

# SYMPOZJUM

**Rok XXV 2021, nr 2(41)**

ISSN 2543-5442  
e-ISSN 2544-3283



# SYMPOZJUM

Rok XXV 2021, nr 2(41)

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE  
KSIĘŻY SERCANÓW

**Symposium** – Półrocznik teologiczny

**Symposium** – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną. Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

A printed version of the journal is the original version. The electronic version of the journal is available on the website [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

**Wydawca | Publisher**

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, 32-422 Stadniki 81 POLAND

**Redakcja | Editorial Team**

ks. dr Leszek Poleszak SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

ks. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nac. | deputy editor-in-chief)

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

**Redaktor tematyczny | Thematic editor**

ks. prof. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ

**Redaktor językowy | Linguistic editor**

mgr Joanna Matusiak

**Rada naukowa | Editorial Board**

o. prof. dr hab. Bazyl Degórski OSPPE, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma – Włochy

ks. prof. Joseph Famerée SCJ, Université catholique de Louvain – Belgia

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ, Universidad Pontificia de Salamanca – Hiszpania

ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA

ks. prof. mons. Livio Melina, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

prof. dr hab. Jana Moricová, Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja

o. dr Łukasz Popko OP, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael

o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin

ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

**Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:**

**The periodical is indexed in the following databases:**

The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index

Index Copernicus (IC)

ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL ([dlibra.kul.pl](http://dlibra.kul.pl))

Google Scholar

Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)

Most Wiedzy

Arianta

**Kontakt | Contact**

„Symposium”

32-422 Stadniki 81 POLAND

tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl) [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl) <http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

## Spis treści

Od redakcji .....	7
-------------------	---

### W SŁUŻBIE ŻYCIU I MIŁOŚCI

1. s. JOANNA NOWIŃSKA SM, „Troszczysz się o wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia” (Mdr 11,26) – afirmacja życia na kartach Pisma Świętego .....	11
2. ks. TOMASZ MAZIARKA, Wyzwania antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk .....	31
3. ks. KONRAD GŁOMBIK, Problem konsensu w sprawie prawa do życia .....	45
4. MAŁGORZATA SŁOWIK, Małżeństwo w kryzysie: czy warto/należy ratować je „za wszelką cenę”? – refleksje nad wybranymi problemami klientów pomocy społecznej .....	65
5. TOMASZ KANDZIA, Naprotechnologia – szansa na potomstwo czy oszustwo? .....	89
6. ks. MIECZYŚLAW OZOROWSKI, Eutanazja – zbrodnia czy cywilne prawo człowieka do wyboru śmierci? .....	103

### ARTYKUŁY

1. ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Królewskość Jezusa Chrystusa w opisie męki w Ewangelii św. Jana .....	121
2. ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Dialog w życiu konsekrowanym w aspekcie realizacji ślubu posłuszeństwa oraz życia wspólnotowego .....	147

3. KS. MARIAN RADWAN SCJ, Męczeństwo i zniewolenie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w latach 1917-1970 .....	167
4. KS. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ, Poświęcenie Polski Sercu Pana Jezusa 11 czerwca 2021 roku – i co dalej? .....	223

#### RECENZJE I SPRAWOZDANIA

1. KS. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>W służbie życiu i miłości</i> , Kraków, 28 października 2021 roku .....	243
Zasady publikacji .....	249

## Table of Contents

Editorial .....	7
-----------------	---

### IN THE SERVICE OF LIFE AND LOVE

1. JOANNA NOWIŃSKA SM, „You care about everything, because everything is yours, Lord, lover of life” (Wis 11.26) – affirmation of life in the pages of the Holy Scriptures .....	11
2. TOMASZ MAZIARKA, Challenges of Christian anthropology in the age of neurosciences .....	31
3. KONRAD GŁOMBIK, The problem of consent in the question of the right to life .....	45
4. MAŁGORZATA SŁOWIK, A marriage in crisis: is it worth / should it be saved „at all costs”? – reflections on selected problems of social welfare clients .....	65
5. TOMASZ KANDZIA, NaProTECHNOLOGY – a chance for offspring or fraud? .....	89
6. KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI, Euthanasia – a crime or a human right to choose death? .....	103

### ARTICLES

1. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, The kingship of Jesus Christ as presented in the description of Passion in the Gospel of John .....	121
2. LESZEK POLESZAK SCJ, Dialog in the consecrated life as an aspect of realization of the vow of obedience and the community life .....	147

3. MARIAN RADWAN SCJ, Martyrdom and enslavement of the Russian Orthodox Church (1917-1970) .....	167
4. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ, Dedication of Poland to the Sacred Heart of Jesus on 11 <sup>th</sup> of June, 2021 and what next? .....	223

#### REVIEWS AND REPORTS

1. LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium <i>In the service of life and love</i> , Krakow, October 28 <sup>th</sup> , 2021 .....	243
Publishing rules .....	253



ks. Leszek Polepszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.015.14695>

## Od redakcji Editorial

Aktualny numer „Symposium”, który oddajemy do rąk czytelników, został poświęcony tematowi: *W służbie życiu i miłości*. Zagadnienie ochrony życia stale wpisuje się w misję Kościoła, który stoi na straży godności człowieka i jego niezbywalnych praw, do których należy pierwsze z nich: prawo do życia.

Przypomina nam o tym i mobilizuje do jego ochrony także papież Franciszek, który z mocą podkreśla: „Kultura życia jest dziedzictwem, które chrześcijanie pragną dzielić ze wszystkimi. Każde ludzkie życie, jedyne i niepowtarzalne, stanowi niezbywalną wartość. To powinno być głoszone ciągle na nowo, z odwagą w słowach i w czynach” (29.01.2021 r.)<sup>1</sup>. Wezwanie to brzmi niezwykle aktualnie zwłaszcza dzisiaj, kiedy możemy obserwować wyjątkowo silne i brutalne ataki na godność człowieka pod pozorem wolności i nowoczesności. Mamy świadomość, że nie możemy – jak podkreśla współczesny pontifex – ochrony życia ludzkiego

---

<sup>1</sup> *Papież: kultura życia dziedzictwem, które chrześcijanie pragną dzielić ze wszystkimi*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C804599%2Cpapiez-kultura-zycia-dziedzictwem-kture-chrzescijanie-pragna-dzielic-ze> (odczyt z dn. 21.10.2021 r.).

przedstawiać jako kwestii religijnej. „Religia nie ma z tym nic wspólnego, to sprawa ludzka”<sup>2</sup>.

Zapraszając do lektury zamieszczonych w obecnym numerze „Symposium” tekstów, wyrażam wdzięczność ich autorom za przygotowanie materiałów do publikacji. Jestem przekonany, że stanowią one ważny wkład w służbę życiu i miłości. Ufam także, że staną się motywem mobilizującym do ochrony tych wartości. Właściwe podejście do życia i miłości stanowi nie tylko o wartości naszego chrześcijaństwa, ale przede wszystkim o jakości naszego człowieczeństwa.

W 25. roku istnienia periodyku naukowego „Symposium” dziękujemy Bogu za to dzieło i za ludzi, którzy je tworzyli przez poszczególne lata. Na przestrzeni tego czasu swoje teksty na łamach 41 numerów „Symposium” opublikowało ponad 190 autorów, którzy przygotowali ponad 450 artykułów naukowych (również w językach obcych: angielskim, francuskim, niemieckim, rosyjskim i włoskim). Są one dostępne również w wersji elektronicznej na stronach internetowych „Symposium”: <https://symposium.scj.pl/> oraz <https://www.ejournals.eu/Symposium>. Cieszymy się, że Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach poprzez to dzieło mogło wnieść swój wkład w rozwój nauk teologicznych, filozoficznych, historycznych, prawa kanonicznego i innych.

Autorów tekstów naukowych zapraszam do dalszej współpracy. Drogim czytelnikom życzę natomiast owocnej i interesującej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ  
*redaktor naczelny*

---

<sup>2</sup> *Papież Franciszek: ochrona życia to nie sprawa religijna, to sprawa ludzka!*, <https://www.apchor.pl/temat/2020/10/27/Papiez-Franciszek-ochrona-zycia-to-nie-sprawa-religijna-to-sprawa-ludzka> (odczyt z dn. 12.10.2021 r.).

TEMAT NUMERU

W SŁUŻBIE ŻYCIU  
I MIŁOŚCI

IN THE SERVICE OF LIFE  
AND LOVE



s. Joanna Nowińska SM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-6386-1268; e-mail: joanna.nowinska.bib@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.016.14696>

„TROSZCZYSZ SIĘ O WSZYSTKO,  
BO TO WSZYSTKO TWOJE, PANIE,  
MIŁOŚNIKU ŻYCIA” (MDR 11,26) – AFIRMACJA ŻYCIA  
NA KARTACH PISMA ŚWIĘTEGO

„YOU CARE ABOUT EVERYTHING, BECAUSE EVERYTHING  
IS YOURS, LORD, LOVER OF LIFE” (WIS 11.26)  
– AFFIRMATION OF LIFE  
IN THE PAGES OF THE HOLY SCRIPTURES

### Abstrakt

Temat życia jest zasadniczym w Biblii z racji, iż Bóg określa w niej siebie jako Żywego, Żyjącego, jak również stwarza życie, predysponuje różne jego formy do rozwoju, a także wydobywa z niebytu. U podstaw znajduje się miłość JHWH, uchwytana dla człowieka, gdy wchodzi z Nim w relację. W niniejszym artykule afirmacja życia jest rozpatrywana w kluczu ciągłości motywu, rozwoju i transpozycji, zgodnie z ogólnie przyjętymi szacunkowo koncepcjami czasu redakcji ksiąg Pisma Świętego. Uwzględnione zostają teksty, w których pojawia się bezpośrednie odniesienie do tematu, zaznaczone w obecności podstawowego terminu opisującego życie.

Słowa kluczowe: życie, afirmacja, Bóg, człowiek, Biblia

## Abstract

Life is one of the main subject in Bible, because God describe Himself as Living, Alive, and create life and enables it's various forms to development, and bring out from nonexistence. At the basis of that is God's love, reachable for people in the relationship with Him. In this article the life's affirmation is analysed in the key of continuity, growth and transposition, according to generally accepted ideas of the time of Bible's books redaction. It'll be taken into account texts, where is described the subject by using word „life”.

Keywords: life, affirmation, God, human, Bible

Życie jest kluczowym zagadnieniem biblijnym, gdyż sam Bóg określa siebie mianem  $\text{חַי אֱלֹהִים}$  (Iz 37,4; Jr 10,10 i in.) oraz wielokrotnie odwołuje się do życia jako istoty swojej Osoby w pełniącym rolę potwierdzenia sformułowaniu  $\text{חַי־אֱנִי}$  (Lb 14,28 i in.), przełożonym przez tłumaczy Biblii Tysiąclecia jako „na moje życie” (Lb 14,28)<sup>1</sup>. Warto zauważyć, iż język hebrajski posiada dwa bardzo zbliżone określenia:  $\text{חַיָּה}$  opisujące fakt/czynność życia<sup>2</sup> oraz  $\text{חַיָּה}$  – stawać się, wydarzać się<sup>3</sup>. Pierwsze akcentuje procesualność egzystencji w jej podstawowym wymiarze bycia, *clou* funkcjonowania, drugie natomiast wydarzeniowość i implikowane przez nią zmiany, jakie zachodzą w istotach żywych, ich stawanie się. Niuans semantyczny rozgraniczający te pojęcia ciekawie ukazuje Księga Rodzaju: „[Bóg] tchnął w jego [człowieka] nozdrza tchnienie życia ( $\text{וַיִּשְׁמַחַת הַיִּים}$ ) i stał się człowiek ( $\text{וַיְהִי הָאָדָם}$ ) istotą żywą ( $\text{לְנֶפֶשׁ חַיָּה}$ )” (2,7). W Osobie Boga dochodzi natomiast do ich zespolenia: będąc  $\text{חַי אֱלֹהִים אֶשְׁרָא אֶתְהֵיָה}$  On jednocześnie jako JHWH, czyli  $\text{אֱלֹהִים אֶשְׁרָא אֶתְהֵיָה}$  (Wj 3,14), co można przetłumaczyć: „Istnieję dynamicznie Ten, który

---

<sup>1</sup> *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.

<sup>2</sup> Por.  $\text{חַיָּה}$ , w: F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, W. Gesenius, *Hebrew – English Lexicon*, Bible Works 10.0: edycja elektroniczna, 3009.

<sup>3</sup> Por.  $\text{חַיָּה}$ , w: F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, W. Gesenius, *Hebrew – English Lexicon*, Bible Works 10.0: edycja elektroniczna, 2381.

istnieję dynamicznie”<sup>4</sup>. Podkreślona tu dominacja nad czasem i formą oraz akcent semantyczny na obecność pozwalają dostrzec w Bogu całą aktywność życia.

Szeroki zakres tematu afirmacji życia w Biblii inspiruje, by korzystając ze zdobyczy egzegezy historyczno-krytycznej i przyjętych koncepcji czasu (w przybliżeniu) powstania poszczególnych ksiąg biblijnych, przyjrzeć się, w jaki sposób kształtowało się to nastawienie w człowieku i jak rozpoznawał, w jakich przejawach egzystencji, życie jako godne afirmacji, a także Boską jego afirmację. Przywołane zostaną jedynie teksty z Biblii Hebrajskiej, w których autorzy natchnieni w sposób bezpośredni używają rdzenia יה ויהוה oraz terminu ζάω w greckich partiach Pisma Świętego. Pominięte zostaną – z racji rozmiarów artykułu – odniesienia aluzyjne, posiadające spójny z tematem rys semantyczny.

## Afirmacja życia w tekstach prorockich Starego Testamentu

W najstarszych tekstach prorockich kluczowy dla niniejszego artykułu rdzeń pojawia się rzadko, jakkolwiek w swojej zasadniczej semantyce i w klimacie kluczowych odniesień. W Księdze Amosa (5,4) pada konkretna recepta, powtórzona również w 6. wersie: „Tak mówi Pan do domu Izraela: Szukajcie Mnie, a żyć będziecie”. Afirmacja życia skłania proroka do przełożenia na wskazanie moralne, kategoryzujące: „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli. Wtedy Pan, Bóg Zastępów, będzie z wami, tak jak to mówicie” (Am 5,14). Autor natchniony Księgi Ozeasza przywołuje natomiast pojęcie życia w kontrowersyjnym fragmencie, gdzie niejako bez uprzedzenia, bez powodu, nagle, dokonuje się zmiana odniesienia JHWH do Izraela, z negującego, odrzucającego na pełne bliskości, bogate w więzi: „A zamiast ich nazywać: «Lud nie mój», będę im mówić: «Dzieci żyjącego Boga»” (2,1). Hebrajskie określenie בני אֱלֹהֵי יְהוָה jest niezwykle afirmujące, gdyż podkreśla tożsamość życia obecnego w Bogu i obecnego w człowieku. Wskazuje też na pochodzenie egzysten-

---

<sup>4</sup> Por. A. GORLEWSKI, „Wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH” (Rdz 4,26). Imię Boga jedyną nadzieją dla ludzkości – znaczenie Imienia Bożego w tekstach Rdz 4,26 i Wj 3,14-15, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2(30) (2017), s. 113.

cji i specyfikę odniesień: to nie tylko dar, oddzielny i udzielony, ale także coś, co potwierdza relację, najbliższą, gdyż rodzinną. Kontekst zdrady popełnionej przez Izraela, będący tematem pierwszych rozdziałów księgi, podsuwa myśl, iż życie JHWH ofiarowane człowiekowi to coś więcej niż sam mechanizm organizmu, jego motoryka i czynności. To również bliskość z Żyjącym Bogiem, by stale z Niego czerpać życie i dzięki temu pozostać żywym. Konstatacja ta wyjaśnia zarazem retorykę sformułowań biblijnych, przypisujących Bogu odbieranie człowiekowi życia. Nie jest to czynność Boga – to człowiek oddalając się od JHWH, który jest źródłem życia – po prostu je traci; nie mając kontaktu z Dawcą życia – nie posiada życia. Miano *אֱלֹהִים חַיִּים* padnie już w Księdze Izajasza (37,4.17), stanowiąc świadectwo najstarszych określeń Boga jako niosącego życie.

Inny akt afirmacji życia pojawia się w Księdze Izajasza w postaci motywu księgi życia: „Ten, kto pozostał żywy na Syjonie, i który się ostał w Jeruzalem, każdy będzie nazwany świętym i wpisany do Księgi Życia w Jeruzalem” (4,3). Zapis w starożytności, z racji rzadkiej umiejętności pisma, czasu, jakiego wymagał, oraz specyfiki materiału piśmienniczego, był czynnością suponującą rangę treści, które miał utrwalać. W celu rozpoznania afirmacji życia, związanych z zapisem w powyższym fragmencie warto sięgnąć do kontekstu tego zdania. Stymulacja do życia czy powrót do niego albo zmiana jakości życia, jaka dokonuje się pod wpływem męża określonego jako Odrosł JHWH, przywołanego w wersecie poprzedzającym, owocuje nadaniem każdemu żyjącemu miana świętego. Biblia lokuje świętość w Bogu, zatem człowiek opisany w Księdze Izajasza (4,3) to ten, który pozostaje w bliskości z Bogiem, przynależy do Niego, a Bóg rozjaśnia go, wypełnia, emanuje zeń<sup>5</sup>. Ten fakt czyni zarazem możliwą konstatację, iż człowiek ów żyje, bo niesie w sobie Boga, który jest żywy. Zapisanie człowieka w księdze życia potwierdza fakt jego życia, czyni je istniejącym, niepodważalnym, ważnym. Przywoływane przez egzegetów odniesienia tego obrazu do rejestru mieszkańców starożytnych miast<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> Por. R. KRAWCZYK, *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4(67) (2014), s. 346-347.

<sup>6</sup> Por. J. KLINKOWSKI, *Znaczenie symbolu „Księgi Życia” w Biblii i tradycji judaistycznej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2(3) (2004), s. 19.



z których mogli zostać oni wykreśleni w razie popełnienia publicznego przestępstwa<sup>7</sup>, uwypuklają w Izajaszowym obrazie realność życia i jego wagę dla zapisującego. Nie niwelują jednak metafory.

Formą afirmacji życia jest też troska o nie, wyrażona poprzez ratunek udzielony przez JHWH w sytuacji zagrożenia. Odchodzącego ku innym bogom, ku fałszywej wierze w wyzwalającą potęgę militarną obcych mocarstw człowieka/naród będzie przyzywał, zaczepiał, przyciągał na rozmaite sposoby, aż ten ostatecznie stwierdzi, że warto wrócić, bo Bóg „Po dwu dniach przywróci nam życie, a dnia trzeciego nas dźwignie i żyć będziemy w Jego obecności” (Oz 6,2). Afirmacja ze strony JHWH polega na Jego permanentnej, aktywnej obecności przy człowieku. Doświadcza tego Ezechiasz, uratowany za wstawiennictwem Izajasza ze śmiertelnej choroby, który podsumowuje swoją sytuację w słowach: „Nad którymi Pan czuwa, ci żyją, wśród nich dopełni się życie ducha mego. Uzdrawiłeś mnie i żyć dozwoliłeś [dosł.: zachowałeś życie]!” (Iz 38,16). Warto zwrócić uwagę, iż życie w tym wersecie pojawia się trzykrotnie i dotyczy wszystkich bohaterów: Boga, tych anonimowych postaci, nad którymi czuwa, i bohatera fragmentu – Ezechiasza<sup>8</sup>. Afirmacja życia przez Boga nie przyjmuje zatem jedynie formy deklaracji, ale pełne empatii, aktywne zaangażowanie na rzecz człowieka. „Ożyją Twój umarli”, czyli przynależący, przyznający się do Ciebie, powstaną, zostaną na nowo wprawieni w ruch<sup>9</sup> – wyzna autor natchniony (por. Iz 26,19).

Niezwykle ciekawy jest fakt, że afirmacja życia w Biblii jest też afirmacją rozumności człowieka, która stanowi podstawę decyzji względem życia. Prorok Jeremiasz przywołuje pełne żalu słowa JHWH: „podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody” (Jr 2,13). Właściwe rozpoznanie, właściwa ocena, właściwy wybór – to etapy zyskiwania życia i trwania w nim. To powód do dumy albo doświadczenie własnej ulotności (por. Jr 17,13). Są dwie opcje: droga życia lub śmierci (Jr 21,8; można tu dopatrzeć się myśli deuteronomistycznej

---

<sup>7</sup> Por. S. WITKOWSKI, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2-3)*, Kraków 2002, s. 66.

<sup>8</sup> Por. T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2014, s. 793-794.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 412.

– por. Pwt 30,15-17). Afirmacja życia jest ukazaniem wartości wolności człowieka – wolności do życia lub wolności do śmierci. Dokonuje się to na co dzień, w partykularnych sytuacjach, a szczególnie dochodzi do głosu, gdy człowiek staje wobec możliwości pójścia za Bożym kierownictwem – czy odrzucenia go – jak chociażby w Księdze Jeremiasza: „Kto pozostanie w tym mieście, umrze od miecza, głodu i zarazy. Kto zaś wyjdzie, by się oddać w niewolę oblegającym was Chaldejczykom, będzie żył i otrzyma jako zdobycz własne życie” (21,9; por. 27,12.17; 38,17). Myśl tę będzie kontynuował prorok Habakuk w słowach: „Oto zginie ten, co jest ducha nieprawego, a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności” (Ha 2,4). Afirmacja życia zbudowanego na **הַיְיָ** zwraca uwagę na stałość, lojalność, respektowanie prawdy, wierność, które odzwierciedlają Boże nastawienie do człowieka<sup>10</sup> i zespalają tego ostatniego ze źródłem życia. Rozpaczliwie, nutą desperacji w tym kontekście zabrzmią słowa Jeremiasza, skierowane do króla Sedecjasza po bezowocnych staraniach, by przekonać go do uznania mądrości Bożych wskazań: „Posłuchaj, proszę, głosu Pana w sprawie, o której ci mówiłem, a wyjdzie ci to na dobre i pozostaniesz przy życiu” (Jr 38,20). Oddają jednak *clou* afirmacji życia: człowiek ją podejmuje, gdy jest w bliskości z Bogiem, zna tembr Jego głosu, nie jest tylko wykonawcą poleceń (por. Jr 7,22-24) – jest w relacji z Tym, który jako pierwszy dokonuje afirmacji życia. Warto zwrócić uwagę, iż już u Jeremiasza, jako jedyne z nazwy, zostają podane grupy społeczne, których życie jest szczególnie afirmowane przez Boga – sieroty i wdowy („Zostaw swe sieroty – Ja utrzymam je przy życiu; twoje wdowy niech we Mnie pokładają nadzieję” – Jr 49,11).

Atencja Boga usiłuje nakierować człowieka ku życiu i jest to jeden z głównych tematów Księgi Ezechiela: „Na moje życie! – wyrocznia Pana Boga. Ja nie pragnę śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył. Zawróćcie, zawróćcie z waszych złych dróg! Czemuż to chcecie zginąć, domu Izraela?” (33,11; por. też: „Czyż tak bardzo mi zależy na śmierci występnego – wyrocznia Pana Boga – a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył?” Ez 18,23). W tym proroctwie bardzo

---

<sup>10</sup> Por. W. PIKOR, *Jaka wiara daje życie? W poszukiwaniu kontekstu dla zrozumienia Ha 2,4*, „Verbum Vitae” 5 (2004), s. 48-50.

jednoznacznie uwidacznia się prawda, że pierwsza afirmacja ludzkiego życia pochodzi od Boga, natomiast postawa człowieka względem tego daru zależy od decyzji o mentalnej przemianie i rozszerzeniu horyzontów poznawczych, sprostowaniu błędnych przekonań prowadzących do wadliwych rozwiązań (por. 18,32). Jeżeli człowiek „żyje według praw, które dają życie” (33,15; por. 18,9), doświadczy pełni egzystencji („Dałem im moje prawa i obwieściłem moje nakazy, które gdy człowiek zachowa, żyć będzie” – 20,11). Wartość, jaką nadaje życiu człowiek, uwidacznia się w jego wyborach i wyrasta na jego świadomości. W takich samych kontekstach życie rozwija się i niszczy – nie dokonuje się to skutkiem dziełcznienia (por. 18,19-21) – jak podaje Księga Ezechiela: „Zastanowił się i odstąpił od wszystkich swoich grzechów, które popełniał, i dlatego na pewno żyć będzie, a nie umrze” (18,28). Pedagogia JHWH obejmuje budzenie w człowieku świadomości i krytycyzmu.

W Księdze Ezechiela pojawia się też afirmacja świata stworzonego. Życiodajna, wnosząca życie przemiana rzeczywistości nie wiąże się z niwelowaniem istniejących już, specyficznych dla danej sfery przejawów życia: „Wszystkie też istoty żyjące, od których tam się roi, dokądkolwiek potok wpłynie, pozostają przy życiu” (47,9). Teofania JHWH nad rzeką Kebar zarysowana w wprowadzeniu istot żyjących – *תְּיָרִיבִּי* (1,15 i in.) ukazuje życie „żyjące”<sup>11</sup> jako otoczenie JHWH, Jego przestrzeń. Powstaje pytanie, czy nie jest to antycypacja motywu stworzenia, życia wzbudzanego przez Boga. Duch życia w kołach, towarzyszących istotom żyjącym, to obraz ruchu, przemieszczania się, dynamiki życia, którą człowiek najpierw dostrzega, zanim zobaczy JHWH (por. Ez 1; 10).

Afirmacja życia dokonuje się również poprzez uświadamianie, budzenie w proroku odpowiedzialności za życie drugiego człowieka: „Jeśli powiem bezbożnemu: «Z pewnością umrzesz», a ty go nie upomnisz, aby go odwieść od jego bezbożnej drogi i ocalić mu życie, to bezbożny ów umrze z powodu swego grzechu, natomiast Ja ciebie uczynię odpowiedzialnym za jego krew” (3,18). Pojawia się tu zobligowanie do wyjaśnienia czy potwierdzenia bliźniemu słowa, które ten otrzymał wcześniej

---

<sup>11</sup> Por. T. BĄK, *Tożsamość i rola „czterech Istot żyjących” w Ap 4,6-8*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 299.

od Boga, aby go nie pominął, ale usłyszał, przyjął, zrozumiał – i mógł żyć. W Księdze Ezechiela dokonuje się też wprowadzenie proroka w klimat śmierci i życia drugiego człowieka oraz w świadomość współzależności: zadbasz o życie brata – ocalisz swoje (por. 3,21). Dotkliwy jest zarzut: „Ponieważ zasmucałyście kłamstwem serce sprawiedliwego, chociaż Ja go nie zasmucałem, i ponieważ wzmacniałyście ręce bezbożnego, aby nie zawrócił ze swej drogi złej i żył” (13,22). JHWH jest promotorem życia i afirmuje je w każdych okolicznościach – jak poświadcza to symboliczna historia Izraela przedstawiona w obrazie zawartym w 16. rozdziale Księgi Ezechiela: „Oto Ja przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię, jak szamotałeś się we krwi. Rzekłem do ciebie, gdy byłaś we krwi: Żyj” (16,6).

Sprawiedliwość człowieka, czyli pójście za myśleniem Boga, gdyż tylko On jest sprawiedliwy, doprowadza człowieka do ocalenia życia (por. 14,20). Zatem jedynie sprawiedliwy będzie znał wartość życia i będzie je afirmował. Czy stanie się to udziałem całego Izraela – takie pytanie nasuwa się na myśl przy określeniu go w Księdze Ezechiela (32,23-27.32) „krajem żyjących” (אֶרֶץ חַיִּים) – czy bardziej jest to dowód, że Bóg Izraela jest Bogiem Żywym.

Swoistym *expose* afirmacji życia jest 37. rozdział Księgi Ezechiela. Życie, ożywienie odsłania się tu jako zamiar Boga i realizuje według Jego scenariusza, poprzez proroka, ale mocą JHWH. Okazuje się możliwe w każdej sytuacji, nawet z totalnej śmierci, niebytu (por. 37,2)<sup>12</sup>. Powrót do Życia pozwoli rozpoznać JHWH jako Pana – czyli nie zatrzyma tylko w osobistym darze, lecz odniesie do Panującego. Całe bogactwo komponentów odzwierciedlających fakt, że człowiek żyje, ma na celu, by człowiek rozpoznał, jak wielkie i szerokie jest myślenie Boga o życiu, jak ono samo w sobie jest różnorodne i jaką rangę posiadają wszystkie części składowe: „Chcę was otoczyć ścięgnami i sprawić, byście obrosły ciałem, i przybrać was w skórę, i dać wam ducha po to, abyście ożyły i poznały, że Ja jestem Pan” (37,6). Nie można tu też pominąć życiodajnej mocy אֶחָד (37,9.10.14)<sup>13</sup> kluczowym stwierdzeniem: „Udzielę wam mego ducha po to, byście ożyły” (37,14), stawiającej ludzi na nogi (por. 37,10).

<sup>12</sup> Por. Z. GODLEWSKI, *Wizja ożywionych kości według księgi Ezechiela 37,1-14. Komentarz egzegetyczny*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), s. 13-23.

<sup>13</sup> Por. Z. GODLEWSKI, *Wizja ożywionych kości...*, dz. cyt., s. 22.



(por. 1 Sm 26,10.16; 28,10) oraz wyraz świadomości czerpania przez Izrael życia z Boga (por. wojska Boga żyjącego – 1 Sm 17,26). JHWH jako władcę życia przywołuje pieśń Anny we frazie: „To Pan daje śmierć i życie, wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza” (1 Sm 2,6). Afirmacja tego faktu przez ludzi dokonuje się w oparciu o autopsje i pamięć dzieł JHWH. Dawid stwierdza: „Na życie Pana, który wybawił moje życie z każdego niebezpieczeństwa!” (2 Sm 4,9).

Niezwykle ciekawym świadectwem afirmacji życia jest życzenie zamknięcia życia (שָׁמַרְתָּ) w woreczku życia (בְּצִרְרוֹר הַחַיִּים), wyrażone przez Abigail względem Dawida (por. 1 Sm 25,29). Wydaje się ono obrazować ochronę przed wszelkim złem, zranieniem<sup>14</sup>.

O afirmacji ludzkiego życia świadczą starania człowieka, by je utrzymać, wyrażone przez wołanie do Boga i post – widoczne w staraniach Dawida, by ocalić dziecko swoje i Batszeby (por. 2 Sm 12,22), oraz w wołaniu Eliasza do Boga, by dusza dziecka gościnnej wdowy powróciła do niego (por. 1 Krl 17,22). Interlokutorem i jedynym, który może tego dokonać, jest JHWH. Serdeczna afirmacja życia jednego człowieka przez drugiego pobrzmiwia w Drugiej Księdze Samuela: „Ittaj jednak odpowiedział królowi: «Na życie Pana, na życie pana mego, króla: w miejscu, gdzie znajdzie się pan mój, król, czy to na śmierć, czy życie, tam będzie sługa twój»” (15,21). Autentyczna afirmacja życia dziecka nakaże właściwej jego matce, podczas sądu prowadzonego przez Salomona, oddać je drugiej kobiecie, byle tylko nie doprowadzić do jego śmierci (por. 1 Krl 3,23-27). Będzie ona też na innym miejscu efektem doświadczonej afirmacji/ocalenia własnego życia poprzez innego człowieka – jak doświadczy tego Elizeusz ze strony kobiety – nic więc dziwnego, że będzie chciał odwdziżyć się życiem za życie, prosząc, by Bóg dał jej syna (por. 2 Krl 4,16). Oryginalnym sposobem podkreślenia wartości życia jest ukazanie przywrócenia go przez styczność z ciałem Eliasza: „Zdarzyło się, że grzebiący człowieka ujrzeli jeden oddział nieprzyjacielski. Wrzucili więc tego człowieka do grobu Elizeusza i oddalili się. Człowiek ten dotknął kości Elizeusza, ożył i stanął na nogi” (2 Krl 13,21). Nie doko-

---

<sup>14</sup> Por. J. G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel. An Introduction and Commentary*, Downers Grove 1988, s. 162.

nuje się to jednak w żaden magiczny sposób, lecz jedynie na mocy bliskości Eliasza z Bogiem, Dawcą życia. Tę prawdę o JHWH proklamuje Nehemiasz w słowach: „Ty, Panie, jesteś jedyny. Ty uczyniłeś niebios, niebios niebios i całe ich wojsko; ziemię i wszystko, co na niej; morza i wszystko, co w nich. Ty ożywasz to wszystko, a wojsko niebios oddaje Ci pokłon” (Ne 9,6).

## Spojrzenie na wartość życia w Pięcioksięgu

Niezwykła afirmacja życia ma też miejsce na kartach Pięcioksięgu. Tchnienie życia – חַיִּים (Rdz 2,7) – zostało przez Boga udzielone człowiekowi, stanowiąc pierwszy i zarazem niepodważalny akt afirmacji: obdarowanie. Fascynacja życiem wyraża się kanalizowaniem go w nowych formach. Ono też według myśli Boga ma znaleźć się w centrum optyki człowieka – warto zauważyć, iż w środku Edenu autor biblijny lokuje właśnie drzewo życia (por. Rdz 2,9). Na dowód, że człowiek jest uzdolniony do rozpoznawania życia – tego, co żyje – można przywołać konstatację pierwszego człowieka, towarzyszącą aktowi poszukiwania adekwatnej pomocy, rozmówcy, towarzysza/przyjaciela (רֵעַ) w postaci stwierdzenia, że każdemu ze spotkanych zwierząt można przypisać nazwę „istota żywa” (חַיִּים – Rdz 2,19). Analiza paralelnych tekstów dotyczących fauny i flory pozwala odkryć, iż Biblia kojarzy życie z ruchem, dlatego też nigdy nie określa roślin jako żywych – definiuje to zresztą w paralelnym lub dopełniającym się układzie fraz w Księdze Rodzaju (1,30) – „dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia”. Stworzenie przez Boga istot żywych jest podsumowane stwierdzeniem: „i były dobre”. Pojawiający się tu hebrajski termin חַיִּים sugeruje nie tylko moralną dobroć, ale i zgodność z zamysłem, adekwatność realizacji, właściwą tożsamość<sup>15</sup>. Natomiast ofiarowane błogosławieństwo to obdarowanie siłą do życia<sup>16</sup>. Warto zauważyć, iż w symbolicznej arce z potopu zostaną również urato-

---

<sup>15</sup> Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 123.

<sup>16</sup> Por. TENŻE, *Rdz 1,1-2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 23 (2016), s. 79.

wani przedstawiciele gatunków zwierząt (por. 6,19), a Boża deklaracja po potopie również ich nie wykluczy: „Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem” (8,21). Również przymierze noachickie zostanie zawarte nie tylko z człowiekiem, ale z całym stworzeniem: „Po czym Bóg dodał: «A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy»” (9,12). W jego konsekwencji afirmacja życia już zawsze będzie miała miejsce: „wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego jestestwa. Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciele, które jest na ziemi” (9,15-16).

Strzeżenie drogi do drzewa życia przez cherubów i ostrze miecza w Księdze Rodzaju (3,24) sugeruje ogromną wartość życia w ocenie Boga. Nic więc dziwnego, że czyni siebie swoistym mścicielem krwi, mścicielem życia: „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata” (9,5).

Afirmacja życia przejawia się w Bożym pomysle na życie sformułowanym tak, by je promować, ocalać, a nie niszczyć i by z każdego elementu wyprowadzić dobro. Odślania się to ciekawie w historii Józefa egipskiego, syna Jakuba. Bohater ten stwierdza do braci, jednocześnie zamykając kwestię krzywdy, jakiej od nich doznał: „Bóg mnie wysłał przed wami, aby wam zapewnić potomstwo na ziemi i abyście przeżyli dzięki wielkiemu wybawieniu” (Rdz 45,7) oraz dalej: „Wy niegdyś knuliście zło przeciwko mnie, Bóg jednak zamierzył to jako dobro, żeby sprawić to, co jest dzisiaj, że przeżył wielki naród” (Rdz 50,20). W kontekście takich sytuacji nasuwa się pytanie: Czy istnieją granice Boskiej afirmacji życia człowieka, granice Jego życiodajnej egzystencji? Autorzy natchnieni Pięcioksięgu rozpoznają je przy kwestii oglądania Boga – w Księdze Wyjścia padają bowiem słowa: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (33,20). Co ciekawe, jednak według Księgi Powtórzonego Prawa to właśnie „wy, coście przylgnęli do Pana, Boga waszego, dzisiaj wszyscy żyjecie” (4,4).



W naturalny sposób człowiek pragnie długiego życia. Deuteronomista podaje jako wskazówkę respekt względem słów JHWH: „Będziesz się bał Pana, Boga swego, zachowując wszystkie Jego nakazy i prawa, które ja tobie rozkazuję wypełniać, tobie, twym synom i wnukom po wszystkie dni życia twego, byś długo mógł żyć” (Pwt 6,2; por. też: „Będziecie przestrzegać moich ustaw i moich wyroków. Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim. Ja jestem Pan!” – Kpł 18,5).

Z afirmacją życia łączy się troska o przestrzeń, w której może się ono rozwijać – i ponownie w Księdze Powtórzonego Prawa jest tu odwołanie do relacji z JHWH: „teraz, Izraelu, słuchaj praw i nakazów, które uczę was wypełniać, abyście żyli i doszli do posiadania ziemi, którą wam daje Pan, Bóg waszych ojców” (4,1). Warto też w tym miejscu przywołać słowa: „Idźcie dokładnie drogą wyznaczoną wam przez Pana, Boga waszego, byście mogli żyć, by dobrze wam się wiodło i byście długo przebywali w ziemi, którą macie posiąść” (Pwt 5,33).

Absolutnie oryginalną formą afirmacji życia są w Biblii miasta ucieczki, stworzone po to, by nieświadomy zabójca mógł ocalić życie – „by tam mógł uciec zabójca, który by nieumyślnie zabił bliźniego, nie mając przedtem do niego nienawiści. Chroniąc się do jednego z tych miast, będzie mógł ocalić życie” (Pwt 4,42; 19,4-5). W tej części Biblii znajduje się też ukonkretnienie afirmacji życia brata przez właściwe i życzliwe postępowanie: „Nie będziesz brał od niego odsetek ani lichwy. Będziesz się bał Boga swego i pozwolisz żyć bratu z sobą” (Kpł 25,36). Ostatnie z tych zdań jest kluczowe dla poznania i rozumienia wartości życia. Koresponduje z nim konstatacja, co faktycznie podtrzymuje życie człowieka: „Utrapił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8,3). Relacja z JHWH ponownie zostaje przywołana jako jedyny klucz do życia i do jego afirmacji – jak podaje Księga Powtórzonego Prawa: „Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść” (30,16). Bóg niweluje co do tego wszelkie ludzkie wątpliwości w stwierdzeniu: „Patrzcie

teraz, że Ja jestem, Ja jeden, i nie ma ze Mną żadnego boga. Ja zabijam i Ja sam ożywiam, Ja ranię i Ja sam uzdrawiam, że nikt z mojej ręki nie uwalnia” (32,39). W przypadku zagubienia tej prawdy pozostaje zmiana myślenia – szansa na pozostanie przy życiu – czego przykładem jest kontekst inwazji węży na pustyni i wskazanie w Księdze Liczb: „Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrział na węża miedzianego, zostawał przy życiu” (21,9).

## Życie i jego wartość w literaturze sapiencjalnej i w najmłodszych księgach Starego Testamentu

Afirmacja życia zostanie poddana śladowej krytyce w tekstach mądrościowych – zakwestionowana w czasie cierpienia, niezrozumiałego, wątpliwości: „Po co się daje życie strapionym, istnienie złamanym na duchu? Czym czysty? Nie znam sam siebie, potępiam swe własne życie” (Hi 3,20-21). Kohelet da jednak dowód wahaniom opinii w tej kwestii, gdyż najpierw stwierdzi: „Toteż znienawidziłem życie, gdyż przykre mi były wszystkie sprawy, jakie się dzieją pod słońcem; bo wszystko marność i pogoń za wiatrem” (Koh 2,17), by potem sprostować w słowach: „Poznałem, że dla niego nic lepszego, niż cieszyć się i o to dbać, by szczęścia zaznać w swym życiu” (3,12). W obrębie ksiąg sapiencjalnych, późnego nurtu w Biblii, padnie największa afirmacja życia, gdyż w kontekście traumy i skrajnych hiobowych doświadczeń: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni” (Hi 19,25). Zaowocuje też afirmacją w postaci stwierdzenia: „I mnie też stworzył duch Boży, tchnienie Wszzechmocnego i mnie uczyniło” (Hi 33,4).

Psalmista odkryje, iż Boska afirmacja życia polega na wskazywaniu jego istoty oraz kierunku („Ukażesz mi ścieżkę życia, pełnię radości u Ciebie, rozkosze na wieki po Twojej prawicy” – Ps 16,11), obdarowywaniu („Prosił Ciebie o życie: Ty go obdarzyłeś długimi dniami na wieki i na zawsze” – Ps 21,5; 56,14), obronie („Pan obroną mojego życia: przed kim mam się trwożyć?” – Ps 27,1), zapewnieniu pokarmu („Ty otwierasz swą rękę i wszystko, co żyje, nasycasz do woli” – Ps 145,16).

*Novum* jest afirmacja życia w postaci ofiarowania go dla JHWH: „Tylko Jemu oddadzą pokłon wszyscy, co śpią w ziemi, przed Nim zegną się wszyscy, którzy w proch zstępują. A moja dusza będzie żyła dla Niego” (Ps 22,30). We fragmencie tym uwidacznia się też nowy aspekt życia posiadane go przez JHWH – Bóg ratuje z Szeolu, przywraca „do życia spośród schodzących do grobu” (Ps 30,4; por. Ps 71,20).

Księgi Machabejskie przesuwają granice afirmacji życia – mięso nieczyste, którego nie wolno spożywać Żydom, należy odrzucić – „nie wolno jeść nawet przez miłość do życia” (2 Mch 6,20). Przynależność do narodu wybranego, wierność przepisom, a tym samym w rozumieniu starożytnych słowu JHWH, okazuje się ważniejsza niż instynkt samozachowawczy. Człowiek realizuje to jednak tylko w oparciu o własną decyzję. Sytuacje graniczne inspirują do odkrycia szerszego horyzontu życia i jego niewyczerpalności, dzięki temu, że pochodzi ono od Boga. Warto w tym miejscu przywołać fragment z męczeństwa braci: „W chwili, gdy oddawał ostatnie tchnienie, powiedział: «Ty, zbrodniarzu, odbierasz nam to obecne życie. Król świata jednak nas, którzy umieramy za Jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego»” (2 Mch 7,9).

W Księdze Przysłów afirmacja życia koncentruje się na afirmacji mądrości – zgodnie z przypisanymi jej słowami: „bo kto mnie znajdzie, ten znajdzie życie i uzyska łaskę u Pana” (8,35), zgodnie z innym stwierdzeniem: „Rozum źródłem życia dla tych, co go mają, głupota – karą dla niemądrych” (16,22). Według autora sapiencjalnego, „zapłata prawego jest życie, niegodziwiec zyskuje karę” [תאבול דוּסְרָא dosł.: nie osiąga zamierzonego celu, popełnia błąd<sup>17</sup>] (10,16). W przestrzeni tego tematu rozwija się też afirmacja życia, postrzeganego w kluczu nieograniczoności, wieczności: „Na drodze prawości jest życie, kroczenie po niej jest nieśmiertelnością” (12,28 – por. „Dla mądrego droga życia – w górę, by uniknąć Szeolu, co w dole” – 15,24). Jest to możliwe, gdyż pierwszym afirmującym życie jest Bóg – ta myśl powraca tu kolejny raz w sformułowaniu: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących” (Mdr 1,13).

---

<sup>17</sup> Por. H. WITCZYK, *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103)*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 88.

## *Novum* w percepcji życia w Nowym Testamencie

Nowy Testament wnosi do afirmacji życia rzeczywistość, która przekracza wszelkie kategorie: wcielenie Syna Bożego. To szczyt Boskiej wypowiedzi na temat wartości życia i jego potencjału jakościowego. W Ewangelii według św. Jana Jezus konstatuje: „Jeszcze chwila, a świat nie będzie już Mnie oglądał. Ale wy Mnie widzicie, ponieważ Ja żyję i wy żyć będziecie” (14,19). Pełnia życia, którą posiada Syn Boży, wydobywa się z Niego, owocując licznymi uzdrowieniami otaczających Go i przychodzących doń osób (por. Mk 1,32-34 i in.), wskrzeszeniami – córki Jaira (por. Mk 5,35-43), młodzieńca z Nain (por. Łk 7,11-15) i Łazarza (por. J 11,38-44). Przedłuża tę afirmację życia w zapowiedzi: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą” (J 5,25). Paradoks aktywnej percepcji osób nieposiadających w sobie życia suponuje inny poziom śmierci: duchowy. Zapewnienie o możliwości wyjścia z takiego niebytu rozszerza świadomość niezwyklej mocy odradzania się, specyficznej dla życia, aktywowanej przez Boga.

W dyskusji z faryzeuszami Jezus odsyła do fundamentalnej prawdy o Ojcu jako Bogu Żywych (por. Mt 22,32) i przywołuje życiodajną moc, jaką wzbudza JHWH w człowieku, gdy ten wchodzi z Nim w relację bliskości (por. Łk 10,28). Niezwykłą formą afirmacji życia jest wejście Jezusa w postać chleba i wina oraz przemienienie ich w siebie, z pozostawieniem w nazewnictwie sformułowania chleb życia (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν – dosł. chleb żywy – J 6,51). Płynąca stąd, poprzez akt spożywania, gwarancja życia *zawsze* (greckie εἰς τὸν αἰῶνα oddaje hebrajskie עַלְמַדְּ 18) jest *novum* w zakresie afirmacji życia („Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” – 6,51). Fundowane w ten sposób przenikanie życia JHWH przez Jezusa i człowieka (por. „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie” – J 6,57) odsłania niezwyklej status bycia żywym, inny niż znany dotąd („To jest chleb, który z nieba zstą-

---

<sup>18</sup> Por. H. M. KEIZER, „Eternity” revisited. A Study of the Greek Word αἰών, „Philosophia Reformata” 1(65) (2000), s. 57.

pił – nie jest on taki jak ten, który jedli wasi przodkowie, a poumierali. Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” – J 6,58). Wpleciony weń aspekt ofiarniczy przesuwają afirmację życia z zachowania *status quo* na wzbudzenie życia tam, gdzie ono umarło („Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” – J 6,51). Warunkiem interioryzacji tego faktu i przeformułowania na wyższy poziom ludzkiej afirmacji życia okazuje się wiara. Z pozoru niezrozumiale brzmią słowa Jezusa skierowane do Marty: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11,25). Stawiają bowiem pytanie, czy zrozumienie wartości życia zasadza się na pewności, że Bóg nie pozwoli go zniszczyć. Odpowiedź jest twierdząca, lecz dotyczy szerszej przestrzeni niż tylko ziemską egzystencja („Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” – J 11,26). Pedagogia Boga przenosi człowieka na ten poziom rozumienia poprzez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. One, uosabiane w Eucharystii, stają się kluczem do nowej afirmacji życia. Potwierdzone wielokrotnie przez spotkania i teofanie powstałego z martwych Jezusa, by pomóc przełamać opór schematów ludzkiego myślenia, kieruje ku dostrzeżeniu nowej celowości życia, sformułowanej przez św. Pawła w słowach: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14,7-8; por. 2 Kor 5,15). W pierwszych chrześcijanach zmienia się powód i sposób afirmacji życia. Bardzo personalistycznie zostaje to sformułowane w Liście do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (2,2). Znamienne, iż nowa wartość życia, nadana i odkryta przed człowiekiem przez Jezusa, uchwytna staje się dzięki ludzkiej decyzji życia z Bogiem: „Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu” (Rz 6,13); a także: „Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli”

– Rz 8,13). Przynosi nowe źródło mocy, w każdych trudnościach (por. 2 Tm 3,12; 2 Kor 4,11), które permanentnie odnawia życie („Chociaż bowiem został ukrzyżowany wskutek słabości, to jednak żyje dzięki mocy Bożej. I my także niemocni jesteśmy w Nim, ale żyć będziemy z Nim przez moc Bożą względem was” – 2 Kor 13,4).

Panowanie Boga żywego (por. 1 Tm 4,10; Hbr 9,14) przez powrót Jezusa do życia zostaje potwierdzone w przestrzeni ziemskiej, jak i przestrzeni zmarłych (por. Rz 14,9), zgodnie ze słowami: „Ponieważ nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas umarł, abyśmy, czy żywi, czy umarli, razem z Nim żyli” (1 Tes 5,9-10). Staje się to źródłem nadziei dla chrześcijan, także w aspekcie przemiany teraźniejszej egzystencji – żywa nadzieja, o której wspomina autor natchniony Pierwszego Listu św. Piotra (1,3), zyskuje oparcie w fakcie: „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa” (1 P 1,23). Afirmacja życia zostaje osadzona na świadomości, że u podstaw tego daru względem każdego stworzenia leży miłość Boga: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4,9). A jej nic i nikt nie jest w stanie pokonać, podobnie jak Tego, który kocha i który w puencie objawienia biblijnego przedstawia siebie w słowach: „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani” (Ap 1,18).

## Wnioski

Również w temacie afirmacji życia można w obrębie kanonu ksiąg biblijnych dostrzec realizację zasad ciągłości, rozwoju i transpozycji. Znamienne, iż podstawę stanowi rozpoznanie Boga jako żyjącego. Dostrzeganie kolejnych aspektów życia staje się efektem relacji z Nim, bliskości, wymiany, respektu względem słowa i odwagi. Decyzja na zmianę myślenia o życiu – z pozytywnego na afirmujące – okazuje się konieczna każdego dnia, tak samo jak niezbędne jest, by znajdowała swój oddźwięk w codziennym funkcjonowaniu. Boska afirmacja życia nie stawia egzy-

stencji żadnych granic, uwypukla rys rozwoju i ofiarowuje niespotykany nigdzie załącznik: Sam Bóg Żywy w chlebie eucharystycznym chce wchodzić w człowieka i być w nim życiem. Pozostaje: poznać, przyjąć i nie cofać się przed ż(Ż)yciem.

## Bibliografia

- Baldwin J. G., *1 and 2 Samuel. An Introduction and Commentary*, Downers Grove 1988.
- Bąk T., *Tożsamość i rola „czterech Istot żyjących” w Ap 4,6-8*, „*Verbum Vitae*” 32 (2017), s. 285-320.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A., Gesenius W., *Hebrew – English Lexicon*, Bible Works 10.0: edycja elektroniczna.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2014.
- Godlewski Z., *Wizja ożywionych kości według księgi Ezechiela 37,1-14. Komentarz egzegetyczny*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 6 (1993), s. 7-33.
- Gorlewski A., „*Wtedy zaczęto wzywać imienia JHWH*” (Rdz 4,26). *Imię Boga jedyną nadzieją dla ludzkości – znaczenie Imienia Bożego w tekstach Rdz 4,26 i Wj 3,14-15*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 2(30) (2017), s. 101-125.
- Keizer H. M., „*Eternity*” revisited. *A Study of the Greek Word αἰών*, „*Philosophia Reformata*” 1(65) (2000), s. 53-71.
- Klinkowski J., *Znaczenie symbolu „Księgi Życia” w Biblii i tradycji judaistycznej*, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 2(3) (2004), s. 16-31.
- Krawczyk R., *Biblijna koncepcja świętości*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 4(67) (2014), s. 345-362.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Rdz 1,1-2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 23 (2016), s. 71-105.

Pikor W., *Jaka wiara daje życie? W poszukiwaniu kontekstu dla zrozumienia Ha 2,4*, „*Verbum Vitae*” 5 (2004), s. 37-52.

Witczyk H., *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie (Ps 103)*, „*Verbum Vitae*” 3 (2003), s. 81-98.

Witkowski S., *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2-3)*, Kraków 2002.

**S. dr hab. Joanna Nowińska SM** – biblista, wykładowca Pisma Świętego (ITKM, UPJPII, Studium Katechetów Parafialnych w Katowicach, formacja Świeckich Misjonarzy Kombonianów), współpraca z ALPHA Polska, zaangażowana w projekt popularyzacji wiedzy biblijnej YOUMYGOD z Fundacją Góra Oliwna. Zainteresowania badawcze: apokaliptyka kanoniczna, z akcentem na polisensoryczność; badania interdyscyplinarne.



ks. Tomasz Maziarka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-1611-9642; e-mail: tmaziarka@interia.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.017.14697>

## WYZWANIA ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W DOBIE NEURONAUK

### CHALLENGES OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY IN THE AGE OF NEUROSCIENCES

#### Abstrakt

Artykuł podejmuje problem duszy w perspektywie neuronauk. Jego celem jest analiza poglądów Francisa Cricka przedstawionych w książce *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*. Słynny noblista usiłuje obalić religijny pogląd, że człowiek posiada duszę, przez odwołanie się do badań ludzkiego mózgu. Teza Cricka jest następująca: Należy odrzucić hipotezę duszy, ponieważ wszelkie zjawiska umysłowe można wyjaśnić w oparciu o pracę neuronów. Tak przyjęty scenariusz rodzi pewne problemy. Niniejszy artykuł przedstawia niektóre z nich.

Słowa kluczowe: dusza, antropologia chrześcijańska, relacja nauka – wiara, „*God of the gaps*”, materializm, redukcjonizm, Francis Crick

## Abstract

The article deal with problem of the soul from the perspective of the science. Its purpose is to analyze the views of Francis Crick presented in the book *The Astonishing Hypothesis – The Scientific Search for the Soul*. The famous Nobel Prize winner tries to refute the religious view that man has a soul by referring to the research of the human brain. Crick's thesis is as follows: the soul hypothesis must be rejected because of mental phenomena can be explained based on the work of the neurons. The scenario adopted in this way raises some problems. Some of them are outlined in this article.

Keywords: soul, Christian anthropology, science-religion relationship, „God of the gaps”, materialism, reductionism, Francis Crick

## Wprowadzenie

Od początku swego istnienia wiara chrześcijan staje wobec problemu odniesienia się do rozumu. Kwestię tę podjął już św. Paweł, który szukał dialogu ze światem, również ze światem filozofii, o czym zaświadcza mowa na areopagu. Kiedy rozmawiał z Żydami w Antiochii Pizydyjskiej, powoływał się na wiarę ojców; kiedy jednak przemawiał do filozofów, odwoływał się do rozumu i prawdy o istnieniu Stwórcy. Problem odniesienia wiary do rozumu wszedł w znaczącą fazę wraz z wyłonieniem się nauk przyrodniczych. Za monumentalne dzieło, stanowiące swego rodzaju kamień węgielny tych nauk, uważa się *Philosophiae naturalis principia mathematica* Isaaca Newtona. Jak pokazała historia, rozwinięte przez Newtona matematyczne przyrodoznawstwo osiągnęło niebywały sukces, czego świadectwem jest ogromny postęp cywilizacyjny, z którego wszyscy korzystamy. Zdobyte wiele nauk, takich jak fizyka, chemia, biologia molekularna, genetyka i wiele innych, pozwoliły człowiekowi nie tylko w znacznej mierze zapanować nad światem, ale też udzieliły ważnych odpowiedzi dotyczących jego powstania czy też natury. Dzięki swej skuteczności nauki empiryczne zdobyły powszechny szacunek i cieszą się wielkim autorytetem. Niekiedy wręcz stanowią swoistą ostateczną instancję w rozstrzyganiu sporów światopoglądowych. Człowiek wierzący, a szczególnie teolog, zdając sobie sprawę ze specyfiki metodologicznej

nauk przyrodniczych, która „widzi świat” jedynie w pewnym aspekcie, nie może dziś ignorować tego, co mówi nauka, jeśli chce kontynuować rozpoczęty przez św. Pawła dialog ze światem i być w nim wiarygodnym.

Do wielkich wyzwań współczesnej teologii czy też filozofii uprawianej przez chrześcijan należy dialog z neurobiologią. Mówi się, że jest to trzeci zapalny punkt w historii, leżący na przecięciu zainteresowań nauk przyrodniczych i teologii. Pierwszym była rewolucja kopernikańska, drugim – teoria ewolucji, trzecim – który trwa, a być może dopiero się rozpoczyna – problem antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk. W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na jedno tylko zagadnienie należące do tradycyjnej antropologii chrześcijańskiej, które jest atakowane z punktu widzenia neuronauk – jest nim problem duszy.

## Problem duszy i hipoteza Cricka

Tradycja chrześcijańska jest mocno związana z ideą duszy. Nic dziwnego, skoro w Biblii znajdujemy wiele odniesień do tej idei. Na przykład Księga Mądrości stwierdza: „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zgon ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju” (3,1-3). Podobnie Chrystus w Nowym Testamencie mówi: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który dusze i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10,28). Od czasu, kiedy chrześcijaństwo zaczęło wypowiadać się językiem filozofii Platonijskiej, rozłączność duszy i ciała została usankcjonowana ontologicznie. Zgodnie z myślą Platonijską, człowiek jest nieśmiertelną duszą, która zamieszkała w śmiertelnym ciele. Dusza jest rodzajem substancji duchowej egzystencjącej samoistnie, niezależnie od ciała. Podobnie sprawę pojmował św. Augustyn<sup>1</sup>, który w dziele *O obyczajach Kościoła i obyczajach manichejczyków* pisał: „Człowiek zaś (...) jest rozumną duszą posłu-

---

<sup>1</sup> Poglądy św. Augustyna przedstawiam tutaj w wielkim uproszczeniu. Nadmienię tylko, że stanowisko w sprawie ontologicznego złożenia człowieka zmieniało się w ciągu jego życia.

gującą się śmiertelnym, ludzkim ciałem”<sup>2</sup>. Dusza stanowi istotny element człowieka, a w konsekwencji „ciało nie jest tym, czym jesteśmy”<sup>3</sup>. W czasach średniowiecza, kiedy pod wpływem św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu chrześcijaństwo przyswoiło arystotelizm, odwoływano się do terminu „dusza”, przesuwając tylko nieco akcenty. Dla św. Tomasza, podobnie jak dla Arystotelesa, człowiek jest jednością duszy i ciała. W *Summie teologii* Akwinata pisze: „Człowiek nie jest samą tylko duszą, lecz czymś złożonym z duszy i ciała”<sup>4</sup>. Istota ludzka jest złożeniem (*compositum*) formy, którą stanowi dusza, i materii, stanowiącej budulec ciała. Tomaszowe rozumienie człowieka trwa w tradycji teologicznej do czasów współczesnych i zaznajamiani są z nią powszechnie studenci teologii. Utrwalonej przez wieki koncepcji rzucają wyzwanie adepci neuronauk. W opinii wielu z nich, dusza nie istnieje.

Jedną ze sztandarowych postaci negujących istnienie duszy jest brytyjski biofizyk Francis Crick. Jest on niewątpliwie legendarną postacią współczesnej nauki, a największą sławę przyniosło mu dokonane wraz z Jamesem Watsonem i Maurice’em Wilkinsem określenie struktury molekularnej kwasu deoksyrybonukleinowego (DNA), związku chemicznego odpowiedzialnego za przekazywanie informacji genetycznej, za co w 1962 roku otrzymał Nagrodę Nobla. Dokonanie to stanowi jedno z największych odkryć biologii XX wieku. Wyraźny obraz struktury cząsteczki przedstawiający podwójną spiralę DNA był przełomem w rozumieniu dziedziczności u ludzi, jak też chorób genetycznych. Od lat 70. jego zainteresowania skierowały się w stronę biologii ewolucyjnej, a następnie ku badaniom układu wzrokowego ssaków. Crick i jego współpracownik Christof Koch ogłosili, że nadeszła pora, by przedmiotem rygorystycznych badań naukowych uczynić świadomość. Filozoficzną refleksję wyrosłą na gruncie badań nad ludzkim mózgiem Crick spopularyzował w książce o prowokacyjnym tytule: *Zdumiewająca hipoteza, czyli*

---

<sup>2</sup> AUGUSTYN, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, 1, 27; PL 32, 1332, w: TENŻE, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, Kraków 2002.

<sup>3</sup> TENŻE, *O wierze prawdziwej* 46, 89, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1953-1954, s. 143.

<sup>4</sup> „*Homo non est anima tantum, sed est aliud compositum ex anima et corpore*”. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, c, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.

*nauka w poszukiwaniu duszy*. Z ogromu przedstawionych eksperymentów przeprowadzonych przez badaczy mózgu wyłania się dość spójny obraz przekonań neurobiologa. Oprócz zasadniczo popularnonaukowego trzonu, książka posiada wyraźny wątek ideologiczny. Autor pragnie przekonać czytelnika, że badania osiągnięte na polu neurobiologii czynią zbyteczną hipotezę duszy ludzkiej. Zamiast wiary w istnienie duchowego pierwiastka w człowieku proponuje inne rozwiązanie: „Ty, Twoje radości i smutki, Twoje wspomnienia i ambicje, Twoje poczucie tożsamości i wolna wola, nie jest w rzeczywistości niczym innym niż sposobem, w jaki zachowuje się ogromny zbiór komórek nerwowych i związanych z nimi molekuł”<sup>5</sup>.

Crick prezentuje materialistyczne rozumienie świadomości. Zgodnie z przyjętą hipotezą, dusza nie istnieje, natomiast „wszystko jest dziełem neuronów”. W mózgu muszą istnieć pewne struktury lub zachodzić pewne operacje, które w pewien sposób odpowiadają rzekomo istniejącej w człowieku duszy<sup>6</sup>. W opinii Cricka, fakt, że większość religii przyjmuje istnienie duszy, nie jest dowodem na jej istnienie. Jedynie przy braku dogłębnej wiedzy na temat świata fizycznego taki mit wydaje się wiarygodny. Podaje przykłady, ile to razy w historii przekonanie religijne ustępowało miejsca teoriom naukowym. Dzięki nauce geocentryzm został zastąpiony heliocentryzmem, postulat aniołów regulujących układem planetarnym został obalony przez teorię Einsteina, natomiast wiara w Projektanta upadła wraz z neodarwinistyczną teorią ewolucji. Crick wierzy, że dzięki badaniom mózgu zostaną usunięte ostatnie ślady „światopoglądu romantycznego”.

## Redukcjonizm ontologiczny i jego problemy

Poświęćmy nieco uwagi redukcjonistycznemu stanowisku Cricka. Wydaje się, że redukcjonizm był jednym z aspektów pozytywistycznej filozofii nauki; filozofii, która pod wieloma względami została obecnie

---

<sup>5</sup> F. CRICK, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. B. Chacińska-Abrahamowicz, M. Abrahamowicz, Warszawa 1997, s. 17.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 45.

zdyskredytowana. O ile redukcja przyczynowa jest w nauce ciągle wykorzystywana, to jednak najwięcej kontrowersji wzbudza redukcja ontologiczna. Jej idea wyraża przekonanie, iż przedmioty jednego rodzaju są „niczym więcej” niż przedmiotami innego rodzaju. Redukcjonizm prowadzi zatem do osobliwej postaci relacji identyczności<sup>7</sup>. Wykazuje się np., że człowiek jest jedynie zbiorem cząstek fizycznych. To, co dzieje się na „poziomie wyższym” (komórek, narządów, organizmów, umysłów), jest całkowicie zdeterminowane rozmieszczeniem atomów i ich pędów, stąd też cały układ należy uznać jedynie za kwantowo-mechaniczny<sup>8</sup>.

Krytykę tradycyjnych ujęć redukcjonizmu ujawnia wielu współczesnych myślicieli. Ilya Prigogine twierdzi, że przełomowe odkrycia fizyki XX wieku upoważniają do mówienia o „darwinowskiej rewolucji w fizyce współczesnej”. Wynikiem tej rewolucji jest m.in. zarzucenie schematów akcentujących rolę determinizmu oraz interpretacji redukcjonistycznych. Edward Harris mocno podkreśla, iż bogactwa istniejącego świata nie można zredukować do składowej fizycznej – sam świat naszej refleksji teoretycznej ukazuje bogactwo struktur, których nie można bez karykaturalnych efektów sprowadzić do fizycznych determinant. Podobne stanowisko przedstawia David Chalmers w odniesieniu do ludzkich stanów mentalnych. W opinii tego słynnego filozofa umysłu, świadomość jest własnością podstawową, nieredukowalną do niczego prostszego. Chalmers nie zgadza się na redukcjonistyczne traktowanie umysłu, gdyż narzędzia neuronauk nie pozwalają w pełni opisać doznania samoświadomości. Odnosząc się do hipotezy Cricka, iż świadomość powstaje w wyniku synchronicznej oscylacji neuronów, stwierdza, że hipoteza ta rozwiązuje jedynie jeden z „łatwych problemów”, mianowicie – jak informacja w mózgu jest integrowana. Hipoteza Cricka nie wyjaśnia natomiast „trudnego problemu”: W jaki sposób synchronizacja oscylacji neuronów prowadzi do powstania subiektywnych doznań? Gdyby nawet wszystkie procesy poznawcze i behawioralne związane ze świadomo-

---

<sup>7</sup> Por. J. R. SEARLE, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 156-157.

<sup>8</sup> Por. E. KAŁUSZYŃSKA, *Uwagi o redukcjonizmie*, „Filozofia Nauki” 3/4(23/24) (1998), s. 35-45.

mością zostały wyjaśnione, to i tak pozostałaby nierozwiązana największa zagadka: Dlaczego wykonywaniu tych funkcji towarzyszy zjawisko świadomości? Właśnie na tym polega „trudny problem” świadomości<sup>9</sup>. O nieredukowalności świadomości przekonany jest również inny wybitny filozof umysłu John R. Searle. W książce *Umysł na nowo odkryty* pisze: „Kiedy przystępujemy do rozpatrywania świadomości, nie możemy przeprowadzić redukcji ontologicznej. Świadomość jest przyczynowo emergentną własnością zachowania neuronów, tym samym jest redukwalna przyczynowo do procesów mózgowych. Jednakże – i właśnie to wydaje się szokujące – idealna nauka o mózgu nie prowadziłaby, mimo wszystko do ontologicznej redukcji świadomości w sposób analogiczny do tego, w jaki nasze aktualne teorie naukowe mogą przeprowadzić redukcję ciepła, stałego stanu skupienia, barwy i dźwięku. Wielu myślicielom, których poglądy wysoko cenię, wydaje się, że nieredukowalność świadomości jest podstawowym powodem, dla którego problem umysłu i ciała nastęrcza tak poważne trudności”<sup>10</sup>.

Trudności z redukcjonizmem są dopiero początkiem kłopotów koncepcji Cricka. Autor *Zdumiewającej hipotezy* dokonał świadomie, lub mniej świadomie, pewnego nadużycia – zdogmatyzował materializm.

## Aporie materializmu

Do grona czołowych materialistów XX wieku, wśród których znajdują się: John J. Smart, Ullian T. Place, David M. Armstrong, zaliczyć można z całą pewnością Francisca Cricka. Jego „twardy materializm” wiedzie Johna Horgana do określenia Cricka mianem „Mefistofelesa materializmu”<sup>11</sup>. Okazuje się jednak, że materializm, podobnie jak redukcjonizm, generuje liczne trudności. Na pierwszą z nich wskazuje Carlos Valverde, który zauważa, że negując istnienie pierwiastka duchowego w człowieku,

---

<sup>9</sup> Por. D. J. CHALMERS, *Zagadka istnienia świadomości*, „Świat Nauki” 2 (1996), s. 58-65.

<sup>10</sup> J. R. SEARLE, *Umysł na nowo odkryty*, dz. cyt., s. 160-161.

<sup>11</sup> Por. J. HORGAN, *Koniec nauki, czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, tłum. M. Tempczyk, Warszawa 1999, s. 326.

materialiści przeczą sami sobie. Jeśli bowiem ktoś twierdzi, że duch to tylko materia, dowodzi tym samym, że wypowiedzenie takiego sądu zakłada zdystansowanie się wobec siebie samego – materii – aby dokonać samoanalizy i samooceny, choćby po to, aby ów dzielący go dystans do materii zanegować. A czyż właśnie ta zdolność do autorefleksji, samooceny, do zyskania świadomości siebie samego nie jest tym, czego materia nie posiada? Stwierdzenie, że jest się materią, możliwe jest pod warunkiem, że jest się nie tylko materią<sup>12</sup>. Podobnego argumentu na początku XX wieku użył John Haldane, który pisał: „Jeśli materializm jest prawdziwy, to wówczas sądzę, że nie możemy wiedzieć, że on jest prawdziwy. Jeśli bowiem me opinie są wynikiem procesów chemicznych zachodzących w mym mózgu, są one determinowane przez prawa chemii, a nie logiki”<sup>13</sup>.

Inną argumentację przeciwko materializmowi wysunął Bertrand Russell<sup>14</sup>, który również widzi trudności w redukowaniu działań umysłowych do działań fizycznych. Jego krytyka materializmu dokonuje się na gruncie fizyki. Russellowi przypisywane jest powiedzenie, iż termin „materia” używany jest głównie do ukrycia naszej niewiedzy. To, co nazywamy ludzkim ciałem, jest w gruncie rzeczy wyrafinowaną konstrukcją przyrodniczą nieodpowiadającą żadnej rzeczywistości fizycznej. Współczesny materialista znajduje się w dziwacznej sytuacji, ponieważ z jednej strony może z pewną dozą sukcesu tłumaczyć czynności umysłu w kategoriach czynności ciała, z drugiej jednak nie może zmienić faktu, że samo ciało jest tylko wygodnym pojęciem stworzonym przez umysł. Potocznie uważa się, że obiekty materialne istnieją, skoro są oczywiste dla zmysłów. Czy jednak świat jest zbudowany z materialnych obiektów?

