

Julian Kałowski

"L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso", Matias Augé, Roma 1977 : [recenzja]

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 22/1-2, 273-277

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

przez Autora terminów „konwersi” i „bracia laicy” (s. 147 n. 2), chodzi tu przecież o synonimy. Również jeśli wspomniane na s. 172 rozporządzenie wydane zostało w 1759 r., to nie mógł go wydać — jak utrzymuje Autor — Klemens VIII (1592—1605), ale Klemens XIII (1758—1769). Nadto kan. 547 § 1 wyraźnie mówi o klasztorach mniszek (in monasteriis monialium) a nie „klasztorach żeńskich”. Wydaje się także, że tłumaczenie kan. 548 (s. 178), zwłaszcza słowa „seu” na „czyli” — powinno być raczej „albo”, gdy idzie bowiem o klasztor mniszek — posag przypada klasztorowi, gdy zaś idzie o zgromadzenie zakonne — zakonowi. Jest wreszcie rzeczą pewną, że kary wymienione w kan. 2342 n. 3 (s. 203) zostały już po soborze zniesione.

Przeglądając partie końcowe podręcznika, zwłaszcza dział II (stowarzyszenie życia wspólnego) i dział III (instytuty świeckie), nasuwało się podejrzenie, czy Autor omawiając w każdym dziale te same zagadnienia (zakładanie-znoszenie, władza, członkowie i ich formacja oraz prawa i obowiązki) uniknie zbytecznych powtórzeń przy konsekwentnym przeprowadzeniu tego podziału. Okazuje się jednak, że Autor ujął te zagadnienia w dwóch ostatnich działach skrótowo, uwypuklając nie tyle elementy wspólne stanów doskonałości — omówione szczegółowo w dziale I — ile raczej ich odrębności.

Reasumując — bezstronnie powtórzyć należy, że zasygnalizowane wyżej drobne usterki i nieścisłości, nie obniżają w sposób istotny wysokiej wartości merytorycznej omawianej rozprawy. W tak wielkiej rozpiętości materiału teoretycznego i praktycznego było to nawet nieuniknione. Natomiast na pełne uznanie i podkreślenie zasługuje fakt, że jest to pierwszy w literaturze polskiej tak szczegółowy i wyczerpujący komentarz do posoborowego prawa zakonnego, wyprzedzający nawet kanonistykę innych krajów.

O. Ferdynand Pasternak

Matias Augé L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso, Roma 1977, ss. 176

Spośród wielu zagadnień, którymi zajmowano się od dawna, a które w okresie odnowy posoborowej, nabrały szczególnego znaczenia, jest sprawa ubioru zakonnego. Problem ten mógłby się wydawać marginalny i mało znaczący, jednak po dokładnym zapoznaniu się z historią habitu zakonnego, rzecz przedstawia się inaczej.

Jak zaznacza autor rozprawy, rola i znaczenie habitu zakonnego, w ostatnich latach, znalazły się w centrum krytyki. Jedni bez uwzględnienia kontekstu historycznego, psychologicznego i socjologicznego, krytykują go aż do przesady. Mówią, że habit zakonny jest antychrześcijański, antywangeliczny, że odstrasza od religii, oraz że Chrystus nie nakazał swoim wyznawcom noszenia i używania określonego ubioru.

Zwolennicy takich poglądów popadają w krańcowość i źle rozumiejąc zarządzenie soborowe i posoborowe, albo całkiem porzucają zewnętrzną formę ubioru zakonnego, albo przystosowując go tylko do współczesnych warunków społecznych i ekonomicznych, nie uwzględniają wytycznych Stolicy Apostolskiej i ducha odnowy posoborowej. Inni natomiast za wszelką cenę usiłują bronić dawnych form ubioru zakonnego i uważają go za rzecz świętą — pozostawioną przez fundatorów.

