

WŁOCŁAWSKIE
STUDIA

T. 14



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 14



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2012

Zespół redakcyjny

ks. Krzysztof Graczyk, ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Waldemar Karasiński,
ks. Lech Król, ks. Jan Nowaczyk, ks. Kazimierz Rulka

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki, UMK
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, UKSW

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Łamanie

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Korekta

Iwona Tomczak

ISSN 1506-5316

Nakład 300 egz.



Księdzu Profesorowi
dr. hab. Ireneuszowi Werbińskiemu
Założycielowi „Studiów Włocławskich”
z okazji 25-lecia pracy naukowej
niniejszy tom tego czasopisma
dedykują z wdzięcznością
redakcja i współpracownicy





Wiesław Alojzy Mering
Biskup Włocławski

Słowo Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa

Troska o właściwe życie duchowe prezbitera jest – mówiąc otwarcie – podstawowym zadaniem każdego księdza: od jej realizacji zależy skuteczność ewangelizowania, posługi pastoralnej i żywe utożsamienie się z Chrystusem. Każdy fałszywy ton – psuje melodię, harmonię pełnionego dzieła.

Dobrze zatem, że mogę dziś błogosławić pracy księdza profesora Ireneusza Werbińskiego, który od wielu lat usiłuje podpowiadać nam podjęcie właściwej drogi rozwoju.

Niechże Ksiądz Profesor, czczony niniejszą publikacją, wie – jak potrzebny jest Jego wysiłek, przynoszący korzyść innym, lecz także i samemu Jubilatowi.

Na dalszy trud takiej troski całym sercem błogosławię



twMezi
+ Wiesław A. Mering
Biskup Włocławski

KS. JERZY MISIUREK

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWO-BADAWCZA KS. PROF. ZW. DR. HAB. IRENEUSZA WERBIŃSKIEGO

Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Gravissimum educationis* podkreśla, że Kościół oczekuje wiele od działalności fakultetów teologicznych, którym powierza „odpowiedzialne zadanie przygotowania własnych wychowanków nie tylko do posługi kapłańskiej, lecz przede wszystkim do nauczania w ośrodkach wyższych studiów kościelnych czy do samodzielnej pracy naukowej, czy wreszcie do podjęcia trudniejszych obowiązków apostołstwa intelektualnego” (DWCh, n. 11). W tak nakreślone przez Sobór zadania fakultetów teologicznych wpisuje się już od 25 lat działalność naukowo-badawcza wrocławskiego kapłana, ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego.

1. Rys biograficzny

Ks. Ireneusz Werbiński urodził się 25 marca 1950 r. w Przespolewie Pańskim k. Kalisza; rodzicami jego byli Roman i Wanda z d. Guglas. W 1968 r. ukończył on I Liceum Ogólnokształcące im. Adama Asnyka w Kaliszu, a następnie rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku, uwieńczone 15 czerwca 1974 r. święceniami kapłańskimi. Jako wikariusz pracował duszpastersko kolejno w dwu parafiach diecezji wrocławskiej; jednocześnie też od 1975 r. otrzymał on pozwolenie na studia teologiczne w Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego w Warszawie. Pracę magisterską pt. „Kierownictwo duchowe młodzieży męskiej wieku dorastania” napisał w 1978 r. na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zaś w roku następnym obronił licencjat (w sensie kanonicznym, rozumianym według konstytucji *Sapientia christiana*) z teologii duchowości w Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego w Warszawie. Studia teologiczne kontynuował ks. Werbiński w latach 1978–1980 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uzyskując w 1980 r. stopień naukowy doktora nauk teologicznych

w zakresie teologii duchowości, na podstawie rozprawy pt. „Zagadnienie doskonałości chrześcijańskiej w polskiej literaturze teologicznej w latach 1918–1939”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomki; jednocześnie rozpoczął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w zakresie psychologii.

Od 1980 r. ks. dr Werbiński pracował w duszpasterstwie jako wikariusz w parafii katedralnej we Włocławku, a następnie w parafii św. Bartłomieja Apostoła w Koninie. W 1982 r. otrzymał zgodę na kontynuację systemem zaocznym, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dziś Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego), rozpoczętych uprzednio w KUL studiów z psychologii, uzyskując w 1986 r. magisterium z filozofii chrześcijańskiej w zakresie psychologii. W 1984 r. ks. Werbiński, decyzją miejscowego ordynariusza diecezji, został mianowany ojcem duchownym alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; funkcję tę sprawował do 1990 r. W roku akademickim 1986/87 przebywał w Rzymie, potem zaś w Münster, gromadząc materiały do przyszłych badań naukowych. Od roku 1987 ks. Werbiński został zaangażowany do pracy naukowej na Wydziale Teologicznym ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w charakterze asystenta, a od 1990 r. adiunkta przy Katedrze Hagiografii. W 1993 r. ks. Werbiński przeprowadził na podstawie dorobku naukowego i rozprawy pt. *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II* (Warszawa 1993) przewód habilitacyjny na tymże Wydziale. Decyzją Rady Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie z dnia 10 maja 1993 r., potwierdzoną następnie przez Radę Naukową Konferencji Episkopatu Polski oraz Centralną Komisję do spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych w dniu 27 września 1993 r., ks. dr Ireneusz Werbiński uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości. Po dwóch latach został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Wskutek utworzenia w 2001 r. Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, przeniósł się na nowy Wydział, by wesprzeć jego kadre naukowo-dydaktyczną, obejmując przy tym kierownictwo Zakładu Teologii Duchowości. W 2005 r., po opublikowaniu pracy *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń 2004), otrzymał tytuł profesora nauk teologicznych.

Do 2012 r. ks. prof. Werbiński wypromował około 170 magistrów i licencjuszy teologii oraz dziewięciu doktorów. W 1997 r. został on wybrany na prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Jako prezes tego Towarzystwa zainicjował

w 1998 r. wydawanie rocznika naukowego „Studia Włocławskie”, którego przez szereg lat był współredaktorem; czasopismo cieszy się dużym uznaniem ze strony teologów. Ks. prof. Werbiński zasłużył się również w formacji intelektualnej i duchowej alumnów seminariów duchownych we Włocławku i w Toruniu przez prowadzenie zajęć dydaktycznych, a w latach 1984–1990, jak zaznaczono, był ponadto we Włocławku ojcem duchownym alumnów.

2. Osiągnięcia naukowo-badawcze

Zapoczątkowana 25 lat temu praca naukowa ks. prof. Werbińskiego zaowocowała wieloma publikacjami. Wyróżnić tu trzeba siedem książek poświęconych przede wszystkim duchowości i świętości chrześcijańskiej, nadto liczne artykuły naukowe traktujące o doskonałości życia, ascezie, celibacie kapłańskim, wychowaniu w rodzinie i innych zagadnieniach, 42 hasła encyklopedyczne, wiele opracowań i artykułów popularno-naukowych i popularnych. Dorobek ten świadczy dobitnie o nieprzerwanej działalności naukowo-badawczej ks. Werbińskiego i jego ciągłym zainteresowaniu i zaangażowaniu w różne kwestie w zakresie głównie nauk teologicznych. Jednocześnie też publikacje te zwracają uwagę na jego badawcze ukierunkowanie, jak też kwalifikacje metodologiczne i działalność dydaktyczno-organizacyjną.

2.1. Świętość i doskonałość życia chrześcijańskiego

Wiele miejsca w teologicznej spuściźnie ks. prof. Werbińskiego zajmuje problematyka świętości i doskonałości życia chrześcijańskiego, która doszła do głosu już w pracy *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II* (Warszawa 1993). Książka jest owocem dociekań Autora związanych z współczesnym ujmowaniem przez Kościół świętości opartych na badaniach dekretów rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Tematyka dojrzałej osobowości świętych dominuje w artykułach: *Osobowość świętego na przykładzie świętego Józefa*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 34(1996), nr 2, s. 255–263; *Osobowość świętego na przykładzie Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, tamże, 37(1999), nr 2, s. 185–192. Mamy zatem zarysowany charakter świętego mężczyzny, jak i świętej kobiety. Ale wśród publikacji ks. Werbińskiego spotykamy i takie tytuły, jak: *Czy wszyscy święci odznaczyli się dojrzałą osobowością?*, w: *Duchowość Europy*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2001, s. 152–167; a także *Kto może zostać świętym?*, „Studia Włocławskie”, 2(1999), s. 278–288.

Jednocześnie też wskazuje on na pewne postacie jako na wzory świętości: *Posłuszeństwo Ojcu drogą świętości Maryi*, „Salvatoris Mater”, 1(1999), nr 4, s. 30–43; *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 134(2000), s. 33–40; *Świętość Niepokalanej wzorem dla współczesnego człowieka*, „Salvatoris Mater”, 3(2001), nr 1, s. 63–75; *Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki jako wzór świętego kapłana*, „Dobry Pasterz”, 2002, z. 27, s. 211–228; *Obraz świętości odczytany w „Novo millennio ineunte”*, „Teologia i Człowiek”, 1(2003), s. 175–189. W tym ostatnim artykule ks. Werbiński podkreślił, że w dokumencie papieskim mowa jest o różnych drogach, wymagających jednak odpowiedniej „pedagogiki świętości”, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób; świętość Boga ukierunkowana jest ku człowiekowi.

Dużą wartość dla teologii duchowości przedstawiają też artykuły: *Realizacja ośmiu błogosławieństw drogą świętości chrześcijanina*, w: *Duchowość przelomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 148–165; *Duch Święty kształtuje i uaktualnia świętość chrześcijanina*, w: *Wiara i świadectwo Apostołów Piotra i Pawła*, red. J. Kędzierski, Ciechocinek 2000, s. 175–192; a także *Medytacja jako droga uświęcenia człowieka*, w: *Homo orans*, t. 2, Lublin 2001, s. 183–196.

Problematyka świętości życia obecna jest również w innych publikacjach ks. Werbińskiego, a świadczą o tym artykuły: *Maryja wzorem świętości kobiety*, „Salvatoris Mater”, 5(2003), nr 1, s. 111–124; *Świętość chrześcijanina w wypowiedziach Jana Pawła II z okazji ogłoszenia polskich świętych i błogosławionych*, w: *Jan Paweł II, apostoł jedności*, red. J. Kędzierski, Pelplin 2003, s. 212–221; *Realizacja rad ewangelicznych drogą do świętości w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny*, „Studia Włocławskie”, 7(2004), s. 60–73; „*Nie lękajcie się być świętymi*” – *Jan Paweł II o świętości*, w: *Fides quaerens intellectum. Wiara poszukująca zrozumienia*, Toruń 2004, s. 289–307; *Eucharystia drogą do świętości*, „Teologia i Człowiek”, 7–8(2006), s. 289–305.

Poucający charakter mają artykuły: *Na wzór polskich świętych. Świętość jako zadanie każdego chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie”, 149(2007), s. 252–265; a także *Inspiracje dla świętości współczesnego człowieka na przykładzie Elżbiety Węgierskiej*, w: *Źródła duchowości Europy*, red. M. Mróz, J. Perszon, K.Z. Szytlic, Toruń 2008, s. 151–165.

Uwieńczeniem refleksji ks. prof. Werbińskiego na temat świętości są artykuły: *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Włocławskie”, 13(2011), s. 11–23; a także *Obraz świętości odczytany w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Rocznik Teologiczny”, 46(2007), z. 6, s. 405–416.

Warto podkreślić, że w dowodzeniu na temat potrzeby osiągnięcia świętości życia ks. Werbiński opiera się na tekstach biblijnych i nauczaniu Kościoła. Przy ich pomocy wykazał, że świętość Boga i świętość ludzi łączą się ściśle ze sobą. Bóg jest źródłem świętości, w której dobrowolnie uczestniczą ludzie.

2.2. Hagiografia i hagiologia

Z zagadnieniem świętości i doskonałości życia chrześcijańskiego wiąże się ściśle problematyka hagiografii i hagiologii. Zagadnienia te w szczególności interesowały ks. Werbińskiego jako asystenta, a następnie adiunkta przy Katedrze Hagiografii ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Obok pomniejszych przyczynków z tej dziedziny, uwagę zwraca przede wszystkim rozprawa profesorska *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń 2004), nad którą warto dłużej się zatrzymać. Książka ta jest próbą przedstawienia „istotnych problemów dotyczących świętości” (s. 13). Jako dział nauk teologicznych, hagiologia zajmuje się problemem świętości, przy czym sam termin jest nowy. Na samym wstępie ks. Werbiński zarysował treść pojęć związanych z hagiologią, a więc: „hagiografia” i „hagiografia naukowa”; świadczy to dobitnie o precyzji jego myślenia, jak też naukowej dokładności. Równocześnie też ks. Werbiński wyznacza dokładnie badawczy program hagiologii, bowiem dostrzegł on w polskiej literaturze hagiograficznej brak takiego dzieła, które by w sposób praktyczny, a przy tym naukowy zajmowało się zasadniczymi problemami i zadaniami hagiologii. Zalicza do nich: przedmiot, metody badań hagiologicznych, twórczość hagiograficzną, sposoby dowodzenia świętości i zadania tej dziedziny wiedzy. Autor widzi zadanie współczesnej hagiologii w próbie dawania odpowiedzi: „jak” ukazywać świętych, aby mogli stać się pociągającymi wzorami do naśladowania (s. 18).

Mówiąc o przedmiocie hagiologii ks. Werbiński zauważa, że obejmuje on bardzo wiele zagadnień, wśród nich istotę i strukturę świętości, jej źródła, wymiar ascetyczno-mistyczny i wszystko, co wpływa na jej rozwój, bądź też utrudnia jej rozwój. Podkreślić trzeba, że Autor wierny jest podjętemu tematowi; pisze on bowiem o problemach i zadaniach „współczesnej” hagiologii, obejmującej okres tuż przed Soborem Watykańskim II, jak też okres posoborowy. W ten sposób przyjęte założenie pozwoliło mu na ukazanie w sposób syntetyczny całego bogactwa różnych aspektów świętości, np. biblijny obraz świętości, eklezjalny wymiar świętości, wymiar ascetyczny, mistyczny, charyzmatyczny itp. W ujmowaniu tych zagadnień

uwagę zwraca zaakcentowanie dynamicznego i personalistycznego charakteru świętości. W naturę bowiem ofiarowanej Bożej miłości wpisana jest jej dążność ku pełni, stąd też miłość stanowiącą istotę świętości możemy pomnażać działając z pobudek świętości (por. s. 74).

Po ukazaniu przedmiotu hagiologii ks. Werbiński zajął się trudnym zagadnieniem metod badań hagiologicznych. Tu szeroko omawia on hermeneutykę hagiologiczną, a zwłaszcza problematykę zastosowania w hagiologii metod wypracowanych przez nauki historyczne, jak też w psychologii i przez nauki teologiczne. Nic dziwnego, że przy omawianiu tych zagadnień wykorzystał on prace J. Topolskiego, J. Brzezińskiego, Z. Skornego i C. Bartnika. Znane są mu również opracowania z tej dziedziny autorów zagranicznych. Warto podkreślić, że ks. Werbiński chyba po raz pierwszy, gdy chodzi o literaturę polską, ukazał w sposób komplementarny metodologię hagiograficzną, zgodnie zresztą z najnowszymi wytycznymi Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Przypomina też, że Kongregacja ta zachęca, by w badaniach hagiologicznych stosować metody wypracowane przez nauki historyczne, psychologię i teologię. Wszystko to umożliwi odkrycie boskiego wymiaru świętości (por. s. 156).

Szeroko potraktowana została w omawianej rozprawie twórczość hagiograficzna. Autor wykazał się tu bogatą erudycją, a przy tym wnikliwością badawczą. Omawia on zarówno hagiografię powszechną od czasów starożytności kościelnej, aż po nasze dni, jak i hagiografię polską. Świadom jest tego, że w czasach najnowszych pojawia się szereg prac badawczych związanych z problematyką hagiologiczną. Słusznie też przypuszcza, że ożywieniu badań w tej dziedzinie sprzyjało stanowisko Soboru Watykańskiego II, który przypominał, że wszyscy chrześcijanie powołani są do świętości (por. KK, n. 39). Także ustawodawstwo pap. Jana Pawła II uprościło dotychczasowy sposób dowodzenia świętości na drodze prawnokanonicznej (s. 164).

Kolejny rozdział książki dotyczy sposobów dowodzenia „świętości kanonizowanej”. Autor zajął się najpierw genezą i rozwojem postępowania kanonizacyjnego, skupiając się na pierwszych formach kanonizacji, a następnie procedurze prawnej od reformy pap. Urbana VIII (zm. 1644) do konstytucji *Divinus perfectionis Magister* papieża Jana Pawła II.

Ubogaceniem treści książki jest niewątpliwie zamieszczenie wielu informacji o kanonizacji w Kościołach katolickim i prawosławnym, a także o kulcie oddawanym świętym w Kościołach protestanckich (s. 220–225). Autor słusznie zaakcentował rolę Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w rozeznaniu autentyczności i nadprzyrodzonego charakteru przeżyć

duchowych kandydatów na ołtarze (s. 233). Chodzi bowiem o moralną pewność, że kierował się on w życiu miłością i kształtował swą osobowość na podobieństwo Jezusa Chrystusa.

Najważniejsze zadanie współczesnej hagiologii omawia Autor w końcowym już rozdziale książki. Włączenie do przedmiotu swych badań trzech zasadniczych pojęć: hagiografii, hagiografii naukowej i hagiologii domagało się zamieszczenia odpowiednich treści. Doskonałym wprowadzeniem do tego zagadnienia jest ukazanie procesu ewolucji zadań hagiologicznych na podstawie wybranej literatury przedmiotu. Ks. Werbiński słusznie zauważa, że właściwej ocenie danego dzieła hagiograficznego sprzyja spojrzenie na nie z punktu widzenia okresu jego powstania (s. 235); każda bowiem z epok w inny sposób ujmuje kryteria świadectw, przy czym najbardziej wiarygodne wydają się być te biografie, które powstały w niedługim czasie po śmierci świętego, z uwagi na świadków jego życia (s. 236). Autor bierze pod uwagę również środowisko rodzinne, do którego także przywiązuje duże znaczenie. Jednocześnie potrafi też krytycznie oceniać niektóre przynajmniej biografie świętych, dowodząc, że należy ukazywać świętych „w całej prawdzie i różnorodności ich osobowości” (s. 240).

Cenne są uwagi Autora, który podkreśla, że święci powinni być ukazywani jako wzorce osobowe, stąd wielkie znaczenie ma sam sposób ich przedstawiania, jak i tego, co sobą reprezentują. Każdy bowiem święty starał się autentycznie słuchać Boga, jak i podejmować wysiłek pracy nad sobą, prowadzący do umiłowania Boga i człowieka. Jednocześnie też ks. Werbiński dostrzega ogromne możliwości formacyjne kryjące się w celebracji liturgii Eucharystii o świętych, a świętość ta w nawiązaniu do Mszy świętej ukazana jest w jej aspekcie dynamicznym. Ważnym osiągnięciem Autora książki jest wskazanie na wzory osobowe świętych dla poszczególnych stanów życia, a więc dla laikatu, osób konsekrowanych i kapłanów diecezjalnych. Słusznie też zaakcentował, że jedna co do istoty świętość realizowana jest na różnych drogach i w różny sposób (s. 260). Opierając się na wskazaniach bł. Jana Pawła II, Autor przypomina o wartościach praktykowanych przez świętych i ich postawie świadectwa, by następnie stwierdzić, że świętość jest oznaką dynamizmu, który zmierza do realizowania miłości na wzór Jezusa Chrystusa.

Książka profesorska ks. Werbińskiego jest niewątpliwie ważnym dziełem z zakresu głównych problemów i zadań współczesnej hagiologii. Wypełnia ona lukę w polskiej literaturze teologicznej, ukazując w sposób naukowy, w jaki sposób należy przedstawiać świętość, aby jawiła się ona jako dobro możliwe do osiągnięcia przez wiernych, a przy tym poucza

o jej realizacji w różnych warunkach życia. Zagadnienia zaprezentowane w książce są bardzo aktualne z uwagi na liczne biografie świętych i błogosławionych, ukazujące się również na gruncie polskim. Książkę *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* charakteryzuje wysoki stopień oryginalności, nadto otwartość i klarowność przemyśleń, zwłaszcza że przedmiot jego zainteresowań badawczych wymagał zastosowania metod wypracowanych już przez inne dyscypliny. Z całą otwartością można powiedzieć, że wspomniana pozycja stanowi niezwykle ważne i doniosłe studium z zakresu hagiologii. Jej treściowa zawartość nie może być pomijana przez tych, którzy w przyszłości zajmować się będą problematyką świętości.

Problematyki hagiologicznej dotyczą także pewne artykuły ks. Werbińskiego, jak: *Aspekty anielskie w hagiografii*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 283–298, a także *Wychowawcza rola hagiografii*, w: *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 325–345. W pierwszym z nich ukazał Autor nie tylko miejsce aniołów w hagiografii, lecz także przybliżył zagadnienie wiary w ich pośrednictwo oraz wizję i rolę dobrych duchów w kształtowaniu duchowości świętych. W drugim artykule ks. Werbiński dał odpowiedź na pytanie, w jakim kierunku powinna pójść wychowawcza rola hagiografii. Z problematyką tą wiąże się również artykuł: *Duszpasterski wymiar męczeństwa*, „Ateneum Kapłańskie”, 135(2000), s. 217–226. Podkreślił tu Autor związek męczeństwa z tradycją polskiego narodu, a zwłaszcza wskazał na męczenników jako na wzory osobowe, których naśladowanie może prowadzić chrześcijanina do osobowego kontaktu z Bogiem. Problematyka hagiologiczna obecna jest również w artykułach: *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 1(2006), s. 151–166; a także *Stan badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce oraz postulaty badawcze*, w: *Duchowość w Polsce*, t. 12, red. M. Chmielewski, Lublin 2010, s. 90–104.

2.3. Teologia duchowości

Wiele artykułów naukowych ks. Werbińskiego dotyczy zagadnień z zakresu teologii duchowości, zwłaszcza gdy chodzi o duchowość kapłańską, modlitwę, medytację i ascezę. Tym zagadnieniom poświęcił on m.in.: *Doskonałość chrześcijańska w ujęciu o. Jacka Woronieckiego*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 40–51; *Przeżywanie Eucharystii szansą wejścia w nawrócenie*, w: tamże, s. 77–117; *Rady ewangeliczne w życiu wiernych świeckich*, w: tamże, s. 150–162; *Jedność i wielość duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993, s. 70–84; *Duchowość*

kapłańska a epoka postmodernizmu, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 132–143; *Obecność Boga w modlitwie*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 79–96; *Wychowanie do modlitwy w Katechizmie Kościoła katolickiego*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 89–108, *Kontemplacyjny charakter modlitwy w życiu presbitera*, „Teologia i Człowiek”, 2(2003), s. 115–137; *Ewangeliczny charakter modlitwy różańcowej*, w: *Homo orans*, t. 4, Lublin 2003, s. 229–244; *Powszechna potrzeba duchowości*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 2, Lublin 2004, s. 149–159. W swoich dociekaniach ks. Werbiński akcentuje personalistyczny wymiar modlitwy i jej wpływ na ludzkie życie, stąd potrzeba wychowania do modlitwy, zwłaszcza „modlitwy życia”. Autor podkreśla przy tym, że wiara jest odpowiedzią całego człowieka jako osoby na doświadczenie obecności Boga.

Niezwykle cenne są artykuły ks. Werbińskiego dotyczące formacji duchowej zarówno katolików świeckich, jak też przygotowujących się do kapłaństwa: *Formacja duchowa chrześcijanina w świetle roku liturgicznego*, „Roczniki Teologiczne”, 43(1996), z. 5, s. 77–91; *Formacja duchowa alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1965–1973*, w: *W Panu złożyłem nadzieję*, Włocławek 2002, s. 162–177; *Formacja duchowa w seminarium włocławskim w XX wieku*, „Studia Włocławskie”, 5(2002), s. 345–365. Postawił tu Autor postulaty odnoszące się do samej formacji, zwłaszcza by mogła być całościową i uwzględniała misję każdego chrześcijanina, szczególnie zaś kapłana. Formacyjny charakter ma również jego artykuł: *Realizacja rad ewangelicznych drogą do świętości w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny*, „Studia Włocławskie”, 7(2004), s. 60–73. Autor podjął tu próbę uzasadnienia specyfiki realizacji trzech rad ewangelicznych (czystości, ubóstwa i posłuszeństwa) w poszczególnych stanach życia: świeckim, kapłańskim i zakonnym na przykładzie błogosławionych i świętych. Natomiast życiem eremickim zajął się ks. Werbiński w artykule: *Potrzeba realizacji charyzmatu eremickiego w czasach współczesnych*, „Collectanea Theologica”, 69(1999), nr 4, s. 55–70. Dowodzi tu, że w sytuacjach zagrożeń, zagubienia i zbytnej nerwowości oparciem jest wyciszenie, umartwienie, modlitwa i pokuta. Interesujący jest również artykuł: *Komplementarność powołań w Kościele*, „Horyzonty wiary”, 10(1999), z. 3, s. 55–64, gdzie zajął się genezą, strukturą i życiem Kościoła jako środowiska, w którym realizuje się komplementarność powołań. Głębokie w swej treści są tematy, jakich

podjął się ks. Werbiński w opracowaniach: *Nazaretański styl życia duchowego w rodzinie*, „Ateneum Kapłańskie”, 147(2006), s. 21–33; *Duchowość kapłana diecezjalnego*, „Ateneum Kapłańskie”, 154(2010), s. 440–451; zasługują one bez wątpienia na ich upowszechnienie. Zaakcentować należy w publikacjach ks. Werbińskiego wzajemne przenikanie się refleksji na temat formacji kapłańskiej z ogólną myślą o formacji chrześcijańskiej. Problem ten ma swe uzasadnienie w odpowiednim aplikowaniu przez Autora doktryny o wspólnym kapłaństwie wiernych świeckich z powszechnym powołaniem do świętości.

Ciekawe, a przy tym oryginalne i twórcze jest opracowanie: *Dobrze radzić wątpiącym*, w: *Edukacja – kultura – teologia*, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 653–667; zagadnienie zwątpienia połączył Autor umiejętnie z ideą chrześcijańskiego miłosierdzia. Ks. Werbiński opracował ponadto wiele artykułów do *Słownika małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski (Warszawa – Łomianki 1999) oraz do *Leksykonu duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski (Lublin – Kraków 2002). Potrafi on także popularyzować swą wiedzę, o czym świadczą m.in. liczne artykuły popularnonaukowe.

3. Kierunki zainteresowań badawczych

Zaprezentowany w sposób pobieżny dorobek naukowo-badawczy ks. Werbińskiego rzuca wiele światła na kierunki jego naukowych zainteresowań, a także na znaczenie tych badań dla teologii. Jego twórczość pisarska jest nie tylko wyjątkowo bogata, ale też zróżnicowana tematycznie i treściowo (zob. wykaz publikacji). Świadczy ona o opanowaniu metody pracy naukowej, posiadaniu bogatego i rozbudowanego warsztatu naukowego, a nade wszystko systematycznej i konsekwentnej pracy.

Podkreślić trzeba, że ks. prof. Werbiński dostrzega potrzebę głębokiego osadzenia zagadnień życia duchowego na Piśmie Świętym, nauczaniu ojców Kościoła i *Magisterium Ecclesiae*, liturgii, współczesnej myśli teologicznej oraz łączenia zasadniczych nurtów duchowości z ludzką egzystencją. Wprawdzie sam sposób rozwiązywania podejmowanych problemów sugeruje, że Autor jest teologiem, to jednak bliskie mu są inne dziedziny nauk humanistycznych, jak i psychologia (por. *Zaburzenia relacji między rodzicami i ich wpływ na rozwój dziecka*, „Studia nad rodziną”, 6(2001), s. 97–106).

Uwadze czytelnika nie może ująć wyjątkowa aktualizacja tematyki podejmowanej w pracach naukowych ks. Werbińskiego. Zarówno bowiem praca profesorska, jak też wiele z jego artykułów, np. *Czy współczesnej*

młodzię potrzebna jest asceza?, „Horyzonty wiary”, 8(1997), nr 4, s. 33–42, są jakby odpowiedzią na zapotrzebowania współczesnych ludzi. Charakterystyczne, że Autor stara się przekazywać własne badania językiem precyzyjnym, choć nie rozstrzygającym wszystkiego do końca. Dzięki temu pozostawia on odbiorcy przekazu przestrzeń dla indywidualnych przemyśleń, gdyż życie Boże będące współpracą z łaską tylko do pewnych granic może być uchwytnie w badaniach naukowych.

Szczególnym osiągnięciem naukowym ks. Werbińskiego są dociekania związane z współczesnym ujmowaniem przez Kościół świętości w oparciu o badania dekretów Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Zakładając wyrazistą świadomość i przekonanie, że świętość nie objawia się wprost w postawie człowieka, ale poprzez znaki wskazujące na obecność w jego życiu duchowym Boga, Autor zachęca, aby w ukazywaniu tajemnicy świętości uwzględniać czasową jej strukturę, fabułę i sposoby jej kompozycji, a także liczyć się z aktualnymi możliwościami odbiorcy i jego nastawieniem na osiągnięcie głównego celu narracji.

Innym kierunkiem zainteresowań naukowych ks. Werbińskiego jest badanie związku polskiej hagiologii z rodzimą kulturą. Autor w oparciu o swe badania doszedł do przekonania, że określenie „Polak – katolik” ma swe odzwierciedlenie w pewnym przynajmniej okresie naszej historii. Dążenie do wolności, jakie dało o sobie znać w czasach zaborów, wciąż ocierało się o etos krajów sąsiadujących z nami, stąd tendencja do wypracowania własnej tożsamości duchowej. Kultura naszego narodu otwarta była na wartości duchowe innych krajów, zważywszy, że wielu polskich świętych nie było Polakami „z urodzenia”. Autor dowiódł, że polscy święci, którzy w opinii wielu badaczy zrosli się niemal organicznie z codziennym życiem narodu, byli ludźmi z tych miejsc, w których ścierały się ze sobą i stapiały w specyficzną jedność duchową, a przy tym kulturową ekumenię: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm. Rozpatrywanie przez naukę tej więzi i jej różnorodności, która w pewnym momencie osiągała swe odzwierciedlenie w kulturze naszego narodu, wydaje się wielkim wyzwaniem badawczym. Z wynikami badań w tym zakresie możemy się zapoznać w: *Na wzór polskich świętych. Świętość jako zadanie każdego chrześcijanina*, „Ate-neum Kapłańskie”, 149(2007), s. 252–265; a także *Aktualność duchowego przesłania ks. Jerzego Popiełuszki*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość*, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Włocławek 2010, s. 429–443.

Jednym z kierunków badań ks. Werbińskiego jest także zagadnienie współzależności życia duchowego i osobowości człowieka. Badania teologii duchowości od strony przedmiotowej koncentrują się na doświadczeniu

duchowym. W religiach pozachrześcijańskich nosi ono znamiona zwykłego doświadczenia psychicznego o treści religijnej, natomiast w chrześcijańskim doświadczeniu duchowym zachodzą szczególne odniesienia między człowiekiem i Bogiem w Trójcy Osób; jakkolwiek relacje te są konkretne, to jednak dla wielu dziedzin naukowych nie są dostępne z uwagi na brak badawczego narzędzia. Ks. Werbiński w swej naukowej rzetelności, wykorzystując narzędzia badawcze stosowane w naukach humanistycznych i w teologii, pragnie w sposób naukowy opisywać doświadczenie religijne dostępne dla wyznawców wszystkich religii, a przy tym określić specyfikę duchowego doświadczenia w wierze, która właściwa jest chrześcijaństwu.

Specjalistyczne studia w zakresie psychologii pozwoliły ks. Werbińskiemu na badanie przyczyn ludzkich kryzysów duchowych i możliwości wykorzystania ich w procesie kształtowania dojrzałej osobowości. Z uwagi na kryzysy duchowe, o których mówi, odwołuje się do danych biblijnych, by odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób rozwiązywał je człowiek Biblii. Ważnym momentem, o jakim najczęściej traktuje Ksiądz Profesor, jest doświadczenie okresu dorastania, bowiem wtedy – jak sądzi – dochodzi do integracji osobowości (zob. np. *Zaburzenia relacji między rodzicami i ich wpływ na rozwój dziecka*, „Studia nad rodziną”, 6(2000), s. 97–106). Poznanie struktury i przyczyn tych kryzysów daje szansę włączenia ich w proces dojrzewania osobowego i dojrzewania duchowego. Ks. Werbiński ma świadomość tego, że jego badania naukowe powinny zmierzać ku temu, aby ukazywać świętych, którzy towarzyszą współczesnemu człowiekowi w jego codziennym życiu.

Dodać trzeba, że w dorobku pisarskim ks. Werbińskiego znajdują się opracowania wykraczające poza ukazaną już pobieżnie problematykę. Warto w tym miejscu wymienić: *Rola mieszkańców wsi w zachowaniu duchowego dziedzictwa integrującej się Europy w kontekście wypowiedzi Jana Pawła II*, w: *Oblicza polskiej wsi*, Konin 2001, s. 38–43. Wszystko to świadczy o szerokim wachlarzu teologicznych zainteresowań naszego Autora, a równocześnie o kompetencji w rozwiązywaniu trudnych zagadnień życia duchowego.

4. Wartości metodologiczne

Naukowe publikacje ks. Werbińskiego (książki, artykuły) świadczą, że dysponuje on odpowiednim przygotowaniem metodologicznym. Można stwierdzić, że jego warsztat naukowy prezentuje się bez zarzutu. Charakteryzuje go przede wszystkim umiejętność rzeczowego i wnikliwego analizowania tekstów źródłowych związanych z hagiologią i teologią życia

duchowego w ogóle. Jego naukowe opracowania odznaczają się jasnym postawieniem problemu, erudycyjną wprost znajomością badanego zagadnienia i odpowiednim prowadzeniem toku rozumowania. Dokonania naukowe Autora w kwestiach merytorycznych i metodologicznych charakteryzuje badawcza rzetelność, kompetencja i sumienność. Posiada też umiejętność wyprowadzania syntetycznych wniosków, podczas gdy jego wywód jest logiczny i spójny. Doskonałym przykładem powiązania zasadniczego toku wykładu z zastosowaniem syntezy jest jego książka: *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń 2004). Pomimo trudnego przedmiotu badań naukowych ks. Werbiński posłużył się językiem komunikatywnym i rzeczowym, a przy tym w miarę jasnym. Z wielką też przejrzystością potrafi on poruszać się wśród najrozmaitszych kierunków i okresów historycznych tworzenia się hagiologii, jak też reprezentatywnych przedstawicieli chrześcijańskiej duchowości. Stwierdzić zatem można, że Ksiądz Profesor z naukową odpowiedzialnością prowadzi dociekania, które zaprezentował w swoich publikacjach.

* * *

Podsumowując, wypada zauważyć, że dotychczasowe życie ks. prof. Ireneusza Werbińskiego bogate było w wydarzenia związane z pracą naukową, ale też i duszpasterską, bowiem i jako naukowiec nie uchylał się od posług związanych z duszpasterstwem; trudno jest w ramach krótkiego artykułu zamknąć wszystkie jego dokonania. Dodać tu trzeba przeżycia o charakterze ściśle duchowym, które są nieuchwytnie dla naszych zmysłów. Wiele spraw i dokonań pozostaje znanych samemu Bogu, który widzi to, co jest w ukryciu, i który najlepiej bada ludzkie serca i sumienia. Wydaje się, że przedstawione wyżej w sposób bardzo pobieżny zestawienie różnych prac i zadań podejmowanych przez ks. Werbińskiego nie jest w stanie dogłębnie ująć ducha jego przywiązania do Kościoła i oddania w służbie Bogu i bliźnim. Jakkolwiek taka postawa nie zawsze bywa zauważona i rozumiana, to jednak ważna jest sama intencja służby bez reszty Bogu i Kościołowi oraz realne dokonania, które pozostaną dla przyszłych pokoleń jako zobrazowanie pracowitości i solidnej wiedzy. Ks. prof. Werbiński swoją twórczością naukowo-badawczą wpisuje się znakomicie w wielki nurt odnowy teologii duchowości po Soborze Watykańskim II.

ADAM JÓZEF SOBczyk MSF

UJĘCIE ŚWIĘTOŚCI W PUBLIKACJACH KS. PROF. ZW. DR. HAB. IRENEUSZA WERBIŃSKIEGO

Ks. prof. Czesław Bartnik wyraził opinię, że jedną z ciekawszych prób opisanego fenomenu świętych w Kościele katolickim podjął ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński¹. Gdyby chcieć najkrócej w wymiarze całościowym ująć drogę badawczą ks. prof. Werbińskiego prowadzącą do takiego osiągnięcia, to można by ją przedstawić tak: od teologii (magisterium), przez teologię duchowości (doktorat), hagiografię (habilitacja), do hagiologii (tytuł profesora nauk teologicznych).

Przeglądając dorobek naukowy ks. Werbińskiego nietrudno stwierdzić, że głównym polem jego zainteresowań badawczych jest właśnie „fenomen” świętości. Poświęcił mu zarówno doktorat, który uzyskał na podstawie pracy „Zagadnienie doskonałości chrześcijańskiej w polskiej literaturze teologicznej w latach 1918–1939”, jak i rozprawę habilitacyjną *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II* (Warszawa 1993), kilkadziesiąt artykułów naukowych, a przede wszystkim publikację *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń 2004).

Pisząc zatem o świętości ks. Werbiński analizuje to zagadnienie zarówno od strony treściowej (czym jest świętość i jak ją widzą inni badacze), jak i przeżyciowej (jak dążyć do świętości samemu i jak robili to inni). W tym artykule, w oparciu o jego pisma, zostanie podjęta próba wielostronnego ujęcia świętości, przybliżenia jej wymiarów, etapów i metod oraz wzorów osób kanonizowanych i beatyfikowanych, które pokazują, jak można i należy naśladować Chrystusa w codziennym dążeniu do zjednoczenia z Bogiem.

1. Kwestie terminologiczne

W swoich analizach badawczych ks. prof. Werbiński podkreśla, że świętość trzeba rozpatrywać w odniesieniu do powszechnego powołania

człowieka do świętości². W jednym ze swoich artykułów³ zauważa, że pojęcie świętości budzi różne skojarzenia i w potocznym rozumieniu jest utożsamiane z konkretną postacią osoby świętej. Religioznawstwo synonimicznie używa dwu pojęć: „świętość” i *sacrum*⁴, które oznaczają coś wzniosłego, nadnaturalnego i oddzielonego od sfery świeckiej – *profanum*⁵, ale takie pojmowanie świętości tylko w niewielkim stopniu pokrywa się z jej chrześcijańskim rozumieniem.

W książce *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II* podkreśla, że ewolucja zagadnienia świętości w nauczaniu Kościoła odznacza się pewną niekonwencjonalnością. Praktycznie każda epoka w dziejach Kościoła wypracowała swój własny pogląd na ten temat⁶. Z tego tytułu Ksiądz Profesor dokonuje przeglądu terminologicznego w oparciu m.in. o źródła biblijne, patrystyczne, średniowieczne i współczesne.

W oparciu o przemyślenia ks. Werbińskiego można pokusić się o stwierdzenie, że źródłem świętości w ujęciu chrześcijańskim jest Bóg, który chce obdarować nią wszystkich ludzi, a jej głównym formatorem jest Duch Święty, który pragnie uświęcać człowieka w ciągu całego życia. Z tego powodu świętość powinna być rozpatrywana jako nadprzyrodzony dar.

Obraz świętości nakreślony przez ks. Werbińskiego najpierw ma głębokie zakorzenienie biblijne. Autor zauważa, że wielu teologów odwołując się do biblijnego ujęcia świętości, podkreśla ideę separacji – oddzielenia od *profanum*, sam zaś uważa, że idea oddzielenia jest wtórna w stosunku do idei bliskości Boga. Zaznacza, że dojrzała teologia biblijna na pierwszym miejscu mówi o bliskości i trosce Boga o uświęcanie ludzi. W tym ks. Werbiński widzi istotę świętości. Następnie dodaje, że duży wpływ na tworzenie się obrazu świętości mają biografie świętych. Z tego względu zwraca uwagę na to, że Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych daje konkretne wytyczne, mające pomóc ukazywać świętość, której nie można sprowadzić do płaszczyzny naturalnej. Konkluduje, że podstawowym zadaniem człowieka jest odczytanie drogi powołania życiowego, a następnie dostrzeżenie, zaakceptowanie i podjęcie trudu realizowania świętości na osobistej drodze powołania życiowego⁷.

W tym miejscu korzysta z nauczania bł. Jana Pawła II, który swe rozważania na temat świętości prowadzi w oparciu o przykład życia wielu świętych wyniesionych przez Kościół na ołtarze i tych bezimiennych. Papież, wskazując właściwą postawę prowadzącą do świętości, usiłuje przekonać ludzi, że świętość jest możliwa do osiągnięcia przez każdego. Podaje nawet jej określenie, twierdząc, że świętość jest wysiłkiem polegającym

na dorastaniu do zobowiązań przyjętych poprzez chrzest, a w znaczeniu eschatycznym na zjednoczeniu z Chrystusem⁸.

Nawiązując do tych wypowiedzi papieża, ks. Werbiński zauważa, że ponowne odkrycie doświadczenia chrztu pozwala człowiekowi uświadomić sobie to, że został obdarowany świętością. Zrozumienie tego faktu daje szansę twórczego wejścia na drogę świętości, która co prawda jest jedna, ale do jej realizacji prowadzi wiele dróg. Inaczej jest realizowana na drodze kapłańskiej, inaczej w życiu osób konsekrowanych, a jeszcze inaczej przez świeckich⁹.

2. Wymiary świętości

Analiza koncepcji świętości w oparciu o dekryty beatyfikacyjne pozwoliła ks. Werbińskiemu na wyodrębnienie zasadniczych wymiarów świętości. Można je dostrzec, zawarte *implicite*, w niemalże wszystkich jego publikacjach na temat świętości. Do najczęściej omawianych, stanowiących zarazem zasadnicze jej wymiary, zalicza on: aspekt bosko-ludzki, ascetyczno-mistyczny i eklezjalno-sakramentalny.

2.1. Aspekt bosko-ludzki

Na wstępie swego nauczania na temat specyficznych rysów świętości ks. Werbiński podkreśla jej relacyjny charakter. Stwierdza, że jest ona darem, jaki Bóg zsyła na człowieka. Stanowi powołanie, na które trzeba odpowiedzieć swoim życiem. W ten sposób człowiek staje się współtwórcą świętości. Następnie wyjaśnia, że to dar osobowy, w którym Bóg przekazuje człowiekowi świętość, należąca do istoty Stwórcy. Z kolei obszar powołania do świętości jest dziełem planów Bożej opatrności i wymaga ze strony człowieka otwartości na jego przyjęcie oraz poddania woli Bożej w jego realizowaniu. Zgoda na Boże działanie powoduje, że Bóg przebóstwia człowieka, tzn. wynosi go na wyższy poziom bytowania i poznania¹⁰.

Ksiądz Profesor, analizując obszernie nauczanie papieża Jana Pawła II na temat osoby, konkluduje, że to właśnie z ludzkiej godności wypływa powołanie do świętości. W swych wypowiedziach niejednokrotnie podkreśla, że postawa osób świętych dowodzi zarówno ich wielkiej godności, jak i powinności wobec Boga¹¹.

Powstaje zatem pytanie o ludzkie uwarunkowania realizowania świętości, o to, dlaczego ludzie podejmują tak mało starań, by zostać świętymi? Zdaniem ks. Werbińskiego trudność ta wynika z nieprawidłowego obrazu świętości. Często jest on wyidealizowany, bardzo wzniosły i jednocześnie niejasny, co powoduje, że wielu patrząc na swoje słabości i grzechy oraz

codzienne obowiązki uważa, iż niemożliwe jest zrealizowanie świętości przez tzw. przeciętnego chrześcijanina. Ponadto wielu nie czuje potrzeby realizowania świętości, która należy do potrzeb wyższych.

Według Profesora skutecznym remedium na taką postawę jest otwieranie człowieka na dar świętości, a następnie ukazywanie prawdziwego obrazu świętości i jej wartości w rozwoju osobowym. Podstawowymi źródłami, do których trzeba sięgać w tym przypadku, są: Pismo Święte, liturgia i hagiografia naukowa. Obraz ten powinien być prawdziwy, realny i czytelny. Jeśli świętość będzie ukazywana w sposób interesujący, jako wartość twórcza i ubogacająca w perspektywie rozwoju osobowego oraz możliwa do zrealizowania dla każdego człowieka, wówczas może wyzwolić pragnienie jej realizacji¹².

Ponadto przyczyną stagnacji na drodze do świętości jest również, zdaniem ks. Werbińskiego, poczucie własnej grzeszności i słabości. Ale święci też nie rodzą się bezgrzesznymi i w specjalny sposób powołanymi do świętości. Niektórzy z nich nawet, na pewnym etapie życia, bardzo daleko zabrnęli w grzech (np. Paweł, Augustyn, Franciszek). Ich postawa świadczy o tym, że to nie poziom grzechu, ale stopień pokory i zaangażowania we współpracy z Bogiem decyduje o wejściu na drogę świętości i jej rozwoju w życiu człowieka. Zatem każdy może osiągnąć świętość pod warunkiem, że będzie współpracował z łaską. Świętość bowiem nie polega na bezgrzeszności, ale na pragnieniu odwracania się od grzechu i coraz głębszym jednoczeniu się z Bogiem.

2.2. Aspekt ascetyczno-mistyczny

Ks. Werbiński zdaje sobie sprawę z roli ascezy w życiu duchowym chrześcijanina. Swe wypowiedzi na ten temat opiera na nauczaniu Jana Pawła II, według którego asceza nie może stanowić celu, ale jedynie pomoc na drodze do świętości. Zauważa, że walka z ludzkimi słabościami i ze złem w świecie jest potrzebna, ale musi być interpretowana jako środek i dostosowana do konkretnej drogi powołania¹³.

W celu potwierdzenia skuteczności praktyk ascetycznych w procesie uświęcania ks. Werbiński przybliży takie praktyki stosowane przez świętych. Na tej podstawie stwierdza, że zasadnicze kryterium „doboru” formy ascetycznej w dojrzewaniu do świętości stanowi całkowitego posłuszeństwa woli Bożej. W związku z tym przed podjęciem praktyk ascetycznych należy zapytać o przyczynę nieumiejętności ostatecznego zawierzenia Bogu. Znalezienie przeszkód przyniesie zarazem sposób ich usunięcia¹⁴.

Asceza usuwa te przeszkody i wprowadza ład wewnętrzny w człowieku. Pozwala mu na głębsze przeżywanie tajemnic wiary chrześcijańskiej. A połączenie jej z rozwojem cnót wpływa na właściwe funkcjonowanie i rozwój osobowości. Jednocześnie stanowi motywację do dalszej pracy nad sobą. Istotnym elementem praktyk ascetycznych jest konsekwencja i wytrwałość w ich stosowaniu, jak również ich umiejscowienie w codzienności życia. Asceza uczy ponadto pokory i kształtowania życia w zależności od Boga¹⁵.

Z kolei mistyczny wymiar świętości przejawia się między innymi w tym, że stanowi ona owoc medytacji. Ks. Werbiński przedstawia modlitwę medytacyjną jako doskonały sposób konfrontacji swego życia, myślenia i odczuwania na drodze dojrzewania do świętości. Jego zdaniem medytacja wyrabia w człowieku zdolność do głębszej refleksji nad sobą i rzeczywistością wokół. Stawianie siebie wobec Jezusa pozwala lepiej zobiektywizować dotychczasowe patrzenie na świat i drugiego człowieka. Medytacja daje dobrą okazję do poznania siebie i wydobycia głębszych pokładów swej osobowości, co nierzadko prowadzi do nawrócenia. Stanowi także czynnik konieczny na drodze do rozwoju cnót chrześcijańskich, co w rezultacie prowadzi do świętości¹⁶.

Dobrze prowadzona medytacja z czasem doprowadzi do kontemplacji, która może stanowić źródło w dążeniu do świętości. Człowiek powinien starać się naśladować Chrystusa, dążąc do chrystoformizacji. Inspiracją dla kontemplacji ma być rozważanie treści Pisma Świętego, zaś owocem wzajemna korelacja oblicza Bożego i ludzkiego w człowieku¹⁷.

2.3. Aspekt eklezjalno-sakramentalny

Wymiar ten należy, zdaniem ks. Werbińskiego, rozpatrywać jako płaszczyznę doświadczenia świętości dla chrześcijan. Autor podkreśla, że nie można rozdzielać środowiska eklezjalnego od przestrzeni działania Bożego. Kościół jest ze swej natury święty i posiada misję uświęcania ludzi i całego świata, dlatego miłość do Kościoła jest istotnym kryterium dojrzałości duchowej chrześcijanina¹⁸.

W rozwoju świętości duże znaczenie ma wzajemne przenikanie modlitwy, życia liturgicznego i sakramentalnego. Ks. Werbiński dostrzega ścisły związek liturgii Kościoła ze świętością jego członków. Twierdzi, że właśnie poprzez doświadczenie świętości liturgii uobecnia się tajemnica paschalna Chrystusa, aktualizując się we wspólnocie Kościoła i jej poszczególnych członkach¹⁹.

Analizując sakramentalny wymiar świętości Autor zauważa, że spotkanie chrześcijanina z uświęcającym działaniem Trzeciej Osoby Boskiej

zaczyna się już w sakramencie chrztu, a następnie obejmuje wszystkie sakramenty Kościoła. W nich „Chrystus przenika całą osobowość człowieka i staje się rzeczywistością w teraźniejszości”²⁰. Świętość Chrystusa, z którym człowiek spotyka się osobowo w sakramentach, stanowi wzór do naśladowania i zarazem źródło jego realizacji.

Szczególnym źródłem w dążeniu do chrystoformizacji poprzez udział w sakramentach jest Eucharystia. Ks. Werbiński jeden ze swoich artykułów poświęca temu sakramentowi, nazywając go wprost – drogą do świętości. Swoje przekonanie buduje na dwu niezależnych, ale komplementarnych płaszczyznach: spekulacji i praktyce. Twierdzi, że od strony intelektualnej jak i praktycznej Eucharystia może być drogą do świętości. Potwierdza to nauczanie Kościoła (por. KK, n. 11; DFK, n. 8) oraz przykłady życia świętych, u których w drodze ku świętości Eucharystia odegrała znaczącą rolę²¹.

3. Etapy i metoda wzrastania w świętości

Rozpatrując eklezjalno-sakramentalny wymiar świętości podano, że Eucharystia jest drogą do świętości. Jednak ks. Werbiński, w oparciu o doświadczenie wielu błogosławionych i kanonizowanych formalnie i równoznacznie²² osób, podaje także inne etapy i metody wzrastania w świętości. Wymienia pośród nich między innymi: proces nawrócenia, wzrastania w wierze, realizacji miłości Boga i bliźniego oraz paradygmat świętych w procesie chrystoformizacji.

3.1. Od nawrócenia do miłości

Ks. Werbiński jako psycholog wie, że przedstawianie świętości możliwej do osiągnięcia jedynie dla osób bezgrzesznych spowodowałoby zniechęcenie wśród współczesnych, pełnych słabości, zranień i lęków ludzi. Z tej przyczyny wyraźnie podkreśla, że również święci nie byli wolni od słabości. Jednak tym, co ich wyróżnia, jest siła nawrócenia, jakiej doznali dzięki łasce Bożej. W taki sposób zachęca do pracy nad sobą, do rozpoczynania na nowo, w świadomości, że nawrócenie jest procesem i to ciągle otwartym, prowadzącym do dynamicznego przechodzenia od tego, co ludzkie i ziemskie, do tego, co boskie²³.

W procesie nawrócenia, jak i potem, w drodze kroczenia za Chrystusem, bardzo istotna jest wiara, którą Autor nazywa podstawą do osiągnięcia świętości. Twierdzi, że Chrystus jest źródłem świętości, dlatego w pierwszym trzeba w Niego uwierzyć, a następnie zawierzyć Mu całe swe życie. Z kolei drogi wiary należy się uczyć od ludzi, którzy już nią przeszli wiernie, aż do śmierci naśladowując styl życia Syna Bożego²⁴.

Na podstawie danych hagiograficznych Autor stwierdza, że wiara, która jest fundamentem świętości, wyraża się poprzez słuchanie Boga, odczytywanie i realizowanie Jego woli w codzienności. W życiu świętych widać wyraźnie zarysowaną harmonię między myśleniem, pragnieniem i postępowaniem. W tej postawie starali się być wytrwali. Można powiedzieć, że u wszystkich świętych występuje jedna wspólna cecha – heroizm w urzeczywistnianiu wskazań Ewangelii, który dokonuje się w najzwyczajniejszy sposób, wśród trudów zmagania ze sobą, cierpienia, nieraz ubóstwa, ofiary czy radości. Wszyscy oni dochodzili do świętości przy pomocy modlitwy, medytacji, regularnego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania, codziennej Eucharystii.

Kolejnym etapem na drodze do świętości jest wzrost w miłości. Ks. Werbiński omawiając istotę świętości stwierdza, że dekryty beatyfikacyjne i kanonizacyjne zawierają wytyczne pozwalające określić cechy charakterystyczne miłości danego człowieka. Zalicza do nich: zjednoczenie z Bogiem, podporządkowanie woli Bożej i praktykowanie cnót. Dotyczy to wszystkich sfer duchowości człowieka, a więc intelektualno-poznawczej, emocjonalno-wartościującej i behawioralnej. Inną, istotną cechą wzrostu w miłości jest świadomość swej zależności od Boga, także w osiąganiu świętości.

Autor podaje także pewne kryteria świętości wypływającej z doskonałej miłości Boga. Jednym z nich jest umiejętność złączenia życia kontemplacyjnego i apostołskiego. Innym, fakt, że jest ona procesem stale się dynamizującym, nie znosi stagnacji, ale wymaga nieustannego rozwoju. Kolejnym, świadomość, że miłość Boga i człowieka są ze sobą złączone nierozdzielnie i siebie nawzajem warunkujące. Ich wzorem jest wcielenie Syna Bożego, które, prowadząc do misterium odkupienia, ukierunkowuje miłość człowieka chrystocentrycznie²⁵. W tym miejscu odwołuje się do stwierdzenia bł. Jana Pawła II, według którego świętość wyraża się w miłości, albo nawet polega na miłości, której wzór jest w Chrystusie²⁶.

Dojrzewanie w miłości do Boga i ludzi powoduje, że człowiek czyni kolejny krok na drodze do świętości poprzez dążenie, zarówno w postawie wewnętrznej jak i w zewnętrznym działaniu, do pełnienia tylko woli Bożej. W tym celu pierwszym jego zadaniem jest poznanie woli Bożej, poprzez łaskę, która wspomaga ludzki wysiłek. Autor wskazuje na pewne kryteria w jej odczytywaniu. Należą do nich: Dekalog, nauka Kościoła oraz postawa osób świętych. Poznanie i wypełnianie woli Bożej przyczynia się do wzrostu posłuszeństwa, które odgrywa kluczową rolę w rozwoju świętości człowieka. Profesor jako wnikliwy analityk zauważa, że istotne są tutaj także motywy posłuszeństwa. Stwierdza, że tylko wówczas, kiedy

motywem posłuszeństwa jest miłość, rozpoczyna się proces wzrastania człowieka w świętości. Dopiero gdy człowiek podda się bezinteresownej miłości Boga, działanie ludzkie coraz bardziej upodobnia się do działania Bożego. Wówczas w człowieku dokonuje się proces przekształcania miłości ludzkiej w tę, która objawiła się w Jezusie²⁷. To przeobrażanie nie odbywa się tylko na płaszczyźnie zmian intelektualnych. Dotyczy również postawy człowieka, który dąży do pokonywania niedoskonałości oraz rozwoju miłości odzwierciedlającej wzajemne relacje w Trójcy Świętej.

3.2. Naśladowanie Chrystusa na wzór świętych i błogosławionych

Według ks. Werbińskiego najlepszą metodą naśladowania Chrystusa i dążenia do świętości jest czerpanie wzoru z postawy ludzi świętych. Można ją odtworzyć w oparciu o świadectwo ich życia. Szczególnie wyrazisty jest tutaj przykład Maryi, która mając już podjęte konkretne postanowienia odnośnie do swojej przyszłości, zrezygnowała ze swych planów, okazując posłuszeństwo woli Ojca.

Ks. Werbiński wiele miejsca w swych publikacjach na temat świętości poświęca męczennikom i wyznawcom wiary w Chrystusa. Wyjaśnia, że świętości wyznawców dowodzi się przez stwierdzenie praktyki cnót teologicznych i kardynalnych realizowanych w stopniu heroicznym. Męczennik wyraża akt heroicznej miłości w oddaniu życia za Chrystusa, zaś wyznawca charakteryzuje się postawą, w której składa Panu liczne dowody miłości w codzienności, według wysokiej miary życia w Duchu Świętym. Autor podkreśla możliwość uświęcania na każdej drodze powołania życiowego. Dodaje, że chodzi o ten sam rodzaj świętości, ale realizowanej w różnorodny sposób²⁸.

W wielu swoich artykułach ks. Werbiński przytacza przykłady konkretnych świętych, aby naświetlić ich metodę dążenia do świętości. Przybliży postaci: Matki Bożej²⁹, św. Józefa³⁰, Apostołów Piotra i Pawła, św. Faustyny, bł. Karoliny, św. Teresy Benedykty od Krzyża, św. Elżbiety Węgierskiej, bł. Jerzego Popiełuszki i innych polskich świętych oraz sług Bożych: kard. Stefana Wyszyńskiego i Franciszka Blachnickiego³¹. Na tej podstawie stwierdza, że powołanie do świętości dokonuje się dla każdego człowieka inaczej, nierzadko w sposób najzwyczajniejszy, w najbardziej szarej codzienności i przeważnie za pomocą najuboższych środków. Bóg powołuje ludzi wszystkich stanów i zawodów i wzywa do pójścia za Nim. W dorobku ks. Werbińskiego nie brakuje artykułów skierowanych do rodzin, osób konsekrowanych i kapłanów³². Ich wspólnym mianownikiem jest zaproponowanie metody całkowitego zawierzenia Bogu na własnej drodze życia.

Ks. Werbiński zaleca jednak, by świętych przedstawiać w realnym, czytelnym dla współczesnego człowieka świetle. W artykule *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej* zauważa, że przykład do naśladowania musi być związany z konkretną osobą, ukazaną w sposób żywy i obrazowy. Tylko wówczas może pozytywnie oddziaływać na sferę poznawczo-emocjonalną. Z kolei to pozytywne oddziaływanie może wyzwać potrzebę urzeczywistniania postaw i czynów osoby, która jest ukazywana jako wzór. Paradygmat osobowy powinien łączyć w sobie cechy realne i idealne. A zatem powinno ukazywać się świętych jako normalnych ludzi, z ich słabościami i problemami, a z drugiej jako tych, którzy wykorzystali wszystkie możliwości na drodze własnego rozwoju. To pozwoli zaakceptować ich styl życia, a także przyjąć go i realizować w codzienności³³.

Zdaniem Autora w teologii duchowości nie chodzi o teoretyczne zrozumienie, na czym polega świętość, ale o konkretne zastosowanie wiedzy na jej temat w życiu. Tak więc sprawdzianem świętości są konkretne owoce widoczne w codziennym postępowaniu człowieka, a szczególnie jego zachowanie w sytuacjach granicznych, np. wobec cierpienia lub śmierci.

4. Od hagiografii do hagiologii

W wyniku analizy badawczej zagadnienia świętości w pracach ks. Werbińskiego wyłoniła się potrzeba sprecyzowania przedmiotu poznawczego hagiografii i jego wpływu na proces sakralizacji współczesnego człowieka. Szukając odpowiedzi na te pytania, ks. Werbiński zauważył, że ta dziedzina wiedzy nie jest do tej pory właściwie nazwana i opracowana. Zaproponował zatem wprowadzenie terminu hagiologia, jako działu nauki, który „bada źródła i opracowuje główne zagadnienia dotyczące świętości”³⁴. W celu lepszego objaśnienia tego zagadnienia poświęcił mu monografię naukową *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, w której podjął próbę opisanie istotnych zagadnień dotyczących świętości. Autor stworzył, co zauważył w recenzji o. prof. P. Ogórek, dojrzałe kompendium ukazujące najważniejsze problemy i zadania współczesnej hagiologii. Przeprowadził bardzo obszerną bibliografię w tej dziedzinie. Trudne kwestie naukowe wyraził prostym językiem, co sprawia, że lektura książki jest zrozumiała nawet dla czytelnika niewtajemniczonego w arkana hagiologiczne³⁵.

Tezą inicjującą ten wykład Autora było stwierdzenie, że świętość powinna być badana wieloaspektowo. Powoduje to, że próby jej określenia należy prowadzić co najmniej trój płaszczyznowo. Po pierwsze od strony samego przedmiotu, czyli świętości ujmowanej jako wartości samej w sobie, po wtóre, w odniesieniu jej do Boga jako źródła oraz po trzecie,

od strony podmiotowej, przez przybliżenie sposobów jej realizacji w życiu konkretnego człowieka lub grupy ludzi.

W dalszej części Autor dokonuje precyzyjnej analizy terminologicznej w zakresie podjętego problemu badawczego. Zauważa, że dotychczas najczęściej opisywano świętość realizowaną przez jakąś osobę, co można by określić mianem żywotopisarstwa. Z kolei przez hagiologię rozumieć należy dział nauki zajmujący się wszystkimi problemami związanymi ze świętością. W związku z tym ks. Werbiński wyróżnia: hagiografię w ogólności – hagiografię naukową i hagiologię, rozumianą jako życiorysy świętych, dostosowane do kryteriów wysuwanych przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych. W tym też kontekście Autor omawia dokładny zakres treści terminu „hagiologia”, który w teologicznej terminologii powoli już się zadomawia³⁶.

Samo określenie terminologiczne nie wyczerpuje jednak znaczenia i zasadności wprowadzenia nowego pojęcia do teologii, dlatego ks. Werbiński przybliży postulaty badawcze omawianej dziedziny wiedzy. Uważa, że hagiologia powinna się zajmować: naukowo-krytycznym studium źródeł oraz badaniem społecznej funkcji całej literatury hagiograficznej, pojmowaniem świętości i jej rozwoju, naukowym opracowaniem biografii świętych i dziejami ich kultu, a także procedurą beatyfikacyjno-kanonizacyjną i liturgicznymi obchodami wspomnień świętych³⁷.

Następnie przybliży kwestie metodologiczne badań, które powinny uwzględniać m.in.: czasową strukturę świętości, odpowiednie jej przedstawianie, skonstruowanie fabuły z uwypukleniem doświadczenia nowych jakości w czasie, a także aktualne możliwości odbiorcy i osiągnięcie głównego celu narracji³⁸. Podsumowując swe badania w tym aspekcie, ks. Werbiński zaznacza, że powyższe zabiegi powinny stworzyć pewien klucz do badania literatury hagiograficznej, dzięki któremu można będzie ukazać świętość jako wartość będącą zwornikiem dojrzałej osobowości człowieka³⁹.

* * *

Dla chrześcijaństwa zagadnienie świętości posiada pierwszorzędne znaczenie. Ks. Ireneusz Werbiński poświęcił mu większą część swego dotychczasowego dorobku naukowego. Jako jeden z nielicznych zajął się tak dogłębnie tą właśnie dziedziną teologii duchowości. W wyniku prowadzonych przez ćwierć wieku badań ukazał model świętości, przybliżył jego ewolucję w czasie, wpływ na cały Lud Boży oraz określił istotę i elementy charakterystyczne⁴⁰. Ponadto w sposób nowatorski przeanalizował pojęcie świętości. Spojrzał na nie jednocześnie okiem teologa duchowości i psychologa, co spowodowało, że nadał mu aspekt procesu dojrzewania do określonej postawy. Następ-

nie scharakteryzował wymiary świętości, wskazując także czynniki wzrostu i metody rozwoju w życiu duchowym. Wreszcie, jako zwieńczenie swoich dotychczasowych prac naukowych, zaproponował wprowadzenie nowego działu teologii (uzupełniając i właściwie wyjaśniając znaczenie hagiografii i hagiografii naukowej) – hagiologię. Stanowi ona dyscyplinę metodologicznie uporządkowaną i zajmującą się badaniem i opisywaniem drogi do świętości osób przez Kościół beatyfikowanych i kanonizowanych.

PRZYPISY

¹ C.S. Bartnik, *Z prób opisanja świętości*, w: tenże, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004, s. 97.

² I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004, s. 18; por. tenże, *Komplementarność powołań w Kościele*, „Horyzonty Wiary”, 10(1999), nr 3, s. 55–64.

³ Por. I. Werbiński, *Kto może zostać świętym*, „Studia Włocławskie” (SWł), 2(1999), s. 278–288.

⁴ Por. R. Otto, *Świętość*, wyd. 2, Wrocław 1993, s. 7, 20–23, 75.

⁵ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 167–177.

⁶ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993, s. 16; tenże, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, dz. cyt., s. 32–37.

⁷ I. Werbiński, *Świętość jest dla nas*, „Głos katolicki”, 42(1999), s. 3.

⁸ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, SWł, 13(2011), s. 11.

⁹ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 133–163; tenże, *Rady ewangeliczne w życiu wiernych świeckich*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 150–162; tenże, *Wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka*, w: *Pukam do drzwi waszych domów i pragnę się z wami spotkać. Rozważania na temat Listu do Rodzin Jana Pawła II*, Warszawa 1994, s. 209–222; tenże, *Realizacja Ośmiu błogosławieństw drogą świętości chrześcijanina*, w: *Duchowość przelomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 148–165.

¹⁰ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 13–14; tenże, *Śladami Jezusa. Dążenie do świętości dziś*, w: *Droga życia*, red. J. Kumala, Licheń 2007, s. 61–81.

¹¹ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 15; tenże, *Nie lękajcie się być świętymi – Jan Paweł II o świętości*, w: *Fides quaerens intellectum. Wiara poszukująca zrozumienia*, red. J. Bagrowicz, M. Mróz, Toruń 2004, s. 289–307.

¹² I. Werbiński, *Świętość jest dla nas*, art. cyt., s. 1–3.

¹³ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II...*, art. cyt., s. 14–15.

¹⁴ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 206.

¹⁵ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 207–210; tenże, *Obraz świętości odczytany w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”*, „Roczniki Teologiczne”, 46(2007), z. 6, s. 405–416.

¹⁶ I. Werbiński, *Medytacja jako droga uświęcenia człowieka*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. Popławski, t. 2, Lublin 2001, s. 191–195.

¹⁷ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 15–16.

¹⁸ Tamże, s. 16–17.

¹⁹ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 194 i 207; tenże, *Medytacja jako droga uświęcenia człowieka*, art. cyt., s. 184–188.

²⁰ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 195.