W opinii fizyka Michała Hellera, uprawiana przez niego nauka, jako taka, nie mówi niczego o istnieniu materii. Wobec faktu milczenia fizyki

---

<sup>12</sup> Por. C. VALVERDE, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 275.

<sup>13</sup> J. B. S. HALDANE, *The Inequality of Man*, London: Chatto & Windus 1932, cyt. za: K. POPPER, *Odrzucenie materializmu*, w: S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów 2000, s. 303.

<sup>14</sup> Por. B. RUSSELL, *Czym jest dusza?*, w: M. Heller, J. Życiński (red.), *Drogi myślowych*, Kraków 1983, s. 62-65.



możliwe są dwa stanowiska ontologiczne: albo materia istnieje, ale jest niepotrzebna fizyce, albo nawet poza fizyką nie ma wystarczających racji do przyjmowania materii. Sam Heller uważa za wątpliwe istnienie materii i skłania się ku drugiej możliwości. Fizyka, która miała być nauką o materii, wskazuje wyraźnie na ogromną rolę struktur matematycznych opisujących świat, natomiast celem wyjaśniania struktur przywołuje się do istnienia – za pomocą specjalnej filozoficznej hipotezy – materię, o której wiadomo tylko tyle, że jest nieuchwytna dla metody naukowej<sup>15</sup>. Możliwość opisanie struktur fizycznych językiem matematyki posiada doniosłe implikacje ontologiczne. Heinz Pagels uważa, że podstawowym tworzywem świata nie jest materia ani określony zbiór cząstek fizycznych, lecz pole relacji matematycznych. Atomów czy też cząstek elementarnych, jak proton, neutron, czy elektron, nie należy traktować w kategoriach przedmiotów materialnych, ale jako byty rozumowe z podstawą w rzeczywistości. W podobnym duchu argumentuje Rolf Hagedorn, twierdząc, iż kwarki są raczej matematycznymi aniżeli fizycznymi obiektami. Ich realność przejawia się jedynie w tym, że są one konieczne do wytłumaczenia pewnych procesów fizycznych. Nie można jednak wskazać żadnego zbioru procedur obserwacyjnych, które wskazywałyby bezpośrednio na istnienie kwarków<sup>16</sup>. Opinie te wskazują na potrzebę zastąpienia wcześniejszych kategorii, w których główną rolę odgrywało pojęcie substratu fizycznego, nowymi kategoriami akcentującymi rolę procesów, struktur formalnych opisywanych w języku matematyki. Oznacza to odejście od fascynacji materialnym konkretem w stronę abstrakcyjnych relacji urzeczywistnionych w postaci obserwowalnych zjawisk<sup>17</sup>. Znamiennym pozostaje fakt, iż w analizach z zakresu biologii czy badań nad sztuczną inteligencją można spotkać twierdzenia o prymacie rzeczywistości relacji i struktur nad ich konkretyzacją fizyczno-biologiczną<sup>18</sup>. Fakty te

---

<sup>15</sup> Por. M. HELLER, *Spór o istnienie materii*, „Studia Filozoficzne” 2/3 (1990), s. 254-256.

<sup>16</sup> Por. J. ŻYCIŃSKI, *Filozoficzne aspekty dematerializacji materii w fizyce współczesnej*, w: M. Lubański, Sz. Ślaga (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 8, Warszawa 1986, s. 49-74.

<sup>17</sup> Por. J. ŻYCIŃSKI, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 150.

<sup>18</sup> Por. TENŻE, *Filozoficzne aspekty dematerializacji...*, dz. cyt., s. 72.

potwierdzają, że współczesne podejście naukowe można uznać za radykalnie antimaterialistyczne, jako że cała moc wyjaśniania tkwi w składowych niematerialnych danych obiektów, które są przedmiotem naukowej analizy<sup>19</sup>.

Obok trudności dotyczących redukcjonizmu i materializmu Crick popadł w jeszcze jedną trudność, zaskakującą ze względu na jego kwalifikacje naukowe, mianowicie: nie przestrzega granic metody naukowej. Crick nie rozróżnia problemów naukowych od problemów filozoficznych i teologicznych.

## „Dusza od dziur”

Pełny tytuł książki Cricka brzmi: *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*. Autor zmierza jednak do uzasadnienia twierdzenia, że w człowieku nie ma miejsca na pierwiastek duchowy. Tym samym chce zadać kłam tradycjom religijnym, które w oparciu o ideę duszy uzasadniają życie jaźni po śmierci ciała. Rozumowanie Cricka jest następujące: ponieważ ludzkie stany mentalne można wyjaśnić, odwołując się do komórek nerwowych i związanych z nimi molekuł, nie potrzeba angażować pojęcia duszy. Argument można sprowadzić do krótkiego stwierdzenia: duszy nie ma, bo nie jest potrzebna nauce. Stwierdzenie to przypomina słynną odpowiedź Pierre’a S. de Laplace’a daną Napoleonowi, iż hipoteza orzekająca istnienie Boga w jego fizyce jest zbędna. Warto w tym miejscu zapytać: Jaką hipotezę Boga zakwestionował Laplace? Odpowiedź jest oczywista: zakwestionował Newtonowskie bóstwo teologii naturalnej. Zbyteczny okazał się jedynie „Bóg od zapychania dziur” ludzkiej wiedzy. Bóstwo naturalnej teologii nie miało w jego systemie astronomicznego zastosowania<sup>20</sup>. Idea „Boga od zapychania dziur” polega na „wstawianiu” działania Boga w tych obszarach funkcjonowania świata, które są niedostępne poznawczo w ramach dostępnych teorii na-

---

<sup>19</sup> Por. C. W. MISNER, *Niematerialne składowe obiektów fizycznych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 5 (1983), s. 5-12.

<sup>20</sup> Por. O. PEDERSEN, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 274.

ukowych. Dopóki w wyjaśnianiu naukowym są luki, dopóty zrozumiałe jest odwoływanie się do Boga. W momencie gdy luki zostaną wypełnione, „Bóg od zapychania dziur” przestaje być potrzebny, z czego wyciąga się wniosek, że Boga po prostu nie ma<sup>21</sup>. Argumentacja tego rodzaju pojawia się w pracach niektórych filozofujących naukowców. Literatura naukowa i popularnonaukowa obfituje w przykłady tego rodzaju filozoficznych nieudolności popełnianych przez przedstawicieli nauk szczegółowych. Podobny błąd popełnia Crick, którego myśl przebiega następująco: skoro stany mentalne można wyjaśnić przed odwołanie się do ich neuronalnych korelatów, hipoteza duszy wydaje się zbyteczna. Niewątpliwie w myśli Cricka dusza miała pełnić funkcję wypełniania luk istniejących w niedopracowanych teoriach z zakresu neurobiologii. W momencie gdy dokonał się postęp neuronauk, nie trzeba sięgać do rekwizytorni religijnej, by stamtąd czerpać pomoc. Metodologiczna ocena argumentu „Boga (duszy) od zapychania dziur” nie budzi wątpliwości – jest zawsze negatywna. Zarówno wtedy gdy ktoś Bogiem/duszą zatyka dziury wiedzy, jak również wtedy gdy ktoś z powodu braku dziur wnioskuje o nieobecności Boga/duszy.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że dostępne neurobiologom dane empiryczne są przedmiotem filozoficznie odmiennych interpretacji. Z twierdzeniem Cricka, iż „aby zrozumieć mózg, trzeba zrozumieć neurony oraz ich wzajemne oddziaływania”, nie zgadza się australijski neurobiolog John C. Eccles. W jego opinii, słowo „trzeba” nie oznacza tego samego, co słowo „wystarczy”, dlatego nawet dogłębne poznanie mózgu nie wystarczy do zrozumienia problemu świadomości. Sławny noblista zarzuca Crickowi, że „usuwa” z człowieka pierwiastek duchowy, nie dając satysfakcjonującego rozwiązania relacji umysł – mózg. Stwierdza, że w koncepcji Cricka brakuje czynnika sprawczego sterującego pracą neuronów. Jego zdaniem, rolę tę pełnią „psychony” – byty niematerialne, które jednocząc się tworzą jaźń, lub innymi słowy „duszę”: „Jestem zmuszony przyjąć, że istnieje coś, co moglibyśmy nazwać nadprzyrodzonym

---

<sup>21</sup> Por. M. HELLER, *O filozofujących fizykach i fizykujących filozofach, czyli o filozoficznych interpretacjach fizycznych teorii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 13 (1991), s. 90-93.

początkiem mojego jedyne­go, samoświadome­go umysłu, mo­je­go jedynego «ja», mo­jej du­szy, która następ­nie łączy się z móz­giem, sprawia­jąc, że staje się on moim móz­giem. W ten spo­sób «ja» dzia­ła jako samo­świadomy umysł – po­su­gu­jąc się móz­giem»<sup>22</sup>.

## Zakończenie

W obliczu powyższej analizy łatwo dostrzec, iż Francis Crick przedstawiając „zdumiewającą hipotezę” negującą istnienie ludzkiej duszy, oparł ją na arbitralnie przyjętych założeniach, uproszczeniach, jak też błędach. Jego fundamentalnym założeniem jest materializm – Crick „wierzy”, że całe uniwersum ma charakter materialny i nie ma w nim miejsca na wymiar duchowy; w tym przypadku nie ma miejsca dla duszy. Materializm uzasadnia, stosując metodę redukcji ontologicznej, dziedzinę mentalną, klasycznie uznawaną za wymiar duchowy, redukuje do dziedziny fizycznej, czyli pracy neuronów. Okazuje się, że tak przeprowadzana redukcja posiada liczne uproszczenia: a) wyjaśnia jedynie „łatwy problem świadomości”, tzn., wskazuje jedynie na korelację stanów mentalnych i neuronalnych, natomiast nie wyjaśnia „jak” mózg tworzy świadomość; b) perspektywa pierwszoosobowa, w której doznaje się tzw. jakościów, jest radykalnie inna od perspektywy trzecioosobowej, w której bada się mózg; metoda naukowa nie ma w ogóle dostępu do stanów subiektywnych, może jedynie badać ich neuronalny korelat; c) z powodu niewystarczalności redukcjonizmu w naukach rozwijany jest obecnie inny nurt, stanowiący jego uzupełnienie, w którym podkreśla się podejście holistyczne, systemowo-całościowe organizmalne; uznaje się, iż wyższe poziomy organizacji ujawniają własne prawa i sposoby determinacji, których nie można zredukować<sup>23</sup>. Przyjęty przez Cricka materializm generuje również jeszcze inne trudności: d) nie wyjaśnia, w jaki sposób materia może odnieść się do samej siebie; e) nie radzi sobie z proble-

---

<sup>22</sup> K. R. POPPER, J. C. ECCLES, *The Self and its Brain*, cyt. za: C. VALVERDE, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 285-286.

<sup>23</sup> Nieredukowalność jest jedną z podstawowych cech powszechnie występującego w przyrodzie zjawiska emergencji.

mem uzasadnienia własnych przekonań – uzasadnienie jest determinowane przez prawa chemii, a nie logiki, a co za tym idzie, materializm nie uwzględnia swoistości praw umysłowych; f) samo pojęcie materii jest wygodnym pojęciem stworzonym przez umysł, natomiast fizyka, która potocznie jest uważana za naukę badającą materię, nie potwierdza jej istnienia, lecz woli się wypowiadać w kategoriach relacji matematycznych. Obok problemów z materializmem, Crick popełnia błąd metodologiczny stosując argumentację „*soul of gaps*”, w której dokonuje pomieszania wyjaśnienia naukowego z wyjaśnieniem filozoficznym i teologicznym. Pomieszanie płaszczyzn poznawczych jest niedopuszczalne i generuje wyjaśnienia pozorne. Okazuje się bowiem, że te same dane empiryczne mogą zostać niesprzecznie zinterpretowane w ramach odmiennych filozofii, od materialistycznych, aż po dualistyczne. Wbrew sugestiom Cricka, jego hipoteza nie zdumiewa faktem, że neuronauki nie odnajdują duszy, bardziej zdumiewa fakt, iż autor zbudował swą hipotezę w oparciu o arbitralne rozstrzygnięcia, uproszczenia i metodologiczne nadużycia.

## Bibliografia

- Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, w: Augustyn, *Pisma monastyczne*, tłum. P. Nehring, Kraków 2002.
- Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1-4, Warszawa 1953-1954.
- Chalmers D. J., *Zagadka istnienia świadomości*, „Świat Nauki” 2 (1996), s. 58-65.
- Crick F., *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. B. Chacińska-Abrahamowicz, Warszawa 1997.
- Heller M., *O filozofujących fizykach i fizykujących filozofach, czyli o filozoficznych interpretacjach fizycznych teorii*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 13 (1991), s. 90-93.
- Heller M., *Spór o istnienie materii*, „Studia Filozoficzne” 2/3 (1990), s. 253-258.
- Heller M., Życiński J. (red.), *Drogi myślących*, Kraków 1983.
- Horgan J., *Koniec nauki, czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*, tłum. M. Tempczyk, Warszawa 1999.

- Kałużyńska E., *Uwagi o redukcjonizmie*, „Filozofia Nauki” 3/4(23/24) (1998), s. 35-45.
- Misner C., W., *Niematerialne składowe obiektów fizycznych*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 5 (1983), s. 5-12.
- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997.
- Popper K., *Odrzucenie materializmu*, w: S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów 2000, s. 303-312.
- Russell B., *Czym jest dusza?*, w: M. Heller, J. Życiński (red.), *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 62-65.
- Searle J. R., *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Wszolek S., *W obronie argumentu „God of the gaps”*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 23 (1998), s. 103-118.
- Życiński J., *Filozoficzne aspekty dematerializacji materii w fizyce współczesnej*, w: M. Lubański, W. S. Ślaga (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 8, Warszawa 1986, s. 49-74.
- Życiński J., *Problem psychizmu w filozofii K. R. Poppera*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 4 (1982), s. 13-17.
- Życiński J., *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992.

**Ks. Tomasz Maziarka** – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, sekretarz ks. prof. Michała Hellera, wykładowca na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Ks. Konrad Glombik

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0001-8461-965X; e-mail: kglombik@uni.opole.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.018.14698>

## PROBLEM KONSENSU W SPRAWIE PRAWA DO ŻYCIA

### THE PROBLEM OF CONSENT IN THE QUESTION OF THE RIGHT TO LIFE

#### Abstrakt

Wśród szczegółowych zagadnień w obszarze problematyki ochrony prawa do życia występuje zagadnienie konsensu, które jest dyskutowane głównie w kontekście legalizacji ustawodawstwa dotyczącego aborcji, eutanazji, sztucznego zapłodnienia, kary śmierci. Zagadnienie konsensu w kwestii prawa do życia jest kluczowym dla społecznych dyskusji na ten temat i wiąże się z rozumieniem natury prawa do życia, zarówno w perspektywie prawniczej, jak i moralnej. Problem ten ma także znaczenie dla przyjmowanych rozstrzygnięć w zakresie poszanowania życia ludzkiego oraz konkretnych działań i wyborów ludzi w tym obszarze. Niniejszy tekst jest próbą wyjaśnienia istoty konsensu w kwestii prawa do życia, wskazuje na kwestie problematyczne w dyskusjach na ten temat i przedstawia niektóre argumenty w procesie dochodzenia do powszechnej zgody w zakresie prawa do życia.

Słowa kluczowe: życie ludzkie, konsens, prawo do życia, prawa człowieka

## Abstract

Under particular questions in the field of the right to life occurs the problem of consent which is discussed mainly in the context of legalization of abortion, euthanasia, in vitro fertilization and capital punishment. The question of consent in filed of the right to life is important for the discussions to this theme and is related to the understanding of nature of the right to life, both in juridical and moral perspective. The common accordance in the right to life has an impact on the actual solutions in the range of respect for life and concrete activities and choices of people in this field. The presented paper explains the nature of the consent in the question of the right to life, indicates problematic aspects in this regard and shows some arguments in the process of achievement of common accordance in the problem of the right to life.

Keywords: human life, consent, right to life, human rights

Pojęcie konsens lub consensus (od łac. *consensus*, czyli zgoda) w ścisłym znaczeniu oznacza powszechną zgodę wśród członków danej społeczności w określonej kwestii, a w szerszym sensie chodzi o teorię i praktykę osiągania takiej zgody, czyli proces dochodzenia do konsensu w znaczeniu ścisłym. Proces dochodzenia do konsensu wymaga poważnego traktowania przemyślanej opinii każdego z członków danej społeczności, a ważnym elementem jest przy tym zaufanie społeczności wobec przyszłych działań jej członków. Jednocześnie jednostki pragnące podjąć określone działania chcą poznać odmienne opinie, a ewentualna dyskusja prowadzi do poszerzenia zgody w kwestii będącej przedmiotem konsensu. W dochodzeniu do konsensu nie powinno się unikać rozważenia opinii przeciwnych, ale należy czynić to w taki sposób, by napięcia były jak najmniejsze. Istnieje bliski związek między konsensem i opinią ogółu. Konsens różni się od kompromisu, gdyż zakłada raczej współpracę niż uzgadnianie stanowiska w toku ścierania się przeciwstawnych poglądów<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. *Konsensus*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Konsensus> (odczyt z dn. 22.09.2021 r.).



Konsens dotyczy różnych obszarów życia społecznego, a proces osiągnięcia konsensu jest uwarunkowany różnymi czynnikami dotyczącymi zarówno przedmiotu zgody, jak również czynnikami zewnętrznymi, związanymi z kontekstem historycznym, społecznym, kulturowym i religijnym. Problematiczne jest odniesienie pojęcia konsensu do kwestii prawa do życia. Pytania rodzą nie tylko sposoby dochodzenia do zgody w kwestii prawa do życia, ale przede wszystkim kwestia możliwości dyskursu na temat konsensu w odniesieniu do prawa do życia, czyli zgody co do prawa do życia osiągniętej na drodze rozważania przeciwstawnych opinii jednostek o zróżnicowanych światopoglądach.

## 1. Pytanie o możliwość konsensu w kwestii prawa do życia

Kwestia możliwości dyskursu na temat konsensu w sprawie prawa do życia wiąże się z naturą i uzasadnieniem prawa do życia, które jest fundamentalnym prawem człowieka, wynikającym z jego osobowej godności. Prawo do życia jest prawem człowieka, czyli nieutralnym uprawnieniem każdego człowieka i tzw. prawem przedpaństwowym, przysługującym każdej istocie ludzkiej z racji bycia człowiekiem, a nie z nadania go przez społeczność ludzką. Andrzej Szostek pisze w tym kontekście o „przedustawnym charakterze godności człowieka i bezprawności poddania wynikających z niej praw jakiegokolwiek umowie społecznej”. W konsekwencji uzależnienie nadania komukolwiek godności człowieka wraz z wynikającymi z niej prawami od decyzji społeczeństwa oznacza radykalne pozbawienie prawa stanowionego oparcia w prawach człowieka i pozbawienie prawa autorytetu moralnego, jaki stąd ono czerpie<sup>2</sup>. W związku z tym przekonaniem rodzi się wątpliwość, czy prawo do życia może w ogóle stanowić przedmiot konsensu, czyli powszechnej zgody danej społeczności, do której dochodzi się na drodze rozważania różnych odmiennych opinii, podobnie jak dzieje się w kwestii wyboru systemu

---

<sup>2</sup> A. SZOSTEK, *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Lublin 1999, s. 194.

podatkowego czy sposobów ochrony środowiska naturalnego. Uzasadnieniem tej wątpliwości jest stwierdzenie, że „Opinia, konsens, nawet pod postacią jednomyślności, nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem prawdy”<sup>3</sup>.

Kiedy prawo do życia staje się przedmiotem konsensu zostaje w sposób niezauważalny dla większości ludzi podważona podstawa autentycznej demokracji opartej na sprawiedliwości, rozumianej w sensie równości wszystkich w ludzkiej społeczności, na której zbudowane są konstytucje większości współczesnych państw i wyrażające świadomość niegodziwości tkwiącej w przypisywaniu pierwszeństwa drugorzędnym interesom części ludzi ponad prawami innych. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku wyraża przeświadczenie, że prawa człowieka, wśród których prawo do życia jest prawem fundamentalnym, przysługującym człowiekowi z natury, jest to prawo, którego państwo nie nadaje, a jedynie uznaje, i przysługuje ono wszystkim ludziom z racji człowieczeństwa, a nie na mocy drugorzędnych powodów, które inni mieliby określać według własnego wyboru. W konsekwencji państwo, które na drodze konsensu społecznego rości sobie prawo do określania, kto jest podmiotem praw, a kto nim nie jest, aby naruszać fundamentalne prawo do życia innych, zaprzecza podstawie, dzięki której samo jest prawodawcą. Akceptacja pogwałcenia praw ludzi najsłabszych powoduje akceptację tego, że prawo siły może stać ponad siłą prawa<sup>4</sup>.

Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* wyraźnie potępił współczesne tendencje żądania prawnego uznania współczesnych zamachów na ludzkie życie, głównie aborcję i eutanazję, jak gdyby chodziło o prawa, które państwo jest zobowiązane przyznać obywatelom. Takie podejście do niezbywalnego prawa do życia wynika z przekonania, że życie człowieka nienarodzonego lub upośledzonego jest dobrem względnym, a człowiek w konkretnej sytuacji i osobiście w nią zaangażowany.

---

<sup>3</sup> T. STYCZEŃ, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, w: J. W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym–Lublin 1991, s. 139.

<sup>4</sup> Por. J. RATZINGER, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo...*, dz. cyt., s. 22.

żowany może dokonać oceny dóbr, z jakimi ma do czynienia, państwo zaś mając na uwadze zgodne współżycie i harmonię między ludźmi, powinno uszanować tę decyzję. Zgodnie z innym poglądem prawo stanowione przez państwo nie może żądać od obywateli, aby moralny poziom ich życia był wyższy od tego, który oni uważają za właściwy, w związku z czym powinno szanować opinię i wolę większości obywateli. W przypadku wprowadzenia zakazu i karalności aborcji czy eutanazji argumentuje się, że w sposób nieuchronny doprowadzi to do rozpowszechnienia praktyk nielegalnych, a w ostateczności do tego, że utrzymywanie prawa niemożliwego do egzekwowania doprowadzi do podważenia autorytetu wszelkich innych praw. Według poglądów bardziej radykalnych, nowoczesne i pluralistyczne państwo powinno pozostawić każdej jednostce pełną autonomię w kwestii dysponowania życiem własnym i życiem nienarodzonym, gdyż prawo nie powinno dokonywać wyboru między poglądami moralnymi, a tym bardziej narzucać jednej opinii na niekorzyść innych. We współczesnej kulturze demokratycznej rozpowszechniony jest pogląd, zgodnie z którym porządek prawny powinien być oparty wyłącznie na tym, co większość obywateli uznaje za moralne. Szacunek wobec wolności obywateli nakazywałby w zakresie prawnym do uznania autonomii sumienia jednostek, a w stanowieniu norm absolutnie niezbędnych dla współżycia społecznego należałoby się kierować wyłącznie wolą większości. Według św. Jana Pawła II, podłożem tych tendencji jest relatywizm etyczny charakteryzujący współczesną kulturę, który rzekomo ma gwarantować tolerancję, wzajemny szacunek między ludźmi i uznanie decyzji większości, podczas gdy normy moralne uważane za obiektywne i wiążące prowadziłyby do autorytaryzmu i nietolerancji. Zarówno w historii, jak i współcześnie znane są przypadki zbrodni dokonywanych pod wpływem relatywizmu etycznego. Uchwalenie przez większość parlamentarną lub społeczną uchwały dopuszczającej pod pewnymi warunkami zabicie życia nienarodzonego jest aktem „tyrańskim” wobec najsłabszej i najbardziej bezbronnej istoty ludzkiej, podobnie jak zbrodnie przeciwko ludzkości dokonane przez dyktatorów<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej: EV), 68-70.

Głównym zadaniem państwa demokratycznego jest tworzenie warunków dla współistnienia wolności, co oznacza poszanowanie różnic między ludźmi i ich odmienności, ale też prowadzi do konfliktów, bez których demokracja nie może istnieć. Państwa totalitarne zacierały różnice między prawami człowieka i ustawodawstwem pozytywnym, określającym to, co jest sprawiedliwe. W państwach demokratycznych ustawodawca nie jest władny ustanawiać podmiotów prawa, i podobnie jak zabicie człowieka jest zbrodnią, a kradzież przestępstwem, obowiązkiem ustawodawcy jest zapobieganie zbrodniom i przestępstwom oraz ich ściganie, nie ma uprawnienia do tego, by zezwalać na aborcję, lecz przeciwnie – powinno się temu zapobiegać i ścigać w świetle prawa. Legalizacja aborcji jest podwójną uzurpacją: państwo przyznaje sobie przywilej ustanawiania podmiotów prawa oraz określania praw im przysługujących, w tym prawa do życia. Rozróżnienie między prawami człowieka i prawem pozytywnym, między osobą i obywatelem jest jedną z najważniejszych zdobyczy historii i myśli politycznej, gwarancją swobód politycznych i obywatelskich, motorem postępu społecznego i politycznego. Jednocześnie jest to osiągnięcie współcześnie najbardziej zagrożone<sup>6</sup>.

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych, w których współistnieją różne perspektywy religijne, kulturowe i ideologiczne, coraz trudniejszym jest zagwarantowanie zespołu wartości etycznych podzielanych przez wszystkich, które mogłyby być oparciem dla demokracji jako takiej. Jednocześnie powszechne jest przekonanie, że nie można całkowicie zrezygnować z wartości uznanych i sankcjonowanych w życiu społecznym. Kiedy pojawia się problem określenia ich na drodze konsensu, który muszą uzyskać w wymiarze społecznym, w dużym stopniu zanika ich wewnętrzna spójność, a jedyną bezdyskusyjną wartością, będącą sprawdzianem innych wartości, pozostaje prawo wolności indywidualnej do nieskrępowanej ekspresji, o ile nie zostają przez to naruszone prawa innych. W ten sposób przywołuje się prawo do aborcji jako element konstytutywny prawa do wolności kobiet, mężczyzn i całego spo-

---

<sup>6</sup> Por. M. SCHOOTERS, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 32-33.

łączeństwa. Twierdzi się, że kobieta ma prawo do pracy zawodowej, aby bronić swej reputacji i utrzymać styl życia, mężczyzna ma prawo decydowania o stylu życia i karierze zawodowej, a społeczeństwo ma prawo do kontroli wzrostu liczby ludności, aby gwarantować dobrobyt swoim obywatelom przez właściwą dystrybucję środków i określoną politykę demograficzną. Wszystkie te prawa są rzeczywiste i uzasadnione, ale ich egzekwowanie odbywa się ze szkodą dla prawa do życia niewinnej istoty ludzkiej, której prawa nie są brane pod uwagę. Prawa części ludzi są afirmowane kosztem fundamentalnego prawa do życia kogoś innego. W konsekwencji legalizacja aborcji wskazuje na to, że siła jest ostateczną podstawą uprawnień człowieka<sup>7</sup>.

Współczesna proklamacja praw człowieka podkreśla fundamentalną pozycję wartości życia względem wszystkich pozostałych wartości. Wrazem tego jest m.in. wysuwany czy zrealizowany w ustawodawstwach wielu krajów postulat zniesienia kary śmierci w oparciu o logikę, zgodnie z którą nie można konsekwentnie bronić prawa czyjegokolwiek do czegokolwiek jako prawa człowieka, jeśli raz zakwestionowało się w odniesieniu do kogokolwiek samą podstawę wszelkiego prawa człowieka do czegokolwiek, czyli prawa do życia. Na tle tego przekonania pozbawione konsekwencji są działania parlamentów, grup społecznych i jednostek domagających się zniesienia kary śmierci, powołując się na niezbywalne prawo do życia, przy jednoczesnych dążeniach do legalizacji aborcji nienarodzonych. Takie stanowisko jest absurdem logicznym i etycznym, a jest on do przyjęcia jedynie na podstawie założenia, że nienarodzony nie jest człowiekiem. Założenie to przyjmuje się na podstawie nieliczącej się z prawdą przemocy wobec nienarodzonych, a plebiscyty w sprawie dopuszczalności przerywania ciąży implikują uzurpację rozstrzygnięcia o tym, kto jest człowiekiem, a kto nim nie jest<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. J. RATZINGER, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, dz. cyt., s. 21-22.

<sup>8</sup> Por. T. STYCZEŃ, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, dz. cyt., s. 141-142.

## 2. Kwestie problematyczne w kwestii zgody co do prawa do życia

W ujęciu katolickim zakres prawa do życia obejmuje moment początku ludzkiego życia, za który przyjmuje się zapłodnienie, aż do chwili naturalnej śmierci człowieka, czyli tego momentu, kiedy człowiek umiera w sposób, w którym wyklucza się wszelkie zamierzone działanie człowieka. Powyższe określenie początku i końca życia człowieka w sposób jasny i pozbawiony wątpliwości określa zakres prawa do życia i wynikającego z niego obowiązku podejmowania działań na rzecz ochrony życia ludzkiego i zakazu działań sprzecznych wobec niego. Podejmując refleksję o konsensie w sprawie prawa do życia w sensie powszechnej zgody społecznej na uznanie jego wartości i potrzebę jego ochrony jednym z bardziej złożonych problemów jest określenie początku życia ludzkiego.

Problematyka początku ochrony życia ludzkiego dotyczy kwestii statusu embrionu ludzkiego i ma kluczowe znaczenie dla ochrony życia człowieka nienarodzonego i przysługującego mu prawa do życia. Przyjęcie zapłodnienia za początek życia ludzkiego jest współcześnie na różne sposoby podważane i przyjmuje się różne alternatywne propozycje określenia początku życia ludzkiego, od zagnieżdżenia embrionu w macicy, przez ukształtowanie postaci dziecka, wytworzenia mózgu, możliwości przeżycia poza macicą, zdolność odczuwania, narodziny, ukształtowanie zdolności mentalnych. Wszystkie te alternatywy wobec zapłodnienia określenia momentu początku życia ludzkiego wykazują znaczny stopień dowolności i uznaniowości w stosunku prawa do życia przez innych, a także jego zależności od interesów innych ludzi. Przypisując embrionowi ochronę od momentu zagnieżdżenia w macicy, uzależnia się jego status od uznania od matki, z kolei kryteria widzialnej postaci, rozwoju mózgu i zdolności przeżycia poza macicą zależą od stanu wizualizacji i możliwości okołoporodowych, na których nie można opierać tak daleko idącego wniosku dotyczącego przyznania prawa do życia. Z kolei stanowisko przyznające prawo do życia od chwili narodzin opiera się na wątpliwych przesłankach antropologicznych, gdyż dziecko nienarodzone na długo przed tym, zanim ujrzy światło dzienne, obecne jest w planach działania rodziców i ich społecznym obszarze życia. Narodziny nie sta-

nowią zmiany statusu ontologicznego i moralnego embrionu, w związku z czym trudno przyjąć założenie, że przed narodzinami nie mamy do czynienia z prawem do życia, a po narodzinach człowiek zyskuje prawo do szacunku jako osoba. Do przyjęcia jest jedynie założenie, zgodnie z którym zapłodnienie jest najbardziej uzasadnionym kryterium początku życia ludzkiego, któremu przysługuje prawo do życia. Przemawiają za tym racje natury biologicznej, zgodnie z którymi od chwili poczęcia mamy do czynienia z jedną i tą samą istotą ludzką, mającą od poczęcia wszystkie zdolności dla późniejszego rozwoju i rozwijającą się w nieprzerwanym procesie od samego początku bez znaczących przełomów jako osoba, której zgodnie z prawem równego pochodzenia i wzajemności należy się poszanowanie, takie jak przysługuje każdemu innemu człowiekowi<sup>9</sup>.

Wątpliwości dotyczące początku życia ludzkiego i związanej z nim jego nienaruszalności z racji godności przysługującej człowiekowi powinny być rozstrzygnięte na korzyść tego, kogo dotyczą zgodnie z zasadą *in dubio pro reo*. W duchu tej zasady nawet człowieka oskarżonego o przestępstwo uważa się za niewinnego do chwili udowodnienia mu winy zgodnie z ustawą. Tym bardziej niedopuszczalne jest dokonywanie aktów zabójczych wobec tych, co do których istnieje uzasadnione przypuszczenie, że mamy do czynienia z człowiekiem. Podobnie jak nie można dokonać transplantacji organu niezbędnego do życia przed upewnieniem się, że dawca tego organu zmarł, tak nie można uznać za

---

<sup>9</sup> Por. E. SCHOCKENHOFF, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tłum K. Glombik, Opole 2014, s. 474-478. E. Schockenhoff opowiada się za przyjęciem momentu zapłodnienia za początek życia ludzkiego, któremu należy się ochrona, posługując się argumentem identyczności, potencjalności i kontynuacji. Zob. E. SCHOCKENHOFF, *Etyka życia...*, dz. cyt., s. 479-485. Zob. także: J. DE DIOS VIAL CORREA, *Embrion ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo...*, dz. cyt., s. 56-68; J. GULA, *Wątpliwe człowieczeństwo? Nauka, antropologia filozoficzna i logika wobec problemu statusu ontycznego istoty ludzkiej w prenatalnym stadium rozwoju*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo...*, dz. cyt., s. 94-113; J. GULA, *Problem człowieczeństwa człowieka nienarodzonego*, w: J. W. Galkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, dz. cyt., s. 146-159. Zob. także opracowania na temat statusu embrionu ludzkiego: M. MACHINEK, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007; J. SEIDEL, *Schon Mensch oder noch nicht? Zum ontologischen Status humanbiologischer Keime*, Stuttgart 2010.

dopuszczalne jakichkolwiek aktów zabójczych wobec nienarodzonych, dopóki nie zostaną usunięte wątpliwości co do ich statusu człowieczeństwa. Nie ma racji, które w sposób niebudzący wątpliwości przekonywałyby o tym, że płód ludzki w najwcześniejszych stadiach swego rozwoju na pewno nie jest człowiekiem. W związku tym nienarodzony nie może zostać wyłączony spod ochrony prawnej<sup>10</sup>.

Nie można być bardziej lub mniej człowiekiem, a stopniowanie człowieczeństwa prowadzi do erozji całego systemu norm etycznych i prawnych oraz w żaden sposób nie pozwala uniknąć arbitralności ocen, każdorazowo zmiennych, uzależnionych od sytuacji. Stając na stanowisku poszanowania życia każdej istoty ludzkiej, przesądza się o kierunku dalszych rozstrzygnięć w ramach uregulowań prawnych i traci sens argumentacja wskazująca na inne obok życia wartości respektowane przez prawo, jak wolność, autonomia kobiety, prywatność życia czy swoboda decyzji prokreacyjnych. Ta sfera konfliktu nie mieści się w ramach powszechnie uznawanej aksjologii prawa, które w hierarchii dóbr chronionych stawia życie na pierwszym miejscu. Ustępstwo na rzecz wolności i prywatności w sferze ochrony człowieka poczętego musiałoby logicznie prowadzić do podobnych ustępstw w innych sytuacjach, kiedy pojawia się konflikt między życiem człowieka i wspomnianymi wartościami. Przykładowo, w imię jakich wartości należałoby ograniczyć autonomię i wolność decyzji matki, która chce zabić dziecko dotknięte ciężkim niedorozwojem umysłowym, nie będąc w stanie udźwignąć ciężaru psychicznego związanego z jego wychowaniem. Prawo nie może stworzyć takiej enklawy wolności, wyłączając w jej ramach ochronę życia, a jednocześnie przestrzegać we wszystkich innych sytuacjach porządku aksjologicznego<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. A. SZOSTEK, *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*, dz. cyt., s. 195.

<sup>11</sup> Por. M. SAFJAN, *Refleksje wokół etycznych i medycznych uwarunkowań ochrony prawnej dziecka poczętego*, w: J. W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, dz. cyt., s. 245. Na temat argumentu autonomii w dyskusjach o eutanazji zob.: E. SCHOCKENHOFF, *Was heißt menschenwürdig sterben? Eine Antwort aus der Sicht der katholischen Moraltheologie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 177-192.



Inny problem dotyczący konsensu w sprawie zagwarantowania prawa do życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci występuje na płaszczyźnie psychologicznej i dotyczy ludzkiej wrażliwości na wartość życia. Problem ten wiąże się z rozdźwiękiem między zgodą na potrzebę ochrony życia w różnych kontekstach przy jednoczesnym przyzwoleniu na aborcję. Przykładowo współcześnie niemal jednomyślnie potępia się dzieciobójstwo, a jednocześnie brakuje wrażliwości na zjawisko aborcji. Istnieją środowiska, które sprzeciwiają się karze śmierci czy angażują się w ochronę życia zwierząt, a jednocześnie opowiadają się za prawem do dokonywania aborcji. Być może powodem takiego podejścia jest fakt, że nie widać twarzy dziecka skazanego na to, by się nigdy nie narodziło. Psychologowie wskazują na to, że kobiety dokonujące aborcji tłumią spontanicznie wyobrażenia i myśli charakterystyczne dla matek oczekujących narodzin dziecka, jak na przykład nadawanie imienia dziecku, wyobrażanie sobie jego twarzy czy przyszłości. Spojrzenie w twarz drugiego niesie apel do mojej wolności, aby zaafirmować jego wewnętrzną wartość, zaakceptować go dla niego samego, a nie z punktu widzenia moich interesów. Tymczasem w przypadku dziecka nienarodzonego, którego twarzy nie można jeszcze wyraźnie zobaczyć, niektórzy ludzie nie tylko nie dostrzegają człowieka, który ma prawo do życia i którego życie należy chronić, ale dostrzegają zespół komórek, których usunięcie nie rodzi wątpliwości natury psychicznej, a tym bardziej wyrzutów sumienia<sup>12</sup>.

Szczególnego znaczenia nabierają w tym kontekście słowa Romano Guardiniego: „Człowiek jest nietykalny nie dlatego tylko, że żyje. Z tego tytułu bowiem zwierzę również miałoby to prawo, ponieważ ono też żyje (...). Życie ludzkie jest nienaruszalne, ponieważ człowiek jest osobą (...). Bycie osobą nie jest zaś daną natury psychologicznej, lecz metafizycznej i nie zależy ono od wieku, stanu psychicznego ani od talentów, które dana osoba z natury posiada (...). Osoba może pozostawać poniżej progu świadomości, jak ma to miejsce w przypadku snu, a mimo to pozostawać sobą i musimy to uznać. Osoba może być jeszcze nierozwinięta, na przykład w przypadku małych dzieci, lecz od samego początku

---

<sup>12</sup> Por. J. RATZINGER, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, dz. cyt., s. 22-23.

należny jej jest moralny szacunek. Może się też zdarzyć, że osoba nigdy nie ujawni się poprzez swoje czyny, jeśli zabraknie ku temu określonych psychicznych i fizycznych warunków, co ma miejsce w przypadku ludzi umysłowo chorych (...). Wreszcie osoba może pozostawać w całkowitym ukryciu, jak w przypadku ludzkiego embrionu, lecz jest w nim obecna od samego początku i posiada należne jej prawa. To właśnie owo bycie osobą nadaje ludziom ich godność. Odróżnia ich od rzeczy i czyni podmiotami (...). Rzecz jest traktowana jako rzecz, kiedy ją posiadamy, kiedy jej używamy, a w końcu, kiedy ją niszczymy, lub – gdyby odnieść to do ludzi – kiedy ich zabijamy. Zakaz zabójstwa człowieka wyraża w sposób najsilniejszy zakaz traktowania go jako rzeczy<sup>13</sup>.

W świetle powyższych stwierdzeń problem konsensu w sprawie prawa do życia, uznania jego niepodważalnego charakteru, a także powszechnej zgody społecznej na ochronę życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci sprowadza się do dostrzeżenia i uznania osobowego wymiaru życia ludzkiego. Fakt bycia osobą, który jest założeniem filozoficznym i teologicznym, jest podstawą godności ludzkiej i wynikającego z niej prawa do życia, mający charakter bezdyskusyjny i niepodlegający zakresowym ograniczeniom ze względu na jakiekolwiek cechy i uwarunkowania. W tym kontekście można mówić o konsensie w znaczeniu powszechnej zgody na to, że prawo do życia wynika z uznania osobowego charakteru każdego ludzkiego życia.

Inny problem dotyczy kolizji praw, polegający na tym, że prawo do życia i ochrony prawnej nienarodzonych wchodzi w konflikt z innymi słusznymi uprawnieniami innego człowieka, przykładowo interesami zdrowotnymi matki lub ekonomiczno-społecznymi rodziny. Z kolei w przypadku ciężkiego upośledzenia płodu ludzkiego uważa się jego urodzenie nie tylko za krzywdę dla najbliższych, ale także dla niego samego, skazując go na życie w warunkach niegodnych człowieka. Argumentacja ta wyraźnie czyni różnicę między uprawnieniami uznanego za czło-

---

<sup>13</sup> R. GUARDINI, *I diritti del nascituro*, „Studi Cattolici” V-VI 1974, cyt. za: J. RATZINGER, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, dz. cyt., s. 23-24; por. R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, t. 1, Mainz-Paderborn 1994, s. 220-222.

wieka *nasciturusa* i uprawnieniami osób już narodzonych. Przyzwolenie na aborcję jest w tej argumentacji uzasadnione w oparciu o uzależnienie prawa człowieka do życia od pozycji społecznej lub od stopnia rozwoju, lub aktualizacji człowieczeństwa. Zgodnie z tą logiką należałoby także wśród narodzonych przyznać większe prawa zdrowym niż chorym, dorosłym niż dzieciom lub starcom, osobom zdolniejszym i bardziej wykształconym niż tym, których możliwości intelektualne i przydatność społeczna są mniejsze. Takie traktowanie ludzi nosi wyraźne rysy dyskryminacji i jest niezgodne z zasadą równości wszystkich ludzi wobec prawa, która ma za zadanie ochronę wszystkich, a zwłaszcza tych, których pozycja w społeczeństwie jest słaba i sami chronić się nie mogą<sup>14</sup>.

Pozbawiony uzasadnienia jest także postulat świadczeń rodzinnych na dziecko od chwili jego poczęcia, a nie dopiero od dnia narodzin. Osoba nienarodzona cieszy się przyrodzoną godnością będącą podstawą prawa do życia – fundamentalnego prawa człowieka, nawet jeśli nie przysługują jej inne prawa, nie wchodzące w zakres praw człowieka. Prawa człowieka przysługują wszystkim ludziom bez różnicy, a inne prawa, w tym prawo do świadczeń socjalnych, są uwarunkowane różnymi okolicznościami, które określa ustawodawca.

### 3. Proces osiągnięcia zgody w sprawie prawa do życia

Pomimo iż problematyczne jest mówienie o konsensie w kwestii prawa do życia z racji jego przedustawowego charakteru, w większości współczesnych społeczeństwach istnieją regulacje prawne określające szczegółowo sposoby zagwarantowania prawa do życia i jego ograniczenia. Przyjęcie powszechnego konsensu jest najczęściej oparte na rozstrzygnięciu uwzględniającym wolę większości reprezentowanej przez parlamentarzystów odpowiedzialnych za tworzenie prawa. W procesie ustawodawczym, w którym biorą udział ludzie różnych światopoglądów, różnie podchodzi się do przytoczonych powyżej racji.

---

<sup>14</sup> Por. A. SZOSTEK, *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*, dz. cyt., s. 196.

Święty Jan Paweł II, świadomy złożoności problematyki zagwarantowania prawa do życia osób nienarodzonych przez ustawodawstwa współczesnych społeczeństw, w pewnym ograniczonym wymiarze przywołał możliwość zastosowania konsensu w tej kwestii. Podkreślając istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do istoty i natury człowieka, wynikających z prawdy o nim i chroniących jego godność, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale winny uznać, szanować i umacniać, encyklika *Evangelium vitae* wskazuje na inne zadania i inny zakres oddziaływania prawa cywilnego i prawa moralnego. Ustawodawstwo nieuznające podstawowego i pierwotnego prawa każdego człowieka do życia stoi w sprzeczności z tym prawem i zaprzecza równości wszystkich wobec prawa, jest radykalnie sprzeczne z dobrem jednostki, a także dobrem wspólnym i dlatego pozbawione rzeczywistej mocy prawnej przestaje być prawem moralnie obowiązującym. Odnosząc się do kwestii szczegółowej – głosowania w parlamencie prawa regulującego ochronę życia ludzkiego – św. Jan Paweł II stwierdził, że dopuszczalne jest głosowanie w parlamencie prawa bardziej restrykcyjnego, zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permissywnego, obowiązującego lub poddanego głosowaniu w sytuacji, kiedy nie ma możliwości odrzucenia lub całkowitego zniesienia ustawy o przerywaniu ciąży. Chodzi zatem o działania zmierzające do ograniczenia szkodliwości ustawy i zmierzające do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Postępowanie takie nie jest niedozwolonym współdziałaniem w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale słuszną i godziwą próbą ograniczenia jego szkodliwych aspektów<sup>15</sup>.

Stanowisko *Evangelium vitae* w sprawie działań na rzecz ochrony życia jest wyraźne i pozbawione wątpliwości, a jednocześnie w określonym wymiarze pośrednio wskazuje na potrzebę konsensu, którego celem jest powiększony zakres ochrony życia w sytuacji, kiedy niemożliwe jest przyjęcie rozwiązania w całej pełni odpowiadającego zasadzie nienaruszalności każdego ludzkiego życia. Opowiedzenie się za konsensem

---

<sup>15</sup> Por. EV 71-73.

nie oznacza wyjątków w zakresie ochrony życia, ale ograniczenie negatywnych skutków obowiązujących rozwiązań w zakresie prawa do życia, a jego celem jest polepszenie sytuacji. Ponadto w działaniach politycznych nie chodzi o poszukiwanie kompromisu moralnego, ale odpowiedniej drogi w celu przyjęcia rozwiązań legislacyjnych na wyższym poziomie możliwości zgodności etycznej będącej warunkowo do przyjęcia w społeczności demokratycznej, pluralistycznej i złożonej<sup>16</sup>.

Jednym z problemów związanych z ochroną życia ludzkiego jest kwestia przywiązywania znaczenia do regulacji prawnych w zakresie ochrony życia, które nie nakazują, ale pozwalają na akty sprzeczne z przekonaniem wielu chrześcijan i stanowiskiem wyrażonym w nauczaniu Kościoła katolickiego na ten temat. Istnieje pogląd, zgodnie z którym wystarczające dla skutecznej obrony życia jest przekonanie poszczególnych jednostek i grup społecznych o wartości życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, w związku z czym regulacje prawne w tym względzie nie są konieczne. Zgodnie z innym poglądem ustawodawstwo mające na celu ochronę życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci jest dobrze widziane w porządku społeczno-prawnym danego społeczeństwa, ale nie należy przywiązywać do niego zbyt wielkiego znaczenia, gdyż faktyczna ochrona życia ludzkiego zależy bardziej od przekonania ludzi niż od regulacji prawnych. Ponadto, także w sytuacji przyjęcia restrykcyjnych rozwiązań prawnych, zawsze istnieje możliwość postępowania niezgodnie z prawem, podejmowania działań o charakterze nielegalnym, a także przywołuje się argument niebezpieczeństwa podjęcia działań nielegalnych, szkodliwych dla ich podmiotów. Jakkolwiek racje te należy brać pod uwagę w przyjmowaniu szczegółowych uregulowań prawnych w celu ochrony ludzkiego życia, to nie mogą one stać się usprawiedliwieniem dla działań niezgodnych z zasadą poszanowania życia ludzkiego od chwili poczęcia do naturalnej śmierci.

W tym kontekście jednym z problemów jest argument odwołujący się do społecznej akceptacji prawa jako niezbędnego warunku wprowadzenia stosownej ustawy. U jego podstaw leży przekonanie, że trzeba najpierw podjąć stosowne kroki pozaprawne zmieniające świadomość społeczną,

---

<sup>16</sup> Por. L. CICCONE, *La vita umana*, Milano 2000, s. 151.

aby ewentualna przyszła ustawa chroniąca życie miała za sobą poparcie społeczne podobne do tego, jakie mają przepisy prawnokarne zakazujące zabójstwa osób narodzonych, kradzieży czy inne. Istotę problemu stanowi wychowanie społeczne, które jest konieczne zarówno w procesie formułowania prawa, jak też nadania mu odpowiedniego stopnia autorytetu i skuteczności. Przy stanowieniu prawa, którym w państwie demokratycznym zajmują się określone organy ustawodawcze, wybierane przez ogół obywateli, ważny jest postulat edukacyjno-pedagogicznej aktywności społeczeństwa, zwłaszcza tych instytucji społecznych, od których zależy poziom moralny społeczeństwa i związany z nim poziom kultury prawnej. Jednocześnie wysiłek samowychowawczy społeczeństwa wymaga dla swej skuteczności wyraźnego wsparcia ze strony prawa. Pomimo iż samymi ustawami nie uzdrowi się moralnie społeczeństwa, to faktycznie obowiązujące prawo przyczynia się do podniesienia lub obniżenia moralnej świadomości społeczeństwa i jego członków. Prawo cieszy się naturalnym autorytetem w społeczeństwie, nawet jeśli jego przepisy bywają przekraczane. Prawo, będąc ugruntowane na poszanowaniu nienaruszalnej godności człowieka i stąd czerpiące swój autorytet moralny, nie może zarazem urągać elementarnej więzi między godnością a prawem do życia niewinnych istot ludzkich i wyjmować z zakresu ochrony którąkolwiek z nich, urodzoną czy jeszcze nieurodzoną. Sprzeczność taka w systemie prawnym przyczynia się do wypaczenia moralnej świadomości społeczeństwa, a nie do jej prawidłowego kształtowania<sup>17</sup>.

Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* zwrócił uwagę, że „Choć prawa nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, odgrywają rolę bardzo ważną, a czasem decydującą w procesie kształtowania określonej mentalności i obyczaju”. Jednocześnie papież przyznał, że w ramach społeczeństw demokratycznych i pluralistycznych, w których współistnieją nurty kulturowe o różnej orientacji, trudno jest zapewnić skuteczną obronę prawną ludzkiego życia. Z racji prawdy moralnej rozbrzmiewającej w sumieniu każdego człowieka, papież zachęcił polityków, by uwzględniając konkretne możliwości, podejmowali działania promu-

---

<sup>17</sup> Por. A. SZOSTEK, *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*, dz. cyt., s. 198-199.

jące wartość życia. Nie chodzi jedynie o zniesienie niegodziwych praw, ale o usunięcie przyczyn sprzyjających zamachom na życie, zapewnienie pomocy rodzinie i macierzyństwu, odpowiednią politykę rodzinną, politykę pracy, rozwój miast i budownictwa mieszkalnego, a także odpowiednią politykę demograficzną, respektującą pierwotną i niezbywalną odpowiedzialność małżonków i rodzin<sup>18</sup>.

\*

Właściwie rozumiany konsens w sprawie prawa do życia to powszechna zgoda społeczna, której przedmiotem jest fundamentalne prawo człowieka, przysługujące każdej ludzkiej istocie od poczęcia do naturalnej śmierci i respektowane zarówno w ustawodawstwie państwowym, jak i konkretnych postawach i wyborach życiowych poszczególnych członków społeczeństwa. Osiągnięcie tak rozumianego konsensu we współczesnych pluralistycznych kulturowo i światopoglądowo zróżnicowanych społeczeństwach nie jest łatwe, ale nie niemożliwe. Choć prawo stanowione jest jednym z ważnych elementów prowadzących do społecznej zgody w sprawie prawa do życia, to nie jest jedyną drogą do celu, a sposób jego stanowienia również ma wpływ na społeczną akceptowalność przyjmowanych przepisów prawnych. Ostatecznie w konsensusie w sprawie prawa do życia nie chodzi wyłącznie o przepisy stanowione przez ustawodawcę, ale także o przekonania ludzi w kwestii prawa do życia i wynikające z nich postawy szacunku wobec każdego człowieka na wszystkich etapach jego egzystencji, a także odpowiednia polityka wspierająca ludzkie życie.

## Bibliografia

Ciccone L., *La vita umana*, Milano 2000.

Dios Vial Correa J. de, *Embrion ludzki jako organizm i jako ktoś spośród nas*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Lublin 1999, s. 56-68.

---

<sup>18</sup> Por. EV 90-91.

- Guardini R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, t. 1, Mainz-Paderborn 1994.
- Guardini R., *I diritti del nascituro*, „Studi Cattolici” V-VI 1974, cyt. za: J. Ratzinger, *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Lublin 1999, s. 23-24.
- Gula J., *Problem człowieczeństwa człowieka nienarodzonego*, w: J. W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym-Lublin 1991, s. 146-159.
- Gula J., *Wątpliwe człowieczeństwo? Nauka, antropologia filozoficzna i logika wobec problemu statusu ontycznego istoty ludzkiej w prenatalnym stadium rozwoju*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Lublin 1999, s. 94-113.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Konsensus*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Konsensus> (odczyt z dn. 22.09.2021 r.).
- Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007.
- Ratzinger J., *Życie – fundamentalną wartością i nienaruszalnym prawem człowieka*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Lublin 1999, s. 20-25.
- Safjan M., *Refleksje wokół etycznych i medycznych uwarunkowań ochrony prawnej dziecka poczętego*, w: J. W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym-Lublin 1991, s. 243-251.
- Schockenhoff E., *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tłum. K. Glombik, Opole 2014.
- Schockenhoff E., *Was heißt menschenwürdig sterben? Eine Antwort aus der Sicht der katholischen Moraltheologie*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 177-192.
- Schooyans M., *Aborcja a polityka*, Lublin 1991.



Seidel J., *Schon Mensch oder noch nicht? Zum ontologischen Status humanbiologischer Keime*, Stuttgart 2010.

Styczeń T., *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, w: J. W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym–Lublin 1991, s. 138-145.

Szostek A., *W obronie życia ludzkiego: prawo naturalne a prawo stanowione*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, Lublin 1999, s. 187-200.

**Ks. dr hab. Konrad Józef Glombik, prof. UO** – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego (diecezja opolska), doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Opolskiego w katedrze Teologii Moralnej, Bioetyki i Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego, dyrektor Redakcji Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, redaktor naczelny półrocznika „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. Obszary badawcze: katolicka etyka seksualna, personalistyczne koncepcje małżeństwa, sakramentalność małżeństwa.



**Małgorzata Słowik**

Akademia Pomorska w Słupsku, Instytut Pedagogiki

ORCID: 0000-0002-8990-9469; e-mail: małgorzataslowik@tlen.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.019.14699>

**MAŁŻEŃSTWO W KRYZYSIE: CZY WARTO/NALEŻY  
RATOWAĆ JE „ZA WSZELKĄ CENĘ”?  
– REFLEKSJE NAD WYBRANYMI PROBLEMAMI  
KLIENTÓW POMOCY SPOŁECZNEJ<sup>1</sup>**

**A MARRIAGE IN CRISIS: IS IT WORTH / SHOULD  
IT BE SAVED „AT ALL COSTS”? – REFLECTIONS ON SELEC-  
TED PROBLEMS OF SOCIAL WELFARE CLIENTS**

**Abstrakt**

Doniesienia o wzrastającej liczbie rozwodów/separacji w Polsce, a także dane statystyczne na temat skali problemu uzależnień i przemocy (w systemie pomocy społecznej i nie tylko) stały się przyczynkiem do podjęcia teoretycznych rozważań nad potrzebą i granicami ratowania małżeństw w kryzysie dotkniętych wyżej wymienionymi problemami. Wyjaśniono: przed czym warto/należy ratować małżeństwo w kryzysie, kto ma je ratować, w jaki sposób to robić, co to znaczy „za wszelką cenę” (kto i jaką cenę

---

<sup>1</sup> Wyboru dokonano, biorąc pod uwagę siłę oddziaływania danego problemu na jakość relacji małżeńskiej (czyli niejako generowanie kryzysów małżeńskich, które mogą zawoalować rozwodem lub separacją) oraz wymienianie danego problemu w statystykach rozwodów jako przyczyny tychże.

ponosi) oraz gdzie się znajdują granice ratowania. Przedstawiona w tym artykule problematyka może być interesująca dla wielu doradców, terapeutów, pracowników socjalnych oraz dla małżonków uwikłanych w problem uzależnienia i/lub przemocy.

Słowa kluczowe: poradnictwo rodzinne, kryzys małżeński, ratowanie małżeństwa, uzależnienie i przemoc w małżeństwie, problemy klientów pomocy społecznej, praca socjalna z rodziną

## Abstract

The reports on the increasing number of divorces/separations in Poland and the statistical data on the scale of the problem of addictions and violence (in the social welfare system, and not only), became a contribution to the theoretical considerations on the need and limits of saving marriages in crisis affected by the above mentioned problems. It was explained: from what it is worth/necessary to save a marriage in crisis, who is to save it, how to do it, what it means „at all costs” (who pays what price?) and where are the limits of saving? The issues presented in this article may be interested to many counselors, therapists, social workers, and spouses caught up in addiction and/or violence.

Keywords: family counseling, marital crisis, marriage rescue, addiction and violence in marriage, problems of social welfare clients, social work with families

## Wprowadzenie

Liczba rozwodów (i separacji) w Polsce wciąż wzrasta, a znaczna ich część uzasadniana jest występowaniem uzależnienia u współmałżonka i/lub jego nagannym stosunkiem do członków rodziny<sup>2</sup>. Jedni przedsta-

---

<sup>2</sup> Por. GUS, *Rocznik Demograficzny 2021*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-demograficzny-2021,3,15.html> (odczyt z dn. 30.08.2021 r.); BDL, GUS, *Rozwody według przyczyn*, <https://bdl.stat.gov.pl/BDL/metadane/cechy/1349?back=True#> (odczyt z dn. 30.08.2021 r.).

wiciele zawodów pomocowych (psycholodzy, pedagodzy, pracownicy socjalni) biją z tego powodu na alarm – szczególnie ci, którzy obserwują skutki przeżywania rozvodu rodziców u dzieci i młodzieży oraz trudności w życiu tzw. rodzin patchworkowych (zrekonstruowanych)<sup>3</sup>. Chcą zapobiec kolejnym zbyt pochopnym decyzjom o rozwodzie i wskazują różne możliwości ratowania małżeńskiej relacji. Inni zaś widzą w rozwodzie nie tylko zagrożenie, ale dopatrują się w nim szansy na lepsze życie. Uznają oni rozwód za najbardziej wskazane wyjście z sytuacji, gdy współmałżonek/współmałżonka trwają w nałogu czy stosują przemoc. Chcą przez to zapobiec pogłębianiu się negatywnych skutków pozostawania w takich relacjach, które stają się źródłem cierpienia dla bliskich, szczególnie dla dzieci. Wobec występowania tak różnych podejść do rozwodów (i separacji) oraz do ratowania relacji małżeńskich w sytuacjach występowania uzależnień i przemocy rodzi się pytanie, na które spróbuję odpowiedzieć w tej pracy: Czy warto/należy ratować małżeństwo w kryzysie (spowodowanym uzależnieniami i/lub przemocą) za wszelką cenę? Na czym polega to ratowanie i czy ma ono swoje granice? Jeśli tak, to gdzie one się znajdują? I co równie istotne: przed czym ratować?

Zagadnienie świadczenia pomocy małżeństwom w kryzysie spowodowanym wspomnianymi problemami zgłębiają głównie psychoterapeuci uzależnień, pracownicy socjalni<sup>4</sup>. W ich środowisku i w środowisku grup samopomocowych (na przykład Al-Anon) krążą znane od lat publikacje: *Małżeństwo na lodzie. Psychologiczne problemy żon alkoholików*; *Alkoholik. Instrukcja obsługi*; *Koniec współuzależnienia. Jak prze-*

---

<sup>3</sup> Por. K. MOREŁOWSKA, *Patchworkowa rodzina – trudne szczęście*, <https://www.kobieta.pl/arttykul/patchworkowa-rodzina-trudne-szczescie> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.); W. EICHELBERGER, A. GUTEK, *Patchworkowe rodziny – jak w nich żyć*, Warszawa 2017; E. KALETA, *Patchwork się nie udał, czyli przyszywane matki i weekendowi ojcowie*, <https://kobieta.wp.pl/patchwork-sie-nie-udal-czyli-przyszywane-matki-i-weekendowi-ojcowie-6167523474093697a> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).

<sup>4</sup> Por. A. DODZIUK VAN KOOTEN, E. SPACZYŃSKA, *Rodzina alkoholowa. Część 1. Jak lepiej ją rozumieć? Tajniki pracy socjalnej*, Warszawa 2020; A. DODZIUK VAN KOOTEN, E. SPACZYŃSKA, *Rodzina alkoholowa. Część 2. Jak skutecznie pomagać? Warsztat pracownika socjalnego*, Warszawa 2020.

stać kontrolować życie innych i zacząć troszczyć się o siebie<sup>5</sup>. Nie są to publikacje czysto naukowe, ale oparte na doświadczeniach i świadectwach zarówno osób współuzależnionych, jak i terapeutów. Mają charakter bardziej poradników, podręczników, niż prac naukowych. Informacje w nich zawarte potwierdzają też sami trzeźwi i trzeźwiejący alkoholicy. W Internecie coraz częściej pojawiają się artykuły popularnonaukowe o wymownych tytułach: Jak żyć z osobą uzależnioną i nie zwariować?; „*On pije, a ja nie odejdę*”. Jak żyć z alkoholikiem?; *Jak funkcjonować z alkoholikiem pod jednym dachem*?<sup>6</sup>, a organizacje świadczące pomoc dla osób uzależnionych i ich rodzin publikują poradniki typu: *Przewodnik dla rodziny alkoholika*<sup>7</sup> – co pokazuje, jaki jest popyt na tego typu informacje i poradnictwo w tym zakresie. Za tymi tytułowymi pytaniami kryją się potrzeby: z jednej strony ratowania siebie i dzieci, z drugiej – ratowania małżeństwa. Brakuje jednak naukowych badań i publikacji na temat samej skuteczności (i ewentualnych granic) ratowania małżeństw z problemami uzależnień, przemocy. Spośród wymienionych tu problemów, najbardziej zbadany jest poziom „wyleczalności” z alkoholizmu i narkomanii (czyli życie w szeroko pojętej trzeźwości) – ale odnosi się on jedynie do osób uzależnionych. Na wyrażone w tytule tego artykułu pytanie: „Czy warto/należy ratować małżeństwo w kryzysie za wszelką cenę?” nie znajdziemy bezpośredniej odpowiedzi w literaturze naukowej. Zapewne trudno to porównać, zmierzyć: skutki pozostawania w związku z osobą, która krzywdzi siebie i bliskich, i skutki odejścia od niej; trudno ocenić,

---

<sup>5</sup> Por. J. G. WOIITZ, *Małżeństwo na lodzie. Psychologiczne problemy żon alkoholików*, Warszawa 1990; M. BEATTIE, *Koniec współuzależnienia. Jak przestać kontrolować życie innych i zacząć troszczyć się o siebie*, Poznań 1994; J. REISCH-KLOSE, E. GŁOWACZ, *Alkoholik. Instrukcja obsługi*, Warszawa 2016.

<sup>6</sup> Por. M. ŚWIERCZYŃSKA, *Jak żyć z osobą uzależnioną i nie zwariować?*, <https://zdrowie.pap.pl/piorem-eksperta/uzaleznienia/czym-jest-wspoluzaleznienie-jak-zyc-z-osoba-uzaleznioma-i-nie> (odczyt z dn. 02.09.2021 r.); „*On pije, a ja nie odejdę*”. *Jak żyć z alkoholikiem?*, <https://stopuzaleznieniom.pl/artykuly/moj-bliski-ma-problem/on-pije-a-ja-nie-odejde-jak-zyc-z-alkoholikiem/> (odczyt z dn. 02.09.2021 r.).

<sup>7</sup> Por. *Przewodnik dla rodziny alkoholika*, <https://boleslawiec.eu/przemoc/index.php/pelnomocnik-ds-uzalezniow/10-alkoholizm/19-poradnik-dla-rodziny-alkoholika> (odczyt z dn. 02.09.2021 r.).

które z tych rozwiązań są bardziej dotkliwe/korzystne dla współmałżonka i dzieci<sup>8</sup>. Każda z osób, która stanęła przed podobnymi dylematami, sama musi określić, świadomie lub podświadomie, własny bilans zysków i strat (dla siebie i dla rodziny): pozostawiania w niszczącej relacji lub zaryzykowania jej zerwaniem.

W tym artykule koncentruję się na samych teoretycznych rozważaniach nad potrzebą i granicami ratowania małżeństw w kryzysie (związanym z uzależnieniem i przemocą). Mogą być one podstawą dla przeprowadzenia badań empirycznych. Swoje rozważania opieram na analizie publikacji naukowych na temat istoty problemów: uzależnień, współuzależnień, przemocy i sposobów ich rozwiązywania, na temat kryzysów małżeńskich i poradnictwa w ich zakresie oraz na analizie i interpretacji danych statystycznych (rozwoły, uzależnienia, przemoc). W tym celu posługuję się metodą badawczą hermeneutyczną<sup>9</sup>.

Przedstawiona w tym artykule problematyka i samo tytułowe pytanie: „Czy warto/należy ratować małżeństwo w kryzysie za wszelką cenę?” mogą być interesujące dla wielu doradców, terapeutów, pracowników socjalnych. Szczególnie zaś ważne są dla małżonków żyjących z żoną/mężem, którzy zmagają się z problemem uzależnienia i/lub przemocy.

## Ratowanie małżeństwa w kryzysie (związanym z problemem uzależnień i/lub przemocy)

Przyjmuję, że ratowaniem małżeństwa są wszelkie działania, interwencyjne i rozłożone w czasie, które mają na celu przywrócenie małżonkom poczucia bezpieczeństwa w relacji, poczucia godności osobistej, wzajemnego zaufania, bliskości, a także satysfakcji z pożycia małżeńskie-

---

<sup>8</sup> Pewne światło na życie małżeńskie z osobą uzależnioną oraz na powody i okoliczności wycofywania się z relacji z nią rzuca praca naukowa Wioletty Klimczak: *Współuzależnienie. Doświadczenia żon alkoholików w perspektywie biograficznej*, Warszawa 2019, oraz III rozdział pracy Anny Dodziuk van Kooten i Ewy Spaczyńskiej: *Rodzina alkoholowa. Część 1...*, dz. cyt.

<sup>9</sup> Por. M. NOWAK, *Metoda hermeneutyczna w pedagogice*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2(21) (1993), s. 49-58.

go, świadczenia sobie nawzajem pomocy, wspierania się w rozwoju. Nie uważam, aby ratowaniem małżeństwa były działania, których jedynym celem jest motywowanie małżonków do bycia ze sobą razem niezależnie od tego, kto i jaką cenę za to płaci. Pomoc małżonkom w trwaniu niezłomie w sytuacji, gdy ich relacja niszczone jest przez kłamstwa, oszustwa, zdrady, zaniedbania, wykorzystywanie itp. (związane z problemem uzależnienia, przemocy), jest fałszywą pomocą, wspieraniem dysfunkcji, a nawet patologii.

**1. Przed czym warto/należy ratować?** – wobec powyższych wyjaśnień nietrudno zauważyć, że są dwie opcje odpowiedzi na to pytanie. Można ratować małżeństwo:

– przed tym, co je niszczy: uzależnienia, współuzależnienia, przemoc (przed skutkami tych problemów) – i wówczas „za wszelką cenę” oznacza również cenę rozstania;

– przed rozpadem – i wówczas „za wszelką cenę” oznacza dobro (zdrowie i życie) krzywdzonego współmałżonka i dzieci, ale też osoby z problemem uzależnienia czy stosującej przemoc, nieleczącej się.

**2. Kto ma ratować?** Dobrze, gdy w proces pomagania angażują się zarówno osoby pomagające, jak i potrzebujące. Idąc za tym stwierdzeniem, ratowaniem małżeństw w kryzysie związanym z występowaniem problemów uzależnień, przemocy (i związanego z nim problemu współuzależnienia) mogą zajmować się osoby świadczące pomoc profesjonalnie, zawodowo: psycholodzy, terapeuci, pracownicy socjalni. Ważne, żeby nieustannie aktualizowały one swoją wiedzę i umiejętności z zakresu sposobów pomagania małżeństwom z wyżej wymienionymi problemami, ponieważ ewoluują one z biegiem lat i doświadczeń. Badacze i sami praktycy tego typu działalności odkryli np., że niesprzyjająca pomaganiu jest postawa wyrażona w słowach: „Temu, kto pomaga, bardziej zależy na zmianie niż samej rodzinie”<sup>10</sup>. Motywacja i zapał u samych osób pomagających są potrzebne, jednak chcąc ratować małżeństwo, potrzeba przede

---

<sup>10</sup> W. DODZIUK VAN KOOTEN, E. SPACZYŃSKA, *Rodzina alkoholowa. Część 2...*, dz. cyt.



wszystkim motywowania małżonków lub jednego z nich do osobistego zaangażowania się w ten ratunek. Przy wyjaśnianiu pojęcia kryzysu małżeńskiego wspomniano już o priorytecie pracy indywidualnej nad pracą z parą w sytuacjach występowania problemu uzależnień i/lub przemocy. Do pracy indywidualnej z reguły łatwiej zachęcić najpierw osoby współuzależnione i/lub doświadczające przemocy (które często same inicjują poszukiwanie pomocy dla swoich małżeństw)<sup>11</sup>.