Rozprawa składa się z trzech części. Część pierwsza stanowi ogólny przegląd form ubioru zakonnego od początku pojawienia się życia monastycznego aż do czasów św. Benedykta z Nursji (†543). Autor na podstawie źródeł stwierdza, że mnisi w początkach życia monastycznego w sposobie ubierania się niczym się nie wyróżniali od współczesnych sobie ludzi. Ale już od pierwszej połowy czwartego wieku, tj. po ustaniu prześladowań, możemy zauważyć dążenie do wprowadzenia jednolitego ubioru. W związku z tym należy wspomnieć, że głównie w Egipcie i Syrii w pewnych skupiskach pustelników, powstały nadużycia dotyczące ich wyglądu zewnętrznego. Jedni bowiem z pustelników, chcąc dokładnie realizować polecenia Chrystusa: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (Mt 19, 21), chodzili bez ubrania i przyodziewali się tylko swoim włosami lub liśćmi. Inni natomiast popadali w drugą krańcowość i wcale się nie myli, oraz nosili ubrania podarte i cuchnące. Wymienione wyżej przypadki należy jednak traktować jako sporadyczne i odosobnione.

Według wschodnich źródeł monastycznych, mnich powinien wyróżniać się ubiorem, zewnętrznym sposobem zachowania i podobnie jak żołnierz, senator lub inny urzędnik, nosić specjalny strój. Dlatego w myśl wschodnich prawodawców życia monastycznego, habit ma być dla wszystkich jednakowy i podobny do ubioru używanego przez ludzi ubogich. Pierwsze wytyczne odnoszące się do życia monastycznego na Wschodzie co do noszenia szat i ich koloru, żądają całkowitego uzależnienia się od przełożonych danej wspólnoty.

Po przedstawieniu historii habitu zakonnego u prawodawców życia monastycznego na Wschodzie, przechodzi autor do charakteryzowania przepisów o stroju mniszym u św. Benedykta — pierwszego twórcy zorganizowanej formy życia mniszego na Zachodzie Europy. Św. Benedykt cały rozdział 55 swojej reguły poświęca habitowi mnicha. Główne założenia św. Benedykta można sprowadzić do następujących: ubiór ma być dostosowany do warunków miejsca, w którym pracują i żyją mnisi; kolor i ilość szat pozostawia św. Benedykt inicjatywie opata; zużyte szaty należy złożyć we wspólnej garderobie i po odbyciu próby przez kandydata rozdać je ubogim; w czasie podróży szaty wierzchnie mają być lżejsze i z lepszego materiału. Szczególnie silny nacisk kładzie św. Benedykt na wystarczalność ubioru. Opatą zaś zobowiązuje do troski o wszystkich podwładnych.

W okresie od V—VI wieku spotykamy się z pierwszymi śladami na-

łożenia habitu zakonnego i rytem konsekracji dziewic, czyli tak zwanej welacji, tj. otrzymania welonu. Zmiana szat oznaczała wyrzeczenie się dóbr tego świata, uczestnictwo w ubóstwie Chrystusa oraz zmianę obyczajów.

Bardzo szybko w zewnętrznej formie stroju mniszego, a zwłaszcza dziewic, dają się zauważyć nadużycia. Przeciwno tego rodzaju ekscesom występowali często ojcowie i pisarze kościelni. Twierdzili oni, że mnichom i dziewicom nie godzi się nosić strojów wyszukanych i zbyt kosztownych. Dlatego według pisarzy kościelnych ubiór zakonny winien się oznaczać następującymi cechami: ubóstwem, skromnością, prostotą, funkcjonalnością i powinien być znakiem pokuty.

W drugiej części rozprawy zatytułowanej „Habit zakonny w średniowieczu”, autor omawia okres od połowy wieku VI do końca wieku XVI. W tym czasie nastąpiło w Kościele szereg zmian. Powoli zaczął się obniżać poziom życia religijnego i zakonnego. Mnożyły się liczne herezje wskutek których całe kraje odpadały od Kościoła Katolickiego. Dlatego konieczna była dogłębna reforma.

Autor zaznacza, że ze śmiercią św. Benedykta z Nursji kończy się epoka wielkich patriarchów życia monastycznego. Odtąd życie zakonne na Zachodzie Europy zaczyna się głównie rozwijać w oparciu o regułę św. Augustyna oraz św. Benedykta. Na skutek tego powstają dwie tradycje monastyczne, tj. tradycja augustiańska i tradycja benedyktyńska.

