanej w 2018 r. w Suwałkach. Druga recenzja to tekst autorstwa Grzegorza Goryńskiego odnoszący się do książki dr. Artura Ochała zatytułowanej „Na litewskiej rubieży. Brygada KOP *Grodno* (1929-1939)”. Pozycja ta została wydana w Warszawie w 2017 r. przez Instytut Pamięci Narodowej Komisję Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

W publikacji odnajdziemy noty o autorach oraz tradycyjnie kronikę 2018 r. Augustowsko-Suwalskiego Towarzystwa Naukowego, Muzeum Okręgowego w Suwałkach i Archiwum Państwowego w Suwałkach, a także skorowidze nazw osobowych i geograficznych oraz erratę do poprzedniego tomu.

Wszystkie opublikowane prace naukowe napisane zostały przez kompetentnych autorów, a jednocześnie pasjonatów. Każda z nich posiada bardzo dobre udokumentowanie w postaci przypisów. Podziw budzi zakres archiwalnych kwerend źródłowych. Tom został bardzo dobrze przygotowany przez redaktora naczelnego Andrzeja Matusiewicza. Książka ma piękną, estetyczną okładkę zaprojektowaną przez Studio OP-ART, Stanisław Woś. Publikacja jest kolejnym dokonaniem Augustowsko-Suwalskiego Towarzystwa Naukowego, Muzeum Okręgowego w Suwałkach i Archiwum Państwowego w Suwałkach. Ma ogromne znaczenie dla badań naukowych w zakresie historii i dziedzictwa obszaru Polski Północno-Wschodniej.

KS. MARCIN SIENKOWSKI*

Joseph Ratzinger, *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne*, przeł. J. Marecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, ss. 144.

Ze wstępu do książki Josepha Ratzingera, którego autorem jest Robert J. Woźniak, dowiadujemy się, że zebrane w niej artykuły zostały napisane ponad pół wieku temu. Sam Ratzinger wyjaśnia w przedmowie, że poszczególne teksty składające się na książkę zostały wygłoszone w radiu (bawarskim, he-skim i watykańskim) w latach 1960-1970. Nie umniejsza to faktu, że po kilku dekadach wciąż zaskakują swoją aktualnością. Ich problematyka koncentruje się głównie wokół relacji wiary do przyszłości.

Już same tytuły pięciu tekstów informują, że trzy spośród nich bezpośrednio dotyczą kwestii wiary, a dwa poświęcone są zagadnieniu przyszłości. Ponieważ niniejsza recenzja została napisana ze względu na tytułowe pojęcie wiary, jej celem nie jest omówienie czy streszczenie poszczególnych tekstów, lecz zwrócenie uwagi na sposób rozumienia samej wiary. Przede wszystkim są w niej zaakcentowane te wypowiedzi niemieckiego teologa, które ujmują istotę, definiują, tłumaczą lub wyjaśniają, czym jest wiara.

Pierwszy tekst nosi tytuł *Wiara i wiedza*. Ratzinger poszukuje w nim odpowiedzi na pytanie, czy wobec rozwijającej się wiedzy wiara ma jakąkolwiek przyszłość? Przytoczona przez niego wizja filozofii pozytywistycznej wskazuje, że dziedzina wiary wraz z problematyką Boga zostanie zastąpiona wiedzą. Na korzyść wiedzy przemawia m.in. to, że biblijna wizja świata pozostaje w sprzeczności z aktualnym stanem wiedzy na temat kosmosu. Przewaga wiedzy nad wiarą uwidacznia się również w zetknięciu z Ewangelią, a także z dziejami Kościoła. W związku z tym czy da się pogodzić wiedzę z wiarą? Pobieźna odpowiedź na to pytanie jest negatywna i przemawia na korzyść wiedzy. Jednakże, tłumaczy Ratzinger, zarówno w opisach biblijnych, jak i historii Kościoła należy doszukiwać się głębszych sensów, aniżeli tylko niezgodności z wiedzą. Przecież na gruncie samej wiedzy (nauki) także istnieją problemy,

* ks. Marcin Sienkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowski@interia.pl

które ukazują trudności z nią związane. Wiedza nie jest bezproblemowa. Podobnie dzieje się i z dziedziną filozofii, która zaprzestała poszukiwania prawdy, a skupiła się na ocenie poprawności stosowanych metod. Model nowożytnej nauki, która daje pewność tylko w wąskim obszarze wiedzy skłania człowieka do otwarcia się na wiarę. Pozytywistyczne śmiałe założenie demaskowania wszelkich tajemnic po dziś dzień nie doczekało się całkowitego spełnienia. Nadal istnieją dziedziny poznania, które nie gwarantują wiedzy pewnej, a co za tym idzie – upominają się o wiarę.