**3. W jaki sposób ratować?** Można się czasem spotkać z zachęcaniem małżonków w kryzysie do rozmawiania ze sobą. Jednak rozmowa nie zawsze jest pierwszym i najlepszym sposobem na kryzys małżeński (szczególnie w sytuacji długoletniego zmagania się z problemami uzależnień i przemocy w związku – wówczas małżonkowie mają doświadczenie wielu nieprzyjemnych wspomnień związanych z próbami rozmawiania, które zamiast porozumienia przynosiły jedynie frustrację). „Najpierw trzeba sprawić, żeby w ogóle chciało się ze sobą rozmawiać... Trzeba chociaż trochę odbudować zaufanie, pokazać drugiej osobie, że zrobisz wszystko, aby przez sposób prowadzenia rozmowy już więcej jej nie ranić. Trzeba wzmocnić swoje umiejętności komunikacyjne, aby być zdolnym do szczerego, ale również budującego dialogu, a nie takiego, który współmałżonka rani i zamyka na to, co chcesz powiedzieć. Trzeba popracować nad sobą i pokazać swoim zachowaniem, że dokonuje się rzeczywistych zmian w swoim życiu. W ten sposób można zachęcić małżonka do otwarcia się na nowo, aby zechciał znów porozmawiać o tym, co boli”<sup>12</sup>.

Podobnie nietrafionym pomysłem, w przypadku występowania problemu czynnego uzależnienia i/lub przemocy, jest odsyłanie małżonków na terapię małżeńską<sup>13</sup>. Jak już wcześniej wyjaśniono, nie sposób po-

---

<sup>11</sup> Por. M. CHMIELEWSKA, *Czy związek z osobą uzależnioną ma szansę przetrwać?*, <https://osrodek-terapii.com/czy-zwiazek-z-osoba-uzalezniiona-ma-szanse-przetrwac-maria-chmielewska.html> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).

<sup>12</sup> AGNIESZKA, *Dlaczego rozmowa nie jest najlepszym sposobem na kryzys małżeński?*, <https://www.domowezawirowania.pl/kryzys-malzenski/> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).

<sup>13</sup> Por. D. R. CRANE, *Podstawy terapii małżeństw*, Gdańsk 2004; M. WOLSKA, *Wskazania i przeciwwskazania do terapii małżeńskiej/terapii par*, „Psychoterapia” 4(155) (2010), s. 75.

magać obojgu małżonkom jako parze, dopóki każde z nich nie zajmie się swoim udziałem w kryzysie, tzn. nie skorzysta z indywidualnej terapii (lub choćby jej namiastki, jaką jest psychoedukacja czy udział w grupach samopomocowych typu AA, Al-Anon, grupach dla osób doświadczających przemocy/ stosujących przemoc). Do odbudowania relacji małżeńskiej potrzeba dwóch trzeźwych osób, a w przypadku występowania problemu uzależnień i przemocy oboje: osoba uzależniona i współuzależniona, sprawca i ofiara – funkcjonują w tzw. stanie iluzji i zaprzeczeń, stosując cały wachlarz mechanizmów obronnych utwierdzających ich w szkodliwych przekonaniach. Mają zaburzone postrzeganie rzeczywistości i zaburzoną regulację uczuć. Zniekształcone postrzeganie rzeczywistości, siebie i małżonka (obecne zarówno w uzależnieniu, współuzależnieniu, jak i przemocy, współwystępującej często z uzależnieniami) i towarzyszące im problemy emocjonalne uniemożliwiają małżonkom konstruktywny dialog, wzmacniając ich uwikłanie w problemową sytuację. Bez pomocy specjalistów, terapii (obalającej fałszywe przekonania, szkodliwe mechanizmy obronne, uczącej myślenia racjonalnego, opartego na faktach, a także zdrowego radzenia sobie z trudnymi emocjami, zaspokajania potrzeb, stawiania granic) proces zdrowienia nie ma szans. Może zdarzyć się okresowa abstynencja, czy „lepszy czas” w przemocowym związku, jednak sami trzeźwiejący alkoholicy wspominają je jako okresy pełne napięcia (zamiany nałogów: z picia na oglądanie TV, gry, słodczyce), nazywając je „picciem na sucho”<sup>14</sup>. Trudno w takim stanie (napięcia i niepewności) pielęgnować relację małżeńską, której jakość została nadszarpnięta przez wyrządzone sobie nawzajem krzywdy.

Ratowanie małżeństw warto zacząć od edukowania na temat przeżywanych przez nich problemów, praw, jakie im przysługują (w celu ochrony

---

<sup>14</sup> Lub równie popularną w środowisku trzeźwiejących alkoholików nazwą: „dupościskiem”. Por. FORUM PORTALU ALKOHOLIZM.AKCJASOS.PL, *Uzależnienie od alkoholu – alkoholizm – Dupościsk... Co to takiego?*, <http://forumalko.akcjasos.pl/printview.php?t=2039&start=80> (odczyt z dn. 07.09.2021 r.); FORUM POMOCY SYCHAR, *Rozwód czy ratowanie małżeństwa? – alkohol*, <http://archiwum.kryzys.org/archiwum2011/printview.php?t=5875&start=0> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).

przed krzywdzeniem), a także od motywowania do podjęcia indywidualnej terapii. Edukowanie to np. udostępnianie odpowiednich publikacji, zapraszanie do grup psychoedukacyjnych i grup wsparcia (prowadzonych choćby w ośrodkach leczenia uzależnień i współuzależnień), łącznie z grupami działającymi w Internecie (zapewniona anonimowość)<sup>15</sup>.

Sposobem motywowania osoby z problemem uzależnienia do podjęcia terapii jest tzw. interwencja domowa, przeprowadzana przez członków rodziny, wcześniej przygotowanych do tego przez profesjonalistę. Jej celem jest zmotywowanie osoby uzależnionej do podjęcia leczenia, zaś narzędziem są odczytywane listy (w których bliscy, każdy z osobna, zapewniają o swojej miłości, trosce, następnie wymieniają fakty potwierdzające występowanie problemu, których byli świadkami i/lub krzywdy, których doznali od osoby uzależnionej, oraz stawiają ultimatum: „jeśli do końca miesiąca nie podejmiesz leczenia, to...”). Ultimatum stawiane przez współmałżonka/współmałżonkę to często zaprzestanie pewnych działań (prania, gotowania, wspólnych wyjazdów) lub ostatecznie odejście. Wprowadzenie tego ultimatum w życie (łącznie z odejściem) może stać się ratunkiem dla małżeństwa z problemem uzależnienia. Nie gwarantuje to oczywiście, że osoba uzależniona podejmie leczenie, ale pozwala jej ponieść konsekwencje swojego postępowania („dosięgnąć dna”), przez co podnosi szansę na rozpoczęcie drogi ku zdrowieniu<sup>16</sup>.

Warto przy tym zaznaczyć, że model leczenia uzależnień (dokładnie: alkoholizmu) w Polsce znajduje się na bardzo dobrym poziomie, o czym w 2019 roku zapewniał m.in. były dyrektor PARPA, Krzysztof Brzózka (na spotkaniu promującym aplikację „Superterapeuta Helping Hand”, która pomaga osobom uzależnionym dostrzec objawy nawrotu uzależnienia, żeby w porę zapobiec rozwojowi nawrotu lub zgłosić się po pomoc do

---

<sup>15</sup> Przykłady takich grup działających na Facebooku: *Współuzależnienie Al-Anon Nar-Anon S-Anon Haz-Anon Alateen DDA koAlkoholizm; Zatrzymajmy przemoc w naszych rodzinach*.

<sup>16</sup> Por. A. CZAJA-MICHAUD, *Motywowanie osób uzależnionych do podjęcia leczenia*, „Świat Problemów”, wrzesień 2016, <http://www.swiatproblemow.pl/motywowanie-osob-uzalezniionych-do-podjecia-leczenia/> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).

terapeuty)<sup>17</sup>. Tym modelem leczenia objęta jest jednak zbyt mała grupa osób, które często nie wiedzą, gdzie mogą szukać pomocy. Potwierdził to obecny na spotkaniu trzeźwiejący alkoholik: „To prawda, wiele osób uzależnionych boi się podjąć leczenie i nie wie, jak zrobić pierwszy krok. Zaledwie jedna osoba na sześć w ogóle podejmuje próbę leczenia”<sup>18</sup>. Potrzeba więc bardziej rozpowszechniać informacje o możliwościach i miejscach leczenia uzależnień oraz motywować osoby uzależnione (i współuzależnione) do korzystania z nich.

Motywowanie zaś osób współuzależnionych/ doświadczających przemocy do terapii polega przede wszystkim na: 1. konfrontowaniu ich ze skutkami przeżywanymi problemami, obecnymi zarówno w ich samopoczuciu, stanie psychicznym, funkcjonowaniu społecznym, jak i w funkcjonowaniu ich dzieci; 2. konfrontowaniu ich z nieskutecznością ich dotychczasowych działań, dzięki którym chcą kontrolować picie/zażywanie czy przemocowe zachowania współmałżonka; 3. uświadamianiu tym osobom współodpowiedzialności, jaką ponoszą za zapewnienie bezpieczeństwa i odpowiednich warunków do rozwoju swoich dzieci, w tym także na informowaniu o potencjalnych prawnych konsekwencjach bierności w sytuacji, gdy z tego powodu byłoby zagrożone zdrowie/życie dzieci. W przypadku osób doświadczających przemocy ważne jest przestrzeganie pewnych zasad w kontakcie z nimi, które z jednej strony pomogą zmotywować je do skorzystania z pomocy, z drugiej zaś zapobiegą ich tzw. wtórnej wiktyimizacji<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Por. Z. WOJTASIŃSKI, *Eksperci: przegrywamy walkę z alkoholizowaniem naszego kraju*, [http://nauka.pap.pl/palio/html.run?\\_Instance=cms\\_nauka.pap.pl&\\_PageID=11&s=depesza&dz=&dep=334930&kat=ZDROWIE&\\_CheckSum=-2017657523](http://nauka.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_nauka.pap.pl&_PageID=11&s=depesza&dz=&dep=334930&kat=ZDROWIE&_CheckSum=-2017657523) (odczyt z dn. 09.09.2021 r.). Podobne stanowisko w sprawie modelu leczenia alkoholizmu w Polsce (według tzw. modelu Minnesota opartego na filozofii Anonimowych Alkoholików) potwierdza E. Wojdyło-Osiatyńska w wielu swoich publikacjach i wystąpieniach, np. w wypowiedzi na Youtube: *O czym milczą media?*, (nagranie, minuta 5:44), <https://www.youtube.com/watch?v=jc6K6ejmALc> (odczyt z dn. 07.09.2021 r.).

<sup>18</sup> Z. WOJTASIŃSKI, *Eksperci: przegrywamy walkę...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> Por. K. STANEK, *Praca socjalna z osobą lub rodziną z problemem przemocy*, Warszawa 2014, s. 170-176.

W przypadku osób stosujących przemoc ratunkiem na zatrzymanie ich destrukcyjnych zachowań jest ich nazywanie (jako wyrządzających krzywdę, sprawiających cierpienie, ból, jako przemocowych i bezprawnych) i stanowczy sprzeciw wobec nich. Jeśli zaś to nie wystarcza, pozostaje zwrócenie się o pomoc do służb społecznych (m.in. do policji, dzielnicowego). Do tych służb należy podjęcie odpowiedniej interwencji i zapewnienie bezpieczeństwa rodzinie. Trzeba jednak zaznaczyć, że i one powinny być systematycznie szkolone w kierunku umiejętnego pomagania w sytuacjach, gdy istnieje podejrzenie o stosowaniu przemocy domowej (nie mogą np. zachęcać czy nakłaniać małżonków do podejmowania rozmów, mediacji, negocjacji, bo te mogą pogorszyć sytuację osoby poszkodowanej<sup>20</sup>). Zadaniem przedstawicieli służb społecznych jest przede wszystkim zadbanie o bezpieczeństwo osoby zgłaszającej się po pomoc. Ponadto, w zależności od stopnia zagrożenia zdrowia/życia osoby poszkodowanej, przedstawiciele ci mają poinformować osobę podejrzaną o stosowanie przemocy (i doświadczającą przemocy), że zgłaszane im zachowanie jest przestępstwem, i/lub odizolować ją od osoby poszkodowanej. W dalszym postępowaniu ratowniczym zaleca się motywowanie osób poszkodowanych i ich dzieci do skorzystania z pomocy psychologicznej, wsparcia w środowisku lokalnym (np. do udziału w grupach psychoedukacyjnych<sup>21</sup>, zapisania dzieci do świetlicy socjoterapeutycznej itp.).

#### **4. „Za wszelką cenę” – co to znaczy, kto i jaką cenę ponosi?**

Rozumienie pojęcia „za wszelką cenę” w ratowaniu małżeństwa zależy od postrzegania celu owego ratowania. W ratowaniu małżeństw przeżywających kryzysy związane z omawianymi w tym artykule problemami można wytyczyć dwa główne cele: a) uzdrowienie funkcjonowania

---

<sup>20</sup> Mediacje, podobnie jak w przypadku terapii małżeńskiej, nie będą skuteczne, gdy w małżeństwie dochodzi do przemocy lub jedno z małżonków pozostaje w czynnym uzależnieniu. Por. W. PASZKIEWICZ, A. WIECHCIŃSKA, *Przemoc a agresja*, <https://www.niebieskalinia.info/index.php/przemoc-w-rodzinie/7-przemoc-a-agresja> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).

<sup>21</sup> Por. K. STANEK, *Praca socjalna z osobą lub rodziną z problemem przemocy*, dz. cyt., s. 78-87.

małżonków i/lub b) utrzymanie trwałości ich związku. Optymalnym celem byłoby połączenie obu powyżej sformułowanych celów. Niestety często się okazuje, że nie zawsze udaje się osiągnąć oba cele jednocześnie.

Jeśli celem działań ratowniczych dla małżeństw w kryzysie będzie przywrócenie ich do trzeźwego życia i/lub zatrzymanie przemocy, a przy tym zapewnienie dzieciom bezpiecznego domu i odpowiedzialnych rodziców (lub choć jednego rodzica) – ceną może być rozpad związku (okresowy bądź trwały). Może, ale nie musi. Podjęcie terapii przez jednego z małżonków wiąże się ze zmianami, które mogą prowadzić do rozpadu związku (jeśli druga strona nie zaakceptuje tych zmian i nadal będzie kontynuować swoje destrukcyjne zachowania), ale może też prowadzić do uzdrowienia związku (jeśli druga strona też zechce podążać za zdrowiejącym współmałżonkiem i również podejmie pracę nad sobą – terapię).

Jeśli natomiast celem ratowania małżeństwa w kryzysie jest głównie utrzymanie jego trwałości, niedopuszczenie do jego rozpadu – to ceną tak obranego celu będzie patologiczne funkcjonowanie tego małżeństwa, które i tak ostatecznie zniszczy ich związek: „Oboje zatracają się wówczas w obopólnej destrukcji”<sup>22</sup>. Ceną będzie właśnie ta destrukcja, a dokładniej skutki zdrowotne i psychologiczne związane z trwaniem w uzależnieniu/ współuzależnieniu/ przemocy. Ponoszą je zarówno małżonkowie, jak i ich dzieci.

W tym miejscu chcę bardziej szczegółowo przybliżyć ową cenę ratowania trwałości małżeństwa z problemami uzależnienia/ współuzależnienia/ przemocy, jaką są skutki nierozwiązywania tych problemów. Skoncentruję się jedynie na skutkach obecnych w psychice (w sferze poznawczej i emocjonalnej), pomijam całą gamę innych skutków (zdrowotnych, społecznych, zawodowych). One bowiem bezpośrednio przekładają się na jakość życia małżeńskiego osób uzależnionych/współuzależnionych i doświadczających przemocy (a także stosujących przemoc).

U osób z wszelkiego rodzaju uzależnieniami (również u współuzależnionych) na skutek nadużywania substancji czy kompulsywnego powtarzania szkodliwych zachowań obserwuje się zmiany w sferze po-

---

<sup>22</sup> M. CHMIELEWSKA, *Czy związek z osobą uzależnioną ma szansę przetrwać?, dz. cyt.*

znawczej i emocjonalnej. Zmiany w sferze poznawczej obejmują: zaburzenia pamięci i koncentracji oraz postrzegania rzeczywistości (myślenie nieracjonalne, nielogiczne), obniżenie zdolności myślenia abstrakcyjnego. W procesach myślowych uruchamiają się mechanizmy iluzji i zaprzeczeń (zaprzeczanie faktom, minimalizowanie swojego problemu i przerzucanie odpowiedzialności za niego na innych, usprawiedliwianie swojego nadużywania poprzez szukanie racjonalnych i logicznych argumentów, unikanie myślenia o konsekwencjach nadużywania). W sferze emocjonalnej natomiast występują: wahania nastroju – od depresyjnego po nadmierne pobudzenie, stany lękowe, brak lub utrata zdolności odczuwania przyjemności, apatia, drażliwość, złość, gwałtowne reakcje emocjonalne<sup>23</sup>.

U osób doświadczających przemocy mogą wystąpić zaburzenia m.in. w obszarach: regulacji afektu i impulsów (włączając zachowania auto-destrukcyjne – istnieje tu duże zagrożenie próbą samobójczą lub samobójstwem<sup>24</sup>, zachowania ryzykowne, również w zakresie popędu seksualnego); w samopostrzeganiu (poczucie winy, poczucie braku własnej skuteczności, poczucie bycia niezrozumianym przez innych, poczucie wstydu, wrażliwość na zranienie); w postrzeganiu sprawcy (idealizacja sprawcy, racjonalizacja jego zachowań, koncentracja na odwecie, poczucie wyjątkowości w relacji ze sprawcą); w relacjach z innymi (przekonanie o byciu ofiarą, nieufność wobec innych); w systemie znaczeń i wartości (utrata wiary, utrata poprzednich przekonań)<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Długotrwałe spożywanie alkoholu czy innych substancji psychoaktywnych może poza tym prowadzić do zaburzeń i chorób psychicznych: depresji, nerwicy, zespołu Otella, zespołu amnestycznego (w alkoholizmie jest to zespół Korsakowa i encefalopatia Wernickiego, tj. zaburzenia pamięci świeżej, mieszanie się konfabulacji z faktami). Por. *Objawy psychiczne choroby alkoholowej*, <https://klinika.osrodek-oaza.pl/objawy-psychiczne-choroby-alkoholowej/> (odczyt z dn. 03.09.2021); S. GLASNER-EDWARDS, *Uzależniony mózg. Jak wyjść z nałogu, wykorzystując techniki terapii poznawczo-behawioralnej, uważności i dialogu motywującego*, Gdańsk 2020.

<sup>24</sup> Por. E. MANDAL, K. ZALEWSKA, *Style przywiązania, traumatyczne doświadczenia z okresu dzieciństwa i dorosłości, stany psychiczne oraz metody podejmowania prób samobójczych przez kobiety leczone psychiatrycznie*, „Psychiatria Polska” 1(46) (2012), s. 79.

<sup>25</sup> Por. D. DYJAKON, *Przemoc domowa. Czy można wybaczyć i być razem?*, Warszawa 2016, s. 89-90; TENŻE, *Cena przemocy w związkach – konsekwencje u ofiar*

Natomiast na skutek stosowania przemocy rozwijają się i utrwalają mechanizmy przemocowe, do których należą: zaprzeczanie przemocy; zaprzeczanie odpowiedzialności; zaprzeczanie częstotliwości, intensywności, minimalizowanie; zaprzeczanie konsekwencjom; manipulowanie informacjami i zachowaniami w celu doprowadzenia partnera do „pomieszenia” i zwątpienia w swoją tożsamość; zawładnięcie<sup>26</sup>.

Mimo że ten artykuł dotyczy ratowania małżeństw, to nie sposób nie wspomnieć tu o psychologicznej sytuacji dzieci, które zawsze płacą wysoką cenę za nierozwiązane problemy (uzależnień, współuzależnień i przemocy) swoich rodziców. Dorastając w rodzinach z problemem uzależnień, dzieci doświadczają różnorodnych krzywd i niesprawiedliwości, takich jak: oszukiwanie, niesprawiedliwe traktowanie, porzucenie czy nadmierny krytycyzm rodziców, przemoc, a także nadopiekuńczość najczęściej ze strony współuzależnionego rodzica. Odczuwają: wstyd za rodzica, poczucie winy, strach przed rodzicem, osamotnienie, złość lub nienawiść do rodzica. Obserwuje się u nich stałe poczucie niższej wartości oraz obniżone poczucie szacunku do samego siebie (samokrytykę, deprecjonowanie własnych osiągnięć, zachowania autodestrukcyjne), problemy związane z poczuciem tożsamości. Większość z tych dzieci już w dzieciństwie, młodości sięga po alkohol, narkotyki i inne środki zmieniające świadomość<sup>27</sup>. W dorosłym życiu prezentują natomiast

---

*i sprawców*, „Niebieska Linia” 1 (2017); <https://www.niebieskalinia.pl/pismo/wydania/dostepne-artykuly/6104-cena-przemocy-w-zwiazkach-konsekwencje-u-ofiar-i-sprawcow> (odczyt z dn. 07.09.2021 r.), cyt. za: A. WIDERA-WYSOCZAŃSKA, *PTSD „proste” i „złożone” jako konsekwencja zdarzeń traumatycznych u osób dorosłych*, w: A. Widera-Wysoczańska, A. Kuczyńska (red.), *Interpersonalna trauma. Mechanizmy i konsekwencje*, Warszawa 2012, s. 86-118.

<sup>26</sup> Por. M.-F. HIRIGOYEN, *Molestowanie moralne. Perwersyjna przemoc w życiu codziennym*, Poznań 2002; D. DYJAKON, *Diagnoza i psychoterapia sprawców przemocy domowej. Bezpieczeństwo i zmiana*, Warszawa 2014, s. 95-97. Autorka podaje przykłady typowych myśli/wypowiedzi sprawców przemocy, które obrazują wymienione mechanizmy przemocowe.

<sup>27</sup> Por. W. SKRZYPCZYK, *Dzieci alkoholików – zdarzenia traumatyczne*, Łódź 2000; W. SZTANDER, *Dzieci w rodzinie z problemem alkoholowym*, Warszawa 2011; *Dzieci alkoholików*, <http://www.parpa.pl/index.php/rodzina-dzieci/dzieci-alkoholikow> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).



tzw. syndrom DDA (dorosłych dzieci alkoholików)<sup>28</sup> i często wchodzą w związki naznaczone problemem uzależnienia i/lub przemocy<sup>29</sup>.

„Dzieci wzrastające wśród przemocy w domu są często zapomnianymi jej ofiarami” – trafnie zauważył Jerzy Mellibruda, znany polski psychoterapeuta uzależnień<sup>30</sup>. Doznają przemocy nie tylko, gdy same są krzywdzone i zaniedbywane, ale cierpią również wtedy, gdy są świadkami przemocy dorosłych. Mogą być bezpośrednimi świadkami przemocy fizycznej lub psychicznej lub dowiadywać się o niej pośrednio – słuchając odgłosów walki lub oglądając jej fizyczne skutki w postaci obrażeń i zniszczonego dobytku<sup>31</sup>. Aby przetrwać w takich warunkach w ich dziecięcej psychice powstają pewne mechanizmy obronne, chroniące je przed strachem, lękiem, bólem, cierpieniem i samotnością. Stosują te mechanizmy, bo nie mają możliwości zmiany otaczającej ich rzeczywistości ani możliwości ucieczki z niej. Dlatego zmieniają ją w swoim umyśle (skutki w sferze poznawczej). Do tych mechanizmów należą: wyparcie (wypieranie ze świadomości wspomnień, myśli, uczuć i pragnień, które są bolesne i burzą obraz rodzica jako dobrego opiekuna i obrońcy; one jednak nie giną, ale mogą stać się przyczyną nerwic i innych zaburzeń psychicznych); tłumienie (dziecko chce zapomnieć o przeżytych bólu, cierpieniu i lęku); minimalizowanie (umniejszanie znaczenia doznawanej krzywdy,

---

<sup>28</sup> Por. D. KRUPIŃSKA, *Wędrownica do wolności. Katolicki poradnik dla dorosłych dzieci alkoholików*, Kraków 2016; T. HELLSTEN, *Wsparcie dla dorosłych dzieci alkoholików. Hipopotam w pokoju stołowym*, Łódź 2021.

<sup>29</sup> Por. J. N. KEARNS-BODKIN, K. E. LEONARD, *Relationship Functioning Among Adult Children of Alcoholics*, „Journal of Studies on Alcohol and Drugs” 6(69) (2008), s. 941-950; L. BOBKOWICZ-LEWARTOWSKA, *Związki partnerskie dorosłych dzieci alkoholików*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa” 3 (2013), s. 116-128; A. HEBENSTREIT-MARUSZEWSKA, *Wpływ doświadczeń DDA na tworzenie rodziny i związków w dorosłym życiu*, „Świat Problemów” sierpień 2014, <http://www.swiatproblemow.pl/wplyw-doswiadczen-dda-na-tworzenie-rodziny-i-zwiazkow-w-doroslym-zyciu/> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.); G. DZIERŻON (red.), *Wybrane zagadnienia z tematyki wpływu alkoholizmu na niezdolność do zawarcia małżeństwa. Syndrom DDA, zespół Korsakowa, AA*, Kraków 2018.

<sup>30</sup> J. MELLIBRUDA, *Przeciwdziałanie przemocy domowej*, Warszawa 2009, s. 31.

<sup>31</sup> Por. E. DUCHNOWSKA, *Przemoc w rodzinie a dziecko. Cz. 1. Mechanizmy obronne*, <https://www.infor.pl/prawo/dziecko-i-prawo/przemoc-i-molestowanie/286173>, *Przemoc w rodzinie a dziecko cz-1-mechanizmy-obronne.html* (odczyt z dn. 07.09.2021 r.).

minimalizowanie jej rozmiaru i skutków: „gorsze rzeczy się zdarzają – biją mnie, ale mogliby zabić”); zaprzeczanie (wmawianie sobie, że zdarzenie, którego dziecko doświadczyło lub było świadkiem, wcale nie miało miejsca: „to się naprawdę nie zdarzyło”, albo nie było tak poważne: „to, co się zdarzyło, to właściwie nie była krzywda”); racjonalizacja (tłumaczenie, znajdowanie usprawiedliwienia dla tego, co się wydarzyło); dysocja (rozszczepienie, mentalne „oddzielenie się”, „oderwanie się” od własnego ciała; dziecko ma poczucie, że znajduje się poza swoim ciałem i tylko obserwuje to, co się z nim lub wokół niego dzieje; wówczas niczego „nie czuje, nie widzi, nie słyszy”)<sup>32</sup>.

Długotrwałe skutki dorastania w przemocowym domu mogą przybrać postać tzw. PTSD, syndromu stresu pourazowego, który objawia się: stanami nadmiernego pobudzenia, czujności, gotowości na wypadek zagrożenia (ataku, awantury), powodującego rozchwianie emocjonalne, ataki paniki i lęku, wybuchowość; odcięciem od własnych emocji – psychicznym odrętwieniem; tzw. wtargnięciami – uporczywymi i mimowolnymi wspomnieniami traumatycznych wydarzeń; stanami depresyjnymi i poczuciem bezradności (brakiem wiary we własne siły, nieumiejętnością podejmowania decyzji, radzenia sobie z codziennymi trudnościami); poczuciem niskiej wartości, winy i wstydu (przekonaniem, że swoim „niewłaściwym” wyglądem, zachowaniem czy słowami dziecko sprowokowało dorosłych do zachowań przemocowych); skłonnościami autodestrukcyjnymi (spożywaniem alkoholu, narkotyków, samookaleczaniem się, próbami samobójczymi); nieufnością wobec ludzi (dzieci są nieufne, lękliwe, a nawet wrogie wobec ludzi, unikają kontaktów z rówieśnikami, izolują się również dlatego, żeby utrzymać w tajemnicy to, co dzieje się w domu, a także przez poczucie winy i wstydu za zachowanie rodziców)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. tamże; D. KUBACKA-JASIECKA, *Trauma dzieciństwa a uwikłanie w relacjach przemocy*, w: D. Kubacka-Jasiecka, P. Passowicz (red.), *Interwencja kryzysowa. Konteksty indywidualne i społeczne*, Kraków 2016, s. 153-180.

<sup>33</sup> Por. E. DUCHNOWSKA, *Przemoc w rodzinie a dziecko. Cz. 2. Skutki przemocy*, <https://www.infor.pl/prawo/dziecko-i-prawo/przemoc-i-molestowanie/286178,Przemoc-w-rodzinie-a-dziecko-cz-2-skutki-przemocy.html> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.); D. KUBACKA-JASIECKA, *Trauma dzieciństwa a uwikłanie w relacjach przemocy*, dz. cyt.

Dzieci z rodzin, w których występowała przemoc, podobnie jak dzieci z rodzin z problemem uzależnienia, w dorosłym życiu często powielają schemat funkcjonowania w przemocowych związkach, jako sprawcy przemocy lub jej ofiary.

**5. Granice ratowania** – gdzie się znajdują, kiedy można „odpuścić”? Kto i co ma odpuścić?

Najczęściej „odpuszczenie” ratowania małżeństwa na rzecz ratowania siebie i dzieci zaleca się osobom współuzależnionym i/lub doświadczającym przemocy. Jest to dla nich niezwykle trudne. Mogą one odpuścić ratowanie trwałości swojego związku, gdy koszty pozostawania w nim zaczynają przeważać nad korzyściami – i dzieje się tak w dłuższej perspektywie czasowej, gdy życie we dwoje staje się nie do zniesienia, jest zbyt bolesne, toczy się w chronicznym stresie i napięciu. Jeśli z tego powodu brakuje sił na zajmowanie się dziećmi, a ich lub własne zdrowie psychiczne i fizyczne oraz życie są zagrożone, należy skupić się na ratowaniu siebie i dzieci. Taka zmiana sprawia, że uzależnionemu i/lub stosującemu przemoc małżonkowi paradoksalnie udzielony zostaje ratunek w postaci pozostawienia go sam na sam z konsekwencjami jego wyborów, zachowań. Uświadomienie osobom współuzależnionym czy doświadczającym przemocy, że w ten właśnie sposób ratują swojego współmałżonka przed życiem w kłamstwie i destrukcji, ułatwia im podjęcie tego jakże trudnego dla nich kroku.

„Odpuścić” ratowanie małżeństwa, nawet dla jego uzdrowienia (a nie jedynie dla zachowania trwałości), mogą też osoby trzecie, tzn. te, do których małżonkowie zwracają się o pomoc, ale nie chcą z niej korzystać, bo nie wygląda ona tak, jakby tego oczekiwali (uzależniony nie uzyska przyzwolenia na „kontrolowane” picie czy ograniczenie picia, ale dowie się o konieczności leczenia; ewentualne przemocowe zachowania zostaną zdemaskowane i potępione; osoba współuzależniona będzie motywowana do zajęcia się bardziej sobą, niż problemem współmałżonka itp.). Jeśli tak wyrażona pomoc zostanie odrzucona, „ratownicy” mogą odpuścić ratowanie małżeństwa. Jest to przecież związek dwojga dorosłych ludzi, którzy mają prawo ponosić konsekwencje własnych błędów, nie trzeba ich przed nimi chronić. Nie można jednak pozwolić, aby konsekwencje

ich błędów zagrażały bezpieczeństwu dzieci. Nie należy więc „odpuścić” ratowania dzieci.

Skupienie się „ratowników” na działaniach zabezpieczających dzieci z rodzin z problemami uzależnienia/przemocy pośrednio może pomóc małżonkom podjąć decyzję o skorzystaniu z profesjonalnej pomocy dla siebie. Tak aby zachować pełnię praw rodzicielskich, a przede wszystkim, aby zapewnić dzieciom odpowiednie warunki życia.

## Zakończenie

W 2020 roku do systemu pomocy społecznej trafiło niemal 60 000 rodzin z problemem alkoholowym, ponad 4000 rodzin z problemem narkomanii i ponad 12 000 rodzin z problemem przemocy<sup>34</sup>. Obserwowana w tym systemie tendencja spadkowa na przestrzeni ostatnich dwóch dekad nie napawa jednak optymizmem, bo z pewnością nie wskazuje ona na zmniejszenie się liczby tych problemów<sup>35</sup>. Wymienione problemy uzależnień, przemocy przekładają się na jakość relacji małżeńskiej i nieuchronnie prowadzą do osłabienia więzi, a nawet rozpadu (nieformalnego bądź formalnego) związku. Wywołują poza tym szereg negatywnych skutków, dotyczących także dzieci. Stąd rozważana w tym artykule wątpliwość: Czy warto/należy ratować małżeństwo w kryzysie (spowodowanym uzależnieniami i/lub przemocą) za wszelką cenę? Na czym polega ratowanie, przed czym warto ratować i gdzie są granice tego ratowania? Większość odpowiedzi na te pytania znalazła się w tekście. Podsumowując swoje rozważania, stwierdzam, że:

– Warto ratować małżeństwo w kryzysie spowodowanym uzależnieniem i/lub przemocą poprzez zachęcanie, motywowanie małżonków do podjęcia indywidualnej pracy nad swoim udziałem w kryzysie. Jeśli jed-

---

<sup>34</sup> Por. MINISTERSTWO RODZINY I POLITYKI SPOŁECZNEJ, *Statystyki pomocy społecznej*, <https://www.gov.pl/web/rodzina/statystyki-pomocy-spolecznej> (odczyt z dn. 29.08.2021 r.).

<sup>35</sup> Według szacunków PARPA w Polsce około czterech-pięciu milionów osób żyje w rodzinach z problemem alkoholowym (jako osoby uzależnione, współuzależnione, dzieci). Por. PARPA, *Analizy, badania, raporty*, <http://www.parpa.pl/index.php/33-analizy-badania-raporty> (odczyt z dn. 03.09.2021 r.).

nak oboje małżonkowie nie chcą skorzystać z pomocy, należy ratować choć jedno z nich. Najczęściej osobą, która pierwsza szuka pomocy, jest osoba współzależniona i/lub doświadczająca przemocy. Na pewno warto ratować choćby ją samą, jeśli nie dla dobra jej małżeńskiej relacji, to dla jej własnego dobra i dla dobra jej dzieci (dla zmiany ich warunków życia, stworzenia im zdrowszych wzorców funkcjonowania, niż te, które do tej pory fundowali im rodzice). Poza tym ratunek jednego z małżonków jest szansą (choć nie gwarancją) na uzdrowienie drugiego małżonka i całego związku.

– W ratowaniu małżeństw w kryzysach związanych z uzależnieniem i/lub przemocą zaleca się najpierw pracę indywidualną każdego z małżonków, a dopiero potem terapię małżeńską. Uzasadnione jest to priorytetowymi potrzebami: nabycia przez małżonków umiejętności konstruktywnego komunikowania się, zdrowego radzenia sobie z emocjami, a przede wszystkim koniecznością ich psychicznego trzeźwienia i/lub zatrzymania przemocy.

– Ratowanie małżeństwa w kryzysie ma swoje granice: gdy jedno z małżonków nie widzi problemu, nie jest gotowe, nie chce angażować się w proces pomocy, należy wówczas „odpuścić”, zrezygnować z ratowania relacji małżeńskiej. Osobę, która nie widzi problemu i nie chce pomocy dla siebie, można przy tym zapewnić, że możemy pomóc, gdy rzeczywiście zechce zmienić swoje życie. Póki co dajemy jej prawo do ponoszenia konsekwencji swoich działań, popełniania błędów, czasem na „osięgnięcie dna” (sposobem na „podwyższenie” tego dna jest opisana w tekście interwencja domowa). Taka rezygnacja nie dotyczy jednak ratowania człowieka, którego zdrowie/życie jest zagrożone, a szczególnie dzieci – tu nie wolno „odpuszczać” działań ratowniczych.

– Mądry ratunek dla małżeństw w kryzysie związanym z problemem uzależnienia i/lub przemocy to przede wszystkim pomoc w dostrzeżeniu i nazwaniu problemu, w rozeznaniu sytuacji swojej, współmałżonka i dzieci oraz we wzięciu odpowiedzialności za tę sytuację. Mądry ratunek to przede wszystkim edukacja małżonków na temat istoty przeżywanych problemów i sposobów radzenia sobie z nimi (zachęcanie do uczestniczenia w grupach psychoedukacyjnych, również online) oraz motywowanie do leczenia u specjalistów (lub – w przypadku przemocy

– do skorzystania z pomocy służb społecznych w celu jej zatrzymania). To również umożliwienie małżonkom ponoszenia konsekwencji swoich decyzji i działań.

– Umiejętność rozpoznawania i różnicowania problemów (aby z jednej strony nie lekceważyć zgłaszanych informacji czy objawów, a z drugiej – też ich nie wyolbrzymiać) powinny doskonalić także same osoby pomagające. Wskazane jest tu systematyczne korzystanie ze szkoleń, superwizji, a także praca nad własnym rozwojem osobistym.

– Rozumienie pojęcia „za wszelką cenę” w odniesieniu do ratowania małżeństwa zależy od celu, jaki przyświeca temu ratowaniu: jeżeli celem jest ratowanie jedynie trwałości małżeństwa, wówczas ceną na pewno będzie pogłębianie się skutków trwania w destrukcji (ponoszonych zarówno przez oboje małżonków, jak i ich dzieci); jeżeli zaś celem ratowania jest zdrowe funkcjonowanie małżonków w związku, wówczas ceną może być (ale nie musi) rozpad tego związku.

W perspektywie tak sformułowanego celu: uzdrowienia małżonków z destrukcyjnego wpływu uzależnień i/lub przemocy na siebie nawzajem, odpowiedź na pytanie zadane w tytule artykułu brzmi: Warto (należy) ratować każdego z małżonków z osobna przed niszczącą siłą uzależnień i przemocy, zaś ich związku nie warto (nie należy) ratować (przed rozpadem) za wszelką cenę (rozumianą jako cenę zdrowia oraz życia ich i dzieci). Paradoksalnie, tylko wówczas związek ma szansę powstać na nowo, na zdrowych zasadach. Szansę – nie gwarancję. Uzależnienia bowiem i przemoc poważnie niszczą więź, bliskość i zaufanie, które mogły zaistnieć w relacji małżeńskiej. Potrzeba wiele czasu i pracy terapeutycznej (nad odzyskaniem poczucia własnej godności, sprawczości, nabycia umiejętności racjonalnego myślenia, radzenia sobie z emocjami, umiejętności ochrony siebie i bliskich, przebaczenia sobie i współmałżonkowi), aby poradzić sobie ze skutkami rozważanych w tym tekście sytuacji<sup>36</sup>. Jeśli w tym czasie i współmałżonek z problemem uzależnienia/stosowania przemocy zaangażuje się w pracę nad sobą – wzrosną szanse obojga małżonków na nowe porozumienie między nimi.

---

<sup>36</sup> Por. J. MELIBRUDA, *Pułapka nie wybaczonej krzywdy*, Warszawa 1995; D. DYJAKON, *Przemoc domowa...*, dz. cyt.

## Bibliografia

- Agnieszka, *Dlaczego rozmowa nie jest najlepszym sposobem na kryzys małżeński?*, <https://www.domowezawirowania.pl/kryzys-malzenski/> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).
- BDL, GUS, *Rozwody według przyczyn*, <https://bdl.stat.gov.pl/BDL/metadane/cechy/1349?back=True#> (odczyt z dn. 30.08.2021 r.).
- Beattie M., *Koniec współzależnienia. Jak przestać kontrolować życie innych i zacząć troszczyć się o siebie*, Poznań 1994.
- Bobkowicz-Lewartowska L., *Związki partnerskie dorosłych dzieci alkoholików*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa” 3 (2013), s. 116-128.
- Chmielewska M., *Czy związek z osobą uzależnioną ma szansę przetrwać?*, <https://osrodek-terapii.com/czy-zwiazek-z-osoba-uzaleznioma-ma-szanse-przetrwac-maria-chmielewska.html> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).
- Crane D. R., *Podstawy terapii małżeństw*, Gdańsk 2004.
- Czaja-Michaud A., *Motywowanie osób uzależnionych do podjęcia leczenia*, „Świat Problemów”, wrzesień 2016, <http://www.swiatproblemow.pl/motywowanie-osob-uzalezniomych-do-podjecia-leczenia/> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).
- Dodziuk van Kooten A., Spaczyńska E., *Rodzina alkoholowa. Część 1. Jak lepiej ją rozumieć? Tajniki pracy socjalnej*, Warszawa 2020.
- Dodziuk van Kooten A., Spaczyńska E., *Rodzina alkoholowa. Część 2. Jak skutecznie pomagać? Warsztat pracownika socjalnego*, Warszawa 2020.
- Duchnowska E., *Przemoc w rodzinie a dziecko. Cz. 1. Mechanizmy obronne*, <https://www.infor.pl/prawo/dziecko-i-prawo/przemoc-i-molestowanie/286173,Przemoc-w-rodzinie-a-dziecko-cz-1-mechanizmy-obronne.html> (odczyt z dn. 07.09.2021 r.).
- Duchnowska E., *Przemoc w rodzinie a dziecko. Cz. 2. Skutki przemocy*, <https://www.infor.pl/prawo/dziecko-i-prawo/przemoc-i-molestowanie/286178,Przemoc-w-rodzinie-a-dziecko-cz-2-skutki-przemocy.html> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).
- Dyjakon D., *Cena przemocy w związkach – konsekwencje u ofiar i sprawców*, „Niebieska Linia” 1 (2017); <https://www.niebieskalinia.pl/pismo/wydania/dostepne-artykuly/6104-cena-przemocy-w-zwiazkach-konsekwencje-u>

- ofiar-i-sprawców (odczyt z dn. 07.09.2021 r.), cyt. za: A. Widera-Wysoczańska, *PTSD „proste” i „złożone” jako konsekwencja zdarzeń traumatycznych u osób dorosłych*, w: A. Widera-Wysoczańska, A. Kuczyńska (red.), *Interpersonalna trauma. Mechanizmy i konsekwencje*, Warszawa 2012, s. 86-118.
- Dyjakon D., *Diagnoza i psychoterapia sprawców przemocy domowej. Bezpieczeństwo i zmiana*, Warszawa 2014.
- Dyjakon D., *Przemoc domowa. Czy można wybaczyć i być razem?*, Warszawa 2016.
- Dzieci alkoholików*, <http://www.parpa.pl/index.php/rodzina-dzieci/dzieci-alkoholikow> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).
- Dzierżon G. (red.), *Wybrane zagadnienia z tematyki wpływu alkoholizmu na niezdolność do zawarcia małżeństwa. Syndrom DDA, zespół Korsakowa, AA*, Kraków 2018.
- Eichelberger W., Gutek A., *Patchworkowe rodziny – jak w nich żyć*, Warszawa 2017.
- Forum Pomocy Sychar, *Rozwód czy ratowanie małżeństwa? – alkohol*, <http://archiwum.kryzys.org/archiwum2011/printview.php?t=5875&start=0> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).
- Forum Portalu Alkoholizm.AkcjaSOS.pl, *Uzależnienie od alkoholu – alkoholizm – Dupościsk... Co to takiego?*, <http://forumalko.akcjasos.pl/printview.php?t=2039&start=80> (odczyt z dn. 07.09.2021 r.).
- Glasner-Edwards S., *Uzależniony mózg. Jak wyjść z nałogu, wykorzystując techniki terapii poznawczo-behawioralnej, uważności i dialogu motywującego*, Gdańsk 2020.
- GUS, *Rocznik Demograficzny 2021*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-demograficzny-2021,3,15.html> (odczyt z dn. 30.08.2021 r.).
- Hebenstreit-Maruszewska A., *Wpływ doświadczeń DDA na tworzenie rodziny i związków w dorosłym życiu*, „Świat Problemów” sierpień 2014, <http://www.swiatproblemow.pl/wplyw-doswiadczen-dda-na-tworzenie-rodziny-i-zwiazkow-w-doroslym-zyciu/> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).
- Hellsten T., *Wsparcie dla dorosłych dzieci alkoholików. Hipopotam w pokoju stołowym*, Łódź 2021.
- Hirigoyen M.-F., *Molestowanie moralne. Perwersyjna przemoc w życiu codziennym*, Poznań 2002.



- Kaleta E., *Patchwork się nie udał, czyli przyszywane matki i weekendowi ojcowie*, <https://kobieta.wp.pl/patchwork-sie-nie-udal-czyli-przyszywane-matki-i-weekendowi-ojcowie-6167523474093697a> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).
- Kearns-Bodkin J. N., Leonard K. E., *Relationship Functioning Among Adult Children of Alcoholics*, „Journal of Studies on Alcohol and Drugs” 6(69) (2008), s. 941-950.
- Klimczak W., *Współzależnienie. Doświadczenia żon alkoholików w perspektywie biograficznej*, Warszawa 2019.
- Krupińska D., *Wędrownka do wolności. Katolicki poradnik dla dorosłych dzieci alkoholików*, Kraków 2016.
- Kubacka-Jasiecka D., *Trauma dzieciństwa a uwikłanie w relacjach przemocy*, w: D. Kubacka-Jasiecka, P. Passowicz (red.), *Interwencja kryzysowa. Konteksty indywidualne i społeczne*, Kraków 2016, s. 153-180.
- Mandal E., Zalewska K., *Style przywiązania, traumatyczne doświadczenia z okresu dzieciństwa i dorosłości, stany psychiczne oraz metody podejmowania prób samobójczych przez kobiety leczone psychiatrycznie*, „Psychiatria Polska” 1(46) (2012), s. 75-84.
- Mellibruda J., *Przeciwdziałanie przemocy domowej*, Warszawa 2009.
- Mellibruda J., *Pułapka nie wybaczonej krzywdy*, Warszawa 1995.
- Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej, *Statystyki pomocy społecznej*, <https://www.gov.pl/web/rodzina/statystyki-pomocy-spoecznej> (odczyt z dn. 29.08.2021 r.).
- Morełowska K., *Patchworkowa rodzina – trudne szczęście*, <https://www.kobieta.pl/artukul/patchworkowa-rodzina-trudne-szczescie> (odczyt z dn. 06.09.2021 r.).
- Nowak M., *Metoda hermeneutyczna w pedagogice*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2(21) (1993), s. 49-58.
- Objawy psychiczne choroby alkoholowej*, <https://klinika.osrodek-oaza.pl/objawy-psychiczne-choroby-alkoholowej/> (odczyt z dn. 03.09.2021 r.).
- „On pije, a ja nie odejdę”. *Jak żyć z alkoholikiem?*, <https://stopuzalezniom.pl/artykuly/moj-bliski-ma-problem/on-pije-a-ja-nie-odejde-jak-zyc-z-alkoholikiem/> (odczyt z dn. 02.09.2021 r.).
- PARPA, *Analizy, badania, raporty*, <http://www.parpa.pl/index.php/33-analizy-badania-raporty> (odczyt z dn. 03.09.2021 r.).

- Paszkievicz W., Wiehcieńska A., *Przemoc a agresja*, <http://www.niebieskalinia.info/index.php/przemoc-w-rodzinie/7-przemoc-a-agresja> (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).
- Przewodnik dla rodziny alkoholika*, <https://boleslawiec.eu/przemoc/index.php/pelnomocnik-ds-uzaleznien/10-alkoholizm/19-poradnik-dla-rodziny-alkoholika> (odczyt z dn. 02.09.2021 r.).
- Reisch-Klose J., Głowacz E., *Alkoholik. Instrukcja obsługi*, Warszawa 2016.
- Skrzypczyk W., *Dzieci alkoholików – zdarzenia traumatyczne*, Łódź 2000.
- Stanek K., *Praca socjalna z osobą lub rodziną z problemem przemocy*, Warszawa 2014.
- Sztander W., *Dzieci w rodzinie z problemem alkoholowym*, Warszawa 2011.
- Świerczyńska M., *Jak żyć z osobą uzależnioną i nie zwariować?*, <https://zdrowie.pap.pl/piorem-eksperta/uzaleznienia/czym-jest-wspoluzaleznienie-jak-zyc-z-osoba-uzalezniona-i-nie> (odczyt z dn. 02.09.2021 r.).
- Woititz J. G., *Małżeństwo na lodzie. Psychologiczne problemy żon alkoholików*, Warszawa 1990.
- Wojdyłło-Osiatyńska E., *O czym milczą media?*, (nagranie, minuta 5:44), <https://www.youtube.com/watch?v=jc6K6ejmALc> (odczyt z dn. 07.09.2021 r.).
- Wojtasiński Z., *Eksperci: przegrywamy walkę z alkoholizowaniem naszego kraju*, [http://nauka.pap.pl/palio/html.run?\\_Instance=cms\\_nauka.pap.pl&\\_PageID=11&s=depesza&dz=&dep=334930&kat=ZDROWIE&\\_CheckSum=-2017657523](http://nauka.pap.pl/palio/html.run?_Instance=cms_nauka.pap.pl&_PageID=11&s=depesza&dz=&dep=334930&kat=ZDROWIE&_CheckSum=-2017657523) (odczyt z dn. 09.09.2021 r.).
- Wolska M., *Wskazania i przeciwwskazania do terapii małżeńskiej/ terapii par*, „Psycho-terapia” 4(155) (2010), s. 73-81.

**Dr Małgorzata Słowik** – pedagog pracy socjalnej, teolog; adiunkt w Instytucie Pedagogiki Akademii Pomorskiej w Słupsku; zainteresowania naukowe: poradnictwo rodzinne, praca socjalna z rodziną, pedagogika chrześcijańska.

Tomasz Kandzia

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

ORCID: 0000-0002-5502-2886; e-mail: tomaszkandzia@centrumfamilia.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.020.14700>

## NAPROTECHNOLOGIA – SZANSA NA POTOMSTWO CZY OSZUSTWO?

### NAPROTECHNOLOGY – A CHANCE FOR OFFSPRING OR FRAUD?

#### Abstrakt

W przestrzeni medialnej w Polsce można spotkać pojęcie Naprotechnologii jako alternatywy dla procedury in vitro. Często w dyskusji pojawia się wiele mitów i nieprawdy dotyczących takiego sposobu leczenia. Naprotechnologia, stworzona przez prof. Thomasa Hilgersa, jest nowym spojrzeniem na zdrowie kobiety i mężczyzny. Uwzględnia ona naturalne biomarkery płodności dzięki obserwacji za pomocą Modelu Creighton bazującego na kobiecym śluzie. Na każdym etapie diagnostyki i leczenia Naprotechnologia szanuje ludzkie życie od samego poczęcia oraz wzajemną godność małżonków. Nie stosuje ona też procedur wspomaganego rozrodu z powodów etycznych. Naprotechnologia jest częścią szerszej dyscypliny naukowej, jaką jest przyczynowe leczenie niepłodności. Dzięki dokładnej diagnostyce i obserwacji cyklu możliwe jest postawienie prawidłowej diagnozy dotyczącej przyczyny niepłodności. Właściwa diagnoza jest punktem wyjścia dla wdrożenia specjalistycznego leczenia farmakologicznego i chirurgicznego zarówno wobec kobiety, jak i mężczyzny. Prawidłowo stosowana

Naprotechnologia i przyczynowe leczenie niepłodności cechują się wysoką skutecznością leczenia niepłodności małżeńskiej.

Słowa kluczowe: Naprotechnologia, przyczynowe leczenie niepłodności, niepłodność

## Abstract

In the media space in Poland, you can meet the concept of Naprotechnology as an alternative to the in vitro procedure. Often, many myths and untruths appear in the discussion regarding this method of treatment. Naprotechnology is a new look at the health of women and men created by prof. Thomas Hilgers. It takes into account natural fertility biomarkers thanks to observation with the Creighton Model based on the female mucus. At every stage of diagnosis and treatment, Naprotechnology respects human life from the moment of conception and the mutual dignity of the spouses. It also does not use assisted reproductive procedures for ethical reasons. Naprotechnology is part of the broader scientific discipline of restorative medicine in infertility. Thanks to the accurate diagnosis and observation of the cycle, it is possible to correctly diagnose the cause of infertility. A proper diagnosis is the starting point for the implementation of specialized pharmacological and surgical treatment for both women and men. Properly used Naprotechnology and restorative medicine are highly effective in treating marital infertility.

Keywords: NaProTECHNOLOGY, restorative reproductive medicine, infertility

Jestem ginekologiem-położnikiem zajmującym się przyczynowym leczeniem niepłodności, której częścią jest szeroko pojęta Naprotechnologia. Dość często z racji wybranego obszaru badań i leczenia spotykam się z pytaniem, zarówno w środowisku medycznym, jak i wśród osób wierzących, czy Naprotechnologia działa, czy jest tylko sloganem stosowanym przez środowisko nieakceptujące in vitro z pobudek etycznych jako pewien typ obrony. Niejednokrotnie słyszę, że to metoda niesprawdzona, bazująca na wierze pacjentów, lub że leczenie odbywa się jedynie za pomocą preparatów ziołowych i wody święconej. O ile można w pewien

sposób zrozumieć niewiedzę lub nawet celową ignorancję osób ideologicznie niechętnych alternatywom dla metod wspomaganego rozrodu, to brak rzetelnej wiedzy wśród osób wierzących poszukujących takiej alternatywy jest szczególnie bolesny. Warto więc określić, co rozumiemy pod terminem niepłodność i czym właściwie jest Naprotechnologia.

## Niepłodność – cicha epidemia

Niepłodność definiowana jako rok starań o ciążę przy regularnym współżyciu małżonków dotyka dzisiaj ok. 10-15% par<sup>1</sup>. W skali kraju daje to ogromną ilość par, które muszą zmagać się nie tylko z wyczerpującym i angażującym leczeniem, ale też bardzo dużym stresem i obciążeniem psychicznym. Częstość występowania niepłodności wśród par narasta m.in. z powodu coraz późniejszego wieku rozpoczęcia starań o ciążę. Obecnie średni wiek urodzenia pierwszego dziecka w Polsce wynosi 27,8 lat, gdy jeszcze w 1990 roku było to 22,7 lat<sup>2</sup>. Wraz ze wzrostem wieku małżonków maleje też szansa na posiadanie naturalnego potomstwa. Inne przyczyny coraz częstszych problemów z poczęciem wśród par to niezdrowy styl życia oraz różnego rodzaju choroby upośledzające ludzką płodność, których częstość występowania znacząco narasta w ostatnim czasie.

Trudności w diagnozowaniu i leczeniu niepłodności wynikają często z faktu, że jest to w zasadzie zbiór bardzo wielu różnorodnych chorób występujących zarówno po stronie żeńskiej, jak i męskiej, które istniejąc samodzielnie lub nakładając się na siebie, powodują efekt w postaci bezskutecznych starań o potomstwo. Sprawia to, że diagnostyka i leczenie niepłodności wymaga szerokiej wiedzy medycznej i wielodyscyplinarnego podejścia angażującego ginekologów, endokrynologów, andrologów i internistów.

---

<sup>1</sup> Por. B. HANSON, E. JOHNSTONE, J. DORAIS, B. SILVER, C. M. PETERSON, J. HOTALING, *Female infertility, infertility-associated diagnoses, and comorbidities: a review*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 2(34) (2017), s. 167-177, doi: 10.1007/s10815-016-0836-8.

<sup>2</sup> Por. EUROSTAT, *Fertility statistics*, 2021, [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Fertility\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Fertility_statistics) (odczyt z dn. 10.09.2021 r.).

Jednym z mitów dotyczących niepłodności jest przekonanie, że niepłodność to sprawa kobiety. Prawdą jest, że nowe życie ludzkie rozwija się w organizmie kobiety i to właśnie tam dochodzi do wszystkich kluczowych procesów dla początków życia: zapłodnienia, zagnieżdżenia i wzrostu dziecka w macicy. Przez to leczenie czynnika kobiecego jest bardziej skomplikowane niż męskiego. Jednak przyczyny niepłodności procentowo rozkładają się mniej więcej po równo pomiędzy mężczyzn i kobiety. Do najczęstszych przyczyn niepłodności kobiecej należą:

- zaburzenia owulacji, w tym zespół policystycznych jajników (ok. 40%),
- endometrioza (30-40%),
- niedrożność jajowodów (ok. 10%),
- wady macicy,
- zaburzenia immunologiczne,
- wiek,
- inne.

Dane dotyczące procentowego udziału poszczególnych schorzeń w całościowym obrazie niepłodności są często sprzeczne<sup>3 4</sup>. Istnieje jednak pewien konsensus, że najczęstsze przyczyny niepłodności to endometrioza i zespół policystycznych jajników. Oba te schorzenia dotyczą milionów kobiet na świecie. Naprotechnologia oferuje zgodne z najnowszą wiedzą medyczną, oparte na dowodach naukowych leczenie tych dwóch dolegliwości.

Zespół policystycznych jajników jest wieloczynnikowym zaburzeniem endokrynnym związanym najczęściej z insulinoopornością i brakiem owulacji u pacjentki. Nazwa zespołu pochodzi od charakterystycznego obrazu jajników w badaniu ultrasonograficznym, gdzie jajniki są znacząco powiększone oraz posiadają liczne pęcherzyki dookoła ich zewnętrznego obwodu, co daje obraz wielotorbielowatości<sup>5</sup>. Już pierwsze tygodnie szczegółowych obserwacji za pomocą Modelu Creighton mogą

---

<sup>3</sup> Por. T. TANBO, P. FEDORCSAK, *Endometriosis-associated infertility: aspects of pathophysiological mechanisms and treatment options*, „Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica” 6(96) (2017), s. 659-667, doi: 10.1111/aogs.13082.

<sup>4</sup> Por. A. B. JOSE-MILLER, J. W. BOYDEN, K. A. FREY, *Infertility*, „American Family Physician” 6(75) (2007), s. 849-856.

<sup>5</sup> Por. R. S. LEGRO, *Obesity and PCOS: implications for diagnosis and treatment*, „Seminars in Reproductive Medicine” 6(30) (2012), s. 496-506, doi: 10.1055/s-0032-1328878.

postawić przypuszczenie braku owulacji i rozpoznania zespołu policystycznych jajników. Dzięki skorelowanemu z cyklem oznaczaniu hormonów płciowych możliwe jest potwierdzenie diagnozy. Następnie wdrożenie protokołów leczniczych bazujących na zmianach stylu życia oraz leczeniu farmakologicznym, a jeżeli to konieczne chirurgicznym, umożliwia uzyskanie prawidłowych, owulacyjnych cykli.

Kolejną częstą przyczyną niepłodności jest endometrioza. Schorzenie to polega na występowaniu błony śluzowej jamy macicy (*endometrium*) poza jamą macicy. Endometrium zamiast być miejscem zagnieżdżenia się zarodka, staje się inwazyjną tkanką niszczącą struktury miednicy mniejszej. Przyczyna endometriozy nie jest dokładnie poznana i istnieje wiele teorii próbujących wyjaśnić jej pochodzenie. Ogniska endometriozy pojawiają się w różnych lokalizacjach, takich jak otrzewna miednicy mniejszej, jajniki, jajowody, pęcherz moczowy czy jelita. Stan zapalny wytwarzany przez ogniska endometriozy powoduje zrosty, które niszczą prawidłową anatomię narządów rozrodczych. Ponadto mediatory stanu zapalnego wydzielane przez ogniska endometrialne utrudniają proces zapłodnienia. Wieloletnia, nasilona endometrioza prowadzi w wyniku zniszczenia jajowodów i jajników do trwałej niepłodności. Właśnie w przypadku endometriozy Naprotechnologia stosuje specjalny protokół operacyjny opracowany przez prof. Hilgersa, nazywany laparoskopią bliskiego kontaktu. W czasie tejże operacji dokonuje się bardzo dokładnej oceny miednicy mniejszej, gdzie pod powiększeniem laparoskopu poszukuje się nawet najmniejszych ognisk endometriozy. Następnie ogniska te są usuwane, co przywraca prawidłową anatomię w obszarze miednicy mniejszej. Usunięcie nawet najmniejszego ogniska endometriozy może przywrócić również prawidłowe poziomy mediatorów stanu zapalnego (cytokin, interleukin) i umożliwić zajście w ciążę pacjentce. Jako prewencje wytworzenia zrostów otrzewnowych w miednicy mniejszej stosowane są substancje przeciwzrostowe podawane do wnętrza jamy brzusznej w czasie operacji<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. Y. CHEONG, S. BAILEY, J. FORBES, *Randomized Controlled Trial of Hyalobarrier(®) Versus No Hyalobarrier(®) on the Ovulatory Status of Women with Periovarian Adhesions: A Pilot Study*, „Advances in Therapy” 1(34) (2017), s. 199-206, doi: 10.1007/s12325-016-0453-z.

Istnieje jeszcze wiele innych przyczyn niepłodności kobiecej. Mogą to być chociażby mięśniaki macicy modelujące jamę macicy, które trzeba usunąć, aby możliwe było zapłodnienie. Często są też przyczyny immunologiczne niepłodności. W zapłodnieniu i zagnieżdżeniu uczestniczą liczne reakcje immunologiczne. Wszelkie zaburzenia tego procesu oraz zaburzenia homeostazy po zagnieżdżeniu zarodka w jamie macicy będą skutkowały niepłodnością i poronieniami. Dzięki nowym badaniom wiemy coraz więcej o tym aspekcie przyczynowego leczenia niepłodności, chociaż wciąż jest to wiedza niedostateczna w stosunku do obserwowanych zaburzeń. Jednak nieustannie pojawiają się nowe terapie mogące leczyć i modulować ludzką immunologię, co daje nadzieję na wprowadzenie nowych terapii do leczenia immunologicznego.

Niemniej jednak prawie połowa przyczyn niepłodności małżeńskiej jest związana z czynnikiem męskim. Dzisiaj coraz częściej jest to oczywiste dla współmałżonków, że badaniom tak samo musi podlegać kobieta, jak i mężczyzna, jednak wciąż zdarzają się mężczyźni przerzucający całą odpowiedzialność za niepłodność na kobietę i odmawiający badań po swojej stronie. Na szczęście jest to obecnie zjawisko marginalne. Wśród męskich przyczyn niepłodności do najczęstszych należą:

- żylaki powrózka nasiennego,
- infekcje w obrębie układu moczowo-płciowego,
- wnetrostwo,
- czynniki środowiskowe (nieprawidłowy styl życia, przegrzewanie jąder, otyłość, cukrzyca),
- czynniki genetyczne,
- czynniki idiopatyczne (o nieznanym przyczynie).

Pierwszym etapem diagnostyki czynnika męskiego jest badanie nasienia. Najbardziej powszechnym sposobem pozyskania nasienia męskiego jest masturbacja. Natomiast wciąż stosunkowo niewiele osób wie, że nasienie może zostać pobrane w czasie stosunku małżeńskiego do specjalnego zbiorniczka i dostarczone w krótkim czasie do laboratorium. Umożliwia to nie oddzielanie badania od normalnego współżycia małżeńskiego i nie powoduje dylematów moralnych. Na podstawie oceny mikroskopowej nasienia jesteśmy w stanie określić wiele parametrów dotyczących plemników, takich jak ilość, żywotność czy ilość form pra-



widlowych. W razie nieprawidłowości często konieczne są dalsze badania, jak ocena jakości materiału DNA zawartego w plemnikach, posiewy w kierunku infekcji bakteryjnych czy badanie USG jąder i moszny.

W przypadku wystąpienia jakichkolwiek zaburzeń zgodnie z zasadami przyczynowego leczenia niepłodności koryguje się właśnie te aspekty wymagające leczenia. W przypadku żyłaków powrózka nasienno wykonuje się operację usunięcia żyłaków. Stosujemy też odpowiednią suplementację witaminową, a w razie konieczności stymulację spermatogenezy.

## Naprotechnologia – szansa na dziecko

W odpowiedzi na coraz bardziej palący problem niepłodności małżeńskiej w obiegu medialnym pojawia się pojęcie Naprotechnologii jako szansy na potomstwo dla niepłodnych par. Termin „Naprotechnologia” używany w Polsce jest spolszczeniem angielskiej nazwy metody leczenia niepłodności oraz pewnego nowego spojrzenia na całość zdrowia kobiety o nazwie „Naprotechnology”. Metoda ta została stworzona przez prof. Thomasa Hilgersa ze Stanów Zjednoczonych Ameryki. Profesor Hilgers, będąc ginekologiem-położnikiem, a jednocześnie osobą mocno wierzącą, nie akceptował panującego podejścia do zdrowia kobiety. Podejście to zakładało uznanie tabletki antykoncepcyjnej (hormonalnej) za największe osiągnięcie w ginekologii dla zdrowia prokreacyjnego kobiety. Wyłączenie naturalnego cyklu kobiecego i zastąpienie go sztucznym miało być remedium na większość problemów kobiet. Natomiast leczenie niepłodności małżeńskiej miało bazować na procedurach wspomaganego rozrodu, takich jak *in vitro*. Pierwsze lata pracy Thomasa Hilgersa jako ginekologa-położnika zbiegły się z publikacją przez św. Pawła VI encykliki *Humanae vitae*, która definitywnie określiła antykoncepcję hormonalną jako nieetyczną. Thomas Hilgers był zafascynowany właśnie tą encykliką w przeciwieństwie do większości katolików, z jakimi spotykał się w latach 60. i 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki<sup>7</sup>. Święty

---

<sup>7</sup> Por. T. P. TERLIKOWSKI, T. W. HILGERS, *Nadzieja na dziecko, czyli cała prawda o naprotechnologii*, Warszawa 2015.

Paweł VI również wiedział, że jego encyklika wzbudzi duży opór w wielu grupach katolików uważających antykoncepcję i *in vitro* za etyczne opcje dla małżonków. Dlatego papież zwrócił się w encyklice w punkcie 24. w szczególny sposób do naukowców: „wiele mogą oddać usługom dobremu małżeństwu i rodzinie oraz spokojowi sumień, jeśli przez wspólny wkład swych badań będą się gorliwie starać wszechstronnie wyjaśnić różne warunki sprzyjające właściwemu regulowaniu ludzkiej rozrodczości”<sup>8</sup>. Było to prorocze stwierdzenie papieża. Profesor Thomas Hilgers postanowił odpowiedzieć właśnie na to wezwanie i poświęcić swoje życie i pracę badaniom nad kobiecą i męską płodnością oraz cyklem.

Owocem wieloletnich badań prowadzonych w stworzonym przez niego Instytucie Papieża Pawła VI było stworzenie Modelu Creighton i nauki nazwanej przez niego Naprotechnology. Model Creighton polega na szczegółowej obserwacji cyklu kobiety i bazuje na cyklicznie produkowanym i ulegającym naturalnym zmianom śluzie szyjkowym. Certyfikowane instruktorki w trakcie cyklicznych spotkań z parą nauczają, w jaki sposób korzystać z tego modelu. Dzięki niemu kobieta uczy się rozpoznawać swój cykl, okresy płodności i niepłodności. Kobieta, a właściwie to para, spotyka się w regularnych odstępach czasu z instruktorką Modelu Creighton, co umożliwia weryfikację i skorygowanie obserwacji wykonanych przez pacjentkę. Metoda ta angażuje również mężczyznę, który jest odpowiedzialny za zapisywanie obserwacji odnotowanych przez swoją żonę. Informacje pozyskane dzięki tym obserwacjom umożliwiają następnie zdiagnozowanie przez lekarza ewentualnych zaburzeń i stanów chorobowych oraz wdrożenie leczenia właściwego dla danego stanu chorobowego. Nauka Modelu Creighton jest prosta i intuicyjna. Potwierdza to rzeczywista skuteczność w odkładaniu poczęcia potwierdzona w badaniach naukowych, która wynosi 96%. Nie odbiega to od skuteczności metod antykoncepcji hormonalnej, a przewyższa skuteczność antykoncepcji barierowej, takiej jak prezerwatywa. Bez Modelu Creighton i obserwacji biomarkerów płodności nie możemy mówić o pełnej skuteczności leczenia za pomocą Naprotechnologii. Stworze-

---

<sup>8</sup> PAWEŁ VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968, 24.

nie Modelu Creighton bazującego na obserwacjach kilkunastu tysięcy pacjentek jest niewątpliwie jednym z największych osiągnięć prof. Hilgersa. Niestety, wiedza o naturalnych biomarkerach płodności, takich jak śluz i temperatura, nawet w ośrodkach wspomagane go rozrodu, jest bardzo mała, a brak standaryzowanych metod obserwacji powoduje utratę wielu cennych informacji dotyczących cyklu i możliwych jego zaburzeń. Wielokrotnie zdarza się, że sama obserwacja za pomocą Modelu Creighton kończy się uzyskaniem poczęcia przez parę, która stara się o ciążę i dalsze leczenie nie jest już konieczne<sup>9</sup>.

Drugim wielkim osiągnięciem prof. Hilgersa było stworzenie metody leczenia Naprotechnologii nazywanej w Polsce Naprotechnologią. W dużym uproszczeniu, Naprotechnologia polega na szczegółowej diagnostyce obojga małżonków z uwzględnieniem naturalnych biomarkerów płodności obserwowanych przez parę (Model Creighton) i zastosowanie najnowocześniejszego dostępnego aktualnie leczenia zdiagnozowanych schorzeń<sup>10</sup>. Naprotechnologia jest częścią większej dziedziny medycyny, jaką jest przyczynowe leczenie niepłodności. Leczenie to uwzględnia leczenie farmakologiczne i chirurgiczne obojga małżonków i wymaga szerokiej wiedzy z zakresu wielu dziedzin, takich jak ginekologia, endokrynologia, andrologia czy immunologia. Całe leczenie odbywa się z poszanowaniem godności małżonków oraz życia od samego poczęcia. Leczenie to nie używa metod wspomagane go rozrodu jako nieakceptowalnych z etycznego punktu widzenia. Tego typu przyczynowe leczenie odnosi bardzo dobre wyniki przy leczeniu takich chorób jak zespół policystycznych jajników, endometrioza, zaburzenia owulacji, żylaki powrózka nasiennego oraz wielu innych. Leczenie za pomocą Naprotechnologii jest bezpieczne i skuteczność zdecydowanie nie ustępuje innym metodom leczenia niepłodności.