²¹ I. Werbiński, *Eucharystia droga do świętości*, „Teologia i Człowiek”, 7–8(2006), s. 289–305; tenże, *Przeżywanie Eucharystii szansą wejścia w nawrócenie*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską...*, dz. cyt., s. 77–117.

²² I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, dz. cyt., s. 218–222.

²³ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 17–18; tenże, *Nawracanie się jako droga duchowej przemiany człowieka*, SWł, 11(2009), s. 143–153.

²⁴ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 16; tenże, *Przyjęcie „chrztu nawrócenia” szansą rozwoju osobowego*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, dz. cyt., s. 118–126.

²⁵ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 76–84.

²⁶ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 21.

²⁷ I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych...*, dz. cyt., s. 57.

²⁸ I. Werbiński, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, art. cyt., s. 11–13; tenże, *Świętość chrześcijanina w wypowiedziach Jana Pawła II z okazji ogłoszenia polskich świętych i błogosławionych*, w: *Jan Paweł II apostoł jedności*, red. J. Kędziński, Pelplin 2003, s. 212–221.

²⁹ I. Werbiński, *Świętość Niepokalanej wzorem dla współczesnego człowieka*, „Salvatoris Mater”, 1(2001), s. 63–75; tenże, *Obraz dojrzałej osobowości chrześcijanina na przykładzie Maryi*, SWł, 6(2003), s. 414–430; tenże, *Maryja wzorem świętości kobiety*, „Salvatoris Mater”, 1(2003), s. 111–124.

³⁰ I. Werbiński, *Osobowość świętego na przykładzie św. Józefa*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 34(1996), nr 2, s. 255–263.

³¹ I. Werbiński, *Bóg doświadczenia religijnego siostry Faustyny*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 191–204; tenże, *Osobowość świętego na przykładzie Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 37(1999), nr 2, s. 185–192; tenże, *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej*, „Ateneum Kapłańskie” (AtK), 134(2000), s. 33–40; tenże, *Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego*, SWł, 3(2000), s. 296–311; tenże, *Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki jako wzór świętego kapłana*, „Dobry Pasterz”, 27(2002), s. 211–228; tenże, *Inspiracje dla świętości współczesnego człowieka na przykładzie Elżbiety Węgierskiej*, w: *Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej*, red. M. Mróz, J. Perszon, K. Sztylec, Toruń 2008, s. 151–165; tenże, *Aktualność duchowego przesłania księdza Jerzego Popiełuszki*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość*, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Włocławek 2010, s. 429–443.

³² I. Werbiński, *Duchowość współczesnego kapłana w świetle przemysłów służby Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego*, AtK, 147(2006), s. 482–491; tenże, *Na wzór polskich świętych. Świętość jako zadanie każdego chrześcijanina*, AtK, 149(2007), s. 252–265.

³³ I. Werbiński, *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej*, art. cyt., s. 33–40; por. Jan Paweł II, *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu. Homilia podczas Mszy św. z beatyfikacją Sługi Bożej Karoliny Kózkówny*, „Currenda”, 137(1987), s. 68–76.

³⁴ I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, dz. cyt., s. 14; tenże, *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 1(2006), s. 151–166.

³⁵ Por. P. Ogórek, *Recenzja do książki: Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, AtK, 146(2006), s. 181–183. Inne recenzje w podobny sposób podkreślają znaczenie wprowadzenia terminu hagiologia: J. Nowaczyk, SWł, 8(2005), s. 460–469; S. Suwiński, „Theologica Thoruniensia”, 5(2004), s. 481–483; H. Słotwińska, „Roczniki Teologiczne”, 2006, nr 6, s. 218–220.

³⁶ P. Ogórek, *Recenzja...*, poz. cyt., s. 181–183.

³⁷ I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, dz. cyt., s. 99.

³⁸ Tamże, s. 99–100.

³⁹ Tamże, s. 17.

⁴⁰ Por. C.S. Bartnik, *Z prób opisanie świętości*, art. cyt., s. 97–98.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA I PRZEDMIOTOWA KS. PROF. DR. HAB. IRENEUSZA WERBIŃSKIEGO

Skróty:

- AtK – „Ateneum Kapłańskie”
CTh – „Collectanea Theologica”
HD – „Homo Dei”
HW – „Horyzonty Wiary”
RT – „Roczniki Teologiczne”
STV – „Studia Theologica Varsaviensia”
SWł – „Studia Włocławskie”, 1998–
TiCz – „Teologia i Człowiek”, 2003–

Książki

1. Świątość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II, Warszawa 1993.
Rec.: A.J. Nowak, AtK, 121(1993), s. 459–462.
2. Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, Warszawa 1992, współautor.
3. Problemy i zadania współczesnej hagiologii, Toruń 2004.
Rec.: P. Ogórek, AtK, 146(2006), s. 181–183; J. Nowaczyk, SWł, 8 (2005), s. 460–469; S. Suwiński, „Theologica Thoruniensia”, 5(2004), s. 481–483; H. Słotwińska, RT, 2006, nr 6, s. 218–220.

Artykuły naukowe

1. Kontemplacyjny charakter doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu polskich teologów XX-lecia międzywojennego, w: Kontemplacja i działanie, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 223–231.
2. Rola ascezy w osiągnięciu doskonałości chrześcijańskiej. Studium na podstawie myśli teologicznej dwudziestolecia międzywojennego, w: Asceza odczłowieczenie czy uczyłowieczenie, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 151–159.
3. Oczekiwania młodzieży a postawa duchowa katechety, HD, 54(1985), s. 184–191.

4. Bóg doświadczenia religijnego siostry Faustyny, w: Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym, red W. Słomka, Lublin 1986, s. 191–204.
5. Idea miłosierdzia jako rys duchowej postawy chrześcijańskiej w ujęciu siostry Faustyny, w: Miłosierdzie w postawie ludzkiej, red W. Słomka, Lublin 1989, s. 185–197.
6. Psychologiczne problemy posłuszeństwa w Kościele, STV, 28(1990) nr 2, s. 140–150.
7. Próba psychologicznej interpretacji wiary, w: Wiara w postawie ludzkiej, red W. Słomka, Lublin 1991, s. 255–268.
8. Doskonałość chrześcijańska w ujęciu o. Jacka Woronieckiego, w: Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 40–51.
9. Przeżywanie Eucharystii szansą wejścia w nawrócenie, w: Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 77–117.
10. Przyjęcie „chrztu nawrócenia” szansą rozwoju osobowego, w: Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 118–126.
11. Duch Święty a osobowość chrześcijańska, w: Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 135–149.
12. Rady ewangeliczne w życiu wiernych świeckich, w: Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 150–162.
13. Teologia duchowości chrześcijańskiej po Soborze Watykańskim II (przegląd bibliograficzny), w: Ze studiów nad duchowością chrześcijańską, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992, s. 169–183.
14. Rola ascezy w duchowym życiu księdza diecezjalnego, HD, 61(1992), nr 2–3, s. 52–62.
15. Formacja seminaryjna jako przygotowanie do życia kapłańskiego, RT, 38–39 (1991–1992), z. 5, s. 65–74.
16. Jedność i wielość duchowości, w: Teologia duchowości katolickiej, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993, s. 70–84.
17. Medytacja chrześcijańska według Tomasza Mertona, AtK, 122(1994), s. 312–321.

18. Wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka, w: Pukam do drzwi waszych domów i pragnę się z wami spotkać. Rozważania na temat Listu do rodzin Jana Pawła II, Warszawa 1994, s. 209–222.

19. Wykaz publikacji naukowych ks. prof. dra hab. Stanisława Olejnika, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, s. 34–37.

20. Obecność Boga w modlitwie, w: Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 79–96.

21. Asceza a nawracanie się mnicha według Reguły św. Benedykta, w: Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 186–197.

22. Duchowość kapłańska a epoka postmodernizmu, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 132–143.

23. Wychowanie do modlitwy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, w: Oblicza doskonałości chrześcijańskiej, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 89–108.

24. Osobowość świętego na przykładzie św. Józefa, STV, 34(1996), nr 2, s. 255–263.

25. Formacja duchowa chrześcijanina w świetle roku liturgicznego, RT, 43(1996), z. 5, s. 77–91.

26. Czy współczesnej młodzieży potrzebna jest asceza?, HW, 8(1997), nr 4, s. 33–42.

27. Żył i uczył żyć nie dla siebie. Przesłanie konferencji ks. Józwiaka do alumnów, SWł, 1(1998), s. 266–275.

28. Powołanie do doskonałości chrześcijańskiej i jej stopnie według polskich teologów dwudziestolecia międzywojennego (1918–1939), w: Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 167–175.

29. Komplementarność powołań w Kościele, HW, 10(1999) nr 3, s. 55–64.

30. Kto może zostać świętym, SWł, 2(1999), s. 278–288.

31. Osobowość świętego na przykładzie Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein), STV, 37(1999), nr 2, s. 185–192.

32. Potrzeba realizacji charyzmatu eremickiego w czasach współczesnych, CTh, 69(1999) nr 4, s. 55–70. Przedruk w: Mniszki Kamedułki w Złoczewie 1949–1999, Złoczew 2000, s. 100–119.

33. Posłuszeństwo Ojcu drogą świętości Maryi, „Salvatoris Mater”, 1(1999), nr 4, s. 30–43.

34. Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej, AtK, 134(2000), s. 33–40.

35. Realizacja Ośmiu błogosławieństw drogą świętości chrześcijanina, w: Duchowość przełomu wieków, red. S. Urbański i M. Szymuła, Warszawa 2000, s. 148–165.

36. Duch Święty kształtuje i uaktualnia świętość chrześcijanina, w: Wiara i świadectwo Apostołów Piotra i Pawła, red. J. Kędzierski, Ciechocinek 2000, s. 175–192.

37. Duszpasterski wymiar męczeństwa, AtK, 135(2000), s. 217–226.

38. Bibliografia podmiotowa ks. Stanisława Olejnika, SWł, 3(2000), s. 27–33.

39. Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego, SWł, 3(2000), s. 296–311.

40. Czy wszyscy święci odznaczali się dojrzałą osobowością?, w: Duchowość Europy, red. S. Urbański i M. Szymuła, Warszawa 2001, s. 152–167.

41. Zaburzenia relacji między rodzicami i ich wpływ na rozwój dziecka, „Studia nad Rodziną”, 6(2000), s. 97–106.

42. Świętość Niepokalanej wzorem dla współczesnego człowieka, „Salvatoris Mater”, 3 (2001), nr 1, s. 63–75.

43. Rola mieszkańców wsi w zachowaniu duchowego dziedzictwa integrującej się Europy w kontekście wypowiedzi Jana Pawła II, w: Oblicza polskiej wsi, Konin 2001, s. 38–43.

44. Z dziejów fundacji im. Jadwigi Kilaczyckiej w Londynie, SWł, 4(2001), s. 53–66.

45. Medytacja jako droga uświęcenia człowieka, w: Homo orans, red. J. Misiurek i J. Popławski, t. 2, Lublin 2001, s. 183–196.

46. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki jako wzór świętego kapłana, „Dobry Pasterz” (Pismo Komisji Duchowieństwa Episkopatu Polski), 2002, z. 27, s. 211–228.

47. Formacja duchowa alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1965–1973, w: *W Panu złożyłem nadzieję*, Włocławek 2002, s. 162–177.

48. Formacja duchowa w seminarium włocławskim w XX wieku, *SWł*, 5(2002), s. 345–365.

49. Aspekty anielskie w hagiografii, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 283–298.

50. Obraz dojrzałej osobowości chrześcijanina na przykładzie Maryi, *SWł*, 6(2003), s. 414–430.

51. Dobrze radzić wątpiącym. „A teraz radzę wam być dobrej myśli” (Dz 27, 22), w: *Edukacja – kultura – teologia*, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 653–667.

52. Maryja wzorem świętości kobiety, „*Salvatoris Mater*”, 5(2003), nr 1, s. 111–124.

53. Świętość chrześcijanina w wypowiedziach Jana Pawła II z okazji ogłoszenia polskich świętych i błogosławionych, w: *Jan Paweł II apostoł jedności*, red. J. Kędzierski, Pelplin 2003, s. 212–221.

54. Ewangeliczny charakter modlitwy różańcowej, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. Popławski, K. Burski, t. 4, Lublin 2003, s. 229–244.

55. Obraz świętości odczytany w *Novo millennio ineunte*, *TiCz*, 1(2003), s. 175–189.

56. Kontemplacyjny charakter modlitwy w życiu prezbitera, *TiCz*, 2(2003), s. 115–137.

57. Realizacja rad ewangelicznych drogą do świętości w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny, *SWł*, 7(2004), s. 60–73.

58. Powszechna potrzeba duchowości, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 2, Lublin 2004, s. 149–159.

59. „Nie lękajcie się być świętymi” – Jan Paweł II o świętości, w: *Fides quaerens intellectum. Wiara poszukująca zrozumienia*, Toruń 2004, s. 289–307.

60. Wychowawcza rola hagiografii, w: *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 325–345.

61. Specyfika duchowości mieszkańców wsi w kontekście wypowiedzi Jana Pawła II, w: *Jan Paweł II Apostoł Prawdy*, red. J. Kędzierski, Włocławek 2005, s. 304–313.

62. Uwarunkowania skuteczności działania Jezusa w człowieku, SWł, 8(2005), s. 116–123.

63. Zarys dziejów kościoła i parafii, w: Przespolew w diecezji kaliskiej, Marki 2005, s. 15–19.

64. Duchowość mieszkańców wsi w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny, „Kalendarz Rolników” 2006, s. 186–189.

65. Duch świata a duch Jezusa. Czy Kościół żyje duchem Jezusa?, w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia*, red. T. Paszkowska, Lublin 2005, s. 535–544.

66. Nazaretański styl życia duchowego w rodzinie, AtK, 147(2006), s. 21–33.

67. Znaczenie cierpienia i krzyża w życiu człowieka, w: *Wobec Boga i człowieka*, red. E. Piotrowski, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 2006, s. 243–257.

68. Duchowość współczesnego kapłana w świetle przemysłów sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, AtK, 147(2006), s. 482–493.

69. Rola modlitwy w kształtowaniu duchowości życia małżeńsko-rodzinnego, w: *Teologia, ekumenizm, kultura*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, s. 520–528.

70. Nietypowe zdarzenia a rozwój człowieka, SWł, 9(2006), s. 204–212.

71. Eucharystia drogą do świętości, TiCz, 7–8(2006), s. 289–305.

72. Hagiologia a inne dyscypliny naukowe, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 1(2006), s. 151–166.

73. Czystość małżeńska a życie duchowe w rodzinie, AtK, 148(2007), s. 254–266.

74. Obraz świętości odczytany w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*, RT, 46(2007), z. 6, 405–416. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Ryszarda Kamińskiego.

75. Śladami Jezusa. Dążenie do świętości dziś, w: *Droga życia*, red. J. Kumala, Licheń Stary 2007, s. 61–81.

76. Na wzór polskich świętych. Świętość jako zadanie każdego chrześcijanina, AtK, 149(2007), s. 252–265.

77. Parafia środowiskiem rozwoju duchowego, w: *Rola nowopowstałych parafii w kształtowaniu postaw moralnych i patriotycznych w środo-*

wisku wielkowiejskim. Na podstawie parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Kaliszu, red. S. Tofil, Kalisz 2007, s. 9–22.

78. Przygotowanie kobiety do realizacji drogi powołania życiowego według Jadwigi Zamoyskiej, SWł, 10(2007), s. 229–241.

79. Nazaretańska szkoła wychowania w rodzinie, „Kaliskie Studia Teologiczne”, 6(2007), s. 55–67.

80. Uświadamianie i realizowanie potrzeby rozwoju życia duchowego, w: Program duszpasterski diecezji włocławskiej 2008/2009, red. D. Fabisiak, Włocławek 2008, s. 111–128.

81. Nawracanie się jako droga duchowej przemiany człowieka, SWł, 11(2009), s. 143–153.

82. Inspiracje dla świętości współczesnego człowieka na przykładzie Elżbiety Węgierskiej, w: Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej, M. Mróz, J. Perszon, K.Ż. Sztylc, Toruń 2008, s. 151–165.

83. Wpływ celibatu na osobowość i życie duchowe kapłana, w: Celibat znakiem płodności w Chrystusie, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 265–278.

84. Energiczny kleryk i młodzińczy kapłan, w: *In persona Christi*, t. 2, Lublin 2009, s. 827–836.

85. Charakterystyka zbioru publikacji z zakresu teologii duchowości w bibliotece seminaryjnej we Włocławku oraz możliwości jego wykorzystania, SWł, 12(2009), s. 238–255.

86. Duchowość kapłana diecezjalnego, AtK, 154(2010), s. 440–451.

87. Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem, „Paedagogia Christiana”, 2/26(2010), s. 135–147.

88. Aktualność duchowego przesłania księdza Jerzego Popiełuszki, w: Sprawiedliwość, pokój i radość, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Włocławek 2010, s. 429–443.

89. Stan badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce oraz postulaty badawcze, w: Duchowość w Polsce, red. M. Chmielewski, t. 12, Lublin 2010, s. 90–104.

90. „Studia Włocławskie” – czasopismo Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, t. 25, Włocławek 2010, s. 39–55.

91. Znaczenie samotności dla duchowego życia kapłana, CT, 53(2010), nr 3, s. 91–103.

92. Świętość w nauczaniu Jana Pawła II, SWł, 13(2011), s.11–23.

93. Mistyczny wymiar doskonałości chrześcijańskiej w myśli teologicznej dwudziestolecia międzywojennego w Polsce, w: *Veritas cum caritate – intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki i I. Werbiński, Toruń 2011, s. 555–571.

Hasła w encyklopediach i słownikach

1. Słownik małżeństwa i rodziny, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999: Antykoncepcja, s. 18–19; Celibat, s. 46–48; Cudzołóstwo, s. 67–68; Cudzołóstwo duchowe, s. 68–69; Kościół – władza nad małżeństwem, s. 207–208; Małżonkowie – życie duchowe, s. 244–245; Modlitwa małżonków, s. 278–279; Modlitwa rodzinna, s. 279–281; Rodzice – mistrzowie życia duchowego, s. 383–384; Wiąż międzypokoleniowa, s. 468–469.

2. Leksykon duchowości katolickiej, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002: autor – Beatyfikacja, s. 72–74; Hagiografia, s. 307–308; Imię, s. 351–352; Kanonizacja, s. 391–392; Nabożeństwo ku czci świętych, s. 560; Relikwie, s. 751–753; współautor – Abraham, s. 31–32; Adam, s. 34–35; Apokryfy, s. 57–58; Biblijna duchowość, s. 80–81; Błogosławieństwa Ewangeliczne, s. 84–85; Chrystusa modlitwa, s. 124–126; Dekalog, s. 193–194; Ewa, s. 258–259; Ewangelia, s. 259–260; Historia Zbawienia, s. 322–323; Joannistyczna duchowość, s. 378–379; Lectio divina, s. 462–463; Mądrość, s. 498–499; Obłok, s. 593; Ofiara, s. 603–604; „Ojciec nasz”, s. 605–606; Pascha, s. 636–637; Paulińska duchowość, s. 640–641; Przymierze, s. 728–729; Psalm, s. 729–730; Świątynia, s. 863–864.

3. Wielka encyklopedia PWN, t. 11, Warszawa 2002: Hagiografia, s. 76; toż, w: Religia. Encyklopedia PWN, red. T. Gadacz, B. Milewski, t. 4, Warszawa 2002, s. 308–309.

4. Encyklopedia katolicka, t. 12, Lublin 2008: Męczennicy. I. Teologia, kol. 679; t. 13, Lublin 2009: Ninona, kol. 1320; Norbert, kol. 1382–1383.

Recenzje

1. Z publikacji na temat duchowości; AtK, 98(1982), s. 309–311.

2. S. Olejnik, Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego, Warszawa 1982; STV, 22(1984), nr 1, s. 299–304.

3. W. Hryniewicz, Chrystus nasza pascha, Lublin 1982; STV, 22(1984), nr 1, s. 304–308.
4. F. Drączkowski, Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego, Lublin 1983; HD, 53(1984), nr 2, s. 154–156.
5. J. Bazylak, Postawy religijne młodzieży i ich związek z wybranymi elementami osobowości, Warszawa 1984; AtK, 108(1987), s. 522–524.
6. S. Olejnik, Dar – Wezwanie – Odpowiedź. Teologia moralna; t. 1–3, Warszawa 1988; AtK, 113(1989), s. 161–163.
7. S. Urbański, Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej, Warszawa 1988; AtK, 115(1990), s. 148–150.
8. F. Drączkowski, Miłość syntezą chrześcijaństwa, Lublin 1990; AtK, 116(1991), s. 550–552.
9. H. Fros, Święci doby współczesnej, Kraków 1991; AtK, 119(1992), s. 186–187.
10. J. Höffner, Chrześcijańska nauka społeczna, Kraków 1991; AtK 119(1992), s. 352–353.
11. Duchowość Ignacjańska (seria), t. 1–7, Kraków 1992; CT, 58(1993), fasc. 1, s. 207–208.
12. W. Słomka, Medytuję więc jestem, Łódź 1992; CT, 58(1993), fasc. 1, s. 208.
13. J. Misiurek, Zarys historii duchowości chrześcijańskiej, Lublin 1992; AtK, 121(1993), s. 450–451.
14. A. Durak, Treści uczestnictwa we Mszy Świętej w świetle formuł eucharystycznych Mszału Rzymskiego dla diecezji polskich, Piła 1992; AtK, 121(1993), s. 451–452.
15. Św. Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowne, Kraków 1991; CT, 58(1993), fasc. 4, s. 225–226.
16. M. Chmielewski, W. Słomka, Polscy teologowie duchowości, Lublin 1993; AtK, 122(1994), s. 603–605.
17. Nowe polskie czasopismo teologiczne, AtK, 124(1995), s. 318–319.
18. J. Misiurek, Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej, t. 1, Lublin 1994; AtK, 125(1995), s. 145–146.

19. K. Lemańska, Fenomen ukrytego życia zakonnego na przykładzie zgromadzeń założonych przez o. Honorata Koźmińskiego, Lublin 1995; AtK, 126(1996), s. 459–461.
20. W. Czamara, Przemiana religijno-moralna człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, Poznań 1997; AtK, 130(1998), s. 312–313.
21. S. Olejnik, Teologia moralna fundamentalna, Włocławek 1998; AtK, 130(1998), s. 465–467.
22. W. Chrostowski, Biblijny Izrael – dzieje i religia, Gniezno 1998; AtK, 134(2000), s. 183–185.
23. H. Seweryniak, R. Bednarczyk, Ojcostwo i miłosierdzie, biskup Leon Wetmański (1886–1941), Płock 1999; AtK, 134(2000), s. 185–186.
24. E. Weron, Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich, Poznań 1999; AtK, 134(2000), s. 186–187.
25. G. Siwek, Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła. Studium homiletyczne, Kraków 1999; AtK, 134(2000), s. 566–568.
26. M. Chmielewski, Sto jeden pytań. Życie duchowe, Lublin 1999; AtK, 134(2000), s. 568–570.
27. C. Kustra, Pedagogia życia zakonnego w świetle pism ks. Bronisława Markiewicza (1842–1912), Marki 1999; AtK, 135(2000), s. 196–197.
28. *Doctor humanus*. Materiały z sympozjum w 20. rocznicę śmierci Ks. Wincentego Granata Profesora i Rektora KUL, red. H.I. Szumił, Sandomierz 2000; AtK, 135(2000), s. 198.
29. R. Kimsza, La visione della spiritualità cristiana di Pavel Nikolaevic Evdokimov, Romae 1999; AtK, 135(2000), s. 372–374.
30. Homo orans, red. J. Misiurek i J. Popławski, t. 1, Lublin 2000; AtK, 136(2001), s. 570–572.
31. F. Drączkowski, Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne, Pelplin – Lublin 2000; AtK, 136(2001), s. 179–181.
32. A. Ancel, Świadek Jezusa. Prado – duchowość apostołska błogosławionego ks. Chevriera, Lublin 2000; AtK, 137(2001), s. 380–381.
33. A. Poniński, Sakrament pokuty w polskich publikacjach teologicznomoralnych w latach 1918–1939, Lublin 1999 (praca doktorska – KUL, mszps); SWł, 4(2001), s. 454–458.
34. T. Michalski, Świętość według Apostoła Pawła, Warszawa 2000 (praca doktorska – UKSW. Wydz. Teologiczny, mszps); SWł, 4(2001), s. 458–460.

35. W. Granat, *Eucharystia. Misterium Bożej obecności. Wybór i opracowanie tekstów* H.I. Szumił, Sandomierz 2001; *AtK*, 138(2001), s. 622–623.
36. M.T. Bartnik, *Doskonałość życia kapłańskiego w ujęciu biskupa J.S. Pelczara*, Częstochowa 2002; *AtK*, 139(2002), s. 397–400.
37. S. Suwiński, *Duchowość zakonna w pismach bł. Marii Karłowskiej Założycielki Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności Bożej*, Pelplin 2002; *AtK*, 141(2003), s. 173–177.
38. *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1–2, Lublin 2000–2002; *TiCz*, 2(2003), s. 193–195.
39. I. Piasecki, *Znacie sprawę Jezusa? Kazania na niedziele i święta Rok „C”*, Kalwaria Zebrzydowska 2003; *AtK*, 142(2004), s. 617–619.
40. *Wokół osoby i twórczości dydaktyczno-naukowej ks. Wincentego Granata*; *AtK* 149 (2007), s. 205–207.
41. C. Rychlicki, *Bóg jest miłością. Refleksje nad encykliką Benedykta XVI*, Płock 2006; *AtK*, 149(2007), s. 408–409.
42. C.S. Bartnik, *Pamiętnik duchowy z lat 1950–1958*, Lublin 2006; *AtK*, 149(2007), s. 410–411.
43. A.J. Sobczyk, *Teologiczno-dogmatyczne podstawy życia duchowego według Katechizmu Kościoła katolickiego*, Lublin 2005; *SWł*, 10(2007), s. 499–502.
44. J. Drewniak, *Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogiermana Mańskiego SDB (1900–1966)*, Warszawa 2007; *AtK*, 153(2009), s. 206–209.
45. *Biskup Wojciech Owczarek, Notatki rekolekcyjne*, Włocławek 2008; *TiCz*, 12(2008), s. 259–262.
46. G. Potępa, *Cnoty teologalne w pismach Tomasza Mertona*, Katowice 2008; *TiCz*, 12(2008), s. 256–259.
47. A. Pakuła, *Duchowość zakonna według Stanisława Papczyńskiego i wczesnej tradycji Zgromadzenia Księży Marianów*, Warszawa 2010; *AtK*, 155(2010), s. 605–609.

Publikacje popularno-naukowe

1. *Seria o świętych (39 pozycji, po 16 s.)*, Włocławek 1997–1999, autor: Adam, Ambroży, Andrzej, Bartłomiej, Dawid, Dorota, Elżbieta, Ewa, Florian, Franciszek, Gabriel, Genowefa, Hubert, Ireneusz, Izidor,

Jan, Jolanta, Justyna, Kamil, Klemens, Krzysztof, Łucja, Łukasz, Maciej, Magdalena, Małgorzata, Maria, Mateusz, Mikołaj, Patryk, Paulina, Paweł, Piotr, Szczepan, Szymon, Tomasz, Urszula, Wiktoria, Zuzanna.

2. Seria o świętych (43 pozycje, po 16 s.), Włocławek 1997–1999, współautor: Agata, Agnieszka, Aleksandra, Anna, Antoni, Barbara, Benedykt, Cecylia, Damian, Dominik, Eugeniusz, Grzegorz, Helena, Jacek, Jadwiga, Jakub, Jerzy, Joanna, Józef, Karolina, Katarzyna, Kazimierz, Klara, Krystyna, Leon, Maksymilian, Marcin, Marek, Marta, Michał, Monika, Natalia, Rafał, Robert, Romuald, Sebastian, Stanisław, Stefan, Tadeusz, Teresa, Weronika, Wojciech, Zofia.

Redaktor

1. W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, współredaktor.

2. Edukacja – kultura – teologia. Studia ofiarowane księdzu profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin, Toruń 2003, współredaktor.

3. Celibat znakiem płodności w Chrystusie. W 40-lecie encykliki *Sacerdotalis caelibatus*, Toruń 2009, redaktor.

4. *Veritas cum caritate – intelligentia cum amore*, Toruń 2011, współredaktor.

5. „Studia Włocławskie”, t. 1–13, Włocławek 1998–20011, inicjator i współredaktor.

6. Członek zespołu recenzentów „Warszawskich Studiów Pastoralnych” i „Horyzontów Wiary”.

Udział w sympozjach (w ostatnich 10 latach)

1. Organizator sympozjum z zakresu teologii duchowości na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, 11 IV 2002 r. Referat wygłoszony na tymże sympozjum: *Obraz świętości odczytany z Novo millennio ineunte*.

2. Referat pt. „Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki jako wzór świętego kapłana” wygłoszony na sympozjum dla księży rekolekcjonistów, ojców duchownych i spowiedników kapłańskich – Częstochowa, 29 I 2002 r.

3. Referat „Obraz dojrzałej osobowości chrześcijańskiej na przykładzie Maryi” – wygłoszony 30 X 2002 r. w Grudziądzu.

4. Wykład otwarty pt. „Dobrze radzić wątpiącym” – UMK w Toruniu, 15 I 2003 r.

5. Konferencja pt. „Kontemplacyjny wymiar modlitwy w życiu kapłana” – wygłoszona na dniu skupienia kapłanów diecezji włocławskiej – 4 III 2003 r.

6. Udział w dyskusji panelowej podczas międzywydziałowej dysputy naukowej pt. „I stała się światłość” (Rdz 1, 3) – Toruń, 20 XI 2003 r.

7. Referat pt. „Wychowawcza rola hagiografii” – wygłoszony podczas dni duchowości w KUL, 21 XI 2003 r.

8. Wykład otwarty pt. „Duch Jezusa a duch świata. Czy Kościół żyje duchem Jezusa?” – na UMK w Toruniu, 21 IV 2004 r.

9. Referat pt. „Święty Stanisław w hagiografii polskiej” – wygłoszony na sesji naukowej z racji 750. rocznicy ogłoszenia kanonizacji biskupa Stanisława, w parafii św. Stanisława w Brześciu Kujawskim, 8 V 2004 r.

10. Organizator sympozjum pt. „Jan Paweł II o świętości” – z racji piątej rocznicy spotkania Jana Pawła II ze światem nauki w UMK – Toruń, 7 VI 2004 r. Referat wygłoszony na tymże sympozjum: „Co Jan Paweł II mówi o świętości – «Nie lękajcie się być świętymi»”.

11. Udział w panelu dyskusyjnym podczas targów książki w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu 13 IV 2005 r., gdzie była promowana jego książka pt. Problemy i zadania współczesnej hagiologii, Toruń 2004.

12. Referat pt. Eucharystia drogą świętości – na sympozjum w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, 14 IV 2005 r.

13. Prowadzenie 22 IV 2005 r. panelu dyskusyjnego „Po co tylu świętych i błogosławionych w Kościele katolickim?” w ramach dni kultury i nauki w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz wygłoszenie referatu „Co święci mają nam dziś do powiedzenia?”

14. Udział w sympozjum – Witebsk (Białoruś) oraz wygłoszenie 23 V 2005 r. referatu pt. „Dynamizm życia duchowego ukazany w celebracji Eucharystii”.

15. Organizator sympozjum na temat: „Rodzino, stań się tym, czym jesteś (FC, n. 17). Jan Paweł II o rodzinie” – Toruń, 24 XI 2005 r.; wygłosił referat pt. „Duchowość życia małżeńsko-rodzinnego”.

16. Referat pt. „Na wzór polskich świętych. Drogi życia ku świętości jako zadanie każdego chrześcijanina i wspólnoty całego Kościoła” – na UMK, 17 V 2006 r.

17. Referat pt. „Troska kard. Stefana Wyszyńskiego o wychowanie młodzieży”, wygłoszony 4 IX 2006 r. w Choceniu, podczas nadania miejscowemu liceum imienia kard. Stefana Wyszyńskiego.

18. Referat pt. „Wychowanie młodzieży według kard. Karola Wojtyły”, wygłoszony podczas uroczystości nadania Gimnazjum nr 12 we Włocławku imienia Karola Wojtyły, 17 X 2006 r.

19. Referat pt. „Formacja życia ku świętości” wygłoszony w ramach formacji katechetów diecezji włocławskiej: 17 XI 2006 r. w Zduńskiej Woli, 18 XI 2006 r. w Koninie i 25 XI 2006 r. we Włocławku.

20. Referat „Inspiracje dla świętości współczesnego człowieka na przykładzie Elżbiety Węgierskiej” – wygłoszony w domu prowincjalnym siostr Elżbietanek w Toruniu, 13 V 2007 r.

21. Referat pt. „Nazaretańska szkoła wychowania” – wygłoszony na sympozjum józefologicznym w Kaliszu, 28 IV 2007 r.

22. Referat „Parafia środowiskiem rozwoju duchowego” – wygłoszony na sympozjum zorganizowanym z racji 20-lecia istnienia parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Kaliszu, 20 X 2007 r.

23. Organizator sympozjum z racji 40. rocznicy ogłoszenia encykliki *Sacerdotalis caelibatus* – Toruń, 25 X 2007 r.; wygłosił również referat pt. „Wpływ celibatu na osobowość i życie duchowe kapłana”.

24. Wykład otwarty „W pobożności i sprawiedliwości przed Nim po wszystkie dni nasze (Łk 1, 75). Dar pobożności” – w UMK, 16 IV 2008 r.

25. Referat „Święci znakiem nadziei” – w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela w Koninie, 17 V 2008 r.

26. Wykład otwarty na temat wpływu życia duchowego na relacje interpersonalne w rodzinie – wygłoszony w UMK, 11 VI 2008.

27. Referat „Miłosierdzie w postawie człowieka” – na sympozjum w Witebsku (Białoruś), 10 X 2009 r.

28. Dwa wykłady na temat form komunikacji wartości duchowych w Wyższym Seminarium Duchownym w Pińsku (Białoruś), 12 X 2009 r.

29. Referat „Aktualność przesłania duchowego ks. Jerzego Popiełuszki” – na sympozjum w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Oddział w Koninie, 5 V 2010 r.

30. Referat „Hagiografia, hagiologia i duchowość – bilans i perspektywy” – wygłoszony na zjeździe Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości 4 VI 2010 r. w Turno k. Białostrzegów Radomskich.

31. Referat „Znaczenie samotności i kryzysu wiary dla duchowego życia kapłana” – na sympozjum w UMK w Toruniu, 10 VI 2010 r.

32. Referat „Ruch «Solidarność» w świetle katolickiej nauki społecznej” – wygłoszony 12 X 2010 r. w Centrum Kultury w Kwidzynie.

33. Referat „Różne drogi ku świętości w dziejach Kościoła. Ze szczególnym zwróceniem uwagi na męczeńską drogę ku świętości” – wygłoszony 13 XI 2010 r. w Kazimierzu Biskupim.

34. Referat „Celibat jako charyzmat w Kościele katolickim” wygłoszony 2 VI 2011 r. w Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie.

35. Jako prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zorganizował 25 spotkań naukowych. Jest inicjatorem i współredaktorem „Studiów Włocławskich”. Referaty wygłaszane na spotkaniach są drukowane w tychże „Studiach”.

Bibliografia przedmiotowa

1. Polscy teologowie duchowości, red. M. Chmielewski, W. Słomka, Lublin 1993, s. 214–218.

2. Kto jest kim w Kościele?, red. G. Polak, Warszawa 1996, s. 398.

3. AtK, 134(2000), s. 50–51, 61, 80–85.

4. M.R. Bombicki, Encyklopedia *Actus Purus*. Kto jest kim w Polsce nowego milenium (2000–2002), Poznań 2002, s. 565.

5. Dorobek naukowy pracowników Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, red. J. Decyk i J. Sobkowiak, t. 2, Warszawa 2002, s. 58–65.

6. Teologowie duchowości w Polsce 2003, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 374–380.

7. Złota księga nauk humanistycznych 2004, red. K. Pikoń, Gliwice 2004, s. 423.

8. C.S. Bartnik, Z prób opisanie świętości, w: Istota chrześcijaństwa, Lublin 2004, s. 97–98.

9. S.C. Napiórkowski, Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości?, Niepokalanów 2007, s. 379–382.

10. Kronika Nauki Polskiej 2003–2006, red. K. Pikoń, Gliwice 2007, s. 161.

zestawił ks. Lech Król

ALDO

ALPHA

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA I ICH ZNACZENIE W STARYM TESTAMENCIE

Otrzymywanie i udzielanie błogosławieństwa stanowi jeden z najbardziej istotnych aspektów życia biblijnego Izraela jako ludu Bożego wybrania¹. W błogosławieństwach znajdują wyraz osobowe relacje między Bogiem a człowiekiem lub grupą ludzi, a także motywowane względami religijnymi pragnienie budowania i umacniania więzi między ludźmi. Błogosławieństwo to słowa lub czynności wyposażone w skuteczną duchową moc, dzięki której obdarowana jednostka bądź wspólnota czują się umocnione i bezpieczne, wolne od lęków oraz odporne na szkodliwe wpływy i oddziaływania. Błogosławieństwo, jako dar Boga od którego pochodzi wszelkie dobro, stanowi namacalny przejaw i potwierdzenie Jego życiodajnej obecności w świecie oraz przychylności wobec tych, którzy Mu ufają. Jednocześnie jest więc odpowiedzią ze strony człowieka, w której znajduje wyraz zawierzenie Bogu, a także uznanie potrzeby trwałej Bożej opieki i pomocy.

1. Koncepcja błogosławieństwa

Daje do myślenia fakt, że o ile przekleństwo jest wyrażane w Starym Testamencie za pomocą wielu różnych słów (*`ālāh, ārar, zācam, gābab, nabab, gālal*), o tyle w celu oddania idei błogosławieństwa wystarczyły formy wywodzące się od jednego rdzenia słowotwórczego, a mianowicie *brk*², który w językach semickich ma podwójne znaczenie: „klękać” (urobione od rzeczownika „kolano”)³ i „błogosławić”⁴. Na pierwszy rzut oka nie ma związku między tymi znaczeniami, ale wnikliwsze spojrzenie prowadzi do odmiennego wniosku. Wielu badaczy sądzi, że obydwie znaczenia są równoległymi rozwinięciami pierwotnego sensu *brk*, mianowicie „klękać”⁵, wyrażającego pozycję zwierząt przy wodopoju podczas gaszenia pragnienia. Woda, którą piją, chroni je przed wyczerpaniem i śmiercią, a więc daje życie, zaś zbiornik wodny to po hebrajsku *berēkā*, czyli „błogosławieństwo”. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że zarówno obraz

gaszenia pragnienia, jak i klękanie, które w odniesieniu do ludzi stało się gestem wyrażającym podporządkowanie i uznanie wyższości⁶, a także wysławianie, chwalenie, dziękowanie i pozdrawianie, ściśle się ze sobą łączą, czyli w gruncie rzeczy chodzi o ten sam źródłosłów. Nawet jeżeli naukowe uzasadnienie tego związku nie jest całkowicie pewne⁷, nie ulega wątpliwości, że takie skojarzenia samoistnie się nasuwały, pomagając lepiej ukazać, czym naprawdę jest rzeczywistość błogosławieństwa, oznaczająca otrzymanie pomocy i wsparcia oraz wyrażenie czci dla kogoś, kogo uznaje się za ważnego i potężnego. Co się tyczy relacji między człowiekiem a bóstwem, starożytne piśmiennictwo biblijne zaświadcza, że źródłem i dawcą błogosławieństwa jest bóstwo, a nie człowiek. Z tego względu człowiek dostępuje błogosławieństwa, ale nie „błogosławi” bóstwa⁸. Znamienne, że spojrzenie Biblii jest w tym przedmiocie odmienne: również człowiek może i powinien „błogosławić” Boga.

Błogosławieństwo stoi w bezwzględnej opozycji do przekleństwa⁹, co ma uzasadnienie w dwubiegunowości biblijnego światopoglądu¹⁰. Świat dzieli się na dwie sfery – czystą i nieczystą, świętą i świecką, zaś ta antynomia nieustannie wywołuje napięcia oraz w dużej mierze warunkuje losy ludzi i wspólnot. Życie jest ustawicznym zmaganiem, by zapewnić sobie czystość i świętość oraz rozszerzyć je wokół siebie, a więc skutecznie ograniczyć lub powstrzymać niebezpieczny napór tego, co nieczyste i świeckie. Służą temu błogosławieństwa oraz przekleństwa, które mają wspomagać człowieka w trudnych zmaganiach z mocami zła. Przekleństwo, jako przeciwstawienie błogosławieństwa, brzmi groźnie, ale, paradoksalnie, również ono spełnia pozytywną rolę: spada na tego albo na tych, którzy w drastyczny sposób deprecją bądź lekceważą ideały i dobry styl życia przyjęty we wspólnocie. Wyłączając człowieka, który dopuszcza się rażącego zła, przekleństwo, które na niego spada, ma zabezpieczyć innych przed zgubnymi skutkami szkodliwych kontaktów i wpływów. Rozbudowana ceremonia przekleństw miała zatem charakter nie tyle karny, ile przede wszystkim obronny. Dzięki niej wspólnota zabezpieczała się przed złem i nieszczęściami, jakie mógł na nią ściągnąć grzesznik, który obrażał Boga, łamiąc prawa zagrożone sankcją przekleństwa, a stroniąc od nawrócenia i poprawy życia¹¹. W niektórych sytuacjach błogosławieństwo bywało poprzedzone przekleństwem, np. Jakub, wypominając synom ich przewinienia, przeklina ich gniew, gwałtowność, zawziętość i okrucieństwo, które stały się przyczyną występków i przeszkodą uniemożliwiającą przyjęcie błogosławieństwa (Rdz 49, 1–28)¹². Dopiero usunięcie zła i całkowite zerwanie z nim umożliwia powstanie usposobienia pozwalającego dostąpić Bożej łaskowości.

Koncepcje błogosławieństwa i przekleństwa nie są specyficzne wyłącznie dla starotestamentowego Izraela¹³. Znały je inne starożytne narody, przy czym przekleństwa były u nich znacznie częstsze niż w Izraelu. Wspólne dla różnych starożytnych kultur i religii było magiczne podłoże odnośnych praktyk, oparte na przekonaniu, że wypowiedzenie ułożonych w stereotypowe formuły słów ma samo z siebie destrukcyjną albo życiodajną moc. Różne religie pozabiblijne nie wykluczały przeklinania i błogosławienia w imię bóstw innych niż własne, co miało być sposobem na uniknięcie nieprzewidzianych kłopotów i nieszczęść oraz zapewnienie sobie pomyślności i opieki ze strony tych potężnych sił, których jeszcze należycie nie uczczono. Wyznając jedyne Boga, religia Izraela nie dopuszczała żadnej ewentualności dzielenia Jego czci z wyznawaniem obcych bóstw. Konsekwentnie, moc przekleństwa i błogosławieństwa łączyła wyłącznie z Bogiem. Jednak najstarsze starotestamentowe błogosławieństwa nie były w swej genezie pozbawione śladów magii. Przykładem są formuły zawierające błogosławieństwa ojca rodziny czy głowy rodu (Rdz 24, 60; 49, 8–12), których początki sięgają przynajmniej połowy II tys. przed Chr. i mają związek z wierzeniami i praktykami mezopotamskimi. Pomyślność osoby otrzymującej błogosławieństwo wiąże się w nich z nieszczęściami lub porażką wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób usiłowałiby przeszkodzić w urzeczywistnieniu się tego, co sprzyjające i pomyślne. Patriarcha wypowiadał słowa, które działały skutecznie i przez bardzo długi czas, określając nie tylko losy tych, pod adresem których wypowiedziano błogosławieństwo, lecz również ich potomków¹⁴. Błogosławieństwo było słowem, a jednocześnie dobrem, jakie to słowo zawierało w swej treści, miało więc wartość performatywną: sprawia to, co oznacza. Włączenie pradawnych tradycji, również obcego pochodzenia, do skarbcza świętej i normatywnej Tradycji biblijnego Izraela¹⁵ zaowocowało oczyszczeniem prymitywnych koncepcji, a wówczas błogosławieństwo utraciło wszelkie magiczne zabarwienie¹⁶.

Moc błogosławieństwa traktowano jako moc Bożą. W życiu religijnym i społecznym nie było nic ważniejszego od zapewnienia człowiekowi i całej wspólnotie błogosławieństwa Bożego¹⁷. Stanowiło gwarancję spokoju i pomyślności, dostatku i dobrobytu, szczęścia i powodzenia, płodności i obfitości, wybawienia z ucisku i obrony, ochrony i wsparcia, uzdrowienia i wyleczenia, umocnienia i utwierdzenia w dobru, pokonania nieprzyjaciół i ich zasadzek oraz wywyższenia i zwycięstwa. Obecność błogosławieństwa postrzegano jako możliwą do zweryfikowania: wystarczyła baczna obserwacja życia i położenia jednostki lub wspólnoty, aby stwierdzić, że Bóg jej sprzyja¹⁸. Jednocześnie owoce błogosławieństwa były uważane za świadectwo

mocy i skuteczności Boga, potwierdzając potrzebę wierności i oddawania Mu czci. Życie wspomagane Bożym błogosławieństwem stanowiło trwałą ideal, podczas gdy jego brak oznaczał ściągnięcie na siebie skutków przekleństwa, prowadzących do wyniszczenia i zguby (por. Jr 20, 14).

Widać to wyraźnie już w Księdze Rodzaju. Jeden z jej komentatorów, G.J. Wenham, bardzo trafnie zauważył, że „tam, gdzie współczesny człowiek upatruje sukces, człowiek Starego Testamentu mówił o błogosławieństwie”¹⁹. Przykładowo, w opowiadaniu o powołaniu Abrahama (Rdz 12, 1–3)²⁰, wzywając do podjęcia przez niego nowej misji, Bóg uzdolnia go do niej, zapewniając mu swoje błogosławieństwo. Wszystkie późniejsze formuły błogosławieństw przeznaczonych dla patriarchów, bardzo dawne i nie pozbawione prymitywnych szczegółów, wyjaśniają się w świetle pięciokrotnego błogosławieństwa udzielonego Abrahamowi i pozostałym patriarchom (Rdz 12, 2–3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14), które stanowi antytezę pięciokrotnego przekleństwa, jakie wycisnęło tragiczne piętno widoczne w epizodach składających się na „historię początków” (Rdz 3, 14.17; 4, 11; 5, 29; 9, 25). Nieco dalej, przyjmując ze zdziwieniem zapowiedź macierzyństwa Sary, Abraham prosi: „Oby przynajmniej Izmael mógł żyć z Twoim błogosławieństwem!” (17, 18). Błogosławieństwo Abrahama to początek Bożych darów dla jego potomków, a także dla całego Izraela, który od niego wywodzi swoje początki, a przez niego – dla wszystkich narodów (Iz 19, 24–25; 51, 2; 61, 9).

Błogosławieństwo jest możliwe, ponieważ istnieje Bóg jako jego źródło. Charakter i treść błogosławieństw są określane przez to, kim Bóg jest, przez Jego stałą obecność w świecie, który stworzył, oraz w dziejach, które objawiają Jego moc i potęgę. W religii Starego Testamentu wyeksponowane są dwa aspekty: *qādōš* („święty”), tj. oddzielenie i radykalna odmienność Boga wobec świata, czyli Jego transcendencja, oraz *kābōd* („chwała”), to jest osobowa bliskość i zażyłość Boga z ludźmi, czyli Jego immanencja. Świętość to radykalnie inny sposób istnienia, do którego powołani są też ludzie, przede wszystkim naród Bożego wybrania (Kpł 19–26). W uświęcaniu osób, przestrzeni i czasu urzeczywistnia się chwała Boża, co uzasadnia możliwość i potrzebę udzielania błogosławieństw. W nich realizuje się skuteczna moc Boża wobec ludzi i świata. Śledząc własne dzieje i doświadczając życiodajnej obecności Stwórcy i Wybawiciela, Izrael był tego pewny. Daru błogosławieństwa nie rozważano w sposób spekulatywny, czyli w teoretycznych dociekaniach, czym ono jest, lecz umieszczano go w kontekście historiozbawczym²¹. Wypowiadanie uświęconych w tradycji formuł nawiązywało do wielkich dzieł Boga w przeszłości, z nadzieją, że powtórzą się w obecnym, a także w następnych pokoleniach. Związków między błogosławieństwem

a doświadczeniami historycznymi dotyczą niektóre psalmy (np. Ps 34; 103). Błogosławieństwo zakłada uznanie suwerennej władzy Boga i nie ma nic wspólnego z magicznym prowokowaniem wydarzeń, które raz wprawione w ruch miałyby niechybnie gwarantować zaistnienie pożądaných skutków. W znanym epizodzie z Balaamem (Lb 22–24) podkreśla się, że błogosławieństwa i przekleństwa nie działają samoistnie²², lecz są „weryfikowane” przez Boga, który ma moc zamienić przekleństwo ze strony wrogów w błogosławieństwo tych, przeciw którym owi wrogowie wystąpili.

Historiozbawcze tło błogosławieństw jest dobrze widoczne w starotestamentowej koncepcji przymierza z Bogiem, mającego liczne paralele pozabiblijne²³. W jej schemacie rozpoznajemy obecność kilku stałych elementów: 1) dobrodziejstwa Boże wyliczone w prologu historycznym; 2) wyłożenie zasady podstawowej; 3) warunki Przymierza; 4) błogosławieństwa i przekleństwa²⁴. Skutki przymierza są wyraźnie widoczne: „Otrzymasz obfitsze błogosławieństwo niż inne narody” (Pwt 7, 14), a jedyny warunek spełnienia się tej obietnicy stanowi dochowanie wierności Bogu (Pwt 28, 2). Dlatego udzielanie błogosławieństwa to trwały składnik obrzędu zawarcia i odnowienia przymierza (Pwt 28; Joz 24; 1 Sm 12)²⁵, aktualizowanego w kulcie biblijnego Izraela²⁶. W kilku przypadkach (np. 2 Sm 6; 1 Krl 8) stwierdzamy powtarzające się elementy dorocznych obchodów: zebranie wspólnoty, procesja, ofiary i błogosławieństwa. Istnieje zatem wyraźny związek błogosławieństw z liturgią, a także z prawodawstwem. W kontekście przejścia i zastosowania modelu przymierza formuły błogosławieństw były krótkie, w przeciwieństwie do rozbudowanych formuł przekleństw. Było tak dlatego, że dotrzymanie zobowiązań przymierza z Bogiem uznawano za coś naturalnego, co nie zasługiwało na specjalne wyróżnienie. Prorocy, broniąc integralności i czystości monoteistycznej wiary, konieczność zachowania wierności jej zobowiązaniom uważali za oczywisty warunek opieki Bożej i pomyślności Izraela, natomiast jako karygodną i grzeszną postrzegali i przedstawiali każdą niewierność, godziła ona bowiem w realizację zapowiadanego i wyczekiwanego błogosławieństwa²⁷. Obie perspektywy występują wielokrotnie w Księdze Przysłów, która podkreśla związek przyczynowo-skutkowy między życiem dobrym i pomyślnym (10, 6–7.22; 11, 26; 22, 9) kontrastującym z życiem występny i naznaczonym nieszczęściami (11, 11; 20, 21; 28, 20).

2. Bóg, który błogosławi

Tym, który błogosławi najczęściej i najskuteczniej, jest Bóg (Rdz 24, 35; Ps 65, 11; Hb 1, 10). Zatem właśnie z Nim łączy się większość starotesta-

mentowych błogosławieństw rozciągających się na całe stworzenie i ludzkość. Treścią Bożego błogosławieństwa jest długie życie, liczne i zdrowe potomstwo, pomyślność, rozmaite dobra fizyczne i duchowe, zdrowie oraz moc²⁸. Bóg daje to wszystko zarówno wtedy, gdy się o Nim mówi, jak i wtedy, gdy nie jest wyraźnie wzmiankowany.

Wartość i potrzeba błogosławieństwa jest wpisana w rzeczywistość stworzenia. Powołując do istnienia poszczególne elementy świata, „Bóg widział, że były dobre” (Rdz 1, 12.18.21.25), a następnie „pobłogosławił” to, co stworzył, łącząc z błogosławieństwem dar płodności zwierząt (1, 22) i ludzi (1, 28; por. Pwt 28, 4)²⁹. Błogosławieństwo skutkuje więc życiodajną mocą, dzięki której kreacja zyskuje przedłużenie w prokreacji. Dokonuje się to przez słowo, które ma moc sprawczą. Szczególnie mocny, wręcz nierozzerwalny, jest zatem związek błogosławieństwa z życiem i przekazywaniem go jako daru Bożego, zapewniającego płodność i wzrost (Rdz 12, 2; 13, 16; 48, 16; Pwt 12, 7; 15, 10.18; 16, 15). Z tego względu posiadanie ziemi, licznej rodziny i zdrowych dzieci traktowano jako widoczne przejawy błogosławieństwa Pana (Rdz 27, 28–29; 48, 16; Iz 65, 23). Również bogactwa materialne były uznawane za dowód hojności i błogosławieństwa (Prz 10, 6.22; Syr 33, 17). Nie bez znaczenia jest to, że w biblijnym hymnie o stworzeniu świata i człowieka przywilej błogosławieństwa dotyczy także szabat (Rdz 2, 3; zob. Wj 20, 11), co nie oznacza jego personifikacji, charakterystycznej dla późniejszego judaizmu³⁰, lecz oddzielenie i wyróżnienie spośród pozostałych dni, wyznaczające granicę między tym, co święte, a tym, co świeckie, między świętowaniem a powszedniością. Dlatego szabat to najwłaściwszy czas, by starać się o uzyskanie Bożego błogosławieństwa. Absolutnie wyjątkowe błogosławieństwo dotyczy Izraela, zapewniając mu specjalne miejsce wśród wszystkich ludów i narodów. Jego odbiorcą stał się najpierw Abraham (Rdz 12, 2–3; 17, 6–8; 18, 18) i odtąd całe dzieje jego potomków opierają się na udzielonym mu błogosławieństwie, potwierdzanym i rozciągniętym na wszystkie pokolenia Izraela, a w dalszej perspektywie na całą ludzkość³¹.

Błogosławieństwo dotyczyło całego narodu Bożego wybrania, a w jego obrębie zwłaszcza tych, którzy stali się specjalnymi ogniwami spajającymi pokolenia Izraela, zabezpieczającymi jego trwałość i ciągłość (Lb 24, 1; Ps 3, 3; 67, 1.6.7). Co się tyczy patriarchów Izraela, oprócz Abrahama i Izaaka (Rdz 12, 2; 13, 16; 15, 5; 16, 10; 17, 6; 21, 13.18; 22, 17; 24, 35–36) dostąpili go Jakub (26, 3–4)³², Efraim (48, 12–20) i Józef (49, 25–26). Szczególne miejsce w Księdze Rodzaju zajmuje narracja o Jakubie (27, 1–28, 22), w której rdzeń *brk* występuje 29 razy, potwierdzając wagę i war-

tość uzyskania błogosławieństwa, a także epizod nocnych zmagania Jakuba (32, 25–33)³³. Ich życie i dokonania to dowody ustawicznej Bożej miłości i opieki. Błogosławieństwo zapewnia trwałość narodu, niezbędną, by mógł się wypełnić Boży plan zbawienia ludzkości. Moc Boża przechodzi za pośrednictwem błogosławieństwa z ojca na syna (Rdz 27, 27; 48, 12–20; 49, 25–26), lecz udziału w błogosławieństwie dostępowaly również kobiety: Rebeka (Rdz 24, 60), Jael (Sdz 5, 24), Rut (Rt 3, 10), Anna (1 Sm 2, 20), Abigail (1 Sm 25, 33) i Judyta (Jdt 13, 18–20; 14, 7; 15, 9–10.12). Błogosławieństwo wyróżniało je, podnosiło ich godność oraz rangę w życiu religijnym i społecznym. Najbardziej wyrazistym potwierdzeniem błogosławieństwa jest dar płodności (np. Rdz 9, 1.7; 26, 3–4.24; 28, 3.14; 30, 30; 32, 12; 35, 11; 46, 3.15–16). Izraelici, świadomi wagi tego daru, wysławiali Boga i okazywali Mu swoją wdzięczność (Ps 107, 38; 127, 3–5; 128, 3–4; por. Joz 17, 14; 1 Sm 2, 20).

Błogosławieństwo rozciąga się na tego, kto go dostępuje, a także na jego rodzinę i dobra (Pwt 28, 3–6). Widocznym jego znakiem jest materialna pomyślność, potwierdzająca skuteczność mocy Boga i Jego przychylność jako nagroda za wierność, albo ustanie bądź powstrzymanie Bożej łaskawości jako kara, która ma służyć opamiętaniu i nawróceniu (Rdz 24, 35; 26, 3.12–14; 30, 27; 39, 5; Kpl 25, 21; Pwt 2, 7; 12, 7; 15, 4–6.10.14; 16, 15; Prz 10, 22; Jo 2, 14; Ag 2, 19; Ma 3, 10). Płodności traktowanej jako znak błogosławieństwa w odniesieniu do istot żywych, w tym, co dotyczy przedmiotów i rzeczy, odpowiada pomnażanie dobytku i stanu posiadania. Należy zaznaczyć, że nawiązania tego typu pojawiają się znacznie rzadziej i coraz częściej przyjmuje się, że mają charakter wtórny, ponieważ właściwa idea błogosławieństwa odnosi się przede wszystkim do relacji międzyosobowych³⁴.

Z opowiadań o dwóch synach Izaaka, Jakubie i Ezawie (Rdz 27, 1–45), niezbicie wynika, że błogosławieństwo zasługuje na to, by o nie zabiegać. Oszustwo, którego dopuścił się Jakub, nie pozbawiło błogosławieństwa skuteczności; przeciwnie, uzyskane podstępem, stało się kluczowym epizodem starotestamentowej historii zbawienia³⁵. Nie oznacza to jednak, że w obrębie ludu Bożego wybrania dostępowano błogosławieństwa jakby mechanicznie. Patriarchowie, stojący u samych początków Izraela, otrzymali je mocą Bożej łaskawości, co pogłębia tajemnicę ich wybrania, natomiast w innych przypadkach zakłada się (Wj 20, 24; Pwt), że osoba i wspólnota powinny się przygotować i zasłużyć na błogosławieństwo. Już w opowiadaniach o początkach świata oraz o patriarchach Izraela skuteczność wypowiedzianych błogosławieństw idzie w parze z posłuszeństwem wobec

Boga, co przesądza o uprzywilejowanej pozycji danej osoby (Noe: Rdz 9, 25–28; Izaak: Rdz 27–28; Jakub: Rdz 48–49). Z czasem staje się coraz bardziej oczywiste, że błogosławieństwo jest przede wszystkim nagrodą dla sprawiedliwych, którzy okazują wierność Bogu i Jego Prawu (Pwt 28, 1–8; Ps 23, 4–6; Jr 17, 7–8), potwierdzeniem szczególnego wyboru ze strony Boga oraz znakiem pozytywnej odpowiedzi na Boże wezwanie (Sdz 5, 24; Pwt 33, 24; Jdt 13, 18). Podatność na działanie błogosławieństwa owocuje współudziałem w świętości Boga, co nie pozostaje bez wpływu na otoczenie. Wymogiem uzyskania błogosławieństwa jest właściwy styl życia, znajomość Bożych przykazań oraz ich przestrzeganie. Łączy się to wyraźnie z postawą moralną: „Przekleństwo Pana dla domu występnego, On błogosławi mieszkanie uczciwych” (Pwt 3, 33; por. Ps 4, 12). Błogosławieństwo urzeczywistnia się często jako Boża odpowiedź na prośby i wysiłki wierzącego człowieka. Stopniowo jego owocem stają się dobra eschatyczne, na skutek czego doczesna pomyślność nabiera wartości symbolicznej, zapowiadając i wyobrażając dobra duchowe. Jest to wyraźnie widoczne w ostatniej fazie religii starotestamentowego Izraela³⁶.

Dawcą błogosławieństwa jest Bóg i to On sprawia zaistnienie pożądaných skutków swej łaskawości. Najczęściej sam obdarza nimi człowieka, z którym łączą się określone zadania w ekonomii zbawienia. Człowiek ten staje się objawicielem przymiotów Stwórcy, należy do Boga i potwierdza Jego niewyczerpaną dobroć³⁷. Istnieje wiele przykładów, kiedy narzędziami w udzielaniu Bożego błogosławieństwa są ludzie. Czasami udzielane dobra wydają się siłą bezosobową, lecz to ojciec rodziny, głowa rodu lub przywódca wyobrażają Boga jako Dawcę dóbr wymienionych w formule błogosławieństwa i działają w Jego imieniu. Pośrednik błogosławieństwa nigdy nie jest kimś przypadkowym. Skoro błogosławieństwo oznacza i umożliwia zaistnienie wspólnoty z Bogiem, zatem człowiek, który go udziela, musi pozostawać w szczególnej z Nim zażyłości i łączności. Dopiero wtedy może być wiarygodnym świadkiem Bożej łaskawości i podatnym narzędziem działania Stwórcy. W najstarszej fazie religii Izraela błogosławieństwa udzielali wybrańcy pełniący rolę pełnomocników Boga: Mojżesz (Kpł 9, 23; Pwt 33), Jozue (Joz 14, 13; 22, 6), Dawid (2 Sm 6, 18; 19, 40), Salomon (1 Krl 8, 22–53) i Nehemiasz (Ne 9, 5–37). Zarazem od najdawniejszych czasów było ono przywilejem kapłanów i często występowało w kulcie (1 Sm 2, 20; 2 Sm 6, 18; 1 Krl 8, 14.55; Ps 24, 3–6). Błogosławieństwo ma wtedy przejrzyisty wymiar religijny, jest częścią modlitwy wypowiedzianej w miejscu świętym, podkreśla hojność Bożą i zmierza do pozyskania nowych dowodów Bożej przychylności.

Udzielaniu błogosławieństwa towarzyszyły gesty, przez które podkreślano ścisły kontakt między dobroczyńcą a obdarowanym³⁸. Pełniły one rolę wyeksponowania lub wyjaśniania wypowiedzianych słów, chociaż mogły też mieć moc od nich niezależną. Jednym z najczęstszych i najbardziej wymownych gestów było wkładanie (Rdz 48, 14) albo wznoszenie rąk (Kpł 9, 22). Oba gesty mają stary rodowód i były chętnie stosowane w liturgii. „Wkładanie rąk” na zgromadzoną w miejscu świętym wspólnotę było zadaniem kapłanów, którzy czynili to w imię Boga Izraela (Lb 6, 22–27; Kpł 9, 22–24; Pwt 10, 8). Chociaż w późniejszym okresie błogosławieństwa udzielali również lewici (1 Krn 21, 13), zawsze pozostało ono szczególnym przywilejem kapłanów (Syr 50, 14–21)³⁹.

3. Człowiek, który udziela błogosławieństwa

Zgodnie ze świadectwami Starego Testamentu Bóg błogosławi człowieka, lecz także człowiek błogosławi Boga⁴⁰. Historycy religii utrzymują, że ta koncepcja ma odległe i prymitywne korzenie. U jej początków mogła znajdować się praktyka wywierania wpływu na bóstwo za pośrednictwem słowa. Nie jest to wykluczone, zważywszy, że dla Semitów „słowo” (*dābār*) było nieomal rzeczywistością fizykalną, zdolną modelować i przekształcać zachowania i wydarzenia oraz powodować skutki, jakie zawierało w swej treści. Izraelici oczyścili tę ideę, rozumiejąc przez błogosławienie Bogu uznanie i wyznawanie Jego mocy, potęgi i chwały oraz okazywanie szczerzej wdzięczności i wiary w pomyślną przyszłość (Pwt 8, 10; Sdz 5, 2.9). Objawia to prawdziwą tożsamość wyznawcy, jego stosunek do Boga, często też może być wynikiem przemiany, skutkiem nawrócenia sięgającego najgłębszych pokładów sumienia. W błogosławieństwie udzielanym przez ludzi znajduje wyraz przekonanie, że jak Bóg jest źródłem wszelkiego błogosławieństwa, jego autorem, tak również jest On jego celem, czyli odbiorcą (wysławianie i dziękczynienie).

Bóg to pierwszy i najważniejszy adresat błogosławieństwa wypowiedzianego zarówno przez cały lud (Ps 134, 2–3; Syr 50, 22), jak i poszczególne osoby (Rdz 14, 19–20; 2 Sm 22, 47; 2 Krn 31, 8). Błogosławienie Bogu to spontaniczny przejaw wiary i podziwu, publiczne uwielbienie i wyznawanie Jego mocy (Wj 18, 10; Rt 4, 14). Szczególnie często pojawia się ono w psalmach. Bóg zapewnia człowiekowi potęgę i siłę (Ps 68, 36), dźwiga jego ciężary (68, 20), wysłuchuje próśb (28, 6), czyni cuda (72, 18), upomina i daje prawidłowe rozeznanie (16, 7), a także wzbogaca na wszelkie inne sposoby. Błogosławiąc Boga, człowiek daje wyraz wdzięczności i zachwytowi. Ta postawa określa stosunek całego Izraela wobec Stwórcy (Ps 115,

12–18; 134, 2–3; 1 Krn 16, 36). Poleganie na Bogu sprawia, że wierzący łączy z Nim wszystkie dziedziny swego życia, a wobec innych niejako odzwierciedla życiodajną obecność Pana. „Błogosławienie” Boga jest szczególnie częste w psalmach (Ps 28, 6; 31, 22; 41, 14; 72, 18; 89, 53; 106, 48; 124, 6; 135, 21; 144, 1), co świadczy, że było trwałym składnikiem modlitwy Izraela jako ludu Bożego wybrania oraz poszczególnych wiernych (zob. Ps 119, 12; 1 Krn 29, 10).

Wśród wielu znaczeń łączonych z błogosławieństwem trzeba wymienić aspekt wdzięczności. Szczególną rolę spełnia formuła rozpoczynająca się od słowa *bāruk* („błogosławiony”), czyli imiesłowu strony biernej czasownika *bārak*, odnoszona zarówno do Boga (*barūk āttāh YHWH*), jak i do ludzi⁴¹. Błogosławienie Boga oznaczało postawę wdzięczności za wielkie dzieła zbawienia oraz uwolnienia z przemocy i ucisku. Często było pełnym zachwytem wołaniem wyrosłym z uwielbienia i zmierzającym do oddania Mu chwały. Doniosłe wydarzenia zbawcze zapamiętywano, gromadzono i odtwarzano w kulcie, który z upływem czasu przybierał ustalone formy i wpływał na kształt życia ludu Bożego. Rzeczownika *berākāh* („błogosławieństwo”) i czasownika *bērēk* („błogosławić”) używano, by wysławiać Boga za dzieła dokonane w przeszłości oraz za aktualną pomoc okazywaną poszczególnym osobom i wspólnocie.