Tradycja augustiańska dominuje do VIII wieku w prowincjach południowej Galii. Od wieku zaś VIII do wieku IX, tj. od św. Benedykta z Aniane (750—821) tryumfuje tradycja benedyktańska.

Według tradycji augustiańskiej, zawartej w różnych pismach przedstawicieli tego kierunku życia monastycznego, habit zakonny winien być prosty, ubogi, skromny oraz winien być zewnętrznym znakiem wyrzeczenia się dóbr tego świata i symbolem nawrócenia się, czyli zmiany sposobu życia. Nadto habit zakonny powinien być koloru poważnego tj. szarego lub mlecznego, nigdy zaś czarnego lub białego. Zabraniano ubiorów różnokolorowych lub jaskrawych.

Natomiast według tradycji benedyktyńskiej reprezentowanej głównie przez św. Benedykta z Aniane, wydane przez niego przepisy w dziele *Capitulare monasticum*, a dotyczące ubioru zakonnego dadzą się sprowadzić do następujących: całkowitą troskę o ubiór pozostawia się opatom; mnisi nie mogą mieć szat ani zbyt wielu, ani zbyt drogich; mnichom należy dawać tyle ile wymaga tego potrzeba; rozmiar kaptura winien wynosić dwa łokcie.

Co się tyczy tradycji irlandzkiej, to odnośnie do ubioru zakonnego źródła są bardzo skąpe i niewiele mówią. Tradycja zaś iberyjska opiera się na zasadach zarówno ojców wschodnich, jak i zachodnich nie wnosząc nic nowego.

Z kolei przechodzi autor do charakteryzowania różnych form życia zakonnego powstałych od X do końca XVI wieku. W wieku X i XI po-

wstały zakony: kamedulów, cystersów i trapistów. Pomiedzy nowozałożonymi zakonami, a zakonem benedyktynów wyłoniły się spory, w wyniku których ukształtowały się ubiory zakonne, różniące się kolorem, materiałem z którego były zrobione etc. Habitowi zakonnemu nadano wielorakie symboliczne znaczenie. Przywdzianie zaś szaty zakonnej było równoznaczne ze złożeniem profesji zakonnej.

W okresie od XI do XII wieku zapoczątkowano tzw. ruch kanonicki (*movimento canonicale*). Z tego okresu pochodzą premostratensi, trynitarze i mercedariusze. Pozostały one zasadniczo wierne dawnej tradycji monastycznej, chociaż nosili na habicie krzyż lub symbol swego zakonu.

Wiek XIII—XIV dostarcza nam nowych form życia zakonnego w postaci zakonów żebrzących, jak franciszkanie, dominikanie, karmelici, serwici, augustianie i oliwetanie. Zakony te odnośnie do zewnętrznych szat pozostały wierne dawnej tradycji. Zakonnicy nosili szaty czyste, skromne i ubogie. Określono również materiał, z którego powinna być uszyta szata zakonna. Miała to być czysta niefarbowana wełna.

Od końca XIII wieku poprzez wiek XIV i XV wokół habitu zakonnego nagromadziło się mnóstwo najróżnorodniejszych legend. Według nich Matka Boska objawiała w sposób szczególny założycielom lub świętym rodzaj, wielkość i kolor szat zakonnych. W tym też okresie habit zakonny stał się nie tylko symbolem przynależności do określonej rodziny zakonnej, lecz dla każdego kto go używał lub przynajmniej został w nim pochowany przedstawiał gwarancję otrzymania zbawienia. Dlatego ludzie świeccy ubiegali się o przywilej pochowania w habicie, a zakony chętnie na taki przywilej się godziły.

Ostatnią formą życia zakonnego omówioną w drugiej części rozprawy, stanowiący klerycy regularni (teatyni, jezuita, bonifratrzy, oratorianie, kamilianie oraz pijarzy). Ich fundatorzy wyrażają pragnienie, by zakonnicy w zewnętrznym ubiorze nie różnili się od duchowieństwa diecezjalnego. Ponieważ nie wszyscy zakonodawcy określili kolor habitu, dlatego w praktycznym zastosowaniu powstała wielka dowolność. Jednak od XVI wieku przeważył kolor czarny, a sobór trydencki zniósł wszelkie stroje zbyt kosztowne.