Prace naukowe potwierdzają skuteczność Naprotechnologii. Oczywiście, ze względu na nowość tej dziedziny medycznej, ilość prac naukowych dostępnych do wglądu jest niższa niż przy procedurach wspoma-

---

<sup>9</sup> Por. T. W. HILGERS, *The Medical & Surgical Practice of NaProTechnology*, Omaha 2004.

<sup>10</sup> Por. TENŻE, *The NaProTechnology Revolution: Unleashing the Power in a Woman's Cycle*, New York, NY, 2010.

ganego rozrodu. Znaczenie ma tutaj też pewna niechęć środowiska do zastosowania tego typu terapii w leczeniu niepłodności małżeńskiej. Nie zmienia to jednak wartości posiadanych prac naukowych dotyczących Naprotechnologii, a potwierdzających jej skuteczność w leczeniu niepłodności. W pracy wykonanej przez dr. Phila Boyle'a stwierdzono skuteczność Naprotechnologii na poziomie 52,8% w procesie leczniczym, który trwał 24 miesiące. Ponad 33% par próbowało wcześniej bezskutecznie leczenia za pomocą procedur wspomaganego rozrodu<sup>11</sup>. Wyniki te nie ustępują w skuteczności metodom wspomaganego rozrodu nawet w porównaniu z parami, u których stosowano wielokrotnie zapłodnienia in vitro. W innej pracy dr Boyle pokazuje skuteczność przyczynowego leczenia niepłodności u par, u których wcześniej metody wspomaganego rozrodu nie przyniosły rezultatu w postaci żywego urodzenia. W tej grupie udało się doprowadzić do urodzenia żywego dziecka aż 32% par<sup>12</sup>. Sam prof. Hilgers pokazuje w swoich badaniach, że skuteczność Naprotechnologii waha się w zakresie 30-90% w zależności od diagnozy dotyczącej przyczyny niepłodności<sup>13</sup>. Te i inne prace pokazują, że Naprotechnologia i przyczynowe leczenie niepłodności są skutecznymi odpowiedziami na kryzys niepłodności. Fałszywym jest zatem stwierdzenie, że Naprotechnologia to metoda zacofana, nieskuteczna, w której leczy się wątpliwymi metodami, a do poczęcia dochodzi przypadkiem. Takie poglądy są skutecznie rozpowszechniane w pewnych środowiskach. Nie mają one jednak oparcia w faktach.

---

<sup>11</sup> Por. J. B. STANFORD, T. A. PARNELL, P. C. BOYLE, *Outcomes from treatment of infertility with natural procreative technology in an Irish general practice*, „Journal of the American Board of Family Medicine”, 5(21) (2008), s. 375-384, doi: 10.3122/jabfm.2008.05.070239.

<sup>12</sup> Por. P. C. BOYLE, T. DE GROOT, K. M. ANDRALOJC, T. A. PARNELL, *Healthy Singleton Pregnancies From Restorative Reproductive Medicine (RRM) After Failed IVF*, „Frontiers in Medicine” 5 (2018), s. 210, doi: 10.3389/fmed.2018.00210.

<sup>13</sup> Por. T. W. HILGERS, *The Medical & Surgical Practice of NaProTechnology*, dz. cyt.

## Psychologiczne i duszpasterskie implikacje niepłodności małżeńskiej

Niepłodność jest jednym z największych kryzysów, jaki może dotknąć małżonków. Często małżonkowie wstydzą się tego problemu, nie dzieląc się wiedzą o zaistniałej sytuacji nawet z najbliższą rodziną czy przyjaciółmi. Czasami wycofują się z relacji z osobami posiadającymi dzieci jako przypominającymi im o zaistniałej w ich życiu stracie, którą bez wątpienia jest niepłodność. Badania pokazują, że u par dotkniętych niepłodnością zdecydowanie częściej występują depresja i zaburzenia lękowe. Częściej pojawiają się też uzależnienia jako forma odreagowania stresu związanego z niepłodnością<sup>14</sup>. Zauważalne jest, że mechanizmy przeżywania niepłodności są zbliżone do żałoby przeżywanej po stracie ukochanej osoby. Dlatego tak ważna jest rola kapłanów, siostr zakonnych i świeckich liderów w towarzyszeniu tym osobom i pokazywaniu im możliwych rozwiązań oraz miejsc, w których mogą otrzymać pomoc psychologiczną i duchową. Nie wystarczy oczekiwanie z założonymi rękami, aż para sama zwróci się po pomoc. Często pary są zbyt skrupowane swoim problemem lub boją się przyznać do niego przed innymi ludźmi. Kiedy dostrzegamy takie pary w swoim środowisku, warto samemu taką pomoc delikatnie zaproponować. To może być rozmowa, czas poświęcony na wysłuchanie takiej osoby, ale też wskazanie konkretnych miejsc, gdzie para może uzyskać właściwą pomoc, a czasami też pomoc finansowa. Niestety wiele par rozpoczyna leczenie dopiero po wielu latach starań o ciążę. Czasami ta zwłoka w rozpoczęciu leczenia jest już zbyt duża i uzyskanie poczęcia metodami naturalnymi nie jest już możliwe. Często też pary kierują swoje kroki do niewłaściwych miejsc niemających doświadczenia w leczeniu niepłodności lub rozpoczynają leczenie metodami wspomaganego rozrodu bez wcześniejszej diagnostyki i leczenia schorzeń towarzyszących. Warto też zauważyć, że ciężar finansowy leczenia niepłodności, licznych badań i procedur w większości nie jest refundowany przez państwo i stanowi kolejne obciążenie i tak już borykającego się z trudnościami małżeństwa.

---

<sup>14</sup> Por. B. HANSON, E. JOHNSTONE, J. DORAIS, B. SILVER, C. M. PETERSON, J. HOTALING, *Female infertility, infertility-associated diagnoses, and comorbidities: a review*, dz. cyt.

W otoczeniu opieką parę borykającą się z niepłodnością ogromną rolę do spełnienia mają osoby z otoczenia danej pary. Jeżeli będziemy zamykać oczy na te osoby, sami staniemy się współwinni zaniedbania opieki nad taką parą. Wciąż istnieje bardzo duże pole zaniedbań duszpasterskich tej właśnie grupy wiernych. Bardzo ważne jest w tym wsparcie lokalnych ośrodków zajmujących się przyczynowym leczeniem niepłodności. Obecnie w Polsce istnieje wiele miejsc, w których lekarze o różnych specjalnościach starają się diagnozować i leczyć pacjentów czy to metodą Naprotechnologii, czy też w inny sposób, stosując przyczynowe leczenie niepłodności. Wielu z nich pracuje w ten sposób, wierząc, że jedynie dokładne poznanie przyczyny niepłodności i jej usunięcie jest właściwą drogą w leczeniu niepłodności i w niej upatrują przyszłości medycyny. Często jest to okupione licznymi przeciwnościami natury ludzkiej, ale też i finansowej, z którymi ci lekarze muszą się mierzyć, będąc pozostawieni bez istotnego wsparcia osób duchownych i świeckich.

Podsumowując, Naprotechnologia jest etyczną metodą diagnostyki i leczenia niepłodności małżeńskiej. Od nas samych zależy, jak bardzo metoda ta będzie rozpowszechniona. Wciąż bardzo wiele par nie ma świadomości istnienia takiej metody. Przez wielu jest też postrzegana z perspektywy fałszywych informacji o jej nieskuteczności lub prymitywnych metodach leczenia. Szczególnie dużą rolę do odegrania w rozpowszechnianiu informacji o Naprotechnologii mają kapłani, świeccy i poradnie życia rodzinnego. Wydaje się celowe przygotowywanie odpowiednich szkoleń dla nich, aby mogli przekazywać rzetelne i sprawdzone informacje dotyczące Naprotechnologii oraz wskazywać miejsca, gdzie małżonkowie mogą liczyć na taką specjalistyczną pomoc. Słuszną ideą jest też tworzenie lokalnych ośrodków przyczynowego leczenia niepłodności oraz wspieranie ich, tak aby każda para miała taką możliwość.

## Bibliografia

- Boyle P. C., Groot T. de, Andralojc K. M., Parnell T. A., *Healthy Singleton Pregnancies From Restorative Reproductive Medicine (RRM) After Failed IVF*, „Frontiers in Medicine” 5 (2018), s. 210, doi: 10.3389/fmed.2018.00210.
- Cheong Y., Bailey S., Forbes J., *Randomized Controlled Trial of Hyalobarrier(®) Versus No Hyalobarrier(®) on the Ovulatory Status of Women with Periovarian Adhesions: A Pilot Study*, „Advances in Therapy” 1(34) (2017), s. 199-206, doi: 10.1007/s12325-016-0453-z.
- Eurostat, *Fertility statistics*, 2021, [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Fertility\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Fertility_statistics) (odczyt z dn. 10.09.2021 r.).
- Hanson B., Johnstone E., Dorais J., Silver B., Peterson C. M., Hotaling J., *Female infertility, infertility-associated diagnoses, and comorbidities: a review*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 2(34) (2017), s. 167-177, doi: 10.1007/s10815-016-0836-8.
- Hilgers T. W., *The Medical & Surgical Practice of NaProTechnology*, Omaha 2004.
- Hilgers T. W., *The NaProTechnology Revolution: Unleashing the Power in a Woman's Cycle*, New York, NY, 2010.
- Jose-Miller A. B., Boyden J. W., Frey K. A., *Infertility*, „American Family Physician” 6(75) (2007), s. 849-856.
- Legro R. S., *Obesity and PCOS: implications for diagnosis and treatment*, „Seminars in Reproductive Medicine” 6(30) (2012), s. 496-506, doi: 10.1055/s-0032-1328878.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968, 24.
- Stanford J. B., Parnell T. A., Boyle P. C., *Outcomes from treatment of infertility with natural procreative technology in an Irish general practice*, „Journal of the American Board of Family Medicine” 5(21) (2008), s. 375-384, doi: 10.3122/jabfm.2008.05.070239.
- Tanbo T., Fedorcsak P., *Endometriosis-associated infertility: aspects of pathophysiological mechanisms and treatment options*, „Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica” 6(96) (2017), s. 659-667, doi: 10.1111/aogs.13082.

Terlikowski T. P., Hilgers T. W., *Nadzieja na dziecko, czyli cała prawda o naprotechnologii*, Warszawa 2015.

**Dr n. med. Tomasz Kandzia** – specjalista ginekologii i położnictwa, certyfikowany konsultant medyczny FertilityCare CFCMC, specjalista NaProTechnology.



Ks. Mieczysław Ozorowski  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,  
Wydział Studiów nad Rodziną  
ORCID: 0000-0001-6081-0134; e-mail: m.ozorowski@uksw.edu.pl  
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.021.14701>

## EUTANAZJA – ZBRODNIA CZY CYWILNE PRAWO CZŁOWIEKA DO WYBORU ŚMIERCI?

### EUTHANASIA – A CRIME OR A HUMAN RIGHT TO CHOOSE DEATH?

#### Abstrakt

Współczesne zjawisko eutanazji jest bardzo rozległe i złożone. Jest przejawem „kultury śmierci”, o czym świadczą powszechne praktyki w wielu krajach i próby jej legalizacji. W Polsce, choć eutanazja jest zakazana i karana, znaczna część społeczeństwa aprobejuje jej wprowadzenie. Jednocześnie zanika powszechna świadomość, że jest to przestępstwo i zbrodnia (por. EV 66). Najważniejszy motyw eutanazji – bezsensowne cierpienie – można zrozumieć, zaakceptować i pokonać tylko w świetle wiary. Co więcej, prośba o skrócenie życia nie zawsze jest motywowana cierpieniem nie do zniesienia. Często wynika to z poczucia samotności, braku zainteresowania i współczucia oraz właściwej opieki. Prośzenie o eutanazję jest więc rozpaczliwym wołaniem o pomoc i miłość. Zamiast iść na skróty, lepiej byłoby zwiększyć zaangażowanie rodziny, przyjaciół i lekarzy w opiekę paliatywną, co mogłoby usunąć przyczyny tak radykalnej decyzji, jak żądanie śmierci. Społeczna akceptacja eutanazji może poważnie obniżyć

koszty opieki paliatywnej, zarówno finansowo, jak i naukowo. Receptą na to zjawisko jest raczej edukacyjny wysiłek społeczeństwa, które powinno zaakceptować zjawisko choroby, starzenia się i śmierci, aby w rodzinach i społeczeństwie było godne miejsce zarezerwowane dla osób chorych, niepełnosprawnych, starych i umierających.

Słowa kluczowe: eutanazja, argumenty za eutanazją, nauka Kościoła o eutanazji

### Abstrakt

The contemporary phenomenon of euthanasia is very extensive and very complex. It is a manifestation of the „culture of death”, as evidenced by common practices in many countries and attempts to legalize it. In Poland, although euthanasia is forbidden and punished, a significant part of the society approves of its introduction. At the same time, the common awareness that it is a crime and a crime is fading away (EV 66). The most important motive of euthanasia, meaningless suffering, can only be understood, accepted and defeated in the light of faith. Moreover, the request to shorten the life is not always motivated by unbearable suffering. It often comes from feelings of loneliness, lack of interest and compassion, and proper care. So, asking for euthanasia is a desperate cry for help and love. Rather than cut corners, it would be better to increase the involvement of family, friends and physicians in palliative care, which could remove the causes of such a radical decision as asking to die. Public acceptance of euthanasia can seriously reduce the costs of palliative care, both financially and scientifically. The recipe for this phenomenon is rather the educational effort of society, which should accept the phenomenon of disease, aging and death, so that in families and society there should be a dignified place reserved for sick, disabled, old and dying people.

Keywords: euthanasia, arguments for euthanasia, the Church's teaching on euthanasia

## Wstęp

Problem eutanazji jest tematem wywołującym wiele kontrowersji i ostrych dyskusji prowadzonych w środkach masowego przekazu oraz we współczesnej debacie publicznej. Debata na ten temat ożywa z całą mocą, gdy w danym kraju decyzją sądu poddawana jest eutanazji osoba znajdująca się w stadium terminalnym, jak w przypadku np. Eluany Englaro<sup>1</sup>. Oczywiście dyskusja posiada o wiele szersze spektrum zagadnień, związanych z pytaniami o dopuszczalność wykluczania z życia w społeczeństwie ludzi terminalnie chorych, starych, kalekich itd. Czy eutanazja jest zbrodnią dokonaną w majestacie prawa, czy aktem miłosierdzia? Czy eutanazja jest nie tylko prawnie, ale i moralnie dopuszczalna? Czy orzeczenia lekarskie mają decydować o życiu człowieka<sup>2</sup>? W niniejszym tekście zarysujemy tylko problem, przedstawiając skrótowo argumenty obydwu stron.

### 1. Definicja oraz krótka historia pojęcia eutanazji

Samo słowo *eutanazja* pochodzi z języka greckiego i oznacza *dobrą śmierć, bez przykrych cierpień* albo też śmierć dobrą i zaszczytną<sup>3</sup>. Współcześnie odeszliśmy dość daleko od takiego prostego rozumienia tego pojęcia.

Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* termin ten definiuje następująco: „Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniechanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia cierpienia”<sup>4</sup>. Współcześnie w języku potocznym pod pojęciem *eutanazja* rozumie się działania, które zmierza-

---

<sup>1</sup> Por. K. SZALAŁATA, *Refleksje po śmierci Eluany. Zbrodnia czy wybawienie?*, <https://www.niedziela.pl/artukul/87978/nd/Zbrodnia-czy-wybawienie> (odczyt z dn. 15.10.2021 r.).

<sup>2</sup> Por. A. SZCZEKLIK, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Kraków 2007, s. 187.

<sup>3</sup> Por. T. JAKUBOWSKI, *W trosce o godność życia ludzkiego. Eutanazja*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0107N\\_02.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0107N_02.html) (odczyt z dn. 14.10.2021 r.).

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej: EV), 65.

ją do skrócenia życia ludzkiego w sposób czynny, poprzez wspomagane samobójstwo, np. przez podanie środka powodującego śmierć<sup>5</sup>. Może też być eutanazja bierna, która polega na odłączeniu chorego od aparatury podtrzymującej życie<sup>6</sup>. Drugie rozróżnienie eutanazji to eutanazja dobrowolna i niedobrowolna. Można podzielić też eutanazję ze względu na świadomość pacjenta, czyli gdy pacjent jest świadomy (eutanazja świadoma) albo gdy jest nieświadomy (eutanazja potajemna). Można też rozróżnić eutanazję personalną (decyzję podejmuje świadomie sam pacjent) oraz eutanazję legalną (decyzja podjęta na podstawie prawa danego państwa)<sup>7</sup>. W pierwszym przypadku lekarz, na wyraźne życzenie pacjenta, podejmuje działania zmierzające do skrócenia życia. Eutanazja niedobrowolna występuje wówczas, gdy pacjent nie jest w stanie wyrazić swojej woli, ale lekarze lub rodzina sądzą, że lepiej będzie, gdy pacjent umrze. Dzieje się tak w przypadku chorych noworodków lub osób dorosłych, które są np. w śpiączce lub są nieprzytomne<sup>8</sup>. Takie przypadki zazwyczaj budzą gorące spory i kontrowersje moralne. Niekiedy eutanazja jest określana jako wspomagane lub samodzielne samobójstwo<sup>9</sup>.

W sensie historycznym eutanazja nie jest zjawiskiem nowym, znana była w starożytnej Sparcie oraz Imperium Rzymskim<sup>10</sup>. Praktykę tę akceptowali Platon i Arystoteles. Przeciwni tej praktyce byli pitagorejczycy<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Por. P. GÓRALSKI, *Prawne i społeczne aspekty eutanazji*, Kraków 2007, s. 75.

<sup>6</sup> Por. B. ROJEK, M. CHŁOPOWIEC, *Czy eutanazja jest moralnie dopuszczalna?*, [http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara\\_strona/numery/052009/10.html](http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara_strona/numery/052009/10.html) (odczyt z dn. 13.10.2021 r.).

<sup>7</sup> Por. M. PAWLAK, *Eutanazja – definicja, kontrowersje, rodzaj, sedacja, kwestie prawne*, <https://www.medonet.pl/zdrowie/zdrowie-dla-kazdego,eutanazja---definicja--kontrowersje--rodzaj--sedacja--kwestie-prawne,artykul,80759595.html> (odczyt z dn. 14.10.2021 r.).

<sup>8</sup> Por. Z. SZAWARSKI, *Prawo do śmierci*, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/prawo--do-smierci/> (odczyt z dn. 17.10.2021 r.).

<sup>9</sup> Por. M. TRUSZCZYŃSKI, *Eutanazja: między zabójstwem z litości a aktem samobójstwa*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 27 (2013), s. 504-517.

<sup>10</sup> Por. K. NAZAR-GUTOWSKA, *Pojęcie i rodzaje eutanazji*, w: M. Mozgawa (red.), *Eutanazja*, Warszawa 2015, s. 13-33.

<sup>11</sup> Por. T. JAKUBOWSKI, *W trosce o godność życia ludzkiego...*, dz. cyt.

Samobójstwo z różnych powodów było znane i spotykane w świecie w różnych kulturach pozaeuropejskich<sup>12</sup>.

Na uwagę zasługuje fakt wprowadzenia praktyki eutanazji eugenicznej w Niemczech w okresie międzywojennym, następnie praktykowanej na skalę masową przez lekarzy grupy T-4 w Niemczech hitlerowskich, gdzie uśmiercono na masową skalę setki tysięcy niepełnosprawnych noworodków i osób upośledzonych<sup>13</sup>. Lekarze z grupy T-4 nigdy nie uważali się za zabójców, ale za niosących pomoc lekarską. Liczba ofiar tego procederu mogła szacunkowo osiągnąć 400 tysięcy osób. Z czasem ta praktyka przekształciła się w formę ludobójstwa na szeroką skalę, prowadzoną w obozach koncentracyjnych<sup>14</sup>.

Współcześnie eutanazja kojarzy się nam z krajami Beneluksu, a szczególnie z Holandią, która stała się krajem przodującym w praktyce legalnej i społecznie akceptowalnej eutanazji<sup>15</sup>. Zjawisko to jest też spotykane w Niemczech, Australii i Stanach Zjednoczonych<sup>16</sup>. W Polsce eutanazja jest zabroniona i karalna<sup>17</sup>. Także Kodeks Etyki Lekarskiej zabrania sto-

---

<sup>12</sup> Por. A. ZWOLIŃSKI, *Prawo o samobójstwie*, w: A. Zakręta, A. Sosnowski (red.), *Servabo legem tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2013, s. 601-618.

<sup>13</sup> Por. D. KALIŃSKI, *Eutanazja dla dobra Rzeszy. Tak Hitler uśmiercał Niemców, których uważał za zbyt mało wartościowych*, <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2018/08/07/eutanazja-dla-dobra-rzeszy-tak-hitler-usmiercal-niemcow-ktorych-uwazal-za-zbyt-malo-wartosciowych/> (odczyt z dn. 14.10.2021 r.).

<sup>14</sup> Por. L. GÓRNICKI, T. KRUSZEWSKI, *Zasadnicze przejawy ingerencji w prawa podmiotowe prywatne jednostek przez III Rzeszę*, „*Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem*” 1(39) (2017), s. 45-74.

<sup>15</sup> Por. M. DERDZIUK, *Praktyka eutanazji w Belgii jako owoc przemian społeczno-obyczajowych*, „*Teologia i Moralność*” 2(12) (2017), s. 163-176, DOI: 10.14746/tim.2017.22.2.10; PAP, *Eutanazja: jak reguluje ją prawo różnych krajów UE – szczegóły*, <https://www.rynekzdrowia.pl/Prawo/Eutanazja-jak-reguluje-ja-prawo-roznych-krajow-UE-szczegoly,162524,2.html> (odczyt z dn. 14.10.2021 r.).

<sup>16</sup> Por. J. PACIAN, A. PACIAN, H. SKÓRZYŃSKA, M. KACZORUK, *Eutanazja – zabójstwo człowieka czy uśmierzenie bólu. Regulacje prawne wybranych państw świata*, „*Hygeia Public Health*” 1(49) (2014), s. 19-25.

<sup>17</sup> Por. R. RABIEGA, *Eutanazja jako problem prawny i etyczny*, „*Prawo Kanoniczne*” 1(59) (2016), s. 161-178.

sowania eutanazji. Niemniej jednak również w naszym kraju są silne ruchy proeutanazyjne, które powodują, że opinia społeczna zaczyna skłaniać się do zaakceptowania tego zjawiska<sup>18</sup>.

## 2. Argumenty zwolenników eutanazji

Zwolennicy eutanazji posługują się argumentami praktycznymi, które zyskują coraz większą społeczną akceptację, przynajmniej według przeprowadzanych sondaży<sup>19</sup>. Stawiają oni pytania związane z prawem człowieka do odpowiedniej jakości życia, które jest sprzeczne z cierpieniem i bólem. Pytają, czy powinniśmy żyć za wszelką cenę. Czy w pewnych okolicznościach śmierć nie może być wybawieniem i dobrem? Czyż obowiązkiem lekarza nie jest pomóc człowiekowi dobrze żyć, ale również pomóc mu dobrze umrzeć, ze względu na szacunek do autonomii pacjenta? Czy nie należy zalegalizować eutanazji jako prawa człowieka do tzw. godnej śmierci?<sup>20</sup>.

W Holandii, przodującej obecnie w praktyce legalnej eutanazji, praktykę tę wprowadzono poprzez przemyślany program uświadamiania społeczeństwa co do „prawa człowieka do śmierci”<sup>21</sup>. Środki masowego przekazu zostały zmonopolizowane przez zwolenników eutanazji, stąd całe pokolenie Holendrów nigdy nie usłyszało poważnego sprzeciwu wobec eutanazji, ponieważ argumenty moralne, społeczne i medyczne przeciw eutanazji nie były dopuszczane do głosu przez silne lobby proeutanazyjne<sup>22</sup>.

Ryszard Fenigsen w swojej książce *Eutanazja – śmierć z wyboru?* twierdzi, że zwolennicy eutanazji posługują się „filozofią tajgejską” (termin pochodzi od urwiska w górach Tajgetu w starożytnej Sparcie). Lekarze

---

<sup>18</sup> Por. T. JAKUBOWSKI, *W trosce o godność życia ludzkiego...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Z. SZAWARSKI, *Prawo do śmierci*, dz. cyt.

<sup>21</sup> R. CITOWICZ, *Prawnokarne aspekty ochrony życia człowieka a prawo do godnej śmierci*, Warszawa 2006; J. ZAWADKA, R. BALICKI, *Eutanazja – „prawem do śmierci”?*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 1 (2015), s. 135-158, DOI: 10.15804/ppk.2015.01.07.

<sup>22</sup> T. JAKUBOWSKI, *W trosce o godność życia ludzkiego...*, dz. cyt.

tajgejszy uważają, że pozwalając umrzeć osobom starym, samotnym, upośledzonym, kalekim noworodkom, działają dla ich dobra, skracając im niepotrzebne cierpienie<sup>23</sup>. Argument ten, związany z odmową udzielenia pomocy medycznej, jest jednakże nielogiczny i niemoralny, ponieważ osoby trzecie nie mogą decydować, co jest lepsze: życie czy śmierć. Nikt z ludzi nie ma takiej władzy decydowania, kto ma żyć, a kto powinien umrzeć<sup>24</sup>.

Zwolennicy eutanazji odwołują się do pojęcia „jakości życia”. Jednakże to pojęcie jest niedookreślone i trudne do zdefiniowania. Ponadto kto ma prawo określać jakość życia drugiej osoby? Pojęcie to zawiera w sobie fałsz. Kto ma prawo osądzać i określać, że ta jakość życia jest niewystarczająca. Przecież doświadczenie pokazuje nam, że osoby niewidome, głuchonieme, z zespołem Downa, z poważnymi ograniczeniami ruchowymi mogą pracować, posiadać poważne osiągnięcia, występować na olimpiadzie, zdobywać rozgłos i sławę pomimo ciężkiego inwalidztwa<sup>25</sup>.

„Filozofia tajgejska” używa czasem argumentu społecznego, który odwołuje się do solidarności międzyludzkiej. Chodzi o to, ile pieniędzy można byłoby zaoszczędzić, gdyby te nakłady finansowe przeznaczać dla osób zdrowych, naprawdę potrzebujących, zamiast na utrzymywanie przy życiu niepełnosprawnych dzieci. Widać wyraźnie przewrotność i błędność tej argumentacji, która jest sprzeczna z prawem cywilnym i międzynarodowym większości krajów<sup>26</sup>.

Promotorzy eutanazji prezentują również argumenty utylitarystyczne. Dla takich ludzi życie ludzi chorych, starych, słabych, upośledzonych nie ma żadnej wartości, a powoduje tylko poważne wydatki społeczne, których można by było uniknąć. Święty Jan Paweł II zjawisko to określał terminem „kultury śmierci”<sup>27</sup>.

Zwolennicy eutanazji powołują się też na argumenty empatyczne i mówią o postępowaniu *humanitarnym*, poprzez okazanie współczucia

---

<sup>23</sup> R. FENIGSEN, *Eutanazja – śmierć z wyboru?*, Poznań 1997.

<sup>24</sup> Por. EV 66.

<sup>25</sup> T. JAKUBOWSKI, *W trosce o godność życia ludzkiego...*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> EV 64.

dla ciężko chorego i cierpiącego człowieka, poprzez skrócenie jego życia. Święty Jan Paweł II nazywa ten argument „falszywą litością”<sup>28</sup>. Umierającego człowieka należy otoczyć troskliwą opieką i miłością, a nie skracać jego życie. Moralność eutanazyjna uważa jednakże, że ciężka choroba i poważne cierpienie stanowią degradację człowieczeństwa, któremu należy położyć kres przez eutanazję. Chrześcijanie jednak twierdzą i dostarczają dowodów z historii oraz doświadczenia, że cierpienie może być szansą rozwojową i może przyczynić się do duchowego wzrostu chorego i osób go otaczających<sup>29</sup>.

Częstym argumentem za eutanazją jest stwierdzenie, że ostatecznym dysponentem życia jest sam człowiek. Ma on więc prawo odebrać sobie życie i upoważnić kogokolwiek do zadania mu śmierci. Jest to argument wyrastający na gruncie odrzucenia wiary w Boga, który jest jedynym dawcą życia. Bez Boga cierpienie jest rzeczywistością, której trzeba się pozbyć, nawet przez zastosowanie eutanazji. Człowiek wierzący nie może zaakceptować takiego stanowiska<sup>30</sup>.

Najczęściej przytaczanym argumentem za eutanazją jest odwołanie się do wolności człowieka, którą należy uszanować. Człowiek ma prawo do podjęcia decyzji o swoim życiu lub o jego zakończeniu. Teologia katolicka jednakże przypomina, że człowiek nie posiada takiego uprawnienia, aby zadać sobie śmierć albo uśmiercić kogoś innego. Takie działanie nazywamy zabójstwem lub morderstwem<sup>31</sup>. Wolność wyboru nie ma charakteru absolutnego i nie może być bezwarunkowym powodem, pomimo bólu i cierpienia, do żądania skrócenia życia<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> EV 66.

<sup>29</sup> S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, Warszawa 1990.

<sup>30</sup> Por. EV 15, 64.

<sup>31</sup> Por. EV 66.

<sup>32</sup> D. MENDELSON, M. BAGARIC, *Assisted suicide through the prism of the right to life*, „International Journal of Law and Psychiatry”, 5-6(36) (2013), s. 406-418, DOI: 10.1016/j.ijlp.2013.06.012; B. WACH, *Argumenty w sporze o legalizację eutanazji i wspomaganego samobójstwa*, „Analiza i Egzystencja” 42 (2018), s. 102, DOI: 10.18276/aie.2018.42-05.



### 3. Stanowisko Kościoła – przeciw eutanazji

Kościół przeciwstawia się eutanazji, odwołując się do wartości moralnych, powszechnych, które są coraz częściej kwestionowane i odrzucone w konsensusie społecznym. Należy zaznaczyć, że Kościół odrzuca eutanazję, ale zezwala na rezygnację z uporczywej terapii, która jest pokrewna z eutanazją bierną<sup>33</sup>. Oba działania mają wspólny cel – nieprzedłużanie życia, ale posiadają odmienną ocenę moralną<sup>34</sup>. Kościół katolicki w licznych dokumentach wyraźnie potępia zjawisko eutanazji<sup>35</sup>.

Kongregacja Nauki Wiary pod przewodnictwem kard. Franjo Šepera wydała w 1980 roku Deklarację o eutanazji, gdzie napisano wyraźnie, że wszelkie formy eutanazji są niedopuszczalne: „W związku z tym trzeba ponownie zdecydowanie oświadczyć, że nikt ani nic nie może w żaden sposób zezwolić na zadanie śmierci niewinnej istocie ludzkiej, bez względu na to, czy chodzi o płód lub embrion, o dziecko, osobę dorosłą czy starca, o osobę nieuleczalnie chorą czy znajdującą się w agonii. Ponadto nikomu nie wolno prosić o taką śmiertoczną czynność, ani dla siebie, ani dla kogoś innego, powierzonego jego odpowiedzialności; co więcej, nikt nie może zgodzić się na to, bezpośrednio lub pośrednio. Nie może również takiej czynności prawomocnie nakazać lub zezwolić na nią żadna władza. Chodzi w tym przypadku o naruszenie prawa Bożego, o znieważenie godności osoby ludzkiej, przestępstwo przeciw życiu, zbrodnię przeciw ludzkości”<sup>36</sup>. Argument o zakazie zabijania posiada wymiar nie tylko religijny, ale uniwersalny i jest podstawą istnienia społeczeństwa<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 2276-2283.

<sup>34</sup> Por. B. ROJEK, M. CHŁOPOWIEC, *Czy eutanazja...*, dz. cyt.

<sup>35</sup> PAPIESKA RADA COR UNUM, *Questioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti. Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających*, Rzym 1981; PAPIESKA AKADEMIA NAUK, *Dichiarazione circa il prolungamento artificiale della vita e l'esatta determinazione del momento della morte. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci*, Rzym 1985; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995; TENŻE, List apostołski *Salvifici doloris*, Rzym 1984 (dalej: SD).

<sup>36</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o eutanazji *lura et bona*, Rzym 1980, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19800505\\_eutanasia\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_pl.html) (odczyt z dn. 18.10.2021 r.).

<sup>37</sup> Por. B. CHYROWICZ, *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, „Diametros” 19 (2009), s. 1-25.

Kościół rozumie prośby ludzi cierpiących i śmiertelnie chorych o skrócenie ich życia jako wzywanie pomocy i miłości. Potrzebują oni bowiem miłości, gorącego uczucia ludzkiego i nadprzyrodzonego, jakim powinni być otoczeni ze strony bliskich, rodziny, lekarzy i całej służby zdrowia. Chrześcijańska opinia uważa, że domaganie się eutanazji jest spowodowane długotrwałym stanem fizycznym i psychicznym cierpiącego pacjenta, a także/lub presją zdehumanizowanego otoczenia oraz rutyną instytucji opiekuńczych i leczniczych. Chrześcijanie uważają, że eutanazji można uniknąć przez fachową i życzliwą opiekę medyczną, przez łagodzenie bólu osoby cierpiącej, przez serdeczny kontakt oraz przekonanie pacjenta, że jest komuś potrzebny<sup>38</sup>. Alternatywą dla eutanazji jest ruch hospicyjny oraz rozwinięta opieka paliatywna<sup>39</sup>.

Długotrwała choroba i cierpienie napełniają strachem serce człowieka, ale również przygotowują go do akceptacji śmierci. Nauka chrześcijańska przypomina, że cierpienie, zwłaszcza w ostatnich chwilach życia, może być rozumiane jako udział w męce Chrystusa i łączność z ofiarą odkupienia. Jest to jednakże postawa heroiczna, która nie może być zasadą ogólną. Roztropność chrześcijańska zachęca do stosowania lekarstw, które łagodzą ból i cierpienie, chociaż mogą one ograniczać świadomość.

Podstawą odrzucenia eutanazji z punktu widzenia człowieka wierzącego jest przekonanie, że tylko Bóg jest Panem życia (por. Pwt 32,39). Życie człowieka jest najcenniejszym darem jedyne Boga i nie wolno go nikomu niszczyć<sup>40</sup>. Święty Jan Paweł II w *Evangelium vitae* wypowiedział się autorytatywnie: „(...) w zgodzie z Magisterium moich Poprzedników i w komunii z Biskupami Kościoła katolickiego, potwierdzam, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej. Doktryna ta jest oparta na prawie naturalnym i na słowie Bożym spisany, jest przekaza-

---

<sup>38</sup> Por. T. PIĄTEK, *Chrześcijański pogląd na legalizację eutanazji*, [http://www.polsko-katolicki.pl/RODZINA/2004\\_10/eutanazja.htm](http://www.polsko-katolicki.pl/RODZINA/2004_10/eutanazja.htm) (odczyt z dn. 18.10.2021 r.).

<sup>39</sup> Por. B. WACH, *Argumenty w sporze o legalizację eutanazji i wspomaganego samobójstwa*, dz. cyt., s. 100.

<sup>40</sup> Por. M. SZEROCZYŃSKA, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, Kraków 2004, s. 71.

zana przez Tradycję Kościoła oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne<sup>41</sup>. Święty Jan Paweł II stwierdził wyraźnie, że „przerwanie ciąży i eutanazja są zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. (...) w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerwanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować «ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu»<sup>42</sup>.

Z punktu widzenia społecznego, eutanazja jest odrzucana, ponieważ czyni z człowieka przedmiot rachunku demograficznego lub polityczno-rasowego. Toruje ona drogę poważnym zbrodniom, takim jak eksterminacja i ludobójstwo – spotykanym często w historii, szczególnie w ustrojach totalitarnych. Jako przykład można podać sytuacje, które zostały dobrze opisane w hitlerowskich Niemczech, stalinowskiej Rosji, komunistycznych Chinach i Kambodży. Eutanazja jawi się również jako nadużywanie sztuki medycznej i jest przeciwna jej podstawowemu celowi, jakim jest ratowanie życia, a to niszczy zaufanie między chorym i lekarzem<sup>43</sup>. Jest to argument określany jako równia pochyła, czyli jeżeli zalegalizujemy eutanazję, to doprowadzi to do dalszej erozji stosunków społecznych, relatywizacji ochrony życia ludzkiego i braku poszanowania dla godności człowieka<sup>44</sup>. Może ona u poważnie chorego wzbudzać lęk przed systemem opieki medycznej.

W odpowiedzi na argument o skróceniu życia ludzkiego z powodu cierpienia, które jest bezwartościowe i pozbawione sensu, chrześcijanie proponują drogę akceptacji cierpienia i ukazania jego wartości w świetle wiary w Chrystusa. Jednym z głównych celów objawienia, Biblii i teologii jest odpowiedź na pytanie o sens cierpienia. Święty Jan Paweł II pisał w Liście *Salvifici doloris*, że sens cierpienia jest „(...) równocześnie na wskroś nadprzyrodzony i na wskroś ludzki. Jest nadprzyrodzony,

---

<sup>41</sup> EV 65.

<sup>42</sup> EV 73.

<sup>43</sup> Por. T. PIĄTEK, *Chrześcijański pogląd na legalizację eutanazji*, dz. cyt.

<sup>44</sup> Por. B. WACH, *Argumenty w sporze o legalizację eutanazji i wspomaganego samobójstwa*, dz. cyt., s. 102-104.

ponieważ zakorzenia się w Boskiej tajemnicy Odkupienia świata. (...) ludzki, ponieważ człowiek odnajduje w nim siebie, swoje człowieczeństwo, swoją godność, swoje posłannictwo<sup>45</sup>.

## Zakończenie

Współczesne zjawisko eutanazji jest bardzo rozległe i bardzo złożone. Stanowi ono przejaw „kultury śmierci”, o czym świadczą powszechne praktyki w wielu krajach oraz próby jego legalizacji. W Polsce, chociaż eutanazja jest zabroniona i karana, to jednak znaczna część społeczeństwa wyraża aprobatę dla jej wprowadzenia. Jednocześnie zanika powszechna świadomość, że jest to przestępstwo i zbrodnia (por. EV 66). Najważniejszy motyw eutanazji, czyli bezsensowne cierpienie, może być zrozumiany, zaakceptowany i pokonany tylko w świetle wiary. Ponadto prośba o skrócenie życia nie zawsze jest motywowana nieznośnym cierpieniem. Często wynika ona z poczucia osamotnienia, braku zainteresowania i współczucia oraz odpowiedniej opieki. Prośba o eutanazję jest więc rozpaczliwym wołaniem o pomoc i miłość. Zamiast iść na skróty, należałoby raczej zwiększyć zaangażowanie rodziny, przyjaciół i lekarzy w opiece paliatywnej, co może usunąć przyczyny tak radykalnej decyzji jak prośba o śmierć. Społeczna akceptacja eutanazji może grozić poważnym zmniejszeniem nakładów na opiekę paliatywną tak od strony finansowej, jak i naukowej. Receptą na to zjawisko jest raczej wysiłek wychowawczy społeczeństwa, które powinno akceptować zjawisko choroby, starzenia się i śmierci, tak aby w rodzinach i społeczeństwie było godne miejsce zarezerwowane dla ludzi chorych, niepełnosprawnych, starych i umierających. Ostatecznie to oni są miarą naszego człowieczeństwa. Kościół przyjmuje w sprawie eutanazji stanowisko pryncypialne, ale też i pragmatyczne. To znaczy odrzuca i nie akceptuje żadnej formy eutanazji, ale z szacunkiem odnosi się do każdego człowieka, także tego, który chce dokonać skrócenia swego życia. Z tego powodu nie potępia go, nie ekskomunikuje, ale stara się udzielić wsparcia i ostatecznie zapewnia ostateczną posługę pogrzebania zmarłego według obrządku Kościoła.

---

<sup>45</sup> SD 31.

## Bibliografia

- Chyrowicz B., *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, „Diametros” 19 (2009), s. 1-25.
- Citowicz R., *Prawnokarne aspekty ochrony życia człowieka a prawo do godnej śmierci*, Warszawa 2006.
- Derdziuk M., *Praktyka eutanazji w Belgii jako owoc przemian społeczno-obyczajowych*, „Teologia i Moralność” 2(12) (2017), s. 163-176, DOI: 10.14746/tim.2017.22.2.10.
- Fenigsen R., *Eutanazja – śmierć z wyboru?*, Poznań 1997.
- Góralski P., *Prawne i społeczne aspekty eutanazji*, Kraków 2007.
- Górnicki L., Kruszewski T., *Zasadnicze przejawy ingerencji w prawa podmiotowe prywatne jednostek przez III Rzeszę*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 1(39) (2017), s. 45-74.
- Jakubowski T., *W trosce o godność życia ludzkiego. Eutanazja*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0107N\\_02.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0107N_02.html) (odczyt z dn. 14.10.2021 r.)
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, Rzym 1984.
- Kaliński D., *Eutanazja dla dobra Rzeszy. Tak Hitler uśmiercał Niemców, których uważał za zbyt mało wartościowych*, <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2018/08/07/eutanazja-dla-dobra-rzeszy-tak-hitler-usmiercal-niemcow-ktorych-uwazal-za-zbyt-malo-wartosciowych/> (odczyt z dn. 14.10.2021 r.)
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 2276-2283.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, Rzym 1980, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19800505\\_eutanasia\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_pl.html) (odczyt z dn. 18.10.2021 r.)
- Mendelson D., Bagaric M., *Assisted suicide through the prism of the right to life*, „International Journal of Law and Psychiatry”, 5-6(36) (2013), s. 406-418, DOI: 10.1016/j.ijlp.2013.06.012.
- Nazar-Gutowska K., *Pojęcie i rodzaje eutanazji*, w: M. Mozgawa (red.), *Eutanazja*, Warszawa 2015, s. 13-33.
- Olejniak S., *Teologia moralna*, Warszawa 1990.

- Pacian J., Pacian A., Skórzyńska H., Kaczoruk M., *Eutanazja – zabójstwo człowieka czy uśmierzenie bólu. Regulacje prawne wybranych państw świata*, „Hygeia Public Health” 1 (49) (2014), s. 19-25.
- PAP, *Eutanazja: jak reguluje ją prawo różnych krajów UE – szczegóły*, <https://www.rynekzdrowia.pl/Prawo/Eutanazja-jak-reguluje-ja-prawo-roznych-krajow-UE-szczegoly,162524,2.html> (odczyt z dn. 14.10.2021 r.).
- Papieska Akademia Nauk, *Dichiarazione circa il prolungamento artificiale della vita e l'esatta determinazione del momento della morte. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci*, Rzym 1985.
- Papieska Rada Cor Unum, *Questioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti. Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających*, Rzym 1981.
- Pawlak M., *Eutanazja – definicja, kontrowersje, rodzaj, sedacja, kwestie prawne*, <https://www.medonet.pl/zdrowie/zdrowie-dla-kazdego,eutanazja---definicja--kontrowersje--rodzaj--sedacja--kwestie-prawne,artykul,80759595.html> (odczyt z dn. 14.10.2021 r.).
- Piątek T., *Chrześcijański pogląd na legalizację eutanazji*, [http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/2004\\_10/eutanazja.htm](http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/2004_10/eutanazja.htm) (odczyt z dn. 18.10.2021 r.).
- Rabiega R., *Eutanazja jako problem prawny i etyczny*, „Prawo Kanoniczne” 1(59) (2016), s. 161-178.
- Rojek B., Chłopowiec M., *Czy eutanazja jest moralnie dopuszczalna?*, [http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara\\_strona/numery/052009/10.html](http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara_strona/numery/052009/10.html) (odczyt z dn. 13.10.2021 r.).
- Szałata K., *Refleksje po śmierci Eluany. Zbrodnia czy wybawienie?*, <https://www.niedziela.pl/artykul/87978/nd/Zbrodnia-czy-wybawienie> (odczyt z dn. 15.10.2021 r.).
- Szawarski Z., *Prawo do śmierci*, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/prawo-do-smierci/> (odczyt z dn. 17.10.2021 r.).
- Szczeklik A., *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Kraków 2007.
- Szeroczyńska M., *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, Kraków 2004.

- Truszczyński M., *Eutanazja: między zabójstwem z litości a aktem samobójstwa*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 27 (2013), s. 504-517.
- Wach B., *Argumenty w sporze o legalizację eutanazji i wspomaganego samobójstwa*, „Analiza i Egzystencja” 42 (2018), s. 95-113, DOI: 10.18276/aie.2018.42-05.
- Zawadka J., Balicki R., *Eutanazja – „prawem do śmierci”?*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 1 (2015), s. 135-158, DOI: 10.15804/ppk.2015.01.07.
- Zwoliński A., *Prawo o samobójstwie*, w: A. Zakręta, A. Sosnowski (red.), *Servabo legem tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2013, s. 601-618.

**Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski** – urodził się w Białymstoku 30 grudnia 1961 roku jako syn Stanisława i Ireny Ozorowskich. Dyplom maturalny zdobył w 1980 roku w III Liceum Ogólnokształcącym w Białymstoku. Następnie ukończył Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży, przyjmując w 1986 roku święcenia kapłańskie. W tymże roku otrzymał stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym ATK. W latach 1987-1992 studiował we Fryburgu (Szwajcaria). W 1992 roku osiągnął stopień doktora. Od 1993 roku jest zatrudniony w Instytucie Studiów nad Rodziną – wcześniej ATK, obecnie UKSW. W 2002 roku habilitował się na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. W 2014 roku otrzymał tytuł profesora nauk teologicznych. Wykłada teologię dogmatyczną w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. W latach 2016-2020 był dziekanem Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie. Brał udział w licznych konferencjach naukowych. Jest autorem wielu artykułów z zakresu sakramentologii, teologii małżeństwa i rodziny oraz eko-teologii.





ARTYKUŁY

ARTICLES



ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.022.14702>

## KRÓLEWSKOŚĆ JEZUSA CHRYSYTA W OPISIE MĘKI W EWANGELII ŚW. JANA

### THE KINGSHIP OF JESUS CHRIST AS PRESENTED IN THE DESCRIPTION OF PASSION IN THE GOSPEL OF JOHN

#### Abstrakt

Temat królewkości Jezusa Chrystusa stanowi obecnie jedno z zagadnień teologicznych o szczególnym znaczeniu, ponieważ nie tylko określa żywy element pobożności chrześcijańskiej, ale w ostatnich latach wywołał i ciągle wywołuje również niemałe kontrowersje w kontekście tzw. introtyzacji. Pojawiające się rozliczne pytania domagają się pogłębionych studiów egzegetyczno-teologicznych, aby można było na nie odpowiedzieć, a zwłaszcza by można było sformułować stosowne propozycje duchowo-pastoralne. Aby stało się to możliwe, proponujemy w tym miejscu szerszą analizę zagadnienia królewkości Jezusa Chrystusa w świetle Ewangelii św. Jana, a przede wszystkim opisu męki i ukrzyżowania Jezusa Chrystusa, w którym zagadnienie Jego królewkości zajmuje pierwszorzędne miejsce.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, król, królewskość, męka, krzyż, posłuszeństwo, prawda, ten świat

## Abstract

The question of the kingship of Jesus Christ currently constitutes one of the most exceptional theological issues in terms of meaning, since it not only defines a living element of Christian piety, but also, in the recent years, it has aroused considerable controversies in the context of the so called intronization and evoked numerous questions. To answer these questions and to formulate appropriate spiritual and pastoral propositions, a profound exegetical and theological study into this matter is required. That is why in this paper we propose a broader analysis of the question of the kingship of Jesus Christ in the light of the Gospel of John, and predominantly in the light of the description of the Passion and crucifixion of Jesus Christ, where the issue of His kingship occupies a central place.

Keywords: Jesus Christ, king, kingship, Passion, cross, obedience, truth, this world

Zagadnienie królewkości Jezusa Chrystusa stało się aktualne w ostatnich dziesięcioleciach w ramach pobożności katolickiej, co jest w pełni uzasadnione, biorąc pod uwagę obecność zagadnienia najpierw w Nowym Testamencie, a potem w żywej Tradycji Kościoła w ciągu wieków<sup>1</sup>. Łączą się z tym prowadzone badania teologiczne, które wydobyły z tradycji wiele inspirujących i oczyszczających treści, służących odnowie Kościoła oraz życia osobistego i społecznego. Zwieńczeniem tych poszukiwań stał się *Jubileuszowy akt przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana* z 19 listopada 2016 roku<sup>2</sup>. Zagadnienie jest ciągle związane z niemałymi

---

<sup>1</sup> Por. J. GRZYWACZEWSKI (red.), *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, Warszawa 2018; J. KRÓLIKOWSKI, *Królewskość Jezusa Chrystusa według Ojców Kościoła. Zarys problematyki*, w: M. Szram, M. Wysocki (red.), *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, Lublin 2020, s. 193-210.

<sup>2</sup> Por. M. PABIS, W. JARON, P. RADZYŃSKI (red.), *Król i Pan. Jubileuszowy akt przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana. Łagiewniki – 19 XI 2016, polskie parafie – 20 XI 2016*, Kraków 2016; M. CHMIELEWSKI, J. KOBIEŃ, A. FLAGA (red.), *Trzeba, aby Chrystus królował. Ogólnopolskie obchody rocznicy proklamacji Jubileuszowego aktu przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana. Kraków-Łagiewniki 17-19 XI 2017*, Kraków 2018.

kontrowersjami, które na pewno trzeba mieć na uwadze w prowadzeniu dalszych badań teologicznych, starając się lepiej wyjaśnić zagadnienie królewskości Jezusa Chrystusa oraz pokazać adekwatnie miejsce tego ważnego zagadnienia w duchowości i pobożności chrześcijańskiej oraz w życiu Kościoła. Biorąc to pod uwagę, podejmujemy w tym miejscu zagadnienie królewskości Chrystusa, odwołując się do Ewangelii św. Jana, a zwłaszcza do opisu Jego męki. Ten opis w najwyższym stopniu ukazuje specyfikę królowania Chrystusa, choć trzeba być świadomym, że jest to temat obecny w całej Ewangelii św. Jana, począwszy od bezpośredniego wyznania Natanaela, na początku publicznej działalności Jezusa. Rozwinięcie niektórych zagadnień dotyczących królewskości Chrystusa można również znaleźć w Apokalipsie św. Jana.

## 1. Chrystus objawia swoją królewskość

W Ewangelii św. Jana tytuł βασιλεύς został zastosowany w odniesieniu do Chrystusa 16 razy i jest w niej usytuowany w sposób bardzo znaczący. Już na samym początku Jezus został nazwany przez Natanaela królem Izraela: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś królem Izraela” (1,49)<sup>3</sup>. Tytuł króla powraca w centrum pierwszej części Ewangelii Janowej, tzn. w „księdze znaków”, gdy lud chciał porwać Jezusa, aby Go obwołać królem (por. 6,15). Księgę znaków zamyka scena uroczystego wjazdu Jezusa jako Króla do Jerozolimy (por. 12,12-15). Wydaje się, jakby autor chciał świadomie i jednoznacznie naznaczyć całą księgę królewską postacią Jezusa: na początku, w centrum i na końcu. W drugiej części Ewangelii Janowej, w rozdziałach 18-19, tytuł „król” powraca 12 razy, a cała ta część jest nastawiona na pokazanie, że królewskość Jezusa realizuje się w Jego męce i na krzyżu. Już ta statystyczna obserwacja jest bardzo wymowna, gdyż uwypukla, że Jezus urzeczywistnia swoją pełną królewskość przede wszystkim w czasie męki, w związku z tym tam trzeba szukać jej właściwego rozumienia i sposobu udzielenia na nią odpowiedzi.

---

<sup>3</sup> W przywoływanych w artykule cytatach z Ewangelii św. Jana pomijamy siglum „J”.

W opowiadaniu o męce Jezus ukazuje się wyraźnie jako Król. Piłat ukazuje Go Żydom, stwierdzając: „Oto Król wasz” (19,14). Królewskość Chrystusa w tradycji pierwotnego Kościoła jest ukazywana przede wszystkim w Jego zmartwychwstaniu i wstąpieniu do nieba (por. Dz 2,34-36; Flp 2,9-11). Natomiast św. Jan ją antycypuje i widzi urzeczywistnioną w Jego męce. Temat królewkości jest u niego wewnętrznie powiązany z tematem wywyższenia, które również jest antycypowane i urzeczywistniane w męce i śmierci Chrystusa.

Sceny ukazujące królewskość Chrystusa w Ewangelii Janowej są bardzo sugestywne i zwracają naszą uwagę. Już od samego wjazdu Jezusa do Jerozolimy zostaje On przyjęty przez cały tłum jako Król: „Wołano: *Hosanna! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, oraz: «Król Izraela». A gdy Jezus znalazł osiołka, dosiadł go, jak jest napisane: *Nie bój się, Córo Syjonu! Oto Król twój przybywa, siedząc na osłęciu*” (12,13-14). Ostatnie zdanie przywołuje lekko zmodyfikowane prorocstwo Zachariasza, które w tym epizodzie osiąga swoje wypełnienie (por. Za 9,9). Scena ta zostanie w pełni zrozumiana przez uczniów w świetle uwielbienia Jezusa (por. 12,16). Cały kontekst jest zdominowany klimatem męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ponieważ sytuuje się po namaszczeniu w Betanii, gdzie Jezus mówił o swojej śmierci i swoim pogrzebie (por. 12,7) w obecności zdrajcy (por. 12,4). Akcent jest położony na wskrzeszenie Łazarza (por. 12,9.17), które przyczyniło się do podjęcia przez przywódców żydowskich decyzji o skazaniu Jezusa na śmierć (por. 11,47-53). Chrystus zostaje przyjęty i uznany za Króla przez tłum (pielgrzymów) i przez całą Jerozolimę nie z tej racji, że wchodzi do miasta świętego, ale dlatego że teraz zaczyna swoje ostateczne wstępowanie do chwały.

Rozdział 12. w Ewangelii Janowej, jak już widzieliśmy, jest pełen nawiązań do męki Chrystusa, szczególnie przez wspomnienie ziarna pszenicy (por. 12,24-25) i wywyższenia Syna Człowieczego (por. 12,32-33). Te nawiązania pozwalają widzieć w krzyżu królewski tron Jezusa, na którym został On wywyższony, tzn. objawiony jako Król, oraz tron, z którego przyciąga do siebie wszystkich ludzi, tworząc Kościół, nowy lud w królestwie Bożym.

## 2. Aresztowanie Jezusa: „Ja jestem” (18,1-11)

W scenie aresztowania Jezusa (18,1-11), przed właściwym opowiadaniem o męce, św. Jan wprawdzie nie używa tytułu „król”, ale przedstawia Chrystusa i mówi o Nim jako o Królu. On jest postacią dominującą, mając wszystko w swoich rękach; przedstawia się żołnierzom dwukrotnie, objawiając swoją Boską tożsamość uroczystym: „Ja jestem” (18,5,8). Usłyszawszy słowa Jezusa, żołnierze padają na ziemię, jak działo się w czasie wielkich teofanii (np. Ez 1,28; 24,1). Chrystus jest w pełni świadomy tego, co ma Go spotkać (por. 18,4), a św. Jan kładzie nacisk na dostojność, z którym przyjmuje mękę i śmierć. Jest On ponadto doskonale świadomy swojej misji jako pasterza owiec powierzonych Mu przez Ojca, dlatego mówi do żołnierzy: „Jeżeli więc Mnie szukacie, pozwólcie tym odejść». Stało się tak, aby się wypełniło słowo, które wypowiedział: «Nie utraciłem żadnego z tych, których Mi dałeś»” (18,8-9; por. 6,39; 10,28). Jest to już aspekt zbawczy męki Jezusa, jeśli weźmie się pod uwagę wypełnienie zamysłu Bożego zapowiedzianego profetycznie przez Kajfasza jako najwyższego kapłana: Chrystus ma umrzeć za lud i zgromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże (por. 11,49-52). Zostaje tutaj wyraźnie zaznaczone ukierunkowanie opisu, służące wyraźnie teologicznej interpretacji śmierci Jezusa.

W tym tekście znajduje się także jasne nawiązanie do „Ja jestem” wypowiedzianego w innym miejscu Ewangelii Janowej: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem” (8,28). W czasie pojmowania Jezus zaczyna się objawiać jako „Ja jestem”, czym potwierdza swoje Boskie pochodzenie i swoją Boską misję. Mamy tutaj do czynienia niejako z otwarciem dyskursu, który zmierza do ukazania, kim jest Chrystus.

## 3. Proces przed Piłatem (por. 18,28 – 19,16)

Święty Jan opisuje proces przed Piłatem bardziej szczegółowo niż synoptycy. Opis jest zbudowany i ukształtowany z uwzględnieniem ruchu Piłata w miejscu procesu, zgodnie ze schematem koncentrycznym, którego centrum stanowi ukoronowanie cierniem<sup>4</sup>:

---

<sup>4</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tłum. T. Kułka, Kraków 2006, s. 74-77.

- A. Piłat i Żydzi – pierwszy dialog (18,28-32)
- B. Piłat i Jezus – królewskość Jezusa (18,33-38)
- C. Piłat i Żydzi – Barabasza (18,38-40)
- D. ukoronowanie** (19,1-3)
- C'. Piłat i Żydzi – „Oto człowiek” (19,4-7)
- B'. Piłat i Jezus – władza Piłata (19,8-12)
- A'. Piłat i Żydzi – „Oto Król wasz” (19,13-16)

W opisie wydarzenia bardzo wyraźnie dominujące miejsce, niejako organizujące całość, zajmuje temat królewskości Chrystusa. Centrum całego opowiadania o męce wyznacza zdanie: „Witaj, Królu Żydowski” (19,3). Zaproponowany schemat zamyka dynamiczny rozwój tematu, gdyż jak stopniowo rozwija się opowiadanie, symbole, które ujawniły się w procesie przed Piłatem, a także wcześniej, znajdują swoją realizację w krzyżu, będącym zwieńczeniem opowiadania o męce. Aby to ukazać, zwrócimy uwagę na niektóre wersety lub sceny z Janowego opisu męki.

#### a) Dialog z Piłatem (por. 18,33-40)

Zacznijmy od wydobycia możliwej struktury literackiej tekstu, podkreślając w nim konfrontację między dwoma królami: Piłatem i Chrystusem:

„<sup>33</sup> Wtedy powtórnie wszedł Piłat do pretorium,

a przywoławszy Jezusa rzekł do Niego:

«Czy Ty jesteś Królem Żydowskim?».

<sup>34</sup> Jezus odpowiedział: «Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o Mnie?».

<sup>35</sup> Piłat odparł: «Czy ja jestem Żydem?»

Naród Twój i arcykapłani wydali mi Ciebie. Coś uczynił?»

<sup>36</sup> Odpowiedział Jezus:

«Królestwo moje nie jest z tego świata.

Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd».



<sup>37</sup> Piłat zatem powiedział do Niego:

«A więc jesteś królem?»

– Odpowiedział Jezus:

«Tak, jestem królem.

Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu».

<sup>38</sup> Rzekł do Niego Piłat:

«Cóż to jest prawda?».

To powiedziawszy, wyszedł powtórnie do Żydów i rzekł do nich: «Ja nie znajduję w Nim żadnej winy.

<sup>39</sup> Jest zaś u was zwyczaj, że na Paschę uwalniam wam jednego [więźnia]. Czy zatem chcecie, abym wam uwolnił Króla Żydowskiego?».

<sup>40</sup> Oni zaś powtórnie zawołali: «Nie tego, lecz Barabasa!» A Barabasz był zbrodniarzem».

Przytoczona scena stanowi centrum dialogu między Piłatem i Żydami. Piłat wchodzi do pretorium, aby przesłuchać Jezusa. Przesłuchanie jest tak przedstawione, jakby było konfrontacją między Jezusem jako Królem żydowskim i Piłatem jako prokuratorem rzymskim w Palestynie. Mamy więc do czynienia ze staniem naprzeciw siebie dwóch władz. Piłat zaczyna od pytania: „Czy Ty jesteś Królem Żydowskim?” (18,33). Jest to jedno z oskarżeń Żydów kierowanych pod adresem Jezusa, do którego dochodzi oskarżenie o to, że jest złočzyncą: „Gdyby to nie był złočzyncą, nie wydalibyśmy Go tobie” (18,30), oraz że czynił się Synem Bożym: „My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym” (19,7). Jezus na pytanie Piłata odpowiada innym pytaniem: „Czy to mówisz od siebie, czy też inni powiedzieli ci o Mnie?” (18,34), tzn.: Czy jesteś przekonany, że jestem królem, czy też powiedzieli ci o tym Żydzi?

Dla Piłata tytuł „Król Żydowski” może mieć tylko znaczenie polityczne, a w takim przypadku chodzi o konkurenta cezara. Także Żydzi odwołują się do takiego znaczenia tego tytułu: „Piłat rzekł do nich: «Czyż króla waszego mam ukrzyżować?». Odpowiedzieli arcykapłani: «Poza Cezarem nie mamy króla»” (19,15). Dla Żydów natomiast tytuł „Król Żydowski” oznacza Króla-Mesjasza oczekiwanego od czasów Dawida, obiecanego

przez Boga, który przychodzi ze względu na dokonanie ostatecznego zbawienia w całym jego znaczeniu teologicznym oraz pełni misję religijną, zbawczą, historyczną i narodową.

Dla Jezusa i dla ewangelisty tytuł „Króla Żydowskiego” nabiera nowego znaczenia, tzn. zmierza do uwypuklenia właściwego i wyjątkowego charakteru królestwa Jezusa i Jego królewskości. Chrystus zamierza wyjaśnić dwuznaczność, która łączy się z tytułem „Król Żydowski”; z tej racji odrzuca zarówno jego znaczenie wyłącznie polityczne, nadane mu przez Piłata, jak i znaczenie zamknięte i zawężone, przyjmowane przez Żydów w dominującej u nich koncepcji mesjańskiej. Piłat, obrażony ironiczną odpowiedzią Jezusa, traci cierpliwość i usiłuje oddać sprawę w ręce Żydów: „Czy ja jestem Żydem? Naród Twój i arcykapłani wydali mi Ciebie. Coś uczynił?” (18,35). Wówczas Jezus zabiera głos i wyjaśnia charakter swego królestwa: „Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd” (18,36). W odpowiedzi Jezus nie mówi o sobie jako Królu, ale o swoim królestwie w formie absolutnej, wskazując na trzy etapy wydobywające jego specyfikę:

- a) królestwo moje nie jest z tego świata;
- b) gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom;
- c) teraz zaś królestwo moje nie jest stąd.

Pierwsze zdanie powraca w trzecim z pewną modyfikacją: zamiast mówić „z tego świata” Jezus mówi „nie jest stąd”. Drugie zdanie stanowi uzasadnienie pierwszego, przygotowując trzecie, którym Jezus stwierdza naturę swojego królestwa różniącego się od królestw świata ziemskiego<sup>5</sup>. Na podstawie tej wypowiedzi Piłat rozumie i zatrzymuje się tylko na jednej rzeczy, która go interesuje: „A więc jesteś królem?”. Jezus odpowiada: „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (18,37). Pierwsze zdanie odpowiedzi Jezusa, do-

---

<sup>5</sup> Określenie „ten świat (tutaj)” posiada znaczenie negatywne (8,23; 15,19; 17,14.16). Szczególne potwierdzenie tego negatywnego znaczenia znajdujemy w wypowiedziach o „księciu tego świata” (12,31; 14,30; 16,11).

słownie brzmiące: „Ty to mówisz, Ja jestem królem”, było już przedmiotem wielu studiów<sup>6</sup>, które są właściwie zgodne w uznaniu, że to stwierdzenie nie jest ani afirmacją, ani negacją. Jest zarazem „tak” i „nie”, jakby Jezus chciał powiedzieć: „Tak, jestem królem, ale nie w znaczeniu politycznym, jak rozumie Piłat”. Nie ma ono tak jednoznacznego znaczenia, jakie przyjęto w piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia: „Tak, jestem królem”. Jezus akceptuje więc tytuł Króla, ale z inną treścią i w innym znaczeniu. Potwierdza to dalszy dialog: „Ja się na to narodziłem”. To jednak już nie interesuje Piłata, ponieważ nie jest w stanie zrozumieć głębi teologicznej zawartej w słowach Jezusa, dlatego pyta obojętnie, a nawet sceptycznie, rezygnując z podjęcia wysiłku rozumienia: „Cóż to jest prawda?” i odchodzi bez oczekiwania na odpowiedź i wyjaśnienie. Kwestia teologiczna ewidentnie i całkowicie go przerosła.

Odpowiedź Jezusa zawiera dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Pierwszy jest zaznaczony dwukrotnie: „Królestwo moje nie jest z tego świata. (...) Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd”. Te stwierdzenia nawiązują do innych wypowiedzi Jezusa na temat Jego królestwa, a szczególnie na temat tego królestwa, które Go nie interesuje. Trzeba tutaj szczególnie przywołać kuszenie na pustyni, w czasie którego Jezus odrzucił królestwo proponowane Mu przez diabła (por. Łk 4,5-8), królestwo odpowiadające mesjanizmowi ziemskiemu i politycznemu<sup>7</sup>. Jeśli miało to miejsce na początku publicznej działalności Jezusa, to po Jego zmartwychwstaniu sytuacja nie uległa zmianie. W pismach Łukasowych, przed swoim wniebowstąpieniem, na pytanie uczniów nawiązujące do mesjanizmu ziemskiego i politycznego: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” (Dz 1,6), Jezus odpowiada w taki sposób, że skłania ich do porzucenia tej idei: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swą władzą” (Dz 1,7). Nie oznacza to jednak, że Jezus chce oddzielić swoje królestwo od świata, jak głosi dualizm gnostycki, ale pragnie nadać mu walor religijny i duchowy, tzn. chce królestwa, które

---

<sup>6</sup> Por. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Rome 1977, s. 100, przyp. 56.

<sup>7</sup> Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej*, cz. 1, Kraków 2020, s. 11-59.

realizuje się wprawdzie w świecie, ale nie na sposób światowy, czyli nie za pośrednictwem władzy politycznej tego świata.

Aspektem pozytywnym jest akceptacja tytułu „Król” ze strony Jezusa i w określeniu natury Jego królestwa: „Na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (18,37). Piłat na pewno nie oczekiwał takiej odpowiedzi, dlatego pyta, jaki związek zachodzi między prawdą a królewskością Chrystusa.

Według św. Jana, prawda musi być rozumiana w sensie biblijnym, czyli oznacza ona dynamiczne objawienie Bożego zamysłu zbawienia – prawda nie odnosi się do bytu rzeczy w sensie materialnym lub filozoficznym, ale jest manifestacją planu Bożego przekazywanego przez proroka, anioła lub innego pośrednika, która dokonuje się w dziejach. Święty Jan w prologu do Ewangelii mówi o Jezusie, Słowie Wcielonym: „Pełen łaski i prawdy” (1,14). Oznacza to, że w swoim człowieczeństwie nosi On łaskę i prawdę; jest On przez wcielenie pełnym i ostatecznym objawieniem Ojca w sobie, w Jego bycie i w Jego Osobie. Jezus przynosi prawdę Ojca na świat jako Jego Jednorodzony Syn: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (1,18). Darem prawdy jest sam Syn, który w pełni objawia Ojca: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (14,9). Na tym polega objawienie chrześcijańskie – taka jest prawda Janowa. Prawdą jest więc osobowo sam Jezus: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (14,6); On jest prawdą w sobie i jest dla nas drogą, aby stać się – jak On – „synami w Synu”, aby ostatecznie dojść do Ojca. To jest prawda, ze względu na którą Jezus przyszedł na świat, aby dać świadectwo – dać świadectwo o sobie, jako Syn Ojca, i Jemu dają także świadectwo Jego dzieła i sam Ojciec (por. 5,32.36-37; 8,14.18).

Jezus kontynuuje: „Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (18,37). Jeśli Jezus jest prawdą, to, co oznacza wówczas stwierdzenie: „każdy, kto jest z prawdy”? Oznacza tego, kto przyjmuje tajemnicę i Osobę Jezusa w wierze i pozwala się prowadzić Jego słowu i Jego Duchowi. Słowo Chrystusa przyjęte z wiarą wytryskuje w człowieku jak źródło życia wiecznego (por. 4,14; 7,38), ożywia go wewnątrz, oświeca, prowadzi w tym wszystkim, co myśli i co czyni. „Każdym, kto jest z prawdy” jest człowiek pozwalający się kształtować Duchowi Jezusa, Duchowi prawdy, który prowadzi do wzrostu w wierze, w poznaniu i w miłości Boga i braci.

To oznaczają słowa Jezusa: „Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (18,37); jest to posłuszeństwo Jego słowu jako Dobrego Pasterza: „Owce słuchają jego głosu” (10,3.16). Apokalipsa św. Jana mówi: „Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idą” (Ap 14,4). Im bardziej ludzie słuchają głosu i słowa Chrystusa z wiarą i okazują Mu posłuszeństwo, tym bardziej rozszerza się i urzeczywistnia Jego królestwo w sercach i w świecie.

Jezus jest Królem i Jego królewskość opiera się na prawdzie objawienia łaskawie dawanego przez Niego światu. Aby wejść do tego królestwa, trzeba przyjąć z wiarą Osobę i słowa Syna, pod przewodnictwem Ducha Świętego, okazując posłuszeństwo woli Ojca.