Analogicznie do budowania wspólnoty z Bogiem błogosławieństwo podkreślało i tworzyło solidarność międzyludzką. Formułę *barūk āttāh* („błogosławiony jesteś”) kierowano pod adresem ludzi bliskich i zasłużonych oraz przyjaciół, a nawet przypadkowych osób, które wyświadczyły życzliwość i pomoc w potrzebie bądź zasługiwały na zaufanie. Błogosławieństwo łączyło wtedy z uściskiem i pocałunkiem (Rdz 27, 27; 32, 1; 48, 10.17), co zazwyczaj występowało w atmosferze rodzinnej i podkreślało więź przez nie tworzoną i zacieśnianą. Lecz i w tych przypadkach źródłem błogosławieństwa i jego sprawcą był zawsze Bóg. Bodaj najdobitniej znalazło to wyraz w rozbudowanej formule, która w Księdze Powtórzonego Prawa rozpoczyna trzecią mowę Mojżesza: „Spłyną na ciebie i pozostaną wszystkie te błogosławieństwa, jeśli będziesz słuchał głosu Pana, Boga swego. Będziesz błogosławiony w mieście, błogosławiony na polu. Błogosławiony będzie owoc twego łona, plon twój roli, przychówek twych zwierząt, przyrost twego większego bydła i pomiot bydła drobnego. Błogosławione będą twój kosz i dzieża. Błogosławione będzie twoje wejście i wyjście” (Pwt 28, 2–6)⁴². Wypowiadanie takich słów, których właściwy kontekst stanowiło środowisko liturgiczne, a nie świeckie, wyrażane za pomocą *’ašrê*, mającego znaczenie bardziej „świeckie”⁴³, odkrywało prawdziwe

nastawienie serca, dzięki czemu błogosławieństwo stawało się środkiem budowania i umacniania braterstwa. Dlatego nawet ktoś słabszy i mniej znaczący mógł błogosławić kogoś znaczniejszego i silniejszego od siebie (2 Sm 14, 22; 1 Krl 8, 66; Hi 29, 13; 31, 20; Ps 72, 13–16; Syr 4, 5)⁴⁴.

Skoro uzyskanie błogosławieństwa jest darem Bożym (Rdz 14, 19), nie inaczej jest także z jego przekazywaniem i udzielaniem innym ludziom, zwłaszcza osobom z najbliższego otoczenia oraz życzliwym i bliskim. Dlatego taka duża częstotliwość błogosławieństw udzielanych w życiu rodzinnym (Rt 2, 4; Syr 3, 9)⁴⁵. Ojcowie błogosławią swoje dzieci, szczególnie w ważnych chwilach życia, jak zaślubiny (Rdz 24, 60; Tb 7, 13), narodziny potomka (Rt 4, 14), wyruszenie w podróż (Rdz 28, 6; 32, 1), obejmowanie ważnego urzędu (1 Krl 1, 47). Wymowne są błogosławieństwa udzielane przez umierającego ojca (Rdz 27; 49). Błogosławieństwa udzielane w ważnych okolicznościach przeszły do życia codziennego, stając się pozdrowieniami, wyrazem grzeczności i życzeniami pomyślności (Rdz 47, 7; Rt 2, 20). Wypowiadano je przy powitaniu (1Sm 15, 13) i pożegnaniu (2 Sm 19, 40). Niektórym błogosławieństwom towarzyszyło wyszczególnienie konkretnych przyczyn bądź okoliczności, wprowadzone partykułą „bo” albo „ponieważ”, oraz zawierzenie człowieka Bogu.

Udzielanie błogosławieństwa wskazuje, że człowiek, który to czyni, jest wyposażony w szczególną moc, którą może przekazywać innym. Przekonawszy się o mocy Boga, okazanej wobec Izraela i Egipcjan (por. Ps 107[106]), faraon prosi Mojżesza o błogosławieństwo (Wj 12, 32). Gdy dokończono dzieła budowy i wyposażenia sanktuarium podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej, Mojżesz udzielił ludowi błogosławieństwa (Wj 39, 43). Jozue, przekazując Kalebowi w dziedzictwo miasto Hebron, pobłogosławił go (Joz 14, 13), a później udzielił błogosławieństwa pokoleniom zajordańskim (Rubenitom, Gadytom i połowie pokolenia Manasses), które zakończyły misję pomocy podczas przejmowania Ziemi Obiecanej (Joz 22, 6–8). Matka Mikajehu wyraża pragnienie otrzymania przez jej syna błogosławieństwa Pana (Sdz 17, 2). Po przeniesieniu Arki Pana do Jerozolimy Dawid „pobłogosławił lud w imieniu Pana Zastępów” (2 Sm 6, 18), po czym udał się do swego domu, „aby wnieść błogosławieństwo” dla rodziny (6, 20). Dobrze widać, że za szlachetnym czynem, który podoba się Bogu, idzie szczególna Boża łaskawość, która może stać się udziałem również innych osób. Tak samo po umieszczeniu Arki Przymierza w świątyni „król [Salomon] się odwrócił i pobłogosławił całe zgromadzenie Izraela” (1 Krl 8, 14), powtarzając gest błogosławieństwa po modlitwie o łaski dla ludu (8, 55).

Oddzielne miejsce i znaczenie miało błogosławieństwo udzielane przez kapłanów. Jego ranga i wyjątkowość mają zapewne związek z przyznawaniem uprzywilejowanej pozycji osobom, które sprawowały wiodące funkcje i role we wspólnocie, jak ojcowie i przywódcy plemienni, a także królowie oraz kapłani. W tym sensie ranga błogosławieństwa kapłańskiego ma, jak się powszechnie przypuszcza, bardzo dawny, bo jeszcze przedizraelski, rodowód oraz liczne paralele w wierzeniach i zachowaniach przyjętych wśród sąsiadów biblijnego Izraela⁴⁶. W biblijnym Izraelu przywilej udzielania błogosławieństwa przysługiwał przede wszystkim kapłanom, których urząd w Izraelu zapoczątkował Aaron, brat Mojżesza. Wywodząc się z plemienia Lewiego, dla którego były zastrzeżone czynności kapłańskie (Pwt 10, 8; 21, 5; 33, 8–11), których celem było pozyskiwanie błogosławieństwa Bożego (Wj 32, 29; Syr 45, 15), Aaron rozpoczął posługę od złożenia ofiary całopalnej i udzielenia błogosławieństwa zgromadzonemu ludowi (Kpł 9, 22–24). Kapłan Heli „błogosławił Elkanę i jego żonę” (1 Sm 2, 20), dzięki czemu małżonkowie doczekali się potomka. Po wygnaniu babilońskim udzielanie błogosławieństwa było postrzegane jako jedna z dwóch podstawowych – obok składania ofiar – czynności kapłańskich: „Aaron został wyłączony, aby być poświęconym na zawsze, on i jego synowie, do spraw najświętszych, aby spalali kadzidło przed Panem, usługiwali Mu i błogosławili w Jego imieniu na wieki” (1 Krn 23, 13). W ramach tego samego kronikarskiego dzieła historycznego znajdujemy ponadto wzmiankę o modlitwie jako powinności kapłanów: „Na koniec powstali kapłani, aby błogosławić lud. Ich głos został wysłuchany, a modlitwa ich doszła do Jego świętego mieszkania – do nieba” (2 Krn 30, 27). Pod koniec czasów Starego Testamentu związek błogosławieństwa z modlitwą stał się jeszcze bardziej widoczny (Syr 50, 19–21)⁴⁷.

Osobnej uwagi wymaga błogosławieństwo kapłańskie zachowane w Lb 6, 24–26⁴⁸. W oryginalnym języku hebrajskim jest to starannie opracowana i zwięzła trójczłonowa formuła, stopniowo rozbudowywana (3 słowa – 5 słów – 7 słów). Jej pierwszy człon składa się z 15, drugi z 20, a trzeci z 25 spółgłosek⁴⁹, co nie zostawia wątpliwości, że była łatwo zapamiętywana, pięknie brzmiała i – mając paralele pozabiblijne⁵⁰ – stanowiła integralną część powinności kapłańskich⁵¹. Część uczonych, zapewne słusznie, łączy formułę błogosławieństwa kapłańskiego, poddawanego pewnym modyfikacjom i adaptacjom⁵², z tzw. pieśniami/psalmami wstępowań (Ps 120–134)⁵³, wykonywanymi zwłaszcza w ostatniej fazie pielgrzymowania do świątyni jerozolimskiej⁵⁴. Nawet jeżeli ich geneza była niezależna od tego błogosławieństwa, pojawiają się w nich wspólne tematy: błogosławieństwo,

opieka Boża, łaska Boga oraz pokój. Udzielanie przez przedstawicieli Boga codziennie Jego błogosławieństwa tym, którzy, szczerze Mu ufając, podejmowali trud pielgrzymowania do sanktuarium⁵⁵, traktowano jako prawdziwy przywilej i zaszczytną powinność, która sprawiała skuteczność wypowiedzianych słów (Lb 6, 27).

4. Błogosławieństwa przedmiotów i rzeczy

Starotestamentowe błogosławieństwa regulowały relacje między Bogiem i człowiekiem oraz między ludźmi. Znacznie rzadziej dotyczyły przedmiotów i rzeczy. Mimo to nie brakuje przykładów łączenia błogosławieństwa z różnymi aspektami środowiska życia wierzących. Na kartach Starego Testamentu jest mowa o błogosławieństwie zbiorów i pól, pokarmów i napoju (Rdz 27, 27–28; Wj 23, 25–26; Pwt 28, 5.8; 33, 13), w czym odzwierciedla się przekonanie, uwidocznione już w opowiadaniu o stworzeniu świata i człowieka, że wszystko, co istnieje, pochodzi od Boga i jest Jego darem.

Człowiek Starego Testamentu odznaczał się dużą wrażliwością na hojność Boga przejawiającą się w darach natury. Za największe uważał płodność i wodę, traktując je jako szczególnie wymowne znaki Bożej łaskowości (Rdz 49, 25; Ez 34, 26). Sadržawkę, zbiornik na wodę czy podziemny tunel wykonany w czasach króla Ezechiasza w celu zapewnienia dostaw wody dla Jerozolimy nazywano *berākāh* (2 Sm 2, 13; 4, 12; 1 Krl 22, 38; 2 Krl 18, 17; 20, 20; Iz 7, 3 itd.), co przywoływało ideę błogosławieństwa i pomyślności. Wszystkie dary natury były odbierane jako owoc dzieła stworzenia i dowody Opatrzności Boga. Jego błogosławieństwo zapewnia i podtrzymuje życie, rozciąga się na zwierzęta (Rdz 1, 22; Pwt 7, 13)⁵⁶ i pola (Rdz 26,12; Pwt 26, 15; 28, 3–5.8), urzeczywistnia się w płodności i urodzajach. Płodność świata roślinnego i zwierzęcego zapewnia przetrwanie i rozwój ludziom, a więc jest przejawem życiodajnej troski Boga.

Ta koncepcja została przeniesiona na rzeczywistość miast, a także rozmaitych przedmiotów, którymi się posługiwano. Lecz i w tym przypadku dostrzegalna jest dwoistość: spotykamy nawiązania do błogosławieństw udzielanych przez Boga oraz wypowiedzianych przez ludzi. Bóg błogosławi pracę (Hb 1, 10; 42, 12), odpoczynek szabatowy (Rdz 2, 3; Wj 20, 11), dom sprawiedliwego (Jr 31, 23; Prz 3, 33) oraz jego dobra (Pwt 33, 11; Ps 132, 15), w tym również żywność (Wj 23, 25). Pomyślne żniwa, bogactwo pól i sadów to doskonała sposobność do dziękczynienia Bogu, które wyrażało się między innymi w ofiarach składanych z pierwotnych zwierząt oraz z pierwocin płodów ziemi. Oddawano je Bogu jako najlepsze

częstki, potwierdzając Jego władzę nad światem i wyrażając nadzieję na dalszą Jego opiekę.

Wszechogarniająca świadomość dobroci Boga ujawniającej się w rozmaitych dobrach tego świata sprawiła, że w Starym Testamencie bardzo rzadko mamy do czynienia z błogosławieństwem przedmiotów wypowiedzianym przez człowieka. Jedyne i bardzo starożytny przykład podaje 1 Sm 9, 13. Spotkane przez Saula i jego sługę dziewczęta, na pytanie o miejsce przebywania „Widzącego”, odpowiedziały: „Gdy wejdziecie do miasta, spotkacie go tam, zanim wyjdzie ucztować na wyżynę. Lud nie spożywa nic, dopóki on nie przybędzie, on bowiem błogosławi ofiarę, a wtedy dopiero spożywają obecni”. Tekst nawiązuje do bardzo dawnej praktyki, sięgającej XI w. przed Chr., i wszystko wskazuje na to, że odzwierciedla faktyczny stan rzeczy. Można przypuszczać, że błogosławienie darów ofiarnych weszło na dobre do życia Izraelitów i nie wspomniano o nim później, bo stanowiło stały element ponawianych obrzędów ofiarniczych. Trudno powiedzieć, jakie treści łączono z tym błogosławieństwem. Mogło być prośbą zanoszoną do Boga o łaskawość wobec tych, którzy uczestniczyli w posiłku ofiarnym, lecz mogło również chodzić o uświęcenie ofiar, a więc wyłączenie ich z użytku świeckiego i przeznaczenie wyłącznie do służby Bożej. Nie można wykluczyć, że treścią tego błogosławieństwa było też dziękczynienie za pokarm, a ta myśl została podjęta i rozwinięta w judaizmie oraz w Nowym Testamencie. Żydzi włączyli błogosławieństwo pokarmów do codziennej modlitwy przed i po posiłku, co podjął Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy⁵⁷.

W porównaniu do rozwiniętej obrzędowości chrześcijańskiej⁵⁸ liczba błogosławieństw przedmiotów i rzeczy jest w Starym Testamencie niewielka. Powody tej powściągliwości były związane z obawami przed przypisywaniem słowom i gestom treści magicznych, od których skutecznie uwolniły się błogosławieństwa w Izraelu. Istniała świadomość niebezpieczeństwa nawrotu do przewyżczonych pokus i spłyceń wiary religijnej, której siedliskiem jest przede wszystkim wewnątrz człowieka. Również chrześcijaństwo ustawicznie podkreśla potrzebę łaski i dziękczynienia, których obecność w udzielaniu błogosławieństw stanowi warunek skuteczności zewnętrznych obrzędów i znaków.

PRZYPISY

¹ Z polskich opracowań tego tematu (oprócz haseł encyklopedycznych i słownikowych) zob. J. Czerski, *Biblijny sens „błogosławienia” Boga i człowieka*, „Liturgia Sacra”, 1995, nr 3–4,

s. 33–52; tenże, *Błogosławienie w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (RTK), 45(1998), nr 8, s. 133–145; A. Durak, *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare”, 11(1995), s. 21–36; A. Kuśmirek, *Błogosławieństwa*, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu*, red. J. Frankowski, cz. 2, Warszawa 2007, s. 120–122.

² J. Scharbert, „*Fluchen*” und „*Segnen*” im Alten Testament, „*Biblica*”, 39(1958), s. 1–26; tenże, *brk*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Renggren, H.J. Fabry, t. 2, Grand Rapids, MI 1977, s. 279–302; A. Mourtonen, *The Use and Meaning of the Words bārēk and berākḥāh in the Old Testament*, „*Vetus Testamentum*” (VT), 9(1959), s. 158–177, 330; H. Mowvley, *The Concept and Content of „Blessing” in the Old Testament*, „*Bible Today*”, 16(1965), s. 74–80; M. Fraenkel, *Berakah, Segnen*, „*Das Neue Israel*”, 19(1966), s. 77–79.

³ Por. *Kłękać/kolano*, w: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longmann III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 301.

⁴ M.L. Brown, *brk*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, red. W.A. Van Gemeren, t. 1, Grand Rapids 1997, s. 757.

⁵ Szerzej: J. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*, Basel 1970, s. 8–17.

⁶ M.I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, t. 1, Rome 1980, s. 161–162.

⁷ Część uczonych traktuje oba znaczenia rozłącznie; obszernie zob. C.W. Mitchell, *The Meaning of BRK „To Bless” in the Old Testament*, Atlanta 1987.

⁸ M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 757.

⁹ J. Szlaga, *Błogosławieństwo i przekleństwo*, „*Współczesna Ambona*”, 29(2001), s. 82–86.

¹⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 216–222.

¹¹ M. Filipiak, *Znaczenie przekleństw w kodeksach prawnych Pięcioksięgu*, RTK, 15(1969), nr 1, s. 56–57.

¹² J. Coppens, *La bénédiction de Jacob*, VT [Supplements], 6(1958), s. 97–115.

¹³ J. Plassmann, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Tübingen 1958; H.C. Brichto, *The Problem of „Curse” in the Hebrew Bible*, Philadelphia 1963; W.J. Urbrock, *Blessings and Curses*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 1, Doubleday 1992, s. 753–761.

¹⁴ C. Westermann, *Frage nach dem Segen*, „*Biblische Zeitschrift*”, 11(1957), s. 244–253; W.A. Irwin, *Hebrews*, w: tenże, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago – London 1977, s. 299–300.

¹⁵ W. Chrostowski, *Od świętej Tradycji do Pisma Świętego*, „*Przegląd Powszechny*” (PP), 1987, nr 1, s. 86–102.

¹⁶ S. Mowinckel, *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung*, w: tenże, *Psalmenstudien*, t. 5, Kristiania 1924; J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, „*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*”, 79(1925), s. 20–110.

¹⁷ M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 758.

¹⁸ Takie spojrzenie nastroczało także ogromne problemy. Było tak wtedy, gdy sytuacja traktowana jako owoc błogosławieństwa, stawała się udziałem osób złych i przewrotnych albo wrogów Izraela. Ta kwestia wraca w Biblii wiele razy, najwyraźniej i najbardziej dramatycznie w Księdze Hioba.

¹⁹ G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, Waco 1987, s. 24.

²⁰ W. Chrostowski, *Abraham – ojciec wierzących*, PP, 1985, nr 2, s. 173–176; zob też: P.D. Miller, *Syntax and Theology in Genesis XII3a*, VT, 34(1984), s. 472–476.

²¹ H. Junker, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im Alten Testament*, w: *Sacra Pagina*, red. J. Coppens, t. 1, Paris 1959, s. 548–558.

²² Por. syntetyczną refleksję na ten temat w: M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 762.

²³ F.C. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal Treaties and the Old Testament*, „*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*”, 74(1962), s. 1–9.

²⁴ Z bogatej literatury na temat biblijnej koncepcji przymierza oraz jej uwarunkowań i paraleli zob. zwłaszcza: G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1959; J. Mullenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, VT, 9(1959), s. 347–365; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma 1963; zwięźle na temat błogosławieństw i przekleństw jako składników zawierania przymierza zob. M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 762–763.

²⁵ F.C. Fensham, *Malediction and Benediction...*, art. cyt., s. 1–9.

²⁶ W.J. Harrelson, *Blessings and Cursings*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick, t. 1, Nashville 1962, s. 446–447.

²⁷ Zob. np. G. Witaszek, *Grzech i nawrócenie w księgach prorockich. Boży dar stworzenia i przymierze a odpowiedź człowieka*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość*, red. W. Chrostowski, Zabki 2009, s. 479–494.

²⁸ H. Mowley, *The Concept and Content of „Blessing” in the Old Testament*, „Biblical Theology”, 16(1965), s. 74–80.

²⁹ Zob. np. D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemyśl 2011, s. 17–48.

³⁰ M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 759.

³¹ A.Th. Houry, *Abraham – błogosławieństwem dla wszystkich narodów według tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej*, w: *Księgi święte płaszczyzną dialogu?*, red. J.J. Stefanów, A. Waś, Warszawa 2006, s. 13–24; S. Witkowski, *Usprawiedliwienie Abrahama i jego powszechne ojcostwo w wierze (Rz 4, 1–12)*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość*, dz. cyt., s. 495–509.

³² W. Gross, *Jakob, der Mann des Segens*, „Biblica”, 49(1968), s. 321–344.

³³ D. Dziadosz, *Heroiczna walka Jakuba o błogosławieństwo (Rdz 32, 22–33)*, „Premisla Christiana”, 13(2009), s. 77–108; tenże, *Walka Jakuba z Bogiem o błogosławieństwo. Literacka i teologiczna specyfika Rdz 32, 23–33*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 29–54.

³⁴ K.H. Richards, *Bless/Blessing*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, dz. cyt., s. 754.

³⁵ M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 760.

³⁶ K. Romaniuk, *Błogosławieństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 682.

³⁷ J. Guillet, *Błogosławieństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 81.

³⁸ F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, „Evangelische Theologie”, 7(1947–48), s. 23–37.

³⁹ T. Brzegowy, *Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, „Collectanea Theologica”, 72(2002), nr 3, s. 5–32.

⁴⁰ F. Asensio, *Trayectoria historio-theológica de la „Benedición” bíblica de Yahveh en labios del hombre*, „Gregorianum”, 48(1967), s. 253–283.

⁴¹ W. Sibley Towner, „Blessed be YHWH” and „Blessed are Thou, YHWH”. *The Modulation of a Biblical Formula*, „Catholic Biblical Quarterly”, 30(1968), s. 386–399.

⁴² Zob. zwłaszcza J. Milgrom, *Numbers*, Skokie 2004, s. 38–40.

⁴³ „Thus, God is spoken of as *bārūk* [„blessed”], but never as *’ašrê* [„happy”] – M.L. Brown, *brk*, art. cyt., s. 763.

⁴⁴ J. Faur, *Delocutive Expressions in the Hebrew Liturgy*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University”, 16–17(1984–1985), s. 41–54.

⁴⁵ A. Tronina, *Błogosławieństwo życia w rodzinie: Ps 128*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 87–98.

⁴⁶ J. Hempel, *Die israelitische Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischen Parallelen*, Beihefte zur „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, 81(1961), s. 30–113; B. Couroyer, *BRK et les formules égyptiennes de salutation*, „Revue Biblique” (RB), 85(1978), s. 575–585; T.C. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age*, Oxford 1992.

⁴⁷ Zob. E. Bickerman, *Bénédiction et prière*, RB, 69(1962), s. 524–532.

⁴⁸ Z bogatej literatury zob. zwłaszcza: D.N. Freedman, *The Aaronic Benediction*, w: tenże, *Pottery, Poetry and Prophecy. Collected Essays on Hebrew Poetry*, Winona Lake 1980, s. 229–242; A.S. Jasiński, *Błogosławieństwo Oblicza Bożego (Lb 6, 22–27)*, w: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe. Personalistyczne podstawy orędzia biblijnego*, red. A.S. Jasiński, Opole 1999, s. 17–23; A. Kuśmirek, *Błogosławieństwo kapłańskie Lb 6, 24–26 we wczesnej egzegezie żydowskiej*, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*, red. B. Strzałkowska, t. 2, Warszawa 2011, s. 995–1019.

⁴⁹ P.D. Miller, *Blessing of God: An Interpretation of Numbers 6, 22–27*, „Interpretation”, 29(1975), s. 240–251; M.C. Korpel, *The Poetic Structure of Priestly Blessing*, „Journal for the Study of the Old Testament”, 45(1989), s. 3–13; A. Kuśmirek, *Błogosławieństwo kapłańskie Lb 6, 24–26...*, art. cyt., s. 997–998.

⁵⁰ C. Cohen, *The Priestly Benediction (Num. 6:24–26) in the Light of Akkadian Parallels*, „Tel Aviv”, 20(1993), nr 2, s. 228–238; S.R. Keller, *An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing*, w: *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, red. M. Lubetski, C. Gottlieb, S. Keller, Sheffield 1998, s. 338–345.

⁵¹ W latach osiemdziesiątych XX w. jej nieco krótszą wersję odkryto podczas prowadzenia prac wykopaliskowych w Jerozolimie; zob. W. Chrostowski, *Odkrycie najstarszego zapisu biblijnego*, „Tygodnik Powszechny”, 1986, nr 34, s. 1,7; M. Haran, *The Priestly Benediction from Keteph Hinnom – The Biblical Significance of the Discovery*, „Cathedra”, 52(1989), s. 77–89; A. Yardeni, *Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem*, VT, 41(1991), s. 176–185.

⁵² M. Fishbane, *Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing*, „Journal of the American Geriatrics Society”, 103(1983), nr 1, s. 115–121; zob. też paragraf *Błogosławieństwo kapłańskie*, w: A. Kuśmirek, *Błogosławieństwo kapłańskie Lb 6, 24–26...*, art. cyt., s. 1002–1003.

⁵³ Biblia Tysiąclecia określa je jako „pieśni stopni” lub „pieśni pielgrzymów”.

⁵⁴ L.J. Liebreich, *The Songs of Ascent and the Priestly Blessing*, „Journal of Biblical Literature”, 74(1955), s. 33–36; T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, Grand Rapids 1993, s. 150–151.

⁵⁵ Zob. B.A. Levine, *Numbers 1–20*, 1993, s. 237–238.

⁵⁶ Por. T. Syczewski, *Obrzęd błogosławieństwa zwierząt*, „Studia Teologiczne” (Białystok – Drohiczyn – Łomża), 14(1996), s. 139–144.

⁵⁷ J.P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la „bénédiction” juive et de l’„Eucharistie” chrétienne*, RB, 65(1958), s. 371–399.

⁵⁸ Obszernie zob. C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, Philadelphia 1978.

KS. DARIUSZ ZAGÓRSKI

**JEZUS CHRYSSTUS
W *DE CONSENSU EVANGELISTARUM LIBRI QUATTUOR*
ŚW. AUGUSTYNA**

Dzieło św. Augustyna *O zgodności Ewangelistów* to reakcja na błędne poglądy odnoszące się do Osoby Jezusa Chrystusa. W piśmie tym biskup Hippony „rozprawił się najpierw z bluźnierczym poglądem, że Chrystus jest tylko człowiekiem, a następnie, że Ewangelisci [...] nie opowiadają prawdy historycznej o Chrystusie, lecz bądź swoje poglądy, bądź poglądy [Jego] uczniów”¹.

Jest więc to praca o charakterze apologetycznym, napisana w konkretnym kontekście i „natchniona” potrzebą chwili². Jej zadaniem jest udowodnienie faktu, że „Ewangelisci referują prawdziwe wydarzenia, oraz że Chrystus przedstawiony w Ewangeliach jest rzeczywiście Bogiem-człowiekiem”³.

Jaki więc obraz Jezusa Chrystusa wyłania się z prezentowanego dzieła biskupa? Jaką argumentację stosuje Augustyn dla uwiarogodnienia swoich sądów o Zbawicielu i ich zobiektywizowania? Odpowiedzi może dostarczyć wnikliwa analiza tekstu dzieła uwzględniająca zarówno Augustynowy opis źródeł dotyczących Zbawiciela, jak też samej tajemnicy Chrystusa.

1. Źródła odnoszące się do Chrystusa

Opis źródeł odnoszących się do Jezusa Chrystusa został przez Augustyna przeprowadzony w sposób bardzo systematyczny. Biskup Hippony, by ustrzec się nieuprawnionych zarzutów o stronniczość czy też wybiórcze traktowanie dostępnych materiałów, w sposób panoramiczny dokonuje ich przeglądu i prezentacji, zwracając jednocześnie uwagę na poruszane przez pogan i niektórych chrześcijan zagadnienie braku spuścizny piśmienniczej po Zbawicielu:

„Najpierw jednak należy rozpatrzyć sprawę, która zwykle niepokoi niektórych, dlaczego Pan nie napisał nic, żeby zachodziła konieczność dania

wiary innym o Nim piszącym. [...] Otóż kiedy pytają, dlaczego On sam nie pisał, zdają się być gotowi uwierzyć w to, co by sam na swój temat napisał, a nie temu, co inni o Nim zgodnie z Jego wolą głosili. Zapytam więc ich, czemu to o niektórych wybitnych swoich filozofach uznają to, co dla pamięci o nich pozostawili na piśmie ich uczniowie, choć oni sami o sobie nic nie napisali. Wszak przekazane zostało, że Pitagoras ponad którego Grecja nie miała nikogo sławniejszego co do władzy kontemplatywnej, nie tylko o sobie, ale w ogóle na żaden temat niczego nie napisał”⁴.

Zdaniem Augustyna równie „interesującym” przykładem, potwierdzającym wielkość i sławę nauczyciela, mimo braku jakichkolwiek pism, które wyszłyby spod jego ręki, jest osoba Sokratesa. On też – jak podkreśla nasz autor – „do tego [...] stopnia nie chciał niczego napisać, że gdy go do tego zmuszano, powoływał się na stanowczy zakaz swego demona, jak to wspomina najsłynniejszy jego uczeń Platon”⁵.

Pełna akceptacja (ze strony przeciwników prawdy o Chrystusie) przekazu odnoszącego się do wyżej przywołanych postaci, przy jednoczesnym odrzuceniu opisów dotyczących Zbawiciela, wywołuje u naszego autora zdziwienie i wzburzenie. Augustyn dopytuje bardzo stanowczo o przyczynę, dla której wierzy się tylko selektywnie w pisemny przekaz uczniów dający charakterystykę ich mistrzów i nauczycieli:

„Jakaż zatem zachodzi przyczyna, że odnośnie tamtych wierzą w to, co na ich temat przekazali pisemnie ich uczniowie, natomiast odnośnie Chrystusa nie chcą uwierzyć w to, co na Jego temat napisali uczniowie? Tym bardziej dziwić się temu można, że przyznają, iż przewyższał pozostałych ludzi swą mądrością, chociaż nie chcą uznać Go za Boga. Czyżby dlatego, że tamci mogli sobie wychować uczniów prawdomównych, choć byli znacznie od Niego niżsi – co nie ulega wątpliwości – ale On tego nie potrafił?”⁶

Nasz autor ową wybiórczość w podejściu do „źródeł” zauważa również w eksponowaniu przekazu o mniejszej wiarogodności. Promotorzy bowiem fałszywego i niepełnego opisu uwypuklają „rozchodzącą się sławę”, bazującą na pogłoskach i doniesieniach, blokując jednocześnie tę „sławę”, która płynie z Kościoła katolickiego, a która głosi „Chrystusa Jednorodzonego Syna Bożego i Boga, przez którego wszystko się stało (J 1, 3)”⁷. Jako powód takiego postępowania Augustyn podaje strach i bojaźń. „Sława” ta bowiem „napawa [ich] lękiem do tego stopnia, że więcej lękają się usłyszenia o niej niż uwierzenia, dusząc w sobie drżące i błahe pełne sprzeczności doniesienia”⁸.

Inny przykład selektywności w doborze „źródeł” odnoszących się do Jezusa Chrystusa Augustyn dostrzega w odrzucaniu „pism ewangelicz-

nych”⁹, przy równoczesnym rozpowszechnianiu wiadomości o rzekomych ksiązkach autorstwa samego Zbawiciela. Nasz autor uznaje tego typu twierdzenia za objaw „szaleństwa”¹⁰, podobnie jak te, w których mówi się o korespondencji Chrystusa skierowanej do swoich uczniów¹¹. Wskazuje więc na błędy w argumentacji i na niespójność historyczną, jak chociażby w przypadku pism, które miałyby powstać jako efekt listownego przesłania Chrystusa skierowanego do św. Pawła, nie będącego przecież, podczas ziemskiego życia Zbawiciela, jego uczniem:

„Przez cały bowiem czas, kiedy Chrystus w ciele śmiertelnym żył ze swoimi uczniami, Paweł jeszcze nie był Jego uczniem. Dopiero po swojej męce, po zmartwychwstaniu, po wniebowstąpieniu, po zesłaniu Ducha Świętego, po nawróceniu wielu Żydów i cudownym uwierzeniu, po ukamienowaniu Stefana diakona i męczennika, kiedy jeszcze nosił imię Szaweł i ostro prześladował tych, którzy w Chrystusa uwierzyli, zawołał go z nieba i uczynił swoim uczniem oraz Apostołem (Dz 9, 1–31). W jaki zatem sposób mógł pisma, które ich zdaniem skomponował przed własną śmiercią, napisać do uczniów, rzekomo będących w wielkiej zażyłości Piotra i Pawła, skoro Paweł nie był jeszcze Jego uczniem?”¹²

Ważnym argumentem za wyjątkowością Osoby Chrystusa jest, zdaniem Augustyna, przepowiedzenie przez proroków tych rzeczy, które „w Ewangeliach czytamy, że się spełniły”¹³. Nasz autor przytacza więc szczegółowo starotestamentowe wydarzenia i zapowiedzi, ukazując ich aktualizację i wypełnienie w życiu i działalności Zbawiciela. Biskup odwołuje się także do prorocत्व mesjańskich, wyliczając i cytując je, by uwiarogodnić swój wykład i wskazać na ten materiał źródłowy, który nie może być jako „nieomylna” zapowiedź rzeczy później spełnionych – podważony.

W świetle powyższego Augustyn szczególne znaczenie przyznaje Ewangeliom. Zauważa, że Apostołowie, którzy byli świadkami życia Chrystusa, głosicielami prawdy o Nim (bazującej na obserwacji czy słuchaniu tego, co usłyszeli od Jego bliskich – naocznych obserwatorów), doświadczyli szczególnej asystencji Ducha Świętego, podobnie jak ci, którzy im w tym opisie swą wiedzę usłużyli i ich wspomogli. W tak rzuconym świetle tylko opisy czterech Ewangelistów mogły być przyjęte przez Kościół, gdyż w nich można było odnaleźć „prawdziwego Chrystusa”¹⁴. Inne Ewangelie nie zasłużyły na takie przyjęcie, zarówno przez fakt, że piszący je okazali się być mało wiarogodni, jak i opisywali rzeczy w sposób nieprawdziwy:

„Co się zaś tyczy przyjmowania i głoszenia Ewangelii, żeby nie sądziło się, iż posiada jakieś znaczenie to, czy głosili ją ci, którzy poszli wiernie za tymże Panem zjawionym tutaj w ciele jako uczniowie, czy też ci, którzy im

(Apostołom) z pełną ufnością uwierzyli – stało się zarządzeniem boskiej Opatrzności przez Ducha Świętego, że również i spośród tych, którzy towarzyszyli Apostołom, użyzona została powaga nie tylko głoszenia lecz również i napisania Ewangelii. Do nich zalicza się Marek i Łukasz. Natomiast co się tyczy innych ludzi, którzy również próbowali czy nawet ośmielili się cokolwiek napisać na temat czynów Pana lub Apostołów, w swoim czasie nie okazali się takimi (jak wspomniani), żeby Kościół dał im wiarę oraz dopuścił ich pisma do kanonicznej godności ksiąg świętych. Stało się to nie tylko z tego powodu, że oni sami nie byli takimi, których opowiadaniu można by dać wiarę, lecz także dlatego, że w swoich pismach mylnie przedstawili niektóre sprawy, które odrzuca reguła wiary oraz zdrowa nauka katolicka i apostołska¹⁵.

Biskup Hippony akcentuje również porządek, w jakim pisane były poszczególne Ewangelie. Podkreśla poza tym, że mimo wspólnych Ewangeliiom źródeł historycznych, każdy z Ewangelistów „zwracał uwagę na inne aspekty jednej i tej samej tajemnicy Chrystusa”, w zależności od własnego natchnienia¹⁶.

2. Opis tajemnicy Chrystusa

Po omówieniu charakteru źródeł dotyczących Osoby Zbawiciela Augustyn przystępuje do opisu samej tajemnicy Chrystusa¹⁷. Biskup Hippony dąży do wyeksponowania prawdy wynikającej z opisu czterech Ewangelii o Bóstwie i człowieczeństwie Syna Bożego, często ukazywanej w kontekście zapowiedzi i ich wypełnienia. Ten schemat zapowiedzi i realizacji powraca w piśmie naszego autora systematycznie.

Bóstwo Chrystusa, dzięki któremu jest On równy Ojcu, Augustyn przedstawia w oparciu o Ewangelię Jana. To on bowiem miał troszczyć się o to, „żeby bóstwo Pana [...] ukazać w swojej Ewangelii na tyle, na ile uważał, że ludziom powinno to wystarczyć”¹⁸.

Nasz autor pokazuje więc Jana jako wznoszącego się wyżej niż pozostali trzej Ewangelisci, jako tego, który „przebija chmurę okrywającą całą ziemię” i „dociera do samego jasnego nieba”¹⁹. On też, dzięki przenikliwości i potędze umysłu ujrzeć mógł Słowo, „Boga u Boga, przez które wszystko się stało”²⁰.

Janowa Ewangelia – jak podkreśla Augustyn – wskazuje na fakt, że Słowo stało się ciałem, że przybrało ciało, a nie zostało w nie przemienione. To potwierdzają również inne wypowiedzi, w których Ewangelista eksponuje równość Chrystusa z Ojcem. Za wielce ciekawe w tym kontekście uznać należy stwierdzenie biskupa, który źródła wiedzy Janowej na temat

bóstwa Zbawiciela dopatruje się w niezwykle bliskiej relacji Ewangelisty z Panem:

„O ile bowiem nie dokonałoby się przybranie ciała z zachowaniem nieodmienności bóstwa, nie zostałyby powiedziane: «Ja i Ojciec jedno jesteśmy», ponieważ to nie Ojciec i ciało są jednym (J 10, 30). To właśnie świadectwo odnośnie siebie samego tenże Jan przytacza, jak również: «Kto Mnie widzi, widzi i Ojca», oraz: «Ja w Ojcu, a Ojciec we Mnie» i: «żeby byli jednym, jako i my jednym jesteśmy», a także: «cokolwiek czyni Ojciec, to samo i Syn podobnie czyni» (J 14, 9–10; 17, 22; 5, 19), i wszystkie inne świadectwa stwierdzające bóstwo Chrystusa, w którym jest równy Ojcu, dowodzą tym, którzy rozumują właściwie. Te świadectwa nieomal wyłącznie sam Jan przytacza w swojej Ewangelii. Zdaje się jakoby z piersi Pana samego, na której zwykł był kłaść swoją głowę podczas posiłków, wysłał śmieiej i niejako bardziej poufale tajemnicę Jego bóstwa”²¹.

Augustyn podkreśla, że bóstwo Chrystusa, dzięki któremu jest On równy Ojcu, Jan obrał za szczególny przedmiot do ukazania. Odnosząc się do Księgi Apokalipsy (Ap 4, 7; 5, 6; 7, 11; Ez 1, 5–10; Iz 6, 1) dostrzega on w Ewangelii orła, „który zatrzymuje się nad tym, co Chrystus wypowiadał podniośle”²² i czego dokonywał jako prawdziwy Bóg i władca wszechświata.

Przywołane więc zostaje przez biskupa wydarzenie z Kany Galilejskiej, w której Chrystus jednoznacznie ukazał swoje bóstwo. Jest tam co prawda wspomniana Matka Zbawiciela, jednak słowa Syna Bożego skierowane do niej (J 2, 4) ujawniają Jego boską naturę, potwierdzoną przemianą wody w wino. Nasz autor podkreśla, że właśnie to bóstwo „stworzyło również kobietę, nie będąc w niej stworzonym”²³.

Kolejny „opis” bóstwa Chrystusa Augustyn podaje w świetle słów Pana, który w Ewangelii Janowej mówi o zniszczeniu świątyni i jej wzniesieniu na nowo (J 2, 19). W takiej wypowiedzi dostrzega intencję ukazania przez Ewangelistę Zbawiciela jako Boga w świątyni, Słowo przyjmujące ciało i jako działającego wspólnie z Ojcem, zwłaszcza w wydarzeniu wskrzeszenia tego ciała, co nie zostało wypowiedziane w żadnym innym miejscu Pisma:

„W innych natomiast wszystkich miejscach Pismo stwierdza jedynie, że Bóg Go wskrzesił, nigdzie zaś nie zostało powiedziane, że skoro Bóg wskrzesił Chrystusa, to także On sam wskrzesił siebie dlatego, że jest z Ojcem jedynym Bogiem, jak właśnie to mówi w tym miejscu słowami: «Zniweczcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo» (J 2, 19)”²⁴.

Biskup Hippony podaje jeszcze więcej Janowych świadectw na bóstwo Chrystusa. W spotkaniu Zbawiciela z Nikodemem akcentuje wielkość i boski charakter spraw, o których rozmawiali. W podanym przez Ewangelistę świadectwie Jana Chrzciciela o Chrystusie dostrzega wyjątkowość obrazu pana młodego, odnoszącego się właśnie do Zbawiciela, którego głosu wszyscy powinni słuchać i cieszyć się z Jego obecności²⁵.

Augustyn podkreśla, że opis człowieczeństwa Chrystusa ukazany został u pozostałych Ewangelistów i łączy się z tymi zagadnieniami, „które Chrystus spełnił na ziemi poprzez ludzkie ciało”²⁶. W oparciu o wspomnianą już Księgę Apokalipsy kojarzone są z poszczególnymi autorami Ewangelii symbole, które zdają się oznaczać różne aspekty, przeważające i dominujące w ujęciu tej samej tajemnicy Chrystusa²⁷.

Trzech Ewangelistów postrzega Augustyn jako „chodzących po ziemi z Chrystusem człowiekiem”²⁸. Trzy bowiem zwierzęta, to jest „lew, człowiek, wół chodzą po ziemi, a zatem owi trzej Ewangelisci zajmują się przede wszystkim tym, czego dokonał Chrystus w ciele i jakie zostawił nakazy odnoszące się do [należytego] prowadzenia życia doczesnego przez tych, co noszą ciało”²⁹.

Ewangelista Mateusz w początku swej Ewangelii wykazuje, że rozpoczyna opowiadanie od ludzkiego rodowodu Chrystusa³⁰. Zgodnie bowiem z nim Zbawiciel zostaje ukazany jako Syn Człowieczy³¹. Podkreślając ów ludzki rodowód Mateusz mówi o Maryi, Józefie, o ich małżeństwie, a także o Jezusie, który został uznany za syna Józefa. Ewangelista akcentuje również, że z owego rodowodu jednoznacznie wyłania się obraz królewskości Syna Człowieczego³². Augustyn ukazuje bowiem Chrystusa Króla, który przychodzi na świat i dzieli życie śmiertelne i ziemskie z ludźmi, by rządzić tymi, którzy trują się w różnego rodzaju pokusach³³.

Znaczące w kontekście omawiania ludzkiego rodowodu Chrystusa są wskazania zawarte przez Augustyna, adresowane do wiernych, oparte na przykładzie życia i postępowania Maryi i Józefa. Mąż Maryi bowiem, jak stwierdza biskup, celowo nie został pominięty i pozbawiony małżeństwa z Matką Pana (z tego chociażby „względu, że to nie za jego udziałem Dziewica porodziła Chrystusa”³⁴), aby dzięki takiemu wzorcowi przekonać wiodących życie w małżeństwie, jak ważna jest w nim również wstrzeźliwość:

„Albowiem dzięki temu przykładowi w doskonały sposób można przekonać wiernych żyjących w małżeństwie, że nawet przy zachowaniu za obopólną zgodą wstrzeźliwości pozostają w małżeństwie i nazywają się małżonkami, mimo że nie współżyją seksualnie ze sobą. Zachowują

bowiem wewnętrzną wspólnotę, zwłaszcza że może im również urodzić się dziecko bez cielesnego współżycia. Współżycie bowiem seksualne istnieje jedynie dla rodzenia dzieci. Nie dlatego bowiem nie powinno się nazywać Józefa ojcem Chrystusa, że nie zrodził Go przez obcowanie cielesne, skoro mógłby zostać także Jego ojcem, nawet gdyby przyszedł na świat nie z jego żony, lecz w innym małżeństwie zrodzony, a przez niego (Józefa) został adoptowany”³⁵.

Łukasz w swym ewangelicznym opisie zajmuje się raczej osobą Chrystusa jako kapłana³⁶. Zwraca on uwagę na „ofiarniczy i kapłański wymiar tajemnicy Chrystusa, dlatego podkreśla przez rodowód jego kapłańskie pochodzenie”³⁷. Akcentując tę linię opisu, wspomina o krewnej Maryi Elżbiecie, która pochodziła właśnie z kapłańskiego rodu Aarona.

Odrębności w rodowodach zachodzące w przekazach Mateusza i Łukasza mają więc swoje tajemnicze uzasadnienie. Nie wykluczają się one, lecz wzajemnie uzupełniają:

„Ponieważ Mateusz chciał wskazać na [...] śmiertelność dzieloną razem z nami, dlatego też i same pokolenia poczynając od Abrahama aż do Józefa i aż do samego narodzenia Chrystusa w porządku zstępującym zamieścił na początku swojej Ewangelii (Mt 1, 2). Tymczasem Łukasz nie na początku, lecz po chrzcie Chrystusa opisuje rodowód i nie w sposób zstępujący, lecz wstępujący (Łk 3, 23–38). Wskazuje niejako na kapłana wyróżniającego się udziałem w prześlęganym za grzechy, kiedy pouczył go głos z nieba, gdy Jan Jemu samemu wystawił świadectwo słowami: «Oto, który gładzi grzechy świata» (J 1, 29). Idąc w kierunku wstępującym dochodzi do Abrahama i dociera do Boga, z którym jednamy się już oczyszczeni i mający zgładzone grzechy (Rz 5, 10). Słusznie też przyjął on porządek adopcji, ponieważ dzięki przybraniu stajemy się dziećmi Bożymi wierząc w Syna Bożego”³⁸.

Biskup Hippony Ewangelistę Marka charakteryzuje jako tego, który nie miał na celu opisywać ani rodu królewskiego, ani też kapłańskiego. Może być jednak uznany za znawcę „tych spraw, które Chrystus jako Człowiek zdziałał. Dlatego wydaje się, że wśród owych czterech zwierząt odpowiada mu jedynie postać człowieka”³⁹.

Opis Marka miałby stanowić streszczenie tekstu Ewangelii Mateusza. Augustyn uznaje to za rzecz nie bez znaczenia. Mówi wręcz o „jakiejś tajemnicy”⁴⁰ z tym związanej. Interesujące jest uzasadnienie powstania tekstu i roli, jaką miałby pełnić:

„Przywilejem królów jest występować w towarzystwie służby. Stąd też ten, który w opowiadaniu podkreślał królewską stronę osoby Chrystusa,

posiadał niejako dołączonego do siebie towarzysza, który w pewien sposób szedł w jego ślady, a ponieważ kapłan do miejsca najświętszego wchodził sam (Kpł 16, 17), dlatego Łukasz, który interesował się kapłaństwem Chrystusa, nie miał idącego za sobą towarzysza, któryby jego opowiadanie w pewien sposób streścił”⁴¹.

Tekst Ewangelii Markowej Augustyn omawia szerzej w IV księdze swego dzieła, wskazując na brak przeciwstawień z pozostałymi Ewangelistami.

* * *

Uwiarogodnienie źródeł ukazujących „tajemnicę Chrystusa”, a więc przekazu zawartego u czterech Ewangelistów, dokonuje się u Augustyna na zasadzie wykazania ich niepodważalnej wartości. Potwierdza ją chociażby akceptacja tych przekazów i zaaprobowanie ich przez Kościół. Istotna jest wzajemna spójność wszystkich czterech tekstów Ewangelii, mimo pozornych różnic wzbudzających u niektórych pewne wątpliwości.

Augustyn wbrew tego typu zarzutom dąży wręcz do „zrekonstruowania chronologii życia Chrystusa”, co stanowi jedno z najważniejszych założeń *De consensu Evangelistarum libri quattuor*. Jest to zresztą stała tendencja Biskupa Hippony przebijająca się przez wszystkie jego inne dzieła egzegetyczne.

Argumentem za prawdziwością relacji przekazanej przez czterech Ewangelistów jest bez wątpienia fakt, że w licznych wydarzeniach z życia i działalności Pana zjawiają się identyczne odniesienia do tekstu Starego Testamentu. To właśnie biblijna argumentacja i oparte na niej zasady pozwalają zdaniem naszego autora na ukazanie wiernego i prawdziwego opisu życia i działalności Zbawiciela.

PRZYPISY

¹ E. Stanula, *Wstęp*, w: Augustyn, *O zgodności Ewangelistów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 5 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 50).

² Dzieło *O zgodności Ewangelistów* zostało „skierowane przeciw poganom i odparciu ich ataków na źródła i poglądy Kościoła. Z tego względu tyle nazwisk uczonych pogańskich wymienia [Augustyn] i polemizuje z nimi w tym dziele. Wymienia bowiem: Warrona, Cyncerona, Enniusza, Wergiliusza, Lukana, Platona, Pitagorasa, Sokratesa i przede wszystkim Plotyna i Porfirusza. Z tymi uczonymi nie tylko polemizuje, lecz także wykorzystuje ich pisma we własnym dowodzeniu” (tamże, s. 8).³

³ Tamże, s. 7.

⁴ Aurelius Augustinus, *De consensu Evangelistarum libri quattuor* (dalej cyt.: *De consensu*) 1, 7, 11–1, 7, 12; Augustyn, *O zgodności Ewangelistów* (dalej cyt.: *O zgodności*), tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 23–24 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 50).

- ⁵ *De consensu* 1, 7, 12; *O zgodności*, s. 24.
- ⁶ Tamże.
- ⁷ *De consensu* 1, 8, 13; *O zgodności*, s. 25.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ Tamże.
- ¹⁰ *De consensu* 1, 9, 14; *O zgodności*, s. 25.
- ¹¹ *De consensu* 1, 10, 16; *O zgodności*, s. 26.
- ¹² Tamże.
- ¹³ *De consensu* 1, 11, 17; *O zgodności*, s. 26.
- ¹⁴ E. Stanuła, dz. cyt., s. 9.
- ¹⁵ *De consensu* 1, 2, 2; *O zgodności*, s. 17–18.
- ¹⁶ E. Stanuła, *Wstęp*, art. cyt., s. 9.
- ¹⁷ Tamże, s. 10.
- ¹⁸ *De consensu* 1, 4, 7; *O zgodności*, s. 20. Zob. także: Aurelius Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 36, 1.
- ¹⁹ Tamże.
- ²⁰ Tamże.
- ²¹ *De consensu* 1, 4, 7; *O zgodności*, s. 21.
- ²² *De consensu* 4, 10, 11; *O zgodności*, s. 238–239.
- ²³ *De consensu* 4, 10, 11; *O zgodności*, s. 239.
- ²⁴ *De consensu* 4, 10, 12; *O zgodności*, s. 239.
- ²⁵ *De consensu* 4, 10, 13; *O zgodności*, s. 239.
- ²⁶ *De consensu* 1, 4, 7; *O zgodności*, s. 20.
- ²⁷ Zob. E. Stanuła, *Wstęp*, art. cyt., s. 12.
- ²⁸ *De consensu* 1, 4, 7; *O zgodności*, s. 20.
- ²⁹ *De consensu* 1, 6, 9; *O zgodności*, s. 22.
- ³⁰ *De consensu* 2, 1, 2; *O zgodności*, s. 62–63.
- ³¹ *De consensu* 2, 1, 2; *O zgodności*, s. 62.
- ³² *De consensu* 1, 3, 6; *O zgodności*, s. 20. Zob. E. Stanuła, *Wstęp*, art. cyt., s. 12.
- ³³ *De consensu* 2, 4, 10; *O zgodności*, s. 68.
- ³⁴ *De consensu* 2, 1, 2; *O zgodności*, s. 63.
- ³⁵ Tamże.
- ³⁶ *De consensu* 1, 3, 6; *O zgodności*, s. 20.
- ³⁷ Zob. E. Stanuła, *Wstęp*, art. cyt., s. 12.
- ³⁸ *De consensu* 2, 4, 11; *O zgodności*, s. 69.
- ³⁹ *De consensu* 1, 6, 9; *O zgodności*, s. 22.
- ⁴⁰ *De consensu* 1, 3, 6; *O zgodności*, s. 20.
- ⁴¹ Tamże.

KS. TOMASZ KACZMAREK

**KULT MĘCZENNIKÓW
ORAZ CUDA ZA ICH WSTAWIENICTWEM
WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA**

Augustyn (354–430), konwertyta zafascynowany Kościołem, gdy został włączony do grona jego pasterzy, stopniowo uświadomił sobie jak ważną pozycję zajmuje w Kościele męczeństwo. Odkrył, że wkład męczenników do dzieła wzrastania Królestwa Bożego jest nie tylko jakościowo największy spośród chrześcijan trwających w jedności Kościoła, ale wprost niezastąpiony. Oni bowiem pełnią bardzo szczególną diakonię wobec Kościoła. Najobfitsze „żniwo Kościoła” (*seges ecclesiae*), tj. duchowy oraz ilościowy wzrost Kościoła, pojawia się wtedy, kiedy ma miejsce „posiew krwi” (*semen sanguinis*) męczenników, podejmowany z miłości do Chrystusa i Kościoła¹. Ich posługa wobec Kościoła nie kończy się jednak na ofierze życia, ale trwa nieprzerwanie w postaci orędownictwa u Boga, czego najbardziej wymiernym wyrazem są cuda wyprasane za ich wstawiennictwem. Było przeto czymś zrozumiałym, że w nauczaniu pastoralnym Augustyna męczennicy stanowili trwały punkt odniesienia, stając się dla członków Kościoła pielgrzymującego wzorem realizowania drogi chrześcijańskiej i moralnym oparciem, a w wymiarach kultu – orędownikami u Boga². Podejmując te kwestie w niniejszym opracowaniu, pragniemy nie tyle ukazać ich wyczerpujący obraz, ile raczej zasygnalizować niektóre wybrane punkty z tej niezwykle bogatej problematyki.

Klimat kultu męczenników w Kościele afrykańskim

Chrześcijańska starożytność nieprzerwanie otaczała szczególnym szacunkiem męczenników jako tych, w których odzwierciedlały się najgłębsze przekonania religijne wspólnoty i najbardziej heroiczne odpowiedzi życiowe, płynące z pójścia za Chrystusem³. Kościół w pewnym sensie wypowiedział w męczenniku swoją tożsamość. W nim widziano urzeczywistnienie wzniosłych ewangelicznych ideałów, do których zmierzała cała wspólnota

chrześcijańska przez wiarę i czyn. Można powiedzieć, że męczeństwo należy w swej istocie do wyznaczników drogi Kościoła⁴.

Takie spojrzenie płynęło z przekonania o wielkości i godności męczenników. Zaszczyt – jak rozumiano – dostąpienia męczeństwa, czyniący z nich wyraziciele świadectwa o Chrystusie w imieniu Kościoła, tworzył wokół nich swego rodzaju aureolę szacunku religijnego. W Kościele afrykańskim, jak wynika z *Passio Perpetuae*, zachowywana była żywa pamięć o takich postawach. Brat męczennicy oczekującej w więzieniu na egzekucję zwracał się teraz do niej z największym szacunkiem w słowach *domina soror*, dodając, że jest ona „w stanie wielkiej godności” (*in magna digantione*)⁵. Ta myśl wypływa tak samo w świadectwach ok. 50 lat późniejszych, jakimi są listy św. Cypriana, biskupa Kartaginy. Pisząc do uwięzionych wyznawców, skazanych na powolną śmierć w kopalniach, z emfazą używał zwrotów: *gloria vestra*, dlatego, że Pan wyniósł ich do szczytu chwały, a kopalnie, które normalnie dostarczają srebra, teraz zmieniły swą naturę, stając się miejscem ogarniającym ich świadectwo miłości. Podsumowaniem tej oceny będzie werset Ps 115, 15, odnoszony przez tradycję Kościoła łacińskiego do męczeństwa⁶, mówiący o tym, że „cenna jest w oczach Pana śmierć Jego wyznawców”⁷.

Zrozumiałą było rzeczą, że Kościoły lokalne pragnęły utrwać w formie spisanych akt męczeństwa pamięć o swoich bohaterskich wyznawcach, pod kątem umocnienia wiary dla kolejnych pokoleń, co zaznaczał św. Cyprian we wspomnianym wyżej liście, pisząc, że wyznawcy skazani na śmierć w kopalniach pobudzają dusze braci, by szli za nimi i składali Boże świadectwa⁸. Na tej linii czymś logicznym było dzielenie się między Kościołami lokalnymi informacjami i opisami męczeństwa dla wzajemnego umacniania wiary.

Do odnotowania pozostaje fakt, że przekonanie Kościoła afrykańskiego o konieczności zachowania pamięci o męczennikach w czasie sprawowania liturgii w „dniu narodzin”, znalazło także swoje usankcjonowanie w prawodawstwie synodalnym. Jeden z kanonów synodu w Hipponie z 393 r. ustala, że obok tekstów Pisma Świętego czytanych na zgromadzeniach liturgicznych, należy również czytać *passiones martyrum*⁹. Tej praktyki jednak nie podzielał Kościół w Rzymie, pozwalając na takie lektury tylko w świątyniach przy grobach męczenników w dniu, kiedy celebrowany jest ich *dies natalis*¹⁰.

W takiej tradycji jest zakorzenione nauczanie pastoralne Augustyna, odzwierciedlając świadomość chrześcijan jego czasów, dziedziczących i kontynuujących linie duchowości i kultu męczenników. Można nawet

powiedzieć, że wśród autorów zachodnich z czterech pierwszych stuleci, właśnie Augustyn najbardziej ukazuje ideę utożsamienia się Kościoła z męczennikami, czy męczeństwa jako aktu właściwego Kościoła. W męczenniku jest prześladowany i cierpi Kościół. Augustyn mówi o tym jednoznacznie, kiedy komentując tekst Ps 59, 5 *ostendisti populo tuo dura* („okazałeś Twojemu ludowi trudne rzeczy”), stwierdza, że dokonuje się to „w prześladowaniach, które wycierpiał Kościół Chrystusa, gdy zostało przelane wiele krwi męczenników”¹¹.

Pamięć o męczennikach cechą specyficzną chrześcijaństwa

Takie spojrzenie na męczeństwo jest elementem specyficznie chrześcijańskim, odróżniającym je nie tylko od rzymskiej tradycji wspominania zmarłych bohaterów, ale także od ducha tradycji judaistycznej. W pierwszym przypadku, w pogańskiej kulturze rzymskiej, gdzie występowała inna płaszczyzna spojrzenia na herosów niż u chrześcijan, istniał zwyczaj obchodzenia dnia ich urodzin – *dies natalis*, kiedy wspomniano początek ich drogi życia, prowadzącej ku wielkości. Chrześcijanie – choć trudno jest określić, kiedy to nastąpiło – wprowadzają dla swoich bohaterów odmienną ideę „dnia narodzin”. Dla nich właściwym „narodzeniem” do pełnego życia w Bogu jest dzień męczeństwa, jako dzień zwycięstwa męczennika odniesionego w zjednoczeniu z Chrystusem i wejścia do Jego chwały. Jest to dzień jego święta, w którego uroczyste obchody włącza się wspólnota Kościoła¹².

Natomiast gdy chodzi o kwestię korzeni judaistycznych w chrześcijańskiej teologii męczeństwa, choć wspólna jest tu płaszczyzna złożenia świadectwa wierności Bożemu Prawu¹³, to zachodzi tu jednak zasadnicza odmienność. W chrześcijaństwie męczennicy są nie tylko wzniosłym przykładem zachowań, ale stanowią integralną część życia Kościoła. Cała wspólnota Kościoła jest przestrzenią ich kultu, w której są wspomniani i czczeni w „dniu narodzin”. Kościół o nich się troszczy jako o swoich szczególnych członków, ze względu na ich eklezjalną misję¹⁴.

Po ustaniu prześladowań, pamięć o dziele męczenników i o ich znaczeniu dla Kościoła nabrała nowego wymiaru w ich kulcie, co zaznaczyło się zwłaszcza w czwartym i piątym stuleciu. Okres pokoju dla Kościoła, zapoczątkowany za Konstantyna, rozpoczął nową erę w życiu kościelnym, cechującą się poczuciem tryumfu, że okazało się wobec świata zwycięstwo Bożego Logosa, co znajdowało wyraz w monumentalizmie budowli sakralnych i artystycznym splendorze. W klimacie celebrowania zwycięstwa Chrystusa było czymś naturalnym, że znajdzie on swój wyraz również w ukazywaniu kultu męczenników, wielkich zwycięzców w mi-

łości z minionych czasów, a teraz tryumfujących wraz z Kościołem¹⁵. To wszystko oznaczało w praktyce proces nowego pastoralnego odczytania miejsca męczenników w Kościele. Augustyn okazuje na tej płaszczyźnie bardzo szczególną wrażliwość. Obecność męczenników w życiu Kościoła, owoce kultu w postaci cudów dla umacniania wiary, są dla niego jeszcze jednym argumentem, potwierdzającym świętość i moc Bożą objawiającą się w Kościele. Z tej również racji w jego działalności jest tyle miejsca na teologię męczeństwa i kult męczenników¹⁶.

Pomoc Kościołowi pielgrzymującemu w postaci cudów

Szczególną formą pomocy Kościołowi na ziemi ze strony męczenników są cuda upraszane za ich wstawiennictwem u Boga. Jak ujął nasz autor w jednej ze swoich pierwszych rozpraw teologicznych, *De utilitate credendi*, adresowanej do przyjaciela, któremu pomógł wyzwolić się z błędów manichejskich, „przez słowo cud rozumie się coś trudnego do dokonania albo niezwykłego, co przekracza nadzieję możliwości czy zdolności ze strony obserwatora”¹⁷. Takie niezwykle dzieła, którymi najczęściej były niewytłumaczalne nagłe uzdrowienia, dokonywały się zwykle przy ich grobach lub w miejscach, gdzie czczono ich relikwie.

Wydaje się, że Augustyn jeszcze u początków swojej posługi duszpasterskiej nie przykładał większego znaczenia dla wymowy cudownych wydarzeń, dokonujących się za wstawiennictwem męczenników¹⁸. Z jego wypowiedzi z pierwszych lat nauczania pasterskiego może wynikać, że wprawdzie i dzisiaj Bóg czyni cuda jako nadzwyczajne znaki zewnętrzne, aby przyciągnąć innych do wiary, ale on sam wtedy jeszcze nie widział ich szczególniejszej potrzeby w swoich czasach, kiedy na fali entuzjazmu neofity wiara Kościoła wydawała mu się bardzo żywa i szeroko rozciągająca się po całym świecie. Uważał natomiast, że Bóg dokonuje teraz jeszcze większych cudów uzdrowień, ale na inny sposób. Obecnie – argumentował – pośród Ludu Bożego panuje zrozumienie, że więcej znaczy cud nawrócenia duszy niż uzdrowienia ciała. Teraz ciało niewidome nie otwiera oczu za sprawą dotknięcia łaski Pana, ale serca niewidome otwierają swoje oczy na słowo Boga; teraz nie powstaje z martwych ciało, ale dusza¹⁹.

Wchodząc jednak stopniowo w realia posługi pasterskiej, Augustyn zaczyna uświadamiać sobie ich funkcję w życiu Kościoła, tak samo ważną jak ta, którą pełniły niegdyś u początków głoszenia Ewangelii. Zmianę tonu wypowiedzi można odnotować choćby w Mowie 286, wygłoszonej w Argenetarium w święto męczenników Gerwazego i Protazego, najprawdopodobniej 19 czerwca 425 r., w której Augustyn odniósł się do cudów

mających miejsce w czasie translacji odnalezionych relikwii męczenników, a zwłaszcza do cudu uzdrowienia pewnego rzeźnika z Mediolanu, który wiele lat wcześniej utracił wzrok²⁰. Wtedy padło stwierdzenie: „Byłem tam, w Mediolanie. Dowiedziałem się o cudach, przez które Bóg zaświadczał, jak cenna jest śmierć Jego świętych. Przez moc tych cudów owa śmierć była nie tylko cenna w oczach Bożych, ale także wobec ludzi”²¹.

Problematyka cudów, w tym cudów upraszanych przez śmierć męczenników, stała się przedmiotem szerszej analizy Augustyna, podjętej w księgach 21 i 22 *De civitate Dei*, w kontekście rozważań apologetycznych o funkcji nadzwyczajnych znaków oraz interwencji Boga w ramach umacniania „Państwa Bożego” na ziemi. Interwencje Boże w postaci nadzwyczajnych znaków są elementem potwierdzającym wiarygodność kerygmatu²². W takiej perspektywie umiejscowione są również cuda za wstawiennictwem męczenników. Augustyn jest świadomy, że nadzwyczajne znaki mogą być jednak tak samo spowodowane przez demony, czy pośrednio przez ludzi będących ich narzędziami²³. Natura cudów jest jednak zupełnie odmienna: cuda będące dziełem Boga są znakiem obecności Bożej pośród ludzi. Jeżeli są nawet uproszone przez świętych, zawsze ich autorem jest Bóg²⁴, który obdarza przez nie ludzi swoimi darami.

Cudowne wydarzenia, a zwłaszcza odzyskiwanie zdrowia na miejscach czci relikwii męczenników, były faktami bardzo częstymi, jak wynika z relacji w księdze 22 *De civitate Dei*. Na terenie Hippony, jak i w innych okolicznych miejscach najwięcej takich cudów można było odnotować przy relikwiach św. Szczepana²⁵. „Przez niego dzieją się tak wielkie cuda, gdyż on za wiarę [w Chrystusa] oddał swoje życie”, stwierdzi Augustyn w tejże rozprawie²⁶. Już po dwóch latach od wzniesienia w 425 r. w Hipponie oddzielnej świątyni, w której czczone były jego relikwie, liczba sprawozdań pisemnych o cudownych uzdrowieniach w formie *libelli miraculorum*, doszła niemal do siedemdziesięciu. W Kalamie natomiast, gdzie relikwie te znajdowały się przedtem, liczba cudów była jeszcze większa²⁷. Sam Augustyn nakazywał je spisywać i w innych miejscowościach z tej racji, że uważał je za dzieła Boga dla Kościoła, o takim samym charakterze, jak dokonywane w początkach Kościoła dla umocnienia wiary, co powinno być znane szeroko ludowi²⁸.

Najczęściej chodziło o uzdrowienia fizyczne, choć były też interwencje Boże i innej natury. Takim było uwolnienie młodego człowieka z opętania demonicznego, a potem – również w jego przypadku – uzdrowienie uszkodzonego przez odchodzącego demona oka, kiedy gałka oka wypadła z oczodołu. Cud dokonał się w miejscowości Wiktoryna w okolicach Hippony, w kaplicy dedykowanej męczennikom mediolańskim, Gerwazemu

i Protazemu²⁹. Wspominany jest także przez Augustyna cud za sprawą 20 męczenników³⁰, którego doświadczył ubogi starzec z Hippony; chodziło tu o uratowanie z ubóstwa.