Część trzecią rozprawy poświęca autor omówieniu aspektów socjologicznych i psychologicznych ubioru zakonnego. Zauważa słusznie, że nagłe zmiany i zbyt szybkie dążenie do unowocześnienia w tej materii mogą prowadzić do zachwiania równowagi duchowej. Dlatego autor przestrzega przed różnego rodzaju niebezpieczeństwami wynikającymi ze źle pojętego *aggiornamento* oraz stawia pytanie: jak powinien wyglądać habit zakonny w warunkach współczesnego świata i dochodzi do wniosku, że ubiór zakonny w dalszym ciągu winien być prosty, ubogi i skromny oraz uwzględniający psychikę człowieka i doświadczenia historyczne.

Omawianą rozprawę w zasadzie należy ocenić pozytywnie. Postawio-

ne przez autora zagadnienie zostało opracowane solidnie, bezstronnie i szeroko udokumentowane przekazami źródłowymi.

Wydaje się jednak, że sformułowanie tematu jest zbyt szerokie, gdyż obejmuje trzy aspekty ubioru zakonnego, tj. historyczny, psychologiczny i socjologiczny. O ile opracowanie historyczne można uznać za ogólnie wyczerpujące, to nie można tego powiedzieć o dwóch pozostałych aspektach, pominiawszy już sam fakt, że rozważaniom historycznym poświęcił autor 135 stron, a rozważaniom psycho-socjologicznym zaledwie 21 stron. W tym drugim przypadku można dostrzec wiele niedomówień i przeskoków myślowych.

Ks. Julian Katowski MIC

Pontificia Universitas Gregoriana, Cursus renovationis canonicae pro iudicibus, Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem cum notis bibliographicis et indicibus. Collegerunt I. Gorden, S. I. — Z. Grocholewski, Romae 1977, s. 458.

Pierwszy rzut oka na tę książkę pozwala od razu dostrzec jej niezwykle cenną wartość poznawczą materii materialnego i formalnego prawa małżeńskiego jak i praktyczną pomoc w sądownictwie kościelnym. Ten ostatni aspekt pracy, wg sformułowania w przedmowie, został przez Autorów wyraźnie zamierzony i przyjęty jako kryterium selekcji materiału (ss. 5—9). Mamy tu do czynienia z trzecim wydaniem, uzupełnionym i poszerzonym o dalszą dokumentację ustawodawstwa po Soborze Watykańskim II. Dwa poprzednie wydania tej książki ukazały się w formie powielanego skryptu. Forma podziału całości materiału wskazuje na dalsze, w przyszłości projektowane jej wydania. W czterech częściach książki zachowano porządkową numerację materiału, ale przerwana, a więc część I. kończy się numerem 526, a część II. zaczyna się numerem 1000, część III. n. 2000 itp. Ta koncepcja metodologiczna zawiera możliwość pokoloniowej kontynuacji opracowania tego kompendium prawa małżeńskiego i procesowego.

Część I. (ss. 11—151) zawiera w czterech rozdziałach materialne prawo małżeńskie. Przy tym w IV. rozdziale tej części przedłożono niektóre projektowane normy (ius condendum) Papieskiej Komisji do Spraw Rewizji KPK o małżeństwie. W I. rozdziale tej części (ss. 11—31) chodzi o określenie natury małżeństwa w świetle nauki Soboru Watykańskiego II. Następnie w liście skierowanym w dniu 30.11.1971 r. do Przewodniczącego Holenderskiej Konferencji Episkopatu następuje wyjaśnienia Sygnatury Apostolskiej o właściwym rozumieniu jakości przedmiotu zgody małżeńskiej. Nie można przyjąć tzw. dynamicznej koncepcji zgody małżeńskiej, suponującej dzięki wzajemnym relacjom międzyosobowym nupturientów stopniowe dopełnianie się małżeństwa w miłości. Takie stanowisko powodowało mnóstwo ujemnych skutków