### b) Ukoronowanie Jezusa (por. 19,1-3)

Po odrzuceniu Jezusa przez Żydów i uwolnieniu Barabasa św. Jan umieszcza scenę ukoronowania Chrystusa. Ta scena stanowi centrum struktury opowiadania o męce. Jest ona bogata w symbole królewskie, jak cierniowa korona, purpurowy płaszcz i żołnierskie pozdrowienie: „Witaj, Królu Żydowski!” (19,3). Perykopa posiada strukturę koncentryczną: w centrum jest purpurowy płaszcz, poprzedzony ukoronowaniem cierniem, a następnie ma miejsce pozdrowienie Jezusa jako Króla Żydowskiego. Ukoronowanie jest jakby otoczone zniewagami Jezusa.

A. Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał Go ubiczować.

B. A żołnierze upłótny koronę z cierni, włożyli Mu ją na głowę

#### **C. i okryli Go płaszczem purpurowym.**

B'. Potem podchodzili do Niego i mówili: „Witaj, Królu Żydowski!”

A' I policzkowali Go.

Należy odnotować, że św. Jan w tym tekście, podobnie jak w całym opowiadaniu o męce, nie kładzie nacisku na zniewagi i upokorzenie doświadczane przez Jezusa. W tym epizodzie, oprócz policzkowania, Jezus nie jest poddawany innym obelgom w odróżnieniu od opowiadań zawartych w Ewangeliiach synoptycznych. Nie ma mowy w tej perykopie ewangelicznej, że Jezus został odarty ze swego purpurowego płaszcza, co „każe nam

przypuszczać, że Jezus wejdzie na Golgotę w koronie cierniowej i odziany w purpurę, gdzie znajduje się tron – krzyż”<sup>8</sup>. Wszystko w tym opisie odnosi się więc do królewskość Chrystusa i zmierza do jej objawienia.

W języku greckim w zdaniu: „Witaj, Królu Żydowski”, św. Jan stosuje rzeczownik z rodzajnikiem, co miało niekiedy charakter wołacza, a więc wyraźnie nadaje mu mocne znaczenie. Ta formuła powraca potem w innej uroczystej chwili, a mianowicie została umieszczona na krzyżu, aby pokazać, że Chrystus jest Królem powszechnym.

Struktura opisu uwypukla hołd składany Jezusowi jako Królowi Żydowskiemu, jednak umieszczony między dwoma zniewagami, co można interpretować jako paradoksalną ironię Janową, która jeszcze bardziej podkreśla królewskość Chrystusa. Żołnierze szydzą z Jezusa: „Witaj, Królu Żydowski”, ale św. Jan wykorzystuje to, aby powrócić do tematu teologicznego i tym mocniej podkreślić wątek królewskość. Tylko w wierze można zrozumieć, że Chrystus urzeczywistnia swoją królewskość w swojej męce. To znaczenie umknęło Piłatowi, Żydom i żołnierzom, a ewangelista odkrywa to dopiero po zmartwychwstaniu.

### c) „Oto król wasz” (19,13-16)

„<sup>13</sup> Gdy więc Piłat usłyszał te słowa, wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale, na miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata.

<sup>14</sup> Był to dzień przygotowania Paschy, około godziny szóstej. I rzekł do Żydów: «**Oto król wasz!**».

<sup>15</sup> A oni krzyczeli: «Precz! Precz! Ukrzyżuj Go!».

Piłat rzekł do nich: «Czyż króla waszego mam ukrzyżować?».

Odpowiedzieli arcykapłani: «Poza Cezarem nie mamy króla».

<sup>16</sup> Wtedy więc wydał Go im, aby Go ukrzyżowano”.

Jest to kulminacyjny moment w procesie Jezusa przed Piłatem. Słowo „król” powraca w tej perykopie trzy razy. Święty Jan traktuje scenę, w łączności ze sceną ukrzyżowania, jako uroczyste potwierdzenie kró-

---

<sup>8</sup> I. DE LA POTTERIE, *Męka Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 93.

lewskości Chrystusa przez Piłata, który przedstawia Go Żydom: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” (19,19) w trzech najważniejszych i znanych językach.

Werset 13. mówi: „Gdy więc Piłat usłyszał te słowa, wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale, na miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata”. Werset pozostaje ciągle przedmiotem dyskusji z powodu różnego odczytywania czasownika ἐκάθισεν od καθίζω, gdyż może mieć on zarazem znaczenie przechodnie albo nieprzechodnie. Większość tłumaczeń traktuje go jako nieprzechodni, tak oddając zapisane po grecku zdanie: „Piłat wyprowadził Jezusa na zewnątrz i [Piłat] zasiadł na trybunale”. Są jednak tacy, którzy tłumaczą to zdanie tak: „Piłat wyprowadził Jezusa na zewnątrz i posadził [Jezusa] na trybunale”, co z logicznego i teologicznego punktu widzenia wydaje się bardziej spójne. Ignace de la Potterie wyjaśnia wszelkie filologiczne, teologiczne i historyczne motywy przechodniego rozumienia zastosowanego czasownika<sup>9</sup>. Jeśli przyjmiemy sens przechodni czasownika, wówczas staje się zrozumiałe, dlaczego Piłat posadził Jezusa na trybunale, a także ten sens służy uwypukleniu teologicznego znaczenia tekstu, tzn. podkreśleniu, że Chrystus zasiada jako Król i Sędzia, aby przygotować następną wypowiedź: „Oto król wasz!”. Święty Jan podkreśla znaczenie wydarzenia, wspominając trybunał, miejsce sądenia, odwołując się do dwóch języków: greckiego i hebrajskiego; określa także czas: było to przygotowanie Paschy, godzina szósta (południe), i zaraz potem Piłat ogłasza, że Jezus jest królem: „Oto król wasz!”.

Zwolennicy tłumaczenia przechodniego czasownika ἐκάθισεν widzą w tym sensie zgodność między zasiadaniem na trybunale i proklamacją dokonaną przez Piłata. Alfred Loisy stwierdził ironicznie: „Wszystkie te okoliczności (...) jedynie, żeby powiedzieć, że Piłat idzie, aby usiąść”<sup>10</sup>. Ci natomiast, którzy opowiadają się za znaczeniem nieprzechodnim czasownika, podkreślają fakt zasiadania Piłata, aby ogłosić potępienie Jezusa. Nie wynika to jednak bezpośrednio z tekstu, ponieważ św. Jan nie mówi, że Piłat ogłosił wyrok śmierci na Jezusa, ale tylko: „Wtedy więc

---

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 100-101.

<sup>10</sup> Cyt. za: tamże, s. 101.

wydał Go im, aby Go ukrzyżowano” (19,16). Trzeba więc zapytać, komu Piłat wydał Jezusa. Na pierwszy rzut oka wydał Go Żydom, ale nieco dalej w tekście okazuje się, że Jezus został wydany żołnierzom, którzy Go krzyżują (por. 19,18.23). Ta dwuznaczność, prawdopodobnie zamierzona przez autora, pozwala zrozumieć, że żołnierze faktycznie są wykonawcami ukrzyżowania Jezusa, ale prawdziwa odpowiedzialność spada na Żydów, gdyż to oni sprowokowali to ukrzyżowanie i go ewidentnie chcieli.

„Oto król wasz!” ma dla Piłata sens ironiczny w stosunku do Jezusa i do Żydów, ale dla św. Jana to stwierdzenie wyraża całą jego wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Człowieczego, Słowo Boże i Króla życia, i tak jest dla wierzących w ciągłą wieków.

Po proklamacji, że Jezus jest królem, następuje odpowiedź Żydów: „Precz! Precz! Ukrzyżuj Go!”. Podwójne „precz” nadaje mocną wymowę całkowitemu odrzuceniu Jezusa przez Żydów. Wypowiadając potępienie Jezusa, równocześnie potępiają siebie. Biorąc pod uwagę, że znajdujemy się w kontekście sądowniczym, w trybunale, odrzucając i potępiając Chrystusa jako króla zasiadającego w milczeniu na trybunale, potępiłi oni samych siebie. Z punktu widzenia historycznego Jezus jest potępiony, podczas gdy z punktu widzenia teologicznego stał się Królem-Sędzią. To jest godzina wywyższenia Syna Człowieczego, w której wypełnia się potępienie i osądzenie grzesznego świata reprezentowanego przez przywódców żydowskich, a więc następuje odwrócenie sytuacji. Ta scena ukazuje symbolicznie i przygotowuje scenę krzyża, na którym urzeczywistnia się wywyższenie Syna Bożego i sąd nad światem. W ten sposób krzyż staje się symbolem potępienia (trybunał) dla tego, kto odrzuca Jezusa i Jego królestwo, oraz symbolem zbawienia (tron) dla tych, którzy w Niego wierzą. Jezus jest Królem właściwie przez dwie rzeczy: prawdę i krzyż, w prawdzie objawienia i na krzyżu, jako szczycie objawienia Bożego, ponieważ na krzyżu objawienie tajemnicy Ojca i Syna osiąga swoją doskonałość, ukazując Boga, jaki jest w sobie (Miłość) i co czyni dla ludzkości (zbawienie). To jest prawda, dla której Jezus, Król Żydowski, przyszedł na świat, aby złożyć świadectwo.

Rozwój tematu królewskości Jezusa w procesie przed Piłatem przebiega u św. Jana następująco: na pierwszym etapie (por. 18,33-38) Jezus deklaruje swoją królewskość oraz wyjaśnia charakter i naturę Jego kró-



lestwa. Na drugim etapie, w scenie rzucania na Niego obelg (por. 19,1-3), św. Jan pomija wiele dramatycznych i upokarzających szczegółów, ale podkreśla królewskie symbole: cierniowa korona i purpurowy płaszcz, oraz wspomina pozdrowienie skierowane przez żołnierzy pod adresem Króla Żydowskiego, aby uwypuklić królewską godność Chrystusa. Na trzecim etapie, w scenie „Oto człowiek” (19,4-7), św. Jan ukazuje Jezusa w królewskim ubraniu i ogłoszonego przez Piłata: „Oto Człowiek”, prawdopodobnie dla ukazania w Nim realizacji starotestamentalnej postaci „Syna człowieczego”. Na czwartym etapie (por. 19,12-16) stwierdza oficjalnie: „Oto król wasz!”, podejmując wcześniejsze: „Oto Człowiek”, król zasiadający na trybunale jako sędzia swoich przeciwników, którzy go odrzucają, osądzając w ten sposób samych siebie, jako przygotowanie do ukrzyżowania.

#### d) Ukrzyżowanie (por. 19,17-22)

„<sup>17</sup> A On sam dźwigając krzyż, wyszedł na miejsce zwane Miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota.

<sup>18</sup> Tam Go ukrzyżowano, a z Nim dwóch innych, z jednej i drugiej strony, pośrodku zaś Jezusa.

<sup>19</sup> Wypisał też Piłat tytuł winy i kazał go umieścić na krzyżu. A było napisane: «Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski».

<sup>20</sup> Ten napis czytało wielu Żydów, ponieważ miejsce, gdzie ukrzyżowano Jezusa, było blisko miasta. A było napisane w języku hebrajskim, łacińskim i greckim.

<sup>21</sup> Arcykapłani żydowscy mówili do Piłata: «Nie pisz: Król Żydowski, ale że On powiedział: Jestem Królem Żydowskim».

<sup>22</sup> Odparł Piłat: «Com napisał, napisałem»”.

Przytoczona perykopa jest paralelna w stosunku do poprzedniej (por. 19,13-16). Jezus wyszedł dwa razy, raz z pretorium na trybunał, a drugi raz z miasta na Kalwarię. Zachodzi symetria między Gabbatą i Golgotą; Jezus pośród dwóch innych ukrzyżowanych, jak sędzia między ławą przysięgłych. Stwierdzenie Piłata: „Oto król wasz” odpowiada tytułowi

umieszczonemu na krzyżu: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” (19,19). Odrzucenie królewskości Jezusa przez Żydów powraca dwukrotnie – najpierw mówią: „Precz! Precz! Ukrzyżuj Go!”, a potem: „Nie pisz: Król Żydowski, ale że On powiedział: Jestem Królem Żydowskim”. Ta paralelna kompozycja pozwala lepiej uchwycić sens teologiczny tekstu, a mianowicie widzimy scenę na Golgocie jako doskonałą i ostateczną realizację poprzedniej sceny na Gabbacie, ostateczną realizację Pism i królewskości Chrystusa. To, co Piłat zapowiedział ustami w pretorium, napisał na krzyżu: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski”. Obydwie sceny w różny sposób ukazują Jezusa jako Króla.

Werset 17. mówi: „A On sam dźwigając krzyż, wyszedł na miejsce zwane Miejscem Czaszki, które po hebrajsku nazywa się Golgota”. Tłumaczenie trafnie podkreśla „dźwiganie” krzyża, gdyż chodzi o coś ciężkiego, coś, co przygniata i z czym trzeba się zmagać. „On sam” (ἐαυτῷ) go niesie. Zastosowany tutaj zaimek osobowy domaga się pewnego wyjaśnienia. Ignace de la Potterie pisze: „Wszystkie formy celownika ἐαυτῷ zostały dokładnie zbadane. Mamy tu do czynienia z formą celownika sposobu (*dativus commodi*), który wyraża coś, co służy intencjom osoby działającej. To zdanie zatem nie może oznaczać, że On sam niósł swój krzyż. Akcent jest położony na osobie działającej. Tłumaczenie dosłowne tego zdania byłoby następujące: «Nióś krzyż dla samego siebie» jako coś, co dla Niego miało wielką wartość”<sup>11</sup>.

Oznacza to, że Jezus nie był zobowiązany do niesienia krzyża lub do akceptacji śmierci wbrew sobie, ale podejmuje go całkowicie dobrowolnie, aby doskonale wypełnić wolę Ojca (por. 18,11). Rinaldo Fabris podkreśla, że celownik ἐαυτῷ jest celownikiem etycznym, i tłumaczy to zdanie: „Niosąc sam, dla siebie, swój własny krzyż”<sup>12</sup>. Śmierć Chrystusa staje się w ten sposób aktem świadomym: krzyż został przyjęty w pełni dobrowolnie, czym Jezus potwierdza, że wydaje się na nim w pełnej wolności (por. 10,17-18; 13,1.3). Tym aktem miłości Jezus dopełnia swoje ziemskie życie, krzyż staje się narzędziem chwały dla Niego i zbawienia dla świata, jeśli przyjmuje go w wierze.

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 111.

<sup>12</sup> R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 2003, s. 969.

Gdy przychodzi na Golgotę, ukrzyżowany Jezus przyjmuje pozycję króla na tronie, którym jest krzyż, pośród dwóch innych ukrzyżowanych. Święty Jan nie mówi, kim są ci dwaj, wiemy to od synoptyków, którzy mówią o złoczyńcach (por. Mt 27,38; Mk 15,27; Łk 23,33). Świętego Jana bardziej interesuje centralna pozycja Jezusa jako króla pośród Jego dworu.

#### e) Napis na krzyżu (por. 19,19-22)

Tekst z Ewangelii został już przytoczony. Trzeba jednak w tym miejscu zwrócić osobno uwagę na niektóre jego aspekty. W perykopie św. Jan kładzie nacisk na napis zrobiony przez Piłata. Został on ewidentnie umieszczony na krzyżu, ponieważ miejsce krzyża było blisko miasta. Napis był czytany przez wszystkich, ponieważ był w trzech językach, najważniejszych i znanych w tym czasie. Czasownik „pisać” powraca w tym tekście sześć razy, podkreślając wyjątkowe znaczenie tego faktu. Napis w centrum perykopy i nastawienie na to, by był czytany przez wszystkich, wskazuje, że św. Jan chce potwierdzić, iż Chrystus jest Królem i ten fakt ma odniesienie do wszystkich.

Napis: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” spotyka się z ostrą reakcją Żydów, z odrzuceniem go i z protestem: „Nie pisz: Król Żydowski, ale że On powiedział: Jestem Królem Żydowskim” (19,21). Tekst kończy się czasownikiem w czasie przeszłym dokonanym: γέγραφα, co oznacza działanie już dokonane, którego skutek nadal trwa i pozostaje. Można więc przetłumaczyć odpowiedź Piłata daną Żydom następująco: „Com napisał, pozostaje (będzie zawsze) napisane”. Jezus jest Królem i będzie nim zawsze, bez względu na to, czy świat tego chce, czy też nie, ponieważ nie jest królem z wyboru czy z czyjś ogłoszenia, ale jest nim ze swej natury.

Święty Jan umieszcza napis w wersji: „Jezus Nazarejczyk, Król Żydowski” w odróżnieniu od synoptyków, którzy przytaczają go w następujących wersjach: „To jest Jezus, Król Żydowski” (Mt 27,37); „Król Żydowski” (Mk 15,26); „To jest Król Żydowski” (Łk 23,37). Święty Jan jako jedyny używa słowa „Nazarejczyk”. Co to słowo oznacza? Jest to aluzja do tego, że Jezus większą część życia spędził w Nazarecie. Niektórzy egzegeci widzą w tym nawiązanie do nazireatu biblijnego, przy czym nie jest to pewne ani nie ma większego znaczenia.

Święty Jan zaznacza, że wielu Żydów czytało ten napis, ponieważ krzyż był postawiony blisko miasta. Prawdopodobnie chce powiedzieć, że ukrzyżowanie jako ukazanie królewskość Chrystusa zawiera największe objawienie tajemnicy Jego Osoby i Ojca, które zostało przedstawione wszystkim i wszyscy je widzieli oraz zrozumieli, a więc wszyscy są wezwani do dokonania osobistego wyboru wobec tego Króla, tego Pana wywyższonego nad ziemię, aby przyciągnąć wszystkich do siebie. Jest to ostateczna oferta zbawienia otwarta dla wszystkich, jako konsekwencja czasownika w czasie przeszłym, która oczekuje odpowiedzi ze strony człowieka. Wobec takiego wezwania jedni – Żydzi – Go odrzucają, inni – jak Maryja i umiłowany uczeń – przyjmują Go, reprezentując w tym akcie cały Kościół.

#### f) Śmierć Jezusa (por. 19,28-30)

Wraz z tą sceną dochodzi do wypełnienia dzieła Jezusa – dzieła zbawienia; zostają wypełnione Pisma, a także zamiar miłości Boga Ojca. Na krzyżu wszystko spełniło się w sposób definitywny i obejmujący wszystkich.

„<sup>28</sup> Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: «Pragnę».

<sup>29</sup> Stało tam naczynie pełne octu. Nałożono więc na hizop gąbkę pełną octu i do ust Mu podano.

<sup>30</sup> A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: «Wykonało się!». I skłoniwszy głowę oddał ducha”.

Z filologicznego punktu widzenia pojawiają się trudności, które należy uwzględnić. Do czego więc odnosi się Jezusowe „pragnę”? Gillian Bampfyld<sup>13</sup> zaproponował takie rozumienie tego zdania: „Już wszystko się dokonało i aby doskonale wypełniło się Pismo, Jezus powiedział: pragnę”. W ten sposób uwypukla, że Pismo wypełniło się w tym, co wcześ-

---

<sup>13</sup> Por. G. BAMPFYLDE, *John XIX 28. A Case for a different translation*, „Novum Testamentum” 11 (1969), s. 247-260.

niej uczynił Jezus, a nie w fakcie, że ma pragnienie. Gillian Bampfylde opiera się w swojej teorii na słowie „potem” w znaczeniu „po tym wszystkim”, które łączy to, co było potem, z tym, co było przedtem. Wypełnienie Pisma miało więc miejsce, zanim Jezus powiedział: „Pragnę”, tzn. wtedy gdy Go ukrzyżowano, podzielono Jego szaty i nastąpiło powierzenie Maryi umiłowanemu uczniowi, i na odwrót. Pismo wypełnia się w tych scenach z całą ich treścią symboliczną i teologiczną. Gianfranco Nolli zwraca natomiast uwagę, że mamy tutaj do czynienia z dwuznacznością słowa „już” (ἴνα), w związku z czym zdanie można odczytać następująco: „Jezus, wiedząc, że wszystko już się wypełniło, aby wypełniło się Pismo, rzekł: Pragnę”. Nie kwestionuje jednak innego rozumienia<sup>14</sup>.

Nie należy jednak zapominać, że wyrażenie „wszystko się dokonało” jest użyte dwa razy – przed tym, gdy Jezus mówi: „Pragnę”, a potem, gdy podano mu ocet. Nadaje mu to znaczenie absolutne. Wszystko jest w nim zawarte; wszystko to, co Jezus powiedział i uczynił; wszystko to, co zostało opowiedziane przez św. Jana, jak i to, co nie zostało opowiedziane (por. 21,25). Werset posiada ponadto znaczenie nie tylko w swojej funkcji łączącej dwie ważne perykopy, ale zajmuje pozycję centralną w całym opowiadaniu o wydarzeniach na Golgocie.

Święty Jan mówi tutaj o wypełnieniu Pisma bardzo wymownie, używając formuły: ἴνα πληρωθῆ, która oznacza „uzupełnić” lub „wypełnić”, natomiast w tym miejscu stwierdza: ἴνα τελειωτῆ, które oznacza „udoskonalić”. Chce w tym przypadku wskazać na doprowadzenie do doskonałości, czyli do ostatecznego wypełnienia<sup>15</sup>. Święty Jan używa czasownika τελέω, aby wskazać wypełnienie dzieła Ojca. „Wszystko” (πάντα) należy odczytywać w łączności z początkiem ostatniej wieczerzy, gdzie św. Jan mówi: „do końca ich umiłował”, co oznacza, że Jezus kocha swoich aż do ostatecznego okazania swojej miłości, kocha ich całkowicie. Tam doskonale wypełnia się Pismo, dzieło Ojca i zbawcze dzieło Syna oraz urzeczywistnia się Jego wywyższenie i Jego królewskość.

---

<sup>14</sup> Por. G. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, Città del Vaticano 2018, s. 698.

<sup>15</sup> Por. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, t. 3, Brescia 1981, s. 458-459.

Po powierzeniu swojej Matki uczniowi i po tym wszystkim, co wcześniej uczynił, Jezus wie, że Jego misja przewidziana przez Pismo doskonale się wypełniła: „Już wszystko się dokonało”. Wówczas mówi po prostu: „Pragnę”, ale to nie oznacza, że Pismo wypełnia się tylko tym jednym słowem. Nawet jeśli psalmista wkłada w usta „uciśnionego Sprawiedliwego” zdanie: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem” (Ps 69[68],22). Do tego wersetu odsyłają Ewangelie, ale prawdopodobnie św. Jan nie myśli, że przez ten fakt wypełni się Pismo, tzn. nie dochodzi do doskonałego wypełnienia, gdy Jezus mówi: „Pragnę”, ale wypełnia się w całym dziele zbawienia dokonany przez Niego, począwszy do wcielenia, ale przede wszystkim w czasie męki jako szczycie tego dzieła.

Święty Jan jest jedynym Ewangelistą, który zapisał Jezusowe „pragnę”. Co to zatem oznacza? Chrystus tym słowem wskazuje na wypełnienie swojej misji zbawczej, nie wykluczając pragnienia fizycznego, gdyż żołnierze rozumieją w tym wypadku tylko pragnienie fizyczne i dają Mu nie wodę, jak można by oczekiwać, ale ocet jako znak ich niezrozumienia, i w ten sposób wypełniają się przywołane słowa psalmu. W następnym wersecie Jezus wyjaśnia znaczenie swego pragnienia. Struktura tekstu wskazuje na paralelę między „pragnę” i „oddał ducha” w znaczeniu „udzielił Ducha”. Aoryst zastosowanego tutaj czasownika παρέδωκεν wskazuje na akt powierzenia czegoś komuś. Pragnienie Jezusa było interpretowane przez ojców Kościoła jako pragnienie naturalne, które odczuwa człowiek po poniesionym wysiłku fizycznym i moralnym, jak w przypadku Jezusa w czasie Jego męki. W znacznej mierze ojcom Kościoła chodziło w tym przypadku o obronę prawdziwego człowieczeństwa Jezusa wobec jego kwestionowania ze strony heretyków, co sprawia, że ich interpretacja została trochę zawężona.

W IX wieku mnich Kandyd z Fuldy mówi o pragnieniu Jezusa na krzyżu jako pragnieniu naszego zbawienia, w którym wyraża się jego doskonałość<sup>16</sup>. Za taką samą interpretacją duchową opowiedział się św. Bernard z Clairvaux. Święty Albert Wielki w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana wspomina interpretację Bernarda, gdy pisze: „*Sitio*”, *desiderio*

---

<sup>16</sup> Por. CANDIDUS FULDENSIS, *Opusculum de passione Domini* 18: PL 106, 97AB.

*salutis redimendorum*<sup>17</sup>. Ta duchowa interpretacja monastyczna traktuje pragnienie Jezusa jako pragnienie zbawienia, tzn. pragnie On, aby Jego męka i Jego dzieło zbawcze przyniosło owoce w wierzących. Cała średniowieczna tradycja monastyczna została tak streszczona przez Dionizego Kartuzę: „Biorąc dosłownie, Chrystus pragnął cieleśnie z powodu zmęczenia. (...) W sensie duchowym jednak o wiele goręcej pragnął naszego zbawienia, dla którego wszystko uczynił i przecierpiał”<sup>18</sup>.

Liczni egzegeci współcześni opowiadają się za interpretacją fizyczną pragnienia Jezusa. Loisy i inni przyjmują interpretację duchową, ale nie są jednoznaczni, ponieważ opowiadają się za pragnieniem Ojca, nieba albo zbawienia ludzi. W każdym razie przyjmują, że chodzi o coś więcej niż tylko wołanie spragnionego.

Jeśli przyjrzymy się bliżej tekstowi, to stwierdzimy, że słowo „pragnę” używane jest wielokrotnie w Starym Testamencie, także w sensie metaforycznym, wskazując na pragnienie Boga, życia, zbawienia itd. U św. Jana jest obecne dziewięć razy: sześć razy w Ewangelii i trzy razy w Apokalipsie, w czterech kontekstach: w rozmowie z Samarytanką Jezus mówiąc o wodzie żywej, wychodzi od pragnienia naturalnego (por. 4,13-15); w rozdziale szóstym Chrystus mówi: „Ja jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (6,35); w siódmym rozdziale mówi: „«Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pij! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (7,37-39). W przywołanych wypowiedziach chodzi o to pragnienie, które łączy się z wiarą w Jezusa, a więc o pragnienie duchowe. W ostatnim przypadku jest zrozumiałe, że chodzi o przyjście Ducha, symbolizowanego przez „rzeki wody żywej”, zbiegające się z „godziną” wywyższenia Jezusa, z Jego męką i śmiercią. Wydaje się, że ewangelista pozwala, aby

---

<sup>17</sup> ALBERT WIELKI, *In Evangelium secundum Joannem loculenta expositio* [cap. 19, 28], w: *Alberti Magni (...) Opera omnia*, t. 24, Parisiis 1899, s. 661.

<sup>18</sup> DIONIZY KARTUZ, *Enarratio in Evangelium secundum Joannem* [cap. 19, art. 46], w: *Dionysii Cartusiani opera omnia*, t. 12, Monstrolii 1896, s. 295.

Jezus na krzyżu po raz ostatni użył swego sposobu – częstego u św. Jana – przejścia z jednego poziomu na drugi w swojej wypowiedzi (jak z Nikodemem czy Samarytanką) – z poziomu naturalnego na poziom duchowy. Chrystus rozmawia z Samarytanką najpierw o swoim pragnieniu naturalnym, a następnie o wodzie żywej, którą On daje; także na krzyżu mówi o swoim pragnieniu, a potem daje Ducha. Na końcu perykopy jest powiedziane: „oddął ducha”, lub w innym tłumaczeniu „udzielił Ducha”, symbolizowanego w następnej perykopie przez wodę, która wypłynęła z Jego boku (por. 19,34). Zachodzi więc jasny paralelizm między tym tekstem i rozmową z Samarytanką. W obydwu przypadkach Jezus najpierw prosi o picie, a potem je daje – daje wodę ze swego boku, daje Ducha. W takim przypadku Jego pragnienie jest pragnieniem udzielenia Ducha. Werset siódmy w rozdziale 16. potwierdza taką interpretację – Jezus, zapowiadając swoje odejście do Ojca, mówi: „Jednakże mówię wam prawdę. Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, to pošlę Go do was”. Jezus wypełnił swoją misję: „Wszystko się dokonało”; na krzyżu został wywyższony, uwielbiony, powrócił do Ojca, dlatego może dać Ducha. Krzyż Jezusa otwiera zatem przyjęcie Ducha, który w pełni zostanie udzielony wieczorem w pierwszy dzień tygodnia (por. 20,22-23). Duch będzie teraz towarzyszył Kościołowi aż do końca czasów.

Powszechnie, począwszy od ojców Kościoła, przyjmuje się, że *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* („oddanie ducha”) oznacza fakt śmierci, ale posiada także drugie znaczenie – duchowe. Formuła użyta przez św. Jana w języku greckim nie jest powszechnie używana na oznaczenie czyjejś śmierci, ale posiada sens szczególny, wskazując na „udzielenie Ducha”, przekazanie daru Ducha. Zachodzi wyraźny związek między wywyższeniem Jezusa i darem Ducha, zapowiadany już wcześniej w Ewangelii Janowej. Kiedy zatem św. Jan mówi, że na krzyżu Chrystus „oddął ducha”, to bardzo prawdopodobnie oprócz śmierci zamierza wskazać na udzielanie Ducha wierzącym<sup>19</sup>. Jezus na krzyżu oddaje ducha Ojcu, jak zanotował św. Łukasz: „Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego». Po tych słowach wyzionął

<sup>19</sup> Por. G. NOLLI, *Evangelo secondo Giovanni*, dz. cyt., s. 700.



ducha” (Łk 23,46). Daje również swego Ducha wierzącym na odpuszczenie grzechów (por. 20,22-23), aby dać im życie i uczynić ich bardziej dynamicznymi w wierze i w świadectwie.

Można jeszcze inaczej rozumieć „oddał ducha”, a mianowicie – może w tym stwierdzeniu chodzić o świadomość i wolność, z jaką Jezus oddaje swoje życie, czyli wolność, z jaką akceptuje swoją śmierć. Można odwołać się do następujących słów Jezusa: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (10,17-18). Jezus daje Ducha przez wodę, która wypłynęła z Jego boku przebitego na krzyżu, jako antycypacja uroczystego udzielenia Ducha, które nastąpi szybko po zmartwychwstaniu (por. 20,22).

Duch obiecany spragnionym (por. 7,37-39) jest im udzielany po wywyższeniu Jezusa, które urzeczywistnia się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. 19,30; 20,22). Śmierć Chrystusa na krzyżu jako akt wydania się, w absolutnej wolności świadomości, staje się dla wszystkich wierzących w Jezusa, który umarł i zmartwychwstał, trwałym źródłem zbawienia i życia wiecznego, a tym samym drogą do zjednoczenia z Nim.

#### 4. Król królów – podsumowanie

Poszerzona analiza teologiczna prowadzi nas teraz do wyciągnięcia z niej kilku ważnych wniosków, które mogą przyczynić się do kształtowania właściwych postaw chrześcijańskich, mających na celu adekwatne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jako Króla.

Należy przede wszystkim zauważyć, że w opowiadaniu o męce Jezusa Chrystusa Jego królewskość jawi się jako odkryta i uznana przez wszystkich: przez tłum (wołający i ogłaszający) w czasie wjazdu do Jerozolimy; przez Żydów (oskarżających i negujących); przez Piłata (pytającego, a potem afirmującego); przez samego Jezusa (afirmującego i wyjaśniającego). Jego królewskość została następnie uznana na wiele sposobów: ustnie na trybunale, słowem zapisanym w trzech językach na krzyżu, oraz za pośrednictwem licznych symboli: uroczyste powitanie przez tłum z gałązkami palmowymi i wjazd na osiołku do Jerozolimy; Jezus zasiadający na

trybunale z nałożoną koroną cierniową, ubrany w purpurowy płaszcz, ukrzyżowany w centrum na krzyżu, będącym symbolem Jego tronu. Uznanie królewskości pojawia się w licznych miejscach: w bramie miasta został ogłoszony królem przez lud, w centrum miasta na trybunale, poza miastem na krzyżu. Królewskość Chrystusa została w pełni ukazana i zrealizowana w czasie Jego męki i śmierci. Zostanie ona poddana dalszej refleksji i wyrażona w jeszcze głębszym, a zarazem bardziej bezpośrednim rozumieniu co do swoich konsekwencji w Apokalipsie św. Jana, która ogłasza Jezusa „Władcą królów ziemi” (Ap 1,5) i „Królem królów i Panem panujących” (Ap 19,16).

Odwołując się do pojęcia abstrakcyjnego, możemy powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z odkryciem i uznaniem królewskości Chrystusa o wymiarach w najwyższym stopniu uniwersalnych. Została więc ona objawiona w sposób pełny, co pokazuje jej całkowitą wyjątkowość, dlatego nie może się z nią równać żadne ziemskie panowanie. Jest to królewskość „nie z tego świata”, a więc może być tylko i wyłącznie z Boga. Teologicznie wyrażamy ten fakt, odwołując się do pojęcia natury, mówiąc, że jest ona zakorzeniona w Boskiej naturze Jezusa Chrystusa, a tym samym ma charakter pierwotny i wieczny, a więc domaga się „odgórnego” traktowania i ujmowania. Chrystus nie jest Królem ani z niczyjego nadania, ani z niczyjego wyboru, ale jest nim wiecznie jako Bóg. Z tej racji nie mają większego sensu te dążenia, które są nastawione na jakiegokolwiek ogłaszanie Jezusa Chrystusa Królem, tak samo jak Kościół nigdy nie ogłaszał Go Synem Bożym czy Panem. Kościół uznaje i wyznaje te prawdy i ich broni, jeśli pojawiają się ich przeciwnicy. Ponad wszelką wątpliwość królewskość Chrystusa domaga się jej uznania i przyjęcia.

Odpowiedzią na królewskość Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w perspektywie Janowej, może być tylko wiara, w szczególności rozumiana jako posłuszeństwo okazywane Bogu przez świadectwo dawane w prawdzie. To są dwie kluczowe postawy chrześcijańskie, które ukazują nam wypowiedzi Chrystusa w czasie procesu oraz sam fakt podjętej przez Niego męki i śmierci, które są manifestacją Jego posłuszeństwa i Jego świadectwem w prawdzie danym Ojcu. Chrześcijanin podejmując w swoim życiu tę samą drogę, dorasta w wolności i miłości, a więc w świętości. Takie przyjęcie Jezusa Chrystusa jako Króla staje się najdojrzalszą drogą pro-

wadzącą do Boga w Kościele, ponieważ Kościół jest właściwym miejscem życia chrześcijańskiego. W sensie ogólnym jest jednak najbardziej właściwe, by mówić, że królewskość Jezusa Chrystusa ze strony chrześcijanina może być uznana i przyjęta oraz niejako po tej stronie zagadnienia można szukać właściwego rozumienia intronizacji, na którą naciskają niektóre środowiska kościelne. Szersze omówienie adekwatnego przyjęcia trzeba w tym miejscu jednak odłożyć, ponieważ domaga się ono pogłębionej refleksji egzegetyczno-teologicznej.

## Bibliografia

- Albert Wielki, *In Evagelium secundum Joannem loculenta expositio*, w: *Alberti Magni (...) Opera omnia*, t. 24, Parisiis 1899.
- Bampfylde G., *John XIX 28. A Case for a different translation*, „*Novum Testamentum*” 11 (1969), s. 247-260.
- Candidus Fuldensis, *Opusculum de passione Domini*: PL 106.
- Chmielewski M., Kobienia J., Flaga A. (red.), *Trzeba, aby Chrystus królował. Ogólnopolskie obchody rocznicy proklamacji Jubileuszowego aktu przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana. Kraków-Łagiewniki 17-19 XI 2017*, Kraków 2018.
- Dionizy Kartuz, *Enarratio in Evangelium secundum Joannem*, w: *Dionysii Cartusiani opera omnia*, t. 12, Monstrolii 1896.
- Fabris R., *Giovanni*, Roma 2003.
- Grzywaczewski J. (red.), *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, Warszawa 2018.
- Królíkowski J., *Królewskość Jezusa Chrystusa według Ojców Kościoła. Zarys problematyki*, w: M. Szram, M. Wysocki (red.), *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, Lublin 2020, s. 193-210.
- Królíkowski J., *Wiara, teologia i polityka. Studia z teologii politycznej*, cz. 1, Kraków 2020.

Nolli G., *Evangelo secondo Giovanni*, Città del Vaticano 2018.

Pabis M., Jaroń W., Radzyński P. (red.), *Król i Pan. Jubileuszowy akt przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana. Łagiewniki – 19 XI 2016, polskie parafie – 20 XI 2016*, Kraków 2016.

Potterie I. de la, *La vérité dans saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Rome 1977.

Potterie I. de la, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, tłum. T. Kukułka, Kraków 2006.

Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni*, t. 3, Brescia 1981.

**Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski** - kapłan diecezji tarnowskiej; w latach 2014-2020 dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). Od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.023.14703>

## DIALOG W ŻYCIU KONSEKROWANYM W ASPEKcie REALIZACJI ŚLUBU POSŁUSZEŃSTWA ORAZ ŻYCIA WSPÓLNOTOWEGO

### DIALOG IN THE CONSECRATED LIFE AS AN ASPECT OF REALIZATION OF THE VOW OF OBEDIENCE AND THE COMMUNITY LIFE

#### Abstrakt

Jednym z ważnych wymiarów realizacji ślubu posłuszeństwa oraz życia wspólnotowego osób konsekrowanych jest dialog. Ma on duży wpływ na prawidłową realizację ślubu posłuszeństwa przez poszczególnych zakonników, jak też na jakość życia wspólnego, zwłaszcza w dziedzinie wierności charyzmatycznej. Zwracając uwagę na podstawowe cele dialogu w życiu zakonnym, artykuł przedstawia jego najważniejsze wymiary, które ostatecznie rzutują zarówno na świętość zakonników, jak też na wierność charyzmatyczną instytutu.

Słowa kluczowe: śluby zakonne, ślub posłuszeństwa, dialog, życie konsekrowane, charyzmat, świadectwo

## Abstract

Dialog is one of the important dimensions of the practising of the vow of obedience and the community life of the consecrated people. This practice has significant influence on the correct involvement of the vow of obedience for particular religious as well as the quality of community life, especially when it comes to fidelity to charism. Noticing the main goals of dialog in the consecrated life, the article presents the most important aspects, which ultimately impact the holiness of the religious and the fidelity to the charism of their institute.

Keywords: religious vows, vow of obedience, dialog, consecrated life, charism, witness

## Wprowadzenie

Wspólnota zakonna jest darem Ducha Świętego, który obdarzając miłością jej członków, zachęca ich do odpowiedzi na Boże wezwanie i do życia we wspólnocie realizującej własny charyzmat. Będąc zakorzenioną w sercu Trójcy Przenajświętszej i rodząc się z zaproszenia Chrystusa do naśladowania Go, pozostaje jednocześnie żywym organizmem osób, które ją tworzą, z jednej strony fascynującym i zachęcającym do współdzielenia życia, z drugiej zaś budowanym z uwzględnieniem ludzkiej słabości, co z konieczności rodzi problemy, jakie należy rozwiązywać. Dla prawidłowego życia wspólnoty zakonnej konieczny jest dialog, który pozwoli odnajdywać wolę Bożą wobec poszczególnych osób i samej wspólnoty, jak też ułatwi rozeznanie co do zastosowania prawidłowych zasad postępowania w tej społeczności, której zasadniczym celem jest naśladowanie Chrystusa, osiągnięcie świętości oraz pomoc innym w uświęceniu<sup>1</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na istotny element życia zakonnego, jakim jest dialog. Wpływa on na prawidłową realizację

---

<sup>1</sup> Por. J. KICIŃSKI, *Dialogowy wymiar życia we wspólnocie*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 47-49.

ślubu posłuszeństwa w konsekracji zakonnej, jak też ma duże znaczenie dla jakości życia wspólnego, a zwłaszcza dla wierności charyzmatowi.

Dialog jest związany ze spotkaniem międzypersonalnym i zmierza do wzajemnego poznania się i wymiany darów. Wiąże się z postawą otwarcia i przyjęcia. Postawa dialogu oznacza akceptację odmienności człowieka i wymaga wzajemności. Święty Jan Paweł II, cytując św. Pawła VI, dialog nazywa „nowym imieniem miłości”<sup>2</sup>. Osoby konsekrowane odnajdują w tym określeniu dialogu wyzwanie również dla siebie. Trwając we wspólnocie zakonnej, dostrzegają prowokującą inność drugich osób, akceptują ją i wspólnie rosną do doskonałej miłości, która jest celem drogi powołania<sup>3</sup>. Dialog w życiu konsekrowanym rodzi się z doświadczenia miłości Boga, który sam pierwszy wychodzi do człowieka z inicjatywą dialogu zbawczego. „Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo On sam pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4,10), dlatego trzeba, byśmy pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali, aż inni nas do tego wezwą”<sup>4</sup>.

Chociaż współcześnie wiele mówi się o dialogu w wymiarze życia konsekrowanego, paradoksalnie coraz mniej jest osób, które chcą słuchać. Tymczasem, pomimo tendencji do autonomizacji życia i dążenia do unikania jakiegokolwiek formy zależności, właśnie „zdolność słuchania należy do najistotniejszych cech posłuszeństwa zakonnego”<sup>5</sup>.

Dialog może i powinien obejmować wszystkie dziedziny życia zakonnego i to nie tylko wobec przełożonych, ale również wewnątrz wspólnoty. Jak zauważa bp Jacek Kiciński CMF, dialog nie może się ograniczyć jedynie do wymiany myśli osób mających „patent” na słuszność swojego stanowiska. W ten sposób bowiem człowiek nawet nie dopuszcza możliwości podjęcia innej decyzji od tej, która już została podjęta. Brak dia-

---

<sup>2</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, Rzym 1996 (dalej: VC), 74. Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Rzym 1964 (dalej: ES), 64.

<sup>3</sup> Por. M. K. DĘBOWSKA, *Zamyślenia nad servitium caritatis. Życie konsekrowane objawieniem Bożej miłości w świecie. III rozdział adhortacji Vita consecrata*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 79-81.

<sup>4</sup> ES 72.

<sup>5</sup> J. SZYRAN, *Posłuszeństwo w dialogu z Bogiem i człowiekiem*, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/rady-ewangeliczne/szyran-jerzy-ofmconv-posluszenstwo-w-dialogu-z-bogiem-i-czlowiekiem-97733/> (odczyt z dn. 22.08.2021 r.).

logu nie zawsze jest motywowany brakiem posłuszeństwa, niekiedy wynika on również z braku prawidłowych relacji braterskich bądź też jest konsekwencją postawy zmierzającej do zabezpieczenia sobie źle pojętego „świętego spokoju”. Taka postawa, podobnie jak lęk przed wejściem w dialog bądź założenie, że i tak nic on nie zmieni, doprowadzają do karłowacenia życia zakonnego<sup>6</sup>.

## 1. Dialog w posłuszeństwie zakonnym

Istotą ślubu posłuszeństwa jest naśladowanie synowskiego posłuszeństwa Jezusa Chrystusa. Poprzez podporządkowanie własnej woli prawowitym przełożonym zastępującym Boga, gdy wydają polecenia zgodnie z konstytucjami instytutu, zwłaszcza na mocy ślubu posłuszeństwa, osoby konsekrowane przyjmują w duchu wiary postawę Syna Bożego, który przyszedł, aby pełnić wolę Ojca. Celem tego ślubu jest więc uczynienie zakonnika uległym woli Bożej poprzez ofiarę z siebie samego i uwrażliwienie na przyjmowanie wszystkich oświeceń i charyzmatów Ducha Świętego<sup>7</sup>. Rozeznanie w duchu posłuszeństwa dokonuje się podczas dialogu, którego celem jest odkrycie zamiarów Bożych względem poszczególnych osób i wspólnoty zakonnej.

Zdaniem o. Raniero Cantalamessa OFMCap, błędne rozumienie istoty posłuszeństwa zakonnego wynika z wadliwych założeń dotyczących ślubu. Przyjęcie etyki Arystotelesowskiej, według której fundamentem posłuszeństwa chrześcijańskiego, a więc również zakonnego, jest rozum, powoduje, że człowiek odczytuje je jako posłuszeństwo samemu przełożonemu, a nie Bogu. Tymczasem posłuszeństwo osoby konsekrowanej swój fundament ma w głoszonym kerygmacie, że Jezus stał się posłuszny Ojcu: „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8)<sup>8</sup>. Wypowiadając do młodzieńca słowa: „Przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19,21),

---

<sup>6</sup> Por. J. KICIŃSKI, *Dialogowy wymiar życia we wspólnotcie*, dz. cyt., s. 49-51; M. CIEMALA, *Źródła posłuszeństwa konsekrowanego*, „Polonia Sacra” 1(46) (2017), s. 45-60.

<sup>7</sup> Por. M. DANILUK, K. KLAUZA, *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego. Pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma, sigła*, Lublin 1994, s. 228-229.

<sup>8</sup> Por. R. CANTALAMESSA, *Rady ewangeliczne przeżywane w Duchu*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 85 (2019), s. 18-19.



Jezus nie tylko zachęca do zachowania prawa Bożego oraz kierowania się nakazami prawego i szanującego prawdę sumienia, ale poleca także poddanie się Jego kierownictwu. „Pójdź za Mną” zawiera zatem w sobie wymóg posłuszeństwa, które przyjęte przez uczniów jest kontynuacją Jego posłuszeństwa wobec Ojca<sup>9</sup>.

Dla zrozumienia istoty dialogu w życiu konsekrowanym konieczne jest podkreślenie wzorcowego charakteru posłuszeństwa Jezusa wobec Ojca. Dążenie drogą rad ewangelicznych nie może bowiem pominąć nauki i przykładu Boskiego Mistrza<sup>10</sup>. Jezus wielokrotnie podkreśla, że pragnie pełnić wolę Ojca, a przez to wypełnia misję, którą od Niego otrzymał. „Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38). Okazuje również swoją zależność od Ojca i wysiłek, jaki podejmuje, aby znaleźć i pełnić Jego wolę. „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (4,34). „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Sądzę tak, jak słyszę, a sąd mój jest sprawiedliwy; szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał” (5,30).

Teksty biblijne wyraźnie podkreślają świadome posłuszeństwo Jezusa. Chociaż jest On Bogiem i jako Syn jest równy Ojcu, stając się człowiekiem, przyjmuje nie tylko uwarunkowania struktury społecznej (uległość Matce i św. Józefowi, posłuszeństwo przepisom prawa), ale również po-

---

<sup>9</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Ewangeliczne posłuszeństwo w życiu konsekrowanym*, „L'Osservatore Romano” 2 (1995), s. 52; W. NEECE, *Sprawowanie władzy w instytucjach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego w świetle instrukcji „Posługa władzy i posłuszeństwo. Faciem tuam, Domine, requiram” z 2008 roku*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 1-2(54) (2011), s. 102.

<sup>10</sup> Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965 (dalej: DZ), 1. „Ewangeliczna rada posłuszeństwa jest wezwaniem, które płynie z Chrystusowego posłuszeństwa «aż do śmierci». Ci, którzy przyjmują Jego wezwanie, wyrażone słowami: «Pójdź za Mną», decydują się, jak mówi Sobór, aby iść «za Chrystusem, który (...) przez posłuszeństwo aż do śmierci krzyżowej odkupił i uświęcił ludzi». W spełnianiu ewangelicznej rady posłuszeństwa sięgają do istotnej głębi całej ekonomii Odkupienia. W spełnianiu tej rady pragną osiągnąć szczególny udział w posłuszeństwie Tego «Jednego», poprzez którego posłuszeństwo wszyscy «staną się sprawiedliwymi»”. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia *Redemptionis donum**, Rzym 1984 (dalej: RD), 13.

szukuje woli Ojca. Najbardziej jest to widoczne w perspektywie Jego męki. „Ojczy mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja!” (Mt 26,42). Jego doskonale posłuszeństwo posiada ogromną wartość dla ludzi, na co On sam wskazuje. „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,45). W ten sposób Chrystus ujawnia prawdziwy sens i wartość Jego posłuszeństwa, którym jest odkupienie. Ostatecznym celem Jezusowego posłuszeństwa jest więc uwolnienie ludzkości od tragicznych skutków pierwszego nieposłuszeństwa i wprowadzenie człowieka na drogę posłuszeństwa Bogu<sup>11</sup>.

Motywy składanego zakonnego ślubu posłuszeństwa jest odpowiedź na bezwarunkową miłość Boga do człowieka. Uznająca ją osoba konsekrowana uzyskuje wewnętrzną pewność, że w posłuszeństwie Bogu ukryte jest jej najwyższe dobro i szczęście. Przynaglają ją również do tego, a może przede wszystkim, jej własna odpowiedź miłości i pragnienie oddania się Chrystusowi, podobnie jak On oddał się swojemu Ojcu. Może się to jednak dokonać jedynie w duchu wiary. Posłuszeństwo zakonne pozostanie zawsze tajemnicą dla tych, którzy nie przyjmują królestwa Bożego według Ewangelii Jezusa<sup>12</sup>.

## 2. Istota i cel dialogu w życiu zakonnym

Dialog w posłuszeństwie zakonnym ma służyć rozeznaniu woli Bożej. Jest on niezbędny do tego, by zarówno w wymiarze wspólnotowym, jak też indywidualnym realizowany był charyzmat instytutu i by była za-

---

<sup>11</sup> Por. J. AUGUSTYN, *Posłuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992, s. 8.

<sup>12</sup> „Trzeba zawsze pamiętać o tym, że posłuszeństwo zakonne nie jest zwyczajnym poddaniem się człowiekowi ludzkiej władzy. Człowiek posłuszny poddaje się Bogu, woli Bożej wyrażonej poprzez wolę przełożonych. Jest to kwestia wiary. Zakonnicy powinni wierzyć Bogu, który przekazuje im swoją wolę przez przełożonych. Również wtedy, gdy ujawniają się ułomności przełożonych, ich wola – jeśli tylko nie jest przeciwna prawu Bożemu lub Regule – wyraża wolę Bożą. Nawet jeżeli z punktu widzenia ludzkiego osądu decyzyja nie wydaje się mądra, sąd wiary przyjmuje tajemnicę Bożej woli: *mysterium Crucis*”. JAN PAWEŁ II, *Ewangeliczne posłuszeństwo w życiu konsekrowanym*, dz. cyt., s. 53. Por. J. W. GOGOLA, *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka*, w: W. Kiwior, D. Wider (red.), *Formacja zakonna*, Kraków [b.r.], s. 28.

chowana wierność ślubowi posłuszeństwa. Zarówno przełożony, jak też podwładny są najpierw słuchaczami w procesie rozeznawania woli Bożej. Wymaga to od nich wzajemnego szacunku, wiernego słuchania słowa Bożego oraz poszanowania godności drugiego człowieka. Procesowi podejmowania decyzji, którą ostatecznie musi podjąć przełożony i za którą bierze odpowiedzialność, sprzyja jasność i precyzyjność wypowiedzanych myśli, słuchanie z empatycznym wczuciem się w potrzeby drugiego człowieka oraz skupienie się na rozmówcy. Wszystko to jednak winno być zakorzenione w rozeznaniu duchowym, którego podstawą jest słowo Boże oraz reguła instytutu<sup>13</sup>.

Wierność regułom zakonnym oraz podporządkowanie się przełożonym świadczą o poddaniu się woli Bożej, którą określają zatwierdzone przez Kościół reguły<sup>14</sup>, a strzeże przełożony<sup>15</sup>. „Przełożony winien być zatroskany o odczytanie wszystkich znaków woli Bożej tak, by jego decyzje wpływały rzeczywiście z szukania Boga i Jego woli. Istotą zaś każdej woli Boga do człowieka jest miłość”<sup>16</sup>. Winien on być pierwszym wśród tych, którzy są posłuszni Bogu. Jego polecenia winny być wydawane zawsze po uprzednim rozeznaniu woli Bożej zgodnie z regułami instytutu, nigdy zaś samowolnie<sup>17</sup>.

Rozeznawanie duchowe dojrzewa przez pogłębienie i studiowanie celów instytutu oraz przez konfrontację własnych celów z życiem i dzia-

<sup>13</sup> Por. J. SZYRAN, *Posłuszeństwo w dialogu z Bogiem i człowiekiem*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Zatwierdzenie reguł zakonnych przez Kościół daje gwarancję, że mogą być uważane za normy życia duchowego, a ich treść jest wiernym odbiciem nauki ewangelicznej. Reguły ułatwiają poznanie i wykonanie woli Bożej, przez co stanowią pewną drogę do świętości. Por. A. MARCHETTI, *Zarys teologii życia duchowego*, t. 3, Kraków 1996, s. 122-126.

<sup>15</sup> Por. T. DUBAY, *Życie zakonne*, Niepokalanów 1994, s. 58.

<sup>16</sup> J. AUGUSTYN, *Posłuszeństwo ewangeliczne*, dz. cyt., s. 30. „Przełożeni zaś, jako mający zdać sprawę z dusz sobie powierzonych (por. Hbr 13,17), sami ulegli woli Bożej w pełnieniu swego zadania, niech władzę swoją sprawują w duchu służenia braciom, tak żeby przez to wyrazić ową miłość, jaką Bóg ich miłuje. Niech podwładnymi kierują jako dziećmi Bożymi i z szacunkiem należnym osobie ludzkiej starają się o to, aby ich posłuszeństwo było dobrowolne”. DZ 14.

<sup>17</sup> Por. W. KOSSOWSKI, *Posłuszeństwo przełożonemu*, „Życie Konsekrowane” 4(8) (1995), s. 34; R. RYBICKI, *Przez posłuszeństwo do wolności*, „Życie Konsekrowane” 4(8) (1995), s. 27.

łałnością Chrystusa. Dokonuje się to również na modlitwie, podczas której myśli, pragnienia i cele Jezusa stają się realne i konkretne. W ten sposób unika się zaskoczenia, gdy Bóg zażąda czegoś trudnego. Dzięki modlitwie i medytacji łatwiej jest umieszczać wszystko w Jego planach, bo większe jest zjednoczenie zakonnika z Bogiem.

### 3. Wymiar indywidualny dialogu

Osoby zakonne, pobudzone natchnieniem Ducha Świętego, poddają się z uległością swoim przełożonym. Pod ich kierownictwem oddają się posłudze braciom w Chrystusie, przez co wiążą się coraz mocniej z Kościołem. Ślub posłuszeństwa nakazuje wykonywanie poleceń przełożonych jako przedstawicieli Boga<sup>18</sup>. Odczytując w ich słowach wolę Bożą, zakonnicy wypełniają natchnienia Ducha Świętego i przyczyniają się do wzrostu swojego życia wewnętrznego przez osiąganie coraz większej doskonałości. Upodabniają się w ten sposób do Chrystusa, który w swoim życiu również był poddany ludziom<sup>19</sup>. Zakonnicy poddając się decyzjom przełożonych, mają pewność, że wypełniają to, czego Bóg od nich oczekuje.

---

<sup>18</sup> „To samo powołanie Boże zgromadziło w jedno członków wspólnoty czy Instytutu (por. Kol 3,15); to samo, jedyne, pragnienie szukania Boga prowadzi ich nadal. «Życie we wspólnocie jest dla Kościoła i dla społeczeństwa szczególnym znakiem więzi, jaka rodzi się ze wspólnego powołania i wspólnej woli okazywania mu posłuszeństwa – więzi przekraczającej wszelkie różnice rasy i pochodzenia, języka i kultury. Sprzeciwiając się duchowi niezgody i podziału, autorytet władzy i posłuszeństwo jasnieją jako znak jedynego ojcostwa, które pochodzi od Boga, braterstwa zrodzonego z Ducha Świętego i wewnętrznej wolności tych, którzy pokładają ufność w Bogu mimo ludzkich słabości Jego przedstawicieli» (VC 92)”. KONGREGACJA DS. INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, Instrukcja *Faciem tuam, Domine, requiram*. Posługa władzy i posłuszeństwo, Rzym 2008 (dalej: FDR), 18. Por. FDR 5.

<sup>19</sup> „Zakonnicy, pobudzeni przez Ducha Świętego, ulegają z wiarą przełożonym, zastępującym Boga, i pod ich kierownictwem oddają się posługiwaniu wszystkim braciom w Chrystusie, jak sam Chrystus przez swą uległość dla Ojca służył braciom i oddał życie swoje na okup za wielu (por. Mt 20,28; J 10,14-18). W ten sposób wiążą się oni coraz ściślej z posługą Kościoła i usiłują dojść do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej (por. Ef 4,13)”. DZ 14. Por. J. W. GOGOLA, *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka*, dz. cyt., s. 52-55; W. NECEL, *Sprawowanie władzy...*, dz. cyt., s. 114-115.

kuje. Choć bowiem to pośrednictwo człowieka bywa niedoskonałe, posiada „pieczęć Kościoła, który swym autorytetem zatwierdza instytucje zakonne i ich prawa, jako bezpieczne drogi chrześcijańskiej doskonałości”<sup>20</sup>.

Mając świadomość otrzymanej od Kościoła władzy, przełożeni powinni spełniać ją w duchu służby. Taka postawa kształtuje ich życie na wzór Syna Człowieczego (por. Mk 10,45)<sup>21</sup>. Duch służby winien charakteryzować się szczególnie posługą miłości. Przełożeni zakonni, pełniąc posługę władzy, winni kierować się tą miłością, która jest skutecznym poszukiwaniem prawdziwego dobra każdej osoby. Sami zaś mają być „sakramentalnym” znakiem miłości Boga i ukazywać w sposób wyraźny i przystępny tę miłość, którą Bóg ma dla każdego człowieka<sup>22</sup>.

Ze służebnego rozumienia wykonywanej władzy wynika konieczność chętnego rozeznawania tego, czego Chrystus oczekuje od każdego z podwładnych. Dokonuje się to w braterskim dialogu, który zawsze pozostawia władzę ostatecznego decydowania<sup>23</sup>. Jest on konieczny do uzyskania pewności o słuszności swoich decyzji. Winien się odbywać w atmosferze wzajemnej akceptacji, braterskiej miłości i życzliwości. Nie można bowiem uzyskać tej pewności, korzystając jedynie z osobistego kontaktu z Duchem Świętym, odcinając się przy tym od tego, co myślą inni. Duch Święty przynagla do okazywania posłuszeństwa w społeczności zakonnej i użycza swojego światła, również posługując się braćmi. Zaniedbania w dialogu braterskim prowadzą w konsekwencji do utraty autentycznego światła Bożego i do narażenia się na podejmowanie decyzji mniej roztropnych i mniej zgodnych z wolą Bożą<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> JAN PAWEŁ II, *Ewangeliczne posłuszeństwo w życiu konsekrowanym*, dz. cyt., s. 53.

<sup>21</sup> Por. RD 13; *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 618; W. NECEL, *Sprawowanie władzy...*, dz. cyt., s. 101-125.

<sup>22</sup> Por. S. M. ALONSO, *Władza zakonna a prawa osoby ludzkiej*, „Życie Konsekrowane” 1(13) (1997), s. 9.

<sup>23</sup> „Przełożeni zaś, ze swej strony, świadomi, że otrzymaną przez posługę Kościoła władzę mają wykonywać w duchu służby, winni chętnie słuchać zdania członków własnych wspólnot, aby lepiej rozpoznać, czego Chrystus od każdego wymaga; zawsze jednak zachowują władzę decydowania i nakazywania tego, co należy złożyć”. RD 13. Por. J. W. GOGOLA, *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka*, dz. cyt., s. 56-60.

<sup>24</sup> Por. W. KOSSOWSKI, *Dialogowy wymiar posłuszeństwa*, „Życie Konsekrowane” 2(10) (1996), s. 10.

Konieczność istnienia dialogu między przełożonym a podwładnym wypływa z tego, że relacje pomiędzy nimi w instytucie zachodzą na gruncie wiary w działanie samego Boga w ich wspólnym spotkaniu. Bóg daleko bardziej przekracza ludzkie działanie. Stąd też wspólny wysiłek w rozeznawaniu duchowym najpierw na rozmowie z Bogiem, a później we wzajemnym dialogu jest konieczny zarówno dla wydającego polecenia, jak również dla tego, kto je przyjmuje<sup>25</sup>.

II Sobór Watykański potwierdza obowiązek podejmowania dialogu przełożonego z członkami wspólnoty. Wskazuje również na wzajemną współpracę i poleca uległość względem przełożonych. Dialog nie jest sprzeczny z istotą ślubu posłuszeństwa. Co więcej, przyczynia się do coraz bardziej dojrzałego jego praktykowania. Samo posłuszeństwo nie ogranicza się bowiem jedynie do uległości rozkazom. Ma prowadzić do „pełnego daru z siebie na rzecz Boga”<sup>26</sup>.

Każdy zakonnik, rozeznając wolę Bożą, winien pokornie inspirować przełożonego we wspólnym odkrywaniu tego, czego oczekuje Bóg. Po zakończeniu wspólnego rozeznawania przełożony zawsze zachowuje możliwość podjęcia decyzji przeciwnej zdaniu współbraci. Nie musi też zdradzać okoliczności, które go do tego skłaniają<sup>27</sup>.

Posłuszeństwo nie może się jednak ograniczać tylko do wypełniania rozkazów przełożonego. Należy kształtować w sobie cnotę posłuszeństwa. Cnota posłuszeństwa polega zaś na tym, że naśladujemy wewnętrzne nastawienie Chrystusa: ducha wiary, miłości i pokory. Cnota wskazuje wyraźnie na wolność, spontaniczność, wspaniałomyślność ofiary ze swej woli i swej wizji życia. Stanowi przez to bardzo świadome zaakceptowanie krzyża i przyjęcie wszystkich konsekwencji z nim związanych. Cnota posłuszeństwa wyraża się również w większej wierności natchnieniom Ducha Świętego, które kieruje do nas przez słowo Boże otrzymane w Kościele i przez wydarzenia życia<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. J. AUGUSTYN, *Posłuszeństwo ewangeliczne*, dz. cyt., s. 14.

<sup>26</sup> DZ 14. Por. J. W. GOGOLA, *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>27</sup> Por. W. KOSSOWSKI, *Dialogowy wymiar posłuszeństwa*, dz. cyt., s. 7-11.

<sup>28</sup> Por. *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie)*. Konstytucje i Dyrektorium generalne, Kraków 2014, 57.

Wymienia się kilka elementów dialogu. Wpływają one istotnie na jego owocność. Należy do nich szukanie autentyczności ewangelicznej, prowadzenie dialogu w duchu miłości i wzajemnego szacunku, gotowość przyjęcia i wzajemna otwartość, całkowita wolność wypowiedzenia się bez groźby konsekwencji, brak uprzedzeń, a przede wszystkim postawa dyspozycyjności. Bez tych czynników dialog we wspólnocie pozostaje bezskuteczny lub też jego prowadzenie staje się niemożliwe<sup>29</sup>.

Praktyka dialogu w życiu zakonnym zmierza do ukształtowania w osobie konsekrowanej posłuszeństwa aktywnego, które cechuje się inicjatywą i nowymi pomysłami wzbogacającymi w nowe elementy wspólnotę zakonną. Brak inicjatywy, przejawiający się w bierności i swoistej obojętności, prowadzi do posłuszeństwa biernego, które jest sprzeczne z cnotą posłuszeństwa. Głównym celem cnoty posłuszeństwa jest bowiem uaktywnianie człowieka w kierunku Boga w miłości i wolności<sup>30</sup>.

Dojrzałe przeżywanie ślubu posłuszeństwa otwiera przed człowiekiem ogromne przestrzenie działalności Ducha Świętego, przynagla go do radosnego podejmowania wszelkich zadań i uczy wielkoduszności. Gorliwe podejście do tego ślubu chroni osobę konsekrowaną przed zaśłanianiem własnych braków stanowczości oraz przed lenistwem. Wspomniany dekret soborowy nie ogranicza posłuszeństwa do zewnętrznego wykonywania poleceń ani nawet do wewnętrznej zgody. Żąda wykorzystania wszystkich władz człowieka, wszystkich jego darów naturalnych i nadprzyrodzonych. „Niech przeto zakonnicy w duchu wiary i umiłowania woli Bożej okazują swym przełożonym, zgodnie z przepisami reguły i konstytucji, pokorną uległość, wykorzystując siły rozumu i woli, jak też dary natury i łaski do wykonywania poleceń i spełniania powierzonych im zadań w przekonaniu, że się przyczyniają do rozbudowy Ciała Chrystusowego według Bożego planu. Takie posłuszeństwo zakonne nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem, doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. W. Kossowski, *Dialogowy wymiar posłuszeństwa*, dz. cyt., s. 7-11.

<sup>30</sup> Por. TENŻE, *Granice posłuszeństwa – posłuszeństwo aktywne*, „Życie Konsekrowane” 1(13) (1997), s. 21.

<sup>31</sup> DZ 14. Por. W. Kossowski, *Posłuszeństwo przełożonemu*, dz. cyt., s. 33-34.

#### 4. Wymiar wspólnotowy dialogu

Konieczność dialogu w wymiarze wspólnotowym wynika z tego, że wspólnota zakonna nie stanowi zwykłego zgromadzenia osób wierzących, dążących do osobistej lub wspólnotowej doskonałości. Jest ona natomiast wyrazem kościelnej komunii. Nie jest również grupą przypadkowych osób, lecz jest owocem jedności wynikającej z daru Ducha Świętego, który jest również dawcą charyzmatu życia zakonnego, którym została obdarowana<sup>32</sup>. Stąd wypływa konieczność tworzenia relacji braterskich, dialogu oraz zobowiązanie do świadczenia o jedności, żyjąc we wspólnocie pełnej ducha i radości. „Życie braterskie jest środowiskiem sprzyjającym rozeznaniu i przyjęciu woli Bożej oraz trwaniu w jedności umysłów i serc. Posłuszeństwo ożywiane przez miłość jednoczy członków instytutu w tym samym świadectwie i w tej samej misji, choć zarazem zachowuje różnorodność darów i osobowości. (...) Życie we wspólnocie jest dla Kościoła i dla społeczeństwa także szczególnym znakiem więzi, jaka rodzi się ze wspólnego powołania i wspólnej woli okazania mu posłuszeństwa – więzi przekraczającej wszelkie różnice rasy i pochodzenia, języka i kultury”<sup>33</sup>.

Osoby konsekrowane mają pełną świadomość tego, że budowanie autentycznej wspólnoty rozpoczyna się od relacji z Bogiem. Wierzą również, że różnorodność osób zgromadzonych we wspólnocie nie jest jedynie zbiegiem okoliczności, ale wynika z zamiaru Boga, który wobec nich ma swój zamiar zbawczy<sup>34</sup>.

Jednym z ważnych celów dialogu w wymiarze wspólnotowym jest poszukiwanie równowagi pomiędzy dobrem pojedynczej osoby a dobrem wspólnoty oraz pomiędzy osobistymi charyzmatami a wspólnotowymi zamiarami apostołskimi<sup>35</sup>. Konieczność unikania indywidualizmu niszc-

---

<sup>32</sup> Por. KONGREGACJA ZAKONÓW I INSTYTUTÓW ŚWIECKICH, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej* „The renewal of religious life”, Rzym 1990, 18.

<sup>33</sup> VC 92.

<sup>34</sup> Por. J. WROCEŃSKI, *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, „Symposium” 1(32) (2017), s. 201-203.

<sup>35</sup> Por. W. NIECEL, *Sprawowanie władzy...*, dz. cyt., s. 115-118.



czącego wspólnotę, jak też troska o ochronę przed kolektywizmem gąszącym ducha w osobach konsekrowanych stanowią dziś duże wyzwanie w rozeznaniu, którego ważnym elementem jest dialog we wspólnocie<sup>36</sup>. Właśnie w dialogu można wypracować sposoby i środki zarówno do wierności charyzmatowi, jak też odnaleźć możliwości do rozwoju dzięki zaangażowaniu poszczególnych osób. Dzięki temu każda osoba może czuć się odpowiedzialna za podejmowane dzieła i w pełni się w nie angażować w duchu wzajemnej wyrozumiałości, pomocy i radosnego wypełniania woli Bożej<sup>37</sup>.

Innym ważnym celem dialogu w realizacji życia zakonnego jest pragnienie pogłębienia więzi charyzmatycznych i wzrost duchowy<sup>38</sup>. Gdy brakuje komunikacji wspólnota zaczyna wymierać. „Gdy brakuje dialogu i wsłuchiwanie się w głos innych, powstaje zagrożenie, że poszczególni członkowie wspólnoty będą żyć jakby obok siebie i niezależnie od siebie, co jest bardzo odległe od ideału braterstwa”<sup>39</sup>. Troska o dialog w obszarze życia konsekrowanego staje się wyraźnym świadectwem życia braterskiego w świecie. Zarówno spotkania wspólnotowe, comiesięczne odnowienia czy inne formy kontaktu w poszczególnych zgromadzeniach, jak też różnorodne i coraz wszechstronniejsze formy dialogu pomiędzy różnymi instytucjami stają się bogatą formą zdobywania doświadczeń, dzielenia się pomysłami i doświadczeniem duchowym, dzięki czemu osoby konsekrowane chronią się przed narastającym niebezpieczeństwem in-

---

<sup>36</sup> Por. L. POLESZAK, *Wspólnota zakonna w świecie indywidualistów*, „Via Consecrata” 9(96) (2006), s. 24-27. Na niektóre obowiązki zakonników wobec własnego instytutu zwraca w swoim artykule ks. Paweł Wróbel SDS. Wśród nich wymienia zamieszkanie we własnym domu zakonnym, zachowanie klauzury zakonnej, zarządzanie dobrami materialnymi zgodnie z prawem własnym instytutu, noszenie stroju zakonnego oraz zakaz podejmowania zajęć i obowiązków poza własnym instytutem bez zgody przełożonego. Por. P. WRÓBEL, *Obowiązki zakonników wobec instytutu*, „Kościół i Prawo”, 7(20) 1 (2018), s. 109-122.