Wśród cudów przypisywanych wstawiennictwu św. Szczepana, które miały miejsce przy jego relikwiach przewożonych do różnych miejscowości w Afryce Prokonsularnej, Augustyn wymienia między innymi uzdrowienie ze ślepoty niewiasty poprzez dotknięcie jej oczu kwiatami, przedtem przyłożonymi do relikwii męczennika³¹; wspomina też o biskupie Lucylusie cierpiącym na wrzody, uzdrowionym gdy niósł w procesji relikwie³², o kapłanie Euchariuszu z Kalamy, który nie tylko że raz został uzdrowiony z nieuleczalnej choroby, ale później gdy zmarł na inną chorobę, został cudownie przywrócony do życia³³. Z tego samego czasu pochodzą jeszcze przynajmniej cztery przypadki wskrzeszenia spośród zmarłych przez wstawiennictwo męczennika: chłopca zmiażdżonego przez ciężki wóz³⁴; mniszki okrytej po śmierci tuniką zetkniętą przedtem z relikwiami³⁵; córki Syryjczyka Bassusa³⁶; syna niejakiego Ireneusza, poborcy podatków³⁷. Dokonywały się także nawrócenia, jak w przypadku niewierzącego Marcjalisa z Kalamy³⁸.

Dość szczególnym jednak przypadkiem dla Augustyna było uzdrowienie dwojga z dziesięciorga rodzeństwa dotkniętego przekleństwem matki, której wyrządzili jakąś ciężką krzywdę. Od tej pory całe rodzeństwo popadło w identyczne, ciągłe trzęsienie się całego ciała. Cud uzdrowienia dwojga z nich, Paulusa i Palladii, dokonał się na oczach samego Augustyna. Najpierw dotyczył Paulusa, który po wielodniowych, żarliwych modlitwach przed relikwiami męczennika, w dniu Paschy, w chwili, gdy dotknął się krat ochraniających relikwie upadł na ziemię, a po chwili powstał w pełni zdrowy. Uzdrawienie Palladii nastąpiło nazajutrz w podobnych okolicznościach, w czasie, kiedy Augustyn głosił homilię. Wobec żywiołowej reakcji tłumu na cud i powstałego tumultu, przerwana homilia mógł dokończyć dopiero następnego dnia³⁹.

Wydaje się, że stosownej konkluzji do rozważań o cudach męczenników, dostarcza sam Augustyn w postaci uwagi teologiczno-pastoralnej, zamieszczonej w *De civitate Dei*: „To ze względu na tę wiarę, za którą [męczennicy] oddali życie, mogą oni uzyskać cuda od Pana, dla którego imienia ponieśli śmierć. To dla tej wiary wykazali oni zrazu tak nadzwyczajną moc wytrwania, by potem tak potężna moc działania przejawiała się w tych cudach”⁴⁰.

Racje wstawiennictwa męczenników

Pomoc udzielana Kościołowi przez męczenników ma swoje źródło w ich szczególniejszym uczestniczeniu przez miłość w zbawczej misji

Kościoła. Właśnie oni, jako członkowie Kościoła ogarnięci płomienną miłością służby dziełom Bożym i „sprawiedliwości”⁴¹, po dopełnieniu swojej ofiary dla Kościoła jeszcze bardziej wstawiają się za nim w modlitwach. Augustyn wprost upomina swoich słuchaczy w Mowie 159, że nie można traktować męczenników jak innych zmarłych chrześcijan, za których Kościół zanosi swoje modlitwy: „Byłoby niegodziwe modlić się za męczennika, którego modlitwom my powinniśmy się polecać”⁴². Wspominanie w czasie liturgii ich świadectwa wiary w Chrystusa, który otworzył drogę do życia wiecznego, jest zachętą do polecania się ich wstawiennictwu, gdyż wspólnota męczenników z żyjącymi na ziemi przekracza bariery śmierci. Augustyn powie nawet, że chrześcijanie żyjący na ziemi są w pewnym stopniu owocami ich męki. W tym znaczeniu stwierdza, że wprawdzie my ogarniamy ich miłością, ale oni czynią to w jeszcze większym stopniu wobec nas; my radujemy się razem z nimi, ale oni zawsze modlą się za nas⁴³. Jak zaznacza w jednej z Mów na „dzień narodzin” św. Cypriana, męczennicy nie oczekują od nas, żebyśmy ich wysławiali, choć sami nie przestają się wstawiać za nami⁴⁴. To daje motyw do zanoszenia jeszcze żywszej prośby do tegoż męczennika, aby jak zachęcał za życia swoim słowem i przykładem, tak teraz wyjednał u Pana dla Kościoła niezłomną wolę trwania. Taka modlitwa męczenników w jedności Kościoła, w przekonaniu Augustyna sprawia, że modlitwy chrześcijan proszących o to, by mogli naśladować przykład ich męstwa, nabierają nowej wartości przed Bogiem⁴⁵.

Chociaż Augustyn jest przekonany, że wstawiennictwo męczenników może wypraszać uwolnienie od wszelkiego rodzaju zła⁴⁶, to jednak najbardziej zachęca do zanoszenia do nich prośby, by wspomagali lud w naśladowaniu ich przykładu. W jednej z takich zachęt Augustyn stwierdza: „Są męczennikami [tak czczonymi przez nas], ale byli tak jak my ludźmi. Teraz wspierają nas w modlitwach, ale byli takimi, jakimi my teraz jesteśmy. Nie traćcie nadziei, by osiągnąć ich zasługi [stan]. Ten, który ich obdarował, może uczynić to samo także z nami. [...] Jeżeli naprawdę będziemy kochali męczenników i będziemy szli ich śladami, dlaczegoż i my nie możemy stać się przyjaciółmi Boga za Jego łaską, a nie przez nasze zasługi?”⁴⁷

Źródłem mocy wstawienniczej męczenników jest ich wielka miłość Chrystusa, która uczyniła z nich „Jego przyjaciół” (*amici Christi*). Ta bliskość otwiera im możliwość bardziej owocnego orędowania za Kościołem pielgrzymującym na ziemi, niż jest to możliwe w przypadku innych chrześcijan. W tym właśnie duchu Augustyn zachęcał swoich słuchaczy,

którzy w poczuciu niegodności nie mają odwagi zanosić do Boga próśb, by jednak przedkładali Mu swoje błagania poprzez Jego przyjaciół, męczenników⁴⁸. Być „przyjaciółmi Chrystusa”, to coś znacznie głębszego niż relacja ludzkiej „przyjaźni”, gdyż wpisuje się ono w tajemnicę jedności mistycznego Ciała ze swoją Głową, Chrystusem. Przez takie zjednoczenie modlitwa męczenników dołącza się do modlitwy wstawienniczej samego Chrystusa. Pewnego rodzaju ilustrację tej tajemnicy biskup Hippony odsłania na kanwie rozważań homiletycznych wokół osoby św. Cypriana. „Cyprian był zasmucony w męce, ale teraz jest pocieszony w koronie chwały. Doznaje radości, ale pozostaje jeszcze zasmucony. To dlatego, że trwa jeszcze wstawiennictwo naszego Pana, Jezusa Chrystusa, za nami; wszyscy męczennicy, którzy są z Nim, wstawiają się za nami”⁴⁹.

Wejście męczenników w głęboką jedność z Chrystusem poprzez miłość jest kontynuacją ich relacji z Panem sprzed złożenia heroicznego świadectwa. Dlatego ich owocna modlitwa za braci była już obecna w czasie składania świadectwa: „Wystawieni na wszelkiego rodzaju męki, modlili się za Kościołem, aby nie pozostawała bezowocna ich krew dla ich następców; ażeby zniwo Pana okazało się tym bardziej owocne tam, gdzie nieprzyjaciele uważali, że już zaginęło”⁵⁰. W takim sensie brzmi również stwierdzenie: „Nie na próżno modlił się Kościół za swoich nieprzyjaciół: uwierzyli także ci, którzy go prześladowali”⁵¹. W ten sposób modlitwa męczenników „budzi Chrystusa”⁵² i sprawia, że poganie się nawracają i że ustają prześladowania⁵³. Taka modlitwa jest dopełnieniem przykazania miłości prześladowców: prześladowane Ciało Chrystusa modli się nie tyle za swoich członków, ile za prześladowców⁵⁴. Na wzór Chrystusa na krzyżu, który zanosił do Ojca modlitwę, by przebaczył krzyżującym Go (Łk 23, 34), także męczennik, zdobywając się na taki gest miłości, choć ogarnia go ludzkie zagniewanie wobec zadających mu cierpienie, to jednak modli się za nich⁵⁵.

Podjmując szczegółowe przypadki modlitwy męczenników, Augustyn wyraża przekonanie, że modlitwie Szczepana zawdzięcza nawrócenie jego prześladowca, Paweł⁵⁶. Można by tu jeszcze wskazać na Mowę 273, poświęconą męczeństwu św. Fruktuosusa, biskupa, i dwóch jego diakonów: Aurigiusza i Eligiusza⁵⁷. Kaznodzieja chce uwydatnić tu jeszcze inny wymiar modlitwy. Wobec prośby skierowanej przez kogoś z otoczenia, by pamiętał o nim w modlitwie, biskup męczennik odparł: „Ja powinienem modlić się za cały Kościół powszechny od wschodu aż do zachodu. [...] Ten bowiem, kto modli się za wszystkich, nie pomija poszczególnych. Nie pozostawia z boku żadnego członka ten, kto wznosi swą modlitwę

za całe ciało”. Konkluzją pouczenia są słowa męczennika: „Jeżeli chcesz, bym modlił się za ciebie, nie oddalaj się od Kościoła, za który zanoszę modlitwy”⁵⁸.

Tak przeto Augustyn, który stopniowo wchodził w doświadczenie Kościoła, w odbiór prawd wiary na poziomie mas, odkrywał coraz bardziej niezastąpioną funkcję kultu męczenników. W ostatnich latach swego życia stał się wręcz entuzjastą, z przejęciem wołającym do ludu: „Czcijcie męczenników, wysławiajcie ich, miłujcie, głoscie o nich, okazujcie im szacunek, ale w tym wszystkim oddawajcie chwałę Bogu męczenników!”⁵⁹.

PRZYPISY

¹ Zob. m.in. *Enarratio in Ps.* 39, 1; 40, 1; *Sermo* 22, 4.

² Por. C. Straw, *Martirio*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, Roma 2007, s. 919.

³ Zob. syntetyczne przedstawienie źródeł: C. Allegro, *Atti dei Martiri. Introduzione*, Roma 1974, s. 44–50; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. XI–LII.

⁴ Por. M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre*, „*Recherches de Science Religieuse*”, 35(1961), s. 152–153; E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, München 1956, s. 167n.

⁵ *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 3, 1, w: *Atti e Passioni dei Martiri*, ed. A. Bastiaensen [et al.], wyd. 6, Roma 2007, s. 118.

⁶ Por. A. Bastiaensen, *Atti e Passioni dei martiri. Introduzione*, 3 ed., Verona 1995, s. XXV.

⁷ Cyprian, *Epistula* 76, 1, w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), t. 3–2, s. 828.

⁸ Tenże, *Epistula* 76, 4; CSEL, 3–2, s. 832. Zob. H. Leclerque, *Martyr*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DACL), t. 10–2, kol. 2486n.

⁹ Zob. C. Munier, *Concilia Africae a. 345 a. 525*, w: *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina* (CCL), t. 149, s. 21.43.

¹⁰ Zob. A. Bastiaensen, *Atti e Passioni dei martiri*, dz. cyt., s. XXIII n.

¹¹ *Enarratio in Ps.* 59, 5; CCL, 39, s. 758: „In persecutionibus quas pertulit Ecclesia Christi, quando tantus martyrum sanguis effusus est”.

¹² Por. P. Journel, *Le cult des saints*, w: *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, red. A.G. Martimort, Paris 1961, s. 770.

¹³ Problematyka sygnalizowana w: Th. Baumeister, *La teologia del martirio nella Chiesa antica*, Torino 1995, s. XIII n.

¹⁴ Por. A. Bastiaensen, *Atti e Passioni dei martiri*, dz. cyt., s. XIX n.

¹⁵ Por. tamże, s. XXXVII; H. van Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, s. 100.

¹⁶ Tamże, s. 101.

¹⁷ *De utilitate credendi*, 16, 34; CSEL, 25, s. 43: „Miraculum voco quicquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet”.

¹⁸ Zob. F. Van Der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, Paris 1955, s. 386–413.

¹⁹ Wypowiedź sprzed r. 400: *Sermo* 88, 3, w: *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino* (NBA), t. 30–2, 50: „Haec ergo fecit Dominus, ut invitaret ad fidem. Haec fides nunc fervet in ecclesia, toto orbe diffusa. Et nunc maiores sanitates operatur, propter quas non est dedignatus tunc exhibere illas minores. Sicut enim animus melior est corpore; sic melior salus animi, quam salus corporis. Modo caro caeca non aperit oculos miraculo Domini; et cor caecum aperit oculos sermoni Domini. Modo non resurgit mortale cadaver; resurgit anima,

quae mortua iacebat in vivo cadavere”. Zob. także: *De vera religione*, 25, 27 z r. 390/391; *De utilitate crededi*, 16, 34 z r. 391/392.

²⁰ Augustyn powraca wielokrotnie do tego cudu: *Sermo* 286, 4–5; NBA, 33, s. 146n.; *Sermo* 318, 1; NBA, 33, 756; *Confessiones*, 9, 7, 16; CSEL, 33, s. 208; *De civitate Dei*, 22, 8, 2; CCL, 47, s. 816; *De cura pro mortuis*, 17; CSEL, 41, s. 650. Por. A. Trapè, *S. Agostino l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, s. 104.

²¹ *Sermo* 286, 4, NBA 33, s. 148: „Ibi eram, Mediolani eram, facta miracula novi, attestante Deo pretiosis mortibus sanctorum eorum; ut per illa miracula iam non solum in conspectu Domini, sed etiam in conspectu hominum esset mors illa pretiosa”.

²² *De civitate Dei*, 22, 9; CCL, 48, s. 827.

²³ *De civitate Dei*, 22, 10; CCL, 48, s. 828n.

²⁴ *Enarratio in Ps.* 90–1, 1; CCL, 39, s. 1255.

²⁵ Odnalezienie w Jerozolimie grobu męczennika w 415 r. w następstwie prywatnych objawień kapłana o imieniu Lucjan, otworzyło fale niezwykłego kultu, czemu towarzyszyły liczne cuda. Kult rozszerzał się nie tylko w Jerozolimie, ale w krótkim czasie także w zachodniej części Imperium. Część relikwii męczennika poprzez Ankonę dotarła do Afryki (H. Leclercq, *Etienne: martyr et sepulture de saint*, w: DACL, 5, kol. 632.649–651; tenże, *Martyr*, w: DACL, 10–2, kol. 2452 n.).

²⁶ *De civitate Dei*, 22, 8, 22; CCL, 48, s. 825: „Per eum tanta fiunt, quia pro ista fide animam posuit suam”.

²⁷ Zob. *De civitate Dei*, 22, 8, 21; CCL, 48, s. 824.

²⁸ Tamże.

²⁹ *De civitate Dei*, 28, 8, 8; CCL, 48, s. 820n.

³⁰ Spośród 20 męczenników straconych za Dioklecjana, którym w Hipponie była poświęcona świątynia, Augustyn wymienia imiona tylko trzech osób: biskupa Fidencjusza, Waleriany i Wiktorii (zob. *Sermo* 325 i *Sermo* 326).

³¹ *De civitate Dei*, 22, 8, 11; CCL, 48, s. 821.

³² *De civitate Dei*, 22, 8, 12; CCL, 48, s. 822.

³³ *De civitate Dei*, 22, 8, 13; CCL, 48, s. 822.

³⁴ *De civitate Dei*, 22, 8, 16; CCL, 48, s. 823.

³⁵ *De civitate Dei*, 22, 8, 17; CCL, 48, s. 823.

³⁶ *De civitate Dei*, 22, 8, 19; CCL, 48, s. 823.

³⁷ Tamże.

³⁸ *De civitate Dei*, 22, 8, 14; CCL, 48, s. 822.

³⁹ Chodzi o *Sermo* 323 i *Sermo* 324.

⁴⁰ *De civitate Dei*, 22, 9; CCL, 48, s. 827: „Pro ista fide mortui sunt, qui haec a Domino impetrare possunt, propter cuius nomen occisi sunt; pro hac fide praecessit eorum patientia, ut in his miraculis tanta ista potentia sequeretur”.

⁴¹ Por. *Enarratio in Ps.* 78, 14; CCL, 39, s. 1108.

⁴² *Sermo* 159, 1; NBA, 32–2, s. 602: „Iniuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari”.

⁴³ *Sermo* 280, 6; NBA, 33, s. 104: „Fructus laboris ergo illorum etiam nos sumus. Miramur nos, miserantur nos. Gratulamur eis, precantur pro nobis”.

⁴⁴ *Sermo* 313–D, 1; NBA, 33, s. 688.

⁴⁵ *Sermo* 313–D, 1; NBA, 33, s. 688n.

⁴⁶ *Sermo* 313–E, 8; NBA, 33, s. 708.

⁴⁷ *Sermo* 335–H, 2; NBA, 33, 920: „Martyres sunt, sed homines fuerunt. Orationibus adiuvant nos, sed hoc erant quod nos. Nolite ergo desperare merita eorum. Qui enim donavit illis, potest donare et nobis. [...] Verumtamen si amaverimus veraciter martyres et eorum vestigia secuti fuerimus, amici Dei etiam nos quare nos non erimus, gratia eius, non merito nostro”.

⁴⁸ *Sermo* 332, 3; NBA, 33, s. 834: „Et si accipere minus digni sumus, per amicos ipsius, qui eum de ipsius dono paverunt, petamus”.

⁴⁹ *Enarratio in Ps.* 85, 24; CCL, 39, s. 1197: „Contristatus est beatus Cyprianus in passione; modo consolatus est in corona. Modo et consolatus adhuc tristis est. Dominus enim noster

Iesus Christus adhuc interpellat pro nobis; omnes martyres qui cum illo sunt, interpellant pro nobis”. Por. M. Pellegrino, *Chiesa e martirio in sant’Agostino*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, 1(1965), s. 206.

⁵⁰ *Enarratio in Ps.* 78, 15; CCL, 39, s. 1109: „In diversis enim passionibus constituti orabant pro ecclesia, ne infructuosus esset posteris sanguis illorum; ut domenicus seges, unde inimici eam putabant perituram, inde feracius pullularent”.

⁵¹ *Sermo* 22, 4; NBA, 29, s. 416: „Nec frustra oravit ecclesia pro inimicis suis. Crediderunt et qui persequebantur”.

⁵² Nawiązanie do interpretacji motywu burzy na morzu z Łk 8, 22–25.

⁵³ *Enarratio in Ps.* 43; 22, CCL, 38, s. 491; *Enarratio in Ps.* 101, 5; CCL, 40, s. 1441.

⁵⁴ Zob. *Enarratio in Ps.* 118–22; CCL 40, s. 1738n.; *Enarratio in Ps.* 118–28; CCL 40, s. 1762; *Enarratio in Ps.* 118–31; CCL, 40, s. 1770n.; *Sermo* 9, 3; NBA, 29, s. 154.

⁵⁵ *Enarratio in Ps.* 69–3, 25; CCL, 39, s. 932.

⁵⁶ Zob. *Sermo* 315, 5; NBA, 33, s. 730n.; *Sermo* 316, 4–5; NBA, 33, s. 742n.

⁵⁷ Biskup Fruktuosus z Tarragony, w Katalonii, poniósł śmierć męczeńską wraz ze swoimi diakonami Auguriuszem i Eulogiuszem 21 stycznia 259 r. Kult, poza miejscem męczeństwa rozszerzył się w południowej Galii i Afryce (B. St u d e r, *Fruttuoso di Tarragona*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, Casale Monferrato 1983, kol. 1401).

⁵⁸ *Sermo* 273, 2; NBA, 33, 4 : „Me orare necesse est pro ecclesia catholica, ab oriente usque ad occidentem diffusa. [...] Sed neminem singulorum praeterit, qui orat pro universis. Ab eo nullum membrum praetermittitur, cuius oratio pro toto corpore funditur. [...] Tu si vis pro te orem, noli recedere ab illa, pro qua oro”.

⁵⁹ *Sermo* 273, 9; NBA, 33, s. 10: „Ideo, carissimi, veneramini martyres, laudate, amate, praedicate, honorate: Deum martyrum colite”.

KS. JERZY PAŁUCKI

EKLEZJOTWÓRCZA FUNKCJA PRZYJAŹNI W NAUCZANIU PAULINA Z NOLI

Teologia uprawiana przez Paulina z Noli to efekt jego osobistego doświadczenia, życia doskonalonego mistyką i radykalnym ascetyzmem. Był on z natury człowiekiem otwartym i jego życiową postawę możemy nazwać wzorcowym przykładem przyjaźni chrześcijańskiej¹. Paulin jednak wiele razy przestrzegał, że przyjaźń nie może być zamknięta, ograniczona tylko do jednej osoby, ale otwarta na każdego człowieka, także na wrogów. Tematyka przyjaźni jest obecna we wszystkich jego pismach, choć najdobitniej jest ona ukazana w listach kierowanych do Sulpicjusza Sewera.

Mimo że Paulin miał sporo przyjaciół, to przyjaźń z Sewerem była wyjątkowa i nie można jej nijak zaszeregować w „paulińskiej hierarchii przyjaźni”. Już sama dedykacja listu 11 jest wielce wymowna – *Severo fratri unanimo Paulinus*². W tych terminach – *fraternitas* i *unanimitas*, często używanych przez Paulina, zawarte są treści opisujące przyjaźń chyba jedyną w swym rodzaju, prawdziwą i zdaniem wielu największą w historii chrześcijaństwa.

Zarówno w przypadku Paulina, jak i Sewera widać ich wyraźne dążenie do osiągnięcia doskonałości we wszystkim co czynili, w każdym podejmowanym dziele. Byli oni prawie rówieśnikami (Paulin ur. ok. 355 r., Sulpicjusz Sewer ur. ok. 360 r.); obaj urodzeni w Akwitanii; obaj z najznamienitszych rodów arystokratycznych; razem też zdobywali wykształcenie w Bordeaux. Obaj zawarli małżeństwo i obaj doświadczyli wielkiego dramatu: Sewer wcześniej owdowiał, a Paulin utracił maleńkiego synka Celsusa. Obaj też w tym bolesnym doświadczeniu doznali wsparcia ze strony swych najbliższych: Paulin wspierany przez żonę Teresię, Sulpicjusz zaś przez teściową Bassulę. Obaj prawie w tym samym czasie zerwali jednoznacznie i definitywnie z dotychczasowym sposobem życia, z błyskawicznie rozwijającą się ich karierą literacką i polityczną. Pozbyli się dotychczasowych fortun,

traktując to jako uwolnienie z więzów doczesnych utrapień i poświęcili się życiu ascetycznemu.

Ideałem i wzorem życia chrześcijańskiego dla Paulina był kapłan męczennik św. Feliks³; dla Sewera zaś św. Marcin z Tours, którego był nie tylko uczniem, ale i biografem⁴. Ponieważ ten wielki zwrot w ich życiu nastąpił prawie równocześnie, na pewnym etapie myśleli o podjęciu życia w tej samej wspólnotcie. Planowali, że miejscem ich wspólnego zamieszkania stanie się Cimitile koło Noli. Ostatecznie jednak Sulpicjusz zmienił zdanie, powrócił do Akwitanii i założył własną wspólnotę w Primaculum. Był to jedyny zgrzyt w ich przyjaźni. Paulin wielokrotnie namawiał Sulpicjusza do zmiany decyzji, ale bezowocnie. Nie miało to jednak, jak się okazuje, wpływu na ich dalszą przyjaźń.

Śladem tego, jak Paulin boleśnie przeżywał taką decyzję, jest jego list do Sewera, zamieszczony w kolekcji pod numerem 17. Sam adres jest bardzo chłodny – *Paulinus Severi*⁵, ale w trakcie listu powraca już ton życzliwości. Paulin we wspomnianym liście wylewa ogrom żalu, że Sulpicjusz mimo tylu próśb nie chce go odwiedzić w Cimitile⁶, liczył więc na to, iż spotkają się w Rzymie w czasie uroczystości ku czci świętych Apostołów Piotra i Pawła; i to spotkanie jednak nie doszło do skutku. W Rzymie zamiast Sulpicjusza czekał na Paulina z listem kurier z Galii⁷.

Paulin w swym nauczaniu, także w korespondencji, bardzo często przywoływał cytaty biblijne⁸. Aby ukazać cechy prawdziwej przyjaźni i korzyści z niej płynące, np. w Liście 11 odwołuje się do tekstu z Księgi Syracha (6, 15–16) – „Wierny bowiem przyjaciel potężną obroną, kto go znalazł, skarb znalazł. Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty ani równej wagi za wszelką jego wartość. Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia; znajdą go bojący się Pana” i z Księgi Przysłów (16, 23) – „Od serca mądrego i usta mądrzeją, przezorność na wargach się mnoży”⁹. Paulin zaświadcza, że te biblijne słowa weryfikują się w osobie Sewera. Co więcej, nawet osoba wybrana na kuriera, który zjawił się z listem w Cimitile wskazuje, że Sulpicjusz jest takim rzeczywiście, że otacza się ludźmi ogromnej kultury, wielkiej wiedzy i wiary. Paulin pisze, że kolejni kurierzy przybywający z Akwitanii są przez niego przyjmowani jak sam Sulpicjusz, nie są oni już dla niego obcymi, ale jako najbliżsi przyjaciele¹⁰. Podkreśla, że ich miłość przyjacielska jest zbudowana na fundamencie wiary i jest tak wielka jak miłość Boga do nich¹¹. Paulin zawsze ma na uwadze dążenie, aby przyjaźń stawała się coraz bardziej doskonała, choć w przypadku Sulpicjusza, już na etapie młodzieńczej, jak zaznacza, była ona nacechowana Bożą łaską.

Dość często znawcy epistolografii Augustyna i Paulina porównują ten etap przyjaźni do przeżyć Augustyna, które ten opisuje w *Wyznaniach*¹². Jest tam mowa o młodzieńczej przyjaźni Augustyna z jakimś nieznanym nam z imienia serdecznym przyjacielem. Nie wiemy jednak co dalej się działo, jakie były losy tej przyjaźni. Paulin co prawda też przywołuje wspomnienia z dawnych lat, ale jedynie przelotnie, i troszczy się o to, aby ich przyjaźń dojrzewała wciąż w perspektywie wiary i eschatologii. Jest to braterstwo duchowe, przerastające walory braterstwa krwi. Co więcej Paulinowi już nie wystarcza określenie tych nadzwyczajnych więzów przyjaźni jako „braterstwo”, ani nawet sam termin „przyjaźń”, gdyż uważa, że nie oddają one w pełni bogactwa ich zjednoczenia, że są zbyt ubogie. Dlatego bardzo często podkreśla, że jest to przyjaźń w sensie chrześcijańskim: *amicis nobis in caritatae Christi*¹³. W tym kontekście Paulin mówi wręcz jakby o nowym ich narodzeniu i przywołuje tekst z Ewangelii wg św. Mateusza (12, 48), który ma oddać naturę ich nowej więzi: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką”¹⁴.

Tak więc, jak to przeżywa i opisuje Paulin, ich przyjaźń powinna być postrzegana w perspektywie nowego stworzenia. Wyznaje, że ubogimi pozostają jakiegokolwiek przyjaźnie, nawet najpiękniejsze, bo ta chrześcijańska jest jedyna, gdyż pochodzi od Boga i do boskich spraw się sprowadza – w Bogu pozostaje¹⁵. Dalej wyjaśnia, że ich przyjaźń pełna miłości nie zna zazdrości i ma wszelkie znamiona prawdziwej – *Caritas Christi*. To jest źródłem mocy ich przyjaźni nadnaturalnej, trwałej mimo geograficznego dystansu, dlatego mogą o sobie powiedzieć, że są w Chrystusie jednym sercem i jedną duszą: *quia cor unum et unam animam tecum in Christo habemus*¹⁶. Ogarnia ich Boża szczodrość (*largitas divina*)¹⁷. Paulin wyznaje, że nawet to, iż doznał niezrozumienia ze strony najbliższych, ze strony ojca i brata oraz przyjaciół, którzy o nim zapominają, niewdzięczności ze strony ojczyzny, to ta nadzwyczajna przyjaźń z Sulpicjuszem wszystko mu rekompensuje¹⁸. Tak więc pyta, gdzie oni teraz są i wyznaje, że wiernym we wspólnym wyznawaniu Chrystusa i podążaniu za Nim jest tylko Sulpicjusz¹⁹.

Chyba nie do końca zdajemy sobie sprawę, co musiał przeżyć Paulin po podjęciu decyzji o życiu w surowej ascezie, a mianowicie odrzucenie, kpiny i wrogość nawet ze strony hierarchów kościelnych²⁰. Dlatego też należy ze zrozumieniem podchodzić do tęsknoty Paulina za Sulpicjuszem, który poszedł jego śladem. Z upływem czasu podobną drogę ascetycznego życia zaczęło obierać wielu, nieraz całe rodziny arystokratyczne²¹. Można

powiedzieć, że Paulin był reformatorem Kościoła – „św. Franciszkiem” – na długo przed św. Franciszkiem. Tylko, że za Biedaczną z Asyżu poszli bracia, zakony, zrozumienie i wsparcie ze strony papieża. Za Paulinem poszły (z upływem czasu) rody całe, ale to był czas upadku cesarstwa, trwogi przed barbarzyńcami. Biskup Rzymu musiał się troszczyć, jak obronić mury wiecznego miasta, a nie podziwiać głębie duchowej odnowy. Jednak to dzięki takim ludziom udało się przenieść z walącego się świata cywilizacji grecko-rzymskiej walory humanizmu przesiąkniętego ewangelią – dywinizacja ludzkiego życia – o której tak często pisał Paulin. Jak by wyglądał dziś świat, gdyby wtedy nie było takich ludzi jak Paulin, Sulpicjusz, Ambroży, Kasjodor, czy Benedykt oraz setek rodów arystokratycznych? Na szczęście nad tą historyczną zawieruchą, ale także nad ludzkimi ambicjami i niezdrowymi namiętnościami, zapanowała powstająca nowa wartość – braterstwo duchowe²².

Lektura listów Paulina, zwłaszcza tych kierowanych do Sulpicjusza, może sprawiać wrażenie, że ich autor był człowiekiem emocjonalnie nadpobudliwym. Emocje emanują z nich prawie w każdym zdaniu. Np. w liście 23, pyta Sewera: dlaczego mnie dręczysz pytając czy Kocham cię bardziej, a właściwie dlaczego mnie dręczysz żądając bym kochał cię bardziej: *Quis extorques, ut te plus amemus*. Odpowiada zaraz w następnym zdaniu, że najwyższy stopień – domyślnie zaangażowania – nie zna możliwości wzrostu: *crescere summa non recipit*²³. Czytając te listy, bez znajomości całego kontekstu historycznego i bez naszej wiedzy o tym, że chodzi o miłość od Boga pochodzącą i do Niego prowadzącą, w której są razem zanurzeni – można by błędnie dopatrywać się, co w historii się zdarzało, jakichś nie do końca zdrowych tendencji²⁴. Trzeba też pamiętać o tym, że Paulin był poetą i to wówczas jednym z najbardziej cenionych, a to bezwzględnie i z całą pewnością rzutowało na jego słownictwo, sposób wyrażania myśli – *licentia poetica*. Poezja naznaczona mocą nadprzyrodzonego światła, jak słusznie zauważa G. D’Errico, była głosem jego duszy, nieodłącznie związana z wszelkimi formami jego nauczania²⁵. Wielka i wręcz żywiołowa, gorąca wiara Paulina znajduje swój upust w jego poetyckich uniesieniach duszy²⁶.

Warto odnotować, że wspomniany już list 23 stanowi pewnego rodzaju całość z listem 24 i 29 – wszystkie trzy zostały napisane do Sewera w tym samym roku 400. Zważywszy, że jak wynika z tych listów przewoził je ten sam kurier, więc oprócz wieści opisanych w korespondencji obaj, i Sewer i Paulin, dowiadywali się o atmosferze panującej w obu konwentach, o różnych problemach, także od kuriera Wiktora, ich wspólnego przyjaciela. Nie

znamy treści listu Sewera, na który odpowiada Paulin tym 23, ale musiał on dotyczyć jakichś ważnych spraw i być może osobistych rozterek nadawcy, skoro Paulin zaleca Sewerowi, aby ten patrzył częściej w górę, na Chrystusa, który jest źródłem i fundamentem chrześcijańskiej przyjaźni.

Dalej deklaruje, że akceptuje sposób bycia Sewera, gdyż obaj są zjednoczeni w Bogu i postępują drogami Jego prawa, stąd wyznaje: tym wszystkim czym jesteś (*nam quantus es, qua mente, qua lingua es*), w tym jak i o czym myślisz, co mówisz, jesteś przeze mnie pożądanym (*totus desiderium es*), ale od razu wyjaśnia, że jest to wszystko w Chrystusie (*et mihi dulcedinem Christi sapis ut hortus mihi*)²⁷. Paulin przywołuje piękne porównanie do zapachu ogrodu i pól obfitujących w plony. Dzisiejszego czytelnika takie porównania mogą nieco dziwić, ale gdy wiemy, jak bardzo Paulin lubił pracę w ogrodzie, to wszystko staje się bardziej zrozumiałe. Tu od razu należy zaznaczyć, że tak, jak przy pracy w ogrodzie Paulin zachwycał się kwiatami i innymi roślinami, ich zapachem, ale zaraz też je przycinał, plewił, kształtował ich wygląd w formę żywopłotu, tak też czynił w formacji duchowej swego przyjaciela i innych wiernych. Zachwyt, podziw, miłość do nich, to wszystko nie przesłaniało mu ich słabości i konieczności pracy z nimi: krytyki, nagany, rady. W tej samej konwencji zaraz wyjaśnia – i ty i ja jesteśmy polem dla Pana, a On dla nas, bo w Nim siejemy i w Nim zbieramy²⁸.

W ten sposób ujawnia się – w kontekście całej ich korespondencji – coraz bardziej model życia formacji mniszej – zarówno tej z Cimitile, jak i tej z Primaculum, jako wspólnoty przyjaciół, przekraczającej ramy nie tylko geograficznych odległości, ale wykraczającej także poza doczesność.

Przyjaźń pełna emocji, tak pięknie opisywana przez Paulina, nie jest jakimś niedojrzałym uczuciowo i emocjonalnie wybrykiem dwóch ludzi. Obaj to dojrzały, wykształceni mężowie stanu, w swoim czasie ojcowie rodzin, a teraz stali się ojcami wspólnot ascetycznych. Ich przyjaźń stała się pewnego rodzaju płaszczyzną, fundamentem ich rozwoju duchowego, a także intelektualnego. Kolejnym etapem miało być kierownictwo duchowe wieloma innymi wspólnotami. Szczególnie jest to weryfikowalne w przypadku Paulina. Pozostając w swej pustelni, kierował życiem wielu wspólnot domów arystokratycznych żyjących w swych letnich rezydencjach z dala od hałasu świata. W owej epoce był to swoisty znak czasu – „życie konsekrowane w świecie”. Wiedli oni ascetyczne życie wspólnotowe, ale otwarte na przybyszów. To przynosiło konkretne, wymierne owoce ewangelizacyjne. Tak więc osobista przyjaźń stawała się nośnikiem Ewangelii. Mistyczne przeżycia naszego autora, jak zauważa G. D’Errico, służyć miały

pomocą w duchowym wzrastaniu przyjaciół i uczniów, z którymi nieustannie prowadził dialog. Każda epoka miała swe wyzwania i dla każdej Bóg powołał konkretnych ludzi danych jako przewodników²⁹.

Paulin wskazuje na fundament tej przyjaźni pełnej chrześcijańskiej miłości oraz jej cel. Przecież ta przyjaźń przetrwa doczesność i tak jak tu, tak i tam w wieczności są zanurzeni w Bogu. Coraz bardziej na pierwszy plan wysuwa się wymiar eklezjalny, wspólnotowy, troska o dobro innych, podejmowane wysiłki pastoralne. Przecież cokolwiek czyni jeden czy drugi, czyni to dzięki łasce Pana i obraca się to dla wspólnego dobra: *Ideo si quid per gratiam domini amplius agas, nobiscum profeto, certe pro nobis agis*³⁰. Nie ważne w jakim miejscu geograficznym przychodzi im żyć i działać dla dobra wspólnot, czynią to razem zatopieni w Chrystusie. Dzięki temu, że w tych dziełach się wzajemnie umacniają – zasługi jednego stają się zasługami drugiego, tworzy się *communio personarum* – co jest podstawą życia i działania Kościoła. Paulin przyznaje, że we wspólnocie jest miejsce dla każdego: i mocnego w wierze, i słabego, bo w ten sposób wiara silnego jest jeszcze bardziej widoczna i buduje się, a słabość innego może przez to być przewycięzana dzięki braterskiemu wsparciu i może pobudzać wspólnotę do podejmowania różnych wysiłków formacyjnych³¹. Dziękuje Bogu, że ma takiego przyjaciela, przed którym nie wstydzi się wyznać swej słabości³². Można by podejrzewać Paulina o przesadną skromność albo fałszywą pokorę, ale to mylne. On rzeczywiście w swej formacji potrafił stawać w roli ucznia, ale gdy zachodziła potrzeba, przejmował postawę nauczyciela i to wymagającego.

Paulin nieustannie w swej przyjaźni wykracza poza granice doczesności i wkracza w eschatologię³³. Tak jak Sewer jest jego przyjacielem w Panu i ich przyjaźń ma służyć budowaniu Królestwa Bożego, tak przyjacielem dla niego jest i św. Feliks – jego patron i św. Marcin, którego znał osobiście. Przyjaźń ma tu wymiar mistyczny wręcz i nie ma różnicy między tymi, którzy żyją na ziemi i tymi, którzy żyją już w wieczności – jest to jedna wspólnota uczniów i przyjaciół Chrystusa.

Tak więc, aby właściwie zrozumieć pisma Paulina należy je czytać w kluczu eklezjologicznym, ujmującym Kościół jako wspólnotę ponadczasową, przekraczającą wymiar doczesności, mistyczne spotkanie w *communio sanctorum*, a przyjaźń jawi się jako postępowanie razem po drogach doskonalenia się. Wszyscy są członkami tego samego Mistycznego Ciała Chrystusa. To pozwala nam odczytywać nauczanie Paulina nie tylko jako wielką egzaltację miłości przyjacielskiej, ale wręcz jako eklezjalne ukazanie doskonałej jedności wierzących, postępujących drogą rad ewangelicznych³⁴.

Paulin wyraźnie zaznacza, że chrześcijanie żyjący w różnych wspólnotach, zjednoczeni więzami wiary stanowią jedno i jako tacy wchodzić będą w wieczność. W ewangelicznym rozdzieleniu dwóch kobiet, które dzień ostateczny zastaje przy żarnach, widzi Kościół i Synagogę – co więcej od razu, jakby ubiegając ewentualne oskarżenie o antysemityzm zaznacza, że przecież wszędzie w Biblii jest wyraźne rozróżnienie na te ludy, które wierzą i te, które wiary nie przyjmują³⁵. W takim więc przypadku, oni jako przyjaciele bez reszty zjednoczeni w wierze i wzajemnie się wspierający – obaj będą wzięci – nagrodzeni, albo obaj pozostawieni.

Paulin sam podejmujący drogę autoformacji, chętnie poddaje się formacji przez innych, o co wielokrotnie prosi. Jednym z nich był Amando, który przygotowywał Paulina do chrztu, a teraz z daleka śledzi jego drogę rozwoju w wierze w jego ukochanym Cimitile. Gdy Paulin poproszony zostaje do przyjęcia święceń kapłańskich, a później posługi biskupiej, przed czym się wzbrania jako osoba nieprzygotowana, prosi Amando o wsparcie modlitewne i o konkretne rady, aby mógł podołać w instruowaniu i prowadzeniu innych. Paulin traktuje Amando jako swego duchowego ojca i deklaruje wobec niego ogromne zaufanie. Potwierdza też, że czuje się zjednoczony w miłości z nim, a ich jedność ma swe źródło w Duchu Pana³⁶. Przywołując nauczanie św. Pawła (Ef 1, 23) – wyznaje, że to trwanie w jedności z Panem, Głową Ciała–Kościoła, jest gwarantem jedności wszystkich wierzących³⁷. Podobnie w zakończeniu wcześniej przywoływanego listu (do Sewera) Paulin wyznaje, że ich miłość jest źródłem siły: *res enim potestatis nostrae est noster affectus*³⁸. Dotyczy to zarówno miłości do Boga jak i do przyjaciela, drugiego chrześcijanina, a więzy miłości i przyjaźni najlepiej formują na drodze ku doskonałości. Deklaruje także: *In omnibus enim aliis bonis vix nos tantum vel in paucis initiatos, in tua tantum dilectione profitemur esse perfectos*³⁹. Ta ich nadzwyczajna przyjaźń staje się dla Paulina pewnego rodzaju warsztatem doskonalenia duchowego.

Należy przyznać, że Paulin bardzo serio traktował słowa wypowiedziane, czy zapisane przez siebie. Zamieszkiwanie np. w tym samym „domu” rozumiał w sensie mistycznym w Kościele, ale i w sensie jak najbardziej rzeczywistym, pod wspólnym dachem, co czyni wszystkich równymi i staje się szkołą miłości. Ci, którzy mieszkają razem, złączeni są tymi samymi obyczajami, tą samą wiarą. Miłość powinna być po prostu czymś, co porusza każdym tchnieniem, każdą myślą, każdym pragnieniem i działaniem. We wspólnotce Paulina w Cimitile nie było panów i niewolników, a im uboższy stanem, tym więcej miał przywilejów – włącznie z lepszym mieszkaniem. To miłość sprawia, że wszyscy są równi; skoro Kościół jest wspólnotą

zjednoczoną miłością Chrystusa i do Chrystusa, także w bliźnich, to jest to gwarantem ich wspólnego rozwoju duchowego i intelektualnego, gwarantem też spokoju społecznego⁴⁰. Przyjaźń i wzajemna formacja mają temu służyć, jak zresztą cała misja Kościoła.

Tak więc formacja w Kościele, kształtowanie jego dróg rozwoju zaczyna się, jeśli ma być autentyczna, od relacji interpersonalnych, przyjaźni⁴¹. Chyba nie do końca zdajemy sobie sprawę, jak bardzo te wręcz symboliczne przyjaźnie – figury – Paulina i Sewera, a także Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu, wywarły wpływ na kształtowanie się i eklezjologii w ogóle, i form edukacji, formacji⁴².

Celem dążeń formacyjnych jest osiągnięcie pełni miłości, na określenie której Paulin używa zamiennie dwóch terminów – *caritas* i *dilectio*. Ona to łączy ludzi nawet jeśli są bardzo daleko, pod warunkiem jednak, że jest zakotwiczona w Bogu. Paulin nie ograniczał swej przyjaźni przesiąkniętej miłością tylko do Sewera (choć ta była wyjątkowa), krąg jego przyjaciół wciąż się poszerzał na skutek bardzo intensywnego osobistego życia duchowego i podejmowanych prób znajdowania odpowiedzi na nurtujące go problemy. W liście do Alipiusza na samym początku Paulin dziękuje za jego przyjacielską miłość (*vera caritas – perfecta dilectio*) i w tym przypadku nadaje tej miłości, budującej więzy przyjaźni i pomagającej w duchowym rozwoju, wymiar nadprzyrodzoności⁴³. To Duch Pański napełnia, jak pisze Paulin, jego i przyjaciół, którzy dzielą się tymi darami z radością w Panu, który ogarnia całą ziemię⁴⁴. Paulin w korespondencji z wieloma przyjaciółmi i uczniami wskazuje na boskie pochodzenie ich przyjaźni i wręcz odwieczne do niej powołanie⁴⁵. Idzie więc dalej i Sewerowi przypomina początki ich przyjaźni z czasów młodości stwierdzając, że to ich powołanie do życia w przyjaźni i miłości, jako element konstytuujący Kościół, ma swe początki jeszcze przed ich powołaniem do życia.

Korespondencja Paulina najczęściej dotyczyła bardzo konkretnych spraw odnoszących się w głównej mierze do problemów formacyjnych, zawsze motywem naczelnym była wspólna troska o ewangelizację, która rozpoczyna się od autoformacji. Paulin stara się wciąż odpowiadać sobie i dzielić się tym z innymi, na ile Duch Święty, który jest dawcą miłości, przenika jego codzienne życie, na ile on pozwala na to przenikanie – dywinizację swego życia. Odpowiada, że miłość przenika go do głębi jego jestestwa i czyni go jednym z Tym, który go ubogaca. Przywoływane uprzednio listy pozwalają zauważyć, że Paulin często używa określenia, iż Duch miłości – przyjaźni przenika jego wnętrze, co oznacza głębiej przeżyć: *viscera misericordiae*⁴⁶, *viscera pietatis*⁴⁷, *viscera caritatis*⁴⁸, *viscera*

*animae*⁴⁹. Potocznie używano także określenia *visceraliter* – to znaczy w głębi duszy, serdecznie, a w łacinie kościelnej także litościwie. Dość często, co widać szczególnie w liście do Pammachiusza po śmierci jego żony, Paulin pragnąc ukazać, jak bardzo mu współczuje wyznaje, że gdy myśli o tym jakich uczuć (ból) doznaje adresat listu, jego wnętrze się poruszają⁵⁰.

Nie są to jakieś uczucia nieopanowane, jedynie poruszenia zmysłowe, Paulin bowiem gdy mówi o współczuciu w cierpieniu, bądź o wspólnocie doznań nawet o emocjonalnym charakterze, ma na uwadze pełne panowanie nad nimi, ich rozumne przyjmowanie, a nie jakieś bezwolne poddawanie się emocjom. W tym celu używa często terminu *praecordia*⁵¹. Znaczący pism Paulina tłumaczą ten termin jako „rozumne rozeznanie sytuacji i racjonalne współczuwanie”. Wyjaśnia się, że termin *praecordia* pochodzi od *cor*, czyli coś, co jest co prawda połączone z emocjami, ale już uporządkowanymi, odrzucone zło, odruch mimowolny, a staje się określeniem odczucia oświeconego światłem Ducha Świętego. To w ludzkie osierdzie (*praecordia*) wlane jest słowo Boga, dlatego – przestrzega w liście do Apro – diabeł wiedziony zazdrością stara się wniknąć w nie i stać się jego panem. Stąd poucza, że nasze emocje muszą być poddane rozumnemu działaniu i należy zastrzec swe serce (osierdzie), wewnętrzne przeżycia i wszelkie z tym związane emocje jedynie dla panowania Boga⁵².

O znaczeniu własnego duchowego rozwoju i przyjacielskim wspieraniu się w procesie doskonalenia pisze pięknie Paulin w liście do innego swego przyjaciela – Delfina. Wyraża w nim radość, że Delfin wraca do zdrowia, gdyż jego życie jest ważne dla tych, którzy pragną się doskonalić. Paulin chwali świętość Delfina, który – jak to opisuje – podąża za falami woni Chrystusa. Woń ta przenika Delfina, a on z kolei pociąga innych za sobą ku Chrystusowi⁵³. W ten sposób, używając określeń dla nas może dziś mało czytelnych, odwołując się do obrazów biblijnych, Paulin pragnie wskazać jak działa Duch Święty w człowieku i poprzez człowieka, jak bardzo głęboko przenika osobę wierzącą i otwartą na Niego. Ta droga prowadzi Paulina do ukazania etapów działania Ducha Świętego w Kościele, ciągle wskazując, że jest to droga wzrastania ku doskonałości, zarówno poszczególnych wiernych jak i całej wspólnoty.

W przypadku Paulina jest to droga od osobistego rozwoju poprzez przyjaźń do umacniania i wzrostu Kościoła. Stąd dla Paulina nie ma już znaczenia, że Sewer mieszka w Akwitanii, Aspro w Hipponie, Pammachiusz w Rzymie, a Hieronim w Betlejem. Ich jednoczy Duch Święty, a więzy przyjaźni stają się w tym pomocne. Paulin przywołuje tu określenie *domus*

– aby wskazać na pewien wymiar fizyczny – przestrzenny – pewną zależność, współzależność poszczególnych „mieszkańców domu”, ich wzajemne oddziaływanie i umacnianie, aż do poruszenia wnętrzości.

Paulin wskazuje na jedność w wielości – jedną z form wyrażenia tej jedności jest określenie „jedno serce”. Stąd Kościół to jedna osoba w wielu osobach. Kościół jawi się w koncepcji Paulina jako naturalne środowisko działania Ducha Świętego – najpierw w poszczególnych sercach, potem te serca „rozproszone” w świecie zbierane są w jedno – Kościół. Tak rozumiana jak u Paulina przyjaźń – nadzwyczajna miłość do Chrystusa i w Chrystusie, a także w Kościele, wzajemnie się dopełniają. Ta eklezjologia jest owocem głębokiego, osobistego przeżywania tęsknoty za człowiekiem i za Bogiem, aby być coraz bardziej zjednoczonym z ludźmi, którzy tak samo jak on pragną zjednoczenia z Nim. Jest to nieustająca akcja jednocząca, a jej protagonistą jest Duch Święty. U Paulina przyjaźń to pełne miłości poszukiwanie bratniej duszy i zjednoczenie z nią, przyjaźń to miłość i Kościół to miłość. I w jednej więzi, i w drugiej cała moc jednocząca to siła Ducha Świętego.

Paulin nie obawia się ani złych myśli, ani złych intencji i swobodnie wyraża swe uczucia, bo kieruje nimi Duch, który prowadzi wszystkich do Chrystusa. To Duch porządkuje wszystko w człowieku i jednoczy jego pragnienia w sile miłości. On porządkuje i poddaje jednoczącej miłości Chrystusa wszystkie więzy międzyludzkie – ludzi wierzących otwartych na działanie Ducha i podążających za Chrystusem. To sam Chrystus, przypomina Paulin, z nas i w nas czyni z dwóch jedno⁵⁴. Nieco dalej podkreśla, że dzięki Chrystusowi następuje w każdym z nich zjednoczenie duszy i ciała, wprowadzenie porządku, jedności w każdym z nich, a potem między nimi. Przywołując słowa św. Pawła (Rz 5, 5) poucza, że dzieje się tak, ponieważ Chrystus jest w nich i dopełnia tego dzieła za pomocą ognia Ducha Świętego. Tego oczekują obaj wielcy przyjaciele, aby ten oczyszczający i ożywiający ogień zapłonął w nich, rozjaśnił ciemności, pożarł płomieniem grzechy i uświęcił⁵⁵.

Wielce wymowny jest tekst listu do Vitriciusza z Rouen, w którym Paulin przypomina Adresatowi, że mimo znacznego dystansu geograficznego ich jedność i przyjaźń nie maleją i nie doznają uszczerbku. Nadal są zjednoczeni (*coniuncti sumus*), bo przecież pozostają członkami tego samego ciała (*unius corporis membra*) i mają jedno wspólne serce i jedną duszę (*cor unum et animam unam*) w jedynym Bogu (*in uno Deo*). To wszystko dzieje się dzięki Duchowi Chrystusowemu działającemu w każdym miejscu i to dzięki Niemu pozostają stali w jedności i przyjaźni⁵⁶.

Tak rozumiana przyjaźń i eklezjologia pojawiają się wielokrotnie w pismach Paulina i stanowią fundament formacji. Jedynie bowiem w jedności z drugim człowiekiem, we wspólnocie wciąż się rozrastającej – w imię zasady przyjaciel mego przyjaciela staje się moim przyjacielem w Chrystusie – można się doskonalić. Konsekwencją takiego duchowego zjednoczenia jest to, że jak w zwierciadle duchowym (*quamobrem spirituali speculo*) należy odczytywać wzajemnie swe uczucia, decyzje i projekty na przyszłość⁵⁷. Ponieważ żyją i działają niejako we wnętrzu Boga, wszystko też dzieje się zgodnie z Jego nauką. Jest tu bardzo wyraźne przypomnienie adresatowi listu, aby właściwie odczytywał słowa i intencje jego autora, ale jest to też pewnego rodzaju napomnienie czy przestroga dla dzisiejszego czytelnika. Nie wolno bowiem czytać tych listów w kluczu tylko literalnym, literackim, wyrwanym z ich naturalnego kontekstu, a raczej środowiska jakim jest życie wiarą – świadome i pełne poddawanie się światłu Ducha w łonie Kościoła – Miłości⁵⁸.

W ujęciu Paulina przyjaźń tak głęboko jest przeżywana, że zjednoczenie duchowe, dzięki Duchowi Świętemu, porusza także jego zmysły fizyczne. Zjednoczenie duchowe szczególnie z Sewerem było tak wielkie, że nawet zachorowali w tym samym czasie⁵⁹. To dzięki działaniu Ducha Świętego – jak zaświadcza Paulin – przyjaźnie stają się pomocą w budowaniu jedności chrześcijańskiej nawet między ludźmi, którzy osobiście się nie znają. Tak np. pisze w liście do Alipiusza podkreślając, że mimo iż się nie znają, to zostali przez Boga dla siebie przeznaczeni nawzajem – *qui nos ab origine mundi praedestinavit sibi* – ale też obaj Bogu (podwójny sens *sibi*)⁶⁰. Dalej wyjaśnia, że tak się dzieje dzięki wierze jedności albo jedności w wierze: *unitatem fidei vel unitis fidem*⁶¹. Zaświadcza, że dzięki Duchowi i wierze znają się bardziej, niż gdyby się poznali osobiście. W tym przypadku chodzi raczej o poznanie listowne tylko, ale już wymieniają się myślami i przeżyciami w wierze: *conexi sumus, ut nos invicem ante corporales conspectus revelante spiritu nosceremus*⁶².

Podobnie pisze do Augustyna, zaświadczać, że znają się dzięki jego pismom i to wymienianym za pośrednictwem Alipiusza i Aureliusza, gdyż ten sam Duch ich jednoczy⁶³. Lektura pism antymanichejskich Augustyna dawała Paulinowi pewność, że mimo iż się osobiście nie spotkali i teraz tylko dzięki lekturze jego pism się poznają, to odnosi wrażenie, jakby ich przyjaźń była już dłuższa: *non novam aliquam amicitiam sumere, sed quasi veterem caritatem resumere videremur*⁶⁴.

Przyjaźń między ludźmi w tym przypadku nie dotyczy jakiegoś osobistego zauroczenia, uczucia, lecz jedności w wierze i wspólnego poszukiwania

Prawdy. To przeżycia mistycznej jedności z ludźmi jednej wiary, mimo często wielkich dystansów pomiędzy ich siedzibami, stają się motywem pewnej nawet można by powiedzieć egzaltacji i prowadzą one Paulina do wyśpiewania wielkości siły jednoczącej Tego, który jest jednością. Ci przyjaciele stają się jednością bo: są członkami tego samego ciała; mają tę samą głowę (*unum habeamus caput*); są zalani falą tej samej łaski (*una perfundamur gratia*); żywią się tym samym chlebem (*uno pane vivamus*); kroczą tą samą drogą (*una incedamus via*); a to wszystko się dzieje w ich życiu dzięki zjednoczeniu z Tym, który jest Jednością – w przeciwnym razie staliby się nicością⁶⁵.

Przyjaźń duchowa i jej znaczenie we wzajemnej formacji rzutuje w sposób fundamentalny na eklezjologię Paulina. Zrodzić się może pytanie, w jaki sposób pogodzić uniwersalne wezwanie do jedności w Kościele z więzami nadzwyczajnej przyjaźni z Sewerem. Czy nie zamyka to ich na innych? Na podstawie korespondencji Paulina możemy zdecydowanie odpowiedzieć, że nie. Co więcej, ich przyjaźń sprawiała, że wciąż poszerzał się krąg ich przyjaciół. Nowi członkowie wspólnoty w Primaculum stają się także uczniami i przyjaciółmi Paulina i odwrotnie – bo łączy ich wiara i trwanie w Mistycznym Ciele. W celu wyjaśnienia rodzących się pytań i wątpliwości odwołamy się do doświadczenia Paulina.

Nie uniknął on pewnego stopniowania tych przyjaźni – większych i mniejszych. Potwierdza to sam Paulin i to kilka razy, nie umniejszając innym przyjaciółom, tylko Sulpicjusza nazywa jednym – jedynym⁶⁶. Od razu jednak zaznacza, że podstawą tej nadzwyczajności i jedyności jest nadzwyczajna łączność i jedność ich obu w Chrystusie⁶⁷. Zawsze jednak podkreśla, że ich przyjaźń jest jednoznacznie ukierunkowana ku temu, co nieprzemijające i odnajdują nawzajem w sobie Chrystusa. To przez Niego zostali wybrani i dla siebie przeznaczeni jako wzajemny i wyjątkowy dar⁶⁸.

Przyjaźń duchowa w ujęciu Paulina to więc przede wszystkim powołanie⁶⁹. Paulin wyraźnie odróżnia przyjaźń duchową od naturalnej. Krytykuje taką ziemską przyjaźń w liście do Santo i Amando. O ile, jak zauważa, ich przyjaźń jeszcze przed nawróceniem była pusta, to teraz miłość Chrystusa ich zespała. Przedtem tylko ich usta pełne były życzliwości, ale bez zakorzenienia w sercu⁷⁰. Także w przywoływanym już liście konsolacyjnym do Pammachiusza rozróżnia przyjaźń ziemską i duchową. Przy tej okazji Paulin kolejny raz powtarza, że przyjaźń ich zrodzona jest z Boga, który jest jej autorem⁷¹.

Paulin wielokrotnie podkreśla, że koncepcja chrześcijańskiej przyjaźni będącej powołaniem nie rodzi się i nie rozwija, nie kształtuje w czasie

dyskusji przy stole, ale jest doświadczeniem potwierdzanym codziennym życiem na bazie wiary. Przyjaźń ta ukazuje też właściwe relacje Kościół – świat. Przyjaźń Nolańczyka z Sewerem na etapie przed nawróceniem jawi się jako już „ze swej istoty chrześcijańska”. Jej rozwój jest odpowiedzią na Boże wezwanie i wszystko co ich łączy coraz bardziej dzieje się z woli Bożej, za Bożą interwencją (*qua modo interventu dei nectimur*). Dalej podkreśla, że Bóg buduje więzy nadprzyrodzonej przyjaźni na bazie przyjaźni ludzkiej. Stwierdza też, iż na każdym etapie ich znajomości i przyjaźni zawsze kochali się po bratersku miłością czystą, bazującą na gruncie religii. To Boże pochodzenie ich przyjaźni sprawia, że nigdy do ich wzajemnej miłości nie mogło być dołączone żadne inne uczucie, jak tylko miłość Chrystusa⁷².

Tak więc w każdym wypadku należy wszystkie deklaracje Paulina dotyczące przyjaźni, wierności, miłości odczytywać w kluczu religijnym, jako odpowiedź na Boże powołanie. Dla niego bowiem wszystko, co się dzieje w jego życiu – a jest przekonany, że ma to miejsce także w przypadku każdego człowieka – dzieje się w wymiarze życia łaską. Chodzi tylko o to, aby chrześcijanin odpowiadał na to powołanie. Paulin często używa terminu „predestynacja”, ale jest to zasadniczo, tak wynika z kontekstu, rozumiane jako powołanie. Jest to powołanie do tego, aby stawać się Kościołem⁷³. Tak więc Paulin i Sewer poznali się, zaprzyjaźnili i pokochali, ponieważ byli do tego przeznaczeni – powołani przez Boga od zawsze⁷⁴.

* * *

Lektura listów Paulina w aspekcie roli przyjaźni w procesie formacyjnym pozwala nam jednoznacznie określić, że jej dynamika pełna miłości realizuje się w Kościele, w którym działa Duch Święty i w ten sposób czyni go wspólnotą przyjaźni i miłości. Oczywiście przyjaźń jeszcze w tym doczesnym wymiarze może przybierać różne formy, różne natężenie, różne będą też potrzeby zarówno intelektualne jak i uczuciowe. Te więzy przyjaźni, nadzwyczajnych relacji interpersonalnych sprawiają, że przenoszą się one na całe wspólnoty i ostatecznie czynią cały Kościół „Ikoną Trójcy Świętej” – doskonałej Jedności Osób Boskich. Od razu zaznaczyć trzeba, że jego miłość do drugiego człowieka jest uwarunkowana tym, że ta obdarowywana osoba jest też otwarta na innych, nawet na nieprzyjaciół i tylko taka przyjaźń duchowa jest tworzywem budującym Kościół, jednak nie tylko jako instytucję, ale przede wszystkim jako prawdziwą wspólnotę – *communio*. Drugi człowiek w tej wspólnotcie jest obejmowany troską i wspierany w rozwoju dzięki działaniu w Kościele Ducha Świętego.

Ten charyzmat jedności–miłości w przyjaźni był jednym z wielu, które budowały jedność Kościoła, jednym z wielu, ale wyjątkowo pięknym – głębokim – to przeżywanie zjednoczenia z Bogiem poszczególnych ludzi, każdego z osobna i wszystkich razem jako wspólnoty. To było dzieło Boga, który ich do takiej przyjaźni powołał, ale też ich świadectwo chrześcijańskiego zaangażowania

Paulin stawia Kościół katolicki na równi z dziełem samego Boga. To Kościół przygotowuje pokarm duchowy dla wiernych, bo Duch Święty działa w Kościele, a nie poza nim⁷⁵. Paulin wskazuje, że prawdziwa przyjaźń może łączyć wielu ludzi i ostatecznie staje się fundamentem życia Kościoła i jego budulcem. Kościół tak przez niego widziany i budowany mógł rzeczywiście stawać się siłą formującą nowego człowieka, całkowicie oddanego Bogu. Czytając listy Paulina stajemy się świadkami tego, jak miłość przeżywana w więzach przyjaźni może unosić człowieka ku sprawom najistotniejszym i porywać innych do podejmowania wysiłków stawania się doskonałym chrześcijaninem.

PRZYPISY

¹ P. Fabre, *Saint Paulin et l'amitié chrétienne*, Paris 1949; T. Lienhard, *Friendships in Paulinus von Nola und Augustine*, Leuven 1990.

² Paulin z Noli, *Epistula (Ep.)* 11, 1, t. 1, s. 320. Listy Paulina cytuję za: Paolino di Nola, *Le lettere, testo latino con traduzione italiana, note e indici*, a cura di G. Santaniello, t. 1–2, Nola 1992; zob. D. Sorrentino, *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo”, 9(1992), s. 149–169.

³ Na temat roli kultu św. Felice w nawróceniu Paulina zob. A. Ruggiero, *Il culto dei santi e delle reliquie nei carmi di Paolin*, „Impegno e Dialogo”, 7(1991), s. 177–188; Jan Paweł II, *Lettera al Vescovo di Nola su S. Paolino*, „Teologia e vita”, 3(1995), s. 9–12.

⁴ Sulpicjusz Sewer, *Żywot św. Marcina*, w: *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. pol. J.P. Nowak, Kraków 1995.

⁵ *Ep.* 17, t. 1, s. 504.

⁶ Tamże, 1, 1: „Et invitando te et expectando defessi sumus, neque nobis aut vota iam aut verba supersunt, quae totiens precibus ac litteris frustra effuses adiciamus”.

⁷ Tamże, 17, 1, 25, t. 2, s. 506: „[...] quod ipse non aderas, non tamen omnino nulla conpotimur, sumentes litteras tuas per hominem carissimi nobis viri, fratris nostri Sabini”.

⁸ Na temat znaczenia Pisma Świętego w autoformacji Paulina i formacji innych zob. J. Pałucki, *Pismo Święte w pasterskiej posłudze Paulina z Noli*, „Roczniki Teologiczne”, (2003), z. 4, s. 139–147; zob. także G. Santaniello, *Il dialogo teologico nell'Epistolario di Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, red. L. Longobardo, D. Sorrentino, Napoli 200, s. 131: „Sarà proprio la Bibbia il nuovo testo che diventerà il suo nutrimento spirituale quotidiano, dopo che si sarà ripetutamente consultato con Girolamo, maestro indiscusso nel duplice settore, quello esegetico e quello ascetico”.

⁹ *Ep.* 11, 1, 2–3, t. 1, s. 320.

¹⁰ *Ep.* 17, 1, 30, t. 1, s. 506.

¹¹ *Ep.* 1, 1, 15, t. 1, s. 156.

¹² Augustyn, *Wyznania*, IV, 4, 7.

¹³ *Ep.* 11, 6, 4, t. 1, s. 330,

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Ep.* 11, 2, 16, t. 1, 322: „[...] quia ex deo defluit et in deo permanet”.

¹⁶ *Ep.* 11, 4, 36, t. 1, s. 328.

¹⁷ *Ep.* 11, 4, 13, t. 1, s. 326

¹⁸ *Ep.* 11, 4, 28n, t. 1, s. 328.

¹⁹ *Ep.* 11, 3, 6–7 I 16, t. 1, s. 324: „Ubi enim mihi nunc consanguinea germanitas? Ubi amicitia vetus? [...]. Ita pro parentibus et fratribus et amicis tu nobis factus a domino es”.

²⁰ Zob. D. Kasprzak, *Kontakty św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami*, „Vox Patrum”, 24(2004), t. 46–47, s. 293–309; K. Ościłowski, *Ideal chrześcijanina i jego realizacja*, Kraków 2009; J. Pałucki, *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w postugiwaniu biskupim*, red. A. Niemira, Lublin 2010, 419–429.

²¹ P. Brown (*Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975, na s. 151–214) dokonuje rekonstrukcji pewnego rodzaju mapy tzw. *domus*, chrześcijańskich ascetycznych wspólnot rodzin arystokracji rzymskiej; zob. także A. Ruggiero, *La „Vita Felicis” di Paolino di Nola come fonte per la conoscenza della religiosità popolare in Campagna nel secolo IV e V*, w: *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, red. A. Ruggiero, H. Crouzel, G. Santaniello, Nola 1983, s. 161–179.

²² *Ep.* 11, 3, 1, t. 1, s. 322, Paulin deklaruje, że to sam Bóg jest dawcą tego nowego duchowego braterstwa, które przetrwa doczesność: „De quo tu mihi frater genitus non solum ad praesens adiutorium sed ad perenne consortium”; D. Sorrentino, *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paoline di Nola*, „Asperans”, 40(1993), s. 23–42.

²³ *Ep.* 23, 1, 2; t. 1, s. 608; zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1962, s. 472 – *extorquere* – wydrzeć, wyrwać siłą, torturować – okaleczyć na torturach, wymóc gwałtem, wymusić.

²⁴ R. Marandino, *I dolci colloqui di Paolino nell'epistolario*, „Impegno e Dialogo”, 9(1993), s. 142: „Le cinquantuno lettere, che il Santaniello traducendo interpreta, trasudando dolcezza e, pur ispirandosi a convinzione tutt'altro che incerte e spesso alquanto forti, porgono sempre la mano, abbattono ogni barriera in nome di una fede che accoglie e sana l'errore, in nome di un umanesimo che è innanzitutto amore a Dio verso l'altro, chiunque e comunque sia”.

²⁵ G. D'Errico, *Dottrina e poesia nelle Lettere di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo”, 9(1993), s. 133: „La poesia di Paolino diviene preghiera ogni volta che si fa voce dell'anima, e la preghiera si specifica poesia del cuore, che, in una sua sempre rinasciente innocenzia, attinge la luce dell'infinito”.