Zdaniem Ratzingera, wiary nie należy pojmować tylko jako ograniczonej formy nauk przyrodniczych lub jako tymczasowej wiedzy. Wiara oznacza przede wszystkim zaufanie, poleganie na kimś. W pierwszej kolejności wiara nie jest ani zbiorem twierdzeń na temat rzeczywistości nadprzyrodzonej, ani systemem wiedzy. Istotą wiary jest zaufanie Bogu. W dodatku zaufanie to nie jest pozbawione treści, co oznacza, że wiara nie jest zaufaniem ślepym, lecz rozumnym.

W drugim tekście pt. *Wiara i egzystencja* Ratzinger dopowiada, że wiara jako zaufanie stanowi postawę i decyzję nadającą kierunek życiu człowieka. Istotę wiary oddaje w ten sposób, że porównuje ze sobą postawę Abrahama i Jezusa Chrystusa. Ratzinger twierdzi, że nie można tego uczynić inaczej, jak tylko poprzez ukazanie przykładów osób wierzących. Tłumaczy, że postawa ojca wiary wyraża się w tym, że zdecydował się przyjąć obietnicę Boga dotyczącą przyszłości. W ten sposób ukierunkowała ona życie Abrahama, który bardziej związał się z przyszłością aniżeli teraźniejszością. Obietnica dotyczyła ziemi i potomstwa. Była jednak niepewna ze względu na starość i niepłodność. Jednakże tego rodzaju uwarunkowania zyskały nowy sens w świetle słowa obiecującego Boga. To, co ma nastąpić, będzie nadawać sens temu, co jest. W tym kontekście wiara to powierzenie się i zaufanie Bogu, to wzięcie odpowiedzialności za przyszłość.

W podobny sposób Ratzinger wyjaśnia wiarę Chrystusa. W niej również dostrzega element zaufania. Jak Abraham wierzył, że Bóg z martwego łona Sary wyprowadzi potomstwo, tak treścią wiary Jezusa jest to, że ze śmierci przeprowadzi Go do życia. Oba te przykłady zgodnie podkreślają, że zasadniczą treścią wiary jest przekonanie o przyszłym życiu wzbudzonym przez Boga ze śmierci. Dlatego wiary nie należy pojmować jako systemu wiedzy, lecz jako decyzję o życiu w perspektywie przyszłości, którą obiecuje Bóg również poza granicą śmierci.

Wiara i filozofia to tytuł trzeciego tekstu omawianej książki. Ratzinger poszukuje w nim odpowiedzi na pytanie, czy wiara ma jeszcze wsparcie w filozofii? Jego zdaniem, od czasów Kanta wiara nie ma oparcia w rozumie, gdyż zamiast jednej filozofii rozum ludzki konstruuje wiele systemów, czego konsekwencją jest to, że nie ma już twierdzeń filozoficznych podzielanych przez wszystkich. Jednym ze sposobów wsparcia wiary (religii) przez filozofię w czasach nowożytnych jest koncepcja Schleiermachera, w której wiarę wiąże

z uczuciem. Inny pomysł należy do Bartha, który wiarę nazywa sprzecznością. Nie można jej uzasadnić, gdyż jest paradoksalnym działaniem Boga. Już sama próba uzasadnienia wiary jest jej zdradą. Dlatego Barth stoi na stanowisku, że nie można poznać Boga.

Wobec tego rodzaju filozofii nowożytnych ani wiara, ani teologia nie znajdują wsparcia. Zdaniem Ratzingera, filozofia jest dziś bardziej rozdarta i bezradna niż dawniej. Oznacza to, że obecnie istnieje nie tylko kryzys wiary, ale również kryzys rozumu, który wyraża się w sposobie odniesienia do rzeczywistości. Ratzinger przypomina, że filozofia nie polega na dążeniu do takiej samej ścisłości, jaką odznaczają się nauki szczegółowe. Wpierw musi ona odnaleźć siebie w aktualnej i wciąż zmieniającej się sytuacji. Poszukiwany przez człowieka sens jest dziś wyborem pewnej postaci sensu. Może to być sens ukazwany przez wiarę, a dodatkowo wsparty sensem nadawanym przez konkretny rodzaj filozofii.

Dwa kolejne teksty Ratzingera nie mówią bezpośrednio o wierze i nie tłumaczą tego, czym jest wiara. Pierwszy z nich nosi tytuł *Nadzieja człowieka przyszłością świata*, a drugi *Jak będzie wyglądał Kościół w XXI wieku?*. Zagadnienie wiary pojawia się w nich drugoplanowo i tylko w łączności z tematem człowieka i Kościoła.

Łącznie o wierze ukazanej w tekstach Ratzingera należy powiedzieć, że sposób jej rozumienia nie odbiega od klasycznego ujęcia wiary. Najbardziej widoczny jest jej aspekt podmiotowy polegający na zaufaniu. Za św. Augustynem, a później św. Tomaszem z Akwinu można powiedzieć, że Ratzinger uwydatnia przede wszystkim to, co zwie się *credere Deo* (wierzyć Bogu). Dlatego książka pt. *Przyszłość wiary. Refleksje teologiczne* jest cennym uzupełnieniem wnikliwych analiz poświęconych wierze w aspekcie podmiotowym.