<sup>37</sup> Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy wspólnoty zakonnej*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>38</sup> Por. L. POLESZAK, *Niektóre aktualne wyzwania dla życia zakonnego*, „Symposium” 1(34) (2018), s. 82-85.

<sup>39</sup> KONGREGACJA DS. INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Instrukcja o życiu braterskim we wspólnocie Congregavit nos in unum Christi amor*, Rzym 1994 (dalej: Congregavit), 32.

dywidualizmu i wyobcowania, a także mogą skutecznie i bardziej profesjonalnie pomagać tym, do których są posłani<sup>40</sup>.

Aby we wspólnocie dialog mógł spełnić swoją rolę, muszą być spełnione pewne konieczne warunki. Powinien być prowadzony w duchu miłości i odpowiedzialności, co zakłada działania zmierzające do zdobycia przywilejów czy gromadzenia dóbr materialnych. Konieczny jest wzajemny szacunek, zrozumienie dla inności drugiej osoby, różnorodności kultur (jest to ważne zwłaszcza we wspólnotach międzynarodowych), gotowość do uważnego słuchania innych, troska o dobro wspólne także w wymiarze duchowym, porzucenie pragnienia dominacji nad innymi, umiejętność wyzbywania się uprzedzeń, wyrozumiałość, współczucie i przebaczenie. Jedynie w klimacie sprzyjającym wymianie myśli i współodpowiedzialności jest możliwy wzrost dojrzałości poszczególnych osób oraz realizacja charyzmatu poszczególnych wspólnot zakonnych<sup>41</sup>.

W praktyce posłuszeństwa zakonnego mogą pojawić się pewne nadużycia, które są powodowane brakiem dojrzałości i brakiem ukształtowania w sobie prawdziwej postawy zakonnej. Wśród nich należy wymienić wygodnictwo, nadmierną przedsiębiorczość, która pozostawia mało czasu i możliwości na przebywanie z Panem i słuchanie Jego głosu, posłuszeństwo ze względu na przewidywane korzyści, nieufność, dominację nad członkami wspólnoty, brak szczerego dialogu, indywidualizm, przekonanie o własnej sprawiedliwości, pychę, brak wiary, racjonalizację, zazdrość, a niekiedy nawet zaparcie się celów instytutu i zobowiązań przyjętych w życiu zakonnym. Najczęściej jednak niedojrzałość objawia się w dwóch postawach: w przesadnej uległości, która spowodowana jest lękiem o samego siebie, oraz w buncie, agresji, krytyce i wrogości. Trzeba przyznać, że choć posłuszeństwo domaga się pewnego stopnia dojrzałości, z drugiej strony stanowi do niej najkrótszą drogę<sup>42</sup>.

Dobrze przeżywany zakonny ślub posłuszeństwa charakteryzuje się wysoką współodpowiedzialnością, ukierunkowaniem na królestwo Boże,

---

<sup>40</sup> Por. J. KICIŃSKI, *Dialogowy wymiar życia we wspólnocie*, dz. cyt., s. 50-51.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 52-56; TENŻE, *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, w: J. Węlna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii...*, dz. cyt., s. 59-62.

<sup>42</sup> Por. J. AUGUSTYN, *Posłuszeństwo ewangeliczne*, dz. cyt., s. 19-20.

stałością i stabilnością w rozpoznawaniu woli Bożej, umiejętnością słuchania, otwartością na dialog, dowartościowaniem dobra wspólnego i uznaniem wartości jednostki. Ponieważ zaś posłuszeństwo zakonne jest jedną z form posłuszeństwa chrześcijańskiego, winno być nieustannie otwarte na konfrontację z postawą Jezusa zawartą w Ewangelii. Im bardziej ta swoista ewangelizacja jest autentycznie przyjmowana, tym bardziej prawdziwe staje się posłuszeństwo zakonne<sup>43</sup>.

Konieczność dialogu w realizacji posłuszeństwa zakonnego jest dziś szczególnie ważna ze względu na coraz większą wrażliwość na osobistą wolność osób konsekrowanych. Także współczesne wypaczenia wolności, których skutkiem jest niesprawiedliwość, przemoc i brak szacunku dla drugiego człowieka, stanowią dodatkową motywację do prowadzenia dialogu w życiu konsekrowanym w celu właściwego rozeznania tego, czego pragnie od nich Pan. Szczery dialog oparty na zasadach Ewangelii zmierza do tego, co jest jego celem, a mianowicie do pełnienia woli Bożej. Osoby konsekrowane czynią to w wolności, naśladując postawę Jezusa wobec Ojca. Jedynie w duchu miłości ewangelicznej dialog staje się narzędziem autentycznej miłości i służby Bogu, wzbudzając jednocześnie wśród braci i sióstr poczucie bezpieczeństwa i świadomość wzajemnego szacunku<sup>44</sup>.

Członkowie wspólnot zakonnych mogą stać się wyrazistym i przekonującym świadectwem dla świata jedynie wówczas, kiedy z pełnym zaangażowaniem będą budować jedność z Bogiem i pomiędzy sobą. Dzięki temu świadectwu będą mogli przyczynić się również do budowania pragnienia jedności między ludźmi oraz niwelowania podziałów i gorszących różnic społecznych. Zakonnicy winni zdawać sobie sprawę z tego, że budowanie takiego dialogu jest możliwe nie dzięki ludzkim wysiłkom, ale jedynie dzięki nadprzyrodzonej jedności z Bogiem. Tylko dzięki słuchaniu słowa Bożego i otwarciu na dialog z Tym, który pierwszy zachęca nas do dialogu, jest możliwa przemiana świata<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. A. BRAULT, N. RATH, *Szczęście w życiu zakonnym*, Kraków 1995, s. 176.

<sup>44</sup> Por. J. WROCEŃSKI, *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, dz. cyt., s. 212.

<sup>45</sup> Por. J. KICIŃSKI, *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, dz. cyt., s. 67-68.

## Zakończenie

Przekroczenie wzajemnych barier na poziomie ludzkich relacji otwiera przed oczyma członków wspólnoty zakonnej zupełnie nową perspektywę – perspektywę celu, który stanowi odpowiedź na pytanie: Dlaczego jesteśmy razem? Umożliwia to powrót do łaski początków, kiedy sam Jezus gromadził różne osoby w jednej wspólnotcie, wybierając do niej tych, których On sam zechciał powołać. Ustala się wówczas właściwa hierarchia wartości, a w jej świetle przywrócona zostaje na nowo zdolność bycia świadkami nieprzemijających wartości, do których wszyscy zmierzamy. „Wspólnota zakonna, świadoma swojej odpowiedzialności wobec wielkiej wspólnoty braterskiej, jaką jest Kościół, stanowi znak, który ukazuje, że braterstwo chrześcijańskie jest możliwe, oraz cenę, jaką trzeba zapłacić, aby stworzyć jakąkolwiek formę życia braterskiego. Pośród licznych społeczności naszej planety, podzielonych przez różnego rodzaju namiętności oraz sprzeczne interesy, spragnionych jedności, lecz niepewnych w wyborze dróg, którymi należy pójść, obecność wspólnoty zakonnej, w której spotykają się jako bracia i siostry osoby w różnym wieku, wywodzące się z różnych obszarów językowych i kulturowych oraz pozostają zjednoczone mimo nieuniknionych konfliktów i trudności, jakie niesie życie wspólne, jest już znakiem świadczącym o istnieniu rzeczywistości bardziej wzniosłej i kierującej wzrok ku górze”<sup>46</sup>.

Postawa dialogu otwiera osoby konsekrowane zarówno na poznanie i przyjęcie woli Bożej, jak też na jej realizację. Dzięki niej coraz bardziej upodabniają się one do synowskiej postawy Syna Bożego, który jest wzorem konsekracji. Dzięki dialogowi może się dokonać oczyszczenie nieprawidłowych motywacji działań, jak też możliwe jest udoskonalenie tych dzieł, które zostały podjęte zgodnie z charyzmatem instytutu. Właśnie w dialogu autentyczna wspólnota zakonna może łatwo skorygować niewłaściwe postawy swoich członków. Demaskuje osoby, które – choć na zewnątrz stwarzają pozory wierności ślubom – umiejętnie unikają ciężaru posłuszeństwa i ubóstwa oraz włączenia się w życie wspólnotowe poprzez pracę i własne zaangażowanie. Tym, którzy przeżywają

---

<sup>46</sup> Congregavit 56.

kryzys powołania, przychodzi z pomocą podtrzymując ich na duchu, dając wytchnienie, braterską pomoc pełną życzliwości i zrozumienia. By jednak mówić o autentycznej wspólnotcie, nigdy nie może zabraknąć w niej ducha modlitwy osobistej i wspólnotowej, rozeznania woli Bożej, czasu przeznaczanego na wspólną kontemplację Jezusa Eucharystycznego, sprawowania liturgii, a zwłaszcza Eucharystii. Z tych elementów bowiem rodzi się wzajemna miłość i szacunek, troska o dobro wspólne, wyrozumiałość i wszystko to, co charakteryzuje prawdziwą wspólnotę zakonną.

## Bibliografia

- Alonso S. M., *Władza zakonna a prawa osoby ludzkiej*, „Życie Konsekrowane” 1(13) (1997), s. 2-14.
- Augustyn J., *Posłuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992.
- Brault A., Rath N., *Szczęście w życiu zakonnym*, Kraków 1995.
- Cantalamesa R., *Rady ewangeliczne przeżywane w Duchu*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 85 (2019), s. 1-108.
- Ciemała M., *Źródła posłuszeństwa konsekrowanego*, „Polonia Sacra” 1(46) (2017), s. 45-63.
- Daniluk M., Klauza K., *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego. Pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma, sigła*, Lublin 1994.
- Dębowska M. K., *Zamyślenia nad servitium caritatis. Życie konsekrowane objawieniem Bożej miłości w świecie. III rozdział adhortacji Vita consecrata*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 75-83.
- Dubay T., *Życie zakonne*, Niepokalanów 1994.
- Gogola J. W., *Posłuszeństwo zakonne: teologia i praktyka*, w: W. Kiwior, D. Wider (red.), *Formacja zakonna*, Kraków [b.r.], s. 7-84.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia Redemptionis donum*, Rzym 1984.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Vita consecrata*, Rzym 1996.
- Jan Paweł II, *Ewangeliczne posłuszeństwo w życiu konsekrowanym*, „L'Osservatore Romano” 2 (1995), s. 52-53.

- Kiciński J., *Dialogowy wymiar życia we wspólnocie*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 47-56.
- Kiciński J., *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy wspólnoty zakonnej*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 35-46.
- Kiciński J., *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 57-68.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Faciem tuam, Domine, requiram. Posługa władzy i posłuszeństwo*, Rzym 2008.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja o życiu braterskim we wspólnocie Congregavit nos in unum Christi amor*, Rzym 1994.
- Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej „The renewal of religious life”*, Rzym 1990.
- Kossowski W., *Dialogowy wymiar posłuszeństwa*, „Życie Konsekrowane” 2(10) (1996), s. 6-11.
- Kossowski W., *Granice posłuszeństwa – posłuszeństwo aktywne*, „Życie Konsekrowane” 1(13) (1997), s. 19-23.
- Kossowski W., *Posłuszeństwo przełożonemu*, „Życie Konsekrowane” 4(8) (1995), s. 30-35.
- Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, t. 3, Kraków 1996.
- Necel W., *Sprawowanie władzy w instytutach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego w świetle instrukcji „Posługa władzy i posłuszeństwo. Faciem tuam, Domine, requiram” z 2008 roku*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny” 1-2(54) (2011), s. 101-125.
- Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, Rzym 1964.

- Poleszak L., *Niektóre aktualne wyzwania dla życia zakonnego*, „Symposium” 1(34) (2018), s. 73-87.
- Poleszak L., *Wspólnota zakonna w świecie indywidualistów*, „Via Consecrata” 9(96) (2006), s. 24-27.
- Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2014.
- Rybicki R., *Przez posłuszeństwo do wolności*, „Życie Konsekrowane” 4(8) (1995), s. 24-29.
- II Sobór Watykański, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- Szyran J., *Posłuszeństwo w dialogu z Bogiem i człowiekiem*, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/rady-ewangeliczne/szyranjerzy-ofmconv-posluszenstwo-w-dialogu-z-bogiem-i-czlowiekiem-97733/> (odczyt z dn. 22.08.2021 r.).
- Wrocławski J., *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, „Symposium” 1(32) (2017), s. 195-221.
- Wróbel P., *Obowiązki zakonników wobec instytutu*, „Kościół i Prawo”, 7(20) 1 (2018), s. 109-125.

**Ks. Leszek Poleszak** – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.





ks. Marian Radwan SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0002-8172-2974; e-mail: mradwan@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.024.14704>

MĘCZEŃSTWO I ZNIEWOLENIE  
ROSYJSKIEJ CERKWI PRAWOSŁAWNEJ  
W LATACH 1917-1970

MARTYRDOM AND ENSLAVEMENT  
OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH  
(1917-1970)

Abstrakt

Od 1721 roku z woli cara Piotra Wielkiego Rosyjska Cerkiew Prawosławna została pozbawiona patriarchy i na jej czele stawał każdorazowy monarcha. Urząd ten został przywrócony dopiero w 1917 roku, kiedy Synod w tajnym głosowaniu doprowadził do wyboru metropolity T. Bieławina (†1925). Po obaleniu Rządu Tymczasowego przez bolszewików nowe władze podjęły starania o podporządkowanie sobie Cerkwi. W ramach tej inicjatywy podejmowano próby rozbicia Cerkwi przez prorządowe ugrupowania religijne (np. Żywa Cerkiew W. Wwiedzińskiego, Ruch georgiewski G. Jackowskiego), podstępne przejęcie administracji cerkiewnej, przygotowania do postawienia przed sądem patriarchy Tichona, wykonanie wyroków śmierci na osobach broniących cerkwi podczas akcji odbierania cerkwiom sakralnych precjozów. Niezależność Cerkwi została złamana w 1927 roku po publikacji tzw. Deklaracji metropolity S. Stragorodz-

kiego. Jego oponentci odtąd byli prześladowani (P. Polański, C. Smirnow, J. Petrowych), a lojalni duchowni awansowani. Powołanie tzw. Rady ds. Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na czele z oficerem władz bezpieczeństwa G. Karpowem zakończyło proces zniewalania Cerkwi. Rada ta manipulowała wyborem patriarchy Stragorodzkiego i A. Szymańskiego oraz nominacjami biskupów. Masowo likwidowano cerkwie, szkolnictwo teologiczne, klasztory, zredukowano liczbę diecezji. Na polecenie władz z udziałem Karpowa podjęto nieudaną próbę utworzenia w Moskwie Prawosławnego Watykanu. Zarówno Stragorodzki, jak i Szymański kierowali się głównie żądaniami władz politycznych a nie oczekiwaniami wiernych.

Słowa kluczowe: Sobór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w latach 1917-1918, Rada ds. Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Tichon Biellawin, Sergiej Stragorodzki, Aleksiej Szymański, Piotr Polański, Cyryl Smirnow, Józef Petrowych, Georgij Karpow, Włodzimierz Kurojedow, Ewgenij Tuczkw

## Abstract

The Russian Orthodox Church was deprived of a patriarch by the tsar Peter I the Great in 1721 and since then had been ruled by every next monarch. The position of a patriarch was restored in 1917, when the Synod chose Tikhon Biellawin (died in 1925), by secret voting. When the Russian Provisional Government was overthrown by bolsheviks, the new government started to subordinate the Orthodox Church. There were many attempts of destroying the Orthodox Church by pro-government religious groups, deceptive taking over the Orthodox administration, accusing the Patriarch Tikhon, and executing people defending churches during sacrilegious depriving action. The Orthodox Church's independence was cut short in 1927 after the so-called Declaration of Metropolitan Sergei Stragorodski was published. Since then, his opponents had been persecuted, and his supporters had got promoted. The process of the Russian Orthodox Church enslavement ended when the Council of the Russian Orthodox Church Affairs with the security service officer Karpow as a director was established. The Council had its impact on the election of patriarchs Stragorodski and Simansky and bishops nominations. Orthodox churches, theological schools, monasteries, were liquidated massively, the

number of dioceses was reduced, as well. On the Karpov's and the government order, there was an unsuccessful attempt of establishing the Orthodox Vatican in Moscow. Patriarchs Stragorodsky and Simansky ruled according to governmental demands, not faithful people's needs.

Keywords: The Russian Orthodox Sobor (1917-1918), The Council of the Russian Orthodox Church Affairs, Tichon Bieliawin, Sergiej Stragorodzki, Aleksiej Szymański, Piotr Polański, Cyryl Smirnow, Józef Petrowych, Georgij Karpow, Włodzimierz Kurojedow, Ewgenij Tuczkw

Święty Jan Paweł II wygłosił kiedyś naukę o prawosławnym mniuchu Sergieju z Radoneża działającym w XIV wieku, dlatego gdyż był on świętym zakonnikiem. Analogiczne obowiązki ciąży i na współczesnych autorach. Ważne jest i to, że publikujący historycy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej coraz częściej odwołują się do archiwów stopniowo udostępnianych badaczom. Dzięki temu na rynku wydawniczym pojawiają się prace budzące nie tylko zainteresowanie, ale i zaufanie. Osiągnięcia W. Cypina, M. Szkarowskiego, M. Odincowa, G. Szczegłowa, S. L. Firsowa, M. A. Kriwowej, J. G. Orłowa, W. Worobieja, A. Mazyryna, A. G. Mitrofanowa słusznie są doceniane przez czytelników, zwłaszcza że często autorzy nie liczą się już z propagandą polityczną. Poważny wkład do aktualnej wiedzy o dziejach tej Cerkwi w wymienionym okresie dostarcza także licząca już 60 tomów *Prawosławna Encyklopedia* wydawana staraniem wielu badaczy, a sponsorowana przez moskiewski patriarchat<sup>1</sup>. Literatura historyczna ukazuje już, że w latach 1917-1970 głównymi postaciami sprawującymi naczelną władzę w Cerkwi i będącymi przedmiotem poniższych rozważań byli kolejno: T. Bieliawin, P. Polański, S. Stragorodzki i A. Szymański, świadkowie trudnej epoki.

Rosyjska Cerkiew przed okresem historycznym będącym przedmiotem zainteresowań poniższych rozważań była zorganizowana w 67 eparchiach<sup>2</sup>. Ordynariusze diecezji mieli do pomocy sufraganów, niekiedy nawet kilku. Duszpasterstwo było zorganizowane w ponad 54 000 cer-

---

<sup>1</sup> Por. *Православная Энциклопедия*, Москва 2000-2020, t. 1-60 (dalej: ПЭ).

<sup>2</sup> Por. J. SMOLITSCH, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden 1964, s. 705-713.

kwi i kaplicach w liczbie 23 000. Zatrudniano 51 000 kapłanów. Nietety od ponad 200 lat Cerkiew była całkowicie uzależniona od władzy carskiej. Monarcha mianował swego przedstawiciela – oberprokuratora – stojącego na czele Synodu złożonego z biskupów, ale to car przez swego pełnomocnika kierował Cerkwią. Tragiczne czasy – zapamiętane nie tylko przez historyków – dotyczą także rządów Mikołaja II, kiedy to jego żona wielokrotnie decydowała, kto zostanie metropolitą w stolicy kraju. Jednak obalenie monarchii przez rewolucję lutową w 1917 roku zapowiadało także zmiany w organizacji Cerkwi. Ta nowa władza bynajmniej nie zamierzała całkiem zrezygnować ze starych tradycji<sup>3</sup>. Z jednej strony, został utrzymany Synod z oberprokuratorem na czele. Z drugiej, nowy rząd przychodzący na miejsce administracji carskiej wyraził zgodę na zwołanie Soboru i wybór patriarchy. Został on otwarty w Moskwie 15 sierpnia 1917 roku. Honorowym przedstawicielem władz był minister wyznań religijnych A. W. Kartaszew<sup>4</sup>.

Tymczasem w Piotrogradzie komuniści podjęli szereg decyzji dotyczących Cerkwi: zadecydowano, by zlikwidować cały system szkolnictwa cerkiewnego, uznawać tylko małżeństwa cywilne, księgi metrykalne mógł prowadzić tylko urząd państwowy, duchowni zostali zaliczeni do kategorii niepracujących, parafią kierowały tylko osoby świeckie („dwudziestki”), które mogły zatrudniać duchownego na zasadzie umowy, żaden ordynariusz nie mianował administratora parafii czy katechety; prawd wiary wolno było się uczyć tylko osobom dorosłym.

Obserwując wydarzenia w północnej stolicy, Sobór obradujący w Moskwie przyśpieszał prace mające na celu ustalić zasady organizacyjne Cerkwi, zwłaszcza uniezależnienia się od władz świeckich, do których stale pretendowali to socjaliści A. Kiereńskiego, to komuniści W. Lenina. Sobór docenił problem wyboru patriarchy. Historia tej inicjatywy jest powszechnie znana. Po 200 latach na czele Cerkwi stanął patriarcha Biełławin (1865-1925). Niektóre fragmenty z jego życiorysu zasługują na

---

<sup>3</sup> Пор. В. А. ФЕДОРОВ, *Временное правительство и его вероисповедная политика*, ПЭ, Москва 2010, т. 9, s. 510-514.

<sup>4</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, Москва 2021, s. 35.

przypomnienie. Absolwent moskiewskiej Akademii Duchownej niedługo po święceniach w 1892 roku udał się do Chelma Lubelskiego, gdzie pozostał przez niemal sześć lat i tu zaczął pracę jako inspektor Seminarium Duchownego, a następnie rektor. W 1898 roku już jako biskup udał się do Ameryki, by zaopiekować się prawosławnymi w USA oraz unitami ze wschodniej Europy, którym łacińska hierarchia miejscowa nie zdołała zapewnić odpowiedniej opieki religijnej. Jego wielokierunkowe duszpasterstwo umożliwiło stworzenie później autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Ameryce Północnej. W 1907 roku po dziewięciu latach pracy na zachodniej półkuli bp Tichon powrócił do Rosji, by zostać arcybiskupem jarosławskim, skąd po siedmiu latach przeszedł do katedry wileńskiej. Jednak wojenna okupacja niemiecka zmusiła go do pozostania w Moskwie od 1915 roku. Tu po obaleniu caratu, drogą wyborów przez duchownych i świeckich, został powołany na metropolitę moskiewskiego – 23 czerwca 1917 roku. Tu rozpoczął się ostatni etap życia metropolity Tichona. Na jego barki spadł szereg trudnych problemów. Wyróżnić tu trzeba kilka sił zagrażających Cerkwi – organy bezpieczeństwa państwa komunistycznego, organizacje antyreligijne, nowe instytucje religijne, np. tzw. „Żywa Cerkiew” i inne podobne ruchy, polityka rządu zmierzająca do odebrania Cerkwi cerkiewnych precjozów, rzekomo celem zapewnienia pomocy dla ludności głodującej na Powołżu i w innych regionach. Ich liczbę oceniano na pięć milionów; systematycznie zamykano cerkwie; doszło do częstych profanacji relikwiarzy i sarkofagów osób uznanych za święte. W styczniu 1918 roku dochodziło już do morderstw. 31 marca 1918 roku w moskiewskim seminarium patriarcha Tichon wraz z grupą współcelebransów odprawił specjalną Mszę Świętą za 15 nowych męczenników rosyjskich, wśród nich za kijowskiego metropolitę W. Bogojawleńskiego i proboszcza Carskiego Sioła z okolic Piotrogradu J. Koczura. Taka akcja niszczenia episkopatu i duchowieństwa będzie prowadzona przez całe 25 lat. W trzy miesiące – od lipca do września 1918 roku – zginie ośmiu biskupów. Zgromadzenie soborowe widząc akcje bolszewickie wymierzone w Cerkiew, 20 września 1918 roku zamknęło swe obrady. Patriarcha jednak nie zamierzał milczeć. 26 października opublikował bardzo ostry list adresowany do wszystkich obywateli Rosji, piętnując barbarzyńskie napady na duchowieństwo i budowle sakralne, krytyku-

jąc tzw. pokój brzeski, kiedy zajęte przez Niemców połacie kraju oddano okupantowi. 24 listopada 1918 roku organy bezpieczeństwa zareagowały, dokonując rewizji w mieszkaniu patriarchy i zatrzymując go do początku stycznia 1919 roku. Do jego dłuższego aresztu doszło dopiero z 6 na 7 maja 1922 roku, co poprzedziła znaczna aktywność patriarchy po zamknięciu Soboru<sup>5</sup>. Od maja 1921 roku w 34 guberniach, z powodu suszy oraz przymusowej kolektywizacji, wiele regionów – zwłaszcza Powołże, Kaukaz, Krym – doświadczyło głodu<sup>6</sup>. W całym kraju w różnym stopniu dotknął on około 20 milionów obywateli; zmarło około miliona osób. Na ten dramat już w czerwcu 1921 roku zareagował patriarcha Tichon, publikując w „New York Times” smutny apel o pomoc. Poparł go także M. Gorki. Analogiczną prośbę skierował do Piusa XI i innych przywódców chrześcijańskich. Nawiązał kontakt z państwową organizacją charytatywną – „Pomogłem” – powiadamiając ją, że powołał Wszechrosyjski Cerkiewny Komitet Pomocy Głodującym. Podkreślił, że ten nowy komitet zamierza prowadzić wielokierunkową pomoc charytatywną. Przeciw

---

<sup>5</sup> W listopadzie 1923 roku patriarcha Tichon obawiając się aresztowania, zamianował dwóch pierwszych kandydatów do stanowiska stróża tronu patriarszego, mających w razie konieczności, pierwszy lub drugi, pokierować Cerkwią w Rosji. Byli to metropolici A. Preobrażeńskij oraz C. Smirnow. Por. A. МАЗЫРИН, *Поместный Собор 1917-1918 гг. и вопрос о преемстве патриаршей власти в последующий период (до 1945 г.)*, „Вестник ПСТГУ” II: 4(29) (2008), s. 35-51. Po raz drugi patriarcha dokonał analogicznych nominacji 7 stycznia 1925 roku na kilka miesięcy przed swoją śmiercią. Tym razem nominatami byli: Smirnow, Preobrażeńskij i Polanskij. Por. tamże, s. 42. Po śmierci Tichona stanowisko stróża przejął Polanskij. On także na wszelki wypadek zamianował (6 grudnia 1925 roku) trzech kandydatów do tego stanowiska. Byli to Stragorodzki, Preobrażeńskij, J. Petrowych. Por. tamże, s. 44. Do kolejnej nominacji czuł się zmuszony metropolita leninogradzki Petrowych. 8 grudnia 1926 roku zamianował także trzech hierarchów: K. Sobolewa, T. Uspienskigo, S. Samojłowicza. Por. tamże, s. 45. Znaczną grupą josiflan w okręgu woroneżskim opiekował się także bp A. Buj, jednak brak bliższych danych o jego nominacji od Petrowych. Samojłowicz, ostatni z wymienionych, prawdopodobnie zamianował tylko jednego biskupa do ewentualnego stanowiska stróża tronu patriarszego. Por. tamże. Z odnotowanych hierarchów śmierć z rąk organów bezpieczeństwa ponieśli: Smirnow, Polanskij, Petrowych, Samojłowicz, Buj. W ten sposób władze komunistyczne uniemożliwiły nie tylko rozwój, ale nawet samo istnienie Cerkwi, pozbawiając życia jej przywódców.

<sup>6</sup> Д. Н. НИКИТИН, *Изъятие церковных ценностей*, ПЭ, Москва 2004, t. 21, s. 661-668.

takiej inicjatywie patriarchy wystąpili Lenin, L. Trocki, J. Stalin. Aprobował ją M. Kalinin i jego środowisko, zwłaszcza że istniała obawa, iż wzrośnie liczba głodujących. Pierwsi wymienieni narzucili ograniczenia na inicjatywę cerkiewną, domagając się szczególnie sprawozdawczości. Władzom państwowym zależało na wykorzystaniu akcji charytatywnej do walki z Cerkwią. Pod pozorem szukania środków na pomoc dla potrzebujących postanowiono odebrać Cerkwi jej precjoza zlokalizowane w klasztorach i świątyniach. Patriarcha w tym czasie wydał polecenie do diecezji: „Z uwagi na ciężką sytuację jest możliwość przekazania cerkiewnych przedmiotów na te cele, niemających liturgicznego przeznaczenia”<sup>7</sup>. To oświadczenie władze uznały za bezprawne; zdecydowały się na samodzielne, niekontrolowane wchodzenie do cerkwi i klasztorów, celem odbierania upatrzonych przedmiotów. Akcja ta w planach Trockiego miała sprowokować bunt i opór ze strony cerkiewnej, co pozwoliłoby mu na zastosowanie środków represyjnych. Zamyśl ten w znacznym stopniu udał się. Najsłynniejszym okazał się bunt wierzących mieszkańców Szui w gubernii iwanowo-wozniesińskiej (15 marca 1922 roku), gdzie na głos alarmująco bijących dzwonów swej cerkwi przyszło bronić kilka tysięcy parafian. Wojsko otworzyło ogień przeciw nim, zabijając cztery osoby. Proces sądowy przeprowadzony miesiąc później zakończył się rozstrzelaniem dwóch kapłanów i jednego parafianina. Analogiczne wydarzenia także kończyły się wyrokami śmierci. W Moskwie wydano 11 takich wyroków, a wykonano je na pięciu osobach. W Piotrogradzie sąd rozstrzygający podobne problemy na śmierć skazał (5 lipca 1922 roku) 11 osób, z których wykonano cztery wyroki. W gronie rozstrzelanych był także metropolita miejscowy B. Kazański (13 sierpnia 1922 roku), mający wówczas 49 lat, którego patriarcha przewidywał na swego następcę w Moskwie.

Zdaniem D. N. Nikitina, za obronę cerkiewnych precjozów w samym tylko 1922 roku przeprowadzono 231 procesów, w których osądzono 700 osób. W różnych wydarzeniach konfliktowych zginęło – jego zdaniem – około 2000 parafian. Twierdzi, że akcja odbierania precjozów przyniosła władzom 33 pudy złota, 23 997 pudów srebra, 35 670 brylantów.

---

<sup>7</sup> Tamże.

Według specjalistów, tylko 15% z pozyskanych tą drogą środków finansowych przekazano na pomoc dla głodujących<sup>8</sup>. Równocześnie Lenin apelował: „Im większą liczbę przedstawicieli reakcyjnej burżuazji i reakcyjnego duchowieństwa uda się nam z tego powodu rozstrzelać, tym lepiej”<sup>9</sup>.

W tym samym czasie, kiedy głód zmuszał patriarchę do zajmowania się tragicznymi historiami – nie brakło nawet kanibalizmu – bolszewicy zorganizowali nowy atak na Cerkiew, chcąc ją całkowicie podporządkować sobie, a nawet w końcu całkowicie wymazać z życia Rosjan. W tym celu utworzono tzw. Ruch „odnowicielski” (obnowieńczystwo), w postaci tzw. „Żywej Cerkwi”, organizacji wydającej periodyk pod tym samym tytułem. Zorganizowali ją duchowni inspirowani przez organy bezpieczeństwa (GPU)<sup>10</sup> w latach 1922-1936. Celem tych duchownych promotorów państwowych było stymulowanie akcji mającej zgromadzić cerkiewne precjoza rzekomo na rzecz głodujących. Ruch ten stworzyli kapłani prawosławni. Do nich zalicza się tzw. grupa pietrogradzka, rekrutowana z tej diecezji. Byli to W. J. Wwiedieński<sup>11</sup>, E. C. Bielkow<sup>12</sup>, W. D. Kraśnicki<sup>13</sup>; ponadto grupa moskiewska – S. W. Kalinowski<sup>14</sup>, J. Borysow, W. Bykow oraz duchowni saratowscy: N. Rusanow, S. Ledowski. Do nich dołączył emerytowany biskup władykaukaski A. Granowski<sup>15</sup>. Wymienieni 13 maja 1922 roku opublikowali apel do „wierzących synów Prawosławnej Cerkwi Rosyjskiej”, postulując poparcie władzy sowieckiej w staraniach o przejęcie cerkiewnych precjozów na cele pomocy charytatywnej. Domagali się także rychłego zwołania Soboru, by dokonać krytycznej oceny życia Cerkwi i społeczeństwa. Patriarcha Tichon w tym czasie skie-

---

<sup>8</sup> Тамże; Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века, dz. cyt.*, s. 113.

<sup>9</sup> *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917-1943*, Москва 1994, s. 188.

<sup>10</sup> Государственное политическое управление – Państwowy Zarząd Polityczny.

<sup>11</sup> Рог. М. Шкаровский, *Введенский В. И.*, ПЭ, Москва 2009, t. 7, s. 349-352.

<sup>12</sup> Рог. М. Шкаровский, *Белков Е. Х.*, ПЭ, Москва 2009, t. 4, s. 525-526.

<sup>13</sup> Рог. М. Шкаровский, *Красницкий В.*, ПЭ, Москва 2019, t. 38, s. 403-407.

<sup>14</sup> Рог. И. СОЛОВЬЕВ, *Калиновский С.*, ПЭ, Москва 2017, t. 29, s. 488-491.

<sup>15</sup> Рог. В. ЦЫПИН, *Антонин*, ПЭ, Москва 2008, t. 2, s. 682-684.



rował list otwarty do władz, domagając się zakończenia wojny domowej i prześladowania wierzących. W odpowiedzi na to organy bezpieczeństwa osadziły go w areszcie domowym. Zanim do tego doszło, patriarcha Tichon zamianował metropolitę z Niżnego Nowgorodu A. Preobrażenskigo swym pełnomocnikiem – stróżem patriarszego tronu (*locum tenens*), by podczas jego nieobecności pokierował administracją Cerkwi. Wiedząc o takiej decyzji patriarchy, z Moskwy przybyła do niego delegacja „Żywej Cerkwi”, na czele z ks. Kraśnickim z ofertą, że są gotowi pokierować sprawami Cerkwi i by im przekazał moskiewską kancelarię i sprawy będące w rękach Synodu. Organy bezpieczeństwa blokując wyjazd metropolity Agafangęła z Niżnego Nowgorodu do Moskwy, umożliwiły wracającej delegacji przejąć wspomnianą kancelarię – Troickie Podworie. Tu zainstalowano nową instytucję – Wyższy Urząd Cerkiewny (БЦУ)<sup>16</sup>. Na jej czele stanęli bp Granowski, którego zastępowali Wwiedieński i Kraśnicki.

29 maja 1922 roku specjalne zebranie „Żywej Cerkwi” przygotowało spis swych planowanych inicjatyw: zamierzano dokonać rewizji przepisów prawa kanonicznego, nauczania dogmatycznego, etyki, finansów, terenowej organizacji „Żywej Cerkwi” w ośrodkach powiatowych. I. Solłowiow podkreśla bardzo czynną rolę organów bezpieczeństwa w opracowywaniu tych planów<sup>17</sup>. Celem umocnienia całej instytucji postanowiono wyświęcić kilku nowych biskupów. Dokonano konsekracji J. Czancewa i J. Albińskiego, później udzielono sakry także kilku żonatym kapłanom.

Latem 1922 roku doszło do nowych aktów współpracy organów „Żywej Cerkwi” i GPU, zmuszając biskupów do podporządkowania się Wyższemu Urzędowi Cerkiewnemu. Niestety nawet wybitny teolog, późniejszy patriarcha Stragorodzki i dwóch jego przyjaciół – bp E. Mieszczerskij i S. Mieszczeriakow – uległo tym namowom i uznali wspomniany urząd za pełnoprawny kanonicznie<sup>18</sup>. Dopiero po pewnym czasie potrafił się przyznać do popełnionego błędu i pojednać się z patriarchą Tichonem

<sup>16</sup> Пор. И. СОЛОВЬЕВ, *Высшее Церковное Управление*, ПЭ, Москва 2010, т. 10, s. 104-106.

<sup>17</sup> Пор. ТЕНЬЕ, *Живая Церковь*, ПЭ, Москва 2013, т. 19, s. 168-172.

<sup>18</sup> Пор. Д. Н. НИКИТИН, *Евдоким*, ПЭ, Москва 2013, т. 17, s. 115-117.

w obecności licznej grupy duchownych<sup>19</sup>. Natomiast metropolita Preobrażeńskij kategorycznie zabronił sobie podległym biskupom takiego kroku<sup>20</sup>. Mimo tego w skali kraju na 97 hierarchów kierujących eparchiami w Rosji 37 wbrew jego zaleceniom podporządkowało się wspomnianym oczekiwaniom, 34 kategorycznie odmówiło, a 24 nie określiło swego stanowiska.

W dniach 2-17 sierpnia 1922 roku w budynku byłego seminarium duchownego w Moskwie (zamienionym na Dom Sowietów) zebrało się 190 delegatów zwolenników „obnowieńczyckiego” ruchu „Żywej Cerkwi”, w tym przedstawiciele 24 eparchii; przybyli także goście z patriarchatu aleksandryjskiego i konstantynopolitańskiego. Rosyjscy uczestnicy spotkania podjęli ważne postanowienia: zamknąć klasztory męskie i żeńskie w miastach; wiejskie klasztory zamienić na wspólnoty pracy rolniczej, usunąć patriarchę Tichona i święcić nowych biskupów z duchowieństwa diecezjalnego, a nie zakonnego. Unieważniono także ekskomunikę nałożoną kiedyś na L. Tołstoja. Na zakończenie obrad uczestników obrad przyjął Kalinin. Uchwały zebranych skrytykował Stragorodzki, zarzucając im mało religijny charakter. Podobną ocenę wydał Granowski i Wwiedieński. Obaj wnet odchodząc od Kraśnickiego, utworzyli swe własne organizacje, także „odnowicielskie”.

Niemal rok później – od 24 kwietnia do 9 maja 1923 roku – ugrupowania „odnowicielskie” Kraśnickiego, Wwiedieńskiego i Granowskiego zwołały Drugi Sobór Powszechny (uważając go za kontynuację Soboru z lat 1917-1918). Wzięło w nim udział około 500 delegatów z 72 diecezji „odnowicielskich”. Tym razem także podjęto debatę dotyczącą usunięcia patriarchy Tichona, akceptacji żonatego episkopatu, kasaty klasztorów. Niewiele później – 25 lipca 1923 roku – z aresztu został zwolniony patriarcha Tichon<sup>21</sup>. W oparciu o dostępne archiwa D. Safonow przekonuje historyków, że powodem tego zwolnienia była obawa F. Dzierżyńskiego, że wierni już uważali swego patriarchę za męczennika, a jego śmierć mo-

---

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. Д. ОРЛОВСКИЙ, *Агафангел*, ПЭ, Москва 2007, t. 1, s. 235-237.

<sup>21</sup> Por. Д. САФОНОВ, *Почему не состоялся процесс над патриархом Тихоном?*, <https://pravoslavie.ru/5202.html> (odczyt z dn. 31.05.2021 r.).

głaby doprowadzić do buntów w stolicy kraju. Duże znaczenie posiadała też interwencja innych wyznań chrześcijańskich, także Stolicy Apostolskiej, w jego obronie. Zwolniony patriarcha natychmiast dokonał oceny zaszłych wydarzeń – przejęcia władzy w Cerkwi przez samozwańców oraz prześladowania duchowieństwa. Jego wystąpienie skłoniło wielu do zerwania z wymienionymi wyżej ugrupowaniami, które na życzenie władz państwowych rozbiły Cerkiew. Jednak organy bezpieczeństwa wspólnie z Antyreligijną Komisją Biura Politycznego Komitetu Centralnego Rosyjskiej Partii Komunistycznej<sup>22</sup> nie zrezygnowały z zamiaru zniszczenia Cerkwi. Powołano nowy Synod na czele z wyżej wspomnianym Mieszczerskim, byłym arcybiskupem nowogrodzkim, z którego wykluczono dawnych sojuszników Kraśnickiego. Nie znalazł on także miejsca w kręgu działaczy skupionych wokół patriarchy Tichona, który poszukiwał ludzi budzących zaufanie, zdolnych do obrony Cerkwi. Po powrocie z rocznego aresztu Tichon zdawał sobie sprawę, że jego walka bynajmniej się nie zakończyła. Wiedział także, że stan jego zdrowia pogarsza się.

Przewidujący patriarcha Tichon, znający wielu pracowników instytucji cerkiewnych, zwłaszcza szkolnych, zwrócił uwagę na Polanskiego (1862-1937), zaangażowanego czynnie w przygotowania Soboru, rozpedzonego przez bolszewików jesienią 1918 roku<sup>23</sup>. Mimo że ukończył Moskiewską Akademię Duchowną jako świecki, zatrudniony był w nadzorze nad średnim szkolnictwem cerkiewnym z ramienia Synodu. Jemu patriarcha zaproponował, by przyjął święcenia kapłańskie i biskupie. W wieku 58 lat został biskupem, a w 1924 roku (mając 62 lata) metropolitą krutickim (czyli po patriarsze drugą osobą w Cerkwi Rosyjskiej). W 1925 roku, kiedy chorujący już patriarcha znalazł się w szpitalu, Polanski przygotował z nim ostatnie orędzie do wiernych. Tekst tej doniosłej wypowiedzi umierającego patriarchy, opublikowany w „Izwestiach”, robił wrażenie zbyt czołobitnego zeznania; nie wiemy, w jakim stopniu został on sfalszowany przed publikacją przez E. A. Tuczkowa, naczelnika szóstego (antycerkiewnego) tajnego wydziału Państwowego Polityczne-

---

<sup>22</sup> Рог. С. Л. Фирсов, *Время в судьбе*, Санкт-Петербург 2005, s. 103.

<sup>23</sup> Рог. М. Е. Губонин, А. Мазырин, *Кифа. Патриарший Местоблюститель Священномученик Петр, Митрополит Крутицкий (1862-1937)*, Москва 2012.

go Urzędu (GPU). Rok później po śmierci patriarchy Tichona Polanskij musiał z jego testamentalnej woli przejąć obowiązki strażnika tronu patriarchalnego (locum tenens)<sup>24</sup>.

Metropolita Piotr idąc za przykładem zmarłego patriarchy, 6 grudnia 1925 roku także zredagował testament na wypadek swej śmierci lub aresztowania. Uwzględniając, że mianowani przez Tichona jako ewentualni pełnomocnicy – metropolici – C. Smirnow i Preobrażeński – jeszcze długo będą przebywać na zesłaniu, zamianował swymi zastępcami, w razie konieczności, metropolitę Stragorodzkiego, M. Jermakowa i J. Petrowych<sup>25</sup>. Ich kompetencje nie zostały jednak doprecyzowane. Wnet, bo już cztery dni później – 10 grudnia 1925 roku – metropolita Polanskij został aresztowany pod sfabrykowanym zarzutem rzekomych działań na rzecz przywrócenia monarchii w Rosji. Już 14 grudnia 1925 roku metropolita z Niżnego Nowgorodu Stragorodzki zgłosił się, by przejąć obowiązki zlecone nominatom przez Polanskiego, jako pierwszy wymieniony na wspomnianej liście hierarchy. Służby bezpieczeństwa nie pozwoliły mu jednak na wyjazd do Moskwy<sup>26</sup>. W tym samym czasie grupa „obnowieńców” z namowy „organów” zorganizowała Tymczasową Wyższą Radę Cerkiewną (ВВЦС), do której usiłowała doprosić metropolitę Sergieja, który jej członków obłożył karami kanonicznymi. Rzeczywisty stróż tronu patriarchalnego Polanskij został już uwięziony i w różnych miejscach kontynuował swoje męczeńskie życie (1925-1937)<sup>27</sup>.

Dzieje represji organów bezpieczeństwa stosowanych wobec bp. Polanskiego zaczęły się 22 lutego 1921 roku. Zarzucono mu, że ogrzewa swoje mieszkanie państwowym drzewem, tymczasem była to cerkiewna własność przywłaszczona przez władze nacjonalizujące cudze dobra, a zwłaszcza dobra wyznań religijnych. Na tej historii stracił dwa miesiące czasu, przebywając w więzieniu.

---

<sup>24</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века, dz. cyt.*, s. 176.

<sup>25</sup> Пор. М. И. ШКАРОВСКИЙ, *Иосиф*, ПЭ, Москва 2015, t. 25, s. 649-653.

<sup>26</sup> Пор. tamże, s. 178.

<sup>27</sup> Пор. А. МАЗЫРИН, *Кирилл*, ПЭ, Москва 2017, t. 34, s. 362-397.

Niedługo potem – 12 sierpnia 1921 roku – został ponownie oskarżony i aresztowany. Przewieziony z Moskwy do Wielkiego Ustiugu, w gub. wołogodzkiej. Do stolicy wrócił w sierpniu 1923 roku. Historycy nie mogą bliżej ustalić powodów i okoliczności tych wydarzeń.

Parę miesięcy później – 18 listopada 1923 roku – aresztowano go z nieokreślonych powodów, ale dzięki interwencji patriarchy Tichona został zwolniony. Po śmierci patriarchy, będąc świeżo uznanym stróżem patriarszego tronu (miestoblustitel), nocą z 9 na 10 października 1925 roku został aresztowany i umieszczony na Łubiance. Wytoczono mu śledztwo zakończone wyrokiem skazującym go na trzyletnie zesłanie w okręgu tobolskim, w nieczynnym klasztorze w Abałek. Dotarł tu w lutym 1927 roku, ale w kwietniu tegoż roku został przeniesiony do więzienia w Tobolsku, do specjalnego izolatora, gdzie przetrzymywano go dwa miesiące, a potem krótko w Obdorsku; odprawiono go 27 sierpnia 1927 roku na barży płynącej na północ do małej wioski Che – całkowicie odciętej od świata. Tutaj został ulokowany w małym wiejskim domku. Stąd wezwany przez Tuczkowa do Tobolska; odmówiwszy mu, by zrezygnował z obowiązków stróża tronu patriarszego, został ponownie odesłany do wsi Che. 11 maja 1928 roku zesłanie przedłużono mu na dalsze dwa lata. Cały ten okres ciężko chorował. Nawet sprowadzony z Obdorska felczer nalegał, by się starał o przeniesienie do łżejszego klimatu. 17 sierpnia 1930 roku z miejscowości Che został przeniesiony do Swierdłowska. I tak zaczyna się najdramatyczniejsze doświadczenie więźnia. Tuż przed północą wyprowadzano go na więzienny deptak by przez 30 minut zaczerpnął powietrza. Słońca nie widywał nigdy. Tutaj 23 lipca 1931 roku przedłużono jego uwięzienie w wyjątkowo trudnych warunkach na dalsze pięć lat. Równie bolesne metody dokuczania więźniowi spotkały go w Wierchnieuralsku od lutego 1934 do 1937 roku. W marcu 1937 roku rozpowszechniono fałszywy komunikat, że zmarł Polanskij. To pozwoliło władzom na to, że jego stanowisko – stróża patriarszego tronu przejął Stragorodzki. Faktycznie metropolita Polanskij kolejny raz padł ofiarą oszustwa władz – rozstrzelany został później, 10 października 1937 roku w Magnitogorsku. To kłamstwo ułatwiło władzom wcześniejsze przekazanie kompetencji metropolity Piotra, stróża patriarszego tronu, Stragorodzkemu. Zagraniczna Cerkiew Prawosławna uznała

Polanskiego za świętego męczennika 1 listopada 1981 roku, a krajowa rosyjska w 1997 roku.

Tuczko w brał pod uwagę różne warianty nadzoru organów bezpieczeństwa nad Cerkwią. Mało obiecujące były starania użycia zgrupowania abp. G. Jackowskiego, zaliczanego do obnowieńców<sup>28</sup>. Podjęto nawet próbę zamachu na życie Tichona, na szczęście jego kamerdyner Połozow zasłonił patriarchę sobą, ginąc w jego obronie. Było już pewne, że organy bezpieczeństwa są zdecydowane na wszystko.

Aresztowanie Polanskiego poprzedziło szereg innych posunięć Komisji Antyreligijnej i organów bezpieczeństwa, by przyspieszyć rozbięcie, a nawet zniszczenie Cerkwi. Te instytucje upowszechniały postulat kolegialnego, a nie jednoosobowego kierowania Cerkwią. W dawnej kancelarii Tichona, w tzw. dońskim męskim klasztorze – gdzie już nie było ani Tichona, ani Piotra – na życzenie Tuczko w zgromadziło się (22 grudnia 1925 roku) 10 hierarchów prawosławnych, by rozważać problem kolegialnego kierowania Cerkwią. Jako realizację tego założenia programowego utworzono tzw. Wyższą Tymczasową Radę Cerkiewną (ВВЦС)<sup>29</sup>, z inicjatywy OGPU<sup>30</sup>. Zebraniu przewodniczył abp Jackowski, pochodzący z okolic Kamieńca Podolskiego, były arcybiskup świerdłowski. Nowa organizacja zapewniała organy bezpieczeństwa o swej pełnej lojalności wobec państwa i poinformowała, że zamierza przygotować przyszły Sobór, jako kontynuację przerwanej w 1918 roku. Zebrani złożyli wniosek o prawną rejestrację nowej instytucji, na co bez trudności uzyskali zgodę. Metropolita Stragorodzki, nadal niemogący opuścić Niżnego Nowogrodu, dopiero 7 stycznia 1926 roku w „Izwiestiach” przeczytał o wymienionych wydarzeniach. 14 stycznia 1926 roku wydał pisemną ocenę pozakanonicznych działań Jackowskiego i jego grupy. Ten odpowiadając autorowi listu, oświadczył, że nie uważa go za kogoś posiadającego

---

<sup>28</sup> Пор. Л. В. Калинин, В. Парин, *Григорианский Раскол*, ПЭ, Москва 2011, т. 12, s. 455-459.

<sup>29</sup> Пор. П. Мангилев, *Временный Высший Церковный Совет*, ПЭ, Москва 2010, т. 9, s. 514-516.

<sup>30</sup> Объединённое государственное политическое управление – Zjednoczony Państwowy Zarząd Polityczny.

władzę w rosyjskiej Cerkwi. W styczniu odwiedził metropolitę Sergieja bp D. Woskresieski<sup>31</sup>, wchodzący w skład powstałej instytucji – Rady Cerkiewnej. Zapoznawszy się podczas tego spotkania z jego uprawnieniami jako zastępcy strażnika tronu patriarszego Polanskiego, postulował w gronie Jackowskiego, by uznał ten fakt. Spotkawszy się z jego odmową, zrezygnował z przynależności do stworzonej przez niego nowej Rady.

Metropolita Sergiej w kolejnym liście do Jackowskiego zasuspendował wszystkich członków powstałej Rady. Tuczko – organizujący całą intrygę – umożliwił Jackowskiemu, by pisemnie przedstawił swoją wersję całej sprawy Polanskiemu. Przekonywał go, że rezydujący poza Moskwą jego zastępca metropolita Sergiej nie jest w stanie zadbać o potrzeby organizacyjne Cerkwi, co mu się udało. Dzięki temu Cerkiew pozbyła się chaosu i poprawiła stan duszpasterstwa. Pozbawiony innych informacji Polanskij przyjął argumentację Jackowskiego, pozbawiając Sergieja jego uprawnień. Ten jednak postarał się dosłać Polanskiemu opis faktycznej sytuacji, podkreślając rolę organów współpracujących z zasuspendowanymi hierarchami. W tych okolicznościach Polanskij wycofał się i przywrócił metropolitę Sergieja do jego funkcji oraz odwołał słowa uznania dla Jackowskiego. Ten jednak nadal popierany przez Tuczko przygotowywał – poprzez zjazd 100 delegatów (10-18 listopada 1927 roku) – kolejny Sobór, do którego ostatecznie nie doszło. Ruch Jackowskiego interesował się najbardziej opanowaniem władzy w Cerkwi, zwiększając liczbę swych hierarchów. W 1929 roku do ruchu Jackowskiego należało 29 biskupów. W różnych momentach czasowych w historii „gregorianstwa” przewinęło się przez niego 55 biskupów. Na początku lat 40. było ich tylko czterech, a niemal wszystkie cerkwie zostały pozamykane w latach 1937-1938. Upadek całej intrygi zorganizowanej przez Antyreligijną Komisję przyspieszyła w 1932 roku śmierć Jackowskiego, który zmarł bez pojednania się z Cerkwią.

Komisja Antyreligijna na przełomie lat 20. i 30. opracowała plan stopniowego mnożenia ośrodków kwestionujących potichonowskie instytucje cerkiewne. Obok powoływania grup „obnowieńców”, „Żywej Cerkwi”, Wyższej Tymczasowej Rady Cerkiewnej Jackowskiego, starano się także

---

<sup>31</sup> Пор. А. И. РАЗДОРСКИЙ, *Дамиан*, ПЭ, Москва 2009, т. 13, s. 707-708.

zakwestionować prawomocny aparat władzy w Cerkwi. Tuczkwow pamiętał, że wśród dwóch metropolitów wybranych przez patriarchę Tichona, jako ewentualnych jego zastępców, figurowało nazwisko metropolity Preobrażeńskiego z Niżnego Nowgorodu i Kazańskiego z Piotrogradu, metropolity, który już nie żył od 1922 roku. Pierwszy z nich za poparcie Tichona w sprawie zabierania cerkwiom ważnych precjozów został zesłany na północ do Narymskiego Kraju, gdzie miał spędzić trzy lat. Zatrzymano go dłużej, bo do 1926 roku. Wówczas stróżem patriarszego tronu był już Polanskij, a zastępował go metropolita Stragorodzki. W tym czasie Tuczkwow już zorganizował grupę Jackowskiego i powiadomił nieprecyzyjnie wracającego z zesłania metropolitę Agafangęła, że istnieje konflikt między Jackowskim i Sergiejem. Metropolita Preobrażeńskij odizolowany za kołem polarnym, pozbawiony dokładnych wiadomości, odważył się przyjąć propozycję Tuczkwowa. Skierował do wiernych list duszpasterski, powiadamiając ich, że obejmuje stanowisko stróża tronu patriarszego (*locum tenens*). Polanskij nie miał nic przeciwko takiej decyzji, zaopiniował jednak Stragorodzki. Wymiana zdań między oponentami trwała kilka miesięcy, czego właśnie oczekiwał Tuczkwow. W końcu Agafangęł zorientował się w zorganizowanej intrydze władz bezpieczeństwa i zrezygnował z podpowiedzianego mu planu. Wkrótce w 1928 roku zmarł jako powszechnie uważany za cierpliwego i świątobliwego biskupa.

Wewnętrznie skonfliktowane środowisko cerkiewne, głównie intrygami prowadzonymi przez organy bezpieczeństwa, doszło do wniosku, że należy wybrać patriarchę drogą korespondencyjną, jeśli zwołanie nowego Soboru jest niemożliwe. Projekt taki zgłosił ordynariusz połocki bp P. Kroszczekin<sup>32</sup>. Metropolita Sergiej po pewnych wahaniach, widząc że 20 hierarchów opowiada się za taką akcją, wyraził zgodę na jej przeprowadzenie. Do dziś nie wiadomo, czy organy bezpieczeństwa tylko wiedziały, czy sprowokowały całe przedsięwzięcie, w którym przynajmniej 72 hierarchów wzięło udział w korespondencyjnym wyborze patriarchy. Najbardziej popularnym kandydatem okazał się metropolita Smirnow, będący wówczas na zesłaniu. Wydarzenie to spowodowało falę aresztowań biskupów (8-10 grudnia 1926 roku). Wśród nich

---

<sup>32</sup> Рог. А. МАЗЫРИН, *Кирилл*, dz. cyt., s. 362-397.



znalazł się także metropolita Stragorodzki, będący zastępcą stróża tronu patriarchalnego – Polanskiego.

Z uwiezionym metropolitą Sergiejem organy bezpieczeństwa w osobie Tuczkowa i Jagody nawiązały kontakt, zmierzając do dalszego podporządkowania sobie Cerkwi. Z drugiej strony duchowieństwo widziało, że wielu wiernych zerwało już z religią. W armii tylko 15% żołnierzy korzystało jeszcze ze spowiedzi wielkanocnej. Był to skutek zakazu katechizacji dzieci. Uwiezionemu metropolitcie Sergiejowi postanowiono przedłużyć areszt od 12 lutego do 14 kwietnia 1927 roku. Jednak 2 kwietnia 1927 roku zwolniono go, notując w archiwach, że można go oswobodzić i zezwolić na kontynuowanie dotychczasowej funkcji. Już miesiąc później – 18 maja 1927 roku – zorganizował on w Moskwie spotkanie dobranych duchownych. Dwa dni później – 20 maja 1927 roku – władze udzieliły mu zezwolenia na powołanie Synodu<sup>33</sup> z dobranych osobiście hierarchów, czego nie mógł dokonać nawet patriarcha Tichon, tylko ówczesny Sobór<sup>34</sup>. Wszyscy duchowni świeżo powołani do Synodu byli uprzednio aktywnymi działaczami ruchów „obnowieńczeskich”. A. Chutyńskij był także następcą Kazanskiego w Leningradzie, a S. Aleksandrow znanym współpracownikiem GPU. Sergiej polecił ordynariuszom diecezji, by składali prośby o rejestrację urzędową swych diecezji i ich kurii. Władze spełniały prośby diecezji, na które uprzednio czekano bezskutecznie. Na przełomie 1927 i 1928 roku te same organa przeniosły 40 biskupów z jednej do drugiej diecezji oraz z zesłania na emeryturę, a imiona tych ostatnich nie mogły już być wspomniane podczas liturgii eucharystycznej<sup>35</sup>. Na ręce bp. E. Georgijewskiego<sup>36</sup>, ongiś rusyfikującego Chełmszczyznę, zarządzającego duszpasterstwem w Europie Zachodniej, metropolita Sergiej, na życzenie „organów”, został zmuszony przesłać polecenie, by

---

<sup>33</sup> Por. Г. А. КОСТКЕВИЧ, *Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней*, „Вестник ПСТГУ” II:2(23) (2007), s. 104-130.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 117. Г. А. Косткевич wymienia 10 hierarchów powołanych do Synodu Sergieja: S. Bratanowskij, A. Chutyńskij, F. Gumilewskij, S. Aleksandrow, W. S. Zienkiewicz, W. Gorkowskij, A. Plińskij, N. Andrejew, M. Pajewski, M. Chramcow.

<sup>35</sup> Por. А. МАЗЫРИН, *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах*, Москва 2006, s. 272.

<sup>36</sup> Por. Т. А. БОГДАНОВА, А. К. КЛЕМЕНТЬЕВ, В. И. КОСИК, *Евлогий*, ПЭ, Москва 2013, t. 17, s. 161-168.

tamtejsi ordynariusze składali w Moskwie oświadczenia dowodzące ich lojalnego uznania władz sowieckich. W klimacie tych wydarzeń opublikował tzw. Deklarację, która zaniepokoiła wielu wiernych i duchownych. Jedno sformułowanie było często cytowane: „Chcemy być prawosławnymi, a równocześnie uznawać Związek Sowiecki za naszą obywatelską ojczyznę, radości i sukcesy której – są naszymi radościami i sukcesami. A niepowodzenia – naszymi niepowodzeniami”<sup>37</sup>. Autor Deklaracji domagał się także lojalności politycznej od zagranicznych wyznawców prawosławia rosyjskiego. Równocześnie Sergiej starał się wykorzystać swe związki z organami bezpieczeństwa. Dostrzegał faworyzowanie „Żywej Cerkwi”, której zezwolono na zwołanie własnego Soboru. W tym kontekście politycznym warto zaznaczyć, że metropolita Sergiej chcąc wzmocnić pozycję swego stanowiska cerkiewnego, już 10 czerwca 1926 roku, czyli na rok przed publikacją Deklaracji, złożył w urzędzie państwowym prośbę o możliwość zorganizowania kancelarii w Moskwie, a także o powołanie w diecezjach rad eparchialnych, przeprowadzenie soborów archierejskich w terenie i wydawanie własnej gazety cerkiewnej. Równocześnie petent zapewnił władze o swej stałej lojalności, nie zamazując zasadniczej różnicy między ateizmem a religią oraz przestrzegania zasady rozdziału Cerkwi od państwa, co miało oznaczać także unikanie polityki ze strony Cerkwi. Postulował także zwołanie Soboru, by dokonać wyboru patriarchy, by zwolnić uwięzionych duchownych, by móc zorganizować szkolnictwo prawosławne. Prośby metropolity Sergieja zostały odrzucone, ale pozwoliły adresatom poznać, nim zostanie aresztowany, do czego on zmierza. Ale Sergiej nie został już nigdy aresztowany, zaufano mu. W odpowiedzi na sformułowane prośby nakazano mu, by oficjalnie modlić się za władze, jak ongiś za cara i jego rodzinę. Dopiero zaaresztowany metropolita Sergiej „doszedł do porozumienia” z władzami, czyli faktycznie z tymi samymi, które odrzuciły jego prośbę z 1926 roku.

Nowa redakcja Deklaracji zredagowana wspólnie z przedstawicielami NKWD<sup>38</sup>, wydrukowana w nakładzie 5000, została rozesłana do

---

<sup>37</sup> В. Цыпин, „Декларация”, ПЭ, Москва 2012, т. 14, s. 328-334.

<sup>38</sup> Народный комиссариат внутренних дел – Narodowy Komisariat Spraw Wewnętrznych.

parafii i ogłoszona w „Izwestiach”. Zesłańcy z Sołówek ocenili ją krytycznie, gdyż tylko Cerkiew została obwiniona za konflikt z państwem. Podobnie wypowiedzieli się biskupi – D. Cedryk<sup>39</sup>, F. Pozdziejewski, S. Samożłowicz, D. Lubimow<sup>40</sup>, S. Drużynin. Ze swej strony Stragorodzki, znając wspomniane oceny, oświadczył 31 grudnia 1927 roku, że krytyczne głosy nie powinny nikogo skłaniać do porzucania Cerkwi i zakładania nowych wspólnot zrywających wspólnotę z nim.

G. A. Kostkiewicz dokonał krótkiej oceny omawianych wydarzeń, pisząc: „Metropolita Sergiej skapitulował przed GPU, przyjął wszystkie warunki «legalizacji» i teraz należało je wprowadzić w życie. Cytadela Prawosławia – Stolica Patriarsza – znalazła się w rękach wrogów Cerkwi, wojna przeciw Cerkwi toczy się nie tylko z zewnątrz, prowadzą ją nie tylko ci, którzy noszą mundur GPU i partyjny bilet, ale i od wewnątrz przez tych, którzy na piersi mają panagę i krzyż, ubrani w mnisze habity i biskupie manteje”<sup>41</sup>.

Od sierpnia 1922 roku, od śmierci metropolity Kazańskiego, straconego po głośnym procesie leningradzkim, burzliwa stolica północna nie miała stałego pasterza. Metropolita Sergiej w 1926 roku na jego miejsce wyznaczył 54-letniego metropolitę Petrowych, który doświadczył już sowieckich sądów, broniąc w Rostowie nietykalności relikwii świętych oraz cerkiewnych precjozów. Sergiej posłuszny „organom” zmienił niedawną decyzję i odwołał popularnego w Leningradzie metropolitę, wyznaczając go na ordynariusza w Odessie. Petrowych doskonale wiedział, że Sergiej wykonał tylko polecenie władz państwowych, które wspólnie z nim napisały Deklarację lipcową w 1927 roku, dlatego odmówił posłuszeństwa. W Leningradzie duchowieństwo i społeczeństwo zdecydowanie stawiało opór w obronie swego pasterza. Opinie miasta poparli dwaj sufragani biskupi D. Lubimow<sup>42</sup> i S. Drużynin oraz kilku emerytowanych hierarchów.

<sup>39</sup> Пор. О. В. КОСИК, *Дамаскин*, ПЭ, Москва 2009, т. 13, с. 684-687.

<sup>40</sup> Пор. М. В. ШКАРОВСКИЙ, *Дмитрий*, ПЭ, Москва 2012, т. 15, с. 83-86.

<sup>41</sup> Г. А. КОСТКЕВИЧ, *Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней*, *дз. cyt.*, с. 104-130.

<sup>42</sup> Пор. М. В. ШКАРОВСКИЙ, *Дмитрий*, *дз. cyt.*, с. 83-86.

Oponenty Sergieja, na czele z biskupem D. Lubimowem, 12 grudnia 1927 roku wręczyli mu w Moskwie wspólny list duchownych i świeckich, streszczający życzenia dotyczące życia religijnego w diecezji leningradzkiej. Dokument ten podkreślił kilka postulatów skierowanych do Sergieja. Autorzy domagali się, by metropolita zrezygnował ze zniewalania Cerkwi przez bliską współpracę z organami bezpieczeństwa, z przenoszenia biskupów z jednej diecezji do drugiej, zgodnie z życzeniem władz, by Synod był tylko ciałem doradczym, a nie decyzyjnym, by zachować ustrój Cerkwi ustalony na Soborze w latach 1917-1918 i by usunąć z Synodu dwóch hierarchów: Aleksandrowa, znanego agenta z Tweru, i Szymańskiego<sup>43</sup>, będącego formalnie ordynariuszem diecezji nowogrodzkiej, a faktycznie stałym współpracownikiem metropolity Sergieja. Adresat nie tylko osobiście spotkał się z autorami dokumentu, ale i odpowiedział pisemnie delegacji, podkreślając, że realizacja zgłoszonych propozycji przyniosłaby wiele szkód Cerkwi. Ponadto odrębne listy do metropolity skierowali inni autorzy – profesorowie wyższych uczelni leningradzkich, sześciu biskupów pomocniczych i kilka osób świeckich. Utrzymujące się napięcie spowodowało, że Sergiej zasuspendował – 30 grudnia 1927 roku – biskupów Lubimowa i Drużynina, gdyż oficjalnie zerwali z nim jako przełożonym, uznając tylko Polanskiego i Petrowych. O tej suspensie z dwóch ambon w Leningradzie powiadomiono wiernych. Tuczko, pilnie obserwując wydarzenia cerkiewne, donosił z Moskwy do Leningradu, zapewne do swych współpracowników, sugerując dalsze, lokalne działania w rodzaju rewanżu: „1. Powiadomcie w Leningradzie, że była u Sergieja delegacja z takimi propozycjami. 2. Zgłoście najbardziej aktywnych świeckich z opozycji, by ich aresztować pod jakimkolwiek pozorem. 3. Zawiadomcie, że my wpłyniemy na Sergieja, żeby zasuspendował niektórych opozycyjnych biskupów, a N. Jaruszewicz następnie niech zasuspenduje niektórych popów”<sup>44</sup>. Zapewnienia Tuczko doprowadziły do żywszego oporu wiernych, jak i do skuteczniejszych

---

<sup>43</sup> Por. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века, dz. cyt.*, s. 290.

<sup>44</sup> Tamże, s. 294. Por. М. ШКАРОВСКИЙ, В. Г. ПИДГАЙКО, Д. Н. НИКИТИН, *Николай, ПЭ*, Москва 2020, t. 50, s. 360-372.

represji. W styczniu 1928 roku, czyli pół roku po słynnej Deklaracji, w samym Leningradzie 19 cerkwi całkowicie zerwało z Sergiejem, a słynna świątynia Zmartwychwstania Pańskiego (Spasa na Krowi) stała się centralnym punktem odniesienia dla josiflan. Miejscowi biskupi pomocniczy (prócz Lubimowa i Drużynina) – czterech – będą się raczej wahać, piąty jako jedyny będzie w całości podzielał opinie i życzenia Sergieja. Niektórzy historycy oceniają, że na przełomie lat 20. i 30. zerwało kontakty z Sergiejem około 37 biskupów<sup>45</sup>. Petrowych nie życzył sobie, by wiązać nazwę tych oponentów – josiflan – z jego imieniem. Uważał, że raczej powinno się ich określać jako antysergian.

Do suspendowanych biskupów – Lubimowa<sup>46</sup> i Drużynina – dołączali się nowi, dzielący krytykę sergianizmu: W. Ostrowidow<sup>47</sup>, J. Afowin, A. Buj. Przybywało także cerkwi zrywających z Sergiejem – w Moskwie, Twerze, Nowgorodzie, Kijowie, Charkowie. W Leningradzie 67 parafii za swego ordynariusza uznawało Lubimowa, tzn. 21% wszystkich parafii czynnych w mieście. W diecezji leningradzkiej 500 kapłanów podzielało jego stanowisko (czyli 25% wszystkich duszpasterzy w eparchii). W skali kraju liczba duchownych zaliczających się do josiflan mogła dochodzić do 3500, a do cerkwi od 2400 do 2700, czyli około 11,5%.

Skład społeczny josiflan był zróżnicowany. Ważne miejsce zajmowała w nim antysowiecka inteligencja oraz opozycja społeczna warstw wykluczonych przez nacjonalizację majątków prywatnych, a także po części fanatycy religijni. Te grupy od listopada 1929 roku były przedmiotem aresztowań represyjnych. Brakuje pełnych informacji, ale wiadomo, że w Leningradzie zaaresztowano wówczas 44 osoby, duchownych i świeckich, w tym bp. Lubimowa i ks. W. Wieruszkija<sup>48</sup> z centralnej świątyni – Spasa na Krowi, zamkniętej 17 listopada 1930 roku. Według M. W. Szkarowskiego, w latach 1929-1931 uwięziono 4000 zwolenników metropolity Józefa, w tym 1600 kapłanów; w następnym okresie – lata 1932-1933 – kolejne 500 osób. Szczególną uwagę zwracano na wybitniejszych hie-

<sup>45</sup> Рог. Л. РЕГЕЛЬСОН, *Трагедия Русской Церкви 1917-1945*, Москва 1996, s. 546-547.