²⁶ Zob. m.in. *Ep.* 13, 20–25, t. 1, s. 432: „Quomodo enim excludimus a nostris modicis habitationibus quos deus una nobiscum istius mundi conclusit domo? Quomodo dedignamur terrenae possessionis usu facere participes quos et inviti divinae originis unitate consortes habemus?”.

²⁷ *Ep.* 23, 1, 33–35, t. 1, s. 610.

²⁸ J. Pałucki, *Paulin z Noli – asceta i nauczyciel*, „Roczniki Teologiczne”, (1999), z. 4, s. 207–220.

²⁹ G. D'Errico, *Dottrina e poesia nelle Lettere di Paolino di Nola*, art. cyt., s. 134: „L'ardore mistico della confessione, poi, non si chiude in sè ed in sè solo si esalta e risplende, ma si fa diffonde e coinvolge gli interlocutori con i quail si dipana un dialogo intenso, ora accorato ora severo, ora affabile e sereno, ora pensoso e persino tormentato, traducendosi in osservazioni e consigli, in ammonimenti e preghiere, in ramponge o conforto”.

³⁰ *Ep.* 23, 7, 24, t. 1, s. 626.

³¹ *Ep.* 32, 2, 20, t. 2, s. 224–226

³² *Ep.* 32, 1, 11, t. 2, s. 222: „Sed domino gratias, qui dedit nobis in quo et vinci victoriam duceremus”.

³³ Zob. *Carmen 15* – ku czci św. Feliksa, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 30* [edition altera supplementis aucta curante M. Kamptner, Vindobonae 1989]; zob. także, *Ep.* 6, 3, 1–10, t. 1, s. 264; por. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w Listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza*

Apolinarego. Studium porównawcze, Poznań 1995, s. 289: „Obaj autorzy dostrzegali znaczącą rolę przyjaźni w budowaniu Kościoła. Różnica między nimi polegała na tym, iż biskup Noli tę funkcję przyjaźni umieszczał wyraźnie w perspektywie eschatologicznej”.

³⁴ A. Terracciano, *Esperienza della Chiesa in Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte...*, dz. cyt., s. 245: „L’interesse ecclesiologicalo per il linguaggio di Paolino deriva, in particolare, dalla presenza nell’Epistolario di un ricchissimo e originale «lessico di comunione», che si costruisce essenzialmente intorno ai due nuclei semantici del «corpo» e della «costruzione», e può costituire pertanto un significativo riscontro dei profili simbolici e tematici dai quali maggiormente affiora il *sensus ecclesiae* del Vescovo di Nola”; por. D. Sorrentino, *L’amore di unità, specialmente p. 2. L’orizzonte ecclesiologicalo: „mysterium unitatis”*, s. 155–156.

³⁵ *Ep.* 11, 6, 20–21, t. 1, s. 332.

³⁶ *Ep.* 2, 1, 15–17, t. 1.

³⁷ Zob. C. Scanzillo, *L’ecclesiologia di Paolino e la tematica dell’amizicia. Provocazioni per la vita ecclesiale*, w: *Mia sola arte...*, dz. cyt., s. 266: „A proposito della Chiesa il Santo nolano afferma ancora: «È quell’unica casa della pace santa e quell’unico corpo dalle molte membra, tenute insieme dalla concordia perchè al suo vertice c’è la persona di Cristo» (*Carmen* 27, 460–463)”.

³⁸ *Ep.* 23, 46, 15, t. 1, s. 714.

³⁹ Tamże, 23, 47, 13–15.

⁴⁰ *Ep.* 2, 1, 10, t. 1, s. 180: „Verum etsi omnibus rebus inferiores, tamen caritas sola nos vobis praestat aequales”; D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, „Studia Laurentiana”, 2(2002), supplement 1, s. 181–185.

⁴¹ J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studium patrystyczne*, Lublin 2007, szczególnie p. 1 w rozdz. III, *Kościół – Communio*, s. 171–187.

⁴² M. Pellegrini, *Due amici: Basilio e Gregorio di Naziano*, w: *Agostino di Ippona. L’amizicia Cristiana. Antologia delle opera e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola*, red. L.F. Pizzolato, Torino 1973, s. 6–26.

⁴³ *Ep.* 3, 1, 1, t. 1, s. 190: „Haec est vera caritas, haec perfecta dilectio, quam tibi circa humilitatem nostram inesse docuisti”.

⁴⁴ Tamże, 1, 18: „Gratulamur itaque et gloriamur in domino, qui unus atque idem ubique terrarum operator in suis dilectionem suam spiritu sancto, quem super omnem carnem effudit”.

⁴⁵ Tamże, 1, 10: „Quia videlicet ex illo, qui nos ab origine mundi praedestinavit sibi, caritas ista manuit, in quo facti sumus antequam nati, quia ipse fecit nos et non ipsi nos, qui fecit quae future sunt”; Paulin przywołuje w tym kontekście tekst z Ps 100,3: „Wiedźcie, że Pan jest Bogiem: On sam nas stworzył, my jego własnością, jesteśmy Jego ludem, owcami Jego pastwiska”.

⁴⁶ *Ep.* 18, 5, 33, t. 1, s. 528; *Ep.* 27, 3, 6, t. 2, s. 112.

⁴⁷ *Ep.* 11, 3, 20, t. 1, s. 324; *Ep.* 17, 4, 31, t. 1, s. 512.

⁴⁸ *Ep.* 23, 4, 20, t. 1, s. 618; *Ep.* 29, 14, 13, t. 2, s. 178.

⁴⁹ *Ep.* 24, 6, 11, t. 2, s. 22.

⁵⁰ *Ep.* 13, 3, 8–9, t. 1, s. 392: „Vere dico, non mentor, dum animi tui motus cogito, mea quoque viscera sentio suspiriis tui duci”.

⁵¹ *Praecordia – praecordiorum* – to wprost – osierdzie, ale używano tego terminu także na określenie górnej części jamy brzusznej, zob. *Słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., t. 4, s. 233.

⁵² *Ep.* 38, 4, 20, t. 2, s. 366: „[...] et diabolo dolis suis auditus in praecordia nostra captanti quasi furibus spinarum resistunt [...]”.

⁵³ *Ep.* 14, 1, 14–18, t. 1, s. 450. Tu Paulin podkreśla osobiste wysiłki Delfina: „[...] quem nobis in tua sanctitatis fragrantem, et si non adprehendimus merito, attamen sequimur affectu, sperantes per inseparabilem caritatis tuae copulam deducendos nos, ut perveniamus tuo ductu quo tu proprio nisu perveneris”.

⁵⁴ *Ep.* 28, 1, 32, t. 2, s. 120: „[...] Christus pax nostra, qui et de nobis vel i nobis facit utraque unum”.

⁵⁵ *Ep.* 3, 1, t. 1, s. 190.

⁵⁶ *Ep.* 18, 1, 35–36, t. 1. s. 518.

⁵⁷ *Ep.* 18, 2, 1–7.

⁵⁸ A. Manicardi, *Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele pierwotnym*, w: *Duch Święty we wspólnocie uczniów*, red. E. Manicardi, R. Cantalamessa, Kraków 2000, s. 9–33; G. Di Nola, *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli Scrittori cristiani (I–Vsec.)*, Roma 1999, s. 429–469; J.M.R. Tillard, *La Chiesa, opera propria dello Spirito Santo*, „*Angelicum*”, 75(1998), s. 497–520.

⁵⁹ *Ep.* 5, 9, 10–14, t. 1., s. 234.

⁶⁰ *Ep.* 3, 1, 11, t. 1, s. 190.

⁶¹ Tamże, 15–16.

⁶² Tamże, 1, 16–17.

⁶³ *Ep.* 6, 2, 5–7, t. 1, s. 262–264.

⁶⁴ *Ep.* 6, 2, 9–10, t. 1, s. 264.

⁶⁵ *Ep.* 6, 2, 15–21, t. s. 264: „tam in spiritu quam in corpore domini unum sumus, ne simus nihil, si ab uno excidemus”.

⁶⁶ *Ep.* 11, 5, 1–2, t. 1, s. 328.

⁶⁷ Tamże, 18.

⁶⁸ Tamże, 7: „[...] quod praedestinos nos invicem in caritate Christi iniunctissima”.

⁶⁹ D. Sorrentino, *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „*Impegno e Dialogo*”, 9(1992), s. 160–161.

⁷⁰ *Ep.* 40, 2, 5, t. 2, s. 406.

⁷¹ *Ep.* 13, 2, 40, t. 1, s. 390: „Non enim haec ut saecularis est, quae spe saepius quam fide partitur, sed spiritalis illa, quae deo auctore generatur et arcane spirituum germanitate coalescit”.

⁷² *Ep.* 11, 3, 11, t. 1, s. 324.

⁷³ *Ep.* 3, 1, 2–25, t. 1, 190.

⁷⁴ *Ep.* 11, 5, 5–10, t. 1, s. 328.

⁷⁵ Tamże, 6, 35: „[...] qualem vel anima in dei rebus operosa vel catholica ecclesia coquit”.

KS. CZESŁAW S. BARTNIK

MISTERIUM LUDZKIEGO „JA”

Najtrudniej jest poznać, ująć w słowa i określić naukowo to, co prapierwotne, jak: Bóg, istnienie, życie, materia, energia, myśl, rzeczywistość. Do tych prapierwotności należy też „ja” lub „jaźń” (termin Bronisława Trentowskiego, zm. 1869). Jednak ze względu na istotne znaczenie „ja” trzeba próbować przynajmniej je opisać intelektualnie i względnie metodycznie.

Potoczna fenomenologia „ja”

Chwytny pewne światelka naszego „ja” towarzyszące świadomym aktom psychicznym, działaniom i doznaniom. Jawi się nam coś z „ja” w świadomości, samoświadomości, refleksji, myśleniu, w decyzjach, uczuciach, przeżyciach, doznawaniu uderzeń życia, w poczuciu tożsamości i odrębności od innych ludzi i od rzeczy, w tworzeniu, pracy, w kontekście społecznym...

Przed wszystkim trzeba pamiętać, że misteryjne „ja” wystąpiło w języku ludzkim od jego początków, zarówno w postaci zaimka osobowego odnoszonego do siebie, jak i koniugacji w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasowników. Z języków późnych mamy więc hebr. *ani*, *aram*, *anah*, gr. i łac. *ego*, indyjskie *aham*, awestyjskie *azen*, starosłowiańskie i staropolskie „jazu”, skrócone do „jaz” w Psałterzu (A. Brückner). Być może, że nasze prapierwotne dwuczłonowe „jazu” było konstruowane za indoperskim *aham asmi* – tyle co „ja jestem”. I było to zapewne wiązanie swojej czynności i swojego doznawania ze swoją osobą (ind. *yah*), a w konsekwencji aspekt ścisłego wiązania siebie (*se*) z istnieniem czynnym (*asti* – jest). A zatem „ja” oznaczałoby istnienie, cud istnienia, bycie poza nicością i poza nieokreślonością. Przy tym jest to istnienie osobowe z akcentem na osobistym „ja”. W każdym razie „ja” implikowane jest przez czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej zawsze: (ja) jestem, (ja) żyję, (ja) działałam, (ja) myślę, (ja) kocham itd.

Głębsza refleksja nad „ja”

Niektórzy uczeni utrzymują, że w starożytności ludzie nie znali pojęcia „ja” (jaźni), a nawet jeszcze w średniowieczu chrześcijańskim ujmowano je tylko wtórnie, przy omawianiu duszy, osoby, samoświadomości. „Ja” miał wprowadzić do głębszych rozważań dopiero Kartezjusz (1596–1650), który przede wszystkim rozróżnił akt myślenia (*cogito*) i podmiot myślenia (*ego*).

Jednak problem jest bardziej złożony. Jakieś konceptualizowanie „ja” miało miejsce już w misteriach orfickich, u Homera, a potem u Sokratesa, Platona, św. Augustyna i u wszystkich ascetów i mistyków chrześcijańskich, a być może i w innych religiach. Ograniczę się tu do jednego z wyraźniejszych przykładów, a mianowicie do sentencji na świątyni Apollina w Delfach może z VI lub V wieku przed Chr.: *Gnothi seauton, cognosce te ipsum*, po polsku: poznaj samego siebie. Sentencję tę rozwinął bardzo refleksyjnie Sokrates (469–399): „Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać samego siebie [...] Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nie swoje, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak, jak wszyscy inni i, jak mówię, nie to badam, ale samego siebie, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego”¹.

Prawda, że Kartezjusz rozpoczął wyraźnie proces filozoficzny i naukowy w Europie nowożytnej nad zjawiskiem jaźni. I bezpośredni jego następcy, cofający się niekiedy i do średniowiecza, rozróżniali „ja” świadomościowe od „ja” ontycznego, od duszy jako źródła jaźni. Z czasem w epoce nowożytnej i współczesnej wystąpiły już trzy podstawowe nurty pojmowania *ego*:

1. Nurt wrażliwo-asocjacyjny, czysto psychologiczny, negujący „ja” ontyczne wraz z duszą, traktujący je tylko jako wiązkę świadomych przeżyć.
2. Nurt idealistyczny, konceptualistyczny i strukturalistyczny, traktujący „ja” tylko jako pojęcie, twór myślowy i kategorię poznawczą.
3. Nurt nawiązujący do kierunków filozofii maksymalistycznej i wyróżniający „ja” poznawcze i psychiczne oraz „ja” duchowe, duszę i osobę².

Personologia „ja”

Problematyka „ja” i „jaźni”, głęboko i precyzyjnie rozwijana w neo-augustynizmie i w neotomizmie, wymaga jednak pewnych dopełnień ze strony systemu personalistycznego. „Ja” nie może i w tych kierunkach być

sprowadzane żadną miarą tylko do jednej z postaci samoświadomości, ani nawet tylko do źródła aktów poznawczych i psychicznych, ma bowiem jakiś swój wymiar ontyczny. Jest również czymś głębszym, niż funkcja duszy. Jest szczególnie związane z bytem osoby. W ogóle należy rozróżnić funkcje „ja” i byt „ja” oraz „ja” aktywne, działające, twórcze i „ja” bierne, doznające wszelkich oddziaływań rzeczywistości zewnętrznej, niezależnej w jakimś stopniu od niego, doznawanego przezeń wraz z całą osobą.

Toteż „ja” wymaga pełniejszego jego opracowania w relacji do ciała człowieka, duszy i osoby.

1. Według personalizmu ciało człowieka, czy „człowiek w postaci ciała” wchodzi w zakres jaźni. Jest tylko dyskusja, czy wchodzi jako współstruktura jaźni, czy na zasadzie zaimka dzierżawczego: moje ciało, posiadanie ciała, moje członki i procesy materialne we mnie (M.A. Krapiec). Myślę, że ciało wraz ze swoimi procesami jest współstrukturą jaźni, choć niższą niż dusza, jest punktem wyjściowym życia na świecie, bytowaniem cielesnym „ja” osobowego, zakorzeniem w stworzenie materialne, warunkuje zaistnienie całej osoby w świecie materialnym. W każdym razie „ciało” jest czymś więcej niż tylko „moim” i czymś więcej niż tylko narzędziem, jak chciał platonizm, augustynizm, a nawet i tomizm. Jest ono widzialnym znakiem stwarzania człowieka przez Boga, wydobywania człowieka z łona rzeczywistości świata.

2. W sprawie „duszy” kształtują się trzy podstawowe nurty. Według jednego dusza to tylko *psyche*, a więc jakieś wspólne związanie aktów psychicznych w jedną całość, bez odniesienia do duszy duchowej, czyli ta *psyche* tworzy „ja” psychiczne, empiryczne i podlegające badaniom naukowym. Według drugiego nurtu za duszę we właściwym znaczeniu możemy uważać tylko duszę duchową, ponadempiryczną i niepodlegającą badaniom naukowym, a więc i właściwe „ja” ma charakter metafizyczny, bo utożsamia się z duszą duchową. A wreszcie nurt trzeci przyjmuje, że *psyche* jest przejawem duszy duchowej, metafizycznej, i tak „ja” metafizyczne przejawia się w „ja” psychicznym, dla którego jest podstawą i źródłem. Niewątpliwie trzeba się opowiedzieć za stanowiskiem trzecim, jakkolwiek i tutaj nasuwają się poważne trudności: jak wiązać jaźń z duszą, czy są to po prostu synonimy, czy też zachodzą między nimi jakieś realne różnice, czy „ja” metafizyczne nie jest jakąś metafizyczną świadomością lub samoświadomością duszy duchowej?

3. Jak się ma wreszcie „ja” do osoby? Bardzo często tomiści, jeśli przyjmują „ja” duchowe, to utożsamiają je z osobą, przynajmniej semantycznie. I według jednych „ja” konstituuje osobę, a według drugich odwrotnie:

osoba konstituuje „ja”. Sądę, że trzeba przyjąć rozwiązanie drugie, bo wzmacnia ono obiektywny i ontyczny charakter osoby, a według personalizmu byt jest zawsze pierwszy przed myślą i podmiotowością. „Ja” nie jest czystym synonimem „osoby”, jak sugerują niektórzy uczeni. „Ja” bowiem oznacza bardziej stronę subiektywną i samoświadomościową, światło bytu osobowego, a „osoba” oznacza bardziej rzeczywistość obiektywną, ontyczną i najdoskonalszy rodzaj bytowania.

„Osoba” nie jest też synonimem „człowieka”, lecz oznacza bardziej sposób i kategorię istnienia. Przychodzi tu z pomocą chrystologiczna reguła Chalcedońska. Jak Jezus Chrystus ma dwie natury: „ciało” (J 1, 14) i Bóstwo, zespolone w jedną podmiotową osobę, tak i człowiek ma dwie natury: cielesną (ciało) i duchową (duszę), a zespala je w jeden podmiot, w niewyraźną tożsamość i całość osoba, osobowa kategoria bytowania, wyposażona w absolutne światło jaźni. Samoistność i „ja” są współelementami osoby. Nawet dusza nie utożsamia się z osobą, ani z jaźnią, jak chce wielu uczonych. Dusza, duch i osoba byłyby anonimowe i ogólne bez konkretności, niepowtarzalności i imienności; te cechy nadaje dopiero jaźń, która jest elementem konstytutywnym, omegalnym i absolutnym całego bytu człowieka. Byt osobowy kulminuje w „ja” osobowym i w nim staje się niepowtarzalnie, nieprzekazywalnie i absolutnie imienny. „Ja” jest jedynym imieniem osoby.

Jaźń w znaczeniu funkcjonalnym jest światłem dla wszelkich aktów świadomych, działań i doznań – od ciała po ducha. Dzięki „ja” osoba nie może być w pełni uprzedmiotowiona, choć człowiek jest przedmiotem, np. w poznaniu, i drugi człowiek ma też pod pewnym względem charakter przedmiotu społecznego. Poprzez „ja” byt osobowy istnieje, żyje, działa, tworzy, doznaje rzeczywistości zewnętrznej i interioryzuje je w jakiejś mierze, choć zawsze je także transcenduje. Często się zapomina, że „ja” jest nie tylko światłem działań, lecz także drogą i sposobem doznawania, responsorium w stosunku do świata i potoku dziejów, jest odbiorcą tego, co się ze mną dzieje, co mi niesie rzeczywistość zewnętrzną i pozajaźniową. Ale, oczywiście, jaźń ma przede wszystkim charakter ontyczny, nie tylko funkcjonalny.

I wreszcie jaźń zarówno w swym *activum*, jak i *passivum* jest podstawą dla relacji do „ty” i do świata rzeczy. W rezultacie tworzy także w analogicznym znaczeniu „ja społeczne”, czyli „my”. Jak osoba nie istnieje bez innych osób, ostatecznie bez osobowego Boga, tak i jaźń nie realizuje się, nie tematyzuje bez innych jaźni. Jaźń jest najwyższym rodzajem koniecznej relacji do „ty”, do „my” i do „oni”.

Przez „ja” moja osoba określa się pośród innych osób, a także rzeczy i świata. Stąd osoba musi być dziś inaczej definiowana. Definicja Boecjusza, że „osoba jest indywidualną substancją o naturze rozumnej”, nie odnosi się do osoby, jak błędnie się utarło przez tyle wieków, lecz do człowieka jako takiego, bo mówi tylko o przynależności jednostki do rodzaju bytów rozumnych, a nie mówi o jej jedyności, wyłączności i niepowtarzalności. Niepowtarzalność jest tylko w „ja”, dla każdej osoby innym. Dlatego proponuję „definicję” bardziej adekwatną, a mianowicie, że „osoba jest to subsystemacja (samoistność) cielesno-duchowa na sposób kogoś w naturze rzeczy” lub „jest to «ja» subsystujące *in natura rerum*”. Dopiero dzięki własnej, niepowtarzalnej ontycznie i tematycznie jaźni człowiek przestaje być ogólnością i anonimem i tylko gatunkiem, a staje się osobą³.

Teologia jaźni

Z koncepcji jaźni wynika z góry jej istotne odniesienie do Boga i do Boga osobowego, gdyż Bóg nieosobowy i bez jaźni byłby nieskończenie niższy od człowieka jako osoby. Niektórzy jednak teologowie, jak K. Barth, K. Rahner, Ch. Dodd, J.B. Metz, B.J. Hilberath, uczyli, że Bóg jest osobą bytującą na trzy sposoby (Weise): Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale nie ma jaźni, bo boskie „ja” nie miałyby boskiego „Ty” i nie ma w Bogu trzech podmiotów, czyli trzech jaźni osobowych. A więc osoba ludzka ma istotną relację do Osoby Bożej, ale nie do „ja” Bożego, którego nie ma. Ale jest to pogląd błędny teologicznie. Relacja naszej osoby do Boga byłaby z naszej strony ślepa, gdyż nasze „ja” nie miałyby korelatu w Boskim „ja”. Osoba Boska bez jaźni nie stanowiłaby dla nas „Ty” na płaszczyźnie jaźniowej, a tylko raczej rodzaj „obcego” bytu, rodzaj przedmiotu.

Tymczasem każda Osoba w Trójcy ma swoją podmiotowość i swoje Boskie „Ja”, ściśle relatywne względem Dwoch innych Jaźni Bożych i przez to stanowią jedną i tę samą Naturę, Istotę Bożą. A zatem przed ludzkim osobowym, ontycznym i funkcjonalnym „ja” otwiera się niewypowiedziana wielkość „Ja” Ojca, „Ja” Syna i „Ja” Ducha. „Ja” ludzkie jest najbardziej prapierwotnym obrazem i odbiciem Trójjaźniowego Jedyne Boga w Jednej istocie. Osoba nasza ma absolutne odniesienie do „Ja” Ojca – w bytowaniu, w istnieniu, do „Ja” Syna w odkupieniu i do „Ja” Ducha – w świętości, łasce, miłości i komunii.

Dzięki temu nie ma też jakiegoś partykularyzmu lub jakiejś społeczności w relacji naszego „ja” indywidualnego, gdyż otrzymuje ono charakter społeczny, religijny, kościelny, charakter „my”. Ma ono u podstaw wymiar trynitarny. „Ja” w jednym Bogu z istoty swej jest społeczne. „Ja” spełnia

się tam i realizuje przez inne „Ja”. Nie jest to tylko jakiś zbiór Trzech Ja, lecz istotna jedność przez Trzy Ja. Człowiek jest niejako odbiciem owych „ja” i przez łaskę nadprzyrodzoną wchodzi w życie jaźniowe Boga, przez co spełnia się i tematyzuje w sposób nieskończony.

Niektórzy filozofowie i teologowie mówią, że nasze „ja” jest samo w sobie beztreściowe: „ja” i tyle, taka czysta bytowość, niezapisany ekran osoby. Ale nie jest to słuszne. Wprawdzie na pierwszym planie wybija się w nim moja tożsamość, ale na drugim planie dostrzega się zawsze całe bogactwo tematów i treści, cała religijność, moralność, duchowość i wszelka sensotwórczość życia, która polega na odpowiednim zapisywaniu i zapełnianiu tego ekranu siebie i na tematyzowaniu swego istnienia i życia. W rezultacie człowiek w refleksji „widzi” jakiś ślad Boga Stwórcy i Spełniacza. Toteż „ja” jest najwyższym argumentem za istnieniem Boga, za absolutnym „Ja”, czy za absolutnym „Ty”. W samej strukturze „Ja” ludzkiego tkwi świadome lub/i pozaświadome dążenie do „Ja” Bożego, choć dążenie to ma różne stopnie napięcia i niekiedy może z winy człowieka zanikać⁴.

PRZYPISY

¹ Platon, *Fajdros*, 229e–230a, cyt. za: T. Kobierzycki, *Gnoti deauton. Dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Warszawa 2001, s. 43.

² *Ja, Jaźń*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 625–630, 1132; *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 157–159, 291–293.

³ Por. C.S. Bartnik, *Studies in Personalist System*, Lublin 2007; tenże, *Osoba i personalizm*, Lublin 2012.

⁴ Rozważania te dedykuję ks. prof. dr. hab. Ireneuszowi Werbińskiemu, mojemu Uczonemu Przyjacielowi, z okazji Jego małego jeszcze jubileuszu pracy naukowej, ale z pewną zazdrością, że jest mu dane pracować naukowo nad duchową tematyzacją relacji ludzkiego „ja” względem Boga w Trójcy Jedynego.

ANTONI J. NOWAK OFM

DOJRZAŁOŚĆ LUDZKA

I

Dojrzałość ludzką można wielorako interpretować. Mówimy w języku potocznym: najważniejsze, aby być człowiekiem. Bądź człowiekiem. Ale co to znaczy być naprawdę człowiekiem dojrzałym? Jaki parlament miałby ustalić kryteria dojrzałości ludzkiej? Czy można tego rodzaju kryteria wyliczyć? Czy wystarczy kryterium subiektywne, obiektywne i socjokulturowe, by mówić o dojrzałości ludzkiej? Zdaniem K. Dąbrowskiego ludzie genialni, święci nie mieszczą się w tych kryteriach. Odczuwają niedobór w kryterium subiektywnym, bowiem ustawicznie zmierzają do ideałów, czyżby dlatego byli niedojrzali, a przecież kryterium socjokulturowe przerastają *in plus*? K. Dąbrowski, R.B. Cattell, I.A. Caruso byli zdania, że i nerwica ma swój aspekt pozytywny. Ideał integracji wcale nie jest ideałem, konieczna jest dezintegracja pozytywna. Tak nazwał K. Dąbrowski językiem psychiatrycznym „noc ducha, noc zmysłów”, o których pisze św. Jan od Krzyża. Nie brak również twierdzeń, że należy być najpierw dojrzałym człowiekiem, by móc być prawdziwym chrześcijaninem. Każdy z nas może wskazać bardzo wielu, którzy nawet zawzięcie walczyli z chrześcijaństwem, a nawet z Kościołem świętym i doszli nawet do świętości kanonizowanej. Czy Szaweł, który dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich (por. Dz 9, 1–2), a czynił to w przekonaniu, że wyświadcza ogromną przysługę Bogu Jahwe, czyż nie cechowała go dojrzałość ludzka? Prześladował chrześcijan i wtrącał ich do więzienia, przekonany, że tego sobie życzy Bóg-Jahwe. Zapewne Sanhedryn żydowski uważał go za bohatera. Ostatecznie można zabijać i to w sposób wyrafinowany, w przekonaniu, że tego sobie życzy Bóg (por. J 16, 1–4). Idźmy jeszcze dalej i zapytajmy, czy wolno mi oceniać dojrzałość ludzką na przykład Hindusa kryteriami kultury chrześcijańskiej i odwrotnie? Łono społeczne, o którym pisze A. Portmann, trwa do 14 miesięcy. Zachowanie dzieci w łonie społecznym jest w każdej kulturze identyczne. Nikt nie

odróżni gaworzenia dziecka chińskiego od gaworzenia dziecka polskiego. Kogut chiński tak samo pieje jak kogut polski. Dziecko opuszczając łono społeczne przyjmuje presję kultury w której wzrasta, i tak gaworzenie dziecka chińskiego przechodzi w język twierdzeń chiński, a gaworzenia dziecka polskiego w język twierdzeń polski. Słusznie mówimy, że kultura jest drugą naturą człowieka. Skoro tak się mają sprawy, wtedy odwołajmy się do naszej wspólnej ludzkiej natury, w końcu jesteśmy ludźmi, mamy swój ludzki rozsądek, ale co to jest rozsądek? Czy rozsądny jest ten, który idzie przez życie siłą łokci, przemocą? Czy rozsądny jest ten, który przede wszystkim liczy się z miłością do człowieka i z przebaczeniem? Czy rozsądna jest ta, która zabija już drugie dziecko aby utrzymać status materialny rodziny, albo ta, która rodzi trzecie dziecko, wiedząc, że obniży status materialny rodziny? Co to jest rozsądek?

Jeżeli prawdą jest, że kolebka naszej ewolucji znajduje się w Afryce Środkowej, w Kenii, że osobniki zwane *Ramapithecus* *Punajpithecus* oraz *Kenjapithecus*, które rzekomo istniały 11 milionów lat temu, są u progu naszej ewolucji, to przecież nauka jako narzędzie badawcze życia wewnętrznego i zewnętrznego powstała dopiero w Grecji i nie liczy sobie więcej jak 2500 lat, cóż to jest wobec 11 milionów? Dzisiaj nauka jest niesamowicie rozczłonowana. Każda dziedzina nauki pragnie służyć człowiekowi. Może jeszcze jedno pytanie. Czy można człowieka, jego dojrzałość, bez reszty wytłumaczyć na płaszczyźnie fizjologicznej, psychicznej czy duchowej? Przecież człowiek nie jest ani duchem, ani psychiką, ani materią. W nim spotykają się wszystkie formy istnienia, ale z żadną formą istnienia nie można człowieka utożsamiać. Człowiek jest jedynym bytem w świecie przyrody, który mówi o sobie „ja jestem” i nie potrzebuje żadnych dowodów od nikogo, które by uzasadniały słuszność tego twierdzenia. Tylko duch mówi o sobie „ja jestem”, posiada refleksję do własnego „ja”, materia tego „ja” nie posiada.

Wiek XIX był przekonany, że pomiędzy człowiekiem a małpą zachodzi tylko różnica ilościowa, innymi słowy, człowiek to tylko wysoko wyspecjalizowana małpa. F. Engels był zdania, że to praca uczyłowieczyła małpę, a zatem produkcja jest przed człowiekiem. Po tej linii rozumowania idzie jeszcze w wieku XX St. Gerstmann twierdząc, że człowiek nie rodzi się człowiekiem, lecz staje się nim dzięki społeczeństwu. Jest to powrót do XIX-wiecznej teorii motywacji, która była zbudowana na marksizmie. Czy człowiek może powstać z czegoś, co człowiekiem nie było? Wybitny genetyk i pediatra XX wieku J. Lejeune pisze, że gdyby student mając na stole laboratoryjnym szereg zygot, nie potrafiłby z absolutną pewnością określić,

czy chodzi o małpę, czy o człowieka, nie zdałby egzaminu. Długoletni rektor Akademii Medycznej w Krakowie R. Klimek (ginekolog i endokrynolog) twierdzi, że dla medycyny pytanie kiedy powstaje człowiek, jest pytaniem zamkniętym: w momencie zerowym, to znaczy w momencie poczęcia.

Człowiek nie zostaje poczęty jako jednostka gatunku, lecz jako osoba, dlatego żadna granica człowieka nie zadowala. I znów musimy zapytać, czy dojrzałość ludzka i dojrzała osobowość są terminami zamiennymi, co to jest osobowość dojrzała, skoro sam termin „osobowość” jest terminem wieloznacznym, posiadamy co najmniej kilkadziesiąt teorii osobowości. Sobór Watykański II posłużył się terminem „osobowość” kilka razy, natomiast w *Katechizmie Kościoła katolickiego* terminu „osobowość” nie ma.

Nasze wstępne analizy wokół problematyki dojrzałości ludzkiej natrafiają na wiele trudności. Wydaje się, że nie można tego zagadnienia rozwiązać w aspekcie określonego systemu, nawet gdyby wziąć ten najlepszy z najlepszych. Jeżeli osoba jest najwyższą wartością w świecie przyrody, wtedy właśnie osoba nieskończenie przerasta każdy system, każdy model nauki, już z tej racji, że każdy system, model nauki, jest dziełem osoby. Wynika z tego prosty wniosek, że osoba potrzebuje osoby. Człowiek tylko wtedy osiąga dojrzałość ludzką, gdy bytuje relacyjnie. Trzeba jednak pamiętać, że zarówno termin „osoba” jak i „relacja” weszły do naszego języka z Chrystusem. Osoba ludzka nie pogodzi się z koncepcją aresztu w jakimkolwiek systemie. Kto stawia system ponad osobę, ten traci wolność. Świat, który otacza człowieka jest nie-wolny, i dlatego nie może być źródłem wolności; z kolei ideologie, systemy, statystyczne wyliczenia nie mogą stać się kryterium, w świetle którego można by było ustalić normę ludzkiej dojrzałości.

Skoro tak się sprawy mają, wtedy odwołajmy się do zwykłego ludzkiego rozsądku o którym była mowa na wstępie, ostatecznie jesteśmy ludźmi i staramy się jakoś rozsądnie żyć dla dobra osobistego i społecznego. Zapytajmy ponownie, co to jest rozsądek? Czy rozsądny jest ten, który idzie przez życie siłą łokci, albo ten, który liczy się z miłością i przebaczeniem? A może rozsądny jest tylko ten, kto żyje Chrystusem? Mamy się tak miłować, jak On nas umiłował (por. J 15, 12). Dopiero z Chrystusem wchodzi w naszą historię solidarność ogólnoludzka. Dopiero z przyjęciem Chrystusa uświadamia sobie człowiek, że miłość góruje nad prawem, że wszyscy ludzie są sobie absolutnie równi niezależnie od rasy, kultury, wyznania i płci. Ostatecznie życie zna tylko Ten, który sam jest Życiem. W 27 niedzielę zwykłą po przyjęciu Eucharystii modli się Kościół święty: „Spraw Panie, aby przyjęty przez nas Sakrament przemienił nas w Chrystusa”.

Apostoł Paweł nie napisałby najpiękniejszego *Hymnu do miłości*, który nie ma równego sobie w literaturze świata, gdyby nie uwierzył w Chrystusa. Hymn do miłości E. Hemingwaya jest plagiatem hymnu Apostoła Pawła.

II

Musimy się zgodzić z faktem, że w naszą historię wszedł Chrystus i Jego Kościół święty. Udawanie, jakoby Chrystusa i Kościoła nie było w historii, to wyraz bardzo bolesnej ślepoty historycznej. Człowiek zawsze stoi wobec dwóch wielkich niebezpieczeństw: z jednej strony chciałby być miarą wszystkiego, takiego zdania był już Protagoras, a druga pokusa, to zdegradowanie człowieka do rzędu ssaków. Trzeba przyznać, że obie pokusy tkwią w człowieku, bowiem człowiek przynależy do rzędu ssaków, organicznie przynależy do środowiska przyrody, ale równocześnie środowisko to ustawicznie przerasta, transcenduje siebie, zamienia środowisko przyrody w świat kultury. Wynika z tego wniosek, że nie zostaje on poczęty jako jednostka gatunku, bytująca w granicach danego gatunku jak to ma miejsce środowisku zwierząt, lecz jako osoba, dlatego ustawicznie przekracza osiągnięte granice i pyta, co mieści się poza granicą. Bez transcendowania siebie, człowiek, o ile tak się można wyrazić, zawróciłby, będąc wyłącznie jednostką gatunku, do środowiska zwierząt. *Homo naturalis* nie istnieje. Do człowieka docieramy tylko i wyłącznie poprzez kulturę, dlatego rozwój człowieka w środowisku przyrody bez relacji osobowej należy stanowczo wykluczyć.

Człowiek jest osobą zarówno w swoim starcie filogenetycznym, jak i ontogenetycznym. Trzeba jednak było długo czekać, by człowiek sobie uświadomił swoją wartość osobową. Arystoteles nie potrafił wydedukować z natury ludzkiej godności wartości osobowej człowieka, tym samym obcy był mu termin relacja. Aż do przyjścia Chrystusa człowiek poszukiwał po omacku nie tylko Boga, ale i człowieka (samego siebie), a to co znajdował, albo wydawało mu się, że znalazł, zawsze było fałszywe. Jeżeli człowiek siłą własnego mózgu nie potrafił dotrzeć do Boga Miłości, bytującego relacyjnie, znaczy to, że nie potrafił również dotrzeć siłą własnego mózgu do godności i wartości osoby ludzkiej. Błędny obraz Boga zawsze staje się źródłem błędnego obrazu człowieka. Nawet Stary Testament posiada błędny obraz Boga, już z tej racji, że jest to obraz Boga zamknięty w konstrukcji zdaniowej, trzeba znać nie tylko inteligencję i duchowość piszącego, nie tylko kontekst treściowy, ale nawet kontekst społeczno-polityczny. Na kartach Nowego Testamentu nie posiadamy definicji ani opisu Boga, lecz

Jego prezentację (por. J 14, 8–10). Interwencję Boga w naszą historię nazywamy Jezusem Chrystusem. H. de Lubac podkreśla, że najdziwniejsze nie jest to, że Jezus Chrystus jest Bogiem, lecz to, że Bóg jest Jezusem Chrystusem. Bóg nazywa się Jezus, a Jego misja – Chrystus. Ponieważ Bóg wszedł cieleśnie w naszą historię, dlatego od dwóch tysięcy lat jesteśmy w czasach ostatecznych. Wszelkie mówienie o Bogu, o człowieku, o jego dojrzałości bez Chrystusa pozostanie bełkotem. Chrystus jest celem i kresem ludzkich dziejów, jest ogniskową wokół której koncentrują się pragnienia ludzkich serc. Prawdziwa nauka o człowieku rozpoczyna się dopiero z przyjściem Chrystusa.

Skupiając uwagę na historii człowieka należy stwierdzić, że cała historia ludzkości była ukierunkowana ku Chrystusowi. W sposób szczególny widzimy to na kartach Starego Przymierza. Chrystus jest postacią centralną obu Testamentów. Z chwilą wejścia Chrystusa w nasze dzieje, rozwój ku Chrystusowi nie ma żadnego sensu. Od dwóch tysięcy lat, każdy człowiek i wszystkie narody mają rozwijać się w Chrystusie (por. Mt 28, 17–20). Kto pragnie poznać sedno Objawienia, ten musi dotrzeć do Jezusa Chrystusa. Chrystus jest najistotniejszym wydarzeniem w historii. Rozwój w Chrystusie dokonuje się tylko w Kościele, z tej prostej przyczyny, że poza Kościołem nie ma Eucharystii.

Ojcowie Kościoła nigdy nie mówili o psychologii chrześcijańskiej, lecz o antropologii chrześcijańskiej, przez co rozumieli nowego człowieka, który żyje i działa w zespoleniu ze Słowem Wcielonym. Grzegorz z Nazjanzu pisze, że nowy człowiek, to znaczy ten zespolony ze Słowem Wcielonym, nosi na sobie obraz Syna Bożego, w tym celu, aby Bóg mógł go rozpoznać. Im wyraźniejszy obraz Syna Bożego w człowieku, tym większe upodobanie ma w nim Bóg Ojciec, który kocha swego Syna, w Nim znajduje swoje upodobanie (por. Mt 16, 5). Kształtowanie w człowieku obrazu Syna Bożego, które dokonuje się z chwilą przyjęcia sakramentu chrztu świętego nazwiemy chrystoformizacją, która nie ma absolutnie nic wspólnego z wychowaniem religijnym, bowiem poza Kościołem nie ma Eucharystii. Chrzest zobowiązuje człowieka do życia Paschalnym Misterium, to znaczy sakramentem pokuty i pojednania oraz Eucharystią. Rezygnacja z życia Paschalnym Misterium jest oporem stawianym Kościołowi świętemu, człowiek nie życzy sobie, aby w nim był czytelny obraz Syna Bożego. Prawo stanowione, które zaciera różnicę pomiędzy dobrym i złem, łaską i grzechem, prawdą i kłamstwem, może okazać się cenniejsze od Prawdy, Miłości, Wolności, Życia, którym jest Chrystus. Człowiek może odczytać własną godność i wartość osobową tylko i wyłącznie w relacji do o s o b y.

Tezy św. Augustyna *noverim Te, noverim me* – „obym poznał Ciebie, bym mógł poznać siebie” (chodzi oczywiście o poznanie Chrystusa) nie zastąpi żadna ideologia ani żadne naukowe badania. Trzeba najpierw przyjąć i zaakceptować Chrystusa, by wiedzieć na czym polega dojrzałość ludzka. Jeżeli Sobór Watykański II twierdzi, że tajemnica człowieka naprawdę rozjaśnia się dopiero w tajemnicy Wcielonego Słowa (por. KDK, n. 22), to w konsekwencji poucza tenże Sobór, że kto postępuje za Chrystusem Człowiekiem Doskonałym, sam też coraz bardziej staje się człowiekiem (por. KDK, n. 41). Jest rzeczą niemożliwą stawać się coraz bardziej człowiekiem postępując za ideologią i wyliczoną opinią większości. Osoba jako wartość najwyższa w świecie przyrody nie mieści się w żadnym systemie, w żadnym narzędziu badawczym. Systemy i narzędzia badawcze są dziełem osoby. Nie ma osoby z taśmy. Tę absolutną unikalność osoby ludzkiej, która znajduje się na szczycie rozwoju życia, określił bł. J.D. Szkot bardzo oryginalnym terminem *haecceitas*. Termin ten można oddać opisowo: Absolutna unikalność osoby w tym się wyraża, że bytuje ona dla siebie w relacji do osoby. Zdaniem K. Wojtyły człowiekowi przysługuje podmiotowość właściwa osobie.

III

Z przeprowadzonych analiz dotyczących dojrzałości ludzkiej wynika, że relacyjność jest zasadniczym nosicielem tejże dojrzałości. Chodzi oczywiście o relację osoby ludzkiej do Osoby Chrystusa. Dojrzałość ludzka jest nieosiągalna, gdy człowiek absolutyzuje wartości względne. Czy wolno postawić znak równania pomiędzy dojrzałością ludzką i świętością? Czy świętym może być tylko człowiek, którego cechuje dojrzałość ludzka? Jeżeli dojrzałość ludzka jest nieosiągalna bez Chrystusa, bowiem tylko i wyłącznie w Nim można odczytać własną godność i wartość osobową, wtedy w logicznej konsekwencji należałoby postawić znak równania pomiędzy świętością i ludzką dojrzałością. Czy Kościół w swojej misji może kierować się kryteriami psychologicznymi, takimi jak kryterium subiektywne, kryterium obiektywne i kryterium socjokulturowe? Gdyby tak było, wtedy zamknęlibyśmy Kościół do wyników badań psychologicznych i psychiatrycznych. Kościół jest w swej istocie sakramentem zbawienia dla całej ludzkości. Jego zasadniczym celem jest uświęcenie człowieka, każdego, niezależnie od jego zdrowia cielesnego, psychicznego czy duchowego. Zadaniem Kościoła, dopowie ks. I. Werbiński, jest troska, aby świętość wzrastała u wszystkich i dodaje: hagiologia podkreśla, że istotą świętości jest miłość nadprzyrodzona, która żyje wiarą i nadzieją. Trudno jednak zaprzeczyć, że

wszyscy święci kanonizowani prezentowali sobą dojrzałość ludzką, właśnie dlatego, że byli zakotwiczeni w Jezusie Chrystusie. Zapuszczali korzenie swego bytu w Chrystusa i na Nim się dalej budowali – o taki dynamizm bytowania prosi nas Apostoł Paweł (por. Kol 2, 6–7). Święci nie potrafili na dłuższą metę żyć w separacji od Chrystusa. Sumienie w Duchu Świętym przynagła człowieka uchrystusowionego do sakramentu pokuty i pojednania. Życie Paschalnym Misterium jest źródłem duchowości eklezjalnej, świętości i dojrzałej osobowości. Zdaniem C.G. Junga, jedyna dojrzała osobowość jaką nam dała historia, to osobowość Jezusa Chrystusa. To wewnętrzne oddanie siebie Chrystusowi, stwierdza ks. I Werbiński, wpływa w sposób istotny na zaspokojenie ważnych problemów egzystencjalnych człowieka, i dodaje, że im głębsze zjednoczenie z Bogiem, tym realniejsze życie duchowe człowieka.

Wiadomo, że nie wszyscy święci są kanonizowani, to jednak każdy, który został przyjęty do Królestwa Chrystusa jest święty. Zmieranie do integracji w Chrystusie wcale nie zwalnia od konfliktów, zmagają niemalże neurotycznych, od świadomości grzechu. Wprost przeciwnie, im głębsza spójnia z Chrystusem eucharystycznym, tym głośniej człowiek woła, krzyczy, „Panie ratuj”. Im więcej światła Chrystusa w człowieku, tym wyraźniej człowiek widzi cień własnego życia. Kto nie widzi własnego cienia, ten nie ma światła. Nie ma cienia bez światła. Znany psycholog klinicysta Z. Płużek pisze, że mistycy byli dojrzałymi ludźmi, skoro potrafili pokonywać duże trudności nie tracąc kontaktu ze światem, nie popadali w bierność, w apatię, w zniechęcenie. Pokonywanie trudności, kryzysów miało charakter twórczy, pomimo nieraz wielkich cierpień psychicznych. Mając na uwadze opinię Z. Płużek, czyż mistycy nie są dla nas wzorem dojrzałości ludzkiej? C.G. Jung twierdzi, że kto żyje autentycznie wiarą, ten nie potrzebuje psychologa. Św. Klara stanowczo podkreśla, że „żadnej deformacji nie ulegnie ten, kto służy Panu”. K. Dąbrowski stwierdza, że poprzez dezintegrację pozytywną człowiek integruje się ponownie, ale już na wyższych poziomach rozwojowych. Tak więc integracja sama w sobie nie jest ideałem. Zafiksowana integracja na jednym poziomie jest zastojem rozwoju osobowości.

Ks. I. Werbiński w sposób szczególnie zainteresował się doskonałością chrześcijańską oraz świętością człowieka w świetle procesów beatyfikacyjnych. Wspomniany Autor podkreśla, że święci doskonale partycypowali w radościach, smutkach i w konfliktach drugiego człowieka, bowiem świętość jest pełnią życia odniesionego do Boga. Ks. I. Werbiński pisze o bardzo krętych drogach ludzkich do świętości. Bł. Jan Paweł II powiedział swego

czasu: „Ryzykuję, że powiem coś strasznego, a jednak powiem to. Pan Bóg kocha pokorę tak bardzo, że niekiedy dopuszcza grzechy ciężkie. Dlaczego? Dlatego, że ci, którzy je popełnili i żałują tego, pozostają pokorni. Pokusa traktowania siebie jak małego świętego albo małego anioła znika, kiedy się ma świadomość popełnienia ciężkiego grzechu”.

W spiralnym rozwoju procesu chrystoformizacji, człowiek na każdym poziomie doświadcza łaski i grzechu. To nie grzech jest przeszkodą do świętości, lecz przekonanie o swojej bezgrzeszności, że można się udoskonalić, uświęcić, osiągnąć autentyczną dojrzałość ludzką bez Chrystusa. Św. Bazyli pisze: „Grzech milczeniem przywalony i nie wyjawiony staje się chorobą i kompleksem duszy”. Ks. I. Werbiński dobitnie stwierdza, że najgorszy stan ducha charakteryzuje się stanem wewnętrznego zadowolenia, w przekonaniu o własnej doskonałości. Na innym miejscu powie nam tenże Autor, że „Świętość to proces, który prowadzi do przeniknięcia miłości w całej osobie”. Czy można mówić o dojrzałości ludzkiej bez miłości? Chrystus mówi nam, że mamy się tak miłować, jak On nas umiłował. Słusznie pisze ks. I. Werbiński: „Święci pełnili w swoim życiu heroiczne miłosierdzie przejawiające się w niesieniu pomocy wszystkim bez wyjątku. W sposobie ich postępowania widoczna jest postawa Chrystusa”. Gdybyśmy zapytali ks. I. Werbińskiego, co stanowi istotę samej świętości, odpowie nam, że miłość, bowiem taka jest natura samego Boga. Miłość nosi w sobie znamiona życia „nie jest w człowieku czyś statycznym, ale domaga się ciągłego odradzania – rozwoju”. Tak więc można się uświęcić w każdym zawodzie, ale wykonując go według „wysokiej miary” (ks. I. Werbiński). Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na bardzo znaczące stwierdzenie ks. I. Werbińskiego: „święci między innymi świadczą o wielkiej godności człowieka”. Im większa spójnia z Chrystusem, tym bardziej zachwyca obserwatora pełnia człowieczeństwa. Miłość nie wyrządza zła bliźniemu – powie Apostoł Paweł (por. 1 Kor 13, 4–7).

Człowiek nie potrafi miernotą własnego mózgu poznać Boga, który jest Miłością, a tym samym nie potrafi poznać własnej godności i wartości jako osoby. Jedynym Domem tej wiedzy jest Kościół święty. Nikt nie zna Ojca, tylko Syn oraz ten, komu Syn zechce objawić. Otóż zechciał objawić tylko swojej Oblubienicy, to znaczy Kościołowi świętemu. Ks. I. Werbiński w swoich badaniach zwraca uwagę, że nie brak świętych, którzy rozumieli swoje bytowanie w Kościele świętym na wzór bytowania w łonie własnej matki. Dziecko wprawdzie ma własny układ nerwowy i własną grupę krwi, ale gdyby tak przecięło pępowinę, natychmiast umiera. Taką właśnie pępowiną, która warunkuje pełny rozwój w kierunku świętości jest życie

sakramentalne w łonie Matki Kościoła. Przecięcie tej pępowiny może nawet postawić pod znakiem zapytania zbawienie wieczne. Życ Chrystusem znaczy zmierzać nie tylko do dojrzałej osobowości, do dojrzałego człowieczeństwa, ale nade wszystko do świętości. Zelia Guerin, matka św. Teresy z Lisieux, pisała do swojej bratowej: „Powie ci coś, w co nikt nie byłby zdolny uwierzyć. Gdy nosiłam ją (jeszcze w swoim łonie), zauważyłam coś, co nigdy nie zdarzyło się z żadnym z moich dzieci, kiedy śpiewałam, ona śpiewała wraz ze mną”. Jeżeli miłość, jak pisze ks. I. Werbiński, jest istotą świętości, wtedy i życie autentyczną miłością jest zasadniczym kryterium dojrzałości ludzkiej. Problem, co należy pod terminem „miłość” rozumieć? Musimy ponownie naszą uwagę skoncentrować na Chrystusie, który daje siebie jako wzór, jak mamy się miłować. Jest rzeczą niemożliwą poznać Boga, który jest Miłością, jak również godność osoby ludzkiej bez Chrystusa. Tylko On jest drogą ucieleśnioną do Boga – Miłości oraz do godności osoby ludzkiej. Miłość jest relacją osobową! Poza światem osób nie ma relacji. Poznanie Boga Prawdziwego *Communio Personarum* oraz osoby ludzkiej jest możliwe tylko w Kościele świętym, bowiem tylko Kościół mówi o Bogu i o człowieku Chrystusie.

IV

Nie ulega wątpliwości, że najdobitniej poznajemy dojrzałość ludzką i świętość człowieka w sytuacjach granicznych. Całe życie sakramentalne człowieka jest przygotowaniem się na osobistą śmierć. Ktoś może za nas oddać życie, ale umierać musi każdy sam. Cierpienie, proces umierania i sama śmierć muszą być przedmiotem medytacji dojrzałej osobowości. Słusznie pisze H. Erikson, że kto unika rozmowy na temat cierpienia i śmierci, tłumi ten fakt empiryczny, ten jest niewątpliwie osobowością nie-dojrzałą. Pielgrzymowanie człowieka nigdy nie będzie wolne od cierpienia i krzyża. Kto nie kocha krzyża, symbolu miłości, ten nie osiągnie symbolu zwycięstwa, Baranka Wielkanocnego. Swego czasu powiedział S. Freud (psychiatra), że kto pyta o sens życia i śmierci, ten jest psychicznie chory. V.E. Frankl (psychiatra) dobitnie stwierdza, że kto nie pyta o sens życia i śmierci, ten jest psychicznie chory.

Bóg nie miał niczego w sobie, aby wejść w ludzki czas i ludzką przestrzeń, w doświadczenie śmierci, konieczne było ciało, ale i człowiek nie miał niczego w sobie, aby wejść w życie Boga, który jest Miłością, konieczne jest Ciało eucharystyczne. Ta wspólna wymiana ciała umożliwia Bogu wejść cieleśnie w ludzki sposób bytowania oraz człowiekowi uczestniczyć w życiu samego Boga. J. Ratzinger pisze, że w Chrystusie sam Bóg wkro-

czył w przestrzeń śmierci i uczynił ją przestrzenią swej obecności. Chrystus wprowadza człowieka w fakt i w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania. Postawa człowieka wobec śmierci jest postawą wobec życia, pisze J. Ratzinger. Człowiek żyjący aktywnie obecnością Chrystusa w Eucharystii nie życzy sobie „banałów” łudzających, utopijnych, lecz mowy jasnej na temat sensu cierpienia i śmierci. Ten uświęcony człowiek znajduje się w obszarze aktywnej „paschy”, *transitus*, to znaczy przejścia z życia do Życia, którym jest Chrystus. W tym decydującym doświadczeniu dojrzałość ludzka spotyka się ze świętością i świętość z dojrzałością ludzką, aczkolwiek nie są to terminy zamienne. Ja przyjdę, mówi Chrystus, i zabiorę was, abyście i wy tam byli, gdzie ja jestem (por. J 14, 3). Celem życia jest Życie. Św. Teresa z Lisieux wołała: „Ja nie umieram, ja wchodzę do życia”. Św. Franciszek z Asyżu pisze:

„Pochwalony bądź, Panie mój,
przez siostrę naszą śmierć cielesną,
której żaden człowiek żywy
uniknąć nie może”.

Zawołanie świętego Franciszka w procesie umierania „witaj siostrze śmierci” jest wzorem dojrzałości ludzkiej i świętości. Parę lat przed śmiercią mówił św. Franciszek: ja się już cieszę na spotkanie z Panem w osobistej śmierci.

Człowiek nie potrafi żyć bez sensu, bez miłości, porządku i logiki. Musi ustawicznie stawiać pytanie „dlaczego”, wikła się w karkołomnych ideologiach. Gdy odpowie na miłość Chrystusa aktem wiary, odnajduje harmonię i moc logicznych rozwiązań.

KS. JERZY BAGROWICZ

DAŻENIE DO SENSU PODSTAWOWYM WYRAZEM DUCHOWOŚCI CZŁOWIEKA

Doświadczenie życia pokazuje, że człowiek jest istotą, która sama sobie nie wystarcza. Człowiek wykracza poza swoje ja i skierowany jest ku nieskończoności. Ernest Bloch nazywa człowieka istotą transcendującą, czyli otwartą na wartości najwyższe, na Dobro, Prawdę i Piękno, otwartą na Boga. Dziś pod wpływem cywilizacji konsumpcyjnej człowiek może zagubić właściwy sens swego życia. Tylko wtedy, gdy człowiek jest otwarty na głębszy sens istnienia, a nie tylko na zaspokojenie potrzeb biologicznych, może sięgać do wartości wyższych, pośród których na szczycie są wartości religijne. W społeczeństwie konsumpcyjnym pytania o wartości wyższe, także o Boga, o sens życia są często tłumione lub spychane na margines. Społeczeństwo konsumpcyjne obiecuje człowiekowi pełnię szczęścia w spełnieniu jego biologicznych i materialnych potrzeb. Życie ludzkie kręcące się jedynie wokół konsumpcji i wyścigu za sukcesem, staje się jałowe i puste. Rzadko pojawia się w nim pytanie o sens życia, dla którego warto żyć. Victor E. Frankl w oparciu o długoletnie doświadczenie psychiatryczne wskazał, że w człowieku bardzo mocno jest zakorzenione pragnienie spełnienia się sensu istnienia. Jeśli pragnienie to tłumy, może popaść w chorobę psychiczną. Frankl mówi o noogennej neurozie, o chorobie, której przyczyną tkwi w głębokim przeświadczeniu, że życie nie ma sensu¹. W tym tle jawią się pytania o duchowy i pedagogiczny wymiar pytania o sens, o potrzebę stawiania ich i znaczenie dla nauki o człowieku i jego wychowaniu.

Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że studia nad człowiekiem nie znajdują uzasadnienia, jeśli nie dotyczą ujęcia całościowego, wspierającego sens życia. Dlatego też dziś, szczególnie w pedagogice, wraca się do takiego opisywania człowieka, które ukazuje go jako poszukującego prawdy i sensu sprzyjających życiu². W tym nurcie prac warto odnotować ważne, nie tylko dla pedagogiki, prace ks. profesora Jarosława Michalskiego (UMK), w których podkreśla „ciągłą niezbędność tworzenia sensu”³.

Do pytania o sens nawiązuje on w publikacji *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*⁴. Uczynił to w sposób bardziej zasadniczy niż w pracach poprzednich, gdzie zagadnienie sensu było motywem mniej istotnym dla podejmowanego tam pytania badawczego.

W pracy tej ks. J. Michalski podejmuje próbę zwrócenia uwagi na istotność powiązań pedagogiki z pytaniem o sens, który autor ujmuje jako doświadczenie egzystencjalne, a nie jako czynność intelektualną. Polem jego szczególnego zainteresowania badawczego stała się egzystencjalna koncepcja człowieka V.E. Frankla, stojąca w opozycji do biologizacyjnego, redukcjonistycznego i reifikującego traktowania człowieka podczas jego egzystencji.

Szkicując tło podejmowanej problematyki, ks. Michalski formułuje główną tezę wyznaczającą perspektywy analiz. Brzmi ona: pytanie o sens ma duże znaczenie dla pedagogiki. Teza ta uzasadnia sposób wyjaśniania i argumentowania zawartego w pracy kluczowego problemu badawczego, którym jest pytanie o sens oraz jego związki z teorią i praktyką pedagogiczną⁵. Zdaniem J. Michalskiego pytanie o wartości pedagogiczno-wychowawcze, postawione na podstawie prac z zakresu logoterapii, jest istotne dla analizy poglądów Frankla i dla współczesnej teorii, a przede wszystkim dla praktyki pedagogicznej⁶. Można jednak bez obawy błędu sądzić, że praca ta jest ważna także dla współczesnej antropologii, niekiedy bardzo jednostronnie ujmującej wizję człowieka.

Ks. J. Michalski podkreśla, że „wspólną płaszczyzną analizy egzystencjalnej, zaproponowanej przez Frankla, jak i pedagogiki filozoficzno-transcendentalnej jest traktowanie człowieka w jego pełnym osobowym i integralnym wymiarze”⁷. Punktem fundamentalnym tej koncepcji jest noetyczny, duchowy wymiar człowieka, akcentujący jego płaszczyznę osobową (nie tylko społeczną) w relacji z Innym.

Ten sposób traktowania człowieka wykazuje oryginalność ujęcia Frankla oraz podkreśla odrębność jego analizy egzystencjalnej w stosunku do psychoanalizy oraz psychologii eksperymentalnej, które to kierunki zawężyły całościowy obraz człowieka, abstrahowały od jego duchowości, wartościowania, a przede wszystkim odnosiły się głównie do stanów podświadomości. Franklowi chodziło o stworzenie alternatywy zarówno w stosunku do psychoanalizy Freuda, jak również psychologii indywidualnej Adlera⁸.

Stworzona przez Frankla logoterapia dokonuje przezwyciężenia subiektywnej pustki w zakresie braku sensu poprzez to, że stara się pomóc osobom cierpiącym na frustrację egzystencjalną przy poszukiwaniu sensu

w życiu. Frankl podkreślał wagę oparcia wartościowania na wartościach religijnych, stałych, niezmiennych i obiektywnych. Od nich uzależniał odnajdywanie prawdziwego sensu i celu życia⁹.

W zarysowanym teoretycznym tle dla założeń teorii i metody Frankla, wynikających z analizy sytuacji egzystencjalnej człowieka i charakterystyki kategorii sensu, został przedstawiony teoretyczny obraz logoterapii, ukazujący czytelnikowi fundamentalne kwestie związane z biologizującym i redukcjonistycznym traktowaniem człowieka, będących owocem psychologii indywidualnej A. Adlera i psychoanalizy Z. Freuda.

Nie można zrozumieć metody i myśli psychoterapeutycznej Frankla w oderwaniu od jego biografii osobistej. Biografia ta naznaczona była najpierw bardzo wczesnymi studiami nad filozofią Artura Schopenhauera, spotkaniem z Zygmuntem Freudem, wykształceniem medycznym, specjalizacją w dziedzinie neurologii i psychiatrii. Od początku medycznej drogi Frankl był wyczulony na dogłębną analizę stanu egzystencjalnego pacjenta traktowanego osobowo, a jego refleksja naukowa od początku opierała się na wartościach i stopniowo dopracowywana stała się teoretyczną podstawą jego teorii logoterapii. Rozumiał on ją jako poszukiwanie w terapii „*logosu* życia, sensu życia, integrujących skuteczność terapii”¹⁰. Ukazując problem analizy egzystencjalnej, przeciwstawił ją tradycyjnej psychoanalizie. W tym, wczesnym etapie życia Frankl był pod wpływem pism filozoficznych Maksa Schelera, Karla Jaspersa i Martina Heideggera¹¹.

W biografii osobistej Frankla ważnym przeżyciem była II wojna światowa i pobyt (w latach 1942–1945) aż w czterech hitlerowskich obozach koncentracyjnych. Stracił on w tym czasie wszystkich swoich bliskich – rodziców i żonę. „Osobowe doświadczenia Frankla, a także innych współwięźniów potwierdziły tylko jego intuicję co do wiary w głębię ludzkiego wnętrza i autotranscendencję człowieka. Sam Frankl jest dowodem na to, iż człowiek jest w stanie przeżyć najtragiczniejsze chwile swojego życia pod warunkiem świadomości istnienia wartości, orientacji na te wartości”¹². Powyższy cytat ukazuje, jak ważne były to przeżycia i doświadczenia nie tylko dla osobistej drogi życia Frankla, ale – co tu jest najważniejsze – dla jego myślenia o człowieku, sensie życia i sensie śmierci. Warto odwołać się tutaj do ważkich słów Frankla: „Człowiek był zdolny wybudować krematoria, w których palił ludzi, ale w tym samym czasie człowiek był zdolny wchodzić do tych krematoriów z podniesioną głową, recytując żydowską modlitwę o śmierć, *Shema Izrael* lub modląc się słowami *Ojcze nasz*”¹³.

Tak więc dla Frankla istotna była świadomość i osobiste przekonanie każdego o sensie własnego życia. Powyższe doświadczenia i przekonania o sensie życia były ciągle inspiracją do bardzo oryginalnych poszukiwań naukowych. Jest twórcą teorii logoterapii, zaproponował analizę egzystencjalną, w której szczególnie miejsce zajmowała kategoria odpowiedzialności. Podkreślał znaczenie duchowości, jako wymiaru specyficznie ludzkiego: „To, co w człowieku duchowe, stanowi o istocie człowieka, tylko urzeczywistniając swoją duchową naturę, człowiek prowadzi autentyczną egzystencję”¹⁴.

Zjawisko pustki egzystencjalnej współczesnego człowieka, szczególnie młodego, jako przejaw zagubienia i kryzysu oraz frustracji Frankl opisywał w licznych pracach. Ks. J. Michalski przedstawia istotne elementy tego zjawiska w ujęciu Frankla, omawia podstawowe postawy człowieka jako wynik utraty poczucie sensu, analizuje przyczyny. Zawsze nawiązuje przy tym do próby pedagogicznego odczytania poglądów Frankla. Przedstawia je w kontekście poglądów współczesnych autorów zajmujących się wychowaniem w społeczeństwie pluralistyczno-demokratycznym (np. M. Heitger, I. Breinbauer, P. Amann, Z. Kwieciński, K. Popielski).

Drogą wyjścia z kryzysu i frustracji jest odnalezienie sensu życia. Zdaniem Frankla wyjście z kryzysu, odnalezienie sensu i drogi do niego wymagają sprawnego funkcjonowania wszystkich wymiarów ludzkiego życia: cielesnego, psychicznego i duchowego. Zdaniem Frankla właśnie wymiar duchowy dotyka najgłębszego rdzenia człowieka, jednostki. „To «osoba w nas» jest tym, co czyni człowieka prawdziwie ludzkim i odróżnia go od zwierząt”¹⁵.

Frankl, jak to podaje ks. Michalski, stwierdza, że „sensem życia człowieka jest stawanie się tym, kim może on się stać i kim ma się stać”. Frankl ukazuje człowieka otwartego na wartości, na urzeczywistnianie tych wartości¹⁶. Ciekawy jest fragment o wartościach postawy związanych ze stosunkiem do przeznaczenia i cierpienia, czyli wartości postawy związanej z cierpieniem i znoszeniem swojego losu. Cierpienie w tym ujęciu staje się źródłem tożsamości i wartości człowieka. Jak wyjaśnia ks. Michalski, pojęcie „sens” jest komplementarne w stosunku do pojęcia „wartość” i ma zawsze odniesienie do wartości; „zajęcie postawy wobec wartości, urzeczywistnianie wartości prowadzi do wypełnienia ludzkiego bytu sensem”¹⁷. Ks. Michalski kilka razy w tej pracy podkreśla, że człowiek jest jedyną istotą na ziemi, która stawia pytania o sens. I dodaje, że nie tyle człowiek stawia pytania dotyczące sensu, ale te pytania są mu stawiane przez życie i on musi na te pytania odpowiedzieć¹⁸. Ważne jest podkreślenie, że problem

sensu dotyczy nie tylko życia jako całości, ale każdej poszczególnej sytuacji życiowej. W odnalezieniu sensu ukrytego w każdej sytuacji życia pomaga człowiekowi sumienie.

Frankl podkreślał, że dążenie do sensu jest podstawowym wyrazem duchowości człowieka. „Jego realizacja sprawia, że osoba ludzka może się w pełni rozwinąć. Natomiast brak tej realizacji powoduje frustrację egzystencjalną i może prowadzić do nerwicy noogennej”¹⁹.

Ważne jest też pytanie o sens w kontekście nauczania i wychowania. Bez pytań nie jest możliwy żaden rodzaj kształcenia. Pytanie, analogicznie do roli, jaką pełni w nauczaniu jest znaczącym elementem znalezienia sensu życia. Jest to pytanie, które – jak to już w tej pracy zaznaczono – pojawia się ciągle na nowo. Jest ono istotne i ważne dla pedagogów w procesie nauczania i uczenia się²⁰. Bardzo ważną rolę odgrywa w możliwości odnalezienia sensu zasada dialogu w relacji międzyludzkiej. W logoterapii zatem stosuje się zasady oddziaływań pedagogicznych, a i w działaniu pedagogicznym można realizować formy pracy z pacjentem właściwe dla logoterapii. Ks. J. Michalski ciekawie ukazuje dialog i relacyjność w logoterapii²¹. Zawsze jednak nośnikiem sensu będzie osoba jako podmiot.

Omawiając pedagogiczny wymiar logoterapii Frankla i znaczenie pytania o sens dla oddziaływań wychowawczych, ks. J. Michalski ukazuje podstawy i zasady myślenia i działania pedagogicznego. Wskazując na filozoficzne podstawy pedagogiki, autor podkreśla, że pedagogika teoretyczna nie może zrezygnować z pytań filozoficznych. Jeżeli rezygnuje ona z pytań o znalezienie sensu, „to sama sprowadza się do nauki instrumentalnej, do technologicznego modelu, łatwego do praktycznego wykorzystania”²². Jeżeli pedagogika utraci ze względu na swe idee przewodnie pytający charakter filozoficzny, ugruntowujący jej fundamenty, to wówczas doprowadzi siebie do absurdu, pozbawiając się podłoża, istotnego nie tylko z teoretycznego, ale i praktycznego punktu widzenia – stwierdza ks. J. Michalski.

Podjmując zagadnienie pytania o sens w ludzkiej egzystencji, ks. Michalski przypomina podejmowane już wyżej związki pytania o sens z pytaniem o wartość i znaczenie tego związku w kształceniu człowieka²³. Nie da się „oddzielić pytania o sens od pytania o wartości absolutne, o esencję, *veritas maxima*, od Logosu lub pytania o Boga. Kto pyta o sens życia, pyta zarazem o swój udział w wartościach absolutnych, sięga w tym pytaniu do transcendencji oraz przechodzi z wymiaru czasowego do ponadczasowego” – podkreśla ks. J. Michalski.

Pytanie o transcendencję wcale nie przekreśla, ale wręcz zakłada pytanie o relację do „ty”. Tym, co porządkuje szukanie odpowiedzi na

pytania o sens w różnych sytuacjach i relacjach, jest sumienie. Ważne z pedagogicznego widzenia jest przypomnienie, które autor tej pracy formułuje następująco: „Nie istnieje kształcenie bez wychowania sumienia. Wynika stąd, że można wprawdzie odmówić człowiekowi wykształcenia, nigdy nie można natomiast odmówić mu postępowania zgodnego z własnym sumieniem”²⁴.

Jak podkreśla ks. J. Michalski, „konieczność kształcenia się, jak i konieczność pytania o sens stanowią specyfikę ludzkiej egzystencji i są zadane człowiekowi w dziele, którym jest on sam”²⁵.

Powyższą myśl autor rozwija w następnym rozdziale zatytułowanym *Pytanie o sens*. Przeprowadza on tu analizę takich pojęć, jak: pytanie o sens, utrata sensu, pytanie o wartość, sumienie i odpowiedzialność. Zagadnienia te, już uprzednio obecne w tej pracy, tu podawane są w kontekście pedagogicznym. Autor pogłębia rozważania na temat analizy egzystencjalnej, którą Frankl zajmował się od początku swej naukowej drogi. Celem Frankla było przezwyciężenie psychologizmu w obrębie psychoterapii. Był on przeciwny wszelkim próbom redukcjonizmu, pozbawiającego człowieka wymiaru ludzkiego, zwłaszcza wymiaru duchowego w obrazie człowieka. Dlatego też Frankl podkreślał, że człowiek jest istotą znajdującą się ustawicznie na drodze poszukiwania sensu. Logoterapia, którą stworzył, jest zorientowana na sens.

W postrzeganiu osoby Frankl dystansuje się od zawężonej wizji człowieka, typowej dla wizji przyrodniczej. Podkreśla on, że człowiek znajduje się na drodze poszukiwania sensu własnego życia. Nie zamyka się on w tym szukaniu na samym sobie, ale otwiera się ku innym bytom, także ku transcendencji. Typowe dla Frankla jest cytowane w tej pracy stwierdzenie: „człowiek jako całość jest człowiekiem tylko tam, gdzie całkowicie angażuje się w jakiejś sprawie, poświęca innej osobie. I całkiem staje się sobą, tam, gdzie traci z oczu samego siebie i zapomina o sobie”²⁶. Stwierdzenie powyższe jest w swej istocie streszczeniem chrześcijańskiego pojęcia proegzystencji, istnienia „dla”.

Podjęcie próby pedagogicznego odczytania Frankla jest potrzebne i konieczne w odpowiedzi na pytania o to, jak zagadnienie kształtowania sensu ożywić w życiu społecznym, w edukacji, w edukacji religijnej, w myśleniu pedagogicznym, jak pomóc ludziom wchodzić na drogę, która nie prowadzi do nicości, lecz ku pełni bytu i życia.

Praca ks. J. Michalskiego – jako ciekawe i pionierskie odczytanie teorii Frankla – jest wybitnym w swej wartości studium penetrującym ważne tereny z zakresu teorii i filozofii wychowania człowieka. Jest ona

jednocześnie syntezą antropologiczno-egzystencjalnej i personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby. Praca ta, podejmująca interesujący problem sensu życia, nie jest rejestrem gotowych odpowiedzi na sformułowane nieco wyżej pytania, ale jest ważnym zaproszeniem do odczytania problemu „sensu” i „sensu życia” jako istotnego przedmiotu rozstrzygnięć teoretyczno-pedagogicznych oraz do uznania „pytania o sens” jako jednego z kluczowych obszarów praktyki oddziaływań wychowawczych²⁷. Jest ona jednocześnie zaproszeniem do odczytania myśli Frankla także w wymiarze bardzo osobistego życia każdego czytelnika, który z tą myślą może – dzięki tej pracy – zetknąć się w sposób bardzo pogłębiony. Pracy tej nie uda się przeczytać jedynie z zobiektywizowanym dystansem, choć z punktu widzenia naukowego jest to poniekąd konieczne. Dotyka ona bowiem w czytelniku bardzo wrażliwej struny osobistego pytania o sens życia, cierpienia i ostatecznej odpowiedzi, której nie sposób zamknąć z perspektywy mędrca „szkiełka i oka”.

Przedstawionej tematyki nie da się ograniczyć jedynie do kręgu refleksji pedagogicznej. Jesteśmy świadkami zjawiska wykluczania problematyki sensu nie tylko z obszaru dociekań pedagogicznych, ale też z obszaru współczesności pojętej o wiele szerzej niż tylko w aspekcie wychowawczym, zwłaszcza w promowanej wizji życia, gdzie „mieć” zdaje się dominować nad „być”. Zachwianie równowagi między „mieć” i „być” jest dziś źródłem utraty sensu życia oraz zaniku wrażliwości moralnej oraz wrażliwości na wartości wyższe, a zwłaszcza w pokoleniu ludzi młodych – jest źródłem poważnych i niszczących uzależnień.

Postawione pytania bliskie są każdemu myślącemu człowiekowi, niejednokrotnie zagubionemu pośród meandrów życia i rozpaczliwie poszukującemu sensu egzystencji. Ks. J. Michalski zwraca uwagę na te elementy teorii logoterapii Frankla, które upominają się o pełny opis człowieka, z podkreśleniem duchowego wymiaru. Jest to szczególnie ważne nie tylko dla antropologii integralnej, ale dla wychowania człowieka. Wychowaniu temu zagraża dziś pokusa redukcji nauki o człowieku i jego wychowaniu do płaszczyzny czysto biologicznej, bez budzenia wrażliwości na pytania o sens życia, o jego transcendentny wymiar.

PRZYPISY

¹ Zob. J. Gründel, *Rozważając Dekalog*, Warszawa 1978, s. 37–39.

² Por. J. Michalski, *Edukacja i religia jako źródła rozwoju egzystencjalno-kognitywnego. Studium hermeneutyczno krytyczne*, Warszawa 2004, s. 14.

³ Tamże, s. 15.

- ⁴ J. Michalski, *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń 2011.
- ⁵ Tamże, s. 10.
- ⁶ Zob. tamże, s. 17.
- ⁷ Tamże, s. 11.
- ⁸ Zob. tamże, s. 80.
- ⁹ Zob. tamże, s. 13.
- ¹⁰ Tamże, s. 29.
- ¹¹ Zob. tamże, s. 30.
- ¹² Tamże, s. 31–32.
- ¹³ Tamże, s. 35.
- ¹⁴ Tamże, s. 51.
- ¹⁵ Tamże, s. 94.
- ¹⁶ Zob. tamże, s. 97.
- ¹⁷ Tamże, s. 101.
- ¹⁸ Zob. tamże, s. 101–102.
- ¹⁹ Tamże, s. 103.
- ²⁰ Zob. tamże, s. 115–116.
- ²¹ Zob. tamże, s. 122–123.
- ²² Tamże, s. 145.
- ²³ Zob. tamże, s. 173–174.
- ²⁴ Tamże, s. 182.
- ²⁵ Tamże, s. 189.
- ²⁶ Tamże, s. 251.
- ²⁷ Zob. tamże, s. 260.

KS. LECH KRÓL

**ŻYCIE UKRYTE
W DUCHOWOŚCI ZGROMADZENIA CÓREK
NAJCZYSTSZEGO SERCA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY
W ŚWIETLE REGUŁY I KONSTYTUCJI**

Zgromadzenie Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny powstało 8 grudnia 1885 roku. Założył je bł. o. Honorat Koźmiński, przy gorliwej współpracy Matki Pauli Maleckiej. On też napisał jego konstytucję¹ i wyjaśniał istotę konsekracji zakonnej oraz jego ukrycia. Charakterystyczną cechą życia duchowego Zgromadzenia, podobnie jak pozostałych zgromadzeń honorackich, jest ukrycie przed światem otrzymanego powołania.

W ubiegłym roku Zgromadzenie przeżywało jubileusz 125-lecia istnienia, który stał się inspiracją dla podjęcia teologicznej refleksji nad faktem ukrycia w jego duchowości. Należy pamiętać, że powstało ono dla spełniania konkretnej misji apostołskiej. Z pewnością przemówiły za tym racje społeczno-polityczne Królestwa Polskiego, doprowadzające po powstaniu styczniowym do kasaty zakonów. Ówczesna sytuacja zainicjowała więc konspiracyjną działalność apostołską Kościoła.

Jednak motywacja bł. o. Honorata za powołaniem formy ukrytego życia zakonnego była głębsza, bo sięgała samej Ewangelii. Najistotniejsze było dla niego naśladowanie ukrytego stylu życia Chrystusa i Maryi, aby Zgromadzenie było znakiem Boga w tajemnicy Jego ukrycia. Zatem inspiracja powołania go do istnienia wyrastała przede wszystkim z podstaw czysto ewangelicznych.

Podjęty temat jest próbą teologicznej refleksji nad życiem ukrytym w duchowości Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny, w świetle jego reguły i konstytucji². Zostanie ona ujęta w trzech etapach, w których zostaną zaprezentowane ewangeliczne podstawy ukrycia, jego istota i realizacja.

Podstawy ewangeliczne

Zasada życia ukrytego, wchodząca w strukturę charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Córek Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny, ma swoje uzasadnienie źródłowe w Ewangelii³. W duchowości Zgromadzenia przejawia się jako forma naśladowania samego Chrystusa. Taki styl życia znajduje swoje głębokie potwierdzenie w Jego nauczaniu, szczególnie o Królestwie Bożym, które porównywał do „skarbu ukrytego w roli” i do kwasu ewangelicznego (Mt 13, 4), jak i w Jego osobistej postawie. Ewangelia ukazuje także jego doskonałe urzeczywistnianie w życiu Świętej Rodziny z Nazaretu. Dlatego Chrystus, Maryja i św. Józef są dla Zgromadzenia, także w tym wymiarze, najdoskonalszym wzorem do naśladowania. Stąd też jego *Reguła i konstytucje* koncentrują się szczególnie wokół Osoby Jezusa Chrystusa i Maryi⁴. W ich świetle „Jezus Chrystus – Słowo Wcielone – przychodząc na świat z misją pojednania ludzi z Bogiem, ukrył swe Bóstwo i objawił je wtedy, gdy nadeszła «Jego godzina»”⁵.

Ów chrystocentryzm, jako szczególną cechę duchowości św. Franciszka z Asyżu, przejął założyciel zgromadzenia – bł. o. Honorat Koźmiński. Zostało ono bowiem, jak wszystkie inne zgromadzenia honorackie, afiliowane do Reguły III Zakonu św. Franciszka. Dla bł. o. Honorata, inicjatora zakonnego życia ukrytego, tajemnica Wcielenia miała w tym względzie charakter niekwestionowanego źródła. Dlatego sądził na przykład, że Boże Narodzenie jest nie tylko świętem osobistym sióstr, ale jest przede wszystkim uroczystością całego Zgromadzenia. W nim bowiem, a wcześniej w tajemnicy Wcielenia, sam Bóg urzeczywistnił zamysł Swojego ukrycia. Dlatego też Syn Boży, posłuszny woli Ojca, zrezygnował z chwały nieba i przybrał kształt konkretnego człowieka. W nim bowiem, ukrywając naturę Boską, objawił się jako dar nieskończonej miłości Ojca dla ludzi. Odwieczny zamysł Jego ukrycia, zrealizowany we Wcieleniu, objawia w rzeczywistości odwieczną miłość Boga Trójjedynego⁶.

Bł. o. Honorat Koźmiński wiele miejsca poświęcił w swoim nauczaniu, ukrytemu życiu Pana Jezusa. Dlatego, jak był przekonany, człowiek jest powołany do zajęcia konkretnego stanowiska wobec tej tajemnicy, w której On jako Bóg „opuścił chwałę nieba i stał się stworzeniem nieznanym, odrzuconym niemal zaraz w pierwszej chwili od całego świata”⁷. Według św. Pawła Apostoła „On istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 8). Tak więc Wcielenie nie oznacza wyzbycia się natury Bożej, ale jedynie jej zakrycie. Przyjęta natura ludzka stała się jedynie sposobem Jego ukrycia. W konsekwencji

dokonało się w nim przyjęcie, przez Boga-Człowieka, wszystkich słabości natury ludzkiej oprócz grzechu⁸.

Najpełniejsze zaś zakrycie urzeczywistniło się w męce i śmierci krzyżowej, w której, jako Bóg do końca „ogołocił samego siebie” (Flp 2, 7). Jego Bóstwo tak zakryte objawiło się w całej pełni w tajemnicy Zmartwychwstania Chrystusa. Wcześniej wyrażało się jedynie w znakach, tzn. w Jego słowach i w Jego działalności. One z kolei rodziły w ludziach właściwe refleksje: Kim On właściwie jest? Skąd u Niego taka mądrość? (por. Mt 13, 54)⁹.

W tajemnicy Jego ukrycia Bóg był rzeczywiście obecny bardzo blisko człowieka, ponieważ stał się, w Bogo-Człowieczeństwie swojego Syna, Emmanuelem. Przybliżając w wielorakich znakach i przypowieściach tajemnice królestwa Bożego ukierunkowywał ludzi na Boga, który jest miłością objawioną najpełniej w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. Znaki, jakich dokonywał, a więc Jego słowa i Jego działalność, podprowadzają do Jego niewidzialnego, a więc ukrytego Bóstwa. Ich ostateczną wiarygodność potwierdza całokształt Objawienia Bożego, jakie urzeczywistniło się w całym Jego ziemskim życiu, ponieważ „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9; por. VC, n. 18)¹⁰.

Na tej podstawie bł. o. Honorat zachęcał założone zgromadzenia ukryte do kontemplacji Żłóbka, czyli człowieczeństwa Chrystusa, a w nim Jego ukrytego Bóstwa. Ono z kolei powinno być przedmiotem kontemplacji samoudzielania się Trójjedynego Boga, urzeczywistniającego się w tajemnicy Jego ukrycia. Jezus Chrystus, będący Bogiem i zarazem człowiekiem, jest obrazem Boga niewidzialnego, ponieważ w Nim „mieszka cała Pełnia Bóstwa, na sposób ciała” (Kol 2, 9; por. VC, n. 19). Przyjęcie ludzkiej natury było dla Niego jedynie ogołoceniem, ale nie wyzbyciem się Bóstwa, a więc stało się przedmiotem Jego ukrycia. Owo zaś ogołocenie, według św. Pawła, przejawiało się takim zakryciem Bóstwa, że nie odsłoniło się w pełni w Jego ziemskim życiu, a tym bardziej w Jego męce i śmierci. Człowieczeństwo Jego stało się taką zasłoną Bóstwa, że było niewidzialne. Odsłaniało się jedynie w urzeczywistnianych znakach czy wydarzeniach. W rzeczywistości zakryte do końca, to jednak z drugiej strony wskazuje na daleko posuniętą bliskość ukrytego Boga do tego stopnia, że wydał się w ręce ludzi i dał się zabić.

Dlatego też bł. o. H. Koźmiński opierając się na tajemnicy takiego ukrycia powołał do istnienia zarówno Zgromadzenie Córek Najczystszej Serca Najświętszej Panny, jak i inne zgromadzenia takiego sposobu życia (por. VC, n. 25)¹¹.

Według niego Chrystus, w tajemnicy ukrycia, przybliżył Boga Ojca, który najpełniej przemówił w tajemnicy Jego Wcielenia. W śmierci zaś na krzyżu i w zmartwychwstaniu objawił, że jest Miłością i kocha ludzi aż do całkowitego wyniszczenia. Urzeczywistnił to tak, jak uczył, że „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Tak więc w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia najpełniej objawia Ojca, chociaż Jego bliskość ma w rzeczywistości charakter dialektyczny. Z jednej bowiem strony objawia Go, a z drugiej zasłania, przez co stał się zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan (por. 1 Kor 1, 23). W przeciwnym jednak razie, jak uczył bł. o. H. Koźmiński, „nie pokazałby prawdziwej swej miłości i nie umielibyśmy ocenić łaski Wcielenia”¹². Wyraził ją na sposób ludzki tak dalece, że stała się czytelna i dotykalna. W tajemnicy Wcielenia, która dokonała się dla tajemnicy Odkupienia, najpełniej objawia się miłość Boga, ponieważ stawszy się człowiekiem zniżył się do poziomu nędzy ludzkiej. Wziął na Siebie wszystkie ludzkie słabości i poniósł je na drzewo Krzyża. Miłość upodobniła Go tak do ludzi, że dokonała się Jego najgłębsza identyfikacja z każdym człowiekiem do tego stopnia, że mówi: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40).

Tak więc owa identyfikacja stała się kolejną formą Jego ukrycia. Można zatem twierdzić, że wiarygodne objawienie się Boga, ukrytego w człowieczeństwie Chrystusa, urzeczywistnia się w Jego niewyobrażalnej miłości do ludzi, która ma charakter proegzystencji. Ona bowiem jest istotą Boskości¹³. Tylko na niej zawiązuje się więź międzyosobowa, ponieważ tylko ona otwiera ludzi na siebie. Miłość Chrystusa, wypowiedana na ludzki sposób, daje więc pełną możliwość dotknięcia Boga i poznania Jego wewnętrznej tajemnicy. Według Soboru Watykańskiego II „Przez to zatem objawienie ów niewidzialny Bóg (por Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć do niej” (KO, n. 2). W tym zatem osobowym spotkaniu Ojciec niebieski objawia tajemnicę swojego Bóstwa ukrytą w człowieczeństwie Chrystusa. Dlatego według św. Pawła Apostoła On przyjął postać sługi (por. Flp 2, 7), czyli dla dobra ludzi zrezygnował z przejawów chwały Bożej i stał się nie tylko Emmanuelem, ale Bogiem w nas. Jego ogołocenie jest wezwaniem dla Kościoła, aby realizował taki styl życia. Jedną z form takiego istnienia jest zakonne życie ukryte. Bł. o. H. Koźmiński uczył, że w Jezusie Chrystusie Bóg przyjął kształty zewnętrzne i w nich odsłonił wszystkie swoje doskonałości¹⁴.

Tajemnica Jego ukrycia urzeczywistniła się jeszcze na wielu innych egzystencjalnych płaszczyznach. Wśród nich na uwagę zasługuje modlitwa Chrystusa zanoszona do Boga, któremu oddaje się najdoskonalszą cześć „w Duchu i prawdzie” (J 4, 21–23). Stąd też w życiu duchowym nie chodzi tylko o Jego cześć zewnętrzną, ale tą ukrytą w głębi czystego serca (por. Mt 18, 19–20).

W takim też duchu Jezus ustanowił Kościół, w którym urzeczywistnia tajemnicę Swojego ukrycia i objawia Boga Trójjedynego. Chrystus ustanowił go jako rzeczywistość Boską i ludzką zarazem. Stąd więc jest niejako sakramentem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i ludzi między sobą (por. KK, n. 1). Tak jak Chrystus stał się we Wcieleniu sakramentem Ojca, tak Kościół jest sakramentalną obecnością Chrystusa i Jego dzieła zbawczego. W nim, jako Mistycznym Ciele, przebywa jako Bóg i jako Człowiek (por. KK, n. 11)¹⁵.

Tak urzeczywistnia się szczególnie w celebracji Eucharystii, sakramentów świętych, w przepowiadaniu słowa Bożego i w czasie modlitwy. Dlatego bł. o. Honorat uczył, że On „obmyślił sposób cudownego mnożenia się po świecie, żeby [...] w ukryciu mógł mieszkać na wszystkich krańcach ziemi. W tym postanowił Kościół [...], w którym ciągle pozostaje, jako niewidoczna Głowa Jego, i nim rządzi przez swego Zastępcę [...] bez tego nie mógłby dokończyć dzieła uświęcenia i zbawienia naszego”¹⁶. Kościół zaś jest powołany do dawania ludziom tego wszystko, co Chrystus w nim ukrył i urzeczywistnia sakramentalnie dla ich zbawienia¹⁷.

Ustanawiając zaś sakramenty zbawienia przyjął formę ukrycia dostosowaną do sposobu wyrazu swojej epoki. Jest w nich obecny, jako niewidzialny Szafarz łask, jakie wysłużył w tajemnicy Odkupienia. Nie tylko w Eucharystii żyje życiem ukrytym, ale we wszystkich sakramentach. Na przykład w sakramencie pojednania, według bł. o. Honorata, „On sam siedzi ukryty w konfesjonale, ale w osobie sługi swego udziela rozgrzeszenia, aby każdy mógł się śmieiej zbliżyć”¹⁸.

Stąd więc naśladowanie stylu życia Chrystusa sprowadza się w rzeczywistości do ukrycia na Jego wzór. W tym także celu korzysta On z pośrednictwa słowa, czyli posługuje się ludzkimi słowami dla wyrażania swojej tajemnicy i królestwa Bożego (por. VC, n. 22). Ponieważ w wypowiedzianych słowach i czynach jest Słowem Ojca (por. J 14, 9–10), dlatego jest pełnią Objawienia. W chwili zaś Wniebowstąpienia misję przepowiadania o ukrytym królestwie Bożym przekazał apostołom i ich następcom. Oni bowiem mieli świadomość, że przepowiadane przez nich słowo zawiera w sobie Słowo Boga (por. Rz 9, 6; Flp 1, 14). Ponieważ zostało ukryte

w szacie słowa ludzkiego, dlatego św. Paweł Apostoł uczy, że to, co głosi jest w rzeczywistości słowem Boga (por. 1 Tes 2,13). Był przekonany, że z innymi apostołami spełnia „posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień” (2 Kor 5, 19)¹⁹.

Bł. o. Honorat był przekonany, że Chrystus będąc tak blisko każdego człowieka pragnie tym samym, aby Kościół naśladował tajemnicę Jego sakramentalnego ukrycia. W takim więc celu jego członkowie są powołani do przenoszenia we własne życie Jego czynów i Jego postaw. W nich zaś istotną sprawą jest dzielenie wspólnego losu z grzesznikami i identyfikacja z ludźmi, we wszystkich ich uwarunkowaniach (por. Ga 3, 13). Celem tak urzeczywistnianej misji Kościoła, która kontynuuje i przedłuża misję Chrystusa, jest zbawienie całego świata²⁰.

W ekonomii zbawczej swój wyjątkowy udział ma też Maryja, którą Bóg powołał na Matkę Zbawiciela. W tajemnicy szczególnego wybrania zachował Ją, na mocy uprzedzającej łaski Odkupienia, od grzechu pierworodnego. Powołał do istnienia, w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, dla tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Tego wybrania dokonał w ukryciu Jej Niepokalanego Serca. Dlatego bł. o. Honorat Koźmiński uczy, że „potrafiła całą swoją niedoścignioną wielkość zataić w życiu ukrytym przed światem, że patrząc na Nią i obcując z Nią, nikt się nie domyślał, że jest czystą Dziewicą [...] poświęconą Bogu” (por. VC, n. 44)²¹.

Na podstawie zaś biblijnej analizy wędrówki Mędrców do Betlejem nazwał Ją tajemniczą „Gwiazdą”. Uczył, że została powołana do towarzyszenia Chrystusowi w całym ziemskim życiu, a więc w Jego zbawczej działalności. W ukryciu serca wypowiadała Mu gorącą miłość, a Pismo Święte nazywa ją pokorną służebnicą Boga. Zewnętrznie nie wyróżniała się w niczym od niewiast izraelskich, chociaż w głębi ukrycia trwała zjednoczona z tajemnicą Chrystusa i Jego misją. Jej ukrycie realizowało się w bardzo trudnych uwarunkowaniach życia, w których urzeczywistniała wierną i cichą obecność przy Jego Osobie i Jego zbawczej misji. Najgłębiej zjednoczona z Nim, aż do śmierci krzyżowej, została ustanowiona Matką Jego Kościoła, dla którego wyprasza łaski Ducha Świętego i jest wzorem takiego sposobu życia. W takiej zatem postawie realizowała się Jej wiara, nadzieja i miłość, dlatego jest dla Kościoła wizerunkiem ewangelicznego ukrycia (por. VC, n. 28)²².

Ziemskiemu ukryciu Zbawiciela towarzyszył także św. Józef, powołany na Oblubieńca Maryi i przybranego ojca Jezusa. Jego misja też realizowała się w podobnym ukryciu. Urzeczywistniał je w cieniu, aby sobą nie przysłaniać ani Dziecięcia Jezus, ani Ojca Niebieskiego. Pełnił je jako

ubogi i sprawiedliwy cieśla z Nazaretu. Swoją Rodzinę, a więc Jezusa i Jego Matkę – Maryję, obdarowywał bezgraniczną miłością. Jako mąż cichy i posłuszny służył, wśród codziennych prozaicznych zajęć, spełnianiu się w świecie odwiecznej zbawczej woli Boga. Wprawdzie Pismo Święte bardzo niewiele mówi o nim, ale to, co odnotowuje, wskazuje na udział w urzeczywistniającej się tajemnicy Odkupienia²³.

Bł. o. Honorat potrzebę urzeczywistniania idei ewangelicznego ukrycia uzasadniał także stylem życia pierwszych uczniów Chrystusa zbierających się potajemnie przed żydami, przy zamkniętych drzwiach, na wspólną modlitwę i Łamanie Chleba. Tak też czynili chrześcijanie w pierwszych wiekach prześladowań, którzy gromadzili się w katakumbach w tych samych celach²⁴.

Tak więc istotą ukrytego życia jest uczestnictwo w tajemnicy ukrycia Chrystusa, Jego Matki – Maryi oraz w tajemnicy Kościoła (por. VC, n. 34).

Istota życia ukrytego

Według *Reguły i konstytucji Zgromadzenia* „Istota ukrycia tkwi w misterium życia Chrystusa i Jego Dziewiczej Matki oraz Kościoła świętego”²⁵. Zainicjowane przez bł. o. H. Koźmińskiego realizuje się ono między innymi w Zgromadzeniu Córek Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny. Wzorem zaś naśladowania takiego stylu życia Jezusa jest Niepokalane Serce Maryi. Ono bowiem, jak uczy II Sobór Watykański, cierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, „w szczególny... sposób współpracowało z dziełem Zbawiciela poprzez posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich” (KK, n. 61)²⁶.

W założeniach bł. o. H. Koźmińskiego celem ewangelicznego ukrycia jest naśladowanie Chrystusa, czyli odwzorowywanie w Kościele i w świecie Jego postaw, tak jak to urzeczywistniło się w życiu Maryi. Jego zaś istotą jest oddanie się Bogu, na wzór Chrystusa i Maryi oraz służba Kościołowi dla budowania królestwa Bożego. Ponieważ w tej postawie urzeczywistnia się doskonała miłość, dlatego osoby takiego sposobu życia są znakiem Boga i Jego niebieskiej chwały. Mówiąc inaczej, można sądzić, że istota ukrycia polega na urzeczywistnianiu miłości do Boga i do ludzi, ponieważ oba pojęcia: „oddanie i służba” są synonimami jednej i tej samej miłości.

Według bł. O. Honorata ona jest istotą ewangelicznego ukrycia zakonnego. Miłość, jak uczył, przekłada się na konkretne postawy takie, jak oddanie, służba, wyrzeczenie, szukanie woli Boga, przyjęcie każdej trudności, a nawet upokorzenia. Podstawę zaś istoty ukrytego życia widział w wierze, która inspiruje wiele cnót i czynów heroicznych, usuwających

wielorakie przeszkody na drodze realizacji powołania do świętości. Ona uzdalnia do takiego poświęcenia Bogu, że inspiruje wieloraką działalność dla pozyskiwania dla Niego ludzi swojego środowiska. W tym bowiem celu „trzeba z jednej strony zaprzeć się siebie i poświęcić Bogu, a z drugiej należy jak na misjach przybrać formy ludzi ze świata, żeby z religią i Kościołem oswoić i do nich przyciągnąć”²⁷.

Przedmiotem zaś miłości, jako istoty ewangelicznego ukrycia, jest w pierwszej kolejności Bóg Trójjedyny. Ona bowiem daje uczestnictwo w Jego wewnętrznym życiu trynitarnym, we wzajemnych relacjach Trójcy Przenajświętszej czyli w miłości Trzech Osób Bożych²⁸. Jej zaś wiarygodnym kryterium jest miłość do drugiego człowieka, w którym winien być zawsze rozpoznawany. Podejmowana wówczas jakakolwiek posługa będzie służbą samemu Bogu, ponieważ identyfikuje się On z każdym człowiekiem. Wzorem zaś ofiarnej posługi ludzkości jest tylko Chrystus, żywy Obraz Ojca i najdoskonalszy znak Jego Miłości.

Zatem osoba zakonna rozpoznająca w miłości trynitarniej swoje odniesienie do ludzi winna podejmować konkretną posługę. Jeżeli bowiem „miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J 4, 12). Wówczas urzeczywistnia się, w tajemnicy ukrycia zakonnego, styl Chrystusowej proegzystencji, która „pełni rolę kwasu ewangelicznego, który ma przemieniać świat od wewnątrz i zbliżać do Chrystusa”²⁹.

Dlatego też bł. o. Honorat akcentował w tajemnicy życia ukrytego jedność działania na rzecz potrzebujących z urzeczywistniającą się komunią z Bogiem. W takiej więc postawie może się realizować coś z tego, co urzeczywistniło się w tajemnicy Wcielenia, w Chrystusie. W Nim dokonało się zjednoczenie dwóch wymiarów istnienia: Boskiego i ludzkiego. Jako Bóg ukryty w człowieczeństwie jest stale obecnym darem Ojca niebieskiego, w Kościele, dla wszystkich ludzi. Dlatego daje się odnaleźć w każdym człowieku, ale pod warunkiem, że jest szukany i odnajdywany w miłości (por. Mt 25, 40). Człowiek zaś „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK, n. 24). Tak więc istota życia zakonnego, w tym także ukrytego, wpisuje się w dążenie do takiego zjednoczenia z Bogiem, aby dla Niego wszystko poświęcać na drodze realizacji rad ewangelicznych.

Istotą zatem ukrycia jest życie ukryte w Bogu i dla Boga, identyfikującego się z każdym człowiekiem. Osoba powołana do takiego stylu życia uczestniczy w Jego wiecznej Miłości i realizuje swoje powołanie do świętości. Wtedy faktycznie opuszcza dla niej świat i wszystko, co jest

jej przeciwne i tak angażuje się w proces własnego doskonalenia, w czym urzeczywistnia się coraz głębsze zjednoczenie z Bogiem. Bowiem „Konsekracja jest ofiarą z siebie i wyrzeczeniem się wielu cennych wartości doczesnych, aby uwolnić się od przeszkód, [...], upodobnić się do Pana w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu”³⁰. Taka opcja winna być dominująca. Tak więc ze względu na Niego i z miłości do Niego urzeczywistnia się opuszczenie świata, a wraz z nim rezygnacja z własnych pragnień, planów, ambicji, trosk, umartwienia i modlitwy.

Zatem istota ukrycia zakonnego reguluje to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne, czyli wprowadza między nimi ewangeliczną hierarchię. Dlatego domaga się ono duchowej przemiany, przejawiającej się w ewangelicznej postawie pokory, skromności, cichości i odejścia od świata poprzez ślub ubóstwa, posłuszeństwa i czystości³¹. One są bowiem środkami w realizacji istotnego celu ukrycia, który sprowadza się do życia dla Boga i razem z Nim i w Nim dla ludzi konkretnego środowiska (por. VC, n. 41). Poziom więc takiego życia duchowego owocuje świadomością posiadania Boga i ciągłym odnajdywaniem Jego obecności w przestrzeni własnego serca. Bł. o. H. Koźmiński rozumiał więc ukrycie jako życie wespół z Nim, w Nim i dla Niego w jasno określonym środowisku społecznym, ale bez zewnętrznego ujawniania się. Stąd też Córki Maryi mają pamiętać, że „całe ich życie z Chrystusem ma być ukryte w tym Sercu”³².

Bronił tej formy życia zakonnego przed jakąkolwiek koniunkturą, pragnąc, aby było nowym sposobem jego istnienia, nawet w warunkach wolności politycznej. Ponieważ w świecie, jak sądził, jest wielu nieprzyjaciół Chrystusa, którym jest potrzebna stała ewangelizacja, którą należy podejmować z pozycji ukrycia. Był przekonany, że do jego istoty należy także wyrzeczenie się świata, a więc dążenie „do doskonałości przez opuszczenie sercem wszystkiego”³³, aby być czytelnym i wiarygodnym znakiem Chrystusa (por. VC, n. 39). Taką formę życia, która z natury swojej jest wielce wymagająca, można obrać tylko z czystej miłości do Boga. Jej najdoskonalszym wzorem jest Chrystus i Jego Matka, Maryja. Dlatego nasz błogosławiony zabiegał, aby siostry odczytywały w przestrzeni Ich egzystencji istotę takiego sposobu życia i opierały na nim własne formy zewnętrzne. One są ważne, ponieważ służą realizacji jego celu. Bowiem „umiłowanie i naśladowanie [...] ukrytego życia Najświętszej Rodziny pomaga [...] w skuteczności apostołstwa”, a to zwiększa jego „zasięg oddziaływania [...] wśród ludzi nawet dalekich od Boga i Kościoła”³⁴.

Założyciel Zgromadzenia w istocie ukrytego życia zakonnego na pierwszy plan wysuwał chwałę Boga i miłość do Niego oraz wyrzeczenie

się tego, co jest przeszkodą w procesie zjednoczenia się z Nim. Chwała zaś Boża „Urzeczywistnia się przez całkowitą konsekrację Bogu w doskonałej miłości, wyrażającej się w pełnieniu trzech ślubów: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, w wiernym wypełnianiu Ustaw oraz apostołskim oddziaływaniu”³⁵ (por. VC, n. 21). Z tym zadaniem złączył naśladowanie Chrystusa, który ukrył swoje Bóstwo w człowieczeństwie dla zbawienia ludzi. Misję tę urzeczywistnia nadal we współpracy z tymi, którzy idą za Nim i dla Niego oraz dla ludzi, których darzy odwieczną miłością. Stąd więc siostronom Zgromadzenia winna towarzyszyć stała i pełna świadomość, że na drodze konsekracji zakonnej poświęcają się „całkowicie umiłowanemu nade wszystko Bogu i Jego zbawczemu dziełu”³⁶.

Kolejnym celem takiego ukrycia jest zdobywanie świętości na drodze realizacji rad ewangelicznych i naśladowania ukrytego życia Chrystusa i Jego Matki. Wpisuje się w tę przestrzeń także ciche apostołstwo domowe, świadectwo życia i słowa „w celu utrzymania wiary, mężne opieranie się prześladowaniu świata, rozbudzanie pobożności i przywrócenie gorliwości właściwej pierwszemu wiekowi Kościoła”³⁷. Stąd więc czytamy w *Regule i konstytucjach* Zgromadzenia Córek Serca Maryi, że siostry prowadzą taką formę egzystencji „w celu naśladowania życia ukrytego Najświętszej Rodziny w Nazarecie oraz dla większej możliwości oddziaływania apostołskiego w środowiskach świeckich”³⁸.

Zatem istotą życia zakonnego, a więc także ukrytego, jest oddanie się Bogu, realizacja miłości Boga i każdego człowieka, co urzeczywistnia się w konkretnym i określonym działaniu. Dlatego Córki Serca Maryi „Cechuje [...] seraficzna miłość połączona z prawdziwym żarem apostołskim i poświęceniem dla wszystkich w duchu powszechnego braterstwa”³⁹ (por. VC, n. 47; 51).

Realizacja życia ukrytego

Realizację rad ewangelicznych w Zgromadzeniu dynamizuje miłość Boża przynaglająca do prowadzenia życia ukrytego z Chrystusem we wszystkich uwarunkowaniach codzienności. Bł. o. Honorat nadał temu ukryciu charakter wybitnie apostołski i sprowadził do świadczenia miłości chrześcijańskiej. Ją więc podejmują siostry w środowisku określonym charyzmatem Zgromadzenia, zewnętrznie nie różniąc się niczym od osób świeckich. Realizując wśród nich ideał ewangelicznego ukrycia stają się rzeczywiście znakiem obecności Bożej (por. VC, n. 72).

Chodzi w nim nie tylko o samą funkcję wskazywania na Osobę Chrystusa, ale przede wszystkim o urzeczywistnianie Jego miłości do ludzi,

w formie dobrowolnych dzieł. Realizacja ewangelicznego ukrycia staje się takim znakiem wówczas, gdy podejmowane zadania wyrastają z głębi serca, całkowicie oddanego Bogu. Jednocześnie staje się ono darem duchowym składanym, na mocy konsekracji zakonnej, na chwałę Jego Najświętszego Imienia. Realizacja ukrycia przeżywana w duchu rad ewangelicznych uobecnia, w Kościele i w świecie, tajemnicę życia Chrystusa Zbawiciela. Swoim charakterem wskazuje i świadczy o Nim oraz przybliża rzeczywistość Królestwa Bożego. Bł. o. Honorat pisał, że „to [...] pożądana rzecz dla dzisiejszego świata zatopionego w doczesnych zabiegach, aby takie przykłady pociągały [...] do pogardy rzeczy ziemskich i do zwrócenia serca [...] do Boga”⁴⁰ (por VC, n. 73). Ideał takiego znaku realizuje się przede wszystkim w postawie ofiarnego poświęcania się ludziom, czyli w miłości chrześcijańskiej⁴¹.

Ponieważ okres zaborów był dla Polaków nie tylko czasem wynarodowienia, ale także demoralizacji, a więc upadku ducha patriotycznego i chrześcijańskiego, dlatego bł. o. Honorat polecił siostrą praktykę miłości wobec konkretnych potrzeb ludzi i warstw społecznych. W realizacji tak zarysowanej idei widział nadzieję na przemianę obyczajów narodu polskiego i szansę budowania Królestwa Bożego. Dlatego też duchowość Zgromadzenia Córek Najczystszej Serca Maryi charakteryzuje się miłością połączoną „z prawdziwym żarem apostołskim i poświęceniem dla wszystkich”⁴². Ta zaś realizacja ma być podejmowana, w duchu Ewangelii, we wszystkich okolicznościach życia. Stale winna być odczytywana z pomocą Ducha Świętego, w kontekście nowych uwarunkowań, aby stawała się najważniejszą normą jej realizacji. Na drodze konkretnej działalności, jaką wytycza charyzmat, urzeczywistnia się oddanie umiłowanemu Bogu i Jego zbawczemu dziełu⁴³.

Realizacja więc ukrytego stylu życia Zgromadzenia zmierza do tego, „aby znak Chrystusa ubogiego, cichego, pokornego i oddanego posłudze ludzi, bardziej zajaśniał na jego obliczu”⁴⁴. Zatem liczy się w tym tylko ewangeliczna postawa sióstr zakonnych, a nie zewnętrzny strój. Chodzi w niej o to, aby były rzeczywiście żywą ikoną Chrystusa przebywającego z ludźmi i dla ludzi. Nie chodzi w tej realizacji o sam znak wskazywania na Jego Osobę i na Jego miłość, ale o owocne oddziaływanie na środowisko, dla którego powstało Zgromadzenie⁴⁵.

Ponieważ powstało ono w zaborze rosyjskim dla środowisk: szkoły i rodzin, dlatego pełni wśród nich swoje zadania apostołskie. Bł. o. Honoratowi zależało bardzo, aby realizacja jego charyzmatu przenikała duchem chrześcijańskim te fundamentalne komórki życia Kościoła i społeczeń-

stwa. Powołując do istnienia to Zgromadzenie, przy czynnej współpracy Matki Pauli Maleckiej (1852–1927), wyznaczył mu konkretne formy pracy apostołskiej. Wśród szczegółowych zadań, jakie nadal ono podejmuje, wymienia się nauczanie i pracę w szkolnictwie wszystkich szczebli, wychowanie młodego pokolenia w przedszkolach, internatach, bursach i w domach dziecka. Nadto podejmuje pracę katechetyczną i opiekę nad dziećmi w świetlicach lub prywatnych domach, co wpisuje się w formację duchową chrześcijańskiej rodziny (por. VC, n. 96–97). Siostry realizują także obowiązki w różnych instytucjach kościelnych. Bł. o. Honorat uświadamiał, że realizowane w pracy zawodowej apostołstwo jest służbą samemu Chrystusowi. W niej bowiem, jak pisał, „przyjmujecie samego Chrystusa, a więc dla Niego wszystkie trudy ponosicie [...] przyczyniacie się do prawdziwego dobra naszego społeczeństwa”⁴⁶.

Reguła i konstytucje w trzeciej części podkreślają, że Zgromadzenie jest naznaczone apostołskim znamieniem i należy ono do jego istoty. Życie w duchu rad ewangelicznych winno być znakiem pociągającym ludzi do Boga i do realizacji powołania chrześcijańskiego. Wzorem w tym względzie jest dla Zgromadzenia św. Franciszek z Asyżu i jego syn duchowy, bł. o. Honorat Koźmiński. Z pewnością będąc dorodnym owocem jego gorliwości apostołskiej jest ono powołane do podobnego zaangażowania apostołskiego, co sprowadza się do świadectwa samej już ukrytej obecności zakonnej. Tak więc w niej oddziałuje się pełnią życia chrześcijańskiego, inicjując postawy zgodne z Ewangelią. Apostołstwo Zgromadzenia, podejmowane z czystej miłości do Chrystusa, jest uwarunkowane przede wszystkim świadectwem życia konsekrowanego.

Ta zaś miłość pogłębia ducha kontemplacji, a tym samym zbliża bardziej do Boga, który jest Miłością. Tak więc duchowość Zgromadzenia ma charakter kontemplacyjno-czynny, czego najdoskonalszym wzorem są Chrystus i „Maryja, Niepokalana Matka Boga, zjednoczona z Trójcą Świętą i spiesząca z pokorną posługą do ludzi”⁴⁷. W tym zatem celu Zgromadzenie Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny przyjęło drogę ewangelicznego naśladowania ukrytego stylu życia Świętej Rodziny z Nazaretu. Zatem jest ono w służbie owocnego apostołstwa, a tajemnica jego ukrycia daje ogromne możliwości szerszego oddziaływania na środowiska ludzi oddalonych od Boga i Kościoła, także w trudnych uwarunkowaniach współczesnego świata⁴⁸.

Realizacja ukrytego życia potrzebuje jednak solidnej formacji duchowej, koniecznej także do spełniania wszelkich zadań apostołskich. Ich ewangeliczne owocowanie zależy w ogromnej mierze od rozwoju i jakości życia

duchowego. Zatem winna ona zmierzać do napełniania serca zakonnego miłością Bożą, inicjującą realizację ukrytego apostołstwa (por VC, n. 93). Według *Konstytucji Zgromadzenia* budzi ona żar apostołski do głoszenia światu miłości Boga do każdego człowieka. Nadto pomaga w nabywaniu „takich cnót, które ułatwiają... współpracę z ludźmi”⁴⁹ (por. VC, n. 74). Trzeba więc, aby formacja rozwijała przede wszystkim „silną wiarę, gorącą miłość Boga i bliźniego, odwagę, ofiarność, mężne podejmowanie [...] trudnych dzieł”⁵⁰. Konieczną istotną cechą jego duchowości jest także postawa otwartości, a więc widzenia aktualnych potrzeb Kościoła i ludzi obecnego czasu. Jej realizacji służy także edukacja zawodowa i naukowa, która wpisuje się w proces formacji duchowej.

Do istotnych środków apostołstwa, podejmowanego w ramach realizacji życia ukrytego, należy modlitwa, współistniejąca z wielorakimi sposobami jego oddziaływania. Bł. o. Honorat podkreśla szczególną rolę modlitwy kontemplacyjnej, zwłaszcza tajemnic męki Chrystusa i Jego Najświętszego Serca. Ona bowiem ubogaca ducha zakonnego i rozpala miłość Bożą do ludzi.

Kolejnym środkiem wspierającym apostołstwo jest praktyka umartwienia zakonnego, kształtująca wewnętrzną siłę woli uzdalniającą do wytrwałej i systematycznej pracy apostołskiej. Wtedy z większym skutkiem pokonywane są pojawiające się przeciwności i zagrożenia. Z realizacją ukrytego apostołstwa winny współistnieć żarliwość o chwałę Bożą i miłość gotowa do podejmowania każdej ofiary dla dobra ludzi, nawet w trudniejszych uwarunkowaniach. Trudne dzieła potrzebują rzeczywiście odwagi, postawy poświęcenia, samozaparcia, a przede wszystkim głębokiej wiary i gorącej miłości.

Wszystkie zaś one razem kształtują w Zgromadzeniu ducha siostrzanej wspólnotowości, która jest bezwzględny warunkiem owocnej współpracy apostołskiej. Ewangeliczna wspólnota, charakteryzująca się jednym duchem i jednym działaniem, jest bowiem siłą sprawczą skutecznego apostołstwa. Stąd też proces formacji winien kształtować w domach zakonnych wspólnotę ewangelicznego życia, przenikniętą miłością, zgodą i radością, bo wówczas będą one wiarygodnymi świadkami Boga (por. VC, n. 66)⁵¹.

Tak więc realizacja ukrytego życia zakonnego Zgromadzenia Córki Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny wpisuje się głęboko w szerzenie królestwa Bożego w realiach konkretnego świata. Temu też celowi służą wszelkie dostępne sposoby działania, włącznie z możliwością korzystania z osiągnięć współczesnej techniki, do których należą także środki masowego przekazu. Roztropne posługiwanie się nimi służy nade

wszystko celom apostołskim, czyli szerzeniu i umacnianiu się królestwa Bożego (por. VC, n. 99).

Formowana zaś wrażliwość na wielorakie potrzeby ludzi naprawdę inicjuje wiele dzieł dobroczynnych, jakie mieszczą się w strukturze charyzmatu Zgromadzenia. Życie ukryte daje bardzo dużo możliwości odpowiedzialnego dostosowywania się do konkretnych warunków środowiska społecznego dla owocnego oddziaływania apostołskiego. W nim czymś istotnym jest dojrzała i odpowiedzialna postawa ewangeliczna względem ludzi świeckich. Ona bowiem domaga się ciągłego stawania ponad odmiennością stylu ich życia, zachowań, przekonań i wykształcenia. Te odniesienia muszą się opierać na wzajemnym poszanowaniu, wrażliwości, kulturze bycia, otwartości, uprzejmości, dobroci i ewangelicznej gotowości niesienia pomocy. Ponieważ te elementy urzeczywistniły się najdoskonalej w życiu Maryi, dlatego bł. o. Honorat postawił Ją jako ideał życia zakonnego.

Realizacji tego celu służy też troska o stosowny poziom wiedzy i wielorakie umiejętności, które poszerzając horyzonty umożliwiają łatwiejszy i bardziej owocny dostęp do mentalności współczesnych ludzi. Zatem stylowi ukrytego życia definitywnie obce są dwie skrajne postawy: ucieczka od świata i całkowita z nim identyfikacja⁵².

Najważniejszym więc zadaniem ewangelicznego ukrycia jest odradzanie konkretnego środowiska społecznego, w duchu Ewangelii. Istotną zatem sprawą pozostaje nabywanie umiejętności „rozdzielania ducha tego świata od Ewangelii”⁵³, zwłaszcza gdy pamięta się, że realizacja życia ukrytego nie jest nigdy pozbawiona wielorakich trudności, zagrożeń i niebezpieczeństw. Takie więc realistyczne usytuowanie ukrytego stylu życia przynagla do nieustannej czujności nad sobą w sferze myśli, poglądów i wielorakich przeżyć. Te zatem wymiary osobowe należy ujmować i oceniać oraz formować w aspekcie wiary chrześcijańskiej.

Zatem realizacja ukrytego życia zakonnego potrzebuje nade wszystko, dla ewangelicznego owocowania apostołskiego, umiłowania spraw Bożych i zjednoczenia z Chrystusem. Wtedy także we współczesnej działalności Zgromadzenia urzeczywistni się obietnica Jego słowa: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity” (J 15, 5).

* * *

Refleksja teologiczna nad ideą zakonnego ukrycia, w świetle *Reguły i konstytucji* Zgromadzenia Córek Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny, inspiruje następujące spostrzeżenia.

Forma jego ukrycia wyrasta z ewangelicznego przesłania wskazującego na tajemnicę ukrytego życia Chrystusa i Świętej Rodziny. Ewangelia jest więc podstawą jego istnienia i kształtowania takiej formy życia.

Realizacja ukrycia w duchowości Zgromadzenia jest partycypacją w tajemnicy życia Chrystusa ukrywającego swoje Bóstwo w naturze ludzkiej, w której stał się ikoną Ojca i znakiem królestwa Bożego. Takie uczestnictwo jest istotą zakonnego ukrycia zmierzającego do naśladowania ukrycia Chrystusa – na wzór Maryi – w uwarunkowaniach konkretnego środowiska społecznego. Dokonujące się w ten sposób upodabnianie do Jego Osoby owocuje świętością życia.

Taka zaś realizacja jest kontynuacją i uobecnianiem, w Kościele i w świecie, ukrycia zbawiającego Boga Trójjedynego, które jest racją istnienia Zgromadzenia i uzasadnia aktualność jego charyzmatu.

Zatem Zgromadzenie Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny jest wezwane do bycia coraz doskonalszym obrazem i znakiem „Boga Niewidzialnego” (Kol 1, 15) dla ludzi naszych czasów. Tak urzeczywistniająca się duchowość wpisze się owocnie w strukturę nowej ewangelizacji.

Jubileusz 125-lecia istnienia przynagła zatem Zgromadzenie do ewangelicznego dynamizowania swojej duchowości na rzecz ofiarnego podejmowania trudnej, choć ciągle aktualnej pracy w duchu charyzmatu zakonnego ukrycia. Chodzi o taką jakość duchowości, aby odsłaniała się w niej wyraziście tajemnica obecności Boga ukrytego w świecie i w Kościele, w słowie Bożym i w sakramentach świętych oraz w dziełach miłosierdzia i skutecznie ukierunkowywała ludzi na Jego Osobę i zbawczy plan miłości.

PRZYPISY

¹ Por. B. Konobrodzka, *Zgromadzenie Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny 1885–1985*, w: *Dziedzictwo błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, red. H.I. Szumił, G. Bartoszewski, Warszawa – Sandomierz 1998, s. 334.

² Aktualna reguła i konstytucje Zgromadzenia są kontynuacją pierwszej ich wersji autorstwa bł. o. Honorata Koźmińskiego, w formie ustaw: *Rady dla Córek Serca Maryi*. Przekazał je, za pośrednictwem felicjanki, matki Elżbiety Anny Stummer, 8 grudnia 1886 r. w Zakroczymiu, matce Pauli Maleckiej – w dniu jej pierwszej profesji zakonnej (zob. przyp. 1).

³ Por. *Reguła i konstytucje Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny (Reguła i konstytucje)*, Nowe Miasto n. Pilicą 1987, n. 87.

⁴ Por. tamże, n. 16, 20, 24, 119; J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, Marki 1997, s. 55–57; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, Warszawa 1998, s. 98–101.

⁵ *Reguła i konstytucje*, n. 22.

⁶ Por. tamże, n. 7, 22; K. Lemañska, *Fenomen ukrytego życia zakonnego na przykładzie zgromadzeń założonych przez o. Honorata Koźmińskiego*, Lublin 1995, s. 142–143; J. Bar, *Ku doskonałości zakonnej*, Warszawa 1979, s. 106–107.

⁷ H. Koźmiński, *Wybór pism*, cz. 1, Warszawa 1981, s. 102; por. *Reguła i konstytucje*, n. 22; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 98–105.

⁸ Por. H. Koźmiński, *Wybór pism*, cz. 1, dz. cyt., s. 77, 192; K. Lemańska, *Fenomen ukrytego życia zakonnego...*, dz. cyt., s. 143–145; taż, *Świętość w ukryciu według bł. Honorata*, w: *W szkole świętości błogosławionego Honorata*, Zakroczym 2008, s. 246–247.

⁹ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 44; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 103–105.

¹⁰ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 28–29; K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 147–148.

¹¹ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 90; H. Koźmiński, *Wybór pism*, cz. 1, dz. cyt., s. 141–144; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 98–101.

¹² H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, Warszawa 1991, s. 350; por. *Reguła i konstytucje*, n. 65; K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 145–147.

¹³ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 28; H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, dz. cyt., s. 425; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 203–207; K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 172–180.

¹⁴ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 28 – 29; K. Lemańska, *Świętość...*, art. cyt., s. 247; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 127–129.

¹⁵ Por. J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 55–56; K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 156–157.

¹⁶ Archiwum Wicepostulatora procesu kanonizacyjnego o Honorata Koźmińskiego w Warszawie, II C, Pisma o Honorata – dzieła pozostawione w rękopisach, t. 7, s. 5; por. *Reguła i konstytucje*, n. 29; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 40. 129–131.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 206.

¹⁸ H. Koźmiński, *O Bogu nieznanym*, dz. cyt., s. 11; por. K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 160–162.

¹⁹ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 79–83; H. Koźmiński, *O zgromadzeniach ukrytych przed światem*, Kraków 1901, s. 2; tenże, *O Bogu nieznanym*, dz. cyt., s. 6–13; K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 165–172; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 40–41.

²⁰ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 22; K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 176–180.

²¹ *Reguła i konstytucje*, n. 22; por. J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 56.

²² Por. *Reguła i konstytucje*, n. 16; 93; M.D. Zakrzewska, *Historia Zgromadzenia Córek Serca Maryi*, Drohiczyń 2011, s. 40–43; G. Bartoszewski, *Boży architekt bł. Honorat Koźmiński, kapucyn*, Warszawa 2003, s. 74–75; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 131.

²³ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 4, 18; J. Umerle, *Nazaret według Karola de Foucauld*, Włocławek 2006, s. 43–45, 51, 194–198.

²⁴ Por. G. Bartoszewski, *Boży architekt...*, dz. cyt., s. 74; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 132–134.

²⁵ *Reguła i konstytucje*, n. 20.

²⁶ Kongregacja dla Zakonników i Instytutów Świeckich, *Dekret*, Rzym 27 czerwca 1987, w: *Reguła i konstytucje*, dz. cyt., s. 6; por. *Reguła i konstytucje*, n. 16; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 105–112.

²⁷ H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki, jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma, nauki, i ich odbicie w naśladowcach jego*, t. 1, Warszawa 1901, s. 43; por. *Reguła i konstytucje*, n. 118; 178; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 39–42.

²⁸ *Reguła i konstytucje*, n. 29; por. M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 91–95.

²⁹ *Reguła i konstytucje*, n. 24; por. K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 142–156.

³⁰ *Reguła i konstytucje*, n. 32, 35–65; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 87–90; S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993, s. 298.

³¹ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 11, 15; H. Koźmiński, *O zgromadzeniach...*, dz. cyt., s. 2–3; 11; G. Bartoszewski, *Boży architekt...*, dz. cyt., s. 72; D. Pedrycz, *Ukryte życie konsekrowane w świetle pism bł. Honorata Koźmińskiego*, „Wspólnota Honoracka”, 36(1995), s. 3–4.

³² *Reguła i konstytucje*, n. 16, 25–27; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 152–165.

³³ H. Koźmiński, *Wiadomości o nowych zgromadzeniach zakonnych powstałych w tym wieku w różnych krajach katolickich*, Kraków 1890, s. 56; por. *Reguła i konstytucje*, n. 32, 117, 119; J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 58–59; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 42–48, 60–65, 156–157.

³⁴ *Reguła i konstytucje*, n. 119; por. tamże, s. 28–30; 114; 118; J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 53–55; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 39–42, 105–112.

³⁵ *Reguła i konstytucje*, n. 11; por. tamże, s. 114; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 95–96.

³⁶ *Reguła i konstytucje*, n. 3, 8, 11; G. Matlak, *Świętość dolorysty w świetle myśli i nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, w: *W szkole...*, dz. cyt., s. 267–269; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 182–203.

³⁷ H. Koźmiński, *O zgromadzeniach...*, dz. cyt., s. 11; por. *Reguła i konstytucje*, n. 11; K. Lemańska, *Świętość...*, art. cyt., s. 244–246; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 60–65; J. Szetelnicki, *Obowiązki zakonne w świetle przemówień o Honorata Koźmińskiego do braci i sióstr*, Kraków 1986, s. 16.

³⁸ *Reguła i konstytucje*, n. 4; por. M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 113–119.

³⁹ *Reguła i konstytucje*, n. 14.

⁴⁰ H. Koźmiński, *Wybór pism*, cz. 4, Warszawa 1988, s. 35.

⁴¹ Por. M.D. Zakrzewska, *Historia Zgromadzenia Córek Serca Maryi*, dz. cyt., s. 26–28; J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 57; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 116–117.

⁴² Por. *Reguła i konstytucje*, n. 14; G. Bartoszewski, *Boży architekt...*, dz. cyt., s. 75–82.

⁴³ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 3; H. Koźmiński, *Pisma*, t. 8, Warszawa 1997, s. 73; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 113.

⁴⁴ *Reguła i konstytucje*, n. 7; por. H. Koźmiński, *Pisma*, t. 8, dz. cyt., s. 72–74.

⁴⁵ Por. K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 86–98; G. Bartoszewski, *Charyzmatyczny założyciel licznych zgromadzeń zakonnych*, w: *Dziedzictwo błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, dz. cyt., s. 20–21.

⁴⁶ *Reguła i konstytucje*, n. 113, 6; B. Konobrodzka, *Zgromadzenie Córek Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny*, art. cyt., s. 333–337; G. Bartoszewski, *Charyzmatyczny...*, art. cyt., s. 22; tenże, *Boży architekt...*, dz. cyt., s. 87–89; M.D. Zakrzewska, *Historia Zgromadzenia Córek Serca Maryi*, dz. cyt., s. 31–38.

⁴⁷ *Reguła i konstytucje*, n. 118; G. Bartoszewski, *Boży architekt...*, dz. cyt., s. 75–82.

⁴⁸ Por. *Reguła i konstytucje*, n. 4, 24; M.D. Zakrzewska, *Historia Zgromadzenia Córek Serca Maryi*, dz. cyt., s. 39–40.

⁴⁹ *Reguła i konstytucje*, n. 120; por. K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 194–198; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 175–203.

⁵⁰ *Reguła i konstytucje*, n. 121; por. K. Lemańska, *Fenomen...*, dz. cyt., s. 66–86; M. Szymuła, *Duchowość zakonna*, dz. cyt., s. 152–155, 163–164.

⁵¹ Por. H. Koźmiński, *Pisma*, t. 8, dz. cyt., s. 27; J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 58–59; K. Lemańska, *Świętość...*, art. cyt., s. 248–249.

⁵² Por. J. Korzeniowski, *Rozmowy z ojcem Honoratem*, dz. cyt., s. 59.

⁵³ *Reguła i konstytucje*, n. 130.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

**MODLITWA W ŻYCIU DUCHOWYM
ŚWIECKICH KONSEKROWANYCH**
Studium w świetle nauczania Kościoła
na temat instytutów świeckich

Dnia 2 II 1947 roku papież Pius XII konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia* ustanowił w Kościele nową formę życia konsekrowanego, którą w tym dokumencie nazwał instytutami świeckimi. Według tego, co pisze bł. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Vita consecrata*, instytuty świeckie są równoprawną formą konsekracji na mocy profesji rad ewangelicznych obok życia mniszego i zakonnego, stowarzyszeń życia apostolskiego, dziewic i wdów konsekrowanych oraz pustelników (por. VC, n. 6–12).

Mimo iż od chwili ustanowienia instytutów świeckich minęło już 65 lat, w ciągu których dynamicznie rozwinęły się one na całym świecie, to jednak dziś ich specyfika i znaczenie dla misji Kościoła wciąż są prawie nieznanne i niedoceniane. Niemniej jednak od początku papieże, dykasterie watykańskie, a nawet poszczególni hierarchowie okazywali wiele troski o właściwy rozwój świeckiej konsekracji w świecie, czego przejawem są nie tylko oficjalne dokumenty na ten temat, ale także enuncjacje adresowane wprost do świeckich konsekrowanych lub wzmianki na ich temat przy różnych okazjach¹.

Lektura wspomnianych wypowiedzi Kościoła na temat świeckich konsekrowanych pokazuje, że wśród priorytetów właściwych dla ich duchowości znajduje się modlitwa, obok Eucharystii, lektury słowa Bożego i sakramentu pokuty, nie mówiąc o innych praktykach ascetycznych. W pewnym sensie jest ona spoiwem, które wiąże ze sobą cztery główne aspekty duchowości świeckich konsekrowanych i jej poszczególne elementy. Tymi aspektami są: świeckość, konsekracja, apostołstwo i wspólnotowość. Zatem celem podjętej tu refleksji jest analiza wypowiedzi Kościoła na temat modlitwy w życiu duchowym świeckich konsekrowanych pod kątem każdego z tych aspektów.

Zanim jednak zostanie podjęta wspomniana analiza, warto nadmienić, że choć formalnie instytuty świeckie istnieją w Kościele od chwili wydania konstytucji *Provida Mater Ecclesia*, to jednak sama rzeczywistość świeckich żyjących radami ewangelicznymi w świecie sięga starożytności chrześcijańskiej. Obok rodzących się form życia monastycznego tworzyły się bowiem także wspólnoty mężczyzn i kobiet, którzy bez uciekania od obowiązków stanu i zawodu usiłowali naśladować ukryte życie Jezusa w Nazarecie. Takie wspólnoty rozwijały się w średniowieczu, czego przykładem mogą być męskie i żeńskie bractwa jezuitów, zwane hieronimitami, powstałe w XIV wieku w Sienie, czy Stowarzyszenie św. Urszuli założone przez św. Anielę Merici w XVI wieku². Prawdziwy rozkwit różnego rodzaju zrzeszeń świeckich, którzy *de facto* żyli radami ewangelicznymi, obserwuje się w XIX wieku, czego znamienym przykładem jest działalność bł. Honorata Koźmińskiego, kapucyna, którego niehabitowe zgromadzenia zakonne w pierwotnym zamyśle miały być wspólnotami osób świeckich, podejmujących apostołstwo środowiskowe³.

Odpowiadając na oddolne zapotrzebowanie tychże środowisk, Stolica Apostolska zaczęła poszukiwać właściwej formuły prawnej dla usankcjonowania tego stylu życia. Wielką pomocą w tym względzie okazał się zorganizowany przez franciszkanina o. Agostino Gemellego zjazd głównych przedstawicieli dwudziestu nowo powstałych stowarzyszeń świeckich, który odbył się w Szwajcarii w San Gallen w maju 1938 roku. Wypracowany wtedy memoriał posłużył do ogłoszenia konstytucji apostolskiej *Provida Mater Ecclesia* wraz z przepisami wykonawczymi, czyli tzw. *Lex peculiaris*, i wydanych rok później motu proprio *Primo feliciter* (12 III 1948) oraz instrukcji *Cum sanctissimus* (19 III 1948)⁴. Dokumenty te ostatecznie określiły prawną i duchową fizjonomię instytutów świeckich.

Od chwili ustanowienia instytutów świeckich obserwuje się ich dynamiczny rozwój. W 1970 roku zawiązała się Światowa Konferencja Instytutów Świeckich (CMIS – *Conferenza Mondiale degli Istituti Secolari*). Po oficjalnym zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską w 1974 roku, stała się ona integralną częścią Kongregacji do spraw Zakonników, która w związku z tym zmieniła swoją nazwę na Kongregację do spraw Zakonników i Instytutów Świeckich. Od tego roku co kilka lat odbywają się światowe kongresy instytutów świeckich. Godne odnotowania jest to, że VIII Światowy Kongres Instytutów Świeckich odbył się w Częstochowie w dniach 17–21 VII 2004 roku.

Obecnie na świecie jest około 190 instytutów świeckich, do których należy prawie 40 tys. osób. W tej liczbie ponad 90% stanowią wspólnoty

żeńskie. W Polsce, istniejąca od 1995 roku Krajowa Konferencja Instytutów Świeckich skupia 30 wspólnot, z czego 17 to rodzime instytuty, powstałe głównie w okresie powojennym, pozostałe zaś to instytuty pochodzenia zagranicznego. Należy do nich w sumie ponad tysiąc osób, co stanowi około 1/40 wszystkich osób konsekrowanych w Polsce.

1. Świeckość

Mimo iż w powszechnym odczuciu świeckość ma wydźwięk pejoratywny, to jednak stanowi ona zasadniczą rację bytu omawianej tu formy życia w Kościele, a zarazem jego najbardziej znamiennej cechą wyrażoną w samej nazwie, co podkreślają niemal wszystkie dokumenty Kościoła odnośnie do instytutów świeckich⁵. Co więcej, w ich duchowości świeckość doznaje rehabilitacji nie tylko w samym jej rozumieniu, ale także w praktyce, gdyż świeckość postrzegana jest nie tylko jako fakt socjologiczny, lecz „przestrzeń” teologalna, która w sposób zasadniczy rzutuje na ich duchowość⁶. Oznacza to, że niemal wszystkie przejawy życia duchowego członka instytutu świeckiego zdeterminowane są jego świeckością, a szczególnie praktykowanie rad ewangelicznych, jak również modlitwa. Świeckość, rozumiana jako słuszna autonomia rzeczywistości doczesnej (por. EN, n. 55), jest bowiem właściwością świata, w którym i przez który, na mocy stwórczego aktu Boga i dzieła Wcielenia Syna Bożego, ma aktualizować się powszechne powołanie do świętości⁷.