<sup>46</sup> Рог. М. В. ШКАРОВСКИЙ, *Дмитрий*, dz. cyt., s. 83-86.

<sup>47</sup> Рог. Д. ОРЛОВСКИЙ, *Виктор*, ПЭ, Москва 2009, t. 8, s. 428-432.

<sup>48</sup> Рог. М. В. ШКАРОВСКИЙ, *Верюжский В.*, ПЭ, Москва 2010, t. 8, s. 30-31.

rarchów tego ruchu, którzy już w 1928 roku byli represjonowani<sup>49</sup>. Według tego historyka, padł ich ofiarą bp Ostrowidow, zmarły na zesłaniu w 1934 roku; J. Afonik, zmarły w więzieniu; S. Bech, zmarły podczas śledztwa; I. Bielskij, rozstrzelany w 1937 roku; M. Žizilenko, rozstrzelany w 1929 roku; Lubimow, zmarły w więzieniu w 1937 roku; Buj, rozstrzelany w 1937 roku; N. Trezwinskij, rozstrzelany w 1937 roku; Petrowych, rozstrzelany w 1937 roku; S. Drużynin, rozstrzelany w 1937 roku; P. Kratow, zmarły w więzieniu w 1932 roku.

Z uwagi na gwałtowne represje josiflanie przeszli do katakumbowych obrzędów liturgicznych. W Leningradzie i okolicy w latach 1931-1932 czynnych było tylko dziewięć cerkwi josiflańskich. Ostatnią z nich w Moskwie zamknięto w 1933 roku. Utrzymała się jeszcze jedna w Gatchynie do 1945 roku. Niektórzy kapłani z tego ruchu pod koniec życia powrócili do sergianizmu. W latach 40. zamarła już pamięć o legendzie świętyni Spasa na Krowi i ich duszpasterzach.

Wyjątkowe miejsce w historii Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku zajmuje metropolita Smirnow (1863-1937)<sup>50</sup>. Pochodził z Kronsztadu. Wyświęcony na kapłana w 1887 roku, pierwsze lata pracy duszpasterskiej realizował jako katecheta i duszpasterz w Azerbejdżanie, Sankt-Petersburgu i w swym rodzinnym mieście, posługując w cerkwi cmentarnej. Po tragicznej śmierci żony i córki (1902) został wysłany do Iranu (miejsowość Urmia), gdzie zajął się prawosławnymi asyryjskiego pochodzenia. Dla nich zadbał o tłumaczenia i publikację ksiąg liturgicznych oraz katechezę w lokalnym języku. Z uwagi na krytyczną postawę władz brytyjskich wobec jego działań był zmuszony powrócić do swej diecezji. Tu w 1904 roku został biskupem pomocniczym. Odnowił swe kontakty ze św. J. Kronsztackim. W 1908 roku współorganizował jego pogrzeb. W 1909 roku został powołany na stanowisko biskupa w Tambowie, gdzie sporo sił poświęcił ofiarom pierwszej wojny światowej (1914-1918) – inwalidom wojennym, sierotom, dzieciom chorym oraz irańskim zagrożonym przez inwazję turecką. Rewolucję lutową

---

<sup>49</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, *dz. cyt.*, s. 301.

<sup>50</sup> Пор. А. В. ЖУРАВСКИЙ, *Во имя правды и достоинства Церкви*, Москва 2004.

1917 roku przyjął z aprobatą. Został powołany do zespołu gospodarczego w Przedsoborowej Komisji w 1917 roku. Rząd Tymczasowy Kiereńskiego dokonał tzw. ujednoczenia systemu szkolnego i likwidacji szkół cerkiewnych, co groziło porzuceniem katechizacji dzieci. Z upoważnienia Soboru Cyryl przewodniczył delegacji do rozmów z rządem socjalistycznym w powyższej sprawie. Premier, sam będąc masonem wraz z towarzyszącym mu ministrem Kartaszowem, nie zgodził się na postulaty delegacji soborowej, co było pierwszym krokiem do oficjalnej laicyzacji społeczeństwa, jeszcze przed akcją bolszewicką.

Metropolita Cyryl zapewne już w 1917 roku był postacią znaną w Cerkwi, skoro w wyborach patriarchy plasowano go bardzo wysoko, bo uzyskał w jednym z głosowań 102 głosy, przy potrzebnych 155, by znaleźć się wśród trzech kandydatów ostatecznych. Patriarcha Tichon już w kwietniu 1918 roku mianował go metropolitą w Tyflisie na Kaukazie. Tymczasem rządy centralne utracili socjaliści Kiereńskiego na rzecz bolszewików Lenina. Ci w sierpniu 1918 roku pozbawili Cerkiew osobowości prawnej, a przyznali ją tylko 20-osobowym zebraniom parafialnym. Sobór sprzeciwił się takiemu stanowisku. Z tego czasu zapamiętano wypowiedzi Smirnowa. Pozostał on jeszcze w Moskwie po zamknięciu prac soborowych jako członek Synodu i Wyższej Rady Cerkiewnej przy patriarche<sup>51</sup>. 24 grudnia 1919 roku na polecenie władz bezpieczeństwa został aresztowany (po raz pierwszy). Patriarchę Tichona przetrzymywano w areszcie domowym. Smirnow znalazł się w więzieniu razem z metropolitą A. Stadnickim. Zwolniono wszystkich po dwóch miesiącach. 22 kwietnia 1920 roku został przeniesiony z katedry tambowskiej na stanowisko metropolity diecezji kazańskiej i świjażskiej<sup>52</sup>.

Nowy ordynariusz dopiero na początku lipca 1920 roku uzyskał zezwolenie na opuszczenie Moskwy; do Kazania przybył 9 lipca 1920 roku. Jednak już 19 sierpnia 1920 roku został aresztowany po raz drugi; stąd przewieziony do stolicy i przetrzymywany w więzieniu na Tagance razem z dwoma znanymi hierarchami – F. Pozdejewskim i G. Stepanowiczem. W „organach” rozważano ewentualne zesłanie go na Sołowki,

---

<sup>51</sup> Пор. А. МАЗЫРИН, *Кирилл, dz. cyt.*, s. 362-397.

<sup>52</sup> Пор. тамże.

ale zatrzymano go w stolicy. Tymczasem wierni w Kazaniu zebrali 8000 podpisów pod petycją, żądając od władz uwolnienia metropolity. Po 14 miesiącach pobytu w więzieniu moskiewskim został on zwolniony. 18 stycznia 1922 roku Smirnow wrócił do Kazania, zaliczywszy już drugie więzienie w swym życiu.

Organy bezpieczeństwa nadal interesowały się niedoszłym patriarchą i ordynariuszem w Tatarstanie głównie dlatego, że polecił w swej diecezji we wszystkich parafiach przeczytać w cerkwiach z ambon list pasterski Preobrażeńskiego o „obnowieńcach”. Wnet grupa Kraśnickiego, Wwiedieńskiego, z Wyższego Cerkiewnego Urzędu (WUC), usadowiona w dawnych biurach patriarchy w Moskwie, doprowadziwszy do usunięcia Tichona (od maja 1922 roku do czerwca 1923 roku), w lipcu 1922 roku posłała metropolitę Cyryla na emeryturę. Tenże jako ordynariusz kazański zebrawszy swe duchowieństwo w katedrze (24 lipca 1922 roku), ogłosił, że wprowadza w swej diecezji samodzielne zarządzanie, bez odwoływania się do nikogo, zgodnie z ustaleniami ostatniego Soboru. Oświadczył wobec duchowieństwa, że patriarcha odizolowany jako więzień przebywa w areszcie domowym, a tzw. WUC nie jest instytucją cerkiewną. W reakcji na te deklaracje i decyzje 14 sierpnia 1922 roku metropolita Cyryl został aresztowany po raz trzeci i 23 listopada 1922 roku skazany na dwa lata zesłania w Zarianskim Kraju (dzisiaj Komi). Spotkał tu wielu duchownych podzielających jego przekonania i postawy. Był tu już ks. N. Osipow pochodzący z Augustowa na Suwalszczyźnie, osobisty sekretarz Tichona, a także biskupi S. Zwiedzinski i A. Sacharow oraz ks. Preobrażeńskij. Z nimi w tajdze mógł codziennie odprawiać Msze Święte.

Tuczkwow nadal podejmował różne kroki, by doprowadzić Cerkiew do pełnej uległości wobec „organów”. Zwolnionemu patriarsze zaproponował pełną legalizację Cerkwi pod warunkiem, że do Synodu wprowadzi Kraśnickiego i kilku jego pracowników, a on nie tylko zakończy starania o status prawny Cerkwi, ale i doprowadzi do zwolnienia z więzień i zsyłek wielu biskupów. Patriarcha, myśląc o uwięzionych hierarchach, przyjął warunki Tuczkwowa. Na szczęście za zgodą „organów” z zesłania dojechał do patriarchy Cyryl. Dowiedziawszy się o zawartej umowie, przestrzegł patriarchę o podstępie, nie wierzył bowiem w takie zwolnienie więźniów. Tichon odwołał umowę i listę 25 kandydatów do



zwolnienia, na której na pierwszym miejscu figurowało nazwisko Smirnowa. Tuczkwow wiedząc, kto dokonał takiej zmiany, przeprowadził rozmowę z Cyrylem i odesłał go na dokończenie zesłania w pow. Ust-Kulam w znanej już więźniowi republice Komi, gdzie z końcem 1924 roku miał zakończyć swój pobyt. Jednak dopiero w marcu 1925 roku otrzymał odpowiednie dokumenty, a wiosenne roztopy utrudniały podróże, dlatego do stolicy republiki – Ust-Sysolsk (Syktywkar) dotarł dopiero późną wiosną. Do Moskwy nie pozwolono mu jechać, tylko do pow. Iżmo-Pieczorskij. W czasie tych przejazdów dowiedział się o śmierci Tichona, o liście kandydatów Piotra na ewentualne stanowisko stróża tronu patriarchego z 5 grudnia 1925 roku, na której Cyryl figurował na pierwszym miejscu, a Stragorodzki na czwartym, i o areszcie Piotra (10 grudnia 1925 roku).

Mimo zakończenia zesłania w październiku 1926 roku Cyryl z Ust-Sysolska został odesłany do Wiatki, a następnie do Kotelnicza. Kiedy tam się znalazł przeprowadzano już korespondencyjne wybory patriarchy, w których najpoważniejszym kandydatem okazał się sam Smirnow, który nie afirmował ich, nic nie wiedząc o tej inicjatywie. W związku z tą akcją 21 grudnia 1926 roku Cyryl został aresztowany w Kotelniczu (czwarty raz w życiu). Oskarżono go o działalność antysowiecką. Zarzuty łatwo odrzucił, ale Tuczkwow skorzystał z jego obecności w Wiatce, by go nakłaniać do współpracy z „organami”. Po nieudanej próbie Tuczkowa Cyryl został skazany na trzyletni pobyt na Syberii, gdzie przez Nowosybirsk, Krasnojarsk, Turuchansk dotarł do miejsca docelowego – Chantajki. Stąd prowadził ożywioną korespondencję, polemizując z postępowaniem i wypowiedziami Sergieja, używającego kar kanonicznych<sup>53</sup> wobec osób nieuznających jego rozporządzeń<sup>54</sup>. Metropolita Stragorodzki uważał, że sakramenty udzielane przez jego oponentów, odmawiających mu subordynacji, są nieważne i osoby ich udzielające winne być osądzone przez trybunały archierejskie – (2 stycznia 1930 roku). Ponadto odmówił Cyrylowi dotychczasowego stanowiska ordynariusza w Kazaniu. Cyryl pod-

---

<sup>53</sup> Пор. А. МАЗЫРИН, *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-1930 годах*, Москва 2006, s. 57-62.

<sup>54</sup> Пор. тамże, s. 58-103.

kreślał w korespondencji (30 stycznia 1930 roku), pisząc do Sergieja, że od trzech lat dokonuje on uzurpacji władzy cerkiewnej i zawiadamia go, że nadal jest metropolitą kazańskim.

Polemika Cyryla z Sergiejem w latach 1929-1930 należy do wyjątkowo ważnych faktów w historii Cerkwi. Na pozór wydawało się, że chodziło tylko o zakres pełnomocnictwa Sergieja, zwłaszcza w sprawie utworzenia Synodu. Tymczasem korzenie sporu sięgają dalej. Jeśli dla Cyryla najważniejszy problem to świadectwo udzielane prawdzie objawionej, głoszonej przez Cerkiew i zachowanie godności Cerkwi, to w przekonaniu Sergieja kluczowym zagadnieniem jest sprawa fundamentów organizacyjnych, umożliwiających poprawne funkcjonowanie administracji i duszpasterstwa. Poglądy Cyryla podzielali biskupi i duchowni represjonowani przez rządowy aparat. Mitrofanow<sup>55</sup> wymienia kilku z nich: Cedryk, Sacharow, Preobrażenski, J. Udałow, A. Skworcow, S. Samojłowicz, S. Zwiezdinski. Szczególnie Cyryl cenił osobę i przekonania wspomnianego już wcześniej ks. Osipowa. Wymienieni za swą postawę płacili znośnięciem dokuczliwych represji. Nie doświadczyli ich wierni „wyznawcy” sergianizmu, których organa nie brały pod uwagę i nie zsyłały za koło polarne.

Czołowy zesłaniec z tamtych lat – Polanski – obserwując zachowania Sergieja po Deklaracji, pisał do niego: „Mam odwagę powiedzieć, że z zamianowaniem Was zastępcą stróża tronu patriarchalnego udzielone zostały Wam tylko upoważnienia do załatwiania bieżących spraw, by być tylko stróżem istniejącego porządku... Jakichkolwiek organizacyjnych uprawnień ja Wam nie udzieliłem, dopóki jestem stróżem patriarchalnego tronu i dopóki żyje metropolita Cyryl, a wówczas także żył jeszcze metropolita Agefangel”<sup>56</sup>. Cytowany tekst metropolity Polanskiego dowodzi jego wspólnych przekonań podzielanych z metropolitą Cyrylem.

Piotr pisał do Cedryka w czerwcu 1929 roku: „Mianowanie metropolity Sergieja zastępcą nie na tym polegało i polega, żeby zamienić swoją osobą metropolitę Piotra, a tylko zastąpić go, sobą zagwarantować ten

---

<sup>55</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 301.

<sup>56</sup> Пор. А. МАЗЫРИН, *Кирилл*, dz. cyt., s. 362-397.

społeczny punkt, to miejsce, przez które myśli, pragnienia i kierownicze wskazania metropolity Piotra, jako stróża, mogły docierać do środowiska cerkiewnego<sup>57</sup>.

W czerwcu 1929 roku Smirnow został przeniesiony do Jenisejska w celu dokończenia zesłania, do którego powinno dojść w grudniu 1929 roku. Jednak 22 lutego 1930 roku ponownie osadzono go w więzieniu w Jenisejsku (piąty wyrok), skąd został odesłany do Krasnojarska. 23 kwietnia 1930 roku został zwolniony z zesłania, ale nie z więzienia krasnojarskiego. Kilka tygodni później – 23 czerwca 1930 roku – sąd przedłużył jego zesłanie o dalsze lata. Został zwolniony dopiero 19 sierpnia 1933 roku. Jako wolny już obywatel wyjechał do guberni smoleńskiej w celu osiedlenia się w miejscowości Grzatsk (obecnie Gagarin). Po niecałym roku – 14 lipca 1934 roku – został ponownie aresztowany (po raz szósty) i przesłany do Moskwy. Tu skazano go na kolejne trzy lata zesłania w Kazachstanie południowym i osadzono w miejscowości Janykurgan. Cytowani już historycy i biografowie metropolity Smirnowa – Mazyrin<sup>58</sup> i A. W. Żurawskij<sup>59</sup> opracowali kalendarz jego drogi męczeńskiej w latach 1919, 1922, 1926, 1929, 1934 i 1937. Metropolita kazański, odezwany od swej stolicy biskupiej od wielu lat, po trzyletnim pobycie w południowym Kazachstanie, 24 lipca 1937 roku został aresztowany po raz ostatni i przewieziony do Czimkentu. 23 sierpnia 1937 roku wieloletni zesłaniec i 17 innych osób zostało oskarżonych o przygotowywanie powstania przeciw władzom sowieckim. 19 listopada 1937 roku troje funkcjonariuszy z organów bezpieczeństwa wydało na nich wyrok śmierci. Został on wykonany 20 listopada 1937 roku w pobliżu Czimkentu. W ciągu około 15 lat represji, przez jakie przechodził metropolita Cyryl, zdecydowaną ich większość spędził na zesłaniach w Komi i Kazachstanie. Archirejski Sobór zagraniczny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej uznał go za świętego męczennika 14 listopada 1981 roku, natomiast krajowy sobór Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej – 20 sierpnia 2000 roku.

---

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 370.

<sup>58</sup> Por. А. МАЗЫРИН, *Кирилл, dz. cyt.*, s. 362-397.

<sup>59</sup> Por. А. В. ЖУРАВСКИЙ, *Во имя правды и достоинства Церкви, dz. cyt.*, s. 822-826.

Przypomniane dramatyczne doświadczenia obydwu świętych męczenników – Polanskiego i Smirnowa – dowodzą tragicznego losu episkopatu i duchowieństwa w sowieckiej Rosji. Zabójstwa metropolity Bogojawleńskiego i ks. Koczurowa jeszcze w czasie historycznego Soboru tichonowskiego były zapowiedzią losu, jaki Cerkwi zgotują bolszewicy. Wydarzenia chaotyczne okresu rewolucji przejęły zorganizowane instytucje antyreligijne. Za pierwszą z nich trzeba uznać działającą w latach 1922-1929 komisję zajmującą się realizacją rozdziału Cerkwi od państwa<sup>60</sup>. Do jej pracowników etatowych i współpracowników z ramienia organów bezpieczeństwa należeli: Trocki, P. G. Smidowicz, A. Krasikow, Tuczkow, Dzierżyński. Ten zespół opracował pierwszy plan wielorakiej walki z Cerkwią. Przedłużeniem tej instytucji w latach 1929-1938 była komisja zajmująca się wszystkimi kultami religijnymi, nie tylko chrześcijańskimi<sup>61</sup>. Na jej czele od początku postawiono Smidowicza. Pracownicy mający tu wyznaczone pola działania spotykali się od 8 do 15 razy w roku, oceniając swe osiągnięcia w walce z religią, a z Cerkwią w szczególności. Jej priorytetem było przeprowadzenie bezbożnej „piatiletki”. W programie działania tej komisji znalazły się zróżnicowane inicjatywy mające na celu wyeliminowanie religii, zwłaszcza Cerkwi, z życia. Organizowano kursy ideologiczne, spotkania, publikacje dyfamacyjne i ośmieszające. Komisja dysponowała „Bezbożnikiem” wychodzącym pięć razy w tygodniu, w nakładzie 380 000. Planowano zwiększyć nakład do 1 500 000 egzemplarzy każdego dnia. „Antyreligioznik” już w 1930 roku ukazywał się w nakładzie 100 000. Komisja także podejmowała starania by „Związek bezbożników” mógł wydać legitymacje 10 milionom członków<sup>62</sup>.

Zróżnicowane instytucje antyreligijne, finansowane z budżetu państwa, prowadziły przeróżne akcje. Tylko niektóre doczekały się opisu, które częściowo przypomnimy. Fragmentaryczne statystyki informują, że Cerkiew Prawosławna w Rosji w 1916 roku miała 140 biskupów,

---

<sup>60</sup> Пор. Д. Н. Н., *Комиссия по проведению отделения Церкви от государства*, ПЭ, Москва 2019, т. 36, s. 533-542.

<sup>61</sup> Пор. Д. Н. Н., *Комиссия по вопросам культов*, ПЭ, Москва 2019, т. 36, s. 520-526.

<sup>62</sup> Пор. *Безбожная пятилетка*, ПЭ, Москва 2009, т. 4, s. 443-444.

a w 1941 roku na wolności pozostało tylko czterech, łącznie ze Stragorodzkim<sup>63</sup>. Taka redukcja stanu liczbowego episkopatu następowała stopniowo. W 1929 roku dokonano dwóch konsekracji nowych biskupów, ale aresztowano sześciu; w 1930 roku w miejsce trzech świeżo konsekrowanych aresztowano ośmiu; w latach 1935-1936 równocześnie powołano pięciu nowych, a do więzienia odesłano 34. W najdramatyczniejszym 1937 roku nikt nie przyjął sakry biskupiej, ale więzienie spotkało 50 hierarchów, z czego większość rozstrzelano (także Smirnowa i Polanskiego). Kryminalny stosunek władz do episkopatu powtarzał się także w odniesieniu do duchowieństwa i służby cerkiewnej (kapłani, diakoni, etatowe chóry cerkiewne, zakonnicy, zakonnice, starości cerkiewni). Represje wobec tej kategorii społecznej objęły w latach 1917-1936 około 50 000 osób, z czego zamordowano od 10 000 do 12 000<sup>64</sup>.

Obok personelu cerkiewnego przedmiotem ataku bolszewickiego stały się instytucje służące wiernym. Z ponad 54 000 cerkwi w 1916 roku w 1938 roku pozostało 25 400, a w 1941 roku tylko około 300; zamknięto wszystkie klasztory, zlikwidowano szkolnictwo cerkiewne – cztery akademie teologiczne, 60 seminariów duchownych, 185 średnich szkół duchownych, 40 000 szkół parafialnych.

Z komisją wyspecjalizowaną w walce z Cerkwią ściśle współpracowali czołowi przywódcy komunistyczni – Stalin, W. Mołotow, E. M. Jarosławski. Temu ostatniemu w 1930 roku Stalin polecił przygotować wywiad, którego rzekomym autorem miałby być metropolita Sergiej, który bynajmniej nie był o nic pytany ani poinformowany, że pod jego nazwiskiem opublikuje się wypowiedź, autorstwo której jemu się przypisze. 5 lutego 1930 roku rzekomo metropolita udzielił wywiadu dziennikarzom sowieckim, a 18 lutego – zagranicznym. Prasa sowiecka w lutym 1930 roku ogłosiła w dziennikach „wywiad” metropolity Sergieja. Poprzedził go następujący komunikat: „Przedstawiciele sowieckiej prasy zwrócili się z szeregiem pytań do metropolity Sergieja. Na postawione metropolicie

---

<sup>63</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 388.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 390.

Sergiejowi pytania udzielił on następującej odpowiedzi<sup>65</sup>. Komunikat nie wspomina nic o dziennikarzach zagranicznych, gdyż dociekliwsi mogliby poszukiwać ich nazwisk. A nie spotkali się ani z pierwszymi, ani z drugimi.

Publikowany tekst zawierał kilkanaście pytań i odpowiedzi „metropolity Sergieja”. Chodziło o ukazanie swobody wyznaniowej gwarantowanej Cerkwi. „Pytających” interesowała informacja o prześladowaniach wierzących, zamykaniu cerkwi, represjonowaniu duchowieństwa, konsekwencji zerwania instytucji religijnych z caratem, motywacji Tichona deklarującego lojalność wobec nowego ustroju, możliwościach propagandy religijnej, stawiania przed sądem niektórych duchownych, sposobami kierowania zgrupowaniami wierzących. W zestawie poruszanych problemów postawiono także kwestie preferencji dla niektórych wyznań i przyszłości religii. Podniesiono również problem zagranicznej pomocy dla rosyjskich grup wyznaniowych i stosowania wysokich kar, łącznie z wyrokami śmierci, za niespłacone podatki; poruszono też temat ewolucji postaw społecznych związanych z modernizacją kraju. W końcowym fragmencie „wywiadu” postawiono pytanie o stosunek do chrześcijaństwa zachodniego, zarówno katolickiego, jak i anglikańskiego. Całość elaboratu zredagowanego osobiście przez Stalina, wstępnie zaprojektowanego przez Jarosławskiego, miała posłużyć odbudowie pozycji władz politycznych kraju, utraconej przez powszechnie znany terror wielokierunkowy<sup>66</sup>.

Metropolita Sergiej milczał. Nie odważył się potępic skandalicznego postępowania aparatu władzy i dokonanej dyfamacji jego nazwiska oraz fałszowania prawdy o położeniu Cerkwi. Nie wszyscy czytelnicy prasy sowieckiej zorientowali się, że opublikowany rzekomy wywiad metropolity Sergieja jest tylko podstępnie przygotowaną stalinowską samoobroną. Państwowe Archiwum Rosyjskiej Federacji zawiera maszynopis zagranicznego czytelnika zarzucającego metropolicie Sergiejowi, że publikuje kłamstwa o sytuacji Cerkwi w Rosji sowieckiej<sup>67</sup>. Jego au-

---

<sup>65</sup> Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 371.

<sup>66</sup> Рог. Ё. А. КУРЛЯНДСКИЙ, *Сталин, власть, религия*, Москва 2011, s. 445-455.

<sup>67</sup> Рог. Я. Н. ЩАПОВ (red.), *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941*, Москва 1966, s. 263-267.

tor przypomina ogrom prześladowań komunistycznych wobec Cerkwi, liczby zamykanych cerkwi, nazwiska biskupów zesłańców, przywileje dla prasy ateistycznej i zakaz publikacji religijnych, represje stosowane wobec kapłanów i wierzących. Podważa także niekanoniczny sposób powołania tzw. Synodu przez metropolitę Sergieja, zwraca uwagę na ruch „obnowieńców” organizowany przez organa bezpieczeństwa. Mało znany archiwalny tekst świadczy, że zorganizowane kłamstwo Stalina jednak nie zostało odkryte przez wszystkich. Cerkiew prawosławna w Rosji, po dramatycznym 1937 roku, była niemal całkowicie zniszczona i dlatego „16 kwietnia 1938 r. mocą decyzji Rady Najwyższej ZSRR «Komisja Do Spraw Kultu» przy Komitecie Wykonawczym ZSRR została zlikwidowana”<sup>68</sup>. Rozpoczęta w 1939 roku wojna przyniosła nowe problemy – na terenach zajętych przez Armię Czerwoną były czynne liczne parafie prawosławne, których obecność zdziwiła wojska okupacyjne. Rozległe ziemie Polski, Litwy, Łotwy, Estonii, Bukowiny i Besarabii w znacznej mierze były zamieszkałe przez wyznawców prawosławia. Były tu czynne 3342 cerkwie, 64 klasztory; działały także wydziały teologiczne i seminaria duchowne<sup>69</sup>. Nim doszło do napaści hitlerowskiej na Rosję w czerwcu 1941 roku, wschodni okupant już zdążył zlikwidować szkolnictwo teologiczne, zamknąć kilkadziesiąt cerkwi i zaaresztować około 200 kapłanów. Z drugiej strony, porównując dramaty Cerkwi w Rosji i jej żywotność na okupowanych terenach, władze moskiewskie, państwowe i cerkiewne postanowiły zabezpieczyć jej działalność. Dla parafii prawosławnych białoruskich i ukraińskich utworzono tzw. zachodni egzarchat, w skład którego weszło sześć istniejących tu diecezji. Na jego czele stanął metropolita Jaruszewicz, przybyły z Leningradu. Litewskie i wileńskie parafie zostały przekazane pod jurysdykcję przybyłego z Moskwy abp. Woskresienskiego. Egzarchą dla wiernych łotewskich i estońskich został talliński metropolita A. Paulus.

---

<sup>68</sup> Пор. А. МАЗЫРИН, *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-1930 годах, dz. cyt., s. 26.*

<sup>69</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века, dz. cyt., s. 393.*

Nominacja trzech wymienionych hierarchów, mających kierować życiem cerkiewnym na terenach zajętych przez Armię Czerwoną – Jarusze-wicza<sup>70</sup>, Woskresienskiego i Paulusa – została przeprowadzona poprzez bardzo ściśle porozumienie między organami bezpieczeństwa i metropolitą Sergiejem. Zarówno Jaruszewicz, jak i Woskresienski byli równo-cześnie agentami organów bezpieczeństwa. Potwierdza to monografia J. A. Kurlandzkiego, jak i już cytowana praca Mitrofanowa<sup>71</sup>. Ostatni wy-mieniony historyk pisał: „Tak polityka bezwarunkowej współpracy Mo-skiewskiego Patriarchatu i sowieckiego państwa przekształciła się w poli-tykę bezwarunkowej integracji kierownictwa Moskiewskiego Patriarchatu ze strukturami sowieckich spec-służb, przy równoczesnym niegwaran-towaniu Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi w ZSRR jakiegokolwiek dal-szego choćby istnienia”<sup>72</sup>.

Teza Mitrofanowa o integracji działań służb specjalnych i czoło-wych przedstawicieli patriarchatu ukazała się w postępowaniu Nadzwyczajnej Komisji Państwowej Do Zbadania Zbrodni Katyńskiej<sup>73</sup>. W jej skład weszli (wymienimy niektórych): pierwszy sekretarz leningradz-kiego obwodowego komitetu partii – A. A. Żdanow, pisarz Tołstoj, pro-fesor medycyny N. N. Burdenko, historyk E. W. Tarle, biolog T. Łysen-ko oraz metropolita Jaruszewicz. Wszyscy jednogłośnie oświadczyli, że zbrodni dokonali Niemcy. Autor ma słuszne wątpliwości, czy metropo-lita Nikołaj występował tu jako agent organów bezpieczeństwa, czy jako chrześcijanin kierujący się nakazem sumienia.

Po niespełna dwóch latach od napaści Niemiec na Rosję sowiecką w czerwcu 1941 roku położenie Cerkwi także uległo zmianie. Ziemie za-jęte przez nowego okupanta zamieszkiwało około 75 milionów obywateli. Polityka kadry wojskowej niemieckiej zmierzała do pozyskania sympat-ii ludności miejscowej tych krajów. Polegało to także na przywracaniu jej instytucji religijnych, otwieraniu pozamykanych cerkwi. Mitrofanow

---

<sup>70</sup> Пор. М. ШКАРОВСКИЙ, В. Г. ПИДГАЙКО, Д. Н. НИКИТИН, *Николай*, dz. cyt., s. 360-372.

<sup>71</sup> Пор. Ё. А. КУРЛЯНДСКИЙ, *Сталин, власть, религия*, dz. cyt., s. 542-543.

<sup>72</sup> Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 396.

<sup>73</sup> Пор. тамże, s. 427.



twierdzi, że wówczas udostępniono wiernym prawosławnym ok. 8000 cerkwi, a ponadto zezwolono na prowadzenie katechizacji i na publikacje religijne w czasopiśmie i radiu<sup>74</sup>. Niemiecka administracja cywilna, zmieniwszy wojskową, nie była już tak hojna i nieco przyhamowała procerkiewne gesty. Wycofywanie się armii sowieckiej po napaści hitlerowskiej na wschód pozwoliło także na odradzanie się antyrosyjskich tendencji w Cerkwi, zwłaszcza na Ukrainie.

Pojawienie się w Europie amerykańskich sojuszników w walce z niemieckim agresorem oraz wojskowa współpraca z sowiecką Rosją uświadomiły władzom moskiewskim, że prawda o dotychczasowym sposobie traktowania Cerkwi utrudnia współdziałanie aliantów. Stąd potrzebna wydawała się zmiana w postawach wobec wierzących. Metropolita Sergiej także postępował jak prawdziwy obrońca swego kraju, zabierając publicznie głos, ale i organizując pomoc dla armii. Kręgi polityczne widząc, że nie można nie doceniać Cerkwi, i dostrzegając potrzebę dalszego współdziałania z nią, zdecydowały się na zmianę polityki wyznaniowej. Ponadto Stalin przewidując w drugiej połowie 1943 roku, że zbliża się ostateczny upadek III Rzeszy, miał nadzieję, że uda mu się przy udziale Cerkwi zrealizować plany śródziemnomorskie w odniesieniu do Grecji, Turcji i Izraela<sup>75</sup>. Planował, by Moskwa stała się „Prawosławnym Watykanem”.

Realizując swe plany, Stalin zorganizował 3 września 1943 roku spotkanie z czołowymi hierarchami – Stragorodzkim, Jaruszewiczem i Szymańskim. Miało ono decydujące znaczenie. Władze zagwarantowały szereg udogodnień umożliwiających częściowe odrodzenie się Cerkwi, niemal zupełnie zniszczonej<sup>76</sup>. W skali całego kraju zatrudnionych było tylko czterech biskupów, w Leningradzie pracowało tylko 10 kapłanów, a czynnych było sześć prawosławnych świątyń. W ramach tego spotkania Cerkiew uzyskała wieloraką pomoc materialną, lokalową, organizacyjną. Umożliwiono jej także formację kadry naukowej i duszpasterskiej. Nowością było równoczesne utworzenie Rady ds. Cerkwi Prawosławnej,

---

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 406-407.

<sup>75</sup> Por. М. ШКАРОВСКИЙ, *Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь 1943-1953 годах*, „Acta Slavica Japonica” t. 27, s. 1-27.

<sup>76</sup> Por. М. И. ОДИНЦОВ, А. С. БУЕВСКИЙ, *Алексий I*, ПЭ, Москва 2007, t. 1, s. 676-698.

która faktycznie przypominała Synod z epoki carskiej. Na jej czele postawiono oficera z organów bezpieczeństwa – pułkownika G. Karpowa<sup>77</sup>. Miał pośredniczyć w stosunkach między państwem a Cerkwią. Równocześnie uzyskano pozwolenie, by już 8 września 1943 roku doszło do Soboru mającego wybrać patriarchę. Z odległych zakątków kraju wojskowymi samolotami dowieziono biskupów pozbawionych stanowisk. W spotkaniu tym wzięło udział 19 hierarchów. Po przemówieniu rekomendacyjnym Jaruszewicza, zebrani przez akklamację wybrali patriarchę w osobie Stragorodzkiego. Mimo wieku i dolegliwości zdrowotnych objął on stanowisko, na którym pozostał tylko kilka miesięcy<sup>78</sup>, do swej śmierci 15 maja 1944 roku<sup>79</sup>.

Przygotowaniami do wyboru kolejnego patriarchy zajęła się zarówno kancelaria zmarłego Sergieja, jak i Karpowa. W dniach 21-23 listopada 1944 roku w Moskwie zorganizowano zebranie episkopatu, które opracowało także procedurę wyboru patriarchy. W międzyczasie udzielono jeszcze sakry biskupiej 10 duchownym, by zwiększyć frekwencję obecnych i niemających za sobą lat zesłania. Z ramienia kancelarii patriarchalnej problem referował ks. N. Kolczycki<sup>80</sup>. Zapewne jego tekst był przygotowany w kancelarii Karpowa. Zaproponowano, by w imieniu każdej diecezji głos zabrał jej ordynariusz, zaczynając od najmłodszego pod względem daty sakry biskupiej. Każdy z ordynariuszy obecnych publicznie miał ogłosić nazwisko i godność proponowanego kandydata na stanowisko patriarchy. Jest rzeczą oczywistą, że lokalne władze bezpieczeństwa zadbały, by biskup każdej diecezji wybierał Szymańskiego. Postanowiono także, że Sobór ogólnokrajowy wyborczy zostanie zorganizowany między 31 stycznia a 2 lutego 1945 roku. Podczas dyskusji listopadowej o procedurze przyszłych wyborów zabrał głos ordynariusz diecezji tambowskiej Ł. Wojno-Jasieniecki<sup>81</sup>. Oświadczył zebranym, że zaproponowana pro-

---

<sup>77</sup> Пор. Т. А. Чумаченко, *Карпов*, ПЭ, Москва 2017, т. 31, с. 325-328. Nazywano go krwawym prześladowcą Cerkwi pod koniec lat 30. Zob. Г. Митрофанов, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 486.

<sup>78</sup> Пор. Д. Орловский, *Лука*, ПЭ, Москва 2020, т. 41, с. 598-607.

<sup>79</sup> Пор. М. И. Одинцов, А. С. Буевский, *Алексий I*, dz. cyt., s. 676-698.

<sup>80</sup> Пор. Д. Н. Н., *Колчицкий*, ПЭ, Москва 2019, т. 36, с. 495-496.

<sup>81</sup> Пор. przypis 77.

cedura jest niewłaściwa, nie zabezpiecza tajnego głosowania, jak miało to miejsce przy wyborze patriarchy Tichona. Uroczysty obiad zafundowany przez kancelarię Karpowa zakończył spotkanie. Biskup Łukasz nie wziął w nim udziału. Kiedy zaś wybierał się z Tambowa z końcem grudnia na zapowiedziane wybory, został boleśnie podtruty podczas posiłku. Mimo że sam był cenionym profesorem medycyny, czekało go długie leczenie. Zarówno to wydarzenie, jak i inne z działalności wybranego już patriarchy Aleksieja I spowodowały, że Rosjanie zwykli nazywać go „krasnym patriarchą”.

Wieloletnia aktywność patriarchy Szymańskiego – ustawicznie nadzorowana najpierw przez Karpowa (1943-1960), a następnie przez jego następcę W. A. Kurojedowa (1960-1970)<sup>82</sup> była bacznie obserwowana przez obywateli. Zapamiętano mu, że w 1922 roku zdjął suspensę z leningradzkich działaczy skupionych wokół Wwiedzińskiego i że nie stanął w obronie metropolity Kazańskiego oraz jego współpracowników skazanych na śmierć w petersburskim procesie, będąc wówczas administratorem diecezji w zastępstwie ordynariusza. Przywoływano także jego milczenie wobec ataków na bp. Wojno-Jasienieckiego przed wyborami patriarchy Szymanskiego w 1945 roku, który nie zamierzał podporządkować się życzeniom Karpowa.

Krytycznym ocenom działalności patriarchy Aleksieja równocześnie towarzyszyły słowa uznania dla wspominanych już, odważnych i samodzielnych postaci jak Polanskij, Smirnow, a w okresie powojennym nie tylko dla Wojno-Jasienieckiego, ale także E. Gołubiewa<sup>83</sup>. Będący od 1953 roku biskupem taszkienckim i środkowoazjatyckim bywał także w Kazachstanie. Tu urzędnik do spraw wyznaniowych (upełnomoczenyj) zamierzał zamknąć cerkiew w Łunaczarsku, czemu zdecydowanie sprzeciwił się bp Gołubiew. Wobec jego ostrej reakcji na plany urzędnika zaatakowano go w prasie, publikując kłamliwe oskarżenia. Gołubiew odpowiedział listem duszpasterskim odczytanym z ambon. Władze mające poparcie Kurojedowa zmusiły go do opuszczenia katedry biskupiej w Taszkencie i do osiedlenia się na Białorusi w klasztorze żyrowickim. W ramach

---

<sup>82</sup> Por. Д. Н. Н., *Куроедов*, ПЭ, Москва 2020, t. 39, s. 415-419.

<sup>83</sup> Por. А. Н. СУХОРУКОВ, *Ермоген*, ПЭ, Москва 2013, t. 18, s. 648-653.

represji nie zezwolono mu także na udział w zgromadzeniu episkopatu w 1961 roku. W reakcji na takie zachowanie pracowników Kurojedowa skierował on do premiera N. Chruszczowa, za wiedzą patriarchy Aleksieja i przewodniczącego Rady Kurojedowa, list wyrażający protest przeciw nadużyciom popełnianym przez pracowników ds. wyznaniowych. Zarzucał im zbyt daleko posuwającą się interwencję w życie Cerkwi. „Dzisiaj faktycznie przełożonym w diecezji bywa urzędnik, biskup robi wrażenie, jakby był tylko starszym dziekanem. Wcześniej dziekan nie miał prawa mianować księdza do parafii. Miał prawo tylko zaproponować nominata, ale do dokonania nominacji był uprawniony tylko biskup. Teraz hierarcha nie ma prawa samodzielnie wyznaczać proboszcza, lecz tylko proponować kandydata urzędnikowi, od decyzji którego całkowicie zależy problem mianowania go lub odmowy... Jeszcze gorzej ma się sprawa z odwołaniem kapłana ze stanowiska... Oficjalne określenie to zdjęcie z rejestracji, zbyt często będące zupełnym zaskoczeniem dla samego biskupa. Gdy chodzi o skreślenie samego kapłana, to w większości przypadków nigdzie więcej nie może zatrudnić się – ani w tej diecezji, gdzie pracował, ani w jakiegokolwiek innej... Prawomocny urzędnik w praktyce odmawia zatrudnienia w swoim regionie kapłana wykreślonego w innym okręgu”<sup>84</sup>. Biskup Gołubiew podkreślił, że najdotkliwszy ból sprawia wierzącym zamykanie cerkwi. Zaznaczył, że w latach 1959-1961 na terenie państwa zamknięto ok. 3000 cerkwi. Biskup Sacharow z diecezji kowrowskiej postawił wówczas pytanie: „gdzież są pozostali biskupi, dlaczego inni milczą? Dlaczego u nas jest tylko jeden wyznawca?”<sup>85</sup>.

18 kwietnia 1961 roku Synod podjął decyzję dotyczącą funkcjonowania parafii, ograniczając zakres obowiązków proboszcza wyłącznie do posługi duchowej wiernym; natomiast stroną materialną życia wspólnoty religijnej miała zajmować się odpowiednia grupa. Jej zadaniem miała być

---

<sup>84</sup> *Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, t. 1: 1945-1953, Москва 2009; *Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, t. 2: 1954-1970, Москва 2009.

<sup>85</sup> А. Н. СУХОРУКОВ, *Ермоген, dz. cyt.*, s. 648-653.

troska o stan materialny cerkwi i należących do niej pomieszczeń, nieruchomości oraz wyposażenia; tu wymienia się problemy finansowe i księgowość buchalterii. Natychmiast te ustalenia Synodu zostały wprowadzone w życie przez Radę i jej przewodniczącego Kurojedowa. Wywołało to poważne zaniepokojenie episkopatu, gdyż duszpasterz miał być tylko wynajmowanym przez parafię pracownikiem, a nie decydem w życiu parafii. Przeciw takim postanowieniom Synodu i Rady zaprotestowało kilku biskupów: Gołubiew, Wojno-Jasieniecki, D. Szczegołow, A. Suchanko<sup>86</sup>. A po odejściu Chruszczowa ze stanowiska bp Gołubiew przygotował pisemny protest przeciw decyzji Synodu z 1961 roku. Autor odpowiedniego dokumentu oraz dziewięciu innych hierarchów zaproponowali patriarche Aleksiejowi, by zwołał albo zebranie biskupów, albo ogólnokrajowy Sobór celem rewizji przepisów z 1961 roku. Ten tekst został szeroko upowszechniony. Jednak władze w tym czasie nie zamierzały zmieniać swej polityki wyznaniowej. Patriarcha widząc to i sam asekurując się, zaproponował, by doszło do spotkania bp. Gołubiewa z Synodem, celem przedstawienia mu szkodliwości jego postulatów, gdyż przepisy prawne z 1961 roku już weszły w życie. Biskup Ermogen zdecydował się podporządkować życzeniom patriarchy i Synodu, a faktycznie Kurojedowa. Jego środowisko postanowiło czasowo pozbyć się Gołubiewa z Europy, polecając mu tymczasowe kierownictwo diecezji omskiej i tiumeńskiej na Syberii, a od maja 1963 roku – diecezji kałuskiej. Jednak władze administracyjne i partyjne Kaługi nie tolerowały jego stosunku do zmasowanej propagandy ateistycznej wśród młodzieży i doprowadziły do usunięcia go z diecezji. W 1964 roku powrócił do klasztoru w Żyrowicach, mając 69 lat, wycofany z duszpasterstwa. Tu pozostał aż do śmierci w 1978 roku, czyli pozbawiony zadań biskupich przez 13 lat.

Pole działalności patriarchy Aleksieja – w latach 1945-1970 – w zasadniczy sposób uzależnione było od stosunków politycznych panujących w kraju i osobowości jego liderów. Na czele kadry rządzącej w tych latach po Stalinie znaleźli się G. Malenkow, N. Bułganin, Chruszczow, L. Breżniew. W okresie rządów pierwszego z nich, kiedy kraj odbudo-

---

<sup>86</sup> Por. В. С. Л. КРАВЕЦ, *Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 18 июля 1961 г.*, ПЭ, Москва 2009, т. 3, s. 544-546.

wywał się, równocześnie znajdując się w czołówce światowych mocarstw, i zabiegał o utrzymanie swej pozycji, musiał także unikać wewnętrznych konfliktów. Stąd pierwsze lata obecności Aleksieja u steru Cerkwi cieszyły się względnym spokojem w stosunkach z państwem. Prowadziło się remonty cerkwi, obniżono podatki instytucji religijnych, niemal zupełnie znikła antyreligijna propaganda, jakkolwiek Cerkiew nie mogła uzyskać osobowości prawnej. W tym powojennym okresie i po niemal całkowitym zniszczeniu Cerkwi, zwłaszcza po 1937 roku, doszło stopniowo do jej odradzania się. W 1944 roku otwarto 208 świątyń, a w 1945 roku – 510. W skali kraju w 1946 roku czynnych było 10 547 cerkwi, a w 1958 roku – już 13 414. Odbudowano także kadrę episkopalną: w 1946 roku pracowało 51 biskupów, a w 1958 roku – 73. Przybywało także duchowieństwa. W 1946 roku swe obowiązki pełniło 9254 kapłanów, a w 1958 roku – 12 288. Do 1958 roku utworzono już osiem seminariów duchownych i dwie Akademie Duchowne. Równocześnie już po śmierci Stalina pojawiają się głosy podnoszące zaniedbania w propagandzie ateistycznej, wraca stara praktyka zamykania cerkwi, obciąża się duchowieństwo zawyżonymi podatkami, dochodzi do podpaleń cerkwi i napaści zorganizowanych grup na przedstawicieli Cerkwi. Z drugiej strony, doszło do opublikowania przez organa partyjne dokumentu potępiającego wulgarną i nachalną propagandę bezbożnictwa, za co podziękował patriarcha Aleksiej. W 1956 roku wszczął on starania o budowę cerkwi w miastach oraz otwierania klasztorów, nowych szkół teologicznych, domów wydawniczych i typografii własnych. Te problemy omawiał 15 maja 1958 roku z Chruszczowem, będącym zdecydowanym promotorem ateizacji kraju. Starania patriarchy były bezowocne. Po nich z polecenia rządu Karpow we wrześniu 1958 roku domagał się zgody Aleksieja na dalsze zamykanie cerkwi, szkół teologicznych, niektórych diecezji, a nawet Ławry Kijowskiej. Patriarcha ubiegał się wówczas bezskutecznie o nowe spotkanie z Chruszczowem<sup>87</sup>. Ten odmówiwszy, zlecił rozwiązanie problemu sygnalizowanego przez petenta Radzie kierowanej przez Karpowa. Jego

---

<sup>87</sup> Пор. Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР, т. 1: 1945-1953, dz. cyt., s. 260-264.

organ po pewnej refleksji wydał końcowe oświadczenie w sprawie skarg zgłoszonych przez stronę cerkiewną, utrzymując, że nie dochodzi do żadnej nagonki ani prześladowania Cerkwi, wręcz odwrotnie – to duchowieństwo łamie obowiązujące prawo wyznaniowe. Władze państwowe nie tylko zanegowały prawdziwość zarzutów patriarchy, ale postanowiono także usunąć osobistości, które dopuściły do ich sformułowania i upowszechnienia. Ze swych stanowisk usunięci zostali Karpow i metropolita Jaruszewicz, bliski doradca patriarchy. Antycerkiewna polityka ponownie nabrała tempa. Z 10 seminariów duchownych zostało pięć, z 69 klasztorów w latach 1958-1964 pozostało 16, z 3000 osób zakonnych w 1958 roku pozostało 1500 w 1964 roku. W diecezji dnipropietrowskiej z 285 cerkwi w 1961 roku pozostało 49. W diecezji kirowskiej z 75 w 1959 roku ocalało 35 w 1964 roku. Pod pretekstem rzekomego remontu zamknięta została także Ławra Pieczerska. Patriarcha pozostał bezsilny wobec tych faktów, ale i zbyt uległy.

Zdaniem Kurojedowa, patriarcha Aleksiej spełniał wszystkie oczekiwania władzy sowieckiej, twierdził w publikacji cytowanej przez Firsowa<sup>88</sup>: „szczególną cechą tego patriarchy... była nie zwyczajna lojalność, ale głębokie oddanie Sowietkiej Ojczyźnie, socjalistycznemu państwu. On z wyróżniającą go troskliwością demaskował i karciał trubadurów antykomunizmu, wszystkich wrogów socjalistycznego ustroju, którzy w czarnych kolorach malowali położenie religii w ZSRR, wykorzystując je do antysowieckich celów”.

Powyższą opinię potwierdzają słowa samego patriarchy Aleksieja. 25 maja 1950 roku pisał on do patriarchy aleksandryjskiego K. Tahana w Syrii, odrzucając „pomówienia”, utrzymujące, że państwo sowieckie walczy z Cerkwią: „Nie potrzeba wielu słów, żeby odrzucić to oskarżenie, wystarczy zobaczyć na miejscu, jak realizowana jest u nas wolność Cerkwi, jak nam, pracownikom Cerkwi, pozostawione jest obszerne pole dla działalności religijnej w realizacji obowiązków w szerokim zasięgu, organizacji szkół wyznaniowych, mateczników przyszłych duszpasterzy itd. Trudno nie dziwić się temu, że teraz kiedy we wszystkich krajach na świecie toczy się walka o pokój, walka przeciw przestępnym planom pod-

<sup>88</sup> Рог. С. Л. Фирсов, *Время в судьбе*, dz. cyt., s. 259.

żegaczy do wojny, – Rosyjska Cerkiew podziela ze swoim narodem ciężary i bóle minionej wojny... i dzisiaj z nim całkowicie jest zjednoczona... Nikt u nas nie przeszkadza Cerkwi budować pokoju, mówić o nim, wzywać do niego, bronić go, inaczej mówiąc – to co zalecił Pan Apostołom i pasterzom Cerkwi...”<sup>89</sup>.

Cytowane wypowiedzi Kurojedowa i patriarchy Aleksieja trzeba traktować jak potwierdzenie opinii Szkarowskiego<sup>90</sup>, że w powojennym okresie Stalin planował zbliżyć się do Bliskiego Wschodu, a w Moskwie utworzyć Prawosławny Watykan. Temu celowi miały służyć liczne inicjatywy zlecane miejscowemu patriarchatowi. Patriarcha Szymański w liście skierowanym do Karpowa oświadczył wprost, że trzeba „paraliżować wpływy Konstantynopola”<sup>91</sup>. Lansowane akcje Moskwy realizowane przez Cerkiew miały służyć temu celowi. Od 1945 roku Aleksiej odwiedzał wspólnoty prawosławne w tej śródziemnomorskiej części świata. Jego obecność miała je zbliżyć do Moskwy i potwierdzić jej dominację. Pierwsza podróż moskiewskiego patriarchy na Bliski Wschód od 28 maja do 26 czerwca 1945 roku, z pełnym poparciem Stalina, miała wdrożyć jego plan śródziemnomorski. Rosyjscy podróżnicy dotarli wówczas do Iranu, Iraku, Syrii, Libanu, Jerozolimy, Palestyny, Kairu i Aleksandrii w Egipcie. Równocześnie była to rewizyta w stosunku do tamtejszych władz duchownych za ich pobyt w Moskwie z okazji Soboru w styczniu i lutym 1945 roku. O przebiegu tej podróży i jej wynikach dokładny raport Stalinowi i czołowym jego współpracownikom złożył Karpow. Miała ona – jak twierdził – wzmocnić pozycję rosyjskiej Cerkwi w krajach do tej pory zdominowanych przez Brytyjczyków i wspomóc lokalne Cerkwie materialnie<sup>92</sup>. Druga podróż patriarchy Aleksieja

---

<sup>89</sup> *Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, t. 1: 1945-1953, dz. cyt., s. 533.

<sup>90</sup> Por. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 72.

<sup>91</sup> *Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, t. 1: 1945-1953, dz. cyt., s. 364.

<sup>92</sup> Por. tamże, s. 48.



na Bliski Wschód została zorganizowana między 25 listopada a 30 grudnia 1960 roku. Jej program był zatwierdzony przez Komitet Centralny partii. W jej kilkunastoosobowy skład obok patriarchy wchodził jego bezpośredni doradca bp P. Swiridow, który zastąpił już odwołanego Jaruszewicza, oraz P. Izwekow. Pielgrzymi skorzystali ze specjalnego samolotu wynajętego w „Aeroflocie”. Spotkali się z wyznawcami prawosławia w Syrii, Libanie, Jordanii, Turcji i Grecji. Raport z tej wizyty złożył Komitetowi Centralnemu partii i ministrowi spraw zagranicznych Kurojedow. Podkreślił, że tamtejsi hierarchowie przyjmowali moskiewskich gości z zaufaniem i wdzięcznością. Natomiast doszło do poważnego spięcia z patriarchą Atenagorasem w Konstantynopolu z uwagi na jego przychylny stosunek dla emigracji rosyjskiej i Cerkwi czeskiej, niemających zamiaru podporządkować się patriarchatowi moskiewskiemu. W sumie obydwie przypomniane podróże patriarchy miały raczej charakter polityczny niż religijny – miały ułatwić rosyjskie wpływy na Bliskim Wschodzie. Mniejsze znaczenie posiadały podróże Aleksieja do Gruzji (1945), Bułgarii (1946), Rumunii (1947), na Ukrainę (Charków, 1948), do Kiszyniowa (1956), ponownie do Bułgarii (1957), Jugosławii (1957), Grecji, Szwajcarii, Anglii (1964). Wymienione wizyty patriarchy Aleksieja były organizowane jako równoległe inicjatywy konkurencyjne do pobytu patriarchy konstantynopolskiego Atenagorasa w 1959 roku w patriarchacie aleksandryjskim, antiocheńskim, jerozolimskim, a w 1967 roku w Serbii, Rumunii, Bułgarii, a ponadto w Watykanie, Anglii i w Genewie w Światowej Radzie Kościołów<sup>93</sup>. Ubogi patriarcha Atenagoras nie był w stanie udzielać pomocy finansowej odwiedzanym wspólnotom. Aleksiej mający zlecenia władz politycznych Moskwy dysponował także zapleczem finansowym. Przykładowo można przypomnieć, że o. Leonid pracujący w Palestynie w 1949 roku poprosił o pomoc w wysokości 5500 dolarów, a patriarcha antiocheński przez trzy lata (1950, 1951, 1952) otrzymywał po 20 000 dolarów na swe wydatki duszpasterskie<sup>94</sup>. W październiku 1946 r.

---

<sup>93</sup> Пор. Б. А. НЕЛЮБОВ, *Афинагор I*, ПЭ, Москва, т. 4, s. 85-87.

<sup>94</sup> Пор. *Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, т. 2: 1954-1970, dz. cyt., s. 464, 644, 668.

delegacja Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej na czele z metropolitą Jaruszewiczem, mająca omówić sporne tematy z patriarchą Maksimosem w Konstantynopolu i zachęcić go do popierania sowieckiej polityki, miała w planie przekazać mu 50 000 dolarów. Władze tureckie odmówiły wizy Rosjanom i do wizyty nie doszło. Czy innymi kanałami kwota ta dotarła do adresata, nie wiadomo<sup>95</sup>. Było przyjętą praktyką w Moskwie także udzielanie pomocy finansowej duszpasterstwu prawosławnemu w krajach europejskich, niezależnemu od Konstantynopola. Jednak większość prawosławnych we Francji, Anglii, Szwajcarii po 1945 roku preferowała patriarchat Atenagorasa.

Okres 1945-1970, kiedy zadania patriarchy moskiewskiego spełniał Szymański, realizował sowiecką politykę imperialną. W tym mieściła się postępująca instalacja Moskwy jako prawosławnego Watykanu, czyli próba podporządkowania sobie wszystkich wierzących prawosławnych, także poza krajem. Miało to zakwestionować pozycję patriarchatu konstantynopolskiego. Dotyczyło to także ziem świeżo anektowanych. Szczególnym przejawem tych ambicji była likwidacja Cerkwi grecko-katolickiej na Ukrainie (1946), Zakarpaciu (1949) i Słowacji<sup>96</sup>. W pierwszym przypadku było to możliwe po uwięzieniu katolickich biskupów obrządku wschodniego – J. Slipyj, G. Chomyszyn, N. Budka, M. Czarnecki, I. Łatyszewski. Tym sposobem patriarchat moskiewski pozyskał w 1997 roku unickie parafie leżące w granicach państwa<sup>97</sup>. Liczba kapłanów porzucających Cerkiew grecko-katolicką była mniejsza, ale do dzisiaj nie jest doprecyzowana<sup>98</sup>. W tej akcji całość operacji została przeprowadzona przez organy bezpieczeństwa, a patriarcha Aleksiej tylko firmował ją na ostatnim etapie, przyjmując pod swą jurysdykcję „rzekomych” nowych prawosławnych. Widać w tej operacji naśladownictwo carskiego sposobu postępowania z unitami. W 1838 roku przed tzw. połockim Soborem i likwidacją Unii na Białorusi władze wysłały tam urzędnika do specjal-

---

<sup>95</sup> Пор. Т. В. Волокитина (ред.), *Власть и Церковь*, Москва 2009, т. 2, s. 401-402.

<sup>96</sup> Пор. тамże, s. 1146.

<sup>97</sup> Пор. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века, dz. cyt.*, s. 487.

<sup>98</sup> Пор. тамże, s. 482.

nych poruczeń W. Skrypicyna<sup>99</sup>, by zbadać jak można przeprowadzić katasę Unii na tym terenie. W 1946 roku takie same zadania wypełnili na Ukrainie Karpow (generał służb bezpieczeństwa) i I. W. Polanskij (pułkownik) na polecenie „organów”. Celem zniszczenia Cerkwi unickiej na Zakarpaciu posłużono się morderstwem bp. T. Romży przez „nieznanych sprawców” i zesłaniem bp. A. Chiry do Kazachstanu. Wiernych pozbawiono pasterzy. Tym sposobem liczba cerkwi prawosławnych wzrosła tu ze 160 w 1946 roku do 589 w 1949 roku, a kapłanów ze 136 do 268<sup>100</sup>. Likwidacja Kościoła unickiego na Słowacji zakończyła się przejściem na prawosławie 250 parafii, w tym 160 w diecezji preszowskiej. 150 kapłanów odmawiających apostazji zesłano na Morawy jako świeckich pracowników, a 50 zostało aresztowanych.

Zapewne przejście unickich cerkwi po zaanektowaniu wschodniej Polski i Słowacji oraz Zakarpacia było spektakularnym posunięciem władz moskiewskich. Podobne cele przyświecały patriarchatowi Aleksieja I wobec prawosławia we wszystkich krajach, na które w latach 1944-1945 wkroczyła Armia Czerwona<sup>101</sup>. Jej obecność powodowała, że lokalne Cerkwie rozluźniały swe związki z patriarchatem zlokalizowanym w Turcji i ulegały wschodniemu sąsiadowi. Ponadto jego zabiegi o sparaliżowanie wpływów Konstantynopola, zgodnie z wyrażeniem Aleksieja I i planami generała Karpowa oraz pełnym patronatem władz państwowych, sprawiły, że postanowiono zwołać Powszechny Sobór wszystkich wyznawców prawosławia, na wzór ostatniego przeprowadzonego w VIII wieku. Według moskiewskich ustaleń, bez pytania o opinię Konstantynopola, miałyby się on odbyć w Moskwie między 1 a 10 października 1947 roku<sup>102</sup>. Proponowana tematyka miała w większości polityczny charakter.

---

<sup>99</sup> Por. M. RADWAN, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Roma-Lublin 2001, s. 174.

<sup>100</sup> Por. А. ШЕПТИЦКИЙ, *Материалы к биографии*, <http://www.krotov.info/acts/20/1940/19491010.html> (odczyt z dn. 19.06.2021 r.).

<sup>101</sup> Por. М. И. ОДИНЦОВ, А. С. БУЕВСКИЙ, *Алексий I*, dz. cyt., s. 676-698; М. Шкаровский, *Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь 1943-1953 годах*, dz. cyt., s. 75.

<sup>102</sup> Por. Г. МИТРОФАНОВ, *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, dz. cyt., s. 485.

Zamierzano także pozyskać przychylność zaproszonych gości. Podarki pieniężne miano przekazać przedstawicielom Cerkwi z Konstantynopola, Cypru, Grecji, Albanii, Serbii; własne podworia miały otrzymać patriarchaty aleksandryjski, antiocheński, jerozolimski; chodziło zwłaszcza o ich odpowiednie pomieszczenia w Moskwie, Leningradzie i Kijowie. Władze państwowe były także skłonne, by Rosyjskiej Cerkwi oddać Ławrę Troicko-Sergiejewską (z XIV wieku) i Niwodniczyj Monastyr (upaństwowiony w 1922 roku).

14 lutego 1947 roku Karpow przedstawił KC WKP bliższą charakterystykę planowanego Soboru wszechprawosławnego. Miał przypomnieć i uświetnić powołanie patriarchatu moskiewskiego przed pięcioma wiekami – w 1448 roku; powinien także zmobilizować zebranych do walki z Watykanem, zwłaszcza po likwidacji Cerkwi unickiej; zamierzano także wypracować alians Kościołów chrześcijańskich jako ruchu międzynarodowego; myślano również o statusie Cerkwi Rosyjskiej w ruchu ekumenicznym. Karpow zgłosił pretensje, że bardzo liczna miejscowa Cerkiew jest niewystarczająco obecna we władzach Światowej Rady Kościołów – na 90 stanowisk przypadało jej tylko 17 etatów.

Ambitny plan Karpowa i jego zaplecza pokrzyżowała choroba psychiczna wspomnianego już Maksyma. W październiku 1948 roku złożył rezygnację z pełnionych funkcji, a zastąpił go nowo wybrany patriarcha Atenagoras<sup>103</sup>. Doskonale zdawał sobie sprawę z polityki prowadzonej przez Moskwę i spychania jego Cerkwi na margines oraz roli, jaką dawny prześladowca wierzących, Karpow, stara się odegrać w życiu Cerkwi – generał miał być organizatorem wszechprawosławnego Soboru.

Po powyższej zmianie na stanowisku cały plan moskiewski załamał się. Ograniczono się tylko do świętowania 500-lecia moskiewskiego patriarchatu. Z tej okazji nie przybył do Moskwy żaden ze wschodnich patriarchów, nie było także delegacji jerozolimskiej i cypryjskiej; udział greckiej reprezentacji ograniczył się do uczestnictwa w nabożeństwach i okolicznościowych imprezach, natomiast ignorowano ważne dla Moskwy spotkania tematyczne, z udziałem głównie przedstawicieli z krajów „demokracji ludowej”. Na tych imprezach przedstawiano tematy polityczne:

---

<sup>103</sup> Por. B. A. Нелюбов, *Афинагор I*, dz. cyt., s. 85-87.

Watykan a Cerkiew Prawosławna; Ruch ekumeniczny; Chrześcijaństwo i obrona pokoju. Karpow przegrał z Atenagorasem, Konstantynopol nie został zastąpiony Moskwą.

Pod koniec 1959 roku patriarcha Aleksiej trzykrotnie spotkał się z Karpowem, który zażądał, by udzielił mu informacji, jakie tematy zamierza omawiać z Chruszczowem<sup>104</sup>. Pytany udzielił mu pisemnej odpowiedzi, przygotowanej zapewne wspólnie z metropolitą Jaruszewiczem. Zaakcentowano w niej następujące problemy: 1. napaści prasowe i fizyczne na duchowieństwo; 2. likwidacja klasztorów; 3. zakaz prowadzenia akcji charytatywnej przez Cerkiew; 4. zachowania urzędników – „wyznaniowców” – samowolnie wykreślających z rejestru pracowników, zwłaszcza kapłanów, z listy upoważnionych do zatrudnienia; 5. samowolna reglamentacja rekrutacji kandydatów na studia w akademiach duchownych i seminariach; 6. naciski, by zmniejszyć liczbę etatów dla duchownych w parafiach; 7. zamykanie cerkwi; 8. postulaty, by zmniejszyć liczbę diecezji, i przymuszanie, by niektórzy biskupi zarządzali dwoma, a nawet trzema diecezjami równocześnie; 9. podnoszenie opodatkowania instytucji cerkiewnych i duchowieństwa; 10. utrudnianie produkcji świec potrzebnych w cerkwiach; 11. zmuszanie duchowieństwa do porzucania swego powołania i pracy w cerkwi, w następstwie pauperyzacji, utrudniającej mu utrzymanie rodziny.

Na większość zgłoszonych problemów Karpow odpowiedział, twierdząc, że nie muszą one być przedmiotem rozmowy z Chruszczowem, ale że nie zamierza jej utrudniać. Zdecydowanie bronił swych pracowników – „wyznaniowców” – w terenie, jako urzędników państwowych przestrzegających obowiązującego prawa. Przypomniał jednak złośliwie, że patriarcha Aleksiej zgodził się w rozmowie z nim, by zlikwidować 28 z 63 klasztorów w latach 1959 i 1960. Natomiast Chruszczowi przekazał, że w latach 1947-1957 zlikwidowano 38 klasztorów, w 1959 roku – jeden, a pozostało wówczas jeszcze 44. Istniał także plan, by w 1960 roku skasować dalszych 15 monasterów, wówczas miałyby pozostać jeszcze 29,

---

<sup>104</sup> Пор. Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР, т. 2: 1954-1970, dz. cyt., s. 290.

czyli 28% ze 101 czynnych w 1945 roku. Patriarcha nie zamierzał obciążać rządu odpowiedzialnością za wyliczone problemy. Jednak metropolita Jaruszewicz podczas wspólnego spotkania z Chruszczowem (24 listopada 1959 roku) oświadczył, że obserwując prasę i lokalne postępowanie „wyznaniowców” w republikach, „wnioskuję, że dochodzi do fizycznego zniszczenia Cerkwi, że obecnie wszystko jest szersze i głębsze niż nawet w latach 20-tych... My uważamy, że po zjeździe [21. zjazd partii – RM] nastąpiła «zimna wojna» przeciw Cerkwi”<sup>105</sup>. Zachowanie metropolity Jaruszewicza wyrażało w pełni opinie panujące w kraju, natomiast patriarcha unikał konfrontacji. Dokumentacja archiwalna, częściowo tylko znana, świadczy, że obydwie strony sporu były zaznajomione z problemami kasaty klasztorów i zamykania cerkwi zarówno przed, jak i po wspomnianym spotkaniu z Karpowem i Chruszczowem.

Za statystyką likwidacji klasztorów z reguły kryją się dramatyczne wydarzenia. Słynny klasztor w Żyrowiczach, dawny unicki, późniejsza siedziba seminarium prawosławnego, zdecydowano w znacznej mierze przeznaczyć na szpital, mimo że patriarcha Aleksiej zamierzał tu umieścić 23 podstarzałych, chorych biskupów i kapłanów<sup>106</sup>. W Kijowie żeński klasztor Pokrowski, gdzie przebywało już 200 chorych i wiekowych zakonnic, skomasowanych tu z innych klasztorów, i 23 siostry jako personel opiekuńczy, posiadał własną kaplicę zakonną oraz cerkiew parafialną, lokalne władze – „wyznaniowiec” – zdecydowały w tej kaplicy na pierwszym piętrze ulokować księgozbiór ocalały po pożarze biblioteki Akademii Nauk Ukrainy. A mniszki miałyby ewentualnie korzystać z cerkwi parafialnej<sup>107</sup>. Metoda komasacji w jednym budynku sióstr z dwóch, a nawet trzech klasztorów była często stosowana. W Rydze do klasztoru w miejscowości Pustynka (mającego już 33 siostry) przeniesiono z Rygi dodatkowo 43 (w 1964 roku)<sup>108</sup>. W Kijowie czynny żeński klasztor Florowski, w którym mieszkało 15 sióstr w różnym wieku, przeżył inną historię<sup>109</sup>. Pewnej nocy weszła tam milicja i kolejno od każdej z sióstr zabierała

---

<sup>105</sup> Tamże, s. 293.

<sup>106</sup> Por. tamże, s. 442-450.

<sup>107</sup> Por. tamże, s. 456.

<sup>108</sup> Por. tamże, s. 439.

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 444-449.

dowody osobiste. Przestraszona jedna z nich ujawniła swój kiepski stan psychiczny. Milicja nie dokończyła zbierania dowodów osobistych, musiała je donieść następnego dnia przełożona. „Stróże porządku publicznego” wówczas powiadomili ją, że mają wszystkie opuścić ten klasztor i wynająć sobie każda z nich mieszkanie na mieście. Klasztor został zlikwidowany – kronikarz nie zapisał, jaki był jego dalszy los. Przypadki te, jak i szereg innych patriarcha Aleksiej pisemnie przedstawił Karpowowi. Nie mamy dostępu do archiwalnej dokumentacji, by się dowiedzieć, jak zostały rozwiązane problemy zgłoszone przez patriarchę. Urzędnik do spraw wyznań dla całej Ukrainy G. P. Pinczuk, podległy Karpowowi, oświadczył swym władzom, że do 14 sierpnia 1959 roku zamknięto osiem klasztorów (nie wiadomo za jaki okres) – krzemieniecki został zamieniony na szpital, a skit we wsi Gustyn i skit poczajowski zostały wykorzystane jako zakłady opieki dla starszych osób; do użytku szkolnego oddano były klasztory we wsi Czerniewo na Zakarpaciu i w Dniepropietrowsku<sup>110</sup>.