Kard. Ildebrando Antoniutti, otwierając I Światowy Kongres Instytutów Świeckich w 1970 roku w Rzymie, zauważył, że „życie duchowe członków instytutu świeckiego rozwija się w świecie i w łączności ze światem, a to wymaga pewnej elastyczności i niezależności od form i wzorów zakonnych. Na zewnątrz życie ich nie różni się od życia innych osób stanu wolnego, ponieważ wypełniają oni swoje obowiązki w świecie, gdzie mogą wykonywać prace i podejmować zadania, których nie mogliby spełniać zakonnicy”. Nieco dalej hierarcha dodał, że świeckość ma znaczenie pozytywne, „jest bowiem cechą człowieka żyjącego pośród ludzi, chrześcijanina żyjącego pośród chrześcijan świata, tego, kto ma świadomość, że jest jednym z wielu, a jednocześnie posiada pewność, że został powołany do całkowitego poświęcenia się na stałe Bogu i duszom w sposób uznany przez Kościół”⁸.

Wynika z tego, że pierwszym i podstawowym zadaniem członków instytutów świeckich jest pozostawanie w świecie i realizowanie tam swojej konsekracji po to, aby z jednej strony ocalić słuszną autonomię rzeczywistości doczesnej, a z drugiej – aby tę rzeczywistość uświęcać. Zatem świat ma być dla nich właściwym i własnym miejscem dla podążania

za Chrystusem⁹. W środowisku pracy i zamieszkania oraz we wszystkich okolicznościach życia mają oni odkrywać Bożą obecność. Wymaga to szczególnej wrażliwości, czujności i otwartości, której nabywa się nie inaczej, jak tylko na modlitwie.

Modlitwa – jak zauważył Paweł VI, przemawiając na Watykanie 25 VIII 1976 roku do II Zgromadzenia Odpowiedzialnych Generalnych Instytutów Świeckich – jest „wyrazem tajemniczej i wzniosłej rzeczywistości, w której uczestniczą wszyscy chrześcijanie, to znaczy wyrazem naszej rzeczywistości synów Bożych...”. Jeśli będzie ona świadomie podejmowana przez członków instytutów świeckich pośród ich działalności w świecie, to wówczas „stanie się prawdziwym wyrazem świeckiej konsekracji”¹⁰. Wobec tego modlitwa jest nie tylko ich obowiązkiem, ale przywilejem i podstawą tożsamości¹¹. Jak przypomina watykańska Komisja dla Instytutów Świeckich, świeccy konsekrowani „nie spełniliby swego zadania, gdyby nie liczyli przede wszystkim na pomoc i owocność modlitwy i nie pokładali nadziei w krzyżu, który jest zadatkiem zmartwychwstania i wypełnienia się Bożego królestwa”¹².

Jeśli modlitwa Jezusa, którego oni mają naśladować, zawsze realizowała się w kontekście „świeckim”¹³, to także ich modlitwa powinna być wpisana w kontekst świata, w którym żyją. Jak to ma wyglądać w praktyce, uczył kard. Eduardo Pironio. Jego zdaniem modlitwa świeckich konsekrowanych, która rodzi się z natchnienia Ducha Świętego, ma „wychodzić od ich konsekrowanej świeckości”. Odnośnie do tego powiedział: „Wasza modlitwa nie tylko musi się rozwijać i czynić płodnymi wasze zadania, ale musi je całkowicie przenikać i nadawać im specjalny sens ofiarny i zbawczy. Wasz zawód nie tylko nie może przeszkadzać waszej modlitwie czy ją przerywać, ale przeciwnie ma służyć za źródło inspiracji, życia i realizmu kontemplacyjnego”¹⁴.

Przy innej okazji kard. Pironio na nowo podjął temat modlitwy „zanurzonej w świat” i świata „zanurzonego w modlitwie”. Mówił o tym, że aby rozumieć to, co się dzieje w świecie, a więc z jednej strony dostrzegać ludzkie niepokoje, a z drugiej respektować Boskie wymagania, trzeba aby członkowie instytutów świeckich prowadzili życie kontemplacyjne. „Oznacza to, że mężczyźni i kobiety modlitwy, zatrzymują się w rytmie swojej pracy, aby słuchać Boga, czasem wychodzą na pustynię, aby znaleźć się sam na sam z Nim, pielęgnują w swoim wnętrzu przestrzeń na głęboką, trwałą i aktywną ciszę. Osoby te doświadczają Boga w pracy i odpoczynku, w cierpieniu i radości, na modlitwie oraz w działalności doczesnej. Nie jest łatwa ta «świecka modlitwa», ale jest ona konieczna. Jest to jedyny sposób

życia dla członka instytutu świeckiego: oddychać nieprzerwanie w Bogu, zachowując rytm pracy i znosić ból nadziei ludzkości”¹⁵.

Do tego, aby prowadzić życie prawdziwie kontemplacyjne pośród świata, konieczny jest zmysł żywej wiary, dzięki której możliwe jest osiągnięcie tej wewnętrznej jedności. Jak uczy kard. Pironio, ów „twórczy dynamizm wiary” to cnota dziś szczególnie potrzebna w instytutach świeckich¹⁶.

Tak więc w przypadku członków instytutów świeckich jest oczywiste, że ich świecki stan rzutuje na praktyki życia duchowego, a tym samym na kształt i treść modlitwy, która – jak zauważa kard. Jean Jérôme Hamer – powinna być dostosowana do konkretnych osób, miejsc i okoliczności, w jakich oni żyją. Czas i miejsce modlitwy świeckiego nie będą więc takie same jak zakonników, którzy żyją we wspólnocie i posiadają własne miejsce modlitwy. Również teksty modlitwy będą odmienne, gdyż „członek instytutu świeckiego zaniesie spontanicznie w swojej modlitwie intencje świata, w którym żyje”¹⁷.

2. Konsekracja

Drugim wymiarem tożsamości członków instytutów świeckich jest konsekracja przez złożenie profesji rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. W szczególnych przypadkach wystarczy nawet ślub czystości¹⁸. Jednak tym, co różni członków instytutów świeckich od osób zakonnych, jest połączenie świeckiego stylu życia z konsekracją. Odnośnie do tego bł. Jan Paweł II pisze, że „poprzez syntezę świeckości i konsekracji, która jest ich cechą specyficzną, zamierzają oni przepajać społeczeństwo nowymi energiami królestwa Chrystusowego i dążyć do przemiany świata od wewnątrz mocą Błogosławieństw” (VC, n. 10). Słusznie więc jego poprzednik Paweł VI nazwał instytuty świeckie „doświadczalnym laboratorium», w którym Kościół sprawdza konkretne sposoby układania swoich stosunków ze światem”¹⁹. Oznacza to, że świecka konsekracja pod wieloma względami różni się od zakonnej.

Zasadniczym motywem ślubowanej czystości ze strony osób konsekrowanych jest miłość do Chrystusa. Nie jest to bynajmniej ograniczenie serca, lecz wolny i całkowity dar siebie z miłości²⁰. Tym bardziej w przypadku świeckich konsekrowanych, czystość „nie jest ascezą samotności, lecz ascezą życia z innymi, szukania innych, aby dać im miłość Chrystusa. Uwalnia od egoizmu, rozszerza serce, pomaga zdobywać wewnętrzną wolność, pozwala stale kontrolować własną równowagę psychiczną. W istocie czystość jest nie tyle negatywnym ideałem wyrzeczenia, ile raczej cudownym oddaniem siebie Bogu na służbę braciom”²¹. Dzięki temu członek

instytutu świeckiego ma możliwość stawać się „bratem powszechnym, to znaczy przyjacielem wszystkich ludzi, w każdej porze, przy wszystkich okazjach i we wszystkich sytuacjach”²². Z uwagi na świecki styl życia i zanurzenie w świecie, realizacja ślubu czystości w instytutach świeckich jest o wiele trudniejsza, aniżeli w instytutach zakonnych. Ci pierwsi częściej są narażeni na pokusy świata i bardziej muszą wykazać się dojrzałością wiary, aby dochować wierności Chrystusowi²³.

Jeśli chodzi o drugi ślub, to na podkreślenie zasługuje fakt, że „świecki konsekrowany, który ze względu na swoją sytuację społeczną nie rezygnuje normalnie z posiadania dóbr ani swobodnego ich użytkowania, realizuje ubóstwo przede wszystkim przez postawę wewnętrznej wolności wobec dóbr, a także przez ograniczenie swobody korzystania z tego, co posiada, dysponując tym w duchu zależności, według norm swojego instytutu”²⁴. Ma zatem prawo do posiadania i zarabiania, zachowując przy tym konieczne minimum. Jednocześnie czuje się zobowiązany do dzielenia się z potrzebującymi, aby w ten sposób przyczynić się do budowania bardziej sprawiedliwego świata.

O ile posłuszeństwo zakonne opiera się na bezpośredniej zależności od przełożonego, to posłuszeństwo osoby świeckiej konsekrowanej ze względu na zanurzenie w świecie polega głównie na szukaniu w swym życiu woli Bożej, choć oczywiście istnieje także bezpośrednia zależność od swojego przełożonego. Naśladowanie Chrystusa w pełnieniu woli Bożej (por. Flp 2, 8), które jest treścią ślubu posłuszeństwa, domaga się od członków instytutów świeckich w pierwszym rzędzie posłuszeństwa Bogu objawiającemu swoją wolę w Kościele, jak również w „znakach czasu”, na które muszą być szczególnie wyczuleni. Świeccy konsekrowani odkrywają wolę Bożą wsłuchując się pilnie w głos Kościoła i własnego sumienia²⁵. Po linii „szukania wpraw królestwa Bożego” (Mt 6, 33) idzie również konieczność subordynacji zawodowej. Posłuszeństwo świeckich konsekrowanych ma zatem jednocześnie wymiar wertykalny i horyzontalny, gdyż podlegają oni podwójnej zależności: od swoich przełożonych – w zakresie realizacji charyzmatu instytutu i powołania do świętości, oraz od pracodawców – w zakresie obowiązków zawodowych. Z tej racji posłuszeństwo uznawane jest za najtrudniejszą ze wszystkich rad ewangelicznych w duchowości członków instytutów świeckich²⁶.

Relacjonując wyniki obrad Synodu Biskupów na temat powołania oraz misji świeckich w Kościele i świecie w 1987 roku kard. Jean Jérôme Hamer zwrócił uwagę uczestnikom IV Międzynarodowego Kongresu Instytutów Świeckich (Watykan, 24 VIII 1988), że „między konsekracją i modlitwą jest ścisły związek, wzajemna relacja. Całkowity dar z siebie poprzez

ślubowanie trzech rad ewangelicznych jest całkowicie w perspektywie największej miłości Boga. Modlitwa jest jednocześnie wyrazem i bodźcem naszego pragnienia Boga. Jest więc rzeczą normalną, że zaangażowaniu podstawowemu, przyjętemu przez nas na płaszczyźnie czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, odpowiadają podobne wymagania na poziomie praktyk życia duchowego”. Wobec tego – jak nieco dalej zauważył ów hierarcha – „życie konsekrowane staje się w ten sposób przestrzenią dyspozycyjności dla modlitwy”²⁷.

W modlitwie wyraża się nie tylko tożsamość osób świeckich konsekrowanych, ale także ich charyzmat. Mówił o tym Paweł VI do II Zgromadzenia Odpowiedzialnych Generalnych Instytutów Świeckich (Watykan, 25 VIII 1976). Nawiązując do tematu Kongresu zauważył między innymi, że „wierność instytutów świeckich własnemu specyficznemu powołaniu powinna wyrażać się przede wszystkim w wierności modlitwie, która jest podstawą trwałej mocy i owocności. Bardzo szczęśliwie zatem wybraliście jako temat waszej pracy modlitwę, która jest wyrazem świeckiej konsekracji, źródłem apostołstwa i kluczem formacji. Oznacza to, że szukacie takiej modlitwy, która istotnie wyrażałaby waszą konkretną sytuację osób konsekrowanych w świecie”²⁸.

Modlitwa jest również gwarancją wytrwania w powołaniu do życia konsekrowanego i jego rozwoju, co wielokrotnie zostało zauważone w analizowanych dokumentach Kościoła. Jest ona szczególnie potrzebna, aby zachować równowagę sumienia w złożoności sytuacji współczesnego świata. „Aby utrzymać się w równowadze, potrzeba postawy nieprzerwanej modlitwy, spokoju i autentyzmu. Karmi się ona uczestnictwem w liturgii eucharystycznej i codzienną, jeśli możliwe dłuższą medytacją słowa Bożego; potrzebuje także specjalnych okresów refleksji, modlitwy i milczenia, a więc rekolekcji i ćwiczeń duchowych, kiedy w skupieniu i z pokorą szuka człowiek woli Bożej pod działaniem Ducha Świętego”²⁹.

Modlitwa jest również niezbędna, aby konsekrowana świeckość miała swe osadzenie eklezjalne, bez którego straciłaby ona swą tożsamość. Przypomniał o tym cytowany kard. Pironio, który podczas jednego ze swoich wystąpień mówił o tym, że poczucie bycia w Kościele, czyli „zmysł kościelny”, jest niezwykle ważny dla samego bycia chrześcijaninem. O ileż bardziej potrzebny jest on dla bycia osobą konsekrowaną. „Jest istotny dla naszej modlitwy. Kiedy czuje się w pełni Kościół – to znaczy, zbawczą obecność Chrystusa Paschalnego w świecie – tym samym doświadcza się potrzeby modlitwy, tak jak to czynił Jezus, i rozpoczyna się od Serca Chrystusa, Syna i Odkupiciela, czciciela Ojca i sługi ludzi”³⁰.

Równocześnie z podkreśleniem znaczenia modlitwy dla świeckiej konsekracji zgłaszany jest postulat odpowiedniej formacji, która „wymaga przede wszystkim podstawowego wychowania do wiary i modlitwy, to znaczy do osobistego kontaktu z Bogiem. Wierne przyłgnięcie do Niego we wszystkich chwilach dnia, tak bogatych w obecność ludzi i całego świata stworzeń, żywy i trwały kontakt z Bogiem – zakłada wierność modlitwie, poświęcenie na nią określonego, stałego czasu, skupienie naszej uwagi na życiu w łączności z Bogiem i w nieustannym wysiłku do zachowania jedności z ludźmi. Modlitwa pomaga nam cierpliwie znosić samych siebie i nasze warunki życia, pomaga zachować równowagę i przyczynia się do trwałego wzrostu wewnętrznego”³¹.

Innymi słowy, zachowanie podstawowego dla instytutów świeckich charyzmatu, jakim jest konsekrowana świeckość, byłoby niemożliwe bez zaangażowanej modlitwy.

3. Apostolstwo

Tak samo apostołstwo, w służbie którego pozostaje konsekrowana świeckość, nie może obejść się bez modlitwy. Zjednoczenie z Chrystusem dzięki profesji rad ewangelicznych i modlitwie czyni szczególnie owocnym apostołstwo członków instytutów świeckich, gdyż przez ową syntezę świeckości i konsekracji, mogą oni „[...] przepajać społeczeństwo nowymi energiami królestwa Chrystusowego, dążyć do przemiany świata od wewnątrz mocą Błogosławieństw. Dzięki temu – jak uczy Jan Paweł II – instytuty świeckie zapewniają Kościołowi, każdy zgodnie z własnym charakterem, skuteczną obecność w społeczeństwie” (VC, n. 10; por. KPK kan. 713 § 1–2). Tak rozumiane apostołstwo świeckich jest przede wszystkim uświęcającą obecnością w świecie na zasadzie ewangelicznego zaczynu (por. Mt 13, 33). Polega ono między innymi na dzieleniu się darami duchowymi i bogactwem otrzymywanych łask³². W ten sposób dokonuje się rozszerzanie zbawienia na rzeczywistości doczesne i realizuje się zapowiedź eschatologicznej pełni stworzenia w Chrystusie oraz pragnienie św. Pawła, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Niezmiernie ważnym narzędziem tego apostołstwa jest świadectwo życia wynikające z „czynu i prawdy” (por. J 3, 18), na które współczesny świat zgłasza ogromne zapotrzebowanie (por. EN, n. 41), a które ma być dawane we własnym środowisku.

Jak wynika z analizowanych dokumentów Kościoła na temat instytutów świeckich, modlitwa odgrywa niezwykle doniosłą rolę nie tylko jako sposób zjednoczenia z Chrystusem i środek osobistego uświęcenia, ale

przede wszystkim jako skuteczne narzędzie apostolskie. Odnosi się nawet wrażenie, że w zamysle Kościoła istotą apostolskiej misji instytutów świeckich jest w pierwszym rzędzie przepajanie modlitwą otaczającej ich rzeczywistości, aby w ten sposób uobecnić Chrystusa. Trafnie wyraził to kard. Eduardo Pironio w przemówieniu na otwarcie Zebrania Odpowiedzialnych Generalnych w Watykanie dnia 23 VIII 1976 roku. O modlitwie świeckich konsekrowanych powiedział, że ma ona „wymiar głęboko ludzki i kosmiczny, to znaczy obejmuje ludzi i historię. Jest to modlitwa, która oświeca i przyjmuje ból i radość ludzi, z głębi historii, aby ofiarować je Ojcu. Jest to modlitwa, która zmierza do przemiany świata «zbawionego w nadziei» (por. Rz 8, 24) i przyspieszenia ostatecznego przyjścia Królestwa (por. 1 Kor 15, 24–28)”³³.

Tę prawdę wyraził również Jan Paweł II w przemówieniu do zakonnic i żeńskich instytutów świeckich w Medellín w Kolumbii dnia 5 VII 1986 roku: „Poprzez modlitwę kontemplacyjną – jak Najświętsza Dziewica, która zachowywała i rozważała w swoim sercu Słowo Boże (por. Łk 2, 19.51) – stajecie się odważnymi świadkami obecności Pana i jesteście dla świata znakiem zapowiadającym ostateczne spotkanie z Nim. Zdolność do kontemplacji przekształca się w was w zdolność do oddziaływania ewangelizacyjnego; zdolność do milczenia przekształca się w was w umiejętność słuchania i stawania się darem dla braci”³⁴.

Skuteczność wszelkich przedsięwzięć apostolskich uwarunkowana jest zatem modlitwą, co już we wczesnym średniowieczu znalazło odbicie w benedyktyńskiej zasadzie *ora et labora*, która przypomina o zachowaniu koniecznej równowagi pomiędzy kontemplacją i działaniem. W duchowości świeckich konsekrowanych nabiera ona szczególnego znaczenia. Bł. Jan XXIII podkreślił to w specjalnym liście, zapraszając instytuty świeckie do włączenia się w dzieło duchowego przygotowania Soboru Watykańskiego II: „Także wy, które jesteście konsekrowane Bogu w instytutach świeckich, z modlitwy macie czerpać całą wydajność waszych przedsięwzięć”. W obliczu różnych trudności, jakie niesie życie, modlitwa bowiem – jak czytamy dalej – „powoduje łagodną wytrwałość. Dobre dzieła, którym się poświęcacie, nie zawsze ukoronowane są sukcesem: spotykają was rozczarowania, niezrozumienie i niewdzięczność. Bez pomocy modlitwy nie mogłybyście wytrwać na trudnej drodze. Nie zapominajcie, że źle pojmowany dynamizm mógłby doprowadzić was do popadnięcia w «herezję czynu», potępioną przez naszych Poprzedników. Gdy pokonacie to zagrożenie, będziecie mogły być pewne, że jesteście naprawdę współpracownicami zbawienia dusz i dodacie zasług do waszej korony”³⁵.

Te słowa jak echo powróciły w jednej z wypowiedzi Pawła VI³⁶, jak również w refleksjach teologicznych na temat instytutów świeckich, które opracowała Komisja dla Instytutów Świeckich w 1976 roku. Czytamy tam, iż „instytuty świeckie są przekonane, że gorączkowa działalność świecka, w której uczestniczą ich członkowie, powinna czerpać moc i światło z modlitwy; że nie można oddzielać kontemplacji od rytmu życia bardzo zaangażowanego w działanie”³⁷.

Obecny papież Benedykt XVI, podobnie jak wszyscy jego poprzednicy, często wyraża troskę o instytuty świeckie. Zachęcając je do wierności swemu charyzmatowi i do trwania w jedności z Kościołem lokalnym, podkreślił, że taka wierność „jest możliwa, kiedy pozostajemy wytrwali w drobnych, ale nieodłącznych sprawach codzienności: przede wszystkim kiedy jesteśmy wierni modlitwie i słuchaniu słowa Bożego”³⁸. A zatem nie ma takich spraw, których modlitwa osoby świeckiej konsekrowanej nie byłaby zdolna przemienić w apostolski czyn, służący uświęceniu innych i całego świata.

4. Wspólnotowość

Przeżywanie swej konsekracji przez członków instytutów świeckich, jak również spełnianie licznych i odpowiedzialnych zadań apostolskich w świecie, mimo iż dokonuje się w sposób indywidualny, to jednak zawsze ma wymiar wspólnotowo-eklezjalny. Także pod tym względem świeccy konsekrowani różnią się od osób zakonnych. W odniesieniu do instytutów zakonnych mówi się o życiu wspólnym, które warunkuje funkcjonowanie poszczególnych zakonów i zgromadzeń zarówno w wymiarze indywidualnej realizacji rad ewangelicznych, jak i podejmowanych dzieł apostolskich. Natomiast w przypadku instytutów świeckich chodzi o więzy braterskie, które są u podstaw autentycznej komunii danego instytutu. W praktyce oznacza to, że instytuty świeckie z zasady nie prowadzą życia wspólnego w specjalnie przystosowanych do tego domach, ani też nie występują jako podmiot prawny dzieł czy działań apostolskich w Kościele albo inicjatyw o charakterze społecznym. Instytut świecki swój charyzmat zawsze realizuje w oparciu o osobistą odpowiedzialność każdego z jego członków.

Tworzenie więzi braterskich w instytucie świeckim jest zatem czymś niezmiernie ważnym, a zarazem bardzo kruchym. Dokonuje się to w pierwszym rzędzie przez różnego rodzaju wspólne, okresowe lub okazjonalne spotkania formacyjno-duchowe, takie jak: rekolekcje, dni skupienia, zjazdy studyjne, a także przez korespondencję, indywidualne kontakty towarzyskie itp. Szczególną jednak rolę w tym względzie odgrywa modlitwa. Jest ona zarazem źródłem i przejawem braterskich więzi danego instytutu, przede

wszystkim jednak stanowi wyraz zakorzenienia we wspólnocie Kościoła, bez którego niemożliwe byłyby nadprzyrodzone więzi braterskie pomiędzy członkami danego instytutu.

Tę fundamentalną prawidłowość dostrzegł Eduardo Pironio w cytowanym przemówieniu na otwarciu Zebrania Odpowiedzialnych Generalnych. Odnośnie do konieczności pielęgnowania „zmysłu kościelnego” przez modlitwę, powiedział: „Nasza modlitwa dokonuje się wewnątrz Kościoła pojmowanego jako braterska komunია ludzi z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. «Ja w nich, a Ty we Mnie, aby byli jedno»: taki jest Kościół. Dlatego nasza modlitwa – również wtedy, gdy modlimy się sami czy w małych grupach – ma zawsze wymiar kościelny. To jest cały Kościół, który modli się w nas. [...] Duch Święty jest tym, który sprawia jedność w Kościele. Dlatego jedność kościelna, prawdziwa komunია wszystkich w Chrystusie, jest owocem naszej modlitwy, która autentycznie dokonuje się w Duchu Świętym”. Następnie dodał, że „konsekwencją czy owocem prawdziwej modlitwy będzie otwarcie bardziej głębokie i radosne na innych. Nie można doświadczyć obecności Jezusa w ludziach, jeśli nie ma mocnego i głębokiego doświadczenia Boga w płodnym zaciszu pustynnym. Ale to spotkanie z Panem, w uprzywilejowanej bliskości, jaką daje kontemplacja, musi prowadzić nas do nieustannego odkrywania Jego obecności w potrzebujących (por. Mt 25)”³⁹.

Na eklezjalno-wspólnotowy charakter życia osób konsekrowanych, a zwłaszcza świeckich, zwraca uwagę *Instrumentum laboris X* Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, który odbywał się w październiku 2001 roku w Rzymie. Zarówno kapłani, osoby zakonne, członkowie instytutów świeckich oraz stowarzyszeń życia apostołskiego, jak również niezliczone ruchy kościelne „ze względu na ich życie w jedności, reprezentują Kościół złączony w modlitwie, w pracy, we współdzieleniu aspektów fundamentalnych codziennej egzystencji”⁴⁰. Jednym z konkretnych przejawów eklezjalności życia konsekrowanego świeckich jest natomiast troska o rozwój powołań w Kościele. Wskazują na to częste wzmianki o instytutach świeckich w orędziach Jana Pawła II na Światowe Dni Modlitw o Powołania. Na przykład w Orędziu na XXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania w 1984 roku papież pisał: „Wszyscy musimy pamiętać, że modlitwa w jej różnorodnych formach jest pierwszą i niezastąpioną posługą, którą możemy ofiarować dla wielkiej sprawy powołań. Ogromna potrzeba kapłanów, diakonów, braci i sióstr zakonnych, członków instytutów świeckich, misjonarzy musi spotkać się z wielką odpowiedzialnością modlitwy. Przeto proszę was wszystkich – rozsianych po całym świecie –

o modlitwę, o częstą modlitwę, o modlitwę nieustanną o to, co tak żywo dotyczy interesów królestwa Bożego”⁴¹.

Codzienna modlitwa i medytacja oraz wsłuchiwanie się w słowo Boże, czyli znana od starożytności praktyka *lectio divina*, dzięki której słowo Boże od wewnątrz kształtuje człowieka, sprawiają, że wśród członków instytutów świeckich pogłębiać się będzie zjednoczenie z Bogiem, a tym samym braterska komunika między nimi⁴². Pielęgnowanie jej wymaga ascezy, gdyż komunika ta – jak przypomina Komisja dla Instytutów Świeckich – „zakłada nade wszystko w konkretnie spotkań i relacji z innymi stan ustawicznej modlitwy, wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem oraz konieczność skoncentrowania swego życia na Chrystusie, od którego wszystko pochodzi i do którego wszystko zmierza”⁴³.

Na doniosłość tego wymiaru życia duchowego instytutów świeckich zwrócili uwagę także biskupi polscy w specjalnym liście pasterskim wydanym w 2002 roku z okazji VI Dnia Życia Konsekwrowanego. Czytamy tam między innymi, że „rzeczywiście członkowie instytutów inwestują w jedność braterską wiele czasu i mnóstwo pomysłów. Na pierwszym miejscu stoi modlitwa i wzajemna troska o każdego członka, a zwłaszcza o tych, co przeżywają trudności”⁴⁴.

* * *

Bł. Jan Paweł II, który serdeczną troską otaczał osoby konsekrowane, w tym również instytuty świeckie, w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* pisze, iż znakiem naszych czasów jest to, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy” (n. 33). Potwierdzają to liczne centra duchowości i szkoły modlitwy, których powstało bardzo wiele w ostatnich dziesięcioleciach, zwłaszcza przy różnych domach zakonnych.

Jak wynika z przeprowadzonej analizy, także instytuty świeckie mają ważne zadanie do spełnienia w dziele zaspokajania owego głodu modlitwy w świecie. Nie chodzi tu jednak o uczenie innych, jak się dobrze modlić, ale o samą realną modlitwę, która może i *de facto* przemienia świat. Przypomina się w tym miejscu słynne porównanie modlitwy do dźwigni, jakim posłużyła się św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Pisze ona: „Pewien Mędrzec powiedział: «Dajcie mi dźwignię i punkt oparcia, a ruszę z posad ziemią». To, czego Archimedes nie mógł osiągnąć, ponieważ próby swej nie kierował do Boga i miał na myśli czynność wyłącznie materialną, to święci w całej pełni otrzymali. Wszechmocny dał im za punkt oparcia

samego Siebie i tylko Siebie; za dźwignię: modlitwę, która wznieca ogień miłości. W ten sposób podźwignęli oni świat; w ten sposób dźwigają go Święci, którzy jeszcze toczą boje, i w ten sposób dźwigać go będą ci, którzy po nich będą następować aż do skończenia świata”⁴⁵.

To samo można powiedzieć o świeckich konsekrowanych. Modląc się pośród świata i nasączając swoją modlitwę wszystkim tym, co go stanowi, przez oparcie się na poślubionym sobie Chrystusie, skutecznie przemieniają rzeczywistość doczesną i przybliżają królestwo Boże.

PRZYPISY

¹ Całość dotychczasowych wypowiedzi Kościoła na temat instytutów świeckich autor zebrał i opracował w dziele pt. *Świeccy konsekrowani w nauczaniu Kościoła. Zbiór dokumentów*, Lublin 2011. Znalazły się tam 123 teksty, jakie ukazały się od 1947 do 2010 roku (dalej cyt: Zbiór).

² Zob. L. Morosini Montevercchi, S. Sernagiotto di Casavecchia, *Zwięzła historia instytutów świeckich*, Kraków 1992, s. 13–14; M. Chmielewski, *Jezuaci*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. J. Duchniewski [i in.], t. 7, Lublin 1997, k. 1252–1253.

³ Zob. W. Słomka, *Padre Onorato Koźmiński precursore degli Istituti secolari*, „L’Osservatore Romano”, 104(1964), nr 268, s. 5; L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *La spiritualità cristiana nell’età contemporanea*, Roma 1985, s. 248.

⁴ Pius XII położył tam akcent na świecki charakter tych nowych form życia konsekrowanego w Kościele, stwierdzając, że świeckość „stanowi całą rację ich bytu”. – Zbiór, s. 35. Papież posłużył się także słynnym zdaniem o Gemellego, najbardziej charakteryzującym duchowość instytutów świeckich, że „[...] apostołstwo instytutów świeckich powinno być wiernie pełnione nie tylko w świecie, ale także niejako od strony tego świata...”. – Cyt. za: L. Morosini Montevercchi, *Gli istituti secolari laicali dalla „Provida Mater” ad oggi*, w: *Vita consacrata*, t. 2, red. L. Caimi [i in.], Torino 1994, s. 21.

⁵ Zob. J. Słomińska, *Świeckość członków instytutów świeckich*, w: *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”. Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997, s. 195–210.

⁶ Zob. L. Rutowska, *Model duchowości świeckich konsekrowanych*, „Ateneum Kapłańskie” (AtK), 105(1985), s. 313.

⁷ C. Rocchetta, *La consacrazione secolare dei laici*, w: *Vita consacrata*, t. 2, dz. cyt., s. 55–82.

⁸ Zbiór, s. 244 i 246.

⁹ P. Walkiewicz, *Duchowość świeckich konsekrowanych*, Lublin 2003, s. 141.

¹⁰ Zbiór, s. 86.

¹¹ „Jest rzeczą oczywistą, że źródłem witalności i skuteczności tej formy życia jest łaska, to znaczy inicjatywa i działanie Boga w tych, których powołuje On do życia konsekrowanego i do obecności w świecie – w zjednoczeniu z Nim. Dlatego też świecki konsekrowany nie tylko żywi głębokie przekonanie, że modlitwa i asceza są dla niego koniecznością i obowiązkiem, lecz także widzi on w tych zobowiązaniach przejaw swego najgłębszego życia i osobistej więzi z Chrystusem”. – Komisja dla Instytutów Świeckich, *Refleksje teologiczne na temat instytutów świeckich* (Watykan 1976), w: Zbiór, s. 266–267.

¹² Tamże, s. 273.

¹³ *Sia questa una semplice parola di speranza*. Przemówienie kard. Eduardo Pironio do II Światowego Kongresu Instytutów Świeckich (Watykan, 25 VIII 1980), w: tamże, s. 331.

¹⁴ *Vorrei salutarvi*. Przemówienie kard. Eduardo Pironio na otwarcie Zebrania Odpowiedzialnych Generalnych (Watykan, 23 VIII 1976), w: tamże, s. 295.

¹⁵ *Bienvenidos este encuentro de gracia*. Przesłanie kard. Eduardo Pironio na II Latinoamerykański Kongres Instytutów Świeckich (Watykan, 12 VII 1979), w: tamże, s. 302.

¹⁶ *Formacja członków i rola odpowiedzialnych*. Przemówienie kard. Eduardo Pironio do Kongresu Kanadyjskich Instytutów Świeckich (Québec, 18 V 1980), w: tamże, s. 322.

¹⁷ *Wnioski synodalne i ich konsekwencje dla instytutów świeckich*. Sprawozdanie kard. Jeana Jérôme Hamera do IV Międzynarodowego Kongresu Instytutów Świeckich (Watykan, 24 VIII 1988), w: tamże, s. 384.

¹⁸ Zob. *Małżonkowie a instytuty świeckie*. Instrukcja Kongregacji do spraw Zakonów i Instytutów Świeckich. Sekcja Instytutów Świeckich (Watykan, 10 V 1976), w: tamże, s. 278.

¹⁹ *Ben volontieri*. Przemówienie Pawła VI do II Zgromadzenia Odpowiedzialnych Generalnych Instytutów Świeckich (Watykan, 25 VIII 1976), w: tamże, s. 84.

²⁰ Zob. M. Poma, *La spiritualità e la missione dei laici nell'esperienza degli istituti secolari*, Milano 1987, s. 31.

²¹ *Refleksje teologiczne na temat instytutów świeckich*, art. cyt., s. 268.

²² Tamże, s. 269.

²³ Mając na myśli m.in. realizację ślubu czystości wśród spraw świata, Paweł VI charyzmat instytutów świeckich nazwał „[...] drogą trudną, «drogą alpinistów ducha», którzy poruszają się po krawędzi [...] równi pochyłej, przyciągającej kroki ku łatwiznie schodzenia w dół, ale zarazem pobudzającej je do wysiłku wznoszenia się wzwyż”. – *Noi accogliamo*. Przemówienie Pawła VI do I Światowego Kongresu Instytutów Świeckich (Watykan, 26 IX 1970), w: tamże, s. 64.

²⁴ *Refleksje teologiczne na temat instytutów świeckich*, art. cyt., s. 269.

²⁵ Tamże, s. 271–272.

²⁶ Zob. H.U. von Balthasar, *Ryzyko instytutów świeckich*, „Communio”, 5(1985) nr 6, s. 122.

²⁷ Zbiór, s. 383–384.

²⁸ Tamże, s. 85.

²⁹ *Refleksje teologiczne na temat instytutów świeckich*, art. cyt., s. 272; por. *El encuentro de oración en esta tarde*. Przemówienie Jana Pawła II do zakonników i przedstawicieli instytutów świeckich (Madryt, 2 XI 1982), w: Zbiór, s. 114.

³⁰ *Vorrei salutarvi*, art. cyt., s. 290.

³¹ *Nel presentare*. Instrukcja Kongregacji do spraw Zakonów i Instytutów Świeckich o formacji w instytutach świeckich (Watykan, 6 IV 1980), w: Zbiór, s. 306; zob. *Formacja członków i rola odpowiedzialnych*, art. cyt., s. 320.

³² Zob. G. Brasca, *Wymiar apostołski instytutów świeckich*, AtK, 105(1985), s. 226–227.

³³ Zbiór, s. 290; Tenże hierarcha zwracając się do uczestników II Światowego Kongresu Instytutów Świeckich, który odbywał się w Watykanie w sierpniu 1980 roku podkreślił, że „życie i rozwój instytutu świeckiego zależą zasadniczo od dwóch rzeczy: od jego realizmu historycznego (od rzeczywistego zaangażowania się w życie miasta: w rodzinę, w pracę, w kulturę, w społeczeństwo i w politykę) oraz od jego głębokiego zjednoczenia się z Chrystusem”, które dokonuje się nie inaczej, jak „poprzez modlitwę, krzyż i codzienne wypełnianie woli Ojca”. – *Sia questa una semplice parola di speranza*, art. cyt., s. 331.

³⁴ Zbiór, s. 146; Podobnie wypowiadał się Paweł VI w przemówieniu do misjonarek Instytutu Świeckiego Królewskośći Naszego Pana Jezusa Chrystusa (Watykan, 2 VIII 1970): „Cieszymy się, że w imieniu Kościoła możemy potwierdzić całą ufność, jaką Kościół w was pokłada, jaką pokłada w waszej modlitwie, w waszym apostołacie, w waszym życiu poświęconym Królestwu Chrystusa. Kościół patrzy na was z wielką miłością, ponieważ wie, że jesteście w jego sercu i z nim pulsujecie tym samym rytmem miłości Chrystusa do dusz i do świata”. – Tamże, s. 60.

³⁵ *Il tempio massimo...*, art. cyt., s. 49.

³⁶ Zwracając się do Rodziny Paulińskiej, papież wezwał do wierności charyzmatowi ich specyficznego apostołatu poprzez media, „który wiele utraciłby ze swojej autentyczności i skuteczności, lub po prostu przestałby takim być”, gdyby jej członkowie, a wśród nich także świeccy konsekrowani „zaniechali troski o to, co wyborne, mocne duchowo i moralnie, nadprzyrodzone, a co wymaga intensywnego życia wewnętrznego, karmionego codziennie modlitwą oraz

adoracją, i doskonałej zgodności z doktryną katolicką, którą podaje nauczanie Kościoła”. – *La professione cristiana con la completa testimonianza di vita*. Przemówienie Pawła VI do Rodziny Paulińskiej podczas audiencji generalnej (Watykan, 27 XI 1974), w: Zbiór, s. 82.

³⁷ Tamże, s. 272.

³⁸ *È una grande gioia per me...* Przemówienie Benedykta XVI do osób zakonnych, członków instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego Diecezji Rzymskiej (Watykan, 10 XII 2005), w: Zbiór, s. 212. To samo zalecenie papież powtórzył w swoim przemówieniu z okazji XII Dnia Życia Konsekrowanego dnia 2 II 2008 roku: „[...] niech modlitwa i medytacja oraz wsłuchiwanie się w słowo Boże będzie waszym pokarmem w ciągu dnia. Wy, którzy znacie starożytną praktykę *lectio divina*, pomagajcie wiernym dostrzec jej wartość w ich codziennym życiu. Usiłujcie przekładać na codzienne świadectwo to, czego naucza słowo Boże, pozwólcie, by ono was kształtowało, niczym ziarno rzucone w żyzną ziemię, co przynosi obfite owoce”. – Tamże, s. 222.

³⁹ Tamże, s. 290–291.

⁴⁰ Tamże, s. 229.

⁴¹ Tamże, s. 128. Podobny apel wyraził Błogosławiony w Orędziu na XXV Światowy Dzień Modlitw o Powołania w 1987 roku i w Orędziu na XLI Światowy Dzień Modlitw o Powołania w 2003 roku. – Zob. tamże, s. 150 i 202.

⁴² *Sono molto lieto di incontrarvi*. Przemówienie Benedykta XVI z okazji XII Dnia Życia Konsekrowanego (Watykan, 2 II 2008), w: tamże, s. 222.

⁴³ *Refleksje teologiczne na temat instytutów świeckich*, art. cyt., s. 269.

⁴⁴ Komisja Konferencji Episkopatu Polski do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, *List pasterski o instytutach świeckich* (Warszawa, 27 I 2002), w: Zbiór, s. 463.

⁴⁵ *Dzieje duszy*, Rękopis C, 36r^o–36v^o.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

DUCHOWOŚĆ LITURGII GODZIN

Papież Paweł VI przypomniał, że „nie człowiek dla liturgii, lecz liturgia dla człowieka”. To nie Bóg potrzebuje liturgii, lecz człowiek. To on ma się uświęcić i zbawić, a liturgia jest jedną z dróg prowadzących do celu. Bardzo trafnie prawdę tę oddaje embolizm 4. prefacji zwykłej: „Chociaż nie potrzebujesz naszego uwielbienia, pobudzasz nas jednak swoją łaską, abyśmy Tobie składali dziękczynienie. Nasze hymny pochwalne niczego Tobie nie dodają, ale się przyczyniają do naszego zbawienia”¹. Obok liturgii, Kościół wypełnia swoje zadanie przede wszystkim przez niezbywalne prawo do głoszenia słowa Bożego oraz przez wypełnianie fundamentalnego obowiązku miłosierdzia. W tej triadzie funkcji Kościoła, określanej w teologii jako *martyria*, *leiturgia* oraz *diakonia*, szczytem do którego zmierza cała działalność Kościoła i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc, jest właśnie liturgia (por. KL, n. 10). Wymowa całej Konstytucji o liturgii świętej zmierza do ukazania, że duchowość człowieka wierzącego w istotny sposób związana jest ze świadomym i owocnym sprawowaniem liturgii.

W niniejszym opracowaniu ograniczymy się tylko do jednej części liturgii rzymskiej, jaką jest Liturgia godzin. Mówić o duchowości Liturgii godzin oznacza przede wszystkim uwypuklić jej aspekt ascetyczny, ukazać w jaki sposób wpływa ona na uświęcenie chrześcijanina i na jego drogę ku doskonałości. Innymi słowy analizować aspekt duchowy Liturgii godzin oznacza rozważać ją jako źródło duchowości dla chrześcijanina, jako pokarm duchowy. Słusznie bowiem mówi się, że Liturgia godzin powinna zanurzać się harmonijnie w całym życiu duchowym chrześcijan, że powinna mieć rezonans w duchowości, że ma skuteczny wpływ na Boży plan zbawienia w sferze indywidualnej i zbiorowej.

1. Liturgia godzin źródłem uświęcenia człowieka

Na czym polega duchowość chrześcijańska? Jest to identyfikacja życia ludzkiego z życiem samego Chrystusa, która swoje apogeum, swój

Mount Everest osiąga w fizycznym udziale w Jego Tajemnicy Paschalnej. I tu dotykamy wyjątkowej roli liturgii jako nośnika życia Bożego, pasa transmisyjnego, który bezpośrednio łączy człowieka z Chrystusem, z całym Jego dziełem. Tylko liturgia jest w stanie najlepiej przybliżyć, uobecnić, zaprezentować człowiekowi łaskę, rzeczywistość nadprzyrodzoną, którą człowiek w naturalny sposób może przyjąć i zasymilować. Tylko ona jest zdolna najpełniej zjednoczyć człowieka z misterium Boga. Tę ideę dobrze ilustrują freski na sklepieniu kaplicy sykstyńskiej w Watykanie przedstawiające scenę stworzenia pierwszego człowieka. Widzimy na nich, jak wskazujący palec Boga Ojca jest wyciągnięty w kierunku palca Adam. Wskazujące palce Boga i Adama zbliżają się do siebie, lecz ciągle dzieli je od siebie niewielka odległość. Tę właśnie wolną przestrzeń dzielącą człowieka od Boga wypełnia liturgia i tylko ona jest w stanie go z Nim zjednoczyć. Ona jest pomostem zarzuconym między Bogiem i człowiekiem, swoistego rodzaju nadprzyrodzonym łączem, skutecznym i niezawodnym. Dlatego gdy mówimy o duchowości liturgicznej, myślimy o pewnym stylu życia chrześcijanina, zachowaniu, postępowaniu w dniu codziennym, które zasadniczą pomoc, siłę i motywację czerpie z wartości, zawartych w liturgii. Chodzi po prostu o to, aby Chrystus wyznawany liturgią i w liturgii identyfikował się z Chrystusem wyznawanym całym życiem. O starożytną zasadę *lex orandi – lex credendi – lex vivendi*. Lub o to, o czym mówi modlitwa w obecnym mszale: „Wszchemogący Boże, spraw, aby udział w tym Sakramencie zaspokoił głód i pragnienie naszej duszy i przemienił nas w Chrystusa, którego przyjmujemy”².

Dodatkowym uzasadnieniem tego, że liturgia może być zasadniczym źródłem duchowości dla wierzącego człowieka, jest fakt, iż stanowi ona rzeczywistość obiektywną, wspólną i równą dla wszystkich – zatem niezależną od subiektywnych zmian zależnych od człowieka. U podstaw tego twierdzenia leży fakt, że pierwszym liturgiem jest sam Chrystus, a liturgia to jedynie inny sposób Jego obecności i działania pośród nas. Wynika to również z pojmowania Kościoła jako Ciała Mistycznego. Duchowości tej społeczności nie można oddzielić od źródła jej pochodzenia, od dziedzictwa duchowego przekazanego przez samego Chrystusa, a kontynuowanego w celebracjach liturgicznych. Obiektywny charakter duchowości liturgicznej nie wyklucza przy tym subiektywnej drogi do Boga, czy indywidualnej decyzji wyboru³.

Na temat Liturgii godzin jako źródła uświęcenia człowieka mówi wyraźnie nr 14 *Ogólnego wprowadzenia*⁴, gdzie świętość otrzymana podczas celebracji Liturgii godzin widziana jest w ścisłym związku z kultem Bo-

żym, z nurtem wstępującym. Chodzi tu o dwa elementy jednej i tej samej czynności liturgicznej, w której dokonuje się przedziwna wymiana (*sacrum commercium*), zbawczy dialog między Bogiem a człowiekiem. *Ogólne wprowadzenie* we wspomnianym numerze mówi wyraźnie, w jaki sposób Liturgia godzin realizuje swój cel uświęcenia człowieka: „Liturgia godzin uświęca człowieka i wielbi Boga. Przez nią bowiem nawiązuje się dialog pomiędzy Bogiem i ludźmi, gdy «Bóg przemawia do swego ludu..., a lud odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą». Zbawcze słowo Boże zajmuje ważne miejsce w Liturgii godzin i może ono przynieść jej uczestnikom obfite owoce uświęcenia. Z Pisma Świętego bowiem wzięte są czytania; słowo Boga zawarte w psalmach śpiewa się przed Jego obliczem, a prośby, modlitwy i śpiewy przenika duch i natchnienie Pisma. Wiara uczestniczących karmi się nie tylko tym, «co zostało napisane dla naszego pouczenia» (Rz 15, 4), lecz także wtedy, gdy Kościół modli się i śpiewa, dusze wznoszą się ku Bogu w należnym Mu hołdzie i otrzymują od Niego obfitszą łaskę”.

W przytoczonym tekście zostaje wyraźnie podkreślone znaczenie lektur i modlitw, które są dwoma istotnymi punktami uświęcenia człowieka. Można więc powiedzieć, że słowo Boże i modlitwa są dwoma istotnymi momentami, „tworzywami” uświęcenia człowieka. Ponadto zostaje tutaj także ukazane, w jaki sposób Liturgia godzin poprzez swe modlitwy, lektury pomnaża wiarę i jest źródłem łaski. Dlatego właśnie Liturgia godzin jest doskonałym instrumentem uświęcenia.

Ta efektywność Liturgii godzin w tym punkcie, o którym mówimy, wpływa także z jej charakteru czasowości, tzn. rozłożenia w czasie poszczególnych godzin liturgicznych. Zgodnie z najstarszą tradycją Kościoła poszczególne części modlitwy godzin sprawowane są codziennie w określone pory dnia. Ten ścisły i wyraźnie określony związek poszczególnych modlitw z konkretnym czasem dnia w zasadzie nie spotyka się w żadnych innych formach celebracji. Bowiem ani sprawowanie Eucharystii, ani innych sakramentów i sakramentaliów nie jest związane ściśle z rytmem poszczególnych godzin dnia⁵. Taki rytm celebrowania sprawia, że następuje ściśle powiązanie, zanurzenie modlitwy Kościoła z czasem historii zbawienia, trwającej od stworzenia świata i człowieka aż do Paruzji, z czasem odmierzonym naturalnym rytmem dnia i nocy, wschodu i zachodu słońca. Jest to czas związany z egzystencją, rozwojem i pielgrzymowaniem każdego człowieka odkupionego w paschalnym misterium Chrystusa⁶. Dlatego Liturgia godzin sprawowana w określonym czasie, wielokrotnie w ciągu dnia jest szczególnym i wyjątkowym źródłem duchowego zasilania człowieka. Jest dla niego nadprzyrodzonym pokarmem, duchowym

„obrokiem” przyjmowanym kilka razy w ciągu dnia. Można zaryzykować twierdzenie, że im bardziej przestrzega się dyscypliny czasu i karmi się ducha w odpowiednie pory dnia, tym skuteczniej i „zdrowiej” postępuje w nas proces uświęcania, czyli przebóstwienia i upodobnienia do Chrystusa. Według najstarszej tradycji Kościoła istnieje bowiem duże podobieństwo między częstotliwością modlitwy liturgicznej a sposobem zdrowego odżywiania się i przyjmowaniem pokarmu materialnego, o którym mówi współczesna medycyna. Zgodnie z tym, co zdaje się nam podpowiadać także św. Augustyn, chrześcijanin powinien modlić się krótko ale za to często⁷. Taki sposób modlenia się jest najzdrowszy, najowocniejszy dla jego duchowego organizmu. Modlitwa rozłożona w czasie jest wielką korzyścią dla chrześcijańskiego ducha i nie można jej „odrobić” na raz, podobnie jak nie spożywa się na raz pożywienia przeznaczonego na cały dzień dzisiejszy lub jutrzejszy.

2. Liturgia godzin „źródłem życia chrześcijańskiego”

Ten szczególny aspekt duchowości Liturgii godzin jest dostatecznie zilustrowany w 18 numerze *Ogólnego wprowadzenia*. Mowa jest tutaj o dwóch elementach konstytutywnych Liturgii godzin: tekstach euchologicznych i biblijnych, czyli o modlitwach i lekturach Pisma Świętego, które stanowią naturalne źródło życia chrześcijańskiego: „Ze stołu Pisma Świętego i słów świętych Pańskich czerpie ono swój pokarm, modlitwą zaś się umacnia”. Przede wszystkim modlitwie przypisuje się skuteczność tak w przepowiadaniu, jak i w życiu ascetycznym. Nieprozumieniem byłoby twierdzenie, że mało się modlimy, ponieważ mamy dużo pracy. Bez wytrwałej modlitwy czyn przeradza się w bezowocną, zewnętrzną tylko aktywność. Sama zaś praca człowieka nie stanie się modlitwą, jeżeli zabraknie oddechu w ciszy kontemplacji. Modlitwa jest oazą milczenia i szukania Boga na pustyni współczesnego świata ubóstwienia techniki i sukcesu produkcji⁸. Modlitwa i praca (benedyktynskie *ora et labora*) idące ze sobą w parze, to dwa filary, podwójne zawiasy (*duplex cardo*), na których wznosi się duchowe życie chrześcijanina, dwie rzeczywistości wzajemnie się przenikające i pozostające ze sobą w nieustannej osmozie i zmierzające do ideału zawartego w stwierdzeniu o pewnym świętym: „gdy się modlił, to pracował, gdy zaś pracował, to się modlił”.

3. Liturgia godzin „źródłem miłości”

Jednym z przejawów wpływu Liturgii godzin na życie chrześcijańskie jest miłość. Oznacza to, że Liturgia godzin jest źródłem miłości chrześcijańskiej.

Zagadnienie to zostaje wyraźnie zaakcentowane w numerze 90 Konstytucji o liturgii świętej i powtórzone przez numer 19 *Ogólnego wprowadzenia*: „Modlitwa ta stanie się prawdziwie modlitwą osobistą każdego, kto w niej uczestniczy, gdy będzie sprawowana godnie, uważnie i gorliwie, a duch dostroi się do słów. Wtedy też stanie się źródłem pobożności i wielorakiej łaski Bożej i żywić będzie modlitwę prywatną oraz działalność apostolską”. W kontekście tych słów Liturgia godzin jest z jednej strony przestrzenią, miejscem i czasem, w których Bóg obdarowuje nas swoimi darami nadprzyrodzonymi, wielorakimi łaskami, przede wszystkim błogosławieństwem, a przez to uzdalnia nas do miłości Osób Boskich i zachowania Jego przykazań, a w konsekwencji również do miłości naszych braci. W Liturgii godzin Bóg jest pierwszym, który nas błogosławi i objawia nam swą miłość. My zaś dotknięci Jego miłością stajemy się zdolni miłować naszych braci. Z drugiej strony jest ona ustawicznym zaproszeniem do wielbienia Boga i wychwalania Go, wezwaniem do życia w ciągłej obecności i zależności od Niego oraz ciągłej jedności z Nim. Poprzez rozłożenie w czasie, w poszczególne pory dnia, Liturgia godzin, jak żadna inna część liturgii Kościoła staje się źródłem miłości, ponieważ uświadamia nam poprzez modlitwę psalmów, że wszystko co mamy i kim jesteśmy pochodzi od Pana, niewyczerpanego źródła miłości i miłosierdzia.

4. Liturgia godzin modlitwą Chrystusa

Duchowość Liturgii godzin wyraża się także w tym, że jest ona modlitwą samego Chrystusa. Liturgia godzin podobnie jak każda inna czynność liturgiczna, jest czynnością całego Kościoła, ludu Bożego, mistycznego Ciała Chrystusa. Wynika z tego, że jest ona w sposób szczególny czynnością Głowy Kościoła, czyli Chrystusa. On jest jej pierwszym Liturgiem. Chrystus jest pierwszorzędnym podmiotem, przyczyną sprawczą każdej działalności Kościoła, a więc także jego modlitwy liturgicznej.

W Liturgii godzin zostaje przedstawiona w szczególny sposób tajemnica Chrystusa modlącego się, tajemnica modlitwy Chrystusa, Boga-człowieka. Kościół aktualizuje w liturgii modlitwę Chrystusa, ponieważ również poprzez nią dokonało się dzieło naszego zbawienia. Cała bowiem ziemską działalność Jezusa, wszystkie Jego czynności, prace, słowa i modlitwy miały charakter kapłański i dlatego posiadają wymiar zbawczy, a ponieważ dokonały się zarówno w bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, mają wymiar ponadczasowy i trwają nadal w sposób nieprzemijający w Kościele, w sposób szczególny w liturgii. Dziś ta sama modlitwa Chrystusa przywołana przez Liturgię godzin wraz z Jego ofiarą jest nieustanną,

wstawienniczą akcją zbawczą, będącą wydarzeniem kulminacyjnym całej historii zbawienia⁹.

W tym miejscu należy przypomnieć, że Chrystus kontynuuje w Kościele i poprzez Kościół, którego jest Głową, swoje kapłaństwo¹⁰. Dzieje się to nie tylko wtedy, kiedy Kościół sprawuje liturgię sakramentów i sakramentaliów, ale także wówczas, kiedy celebrowane jest liturgie godzin. Również w niej – jak podkreśla *Ogólne wprowadzenie* w numerze 15 – „Kościół spełnia kapłański urząd Chrystusa”. Kapłaństwo Chrystusa i jego nieprzemijające trwanie leży bowiem u podstaw i w centrum liturgii, która sprowadza się do wykonywania jego funkcji kapłańskich. Przyjęcie tej prawdy jest niezbędne do ukazania związku modlitwy liturgicznej z kapłaństwem Jezusa Chrystusa, więcej, do stwierdzenia, że w Liturgii godzin trwa nieustannie, bez przerwy modlitwa kapłańska Chrystusa zanoszona do Boga za zbawienie świata. Dlatego można bez przesady powiedzieć, że jest ona „modlitwą Chrystusa i Jego ciała skierowaną do Ojca”¹¹, innymi słowy, że „jest to nie tylko głos Kościoła, ale i Chrystusa”¹². W sposób szczególny stwierdzenie to należy odnieść do psalmów, które odmawiane są w Jego imieniu.

Na temat obecności Chrystusa w modlitwie, także tej pozaliturgicznej, wypowiedzieli się wyraźnie Pius XII w encyklice *Mediator Dei* oraz ojcowie soborowi w Konstytucji o liturgii świętej. Później zagadnienie to zostało poszerzone i pogłębione przez Pawła VI w encyklice *Mysterium fidei*. Mówiąc o różnych formach obecności Chrystusa w czynnościach liturgicznych papież stwierdza, że jest On obecny w swoim Kościele, który się modli, precyzując, że chodzi tu o obecność rzeczywistą. Nawiązując bezpośrednio do nauki św. Augustyna¹³ mówi, że Chrystus jest obecny w modlitwie Kościoła, to znaczy modli się razem z nami, w nas, za nas, i my modlimy się z Chrystusem i do Chrystusa. Modli się za nas jako nasz kapłan, modli się w nas jako nasza Głowa, modlimy się do Niego jako do naszego Boga. Do powyższych wypowiedzi nawiązuje *Ogólne wprowadzenie* w numerze 13 mówiąc, że Chrystus jest obecny, „kiedy zbiera się wspólnota, gdy głosi się słowo Boże i gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy”.

Według Konstytucji o liturgii świętej Liturgia godzin sprawowana przez Kościół jest udziałem w tej modlitwie Chrystusa, w wewnętrznym zjednoczeniu Jezusa Chrystusa z Bogiem w niebie. Chrystus chce, by uwielbienie Ojca dokonywało się w całym Jego Ciele, by *Christus totus* – cały Chrystus – Kościół ze swoim Założycielem wypowiadał „pieśń chwały”. Modlitwa Jezusa w Eucharystii jest nade wszystko uwielbieniem Boga, bo miłość żyje uwielbieniem, kto kocha, uwielbia, adoruje. I Liturgia godzin jest właśnie kontynuacją modlitwy Chrystusa w Duchu Świętym, jest udziałem

w Jego miłości ku Ojcu. Chrystus włącza w swoje uwielbienie Ojca swoją Oblubienicę – Kościół¹⁴.

Świadomość kontynuacji modlitwy Chrystusa w Liturgii godzin wyraża się w wiązaniu poszczególnych Godzin modlitwy z wydarzeniami z ziemskiego życia Pana Jezusa. Związek ten zachodzi w dalszym ciągu. Jutrznia jest misterium zmartwychwstania, zwycięstwa światłości nad ciemnością, modlitwa przedpołudniowa ewokuje Zesłanie Ducha Świętego itp. Przypomnijmy, że sama idea wiązania modlitwy z wydarzeniami z historii zbawienia nie była obca w pierwszym Przymierzu. I tak modlitwę poranną łączono z otrzymaniem Prawa na Synaju, wieczorną natomiast z wyjściem z Egiptu.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że wielkość Liturgii godzin i jej niepowtarzalność polega na tym, że jest ona udziałem w modlitwie Chrystusa, którą podczas swego ziemskiego życia wyrażał ludzkimi słowami, a po wniebowstąpieniu nadal daje nam udział w niej i zarazem w swej miłości ku Ojcu. Liturgia godzin jest więc głosem wznoszonym do Ojca przez pośrednictwo Syna w Duchu Świętym. Jest nieustannym dialogiem miłości i posłuszeństwa Syna ze swoim Ojcem i naszym udziałem w tym zbawczym dialogu. Nie można bowiem modlitwy Głowy oddzielić od modlitwy członków Jego Ciała. Sprawując Liturgię godzin nie tylko należy przeżywać obecność Chrystusa modlącego się z nami, ale naprawdę modlić się z Nim i nie ograniczać się do własnych tylko potrzeb duchowych. Dlatego powinniśmy sprawować Liturgię godzin w tym duchu i z takimi intencjami, w jakich modli się Jezus, nasz Najwyższy Kapłan „dziś” do Ojca w niebie¹⁵. Jednym słowem chodzi o to, aby celebrując poszczególne godziny dnia czynić to, co czyni uwielbiony i zasiadający po prawicy Ojca, Jezus. Wydaje się, że jest to najgłębszy i najmocniejszy wymiar duchowości Liturgii godzin. Pamięć i baczenie na tę radosną prawdę zbawczą podczas świętowania (*sic!*) Liturgii godzin w sposób znaczący przyczynia się do pogłębienia i uświęcenia naszego życia chrześcijańskiego.

PRZYPISY

¹ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 56*.

² Jest to tekst modlitwy pokomunijnej na 27 niedzielę zwykłą; *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 268. Podobnych tekstów jest w mszale więcej.

³ J. Stefański, *Liturgia – źródłem duchowości chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 120(1993), s. 42.

⁴ *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin (OWLG)*, w: *Liturgia godzin, codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, Poznań 2006, s. 23–99.

⁵ Wyjątek stanowią tu jedynie celebracje liturgiczne Triduum Paschalnego oraz trzech mszy św. z Uroczystości Narodzenia Pańskiego, gdzie prawo liturgiczne podaje określone w tym zakresie przepisy.

⁶ S. Czerwik, *Liturgia godzin w życiu Kościoła*, „*Studia Theologia Varsaviensia*”, 18(1980) nr 2, s. 227

⁷ *Z listu św. Augustyna, biskupa, do Proby*, w: *Liturgia godzin, codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4, Poznań 1988, s. 323.

⁸ S. Czerwik, *Liturgia godzin w życiu Kościoła*, art. cyt., s. 236.

⁹ K. Konecki, *Celebracja Liturgii godzin anamnezą misterium Chrystusa*, „*Teologia i Człowiek*”, nr 1(2003), s. 73

¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (KL), n. 7.

¹¹ OWLG, n. 15.

¹² Tamże, n. 17.

¹³ *Z komentarza św. Augustyna, biskupa, do Psalmów*, w: *Liturgia godzin, codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 2, Poznań 1984, s. 292–293.

¹⁴ KL, n. 84; OWLG, n. 15

¹⁵ J.S. Płatek, *W drodze do Boga. Zamyślenia rekolekcyjne*, Częstochowa 2000, s. 79.

KS. STANISŁAW SUWIŃSKI

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY ŻYCIA DUCHOWEGO WEDŁUG ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Dla św. Franciszka Salezego (1567–1622) w antropologii jest rzeczą oczywistą, że „człowiek jest doskonałością wszechświata”¹, ponieważ jest istotą rozumną. Bóg powołując człowieka do istnienia, wezwał go do spotkania z Nim na gruncie osobowym. W osobę człowieka jest wpisana jego sfera duchowa i cielesna, i dlatego jest on podmiotem w relacji z Bogiem. Należy również podkreślić, że sfera cielesna jest podporządkowana duchowej na skutek skażenia grzechem pierworodnym. Jednak obie te sfery należy uważać za podstawę dla rzeczywistości człowieczeństwa rozumianego integralnie. Chrześcijanin odkrywa prawdę o człowieczeństwie poprzez objawienie się Chrystusa, w Jego wcieleniu i odkupieniu ludzkości. W tym dziele człowiek jest przedmiotem Bożej miłości i jest wezwany do podjęcia drogi ku zbawieniu. Zatem każda istota ludzka, stworzona przez Boga i obdarzona Jego miłością, jest osobą posiadającą swą strukturę, naturę i cel życia.

1. Człowiek istotą cielesno-duchową

Człowiek, jako istota zwarta duchowo i cieleśnie, domaga się integralnego spojrzenia na jego naturę złożoną z ciała i duszy. Jego człowieczeństwo buduje się zatem z poszczególnych elementów ludzkiej kondycji: ciała, zmysłów, namiętności i emocji oraz zewnętrznych uwarunkowań. Wartość tych elementów określają podstawowe funkcje, bez których człowiek nie mógłby żyć oraz nadają im rolę w świecie duchowym, zwłaszcza władz zmysłowych. Ścisła łączność pomiędzy ciałem i duszą pozwala lepiej zrozumieć życie wewnętrzne człowieka, jego rozwój duchowy oraz wpływ duszy na zmysłowe życie człowieka².

Według św. Salezego w strukturze człowieka podstawę stanowi dusza ludzka, gdyż jest ona odzwierciedleniem obrazu Boga w człowieku w akcie stwórczym. W myśl filozofii opartej na Arystotelesie jest ona również „formą ciała i jego panią”³. Dusza, będąc formą ciała, tworzy wraz z nim

jedną substancję. Oznacza to, że zachodzi bardzo ścisła łączność pomiędzy duszą i ciałem, co też nie jest obojętne dla prawdziwej koncepcji życia duchowego. Bóg stworzył istotę rozumną z ciałem i duszą, jednak jak zauważa św. Salezy „dusza czyni człowieka”⁴. Salezy, powołując się na naukę Arystotelesa, twierdzi, że dusza jest pierwszym aktem i przyczyną wszystkich żywotnych poruszeń w człowieku, jest przyczyną jego życia, czucia i pojmowania⁵. Autor stawia zatem duszę na pierwszym miejscu, by podkreślać w człowieczeństwie element duchowy i jego życiodajne znaczenie. Człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, ma w sobie „substancję duchową”⁶, która jako dar Boży, stawia go ponad zwierzętami.

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, a to oznacza, że jego dusza pozostaje w bardzo bliskim wewnętrznym stosunku z Boskim Majestatem. Dusza człowieka jest zarówno miejscem, w którym obecny jest Bóg, jak i wewnętrznym odbiciem Jego istoty w człowieku. Salezy przytacza jej istotne atrybuty. Dusza, jego zdaniem, jest duchowa, niepodzielna, nieśmiertelna, poznaje i może chcieć, i to chcieć dobrowolnie⁷. Bóg Stwórca jest Duchem i obdarza sobą stworzenie, czyniąc duszę ludzką duchową. Człowiek stworzony w akcie stwórczym otrzymał od Boga jedną i niepodzielną duszę rozumną, ale, według Autora, w tej duszy są różne stopnie doskonałości, które warunkują władze duszy. Z nich też wypływają różne właściwości i skłonności duszy. Toteż Salezy naucza, idąc za św. Augustynem, o dwóch częściach duszy, o niższej i wyższej. Część niższa, która zamieszkuje w rozumie⁸, rozważa i wyciąga wnioski na podstawie poznania i doświadczenia zmysłów, natomiast wyższa rozważa i wyprowadza wnioski według poznania rozumowego, nie opierając się na doświadczeniu zmysłowym, lecz na poznaniu duchowym. Wyższa część duszy jest nazywana przez teologów duchem lub częścią intelektualną duszy, zaś niższa sferą zmysłów i uczuć⁹.

Wyższa część duszy, która zamieszkuje w sercu człowieka, może rozważać o Bogu za pomocą dwojakiego światła poznania: naturalnego bądź nadprzyrodzonego, czyli za pomocą wiedzy bądź wiary. Święty posługuje się przykładem Abrahama, któremu Bóg objawia swą wolę, że będzie on ojcem licznych narodów. Abraham, idąc za poruszeniem niższej części duszy, kiedy anioł mu oznajmił, że będzie miał syna, wymówił słowa zawierające jego niedowierzenie: „Czyż człowiekowi stułtinnemu może urodzić się syn?” (Rdz 17, 17). Jednak w wyższej części duszy przyjął on z wiarą słowo anioła jako słowo Boga, i Bóg poczytał mu to za zasługę (por. Rdz 15, 6). Według św. Salezego Jezus Chrystus jest przykładem tego, iż była w Nim odrębność części wyższej i niższej duszy. Był ogarnięty smutkiem i udręką serca, zwłaszcza podczas modlitwy w Ogrójcu, kiedy

prosił Ojca, by oddalił od Niego grozę zbliżającej się męki. Tu ujawniły się pragnienia niższej części duszy, która rozważając smutne i bolesne okoliczności czekającej Go męki, powzięła odrazę do niej i pragnienie uniknięcia jej. Dopiero wyższą częścią duszy Chrystus przyłgął do woli Ojca i dobrowolnie przyjął mękę i śmierć¹⁰.