Rozproszeni po kraju podkomendni Karpowa dobrze rozumieli intencje przełożonych. Posunięcia Usanowa, jednego z nich, z rostowskiego okręgu administracyjnego, patriarchsze zreferował tamtejszy abp I. Zielnicki<sup>111</sup>, który przekazał to do przewodniczącego Rady ds. Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej – Karpowowi. Rostowski biskup zawiadomił patriarchę, że wymieniony urzędnik wezwał do siebie ks. Salskiego, by przekazać mu swe żądania administracyjne: proboszcz miał mu doręczyć spis chórzystów z miejscowej cerkwi oraz członków „dwudziestki” parafialnej; zakazał mu organizować jakiegokolwiek modlitwy po domach, odprowadzać pogrzeby na cmentarz, nie zezwalać młodzieży poniżej 18. roku życia na udział w nabożeństwach. Następnie tenże urzędnik zzywał kolejno osoby z doręczonych spisów celem przesłuchiwania ich. Poradził ponadto ks. Salskiemu, mającemu 85 lat, by porzucił kapłaństwo. Przed odejściem proboszcz oświadczył urzędnikowi, że nigdy więcej tu nie przyjdzie. Patriarcha przekazując do Moskwy raport z Rostowa do kancelarii Karpowa, dodał: „tylko Pan może ukierunkować właściwe postępowanie urzędników”.

---

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 267.

<sup>111</sup> Por. tamże, s. 281.

Patriarcha Aleksiej otrzymywał sporo raportów dotyczących żalu i poczucia krzywdy z powodu zamkniętych cerkwi. Oczywiście tylko niektórzy pokrzywdzeni donosili ordynariuszom lub patriarsze o zaszyłych wydarzeniach. Archiwa notują tylko fragmenty historii. Jednak i te częściowe opisy ukazują występujące zjawiska. Wiele mówi bardzo ostrożny i ograniczony list patriarchy. Jego tekst z 14 września 1962 roku zawierał niewiele słów. Prosił w nim o interwencje w sprawie dziewięciu zamkniętych cerkwi z całego kraju – z obłasti krasnojarskiej, czernichowskiej, permskiej, lwowskiej, petropawłowskiej, pskowskiej, donieckiej i dwóch z ulianowskiej<sup>112</sup>. Analogicznych próśb skierowanych przez Aleksieja do Karpowa – znanych z cytowanej publikacji – było sporo, ale niekiedy budzą zdziwienie czytelnika. Czołowy hierarcha Rosji prosił urzędnika o otwarciu czterech cerkwi zamkniętych w różnych miastach. Zaznaczał także, że Nowosybirsk – liczący ponad dwa miliony mieszkańców – posiada tylko jedną czynną cerkiew; prosił o ponowne otwarcie zamkniętej cerkwi mikołajewskiej, bo zburzona została cerkiew pw. Zaśnięcia NMP. Dlaczego hierarcha zatroskany o dwa miliony obywateli stolicy Syberii – Nowosybirsk – ograniczył się tylko do 17 słów? Czy nadal kierował się pamięcią, dlaczego został usunięty jego bliski współpracownik Jaruszewicz? Parę miesięcy wcześniej wierni tego wielkiego miasta (70 podpisów) pisali ze wzruszeniem do patriarchy: „Nigdy nie zapomnimy tej strasznej nocy, kiedy Uspienska cerkiew odchodziła od nas, jęcząc i płacząc”<sup>113</sup>. Kriwowa porządkując pisma patriarchy Aleksieja do publikacji, znalazła w nich jeszcze kilkanaście jego listów referujących prośby o zwrot pozamykanych cerkwi<sup>114</sup>. Brak jednak nadal pełnego opisu tego proceduru wykorzystywanego przez władze sowieckie.

Antycerkiewna polityka władz sowieckich koncentrowała się nie tylko na planowanym zamykaniu cerkwi i klasztorów, ale także na polityce kadrowej, dotyczącej głównie nominacji biskupów. Już po deklaracji metropolity Sergieja – w 1927 roku – władze dobierały duchownych mających

---

<sup>112</sup> Por. tamże, s. 373.

<sup>113</sup> Tamże, s. 406, 408.

<sup>114</sup> Por. tamże, s. 375, 381, 382, 384, 386, 387, 388, 392, 401, 408, 420, 423, 467, 497, 498, 503, 510-514, 533, 537.



zarządzać diecezjami. Wystarczy wspomnieć ich stosunek do usuniętego z Leningradu metropolity Petrowych i faworyzowanego Aleksandrowa z Tweru, znanego współpracownika organów bezpieczeństwa. W literaturze naukowej ten temat nie został przedstawiony. W publikowanych archiwaliach patriarchy Aleksieja pozostały tylko ślady tej problematyki. On sam miał kiedyś krótko określić stosowane na tym odcinku procedury: „Dasz palec, odgryzą rękę. Na początku ja wybierałem dziewięciu, a oni jednego, teraz oni dziewięciu, a ja jednego”<sup>115</sup>. Wydaje się, że dokumenty dotyczące nominacji biskupich zostały usunięte z archiwum patriarchy albo nominacje były przeprowadzane na tajnych spotkaniach władz państwowych i cerkiewnych. Niemniej w 1960 roku, co jest rzadkością w publikacjach, patriarcha Aleksiej po spotkaniu ze swym Synodem zgłosił do Kurojedowa ośmiu ewentualnych kandydatów mogących objąć katedry biskupie w następujących miastach: Kujbyszewie, Czeboksarach, Kałudze, Penzie, Kalininie, Jarosławiu, Połtawie, Leningradzie. W komentarzu do tej korespondencji Kriwowa dodaje, że zdaniem adresata referowanej korespondencji bp F. Kowerninski, były ordynariusz archangielski do 1956 roku, proponowany do Kalinina, nie uzyskał aprobaty dla swej kandydatury. Rada kierowana przez Kurojedowa zgłosiła sprzeciw, gdyż przed laty samowolnie otwierał parafie bez autoryzacji władz cywilnych, a duchownym radził, by unikali „wyznaniowców – upelnoczenych”. Strona rządowa zarzucała kandydatowi na biskupa do Kalinina, że łamał prawo państwowe, na co metropolita Jaruszewicz odpowiedział: „od nas żądacie, żeby duchowieństwo nie łamało prawa, a gdy idzie o przestępstwo z drugiej strony... Mam na myśli barbarzyńskie zamknięcie cerkwi”<sup>116</sup>. Biskup Kowerninski aż do swej śmierci – 20 lat później – w 1980 roku nie otrzymał nigdy oczekiwanej nominacji. Analogiczną listę kandydatów na katedry biskupie zgłosił patriarcha Aleksiej I w 1961 roku. Dotyczyła ona 10 miast: Woroneż, Charków, Mińsk, Tuła,

---

<sup>115</sup> С. Л. Фирсов, *Время в судьбе*, dz. cyt., s. 215.

<sup>116</sup> *Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, t. 2: 1954-1970, dz. cyt., s. 299.

Kostroma, Rostow, Archangielsk, Iżewsk, Czerniowce, Uglicz<sup>117</sup>. Do tej propozycji redaktor patriarszej korespondencji komentarza nie dopisała.

O barbarzyńskim zamykaniu cerkwi i łamaniu prawa wyznaniowego przez urzędników odważył się mówić tylko metropolita Jaruszewicz, pierwsza osoba po patriarsze, młodszy od niego o 14 lat. To zwróciło na niego uwagę zarówno władz centralnych, jak i Karpowa, oficera doświadczonego w walce przeciw Cerkwi. Najbliższy współpracownik patriarchy Aleksieja wyróżniał się obyciem międzynarodowym. Przez 14 lat, od 1946 roku, był przewodniczącym Wydziału Kontaktów Zagranicznych Moskiewskiego Patriarchatu. Brał udział w licznych sympozjach politycznych i chętnie wygłaszał referaty na tematy obrony pokoju, starając się utrwaląc pozycję międzynarodową swego kraju. Metropolita Wojno-Jasieniecki napisał mu kiedyś uszczypliwie, że zbyt wiele uwagi poświęca sprawom świeckim, ze szkodą dla problemów duchowych<sup>118</sup>. W środowiskach rządowych w Moskwie ceniono go, że w 1945 roku skutecznie przeprowadził we Francji metropolity Georgijewskiego i jego dwóch sufraganów z obediencji konstantynopolskiej do moskiewskiej. Nie zapomniano mu także, w poczuciu wdzięczności, że kłamał, negując informacje o prześladowaniu Cerkwi, podając świadomie dwukrotnie zawyżone liczby czynnych cerkwi i trzykrotnie przesadzonej liczby kapłanów<sup>119</sup>. Uchodził za chętnie słuchanego kaznodzieję. Swoje kazania bez trudności drukował w oficjalnym organie patriarchatu, będąc jego naczelnym redaktorem. Publicznie zaprzeczał propagandzie głoszącej, że słynny uczony I. Pawłow był ateistą, gdy faktycznie był głęboko wierzącym profesorem, a ponadto jego przyjacielem. Interesów kraju bronił w Światowej Radzie Pokoju. Jednak Karpow nie dowierzał mu, akcentując jego ambicje i możliwość, że po śmierci patriarchy Aleksieja mógłby przejąć jego stanowisko. Ostrzegał także, mówiąc: „Dla nas lepiej, jeśli na czele Cerkwi będzie Aleksiej niż metropolita Nikołaj (będący jego zastępcą),

---

<sup>117</sup> Por. tamże, s. 320.

<sup>118</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>119</sup> Por. A. A. КОСТРЮКОВ, *К истории воссоединения с Московским Патриархатом приходов Западноевропейского экзархата в послевоенные годы (1945-1946)*, „Вестник ПСТГУ” II:6(55) (2013), s. 72-84.

wówczas stanęłyby przed nami poważne trudności. Metropolita Nikołaj jest człowiekiem bardzo ambitnym i również pysznym. Bardzo zachłanny, formalnie będzie naszym sojusznikiem, a faktycznie zabiega, by rozpalic działalność religijną<sup>120</sup>. Jaruszewicz był autorem słynnego przemówienia patriarchy Aleksieja o miejscu i historycznej roli Cerkwi w dziejach Rosji, upokarzającego partię komunistyczną.

Wymienione okoliczności skłoniły Kurojedowa, centralne władze państwowe i patriarchę, by odwołać metropolitę Jaruszewicza z zajmowanych stanowisk. W patriarchacie pojawiają się nowi ludzie. Już nikt nie będzie mówił o barbarzyńskim zamykaniu cerkwi. Metropolita Jaruszewicz przeszedł na emeryturę w 1960 roku i zmarł w roku następnym w szpitalu, w niewyjaśnionych okolicznościach. Podeszły wiekiem Aleksiej I – mający już 84 lata – nadal do 1970 roku będzie kontynuował czołobitną lojalność, jak tego nauczył Stragorodzki, a Kurojedow będzie wygłaszał kolejne peany na jego temat.

## Bibliografia

- Radwan M., *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*, Roma-Lublin 2001.
- Smolitsch J., *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*, Leiden 1964, s. 705-713.
- Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917-1943*, Москва 1994, s. 188.
- Безбожная пятилетка*, *Православная Энциклопедия*, Москва 2009, t. 4, s. 443-444.
- Богданова Т. А., Клементьев А. К., Косик В. И., *Евлогий*, *Православная Энциклопедия*, Москва 2013, t. 17, s. 161-168.
- Волокитина Т. В. (red.), *Власть и Церковь*, t. 2, Москва 2009.
- Губонин М. Е., Мазырин А., кифа. *Патриарший Местоблюститель Священномученик Петр, Митрополит Крутицкий (1862-1937)*, Москва 2012.

---

<sup>120</sup> Т. А. Чумаченко, *Поразила всех нас, как гром, отставка митрополита Николая*, „Исторический архив” 1 (2008), s. 49.

- Д. Н. Н., *Колчицкий, Православная Энциклопедия*, Москва 2019, t. 36, s. 495-496.
- Д. Н. Н., *Комиссия по вопросам культов, Православная Энциклопедия*, Москва 2019, t. 36, s. 520-526.
- Д. Н. Н., *Комиссия по проведению отделения Церкви от государства*, Православная Энциклопедия, Москва 2019, t. 36, s. 533-542.
- Д. Н. Н., *Куроедов, Православная Энциклопедия*, Москва 2020, t. 39, s. 415-419.
- Журавский А. В., *Во имя правды и достоинства Церкви*, Москва 2004.
- Калинин Л. В., Паринов В., *Григорианский Раскол, Православная Энциклопедия*, Москва 2011, t. 12, s. 455-459.
- Косик О. В., *Дамаскин, Православная Энциклопедия*, Москва 2009, t. 13, s. 684-687.
- Косткевич Г. А., *Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней*, „Вестник ПСТГУ” II:2(23) (2007), s. 104-130.
- Кострюков А. А., *К истории воссоединения с Московским Патриархатом приходов западноевропейского экзархата в послевоенные годы (1945-1946)*, „Вестник ПСТГУ” II:6(55) (2013), s. 72-84.
- Кравец В. С. Л., *Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 18 июля 1961 г.*, Православная Энциклопедия, Москва 2009, t. 3, s. 544-546.
- Курляндский Й. А., *Сталин, власть, религия*, Москва 2011, s. 445-455.
- Мазырин А., *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х –1930-х годах*, Москва 2006.
- Мазырин А., *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-1930 годах*, Москва 2006.
- Мазырин А., *Кирилл, Православная Энциклопедия*, Москва 2017, t. 34, s. 362-397.
- Мазырин А., *Поместный Собор 1917-1918 гг. и вопрос о преемстве патриаршей власти в последующий период (до 1945 г.)*, „Вестник ПСТГУ” II:4(29) (2008), s. 35-51.

- Мангилев П., *Временный Высший Церковный Совет, Православная Энциклопедия*, Москва 2010, т. 9, s. 514-516.
- Митрофанов Г., *Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века*, Москва 2021, s. 35.
- Нелюбов Б. А., *Афинагор I, Православная Энциклопедия*, Москва, т. 4, s. 85-87.
- Никитин Д. Н., *Евдоким, Православная Энциклопедия*, Москва 2013, т. 17, s. 115-117.
- Никитин Д. Н., *Изъятие церковных ценностей, Православная Энциклопедия*, Москва 2004, т. 21, s. 661-668.
- Одинцов М. И., Буевский А. С., *Алексий I, Православная Энциклопедия*, Москва 2007, т. 1, s. 676-698.
- Орловский Д., *Агафангел, Православная Энциклопедия*, Москва 2007, т. 1, s. 235-237.
- Орловский Д., *Виктор, Православная Энциклопедия*, Москва 2009, т. 8, s. 428-432.
- Орловский Д., *Лука, Православная Энциклопедия*, Москва 2020, т. 41, s. 598-607.
- Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, т. 1: 1945-1953, Москва 2009.
- Письма патриарха Алексия в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР*, т. 2: 1954-1970, Москва 2009.
- Православная Энциклопедия*, Москва 2000-2020, т. 1-60.
- Раздорский А. И., *Дамиан, Православная Энциклопедия*, Москва 2009, т. 13, s. 707-708.
- Регельсон Л., *Трагедия Русской Церкви 1917-1945*, Москва 1996.
- Сафонов Д., *Почему не состоялся процесс над патриархом Тихоном?*, <https://pravoslavie.ru/5202.html> (odczyt z dn. 31.05.2021 r.).
- Соловьев И., *Высшее Церковное Управление, Православная Энциклопедия*, Москва 2010, т. 10, s. 104-106.

- Соловьев И., *Живая Церковь, Православная Энциклопедия*, Москва 2013, t. 19, s. 168-172.
- Соловьев И., Калиновский С., *Православная Энциклопедия*, Москва 2017, t. 29, s. 488-491.
- Сухоруков А. Н., *Ермоген, Православная Энциклопедия*, Москва 2013, t. 18, s. 648-653.
- Федоров В. А., *Временное правительство и его вероисповедная политика, Православная Энциклопедия*, Москва 2010, t. 9, s. 510-514.
- Фирсов С. Л., *Время в судьбе*, Санкт-Петербург 2005.
- Цыпин В., „Декларация”, *Православная Энциклопедия*, Москва 2012, t. 14, s. 328-334.
- Цыпин В., *Антонин, Православная Энциклопедия*, Москва 2008, t. 2, s. 682-684.
- Чумаченко Т. А., *Карпов, Православная Энциклопедия*, Москва 2017, t. 31, s. 325-328.
- Чумаченко Т. А., *Поразила всех нас, как гром, отставка митрополита Николая, „Исторический архив” 1 (2008), s. 47-68.*
- Шептицкий а., *Материалы к биографии*, <http://www.krotov.info/acts/20/1940/19491010.html> (odczyt z dn. 19.06.2021 r.).
- Шкаровский М. В., *Верюжский В., Православная Энциклопедия*, Москва 2010, t. 8, s. 30-31.
- Шкаровский М. В., *Дмитрий, Православная Энциклопедия*, Москва 2012, t. 15, s. 83-86.
- Шкаровский М. И., *Иосиф, Православная Энциклопедия*, Москва 2015, t. 25, s. 649-653.
- Шкаровский М., *Белков Е. Х., Православная Энциклопедия*, Москва 2009, t. 4, s. 525-526.
- Шкаровский М., *Введенский В. И., Православная Энциклопедия*, Москва 2009, t. 7, s. 349-352.
- Шкаровский М., *Красницкий В., Православная Энциклопедия*, Москва 2019, t. 38, s. 403-407.

Шкаровский М., Пидгайко В. Г., Никитин Д. Н., *Николай, Православная Энциклопедия*, Москва 2020, t. 50, s. 360-372.

Шкаровский М., *Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь 1943-1953 годах*, „Acta Slavica Japonica” t. 27, s. 1-27.

Щапов Я. Н. (red.), *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941*, Москва 1966.

**Ks. dr hab. prof. KUL Marian Radwan** – sercanin (ur. 1936), emerytowany wykładowca KUL, historyk, badacz dziejów XIX wieku, socjolog. Tytuł doktora uzyskał w 1973 roku na podstawie dysertacji *Proces sekularyzacji a rola społeczna kapłana*. Habilitacja w 2002 roku na podstawie rozprawy: *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796-1839*. Wieloletni pracownik m.in. Sekcji Historii KUL. Członek Towarzystwa Naukowego KUL. Jego zainteresowania naukowe skupiają się na historii Rosji nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Kościoła katolickiego i unickiego na tych terenach.





ks. Eugeniusz Ziemann SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-4623-0026; e-mail: eugenio@kr.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.025.14705>

## POŚWIĘCENIE POLSKI SERCU PANA JEZUSA 11 CZERWCA 2021 ROKU – I CO DALEJ?

### DEDICATION OF POLAND TO THE SACRED HEART OF JESUS ON 11<sup>TH</sup> OF JUNE, 2021 AND WHAT NEXT?

#### Abstrakt

Czerpiąc inspirację z historii kultu Serca Jezusa, a zwłaszcza z prywatnych objawień Bożego Serca św. Małgorzacie Marii Alacoque, liczne episkopaty narodowe poświęcały Najświętszemu Sercu Pana Jezusa Kościoły lokalne i narody. 11 czerwca 2021 roku taki akt ponowili polscy biskupi w trudnej sytuacji Kościoła i narodu, a także osłabienia pobożności do Jezusowego Serca. Każdy akt poświęcenia i zawierzenia jest aktem religijnym, który zobowiązuje do realizacji podjętych wobec Boga zobowiązań. W tym kontekście pojawiło się pytanie: I co dalej? W formie sugestii zaproponowano podjęcie stosownych działań.

Słowa kluczowe: poświęcenie, kult, nabożeństwo, pobożność, oddanie, Serce Jezusa

## Abstract

Taking the inspiration from the history of the cult of the Sacred Heart of Jesus, and especially from the private revelations of saint Margaret Mary Alacoque, a number of national bishops conferences dedicated the local churches and whole nations to the Sacred Heart of Jesus. On 11<sup>th</sup> June, 2021 the Polish bishops conference renewed such act in the difficult situation of the church and the nation, moreover even in the face of weakening devotion to the Sacred Heart of Jesus. Every act of dedication and entitlements is a religious act, which obliges to the fulfilment of the commitments that have been taken. In this context the question arises, and what next? In the form of suggestions few concrete steps have been proposed.

Keywords: dedication, cult, worship, devotion, act of dedication, Sacred Heart of Jesus

## Wstęp

11 czerwca 2021 roku, w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, obchodzono 100. rocznicę poświęcenia bazyliki Serca Jezusowego w Krakowie, powierzonej ojcom jezuitom jako narodowe centrum kultu Bożego Serca w Polsce, oraz związaną z tym wydarzeniem 100. rocznicę zawierzenia Sercu Jezusa Kościoła i ojczyzny przez ówczesny episkopat Polski pod przewodnictwem prymasa Polski kard. Edmunda Dalbora. Tego dnia biskupi zgromadzeni w Krakowie na 389. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski ponowili w bazylice jezuitów akt poświęcenia ojczyzny i Kościoła Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Uroczystości – odbywającej się z udziałem licznie zgromadzonego duchowieństwa, osób życia konsekrowanego oraz rzesz wiernych – przewodniczył abp Stanisław Gądecki.

## Akt poświęcenia w Krakowie na tle historii kultu Serca Jezusowego

Akt poświęcenia Sercu Pana Jezusa z 11 czerwca 2021 roku, dokonany przez episkopat Polski w Krakowie, wpisuje się w historyczny i teologicznoduchowy proces kształtowania się i rozwoju kultu oraz nabożeństwa do Bożego Serca w Kościele polskim. Ich początek ma swoje korzenie w Piśmie Świętym, tradycji Kościoła, doświadczeniu mistycznym licznych świętych – osób konsekrowanych i świeckich. Dowodzi to jednoznacznie, że istotą tej pobożności jest odwieczna miłość Boga (por. 1 J 4,8). Bóg Ojciec, objawiając samego siebie człowiekowi w misterium Serca Słowa Wcielonego, przebitego włócznią żołnierza na krzyżu („gdy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu goleni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda” – J 19,33-34), wskazuje, że właśnie to Serce jest dla człowieka bramą prowadzącą przez miłość do Boga Miłości, do zjednoczenia z Nim i wynagradzania miłością za odrzuconą i wzgardzoną miłość<sup>1</sup>.

Świadectwo Jana Apostoła i Ewangelisty stanowiło inspirację w teologicznej refleksji związanej z kultem i nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusowego podjętej przez ojców Kościoła<sup>2</sup>, a następnie mnichów i mniszki średniowiecznych klasztorów benedyktyńskich, cysterskich, kartuskich, dominikańskich i franciszkańskich, m.in. św. Bedę (†735), św. Anzelma (†1109), Ruperta z Deutz († ok. 1129), bł. Wilhelma z Saint Thierry (†1148), św. Bernarda z Clairvaux (†1153), św. Lutgardę (†1246), św. Alberta Wielkiego (†1280), św. Mechtyldę (†1299), św. Gertrudę z Helfty († ok. 1302), św. Bonawenturę (†1274), Eckharta (†1327), Hubertyna z Casale (†1330), bł. Henryka Suzo (†1366), a także mistrzów życia duchowego czasów nowożytnych: św. Bernardyna ze Sieny (†1444), Dionizego Kartuza (†1471), Jana Lansperga (†1539), św. Jana z Ávili (†1569), św. Ludwika z Grenady (†1588), Ludwika Lallementa (†1635)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. E. ZIEMANN, *Boże Serce w misterium swojego otwarcia na współczesny świat*, „Sympozjum” 1(40) (2021), s. 161.

<sup>2</sup> Zob. J. MISIUREK, *Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014, s. 15.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 15-21.

Od drugiej połowy XVII wieku pobożność do Serca Jezusa stała się publiczną dzięki św. Małgorzacie Marii Alacoque (1647-1690). Będąc od 1671 roku zakonnicą w zakonie wizytek w Paray-le-Monial, otrzymała ona w latach 1673-1689 około 80 objawień Bożego Serca. Cztery z nich miały miejsce w latach 1673-1675 i zostały nazwane „wielkimi” ze względu na ich społeczny i eklezjalny charakter, a także określenie natury, celu oraz praktyk związanych z kultem i nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusa.

W czasie objawienia w 1675 roku, w okresie oktawy Bożego Ciała, między 13 a 20 czerwca, Jezus żalił się św. Małgorzacie Marii Alacoque na świętokradztwa bezbożnych, zwłaszcza osób konsekrowanych, a także na lekceważenie Go przez wierzących; żądał, aby w piątek po oktawie Bożego Ciała obchodzić święto ku czci Jego Serca z Komunią Świętą wynagradzającą oraz uroczystym aktem wynagrodzenia w czasie adoracji Najświętszego Sakramentu. Należy podkreślić, że na kanwie wszystkich objawień otrzymanych przez świętą wizytkę utworzono katalog 12 obietnic Bożego Serca przeznaczonych dla Jego czcicieli, a zwłaszcza dla osób szerzących Jego kult i nabożeństwo. Najbardziej znana i praktykowana obietnica odnosi się do pierwszych piątków miesiąca (12 obietnica)<sup>4</sup>. Objawienia Jezusa św. Małgorzacie Marii Alacoque miały miejsce w trudnym okresie życia Kościoła, zmagającego się z jansenizmem i kwietyzmem. Serce Jezusa, które jest pełne miłości i dobroci, budziło w tym czasie nadzieję na przemiany w wielu sektorach życia indywidualnego, społecznego i eklezjalnego.

---

<sup>4</sup> Por. E. ZIEMANN, *Małgorzata Maria Alacoque*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka* (dalej: *Ek*), t. 11, Lublin 2006, k. 1019-1021; J. C. ALMEIDA, *12 obietnic Najświętszego Serca Pana Jezusa danych św. Małgorzacie Marii Alacoque. Przesłanie z Paray-le-Monial*, Kraków 2011, s. 9-67.

## Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce

Początek rozwoju kultu Serca Jezusa w Polsce sięga XIV wieku. Czołową postacią związaną z kultem Najświętszego Serca Jezusa była bł. Dorota z Mątowów, mistyczka i rekluza<sup>5</sup>. Jej zjednoczenie z Sercem Jezusa zaowocowało na modlitwie „zamianą serc”<sup>6</sup>.

Znane są też liczne dzieła z zakresu poezji, prozy oraz ikonografii poświęcone Bożemu Sercu. W XVII i XVIII wieku wpływ na rozwój kultu i nabożeństwa do Serca Jezusa wywarli polscy teologowie z jezuitą Kaspresem Družbickim (1590-1662) na czele. Był on autorem epokowego dziełka *Meta cordium Cor Jesu et Santissima Trinitas* (Cel serc Serce Jezusa), wydanego w 1683 roku w Kaliszu<sup>7</sup>.

Dynamiczny rozwój pobożności względem Serca Jezusa rozpoczął się od sprowadzenia do Warszawy w 1654 roku, przez Ludwikę Marię Gonzagę de Nevers, sióstr wizytek, które założyły swoje klasztory także w Krakowie i Wilnie. Ich współpraca z pijarami i jezuitami zaowocowała powstawaniem na ziemiach polskich bractw Serca Jezusowego, zajmujących się rozszerzaniem praktyk religijnych właściwych kultowi Najświętszego Serca Jezusa (obchody Jego święta w piątek po oktawie Bożego Ciała, praktyka pierwszych piątków miesiąca i godziny świętej, adoracja Najświętszego Sakramentu). Pierwsze bractwo zostało wprowadzone do kościoła pijarów w Warszawie w 1706 roku, a w 1765 roku działało na ziemiach polskich około 86 bractw na prawie papieskim oraz liczne na prawie diecezjalnym<sup>8</sup>.

W szerzenie pobożności do Bożego Serca byli zaangażowani zakonnicy i zakonnice, a także ówcześni monarchowie oraz episkopat Polski, który w 1765 roku wystosował do papieża Klemensa XIII *Memoriał*

---

<sup>5</sup> Por. M. BORZYSZKOWSKI, K. KUŹMAK, *Dorota z Mątowów*, w: R. Łukaszyk (red.), *Ek*, t. 4, Lublin 1983, k. 141-143.

<sup>6</sup> Por. J. MISIUREK, *Źródło życia...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 23-28.

<sup>8</sup> Zob. E. ZIEMANN, *Kult Najświętszego Serca Jezusa w Polsce w perspektywie 250. rocznicy ustanowienia święta*, w: J. Wełna, J. Królikowski (red.), *Odnowić pamięć o miłości Bożej. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego*, Kraków 2014, s. 16-17.

w sprawie ustanowienia święta Serca Jezusowego dla Rzeczypospolitej. Pozytywna odpowiedź Stolicy Apostolskiej wpłynęła na rozpowszechnienie nabożeństwa oraz na umocnienie wiary i nadziei Polaków, a także poczucie ich tożsamości narodowej i wolności, zwłaszcza w czasie zaborów<sup>9</sup>.

W 1856 roku papież Pius IX rozszerzył święto Serca Jezusa na cały Kościół, ożywiając duchowość chrześcijańską, która ze swej istoty jest ukierunkowana na miłość Boga i człowieka. W tym okresie teologia kultu Serca Jezusa była w szczególnie sposób związana z Eucharystią, stanowiącą bazę duchowości i rozwoju charyzmatu licznie powstających zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich, a także z rozszerzaniem się idei poświęcenia się Sercu Jezusa<sup>10</sup>.

Ważny etap w rozwoju kultu i nabożeństwa do Bożego Serca stanowiło ogłoszenie w 1899 roku przez Leona XIII encykliki *Annum Sacrum* – o poświęceniu się ludzi Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Zdaniem papieża kult Serca Jezusa stanowi lekarstwo na zagubienie człowieka, błędzącego z dala od miłości Jezusa Chrystusa. Warto podkreślić, że była to pierwsza encyklika poświęcona Sercu Jezusa<sup>11</sup>.

## Na przełomie XIX i XX wieku

Przełom XIX i XX wieku owocował w pobożności Bożego Serca przenikaniem jej do życia rodzinnego, narodowego i społecznego. W dziejach Kościoła ten okres nazywano czasem królowania Serca Jezusa. Przejawem powszechności tej pobożności w Kościele było wprowadzone

---

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 18-21; S. SZYMAŃSKI, *Dzieje kultu Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce*, „Homo Dei” 4(30) (1961), s. 354; J. MISIUREK, *Memoriał biskupów polskich*, w: E. Ziemann (red.), *Ek*, t. 12, Lublin 2008, k. 519; *Dekret Kongregacji Obrzędów „Instantibus” o ustanowieniu liturgicznego święta ku czci Serca Jezusowego*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 27-28.

<sup>10</sup> Por. A. L. AMAT, *La vita consacrata. Le varie forme delle origini ad oggi*, Roma 1991, s. 442-462; J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, s. 189; P. DE MEESTER, *Odkryjmy na nowo Najświętsze Serce Jezusa*, Częstochowa 2002, s. 43-45.

<sup>11</sup> Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu...*, dz. cyt., s. 16.

w 1857 roku w Lublinie przez jezuitę o. Stanisława Stojałowskiego nabożeństwo czerwcowe, zatwierdzone w 1873 roku przez papieża Piusa IX jako oficjalna modlitwa Kościoła. Decyzję swojego poprzednika potwierdził w 1899 roku papież Leon XIII<sup>12</sup>.

Liczni polscy biskupi poświęcali Sercu Jezusa swoje diecezje, m.in. w 1872 roku kard. Mieczysław Ledóchowski poświęcił diecezję gnieźnieńską i poznańską; w 1875 roku poświęcono Bożemu Sercu diecezję krakowską, zaś w latach 1914-1918 liczni polscy biskupi poświęcili Sercu Jezusa swoje diecezje, wzorując się na arcybiskupie lwowskim św. Józefie Bilczewskim oraz biskupie przemyskim św. Józefie Sebastianie Pelczarze<sup>13</sup>.

W tym czasie zakładano na ziemiach polskich zgromadzenia zakonne żyjące duchowością i charyzmatem Serca Jezusowego. W 1894 roku św. Józef Sebastian Pelczar dał początek zgromadzeniu sercanek w Krakowie<sup>14</sup>, bł. Honorat Koźmiński utworzył w Nowym Mieście nad Pilicą bezhabitowe Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego<sup>15</sup>, św. Urszula Ledóchowska w 1920 roku założyła Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego<sup>16</sup> w celu budowania Jego królestwa przez modlitwę, ofiarę i pracę, a w 1921 roku Stanisław Kubiak powołał Zgromadzenie Braci Serca Jezusowego<sup>17</sup> dla wynagradzania i szerzenia nabożeństwa do Bożego Serca przez podejmowane zaangażowania apostołskie.

Swoją działalność rozwijały bractwa Serca Jezusowego, Straż Honorowa Najświętszego Serca Pana Jezusa (związana z zakonem wizytek) oraz prowadzone przez jezuitów Apostolstwo Modlitwy. Obejmowały one rzesze wiernych świeckich reprezentujących różne stany i zawody. Kult i nabożeństwo miłości Boga w Sercu Jezusa stanowiły skuteczną reakcję na szalejący modernizm, ruchy ateistyczne oraz stowarzyszenia antykościelne szerzące idee materializmu praktycznego, niszczące *sacrum* życia religijnego.

---

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 56.224.

<sup>13</sup> Por. J. MISIUREK, *Źródło życia...*, dz. cyt., s. 191-204.

<sup>14</sup> Por. E. ZIEMANN, *Sercanki*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 18, Lublin 2013, k. 5-6.

<sup>15</sup> Por. B. ŁOZIŃSKI, *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o instytucjach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego*, Warszawa 2009, s. 423.

<sup>16</sup> Por. M. ZIÓŁKOWSKA, *Urszulanki Serca Jezusa Konającego*, w: E. Gigilewicz (red.), *Ek*, t. 19, Lublin 2013, k. 1409.

<sup>17</sup> Por. B. ŁOZIŃSKI, *Leksykon zakonów...*, dz. cyt., s. 42-43.

## Akty poświęcenia

W obliczu niebezpieczeństwa ze strony bolszewickiej Rosji, grożącego Polsce utratą niepodległości, episkopat Polski z prymasem kard. Edmundem Dalborem na czele poświęcił Najświętszemu Sercu Pana Jezusa odrodzoną ojczyznę. Wydarzenie to miało miejsce na Jasnej Górze 27 lipca 1920 roku<sup>18</sup>.

Niespełna rok po jasnogórskim akcie poświęcenia narodu i Kościoła Bożemu Sercu polscy biskupi 3 czerwca 1921 roku, w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, na Małym Rynku w Krakowie ponowili ten akt wraz z intronizacją Bożego Serca. Oddając Sercu Jezusa wszystkich pasterzy Kościoła i wszystkich Polaków, ogłosili uroczyste Jezusa Panem całego narodu<sup>19</sup>.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego dokonane poświęcenia owocowały intronizacją Serca Jezusa w strukturach społecznych, społecznych i rodzinnych. Zewnętrznym wyrazem tych aktów były figury lub obrazy Bożego Serca umieszczane w obiektach użyteczności publicznej, a także żywy kult Eucharystii, o czym świadczą organizowane kongresy eucharystyczne o zasięgu krajowym i międzynarodowym. Wkład w to dzieło wniosły też ogłoszone przez papieża Piusa XI encykliki – *Quas primas* (O ustanowieniu święta naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla) z 1925 roku oraz *Miserentissimus Redemptor* (O powszechnym obowiązku wynagradzania Najświętszemu Sercu Jezusa)<sup>20</sup>.

Kontynuacją poświęcenia z Jasnej Góry i Krakowa były zachęty biskupów kierowane do diecezjan, aby poświęć i intronizowali Serce Jezusa w swoich rodzinach jako swojego Króla i Pana. O znaczeniu poświęcenia świadczą słowa bł. Stefana Wyszyńskiego: „Odrodzona Polska, spłacając długi wdzięczności, wzniosła miłującym sercem w stolicy Wielkopolski pomnik: «Sacratissimo Cordis Jesu – Polonia Restituta». Jak wyrósł on

---

<sup>18</sup> Por. A. GĄSIOR, *Intronizacja Najświętszego Serca Jezusowego na tle problematyki społecznej w Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, „Symposium” 1(28) (2015), s. 73-74.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 74-75.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 87-88.



z serca narodu, tak stał się dla wszystkich symbolem nie tylko zjednoczenia państwa, ale jego zaślubin z Sercem Pana naszego Jezusa Chrystusa (...) serce narodu jest w Sercu Boga<sup>21</sup>.

## Po II wojnie światowej

Po tragicznym doświadczeniu II wojny światowej umocnieniem dla Kościoła była żywa pobożność duchowieństwa i wiernych do Serca Jezusa. Stanowiła ona owoc przedwojennych poświęceń indywidualnych i wspólnotowych animowanych przez ówczesnych biskupów. Bazując na ich pozytywnym doświadczeniu, episkopat Polski postanowił ponownie poświęcić naród i Kościół Jezusowemu Sercu. W liście pasterskim z 4 stycznia 1948 roku biskupi zapowiedzieli dokonanie tego aktu w kontekście sytuacji religijno-moralnej i społecznej zagrażającej narodowi i Kościołowi. Przygotowaniem do tego wydarzenia były poświęcenia Sercu Jezusa w wymiarze osobistym, rodzinnym, parafialnym, zakonnym i diecezjalnym w celu podniesienia się z grzechów i nałogów, a także skutecznego rozwijania świętości osobistej i rodzinnej<sup>22</sup>. Uroczystego aktu poświęcenia narodu i Kościoła dokonał 28 października 1951 roku prymas Polski kard. Stefan Wyszyński wraz z biskupami. Chcąc uniknąć represji władz komunistycznych, poświęcenie odbyło się w katedrach, kościołach parafialnych oraz innych świątyniach na terenie całej Polski<sup>23</sup>.

## Ponowiony akt poświęcenia w Krakowie

Kult i nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa, zaprezentowane powyżej w zarysie, zwłaszcza w odniesieniu do ziem polskich, stanowiły teologicznoduchowe uzasadnienie dla ponowienia aktu po-

---

<sup>21</sup> Zob. S. WYSZYŃSKI, *Serce Boga sercem narodu*, w: tegoż, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 31-32.

<sup>22</sup> Por. List pasterski Episkopatu Polski *O osobistym poświęceniu się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 12 (1948), s. 225-230.

<sup>23</sup> Por. C. DRAŹEK, *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983, s. 123.

święcenia narodu i Kościoła dokonanego przez episkopat Polski z abp. Stanisławem Gądeckim na czele 11 czerwca 2021 roku w krakowskiej bazylice jezuitów.

Treść tego aktu oddaje rzeczywisty aktualny stan Kościoła w Polsce i na świecie, wywołany ekspansywną działalnością prądów ateistyczno-liberalnych, zwalczających zasady życia ewangelicznego oraz wartości chrześcijańskie, a także procesem porzucania przez wielu chrześcijan praktyk religijnych i zasad moralnych, które mają decydujący wpływ na kształt ich życia osobistego, rodzinnego i społecznego.

Akt poświęcenia Sercu Jezusa Kościoła i narodu z 11 czerwca 2021 roku, nawiązując do aktów, które miały miejsce w 1920 i 1921 roku na progu odzyskanej przez Polskę niepodległości, rozpoczyna się od skruchy za popełnione grzechy indywidualne i społeczne, m.in. za brak szacunku dla życia poczętego, wykorzystanie seksualne małoletnich przez duchownych oraz zaniedbania ich przełożonych, za nałogi i uzależnienia, prywatę i partyjniactwo, profanację tego, co święte. Następnie zawiera kierowane do Serca Jezusa prośby: o uleczenie serc, łaskę nawrócenia i pokuty, uwolnienie od nienawiści i pogardy, od niezgody i podziałów, o ducha braterstwa, łaskę autentycznej miłości do Boga, Kościoła, ojczyzny oraz bliźnich. Szczególne miejsce w akcie poświęcenia zajmuje prośba, aby Jezus Chrystus ukształtował ludzkie serca na wzór swojego Serca, wrażliwego na potrzebujących, najsłabszych i bezbronnych oraz tych, którzy zostali zranieni we wspólnocie Kościoła, aby rodziny odnalazły w Bożym Sercu „źródło jedności i odnowy”, stały się „ogniskami miłości i pokoju, wolnymi od zdrady, agresji i przemocy, otwartymi na przyjęcie nowego życia oraz zdolnymi do przekazu wiary nowym pokoleniom”<sup>24</sup>. W odniesieniu do ludzi młodych jest prośba o entuzjazm, siłę wiary i świadectwo nadziei dla odnawiania wspólnoty Kościoła<sup>25</sup>.

Znaczenie tych słów, w kontekście ożywienia pobożności względem Serca Jezusa, sprowokowało uzasadnione pytanie: Co dalej? Co należy

---

<sup>24</sup> *Odnowienie Aktu poświęcenia narodu polskiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa*, <https://episkopat.pl/biskupi-ponowili-akt-poswiecenia-narodu-polskiego-najswietszemu-sercu-pana-jezusa/> (odczyt z dn. 11.10.2021 r.).

<sup>25</sup> Por. tamże.

zrobić, aby nastąpiło ożywienie kultu i nabożeństwa do Bożego Serca zarówno w życiu religijnym wspólnot, jak i poszczególnych osób po akcie poświęcenia z 11 czerwca 2021 roku?

## Sugestie dotyczące szerzenia pobożności Serca Jezusowego

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta ze względu na złożoność przyczyn, które spowodowały osłabienie kultu i nabożeństwa do Bożego Serca. Niemniej należy wskazać kilka sugestii, które mogą być przydatne do praktycznego zastosowania w działalności duszpasterskiej i apostołskiej wszystkich środowisk, zarówno świeckich, jak i zakonnych.

Pierwsza sugestia odnosi się do szerzenia idei królestwa Serca Pana Jezusa w życiu społecznym: w rodzinach, szkołach, środowiskach pracy i wspólnego przebywania ludzi. Zmiany, które dokonały się we współczesnym świecie i w Polsce, są znakiem czasu dla Kościoła, a także dla każdego wierzącego. Konsekwencje tych przemian wywierają negatywny wpływ na postępowanie i myślenie człowieka. Temu procesowi są poddane rzesze ludzi wierzących, którzy ulegają ateistycznym ideologiom liberalnym, konsumpcjonizmowi, indyferentyzmowi religijnemu, sekularyzmowi oraz globalnym systemom komunikacji społecznej. Odnowienie wiary i życia chrześcijańskiego wymaga praktykowania pobożności Serca Jezusa, na co wskazał Zbawiciel w jednym z objawień św. Małgorzacie Marii Alacoque, aby relacje międzyludzkie bazowały na miłości Boga i bliźniego, sprawiedliwości, godności i wolności<sup>26</sup>.

Druga sugestia skierowana jest do duchowieństwa, aby szerzenie sprawiedliwości i miłości czy też miłości miłosiernej opierało się na symbiozie życia duchowego z zaangażowaniem społecznym. Ograniczenie swojej misji duszpasterskiej wyłącznie do „zakrystii” zawsze sprzyja powstawaniu niezagospodarowanej przestrzeni, którą szybko zajmują ruchy antychrześcijańskie, eliminujące Kościół z życia społecznego, a duchowieństwo wprowadza w stan bierności. Ważne jest też docieranie do peryferii wspólnot parafialnych, gdzie żyją ludzie poranieni duchowo,

---

<sup>26</sup> Por. E. ZIEMANN, *Boże Serce w misterium...*, dz. cyt., s. 175.

chorzy i starsi, którzy oczekują na pogłębioną katechezę, chociażby z okazji pierwszych piątków miesiąca. Misją duchowieństwa jest obecność wśród ludzi, aby zarządzać ich potrzebom religijnym i socjalnym w duchu miłości Serca Jezusowego<sup>27</sup>.

Trzecia sugestia wiąże się z właściwym postrzeganiem zła grzechu, który w swej istocie jest odrzuceniem miłości Boga oraz pogardą dla samego siebie. Niszczy on porządek społeczny właściwy wspólnocie rodziny i Kościoła. To więc, co grzech niszczy, należy odbudować zarówno w samym człowieku, jak i w jego relacji z Bogiem przez wynagrodzenie i zadośćuczynienie<sup>28</sup>.

Czwarta sugestia odnosi się do szerzenia cywilizacji miłości<sup>29</sup> opartej na miłości i prawdzie oraz na pobożności Najświętszego Serca Jezusa. Czerpiąc swoją inspirację z otwartego Serca Jezusa, cywilizacja ta stanowi fundament przywrócenia ładu we współczesnym świecie. Święty Paweł VI w trosce o propagowanie cywilizacji miłości skierował w 1965 roku list apostolski *Diserti interpretes*<sup>30</sup> do sześciu generałów męskich instytutów życia konsekrowanego: Henryka Systemansa SSCC (Sercanie Najświętszych Serc Jezusa i Maryi – sercanie z Picpus), Leonarda Carrieriego MSSCC (Misjonarze Najświętszych Serc Jezusa i Maryi z Secondigliano), Józefa van Kerckhovea MSC (Zgromadzenie Misjonarzy Najświętszego Serca Jezusa), Armanda Le Bourgeois CIM (Zgromadzenie Jezusa i Maryi – eudyści), Józefa de Palma SCJ (Zgromadzenie Księża Najświętszego Serca Jezusa – sercanie), Piotra Arrupe’a SJ (Towarzystwo Jezusowe – jezuiti), aby ich instytuty szerzyły kult Serca Jezusowego, który jest wciąż aktualny i konieczny. Zdaniem papieża, Serce

---

<sup>27</sup> Por. TENŻE, *Być kapłanem Serca Jezusowego. Duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006, s. 252-253.

<sup>28</sup> Por. PIUS XI, Encyklika *Miserentissimus Redemptor*, Rzym 1928.

<sup>29</sup> Termin „cywilizacja” (łac. *civilitas*, gr. *politeia*) w ujęciu św. Pawła VI odnosi się do moralno-społecznego ideału cywilizacji opartego na miłości i prawdzie, stanowiąc integralną formę życia wspólnego. Cywilizacja miłości jest ściśle związana z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Propagatorem cywilizacji miłości był św. Jan Paweł II, przeciwstawiając ją cywilizacji śmierci. Por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu...*, dz. cyt., s. 54-55.

<sup>30</sup> PAWEŁ VI, List apostolski *Diserti interpretes*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 186-188.

Jezusa jest sercem Kościoła, dlatego Kościół ma być znakiem miłości Bożej we współczesnym świecie w wielu sektorach życia społecznego, kształtujących oblicze świata i Kościoła<sup>31</sup>.

Zagadnienie cywilizacji miłości jest obecne także w nauczaniu św. Jana Pawła II, który w encyklice *Redemptor hominis* podkreślił: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”<sup>32</sup>. Miłość uświadamia człowiekowi jego godność i wartość jako osoby, a personalistyczna koncepcja człowieka akcentuje wspólnotowy charakter cywilizacji miłości bazującej na miłości. Miłość bowiem nie polega na swobodnym czynieniu czegokolwiek, lecz na odpowiedzialnym darowaniu siebie innym w wolności. Szczególna odpowiedzialność za kształtowanie i szerzenie cywilizacji miłości w duchu Serca Jezusa spoczywa na młodości i rodzinie<sup>33</sup>.

Piąta sugestia wskazuje na odpowiedzialność spoczywającą na właściwie rozumianej nowej ewangelizacji, której istotą jest głoszenie Boga-Miłości, Boga kochającego i przebaczącego. Jego miłość prosi o miłość ludzi do Niego. Bóg-Człowiek, który na krzyżu umarł z miłości do ludzi, ukazuje jej fundamentalne znaczenie. Święty Jan Paweł II tak mówił o tej miłości w czasie kanonizacji Klaudiusza de la Colombière: „Aby dziś prowadzić ewangelizację, trzeba uznać, że Serce Chrystusa jest sercem Kościoła. To On wzywa do nawrócenia i do pojednania. To On prowadzi drogą błogosławieństw serca czyste i spragnione sprawiedliwości. To On jest twórcą braterskiej wspólnoty członków jednego Ciała. (...) To On zleca nam misję. Zażyłość z Sercem Jezusa sprawia, że serce człowieka otwiera się na cały świat”<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Pof. E. ZIEMANN, *Boże Serce w misterium...*, dz. cyt., s. 176-177; TENŻE, *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 1(28) (2015), s. 93-96.

<sup>32</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979, 10.

<sup>33</sup> Pof. E. ZIEMANN, *Cywilizacja miłości...*, dz. cyt., s. 98-101.

<sup>34</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Kanonizacja Klaudiusza La Colombière*, w: C. Drążek (red.), *Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 132.

Szósta sugestia stanowi niejako konkluzję omawianej problematyki: trzeba powrócić do pierwotnych form kultu i nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa przez praktykę pierwszych piątków miesiąca, adoracji wynagradzającej Najświętszego Sakramentu i godziny świętej, przez osobiste i rodzinne poświęcenie Bożemu Sercu, intronizację wizerunku Serca Jezusa w rodzinach, noszenie tarczy Serca Jezusa, przynależność do Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana Jezusa, do Apostolstwa Modlitwy oraz do wspólnot żyjących duchowością Bożego Serca i tę duchowość praktykujących. Większość praktyk pobożnościowych do Bożego Serca jest związana z liturgią, aczkolwiek są też nabożeństwa mające swoje źródło w pobożności ludowej. W 2002 roku Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Dokument ten w numerach 166-168 odnosi się do pobożności związanej z Sercem Jezusa, akcentując jej aktualność i popularność w praktyce religijnej wiernych.

## Zakończenie

Z okazji stulecia poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu Pana Jezusa przez Leona XIII w 1899 roku św. Jan Paweł II w specjalnym liście do arcybiskupa Lyonu Louisa-Marie Billégo napisał: „Wzywam wszystkich wiernych, aby nadal gorliwie pielęgnowali kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, przystosowując go do naszych czasów, ażeby dzięki temu mogli nieustannie czerpać z jego niezgłębionych bogactw i umieli z radością na nie odpowiadać, miłując Boga i braci, znajdując pokój, wchodząc na drogę pojednania i umacniając swą nadzieję, że kiedyś będą żyć pełnią Boga we wspólnocie ze wszystkimi świętymi”<sup>35</sup>. To papieskie przesłanie wciąż zachowuje swoją aktualność. Zatem w roku obchodów stulecia kolejnych aktów poświęcenia Sercu Jezusa w Polsce należy zjednoczyć inicjatywy wszystkich środowisk żyjących pobożnością i charyzmatem Serca Jezusa, aby poświęcenie narodu i Kościoła Bożemu Sercu do-

---

<sup>35</sup> JAN PAWEŁ II, *Inne teksty*, w: C. Drażek (red.), *Serce otwarte dla każdego...*, dz. cyt., s. 169.

konane 11 czerwca 2021 roku nie pozostało tylko wydarzeniem historycznym i aby wypowiedziane wówczas słowa były wypełniane w codziennej misji budowy królestwa Serca Bożego w życiu indywidualnym, wspólnotowym i społecznym.

## Bibliografia

- Almeida J. C., *12 obietnic Najświętszego Serca Pana Jezusa danych św. Małgorzacie Marii Alacoque. Przesłanie z Paray-le-Monial*, Kraków 2011.
- Amat A. L., *La vita consacrata. Le varie forme delle origini ad oggi*, Roma 1991.
- Borzyszkowski M., Kuźmak K., *Dorota z Mątów*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, k. 141-143.
- Dekret Kongregacji Obrzędów „Instantibus” o ustanowieniu liturgicznego święta ku czci Serca Jezusowego*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 27-28.
- Drażek C., *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983.
- Gąsior A., *Intronizacja Najświętszego Serca Jezusowego na tle problematyki społecznej w Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, „Symposium” 1(28) (2015), s. 71-89.
- Hojnowski J., *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *Inne teksty*, w: C. Drażek (red.), *Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 138-170.
- Jan Paweł II, *Kanonizacja Klaudiusza La Colombière*, w: C. Drażek (red.), *Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 127-137.
- List pasterski Episkopatu Polski *O osobistym poświęceniu się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 12 (1948), s. 225-230.
- Łoziński B., *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o instytucjach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego*, Warszawa 2009.

- Meester P. de, *Odkryjmy na nowo Najświętsze Serce Jezusa*, Częstochowa 2002.
- Misiurek J., *Memoriał biskupów polskich*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 519.
- Misiurek J., *Źródło życia i świętości. Polska teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Lublin 2014.
- Odnowienie Aktu poświęcenia narodu polskiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa*, <https://episkopat.pl/biskupi-ponowili-akt-poswiecenia-narodu-polskiego-najswietszemu-sercu-pana-jezusa/> (odczyt z dn. 11.10.2021 r.).
- Paweł VI, List apostołski *Diserti interpretes*, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 186-188.
- Pius XI, Encyklika *Miserentissimus Redemptor*, Rzym 1928.
- Szymański S., *Dzieje kultu Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce*, „Homo Dei” 4(30) (1961), s. 351-359.
- Wyszyński S., *Serce Boga sercem narodu*, w: S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 31-38.
- Ziemann E., *Boże Serce w misterium swojego otwarcia na współczesny świat*, „Symposium” 1(40) (2021), s. 159-184.
- Ziemann E., *Być kapłanem Serca Jezusowego. Duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006.
- Ziemann E., *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 1(28) (2015), s. 91-105.
- Ziemann E., *Kult Najświętszego Serca Jezusa w Polsce w perspektywie 250. rocznicy ustanowienia święta*, w: J. Wełna, J. Królikowski (red.), *Odnowić pamięć o miłości Bożej. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego*, Kraków 2014, s. 7-48.
- Ziemann E., *Małgorzata Maria Alacoque*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, k. 1019-1021.



Ziemann E., *Sercanki*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 5-6.

Ziółkowska M., *Urszulanki Serca Jezusa Konającego*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, k. 1409.

**Ks. Eugeniusz Ziemann** – sercanin, doktor teologii, wykładowca teologii duchowości sercańskiej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.



RECENZJE I SPRAWOZDANIA  
REVIEWS AND REPORTS



ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.21.026.14706>

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO  
*W SŁUŻBIE ŻYCIU I MIŁOŚCI,*  
KRAKÓW, 28 PAŹDZIERNIKA 2021 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM  
*IN THE SERVICE OF LIFE AND LOVE,*  
KRAKOW, OCTOBER 28<sup>TH</sup>, 2021

W dniu 28 października 2021 roku w „Domus Mater” w Krakowie odbyło się sympozjum naukowe poświęcone tematowi *W służbie życiu i miłości*, zorganizowane przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach. Wydarzenie to zgromadziło licznych uczestników, wśród których była grupa kapłanów odbywających formację ciągłą, seminarzyści i osoby świeckie. W sympozjum wzięli również udział słuchacze Radia Profeto.

W słowie wstępnym ks. dr Leszek Poleszak SCJ, rektor seminarium, przywitał wszystkich zebranych i podkreślił, że zagadnienie ochrony życia stale wpisuje się w misję Kościoła. Stoi on bowiem na straży godności człowieka i jego praw, wśród których prawo do życia jest pierwszym. Wskazują na to również wypowiedzi papieża Franciszka, który z mocą podkreśla, że prawo do życia stanowi niezbywalną wartość, którą należy bronić nie z motywów religijnych, ale z tego powodu, że jest to sprawą

ludzkości. Następnie głos zabrał ks. dr Adam Pastorczyk SCJ, wicerektor seminarium i prefekt studiów, który poprowadził dalszą część obrad.

Pierwszą prelekcję pt. „*Troszczysz się o wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia*” (Mdr 11,26) – afirmacja życia na kartach Pisma Świętego wygłosiła s. dr hab. Joanna Nowińska SM z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zauważyła ona, że u podstaw zagadnienia życia, które w Biblii jest tematem zasadniczym, znajduje się prawda o miłości JHWH, który określa siebie jako Żywego i Żyjącego oraz wielokrotnie na kartach Pisma Świętego odwołuje się do życia jako do istoty swojej Osoby. Zdaniem prelegentki, zakres tematu afirmacji życia stanowi inspirację do tego, by korzystając ze zdobyczy egzegezy historyczno-krytycznej i przyjętych koncepcji czasu powstania poszczególnych ksiąg biblijnych, zbadać, w jaki sposób ujmują one omawiane zagadnienie. Referat został podzielony na kilka części. W pierwszej zostało omówione zagadnienie afirmacji życia w tekstach prorockich Starego Testamentu, następnie rozpatrywano rangę przyznaną życiu w literaturze deuteronomistycznej oraz w Pięcioksięgu. W kolejnych częściach rozważona została wartość życia w literaturze sapiencjalnej i najmłodszych księgach Starego Testamentu oraz *novum* w percepcji życia w Nowym Testamencie. Podsumowując swoje wystąpienie, prelegentka zauważyła, że w temacie afirmacji życia można dostrzec realizację zasad ciągłości, rozwoju i transpozycji.

W dyskusji po prelekcji głos zabrał kl. Szymon Szubarczyk SCJ. Zapytał on o fragment Psalmu 116, który słowami: „Drogocenna jest w oczach Pana śmierć Jego czcicieli” (w. 15), zdaje się przeczyć afirmacji życia. W odpowiedzi siostra wskazała na zagadnienie rozszerzenia perspektywy życia. Podkreśliła również, że należy postawić pytanie, jakie znaczenie i rozumienie ma śmierć w Biblii. Spojrzenie na ten szerszy kontekst pozwala zrozumieć, że Bóg życia nie kończy. Śmierć w rozumieniu Boga jest progiem, który rozpoczyna życie bez cierpienia. Warto też odnieść się do kontekstu sformułowania „śmierć Jego czcicieli”.

Ksiądz dr Tomasz Maziarka z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Sekcja w Tarnowie, wygłosił następnie referat nt. *Wyzwania antropologii chrześcijańskiej w dobie neuronauk*. Odniósł się najpierw do przedsta-

wianego we współczesnych naukach problemu istnienia duszy. Zauważył, że niektórzy współcześni naukowcy, przedstawiciele nauk przyrodniczych, twierdzą, że duszy nie ma. Wskazał również na to, że od czasu rewolucji kopernikańskiej oraz darwinowskiej, a także w dobie współczesnych neuronauk często podważa się istnienie duszy. W dalszej części swojego wystąpienia przypomniał rozwój nauczania Kościoła na temat duszy, przywołując m.in. stwierdzenia św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Dotychczas istnienie duszy było oczywiste. Odwołał się następnie do książki Francisa Cricka pt. *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, który jest jednym z przedstawicieli fizykałizmu (przekonania, że wszystko można wyjaśnić na bazie fizyki). W tej publikacji przedstawił on hipotezę, że wszystko to, co my mówimy o sferze duchowej, może być zredukowane do poziomu fizycznego. Każda nasza funkcja psychiczna czy duchowa może zostać wyjaśniona przez pracę neuronów (neuronalne korelaty). Nauką, która zajmuje się badaniem ludzkiego mózgu i różnych stanów mentalnych, jest neurobiologia. W dalszej części swojego wystąpienia prelegent poddał teorię Cricka krytycznej analizie. Na potwierdzenie swoich tez przytoczył twierdzenia innych naukowców stwierdzających stanowczo, że nie da się zastosować teorii redukcjonistycznej do potwierdzenia możliwości redukcji wymiaru duchowego do wymiaru fizycznego. Ukazał również niedoskonałość twierdzeń materializmu.

W ramach dyskusji głos zabrał ks. Zdzisław Huber SCJ, który przypomniał również twierdzenia innego naukowca, fizyka teoretycznego i matematycznego, Stephena Hawkinga na temat istnienia Boga. W swoich wypowiedziach stwierdzał on, że religia jest wymysłem człowieka.

Trzecią prelekcję nt. *Problem konsensusu w sprawie prawa do życia* przedstawił ks. dr hab. Konrad Glombik, prof. UO z Uniwersytetu Opolskiego. Jak zauważył, zagadnienie konsensusu pojawia się w obrębie ochrony prawa do życia głównie w kontekście legalizacji ustawodawstwa dotyczącego aborcji, eutanazji, sztucznego zapłodnienia i kary śmierci. Jest ono niezmiernie istotne ze względu na rangę tematyki, zainteresowanie społeczne, a zwłaszcza znaczenie dla przyjmowanych rozstrzygnięć w zakresie szacunku do życia ludzkiego i wyborów ludzi w tym obszarze.

Prelegent zauważył, że omawiając możliwość konsensusu w kwestii prawa do życia, należy zwrócić uwagę na samą naturę prawa do życia, które jest fundamentalnym prawem człowieka, a co za tym idzie – prawem państwowym, przysługującym każdej osobie ludzkiej. W dalszej części wystąpienia odniósł się do kwestii problematycznych w odniesieniu do zgody co do prawa do życia oraz przedstawił proces osiągania zgody w tej materii. We wnioskach zauważył, że prawo do życia przysługuje każdej istocie od poczęcia do naturalnej śmierci. Jest to powszechnie akceptowane społecznie i respektowane zarówno w ustawodawstwie państwowym, jak też w postawach poszczególnych ludzi. Jednak osiągnięcie konsensusu w sprawie ochrony życia nie jest łatwe w społeczeństwach współczesnych, pluralistycznych kulturowo i światopoglądowo. Jego zdaniem, w konsensusie w sprawie ochrony życia ludzkiego nie chodzi jedynie o przepisy stanowione przez ustawodawcę, ale także o przekonania ludzi w kwestii prawa do życia i szacunku wobec każdego na wszystkich etapach jego egzystencji.

Jako pierwsza po przerwie głos zabrała dr Małgorzata Słowik z Akademii Pomorskiej w Słupsku, która wygłosiła wykład nt. *Małżeństwo w kryzysie: czy warto/trzeba je ratować za wszelką cenę? Refleksje nad problemami klientów pomocy społecznej*. Częste doniesienia o wzrastającej liczbie rozwodów i separacji w Polsce, jak też skala problemu uzależnień i przemocy są inspiracją do postawienia pytań o sposoby ratowania małżeństw w kryzysie i granice świadczonej pomocy. Prelegentka oparła swoją wypowiedź na bazie publikacji naukowych dotyczących problemów uzależnień, współuzależnień, przemocy i sposobów ich rozwiązywania oraz kryzysów małżeńskich. Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosków, że warto ratować małżeństwa w kryzysie spowodowanym uzależnieniem lub przemocą poprzez motywowanie małżonków do podjęcia indywidualnej pracy nad swoim udziałem w kryzysie. Taki ratunek daje szansę na uzdrowienie związku. Pomoc należy rozpocząć od indywidualnej terapii małżeńskiej, nabycia umiejętności komunikacji, a przede wszystkim od konieczności psychicznego trzeźwienia i zatrzymania przemocy. Okazywana pomoc posiada jednak swoje granice i musi być mądra. Mądra pomoc polega przede wszystkim na edukacji



małżonków i na umożliwieniu ponoszenia konsekwencji swoich decyzji. Małżeństw nie należy natomiast ratować za wszelką cenę, rozumianą zwłaszcza jako cenę zdrowia i życia ich i dzieci.

Uzupełnieniem powyższego wystąpienia była wypowiedź mgr Mirosławy Pakur ze Wspólnoty Trudnych Małżeństw „Sychar” z Gdańska. Zwróciła ona uwagę na konieczność zdobycia wiedzy, by móc prawidłowo i mądrze pomagać małżeństwom doświadczającym problemów uzależnień i przemocy. Sednem pomocy jest zrozumienie, że osoby przeżywające kryzysy powinny zacząć od osobistego rozwoju i wsparcia w doświadczanej sytuacji. Pokazuje to również doświadczenie osób, którym wspólnota „Sychar” pomaga. Praca indywidualna poszczególnych małżonków jest niezbędna do właściwej pomocy i uniknięcia niebezpieczeństwa szkodenia dzieciom czy drugiemu małżonkowi. To nie wyklucza oczywiście relacji miłości w małżeństwie, choć powinna być to miłość mądra i odpowiedzialna za siebie i za rodzinę. Współmałżonek to osoba, która mądrze kocha.

W dyskusji odniesiono się do pewnych zdarzających się błędnych decyzji sądów dotyczących rodzin i powierzenia opieki nad dziećmi któremuś z rodziców. Pani mgr Mirosława Pakur zwróciła uwagę, że rzeczywiście właściwe rozeznanie przyczyn problemów nie jest łatwe. Pomimo doskonalenia przepisów dotyczących pomocy rodzinie, wciąż wymagają one dopracowywania. Za tym idzie także konieczność kształcenia osób udzielających pomocy. Niezbędne jest też wpływanie na ustawodawców, by tworzyć zabezpieczenia prawne dla osób poszkodowanych przemocą.

Kolejną prelekcję nt. *Naprotechnologia – szansa na potomstwo czy oszustwo?* przedstawił dr n. med. Tomasz Kandzia ze Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach. Rozpoczął on od wyjaśnienia terminu „Naprotechnologia”, która stanowi nowe spojrzenie na zdrowie kobiety i mężczyzny, uwzględniające naturalne biomarkery płodności dzięki obserwacji za pomocą Modelu Creighton bazującego na kobiecym śluzie. Współczesna medycyna, opierając się na dokładnej diagnostyce i obserwacji cyklu, umożliwia postawienie prawidłowej diagnozy dotyczącej jednego z ważnych problemów współczesnych małżeństw, jakim

jest niepłodność. W swojej analizie prelegent odwołał się do najczęstszych przyczyn niepłodności u kobiet i mężczyzn. Następnie przeszedł do omówienia owoców badań prowadzonych przez prof. Thomasa Hilgersa. Stworzony przez niego Model Creighton, polegający na szczególnej obserwacji cyklu kobiety, jak też metoda leczenia Naprotechnology, zwana w Polsce Naprotechnologią, jego zdaniem w sposób najnowocześniejszy według aktualnej wiedzy medycznej pomagają w przyczynowym leczeniu niepłodności. W końcowej części swojego wystąpienia autor odniósł się również do omówienia psychologicznych i duszpasterskich implikacji niepłodności małżeńskiej, podkreślając, że metoda ta jest etyczną metodą diagnostyki i leczenia niepłodności, którą warto propagować zwłaszcza poprzez tworzenie lokalnych ośrodków przyczynowego leczenia niepłodności.

Ostatni wykład symposium wygłosił ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Poświęcił go tematowi *Eutanazja – zbrodnia czy cywilne prawo człowieka do wyboru śmierci?*. Występujące w wielu krajach próby legalizacji eutanazji świadczą o tym, że zanika powoli świadomość, że jest to przestępstwo i zbrodnia (por. EV 66). W duchu wiary to, co jest podejmowane jako najważniejszy motyw eutanazji – bezsensowne cierpienie – może być rozumiane i akceptowane. W pierwszej części swego wystąpienia prelegent omówił definicję eutanazji i przedstawił krótko historię tego pojęcia. Następnie odwołał się do argumentów zwolenników eutanazji i przedstawił stanowisko Kościoła w tej sprawie. Eutanazja jest zjawiskiem rozległym i skomplikowanym, stanowi przejaw „kultury śmierci”. Ponieważ prośba o eutanazję jest rozpaczliwym wołaniem o pomoc i miłość, należy – zdaniem prelegenta – zwiększyć troskę o chorych ze strony rodziny, przyjaciół i lekarzy w opiece paliatywnej. Troska o ludzi chorych i ich potrzeby stanowi bowiem o dojrzałości społeczeństwa. Kościół zajmuje w tej kwestii nieprzejednane stanowisko, twierdząc, że eutanazja jest nie do zaakceptowania, ponieważ godzi w podstawowe prawo człowieka do życia i sprzeciwia się jego godności.

## Zasady publikacji

### Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.

9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Symposium”.

### **Przygotowanie tekstów do publikacji**

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Symposium” oraz korespondencję należy kierować na adres: „Symposium”, 32-422 Stadniki 81 lub drogą elektroniczną: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl)

### **Polityka prywatności**

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Symposium” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

### **Przykłady opisów bibliograficznych**

#### **Bibliografia**

##### ***Dokumenty Kościoła***

II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

### **Książki**

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

### **Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism**

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum” 2(31) (2016), s. 211-237.

### **Hasło z encyklopedii, słownika**

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

### **Cytowanie stron internetowych**

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

### **Przypisy**

#### **Dokumenty Kościoła**

II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

### **Książki**

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

### **Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism**

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum” 2(31) (2016), s. 220-221.

***Hasło z encyklopedii, słownika***

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

***Dzieło cytowane wcześniej***

L. BALTER, *Eschatologia...*, *dz. cyt.*, s. ... .

***Cytowanie stron internetowych***

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwą); *dz. cyt.* (kursywa).

## Publishing rules

### General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals.
2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years.
6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions

(on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.

9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

### **Preparing the text for publication**

1. Format: MS-Word 97–2007
2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
3. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
4. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at

*Symposium*

Stadniki 81

32-422

POLAND

or via e-mail: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl)

### **Privacy policy**

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties.

### **Bibliographical entry examples**

*Documents of the Church*



Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965.  
Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.  
Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*,  
Rome 2000.

### **Books**

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

### **Articles from collective works and periodicals**

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wrocławski J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 211-237.

### **Encyclopaedic or dictionary entries**

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

### **Citations from websites**

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

### **Footnotes**

#### **Documents**

VATICAN COUNCIL II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

#### **Books**

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

#### **Articles from collective works and periodicals**

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

***Encyclopaedic or dictionary entries***

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

***Work/author previously cited***

L. BALTER, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

***Citations from websites***

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: IDEM (small caps); Ibid. (normal caps), *op. cit.* (italics).



SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
tel./faks: +48 12 290 52 98  
e-mail: [dehon@wydawnictwo.net.pl](mailto:dehon@wydawnictwo.net.pl)  
[sprzedaz@wydawnictwo.net.pl](mailto:sprzedaz@wydawnictwo.net.pl)  
[www.wydawnictwo.net.pl](http://www.wydawnictwo.net.pl)

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2021