Dusza ludzka jest nieśmiertelna tak jak nieśmiertelny jest Bóg. Dlatego nieśmiertelność Boga jest jednym z elementów podobieństwa człowieka do Boga. To, co jest materialne, nosi w sobie znamię przemijalności i nie może być atrybutem Boga. Człowiek dąży do zjednoczenia z Nim w wymiarze eschatologicznym, toteż musi posiadać taki pierwiastek nieprzemijalności, na który nie ma wpływu jego śmierć fizyczna¹¹.

Według Salezego dusza rozumna jest „świątynią Boga”¹², który ją zamieszkuje. Przytaczając doświadczenie św. Augustyna, który szukał Boga poza sobą, a On był w nim¹³, chce podkreślić, że człowiek w swoim poznawaniu Boga powinien zaufać rozumowi. Dusza rozumna jest odbiciem mądrości Bożej i sprawia, że człowiek obdarzony w akcie stwórczym wolnością posiada umiejętność rozeznawania dróg prowadzących do zjednoczenia z Bogiem. Rozum ma trzy niższe stopnie władzy, którymi posługuje się przez ich wsparcie ze strony: doświadczenia zmysłów, ludzkiej wiedzy i wiary. Istnieje również przewyższający te trzy stopnie kolejny stopień rozumowy tzw. szczyt rozumu i władz duchowych, którym nie kieruje już światło płynące z wnioskowania czy analizowania, ale proste wejrzenie umysłu i proste uczucie woli, dzięki którym duch ludzki poddaje się woli Bożej¹⁴.

Dusza ludzka jest zdolna także do sądzenia, rozumowania, poznawania i posiadania cnót. Podobna jest w tym do Boga. Całość tej nauki, zdaniem Salezego, wypływa z faktu upodobnienia duszy ludzkiej do Boga w akcie stwórczym (por. Rdz 1, 27). Cała dusza przebywa w całym ciele i jest cała w każdej jego części, podobnie jak Bóstwo całe jest obecne w całym wszechświecie i całe w każdej jego cząstce¹⁵.

Według św. Franciszka w strukturze człowieka, obok duszy ludzkiej, istotną rolę w procesie jego życia i rozwoju stanowi sfera cielesna. Jest ona podporządkowana duszy, gdyż jej cechą zasadniczą jest doczesność i przemijalność, w odróżnieniu od wieczności i nieprzemijalności duszy. Ciało i dusza zjednoczone w człowieku stanowią jedną naturę ludzką. Autor nie pomniejszając roli ciała naucza, że „jest (ono) częścią naszej osoby i będzie uczestniczyło w szczęśliwości wiecznej”¹⁶.

Ciało pochodzi od Stwórcy, który jest źródłem jego godności – On je niejako własnymi rękami utworzył (por. Rdz 2, 7)¹⁷. Stąd dla chrześcijanina ma ono dużą wartość. Chrześcijanin więc powinien cenić rolę ciała w zbawczej

ekonomii, dostrzegając w ciele „żywy obraz wcielonego ciała Zbawiciela, jako pochodzące z tego samego co On pnia, a zatem należące do Niego na mocy pokrewieństwa, a nawet braterstwa krwi, zwłaszcza po odnowieniu przymierza przez rzeczywiste przyjęcie Bożego Ciała Zbawiciela w Najświętszym Sakramencie Eucharystii, jak również przez poświęcenie się i ofiarowanie Najwyższej Dobroci w chrzcie, bierzmowaniu i innych sakramentach”¹⁸. Przez Wcielenie Chrystus wszedł najgłębiej w rzeczywistość człowieka jako bytu cielesnego. Przyjął On doczesne ciało (por. Kol 1, 22), aby stać się podobnym do ludzi. Tajemnica Wcielenia odkrywa przed człowiekiem jego lokalizację w czasie i przestrzeni. Przez łaskę Chrystusa ciało predestynuje do transcendencji. Bóg bowiem oczekuje w niebie na całe stworzenie z ciałem i duszą¹⁹. Toteż Salezy uważa, że człowiek nie jest w stanie do końca pojąć tajemnicy własnego ciała bez wpatrywania się w Boga Wcielonego²⁰.

Autor rolę ciała ludzkiego dostrzega również w cielesności Matki Bożej. To przecież z Niej Chrystus wziął swe Ciało i przyjął naturę ludzką. Godność ciała Matki Bożej została ukazana przez działanie samego Boga, który zachował Ją od skażenia grzechem pierworodnym. Salezy rolę ciała Maryi w tajemnicy Wcielenia ukazuje następująco: „O Boże, jaką czcią musiała otaczać swe dziewicze ciało Najświętsza Panna, nie tylko dlatego że było to ciało ciche, pokorne, czyste, posłuszne świętej miłości i całe napełnione duchem świętej wzniosłości, lecz dlatego, że było żywym źródłem ciała Zbawiciela i ściśle do Niego przynależało w sposób niepojęty”²¹.

Według św. Salezego ciało nie jest wrogiem duszy, dodaje jednak, że istnieje pomiędzy nimi walka wewnętrzna. Za podstawę tego stwierdzenia obiera słowa z Księgi Hioba: „Czyż nie do bojowania podobny był człowiek?” (Hi 7, 1), dodając, że bojowanie jest skutkiem słabej kondycji ciała. Taki stan rzeczy odbiera człowiekowi pokój jego duszy, jest on skazany na wewnętrzną walkę o dobro duszy²². Ciało posiada swe niedoskonałości, które uzewnętrzniają się głównie w postaci złych pragnień. Autor charakteryzuje rzeczywisty obraz ludzi i ich pragnień: „Myślą tylko o tym, żeby ta ohydna wojna była dla nich pomyslną sposobnością do wygodniejszego urządzenia sobie życia. A więc kradną, zdzierają, oszukują, bezkarnie mordują i wzbogacają się kosztem biednego człowieka, jakby w czasie bezkrólewia, z całą swobodą, bez bojaźni przed sprawiedliwością, która zniedołężniała w naszych nędznych czasach, zawsze była słaba, ale zwłaszcza podczas wojny”²³.

Źródłem niedoskonałych pragnień ciała jest grzech pierworodny, który pozostawił w naturze człowieka swe skutki. Słabość ciała i jego pożądlivość, to główne przyczyny rodzących się sprzeciwów ciała wobec duszy. Zadaniem chrześcijanina w życiu duchowym, według Salezego, jest podjęcie wezwania

do podporządkowania pragnień ciała duszy rozumnej. Albowiem „ciało wabi wolną wolę rozkoszami, albo bogactwem, czy też wyobraźni narzuca różne zachcianki, bądź wzbudza ciekawość rozumu i to pod pozorem dobra”²⁴. Natomiast dusza rodzi dobre pragnienia i napotyka na opór ciała do tego stopnia, iż człowiek w walce wewnętrznej woła: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, co wiedzie ku tej śmierci” (Rz 7, 24)²⁵.

2. Władze duchowe człowieka

Człowiek składa się z duszy i ciała, połączonych ze sobą bardzo ścisłymi więzami organicznymi, przeto działalność jego władz duchowych nie da się oderwać od ciała i jego funkcji zmysłowych. Najpierw św. Salezy podkreśla, że rozum i wola, które stanowią podstawę władzy duchowej w człowieku, działają wspólnie. Tę naukę opiera na prawdzie stworzenia przez Boga dobra i piękna, którymi w szczególny sposób obdarzył człowieka. Pozostałe stworzenia także mają dobro i piękno w sobie. Podążając za nauczaniem św. Dionizego uważa, że Bóg jest najwyższym dobrem i pięknem, jest „sprawcą doskonałej proporcji, świetności i wdzięku wszystkich rzeczy”²⁶.

Rozum i wola mają ze sobą określony związek, jednak nie są „tą samą rzeczą”²⁷. Salezy, bazując na nauce św. Tomasza z Akwinu, definiuje, iż dobrem jest to, w czym wola ma upodobanie, co sprawia człowiekowi przyjemność i zadowolenie, zaś pięknem jest to, co podoba się rozumowi i jest poznawane za pomocą wzroku i słuchu. Bowiem te zmysły mają największe zdolności poznawcze i najbardziej służą rozumowi²⁸.

Według św. Salezego dla życia duchowego istotną rolę odgrywają dwie władze duchowe człowieka: wola i rozum, przy czym rozum został poddany panowaniu woli. Władzą duchową człowieka, która decydująco wpływa na rozwój wewnętrzny człowieka, a zarazem stanowi podłoże działania łaski Bożej, jest wola. Wola ludzka jest zdolna do podejmowania decyzji w stopniu skończonym, inaczej aniżeli wola Boga, która jest nieskończenie dobra. Bóg stworzył „naturalne królestwo woli, która rządzi i panuje nad wszystkim, co istnieje w tym świecie”²⁹. Autor dostrzega, że wola w różny sposób wykonuje swą władzę. Jej działanie jest możliwe o tyle, o ile znajduje ona oparcie w działaniu rozumu ludzkiego. W przeciwnym razie nie jest w stanie podjąć decyzji. Co stanowiłoby ogromne utrudnienie, gdyż ona kieruje ludzkimi poruszeniami zewnętrznymi i skłania je do posłuszeństwa.

Oddziaływanie Boga na wolę ludzką dokonuje się w sposób pośredni w odniesieniu do Jego objawienia się człowiekowi. Uprzednio poznane umysłem objawienie podlega akceptacji poprzez wolę. Ale należy stwierdzić, że podlega ona również bezpośredniej interwencji Boga, który po-

przez łaskę umacnia wolę, prowadząc do pewności wiary, a tym samym do podejmowania życia zgodnego z prawem objawiającego się Boga. To prawo jest niczym innym jak wolą Bożą, którą pociąga ku sobie wolną wolę ludzką. Jeżeli wola ludzka kieruje się przesłankami poznawanej umysłem woli Bożej, wówczas z nią się identyfikuje w jej realizacji i nazywamy to życiem zgodnym z wolą Bożą. W ten sposób dokonuje się nieustannie dzieło uświęcające człowieka, ponieważ zjednoczenie z wolą Bożą jest ciągłym upodabnianiem do Niego. Święty Franciszek widzi w tym drogę ku posłuszeństwu wobec Boga opartym na woli, która wybiera to, co rozum może objąć, a pamięć zachować. A zatem władza woli decyduje o przyjęciu lub odrzuceniu umysłem poznanej prawdy. Prawda stanowi dla woli dobro i jeśli tak je rozeznaje, to wyraża nań zgodę, jeśli dobro jawi się jako zło, odrzuca je. Wola wybiera zatem to, co chce poddać władzom zmysłowym. Wola nad nimi panuje i kieruje nimi według swego upodobania.³⁰

Zdaniem św. Franciszka wola panuje również nad pożądliwościami, czyli żądzami zmysłowymi. Mają one wpływ na duszę i ciało. Zazwyczaj niepokoją duszę i wzbudzają ciało, toteż za św. Augustynem³¹, Salezy dzieli je na namiętności niepokojące duszę i żądze trapiące ciało. Jeśli człowiek zezwoli im na działanie, one zaprowadzą go do grzechu, wtedy wola popada w niewolę pożądliwości. Toteż Święty przestrzega przed takim działaniem zmysłów: „pożądliwość zmysłowa to rzeczywiście sługa niesforny, buntowniczy i wichrzący”³². Jako skutek grzechu pierworodnego pożądliwość będzie zawsze wystawiać na próbę wolną wolę człowieka. Jednakże wola ma w sobie moc, by panować nad pożądliwościami i choć „nie można przeszkodzić, by pożądliwość nie poczęła grzechu, to jednak można nie dopuścić, by go porodziła i dokonała (por. Jk 1, 15)”³³.

Działanie woli człowieka ze swej natury jest ukierunkowane na zdobycie dobra lub uniknięcie zła. Jej reakcja na dobro wznieca w człowieku naturalną namiętność, którą Salezy nazywa „miłością upodobania”³⁴. Ona następnie wzbudza pragnienie osiągnięcia tego dobra, a jeśli to upragnione dobro jest możliwe do osiągnięcia, to w człowieku rodzi się nadzieja. Jeśli zaś nie ma możliwości osiągnięcia go, rodzi się rozpacz. Człowiek w naturalny sposób z chwilą poznania zła, nienawidzi go, a gdy odczuwa jego obecność, czyli grzech, to budzi się w nim smutek, który prowadzi do złości i gniewu. Również zwycięstwo nad grzechem powoduje namiętność w postaci zadowolenia w sercu i nasycenia siebie odwagą. Wola może pobłądzić idąc za złym rozpoznaniem umysłowym, czyli wówczas gdy umysł podpowiada woli fałszywe dobro. Może jednak zaistnieć sytuacja, w której wola ulegnie działaniom namiętności. Może wtedy podjąć decyzję

sprzeczną z umysłem. Toteż, zdaniem Salezego, nad tymi zmysłowymi namiętnościami panuje wola i nie mogą one jej zaszkodzić bez wcześniejszego przyzwolenia. Autor dostrzega także pozytywny wymiar namiętności, gdyż pozostały one w duszy człowieka, „aby nam dać sposobność do ćwiczeń woli w cnocie i męstwie duchowym”³⁵.

Również rozum, jako władza człowieka, jest darem od Boga. Salezy nazywa go „dobrym drzewem”, które sam Bóg zaszczerpił w człowieku i jako dobre z natury swej nie może wydawać złych owoców³⁶. Działanie rozumu człowieka jest skierowane na poznawanie prawdy. Prawda natomiast jest podstawowym wskaźnikiem działania prowadzącego do określonego celu. Według Salezego istnieje pierwsze i niezależne poznawanie otaczającego świata, poznanie człowieka i jego istnienia. Jest to działanie mające swe źródło w naturalnym działaniu rozumu ludzkiego. Ludzki rozum reaguje na poznanie prawdy, która znajduje się we wszystkim, a więc i w dobru, które może być prawdziwe. Podstawowym zadaniem rozumu jest zajmowanie się dobrem i badanie jego prawdziwości. Te rozumowe poszukiwania prowadzą do odkrywania podstawowych prawd, dotyczących konieczności istnienia Boga. Bóg bowiem stworzył świat i wszystko w świecie stworzone przez Niego ma początek w Jego dobru. Bóg jako Dobro Najwyższe wszystko, co stworzył, podtrzymuje w istnieniu.

Salezy analizując rozumową sferę działania człowieka pisze o wzruszeniach uczuciowych, które powstają na skutek poznawanej prawdy. W zależności od tego, co jest przedmiotem poznania rozumem, powstają w człowieku wzruszenia pochodzące z rozumowań opartych na doświadczeniu zmysłów. Najpierw człowiek poznaje ogólne treści wiedzy ludzkiej. Ale tym przedmiotem poznania mogą być także przesłanki wpływające z wiary albo też z przyłgnięcia do prawdy i woli Bożej. W pierwszym rzędzie człowiek doznaje poznania naturalnego, później doświadcza poznania nadprzyrodzonego³⁷.

Potrzeba poznania nadprzyrodzonego jest wynikiem doświadczenia obecności Chrystusa, który jest prawdą jedyną. On napełnia ludzki rozum pragnieniem poznania Go. Tym, co porusza ludzki rozum do poznania prawdy o Bogu, jest łaska wiary. Toteż św. Salezy zaleca, by umiłować piękno tajemnic wiary³⁸. Poddanie rozumu pod światło wiary jest konsekwencją przynależności do Chrystusa i Kościoła. W przeciwnym razie człowiek naraża się na zarozumiałość w sprawach wiary i nauki Kościoła³⁹.

3. Grzech pierworodny i jego skutki

Św. Salezy podejmując zagadnienie grzechu pierworodnego nawiązuje najpierw do jego natury, którą wiąże z aktem stworzenia pierwszych ludzi,

mężczyzny i kobiety, powołanych przez Boga do „pierwotnej sprawiedliwości” (Rdz 1, 27). Ich wewnętrzna harmonia między sobą a także między nimi a całym stworzeniem wyrażała ów stan pierwotnej sprawiedliwości⁴⁰. Wykorzystując fragment opisu biblijnego z Rdz 2, 8–15 Salezy poddaje analizie stan człowieka przed grzechem pierworodnym i jego relacje do Boga i świata. Pierwsi ludzie byli bez skazy grzechu i zdolni do przyjmowania Bożej łaski. Ponieważ uczestniczyli w życiu Bożym, mieli też zdolność do przyjmowania dobra. Bóg obdarował ich harmonią między duszą i ciałem: „Żadnej nie posiadali odrazy ani wstrętu do dobrego oraz żadnego pociągu i skłonności do złego. Wszystko w nich tchnęło pokojem i ciszą, niezrównanej zażywali słodyczy i rozkoszy. W wielkiej żyli czystości i niewinności, przyobleczonej w łaskę”⁴¹. W takim stanie duszy i ciała Bóg umieścił ich w raju ziemskim i dał im przykazanie, żeby nie jedli owocu z drzewa wiadomości złego i dobrego. Zerwanie owocu z zakazanego drzewa powodowało, że będą poddani śmierci⁴².

Grzech pierworodny jest konsekwencją upadku pierwszych rodziców powodowanego brakiem posłuszeństwa Bogu Stwórcy. Salezy winą za ten stan rzeczy obarcza przede wszystkim „złego ducha”, który został „strącony” z nieba za nieposłuszeństwo. Zło szatana jest wynikiem jego miłości do siebie, a nie do Boga. Dostrzegł on piękno natury ludzkiej i postanowił spróbować odwieść człowieka od pierwotnej sprawiedliwości, która nadawała człowiekowi to piękno i wdzięk. Szatan stał się ofiarą pychy i pożądliwości ciała i tę samą pokusę podsunął pierwszym rodzicom. Postawieni wobec pokusy bycia równymi Bogu, pragną posiadać pełnię własnego życia jednocześnie nie będąc zależnymi w niczym od Boga. Grzech miłości własnej pobudził ich serca do nieposłuszeństwa. W tym też tkwi, według św. Salezego, natura grzechu polegającego na odwróceniu się od miłości Boga a zwróceniu się ku samemu sobie⁴³.

Salezy zwraca także uwagę na fakt, iż szatan swą niegodziwość i złośliwość opiera na kłamstwie, wprowadzając tym samym zamęt w to, co powiedział Bóg. Zmącił spokój Ewy do tego stopnia, że ona uległa iluzji pokusy i „znenawidziła zakaz Pański”. Według Świętego bowiem pierwszym stopniem nieposłuszeństwa jest nienawiść do rzeczy nakazanej i ona staje się podstawą do pokusy przeciw posłuszeństwu. Tak też wcześniej postąpił szatan, zrażając się do przykazania służby Bogu. Tym sposobem szatan zaatakował prawdomówność Boga i podzęgał serce Ewy, by odrzuciła autorytet Bożej prawdomówności⁴⁴.

Grzech pierworodny jest dziedziczny i każdy człowiek przychodzący na świat jest nim obciążony oraz winien podjąć walkę z jego skutkami. Salezy

nawiązuje tu do Pisma Świętego, do fragmentu z Rdz 3, 16–19, gdzie Bóg zapowiada skutki występku pierwszych rodziców. Grzech wprowadził chaos między sferą duchową a cielesną człowieka oraz spowodował skażenie władz duchowych, woli i rozumu⁴⁵.

Natura człowieka została skażona, lecz przyście na świat Jezusa Chrystusa spowodowało, że człowiek został odkupiony i poprzez mękę, śmierć oraz zmartwychwstanie został włączony w życie samego Boga. Święty odwołuje się do dwóch natur Chrystusa, boskiej i ludzkiej. Jako Bóg i Człowiek wychodzi naprzeciw ludzkiej niedoli, spowodowanej skażeniem grzechem pierworodnym. Dzięki przyściu Chrystusa na ziemię, człowiek na nowo odnalazł wartość swej natury, pomimo że pozostały w nim skutki grzechu pierwszych rodziców⁴⁶.

Według Salezego w naturze człowieka można wyróżnić trzy rodzaje życia, z których jedno przybiera formę negatywną. Jest nią pierwszy skutek grzechu pierworodnego, czyli utrata nieśmiertelności. Zamysłem Boga wobec pierwszych rodziców było wieczne życie i nieśmiertelność, którą symbolizuje drzewo życia umieszczone w raju ziemskim. Gdyby pierwsi rodzice przyjęli Boży zakaz spożywania owocu z drzewa zakazanego i byli konsekwentni w pełnieniu woli Bożej, zachowaliby nie tylko nieśmiertelność własną, ale także obdarzeni byliby nią ludzie. Konsekwencją tego jest poddanie człowieka śmierci cielesnej⁴⁷.

Natomiast pozostałe dwa rodzaje życia Salezy ukazuje w formie pozytywnej. Z jednej strony w życiu widzi on zmiernie ku śmierci jako konsekwencji grzechu pierworodnego, lecz z drugiej strony przyjmuje tę śmierć jako prawo powszechne, któremu nawet Chrystus jest poddany. Chociaż był bez grzechu, jego skutki Go nie obejmowały, to jednak przyjął śmierć na krzyżu za grzeszników. Salezy widzi w tym wydarzeniu zbawczym prawdziwe oblicze Boga, który wychodzi do człowieka przez miłosierzną miłość, objawiającą się w śmierci Jego Syna. To jest też drugi rodzaj pozytywnej formy życia. Powołaniem człowieka grzesznego jest nawrócenie się z grzechu i dotarcie do nieba, gdyż przez śmierć Chrystusa przeznaczony on został do chwały nieba. Forma życia niebiańskiego jest wolna od śmierci i zapewnia życie wieczne. Salezy konsekwentnie zmiernie do uwidocznienia w śmierci życia, które jedynie zmienia formę, ale jego celem jest życie chwalebne⁴⁸.

Skutkiem grzechu pierworodnego jest też brak harmonii między rozumem człowieka a prawdą, do której rozum zmiernie. Zdaniem Salezego jest to konsekwencja zamazania prawdy, jaką Bóg objawił pierwszym ludziom, poprzez podanie jej w wątpliwość i podważanie tego, co oczywiste i autorytatywne. Taka prawda jest tylko w Bogu i prawdziwym jest tylko to, co

jest zgodne z Jego wolą i zamiarem. Chociaż Bóg jest wrogiem grzechu, to jednak „dopuszcza go w swej mądrości, by rozumnemu stworzeniu pozwolić działać według jego natury. Przez to czyni dobrych jeszcze bardziej godnymi szacunku, kiedy nie przestępują prawa, choć mogą je przestąpić. Chwalmy więc i błogosławmy to święte dopuszczenie, ale Opatrzność Boża, która grzech dopuszcza, nieskończenie go nienawidzi, więc i my brzydzmy się nim i ze wszystkich sił pragniemy, by grzech dopuszczony nie został popełniony”⁴⁹.

W człowieku jest nieograniczona chęć poznawania dobra i zła, zwłaszcza tego, co jest poza Bogiem. Salezy widzi w tym kolejny skutek grzechu pierwotnego i analizuje go w kontekście Opatrzności Bożej. Uważa, że Opatrzność jest aktem, dzięki któremu Bóg ukazuje człowiekowi pożyteczne środki do osiągnięcia właściwego celu. Jednak człowiek używając rozumu rozeznaje Bożą interwencję i można jej się poddać bądź nie. Idąc za głosem sumienia, w którym rozeznaje dobro i zło, może pragnąć dobra, które mu Bóg objawia, ale może też ulec pokusie szatana i sam zdecydować, co stanowi dobro lub zło w jego życiu. Może też sam określić, co jest prawdą, a co fałszem. W tym znaczeniu Opatrzność Boża przestaje być dla niego wartością nadprzyrodzoną, a Bóg traci autorytet w jego oczach, gdyż dobro odłączył od Boga. Święty podkreśla, że „dobroć Boża sama z siebie i przez siebie ma skłonność do udzielania się”⁵⁰ stworzeniom. Szczytem tego udzielania się jest wyniesienie natury ludzkiej i zjednoczenie jej z naturą Boską w osobie Jezusa Chrystusa. Przez Niego udziela się ona innym stworzeniom⁵¹.

Kolejnym zatem skutkiem grzechu pierwotnego jest skażenie woli ludzkiej. Grzech pierwotny był przede wszystkim sprzeciwem ze strony człowieka wobec Boga, wyrazem nieposłuszeństwa wobec Jego woli. Bóg swą wolę wyraził w zakazie, by pierwsi rodzice nie spożywali owocu z drzewa zakazanego. Został on jednak złamany, w wyniku czego nastąpiło zachwianie jedności woli, a początkiem tego była utrata zaufania człowieka do Boga.

Salicy naucza, że wobec realizacji woli Bożej, człowiek pozostaje zawsze wolny. Bóg nie chce, by Jego wola pogwałciła wolną wolę stworzonego człowieka. Wola Boża objawiła się człowiekowi w postaci wolnego wyboru, a nie w postaci bezwzględnego żądania. Człowiek zawsze może wybrać drogę posłuszeństwa bądź nieposłuszeństwa. Natura wolnej woli została skażona grzechem pierwotnym, stąd jest w niej z jednej strony opór wobec Boga i pełnienia Jego woli, z drugiej zaś strony nieopieranie się temu, czego Bóg chce i co jest życzeniem Jego dobroci. Skażona wola ludzka ma możliwość wyboru dobra i zła. Bóg dopuszcza, by człowiek mógł wybrać zło. Jeśli natomiast idzie on za głosem woli Bożej, Bóg przyczynia się do tego, aby go wspomagać swą łaską i natchnieniami⁵².

Dobroć Boga skłania Go do udzielania człowiekowi szczerze swej łaski. Jednak natura skażona i osłabiona w woli chce, by mogła sama korzystać z Bożych łask. Według Salezego wola Boża jest dobra, bo zmierza do dobra ludzi. Bóg chce uświęcenia i zbawienia człowieka, dlatego objawia mu swoją wolę uczynienia go szczęśliwym. Akt stworzenia człowieka jest dowodem na to, że Bóg chce dzielić się Sobą samym, chce podzielić się Dobrem, którym sam jest. Toteż działa przez natchnienia, które pouczają i oświecają, gdyż w nich jest zawarta Najwyższa Dobroć, która daje człowiekowi poznać pragnienia i intencje woli⁵³.

Skażenie woli ludzkiej ma również wpływ na relację człowieka do otaczającego go świata. Poznaje on dzieło stwórcze i wzmaga się w nim zachwyty, ale także budzi się pragnienie posiadania świata dla siebie. Salezy przestrzega przed zbytnim przywiązaniem się do dóbr świata. Prawdą wynikającą z aktu stwórczego jest to, że człowiek ma opiekować się dobrami świata. Jednak grzech pierworodny wzbudził w nim żądzę posiadania ich dla siebie. Dobra świata stają się dla jego woli celem pożądania i skłaniają go ku bogactwom, zaszczytom, a także ku zadowoleniu i zaspokojeniu żądz posiadania. Salezy podaje przykład człowieka, który może odmienić ten stan rzeczy. Jest nim ewangeliczny kupiec (zob. Mt 13, 45), który przez Boże natchnienie poddał się woli i sprzedał wszystkie majątności tego świata, aby nabyć perłę nieba. Dokonał on wyboru i wiedział, że oderwanie od Bożego natchnienia osłabia wolę wyboru, a osłabiona wolna wola człowieka jest wystawiona na działanie świata⁵⁴.

* * *

Człowiek jest podmiotem świętości w całej swej strukturze oraz ze swymi władzami jakimi posługuje się w egzystencji. Jego powołaniem jest ciągle wpatrywanie się w to, kim on jest w swej naturze i relacji do Boga i innych. Trzeba zatem, aby człowiek zagłębiał się w dialog z samym sobą, w podejmowanie ważnych decyzji na rozmowie z Bogiem. A znajomość własnych ograniczeń daje też poczucie wewnętrznego powołania do pracy nad sobą i własnej niewystarczalności. To grzech pierworodny wraz ze swymi skutkami pozostawił w naturze człowieka osłabienie.

PRZYPISY

¹ F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, Kraków 2002, s. 517.

² Por. tenże, *Kazania*, t. 3, Kraków 1957, s. 508.

³ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 349.

⁴ Tenże, *Kazania*, t. 3, dz. cyt., s. 508.

- ⁵ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 379.
- ⁶ Tenże, *Kazania*, t. 3, dz. cyt., s. 509.
- ⁷ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 80.
- ⁸ Tenże, *Kazania*, t. 1, Kraków 1952, s. 349.
- ⁹ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 69; tenże, *Kazania*, t. 1, dz. cyt., s. 349.
- ¹⁰ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 70–71.
- ¹¹ Tamże, s. 80.
- ¹² Tamże, s. 73.
- ¹³ Por. Augustyn, *Wyznania*, X, 27.
- ¹⁴ F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 73.
- ¹⁵ Tamże, s. 80.
- ¹⁶ Tamże, s. 193.
- ¹⁷ Tamże, s. 107.
- ¹⁸ Tamże, s. 193.
- ¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego (KKK)*, n. 362.
- ²⁰ F. Salezy, *Kazania*, t. 3, dz. cyt., s. 513.
- ²¹ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 193.
- ²² Tenże, *Kazania*, t. 1, dz. cyt., s. 184.
- ²³ Tamże, s. 183–184.
- ²⁴ Tamże, s. 186.
- ²⁵ Tamże, s. 187.
- ²⁶ F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 38; Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. 4.
- ²⁷ F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 37.
- ²⁸ Tamże; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, kw. 27, art. 1.
- ²⁹ F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 38.
- ³⁰ Tamże, s. 41.
- ³¹ Augustyn, *O państwie Bożym*, XIV, 8.
- ³² F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 43.
- ³³ Tamże.
- ³⁴ F. Salezy, *Kazania*, t. 1, dz. cyt., s. 410.
- ³⁵ Tenże, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 44.
- ³⁶ Tamże, s. 584.
- ³⁷ Tamże, s. 50–51.
- ³⁸ Tamże, s. 51.
- ³⁹ F. Salezy, *Kazania*, t. 1, dz. cyt., s. 74–75.
- ⁴⁰ KKK, n. 376.
- ⁴¹ F. Salezy, *Kazania*, t. 4, Kraków 1959, s. 221–222.
- ⁴² Tamże, s. 221.
- ⁴³ Tamże, s. 222 i 460.
- ⁴⁴ Tamże, s. 223.
- ⁴⁵ Tamże, s. 459.
- ⁴⁶ Tamże, s. 460.
- ⁴⁷ Tamże, s. 462.
- ⁴⁸ Tamże, s. 463.
- ⁴⁹ F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 482.
- ⁵⁰ Tamże, s. 107.
- ⁵¹ F. Salezy, *Kazania*, t. 4, dz. cyt., s. 460.
- ⁵² F. Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, dz. cyt., s. 416–417.
- ⁵³ Tamże, s. 439.
- ⁵⁴ F. Salezy, *Kazania*, t. 3, dz. cyt., s. 196–199.

PAWEŁ PLACYD OGÓREK OCD

DUCHOWOŚĆ KARMELITAŃSKA

1. Duchowość czy duchowości?

Czy jest sens mówić o duchowości karmelitańskiej czy także o innych duchowościach, np. franciszkańskiej, dominikańskiej, ignacjańskiej, skoro w zasadzie istnieje tylko jedna duchowość chrześcijańska? Czy istnieją jakieś teologiczne podstawy dla słuszności takiego rozróżnienia? Wprawdzie w ciągu wieków mówiono wiele o różnych duchowościach zakonnych czy narodowych, o szkołach duchowości, lecz czy to jest jeszcze aktualne dzisiaj, po Soborze Watykańskim II? Czy wobec nauczania Soboru o powszechnym powołaniu wszystkich do świętości można jeszcze mówić o różnych szkołach czy duchowościach?

Uważna lektura soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* o Kościele uświadamia nam istotę i rozwiązanie problemu. Sobór mówi: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość realizują wszyscy, którymi kieruje Duch Święty”¹. Ta świętość, w wymiarze responsyjnym jako odpowiedź i zadanie na uprzednio otrzymany Boży dar, polega na dążeniu do doskonałej miłości i naśladowaniu Chrystusa, który jest niedościgłym (najwyższym) wzorem wszelkiej doskonałości². I słusznie, istnieje bowiem tylko jeden cel – życie wieczne, jedna droga – miłość, i jeden tylko ideał doskonałości – doskonałość Ojca Niebieskiego, a jedyną Drogą do Ojca jest Jezus Chrystus, Wcielone Słowo Ojca Przedwiecznego.

Czyżby to było zaprzeczeniem tego, co przez długie wieki Kościół utrzymywał, przyjmując pluralizm także na płaszczyźnie różnych duchowości? Otóż bardziej dokładna lektura i analiza piątego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele, który mówi o świętości, przekonuje, że świętość jest jedna, ale drogi prowadzące do niej, sposoby jej realizacji różnią się bardzo od siebie. Każda szkoła duchowości zwykle utrzymuje, że ona podaje najlepsze – zależnie od czasu, miejsca, znaków czasu, osób – środki prowadzące do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej.

I tak według tejże Konstytucji dogmatycznej o Kościele, inaczej będzie wyglądało dążenie do świętości pasterzy Kościoła³, inaczej małżonków i rodziców (tamże), a jeszcze inaczej osób poświęconych w sposób szczególny, wyłączny Bogu⁴.

Można bez trudu zauważyć, iż Sobór w tym względzie nie podaje jakiejś zupełnie nowej nauki, lecz przypomina to, co istniało od początku w świadomości Kościoła, choć w ciągu wieków pojawiały się różne interpretacje obowiązku dążenia do pełni życia chrześcijańskiego⁵. Nie była to nauka o samej istocie ewangelicznej doskonałości, lecz odmienność interpretacji poszczególnych autorów, dla których problem Marty i Marii był niejednokrotnie przedmiotem bardzo ostrych dyskusji (instytucjonalnych) z powodu niezrozumienia, iż ten problem winien być zawsze rozwiązywany jako problem istniejący w jednym podmiocie, a nie odnoszący się do poszczególnych instytucji, które ulegały niezdrowej rywalizacji.

Św. Bernard z Clairvaux, jak relacjonuje jego naukę Trapista z Gethsemani, zauważa: „że Marta i Maria są siostrami i powinny zgodnie mieszkać razem w jednym domu, gdyż się nawzajem uzupełniają”⁶. Zauważa równocześnie, iż „częstka, którą obrała Maria, rzeczywiście nie była nigdy upragniona przez większość ludzi”⁷.

Poprawne rozwiązanie problemu jest niemożliwe, jeśli akcja i kontemplacja oddzielone są „wielką przepaścią” i nie ma żadnej możliwości ich ponownego złączenia. Właściwe rozwiązanie problemu nie polega na walce przeciw działaniu „na rzecz kontemplacji (czy odwrotnie), lecz na przywracaniu starożytnej, harmonijnej i organicznej równowagi pomiędzy nimi. Maria i Marta są siostrami. Zarówno kontemplacja, jak i działanie są konieczne [...] żadne z nich nie może zbliżyć się do tronu Bożego bez drugiego”⁸.

Kościół na Soborze Watykańskim II w rzeczywistości tylko przypomniał to, o czym tak wyraziście mówił św. Franciszek Salezy, wielki humanista chrześcijański w czasach nowożytnych. W swoim dziele *Filotea* czyli *Wprowadzenie do życia pobożnego* wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, wszelkie sytuacje, kontakty z bliźnimi, radości i smutki rozpatruje i ocenia w świetle miłości, w zależności od tego, czy miłość ta się rozwija, czy słabnie. Przeciwwstawiając się niewłaściwemu rozumieniu konieczności „ucieczki od świata”, oddał swoją nauką wielką przysługę właściwemu rozumieniu i realizacji doskonałości ludzi świeckich. Dążenie do doskonałości i naśladowanie Chrystusa są konieczne dla wszystkich jako następstwo (konsekwencja) przyjęcia sakramentu Chrztu. Modlitwa zaś jest nieodzownym warunkiem wzrostu miłości stanowiącej istotę dosko-

nałości, niezależnie od poszczególnych indywidualnych dróg realizacji świętości⁹.

Wśród wielu dróg indywidualnego powołania wyróżnia się osoby, które zostały powołane na drogę rad ewangelicznych. Dążąc do doskonałej miłości drogą ślubowania i wypełniania rad ewangelicznych, idą za Chrystusem dziewiczym, ubogim i posłusznym „z większą swobodą” i „wierniej Go naśladowają”¹⁰.

Sobór stwierdza, że poszczególne rodziny zakonne powinny się starać swoim życiem i postawą wyrażać jakiś szczególnie charakterystyczny rys życia i działalności Chrystusa tak, aby zarówno wierzącym, jak i niewierzącym ukazywać Chrystusa „bądź to oddającego się kontemplacji na górze, bądź zwiastującego rzeszom Królestwo Boże, bądź uzdrawiającego chorych i ułomnych, a grzeszników nawracającego do cnoty, bądź błogosławiącego dzieciom i dobrze czyniącego wszystkim”¹¹.

Widzimy zatem, że przytoczone teksty nauczania Kościoła i mistrzów życia duchowego niedwuznacznie ukazują nie tylko możliwość różnorodności dróg w dążeniu do świętości, czyli do pełni doskonałej miłości, ale także na różnorodność sposobów wyrażania tej miłości w praktyce codziennego życia. To z kolei pociąga za sobą szereg wymogów, które w praktyce nadają charakterystyczne rysy danemu instytutowi zakonnemu. Dlatego Sobór mówi o „przedziwnej różnaitości wspólnot zakonnych”¹². Na tę różnorodność składa się i o niej decyduje właściwy dla każdego instytutu (zakonu) charyzmat, który jest „owocem działającego zawsze w Kościele Ducha Świętego”, oraz ducha założycieli i przykład ich świętości¹³. To wszystko zaś w ostatecznej konsekwencji decyduje o typie duchowości danej wspólnoty (rodziny) zakonnej.

Wydaje się słusznym stanowisko, iż nie można utożsamiać życia chrześcijańskiego z duchowością w sensie ścisłym. Brzmi to być może wprost jako niewiarygodne stwierdzenie. Jednakże duchowość rozumiana jako żywe chrześcijańskie doświadczenie, jako autentyczne życie duchowe (w odróżnieniu od samej refleksji teologiczno naukowej nad tym życiem), zakłada stan łaski uświęcającej. Ponieważ zaś nie każde konkretne życie chrześcijańskie legitymuje się posiadaniem stanu łaski uświęcającej, czyli życiem duchowym w ścisłym tego słowa rozumieniu, dlatego zasadnym jest odróżnienie tych dwóch pojęć: duchowość i konkretne życie chrześcijańskie. Duchowość we właściwym rozumieniu zakłada już istnienie życia Bożego w człowieku¹⁴.

Dlatego też i teologia duchowości „zajmuje się nadprzyrodzonym życiem człowieka. Zakładając już jego istnienie w człowieku poprzez dar

łaski, bada zasady tego życia, jego wymogi, uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne, praktyczną realizację oraz stopniowy rozwój. [...] Jest to dziedzina wiedzy teologicznej, która ma za przedmiot naturę doskonałości nadprzyrodzonej i jej rozwój w człowieku”¹⁵.

2. Duchowość karmelitańska

Najstarszy historyczny dokument karmelitańskiej duchowości *De institutione primorum monachorum* mówi, że „życie Karmelu posiada podwójny cel. Pierwszy z tych celów polega na ofiarowaniu Bogu serca świętego, wolnego od wszelkiej skazy aktualnego grzechu: możemy go osiągnąć własną pracą, praktyką cnót (nabywaniem z pomocą Bożej łaski duchowych sprawności) z pomocą łaski. Cel ten będzie osiągnięty, kiedy nasza miłość będzie doskonała. [...] Drugi z tych celów jest całkowicie niezasłużonym darem Bożym. Polega on na kosztowaniu, nie tylko po śmierci, ale już w śmiertelnym życiu mocy Bożej obecności i słodczy chwały niebieskiej”¹⁶.

Przytoczony tutaj tekst mówi w sposób jednoznaczny o kontemplacyjno-mistycznym ukierunkowaniu karmelitańskiej duchowości. Reforma zakonu karmelitańskiego w XVI wieku była powrotem do pierwotnego ducha samotności, ale równocześnie odnowieniem specyficznym karmelitańskiej duchowości o wyraźnie kontemplacyjnym obliczu, jako najważniejszym rysie tejże duchowości. Mimo apostołskiej gorliwości św. Jan od Krzyża i św. Teresa nigdy nie aprobowali takiego ducha Karmelu, w którym praca i działalność aktywna przynosiłyby szkodę samotności i kontemplacji¹⁷.

Autor dzieła *Pierwotny ideał Karmelu*, Trapista z Gethsemani, trafnie zauważył, iż „kiedy badamy początki zakonu karmelitańskiego i sprawę jego pierwotnego typu duchowości, musimy przede wszystkim jasno zaznaczyć różnicę pomiędzy tą nową karmelitańską formą życia i dawną monastyczną Zachodu. Jeśli popełnimy błąd robiony przez historyków i będziemy uważać Karmel za jeden z wyrazów tego samego ruchu odnowy monastycznej, której skutkiem było powołanie do życia: kamedułów, cystersów, kartuzów, wallambrozjanów, grandmontanów i wielu innych w XI i XII wieku, będziemy skazani od samego początku na pomieszanie pojęć i dwuznaczność. Będziemy zmuszeni wytłumaczyć to, czego nie da się wytłumaczyć: ewolucję zakonu mnichów w zakon żebrzący braci kaznodziejskich.

Problem ten jest znacznie subtelniejszy. Pierwsi karmelici zapoczątkowali coś w rodzaju całkowicie jedyne i oryginalnego: luźno powiązaną społeczność eremitów uprawiających dorywczo (nie zawodowo) nieformalny apostolat. [...] Karmelici byli pierwotnie pustelnikami, a ich życie

było, rzecz jasna, tradycyjnym życiem pustelników, znanym w Kościele na Wschodzie od najdawniejszych wieków. Żyli tak, jak żyli ojcowie na pustyni osiem wieków wcześniej. Zaczęli jako odgałęzienie starożytnego, nie ujętego w normy prawne, charyzmatycznego monastycyzmu syryjskiego i palestyńskiego. Nie byli nigdy mnichami w zachodnim sensie tego słowa! Pierwotnie nie byli też cenobitami. Nie mieli żadnego wspólnego liturgicznego oficjum. Nie żyli ani w opactwach, ani w klasztorach. Byli faktycznie zwykłymi, świeckimi ludźmi, żyjącymi samotnie w luźno powiązanej grupie, w grotach i chatach na zboczu Góry Karmel. Ten sposób życia nie przybrał jeszcze formy instytucji.

Nawet gdy po raz pierwszy poprosili o regułę z rąk patriarchy Jerozolimskiego, reguła ta była, jak zobaczymy, umyślnie utrzymana w ramach najprostszych, nieskomplikowanych. Przepisów prawnych było akurat tyle, by utrzymać pierwotną prostotę i cel życia. Co było jednak celem? Był wyznaczony słowami reguły: «Niech każdy pozostaje w swej celi lub blisko niej, rozmyślając dzień i noc o prawie Bożym i czuwając w modlitwie, chyba że jest w uzasadniony sposób zajęty czym innym»¹⁸.

Na wstępie tej reguły św. Albert przypomniał, iż każde życie zakonne jest przede wszystkim służbą Bożą i „poleganiem na Jezusie Chrystusie, służbą czystym sercem i prawym sumieniem”. Zadanie proste i na pozór oczywiste, które niemniej zawiera w sobie zasady prawdziwie wewnętrznego i duchowego życia modlitwy. Bez takiego ducha żadne życie, jakkolwiek kontemplacyjne, jakkolwiek pełne ofiary, nie ma żadnego głębszego chrześcijańskiego znaczenia¹⁹.

Według źródeł historycznych zakon karmelitański powstał w XII wieku. Został założony przez krzyżowców po zwycięskiej wyprawie z 1099, kiedy to zdobyto Jerozolimę i grób Chrystusa, lub po wyprawie z lat 1147–1149, głoszonej przez św. Bernarda z Clairvaux. W drugiej połowie XII wieku pustelnicy z Góry Karmel byli znani pielgrzymom do Ziemi Świętej. Na początku XIII wieku otrzymują oni od patriarchy Jerozolimskiego Alberta Avogadro Regułę. Regułę tę zatwierdził 30 stycznia 1226 roku papież Honoriusz III²⁰.

Następuje bardzo szybki rozwój zakonu. „W pierwszej połowie XIII wieku spotykamy wspólnoty eremickie karmelitów w Akrze, Tyrze, Sarepcie, Trypolisie oraz w innych miejscowościach Palestyny i Syrii. Poczynając od 1237 roku karmelici stopniowo przenoszą się do Europy. Głównym powodem są prześladowania ze strony mahometan”²¹.

Po upadku ostatniej twierdzy krzyżowców, Akkon, ostatni karmelici na Wschodzie zostali wymordowani. Po przeniesieniu się karmelitów na

Zachód w małych grupach i osiedleniu się w miejscach odległych i w bardzo różnorodnych uwarunkowaniach, jedność zakonu została poważnie zagrożona.

Nie dziwi fakt, że od tego momentu historia Zakonu zaczyna być serią nieporozumień i rozłamów. „Mimo to Zakon zdołał przetrwać. [...] Wielu autorów sądzi, że porzucenie pustelniczego życia było końcem autentycznego ideału karmelitańskiego. Inni reprezentują bardziej powszechną opinię, jak o. Bruno od Jezusa i Marii, przyjmując pogląd, że dopiero w Europie Karmel stał się tym, czym być powinien: znalazł odpowiedni sobie rozmach, wyraz i proporcję, w połączeniu apostołatu z kontemplacją”²².

W historii zakonu karmelitańskiego „czysty pierwotny duch zakonu pozostaje zawsze wcielony w pewnego rodzaju «profetyzm» łączenia samotności i apostołatu. Kiedy ztraca się równowagę, kiedy przesunięcie idzie zbyt daleko w jednym lub drugim kierunku, wtedy ztraca się pierwotny duch zakonu. To znaczy, że kiedy podkreśla się zbyt apostołski charakter, pierwotny duch słabnie i w końcu ztraca się, ale to nie znaczy, że powrotem do pierwotnego ideału jest jedynie porzucenie apostołatu i obranie samotnego życia, które jest głównie ascezą i surowością. Wydaje się, że apostołat, jeśli utrzymany jest na swoim miejscu, pozostaje gwarancją pierwotnej czystości ideału.

Dla karmelity (czy karmelitanki) apostołat w sobie właściwy sposób zachęca do kontemplacji, tak jak kontemplacja jest źródłem autentycznego apostołatu. Całkowite opuszczenie apostołatu po linii, którą byśmy nazwali «odchyleniem w lewo», skończyłoby się w rezultacie nie na oczyszczeniu ducha kontemplacji, ale raczej na ogłupieniu w postawie sztywnej, sztucznej, formalistycznego kultu samotności i ascezy dla nich samych. Takiej lekcji wydaje się udzielać historia karmelitów, zarówno w trzynastym, jak i tym więcej szesnastym wieku. Problem został bardzo szczęśliwie rozwiązany przez świętego Jana od Krzyża i tych, którzy idąc za nim, pozostali wierni natchnionej i genialnej intuicji świętej Teresy”²³.

3. Specyficzne cechy duchowości karmelitańskiej

Wśród specyficznych cech karmelitańskiej duchowości należy wymienić: rys eliański (prorocki) zakonu, maryjność Karmelu, wymiar kontemplacyjny jako najważniejsza cecha karmelitańskiej duchowości, eklezjalny wymiar karmelitańskiej duchowości terezjańskiej.

Przed szczegółowym omówieniem wymienionych tutaj specyficznych cech duchowości karmelitańskiej należy podkreślić, iż cel tejże duchowości jest równocześnie wspólny, jak każdej chrześcijańskiej duchowości. Jeśli

nawet karmelitańska duchowość zawiera w sobie wybitnie kontemplacyjny charakter, której szczególnym wyrazem jest mistyczna doktryna św. Jana od Krzyża, to przecież całość doktryny Mistycznego Doktora jest w istocie radykalnym odczytaniem najważniejszego przykazania miłości Boga z całego swojego serca, z całej myśli swojej, ze wszystkich sił ludzkiego serca²⁴. Radykalizm duchowy św. Jana od Krzyża jest w istocie dokładnym odczytaniem dwóch największych przykazań, streszczających w sobie wszystkie inne. Wspólny cel każdej chrześcijańskiej duchowości to miłość Boga z całego serca, całej myśli, całej duszy, a bliźniego jak siebie samego.

Rys eliański zakonu karmelitańskiego łączy się historycznie już z samym miejscem powstania tegoż zakonu, którym jest Góra Karmel. W Starym Testamencie Góra Karmel była symbolem duchowego piękna; wielkiej świętości²⁵. Góra Karmel nazwana jest w Piśmie Świętym „wspaniałą winnicą” lub „ogrodem Bożym” (por Iz 35, 2). Stanowi ona rzeczywiście precudny okaz palestyńskiej przyrody, a w dawnych pojęciach Izraela była uosobieniem piękna i duchowego rozkwitu.

Z tym miejscem związał swoje życie i działalność wielki Prorok Pański – Eliasz. Kierowany hasłem *Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum* – „Rozpaliłem się żarliwością o chwałę Pana Zastępów”, bronił wiary Izraela w jedyne Boga przed naporem pogaństwa. „Dopókiż będziecie chwiać się na dwie strony? Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie” (1 Krl 18, 21). To właśnie miejsce, Karmel, będące świadkiem działalności proroka Eliasza jest kolebką Zakonu Karmelitańskiego, który powstał w epoce wypraw krzyżowych ok. 1151 roku. Karmelici stali się duchowymi kontynuatorami św. Proroka Eliasza. Karmelita i karmelitanka starają się przez świadectwo swojego kontemplacyjnego życia, jako specyficzny cel swojego powołania, być żywymi kontynuatorami eliańskiego profetyzmu²⁶.

Wybitnie maryjny charakter to kolejny rys karmelitańskiej duchowości. Trzeba pamiętać, zauważa Trapista z Gethsemani, mówiąc o autentycznej karmelitańskiej duchowości, że jeśli prorok Eliasz pozostaje wzorem życia karmelitańskiego – jest on bowiem w szerszym tego słowa znaczeniu „założycielem” grupy prowadzącej pustelniczy tryb życia dla wspólnot żyjących na zboczach góry Karmelu, to jest jeszcze jedna postać, osobowy wzorzec i to bardziej idealny niż prorok Eliasz. Jest nią osoba Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel. Ona jest w najpełniejszy sposób uosobieniem doskonałości ideału karmelitańskiego. Kiedy u Eliasza widzimy równocześnie, w jednej osobie, gorliwość i słabość proroków, jego wielkość i niedoskonałość, jego wewnętrzne sprzeczności, to w Maryi widzimy świętość, która

wznosi się ponad prorocत्वami i ponad konfliktami, a jest ukryta w pokorze i zwyczajności. Byłoby zatem niebezpieczną pomyłką rozpatrywać ideał karmelitański zbyt ekskluzywnie jedynie z profetycznego punktu widzenia. To mogłoby doprowadzić, zauważa Trapista z Gethsemani, do wypaczenia, do dramatyzacji, „zadania gwałtu rzeczywistości i w końcu do rodzaju faryzejskiej pretensji. Przykład życia i duchowy wpływ Królowej Proroków ma uleczyć te rozdźwięki. Świętość Matki Bożej była naprawdę wielka, tak wielka, że nie może być wyrażona niczym innym, jak zwykłymi drogami ludzkiej egzystencji”²⁷.

Maryja jest doskonałym wzorem każdego powołania. W szczególności jest Ona wzorem życia osób konsekrowanych. Słusznie stwierdzał Prymas Tysiąclecia, Kardynał Stefan Wyszyński, wielki czciciel Niepokalanej, Matki Kościoła i Polski Królowej: „Możemy chyba nazwać Matkę Najświętszą najwspanialszym «zakonodawcą». Rozumiemy, dlaczego niezwykle wielka ilość zakonów w historii Kościoła rozwijała szczególną cześć Matki Boga Człowieka tak, iż bez kultu maryjnego nie można pojąć ich dziejów. Każdy niemal zakon ma jakieś wspaniałe karty dziejowej czci swej do Matki Najświętszej”²⁸.

Wobec tego jawi się pytanie: Czy Karmel nie uzurpuje sobie czegoś szczególnego, co w istocie jest wspólnym duchowym dziedzictwem całego Kościoła? I poszczególnych rodzin zakonnych? Czy nie istnieje tutaj jakieś pretensjonalne zawłaszczenie?

Bynajmniej. Karmel nie rości sobie jakiegось monopolu w tym względzie. Jednakże Karmel jest *totus Marianus* – całkowicie Jej poświęcony i to nie tylko od momentu „ofcjalnego” zaistnienia zakonu karmelitańskiego w Kościele, w czasie wypraw krzyżowych w XII wieku. Już bowiem następcy św. Eliasza, tzw. szkoła proroków powstała przy źródle Eliasza, nawiązując wyraźnie do postaci Proroka Pańskiego i starając się naśladować jego życie, zwłaszcza modlitewne trwanie w obecności Boga (por. Syr 48, 1–11), była ośrodkiem kultu Tej, którą Prorok dostrzegł w proroczym obłoku jako symbol Matki Zbawiciela (por. 1 Krl 18, 36–39.41–45a). Karmel od początku czci Maryję jako najlepszą Matkę, która dała mu życie, była duchowym natchnieniem dla tych, którzy tworzyli tę wspólnotę. Maryja ozdobiła Zakon Karmelitański własnym imieniem. Zakonnicy tego zakonu od wieków byli nazywani jako „Bracia Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel” (Karmelici).

Nieustannie poprzez wieki w duchowej świadomości wszystkich członków zakonu karmelitańskiego istnieje głębokie i żywe przekonanie, że Maryja jest najdoskonalszą ich wychowawczynią poprzez przykład swego

życia i szczególne natchnienia w duchowej wspinaczce na Górę Karmel. Ona również obroniła zakon od zagłady i przeciwności, na Wschodzie i Zachodzie, i zawarła z nim najściślejsze, pełne miłości przymierze. Ona jest dla Zakonu Karmelitańskiego racją bytu.

Co oznacza to stwierdzenie, że Maryja jest dla Karmelu „racją bytu”? Pisarze karmelitańscy i mistrzowie życia duchowego szkoły karmelitańskiej, usiłując określić stosunek, wewnętrzny związek Maryi z Karmelem, nie wahają się powiedzieć, że Najświętsza Maryja Panna jest formą życia dla zakonu karmelitańskiego. Doskonałość duszy karmelitańskiej i wszystkich noszących szkaplerz karmelitański zależy bowiem od tego, czy i w jakim stopniu potrafią kroczyć drogą życia maryjnego, by poniekąd duchowo całkowicie upodobnić się do Maryi²⁹.

Duchowa intuicja świętych Karmelu prowadziła zawsze prosto do sedna tej prawdy, zawartej w maryjnej duchowości. Mistyka św. Teresy z Avila zakorzeniona jest w życiu zwykłym i w zdrowym rozsądku, ponieważ akceptuje w całości ludzką naturę: taką, jaka ona jest. Doktryna mistyczna św. Jana od Krzyża idzie jak najdalej do eliminacji wszystkiego, co tchnie heroicznym i mistycznym popisem, odrzucając wszelkie wizje, objawianie, słyszenia głosów czy ekstazy, na rzecz „wiary w ciemności”, całkowitego zawierzenia Bogu. Albowiem aby umysł przygotował się do zjednoczenia z Bogiem, musi być uwolniony z wszystkiego, co dotyczy zmysłów, zdecydowany i wyzwolony z wszystkiego, co może jasno pojąć (w subiektywnym odczuciu), głęboko uciszony i milczący, opierający się na wierze, która wyłącznie jest najpewniejszym sposobem, przez który dusza jednoczy się z Bogiem³⁰.

Również w „małej drodze” duchowej św. Teresy z Lisieux przeważa maryjna droga. Cały duch i ideał Karmelu jest w rzeczywistości przeżywaniem na nowo tej wielkiej tajemnicy wiary przez Najświętszą Pannę, albowiem „błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1, 45) i przez swoją wiarę wydała na świat Pana Majestatu w ludzkiej postaci. Można powiedzieć, że duch karmelitański jest zasadniczo duchem pustyni, ideałem proroków, a Eliasz reprezentuje zewnętrzny, bardziej materialny aspekt tego ideału. Najświętsza Dziewica zaś jest źródłem i symbolem wewnętrznym ducha Karmelu. A to oznacza, że w dalszej perspektywie duch pustyni i ideał proroczy Karmelu są rozumiane najlepiej przez tych, którzy weszli w „ciemną noc” wiary Maryi³¹.

Kontemplacyjny wymiar duchowości karmelitańskiej jako najważniejsza cecha tejże duchowości, ujawnia się już w najstarszym dokumencie karmelitańskiej tradycji *De institutione primorum monachorum*. Ten aspekt

duchowości znalazł swój najpełniejszy wyraz w życiu i działalności świętych reformatorów Karmelu w XVI wieku, św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża. Realizowali oni najpierw ten ideał kontemplacyjny w swoim osobistym życiu, a następnie przekazali całemu zakonowi jako najcenniejsze duchowe dziedzictwo³².

Trapista z amerykańskiego opactwa Notre Dame (Naszej Pani z Gethsemani), autor szczegółowego i wnikliwego studium pt. *Pierwotny ideał Karmelu* wykazuje w oparciu o rzetelną historyczną analizę, że autentyczny duch Karmelu polega na harmonijnym i profetycznym połączeniu samotności i apostołatu. Dla karmelity i karmelitanki apostołat jest przynagleniem do kontemplacji, tak jak kontemplacja jest źródłem autentycznego apostołatu. Słuszności takiej drogi dowodzi historia Karmelu zarówno w XIII w. gdy Zakon musiał z powodu prześladowań w Palestynie przenieść się na Zachód Europy i tutaj przystosować się do nowych warunków, zmieniających częściowo charakter swego życia (dotychczas byli to raczej pustelnicy), jak i w XVI wieku. Problem: kontemplacja czy apostołat został szczęśliwie rozwiązany przez św. Jana od Krzyża i tych, którzy idąc za nim pozostali wierni natchnionej i genialnej intuicji św. Teresy z Avila. Stałe przypominanie tej drogi uchroniłoby od niepotrzebnie powtarzających się sporów pomiędzy zwolennikami czystej kontemplacji a zwolennikami wyłącznego apostołatu. W ideale karmelitańskim: prymat samotności i kontemplacji nie istnieje „oprócz” ani „wbrew” apostołskiej pracy, ale właśnie dla dobra samego apostołstwa w bezinteresownej służbie ludowi Bożemu w Kościele Chrystusowym³³.

Eklezyjalny wymiar karmelitańskiej duchowości jest szczególnie ewidentnym wyrazem charyzmatu Świętej Reformatorce Karmelu w XVI wieku. „Teresa udowodniła życiem i niezwykłymi działaniami dokonanymi dla dobra Kościoła [...], że modlitwa i kontemplacja nie tylko nie wyobcowuje ze spraw królestwa Bożego i Kościoła, przeciwnie, do zajęcia się nimi przynagła i włącza, a pobudza do tego pełnia życia kontemplacji. Dawanie temu świadectwa uważała za fundament swego nauczania, co radosnym i szczerym sercem potwierdziła w ostatnich słowach przed śmiercią: «Dziękuję Ci, Boże, że umieram jako córka Kościoła!»»³⁴.

Wymowne świadectwo o niezwykle wyrazistym eklezyjalnym aspekcie charyzmatu Reformatorce Karmelu, przekazany jako fundamentalne dziedzictwo karmelitańskiej duchowości dał papież Jan Paweł II, dzisiaj już wyniesiony na ołtarze do godności błogosławionych. Z okazji 400. rocznicy śmierci św. Teresy od Jezusa w Liście do kard. Anastasio Ballastrero, podkreślając żywą aktualność świadectwa tejże świętej,

m.in. napisał: „Teresa wiedziała, że powołaniem jej i obowiązkiem jest modlitwa w Kościele i z Kościołem. Jest on bowiem wspólnotą modlitwy pobudzaną przez Ducha Świętego, by z Jezusem i w Jezusie uwielbiała Ojca «w Duchu i Prawdzie». Stąd też pragnie, by modlitwa była wielkodusznym postępowaniem za Tym, który «tak bardzo umiłował», by nie była niczym innym, jak rozmową przyjaciół, rodzinną zażyłością z Bogiem, z którym przestajemy w ukryciu, wiedząc, że jesteśmy przez Niego ukochani. Czasy, w których żyjemy, odznaczające się nowym zrozumieniem sensu Kościoła i modlitwy, należy uważać za czas łaski, w którym nauka i doświadczenie Teresy okazują się szczególnie przydatne. Wzywa ona bowiem wszystkich, tą mocą, która płynie z praktyki życiowej, do tego, by miłowali Chrystusa i Jego Mistyczne Ciało i aby w ten sposób poddając się działaniu ożywiającego je Ducha Świętego, «skosztowali i zobaczyli, jak dobry jest Pan»³⁵.

* * *

Duchowość karmelitańska zawiera w sobie wszystkie istotne elementy chrześcijańskiej duchowości: chrystocentryzm, wybitnie maryjny aspekt, eklezjalność, bogatą tradycję życia kontemplacyjnego i dlatego wychodzi poniekąd naprzeciw współczesnym zapotrzebowaniom ducha ludzkiego w Kościele i świecie. Św. Teresa z Avila, Mistrzyni życia duchowego, Doktor Kościoła Powszechnego i św. Jan od Krzyża, Doktor Mistyczny, oraz pozostali święci zakonu karmelitańskiego mogą służyć autentycznym duchowym bogactwem w tej dziedzinie najwyższych aspiracji ducha ludzkiego.

PRZYPISY

- ¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), n. 41.
- ² Tamże, n. 40.
- ³ Tamże, n. 41.
- ⁴ Por. tamże, n. 43–47; Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (DZ), n. 1.
- ⁵ Por. J. Pryszyński, *Wprowadzenie. Święci a życie chrześcijańskie*, w: W. Nigg, *O wielkich świętych inaczej*, Poznań 1980, s. 5.
- ⁶ Cyt. za T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986, s. 60–61.
- ⁷ Tamże.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, s. 190.
- ¹⁰ Por. DZ, n. 1.
- ¹¹ KK, n. 46.
- ¹² KK, n. 43.
- ¹³ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, n. 11.

- ¹⁴ Por. O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13(1966), z. 3, s. 41–52.
- ¹⁵ A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, s. 13–14.
- ¹⁶ Jan XLIV [biskup Jerozolimski], *Liber de institutione primorum monachorum (Księga o założeniu pierwszych mnichów)*, Kraków 1995, s. 13–15.
- ¹⁷ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu*, w: *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 379.
- ¹⁸ Tamże, s. 361.
- ¹⁹ Por. tamże.
- ²⁰ E.J. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, w: *Chrześcijańska duchowość*, t. 14, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 337–338.
- ²¹ Tamże, s. 338.
- ²² T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 361–362.
- ²³ Tamże, s. 365.
- ²⁴ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: *Szukanie Boga*, dz. cyt., s. 71, 135.
- ²⁵ Pius XII, *Przemówienie do Uczestników Kongresu w Rzymie z okazji 700-lecia Szkaplerza Karmelitańskiego*, cyt. za „Głos Karmelu”, 7–8(1951), s. 162.
- ²⁶ Por. E.J. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, art. cyt., s. 344.
- ²⁷ T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 359.
- ²⁸ S. Wszyński, *Gody w Kanie*, Paryż 1961, s. 166–167.
- ²⁹ D. Wider, *Na szczyt Karmelu, którym jest Chrystus, zaprowadź nas Maryjo*, w: *Rozważania*, Kraków 2002, s. 175.
- ³⁰ Jan od Krzyża, *Dzieła*, księga 2, Kraków 1995, s. 511.
- ³¹ T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 330–331.
- ³² Por. E.J. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, art. cyt., s. 347.
- ³³ T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 365.
- ³⁴ Paweł VI, *Znaczenie i charakterystyczne cechy nauki terecjańskiej*. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. 27 IX 1970, „L'Osservatore Romano”, 33(1970), s. 52.
- ³⁵ Jan Paweł II, *List apostołski Virtus exemplum et magistra*. Do przełożonego generalnego karmelitów bosych, „Acta Apostolicae Sedis”, 73(1981), s. 693.

STANISŁAW JANKOWSKI SDB

DUCHOWOŚĆ NATUZZY EVOLO

Wyniesieni do czci ołtarzy świadkowie Chrystusa są reprezentantami świętych im współczesnych, którzy wprawdzie nie dostąpią chwały ołtarzy, lecz pewnie nie mniejszą cieszą się chwałą w niebie. Procesy kanonizacyjne kolejnych kandydatów na ołtarze są w toku, a przypadek Jana Pawła II, spontaniczny i jakże autentyczny w swym wyrazie *Santo subito*, przeniósł nas do początków Kościoła, kiedy to *vox populi* była postacią *vox Dei*. Z drugiej strony, za życia słynnych świętych nie brakowało opinii jaskrawo kontrastujących z *fides populi*, odmawiających im autentycznej świętości. Czyż o. Pio nie doznawał przez całe swe niezwykle życie stałej kontestacji i przejawów powątpiewania co do wyjątkowości i pochodzenia charyzmatów, jakimi służył ludowi Bożemu?

Podobnym przykładem rozbieżnych zapatrywań jest Natuzza Evolo (1924–2009). W przekonaniu jednych to mistyczka, zmarła w opinii świętości, siostrzana dusza o. Pio, przez innych uważana za osobę parającą się spirytyzmem. Z pewnością wypowie się i w tej sprawie Kościół, tym pewniej że proces informacyjny na poziomie diecezjalnym już został otwarty. Nie uprzedzając wyroków Kościoła, wolno nam się przyjrzeć faktom z jej życia. Tym bardziej wydaje się ten temat na czasie, że w Polsce pojawiła się pierwsza obszerniejsza biografia tej wyjątkowej osoby¹.

1. Rys biograficzny Natuzzy Evolo

Kim była Fortunata Evolo, znana bardziej pod lokalną wersją imienia jako Natuzza?² Przyszła na świat 23 sierpnia 1924 r. w Paravati, dzielnicy Mileto, w prowincji Vibo Valentia w Kalabрії, jako córka Fortunata Evolo i Marii Angeli Valente. Dzieciństwo miała trudne. Bieda była stałym gościem w jej domu. Położenie stało się jeszcze bardziej trudne, kiedy ojciec – jeszcze przed urodzeniem córki – wyjechał do Argentyny „za chlebem” i pozostał tam na stałe, układając sobie życie na nowo. A matka? Zmuszona dźwigać sama ciężar utrzymania domu, w którym było już kil-

koro rodzeństwa Natuzzy, podejmowała się wielu zajęć. Nie bardzo brała sobie do serca, co na jej temat plotkowały sąsiadki... Od najmłodszych lat przyszła mistyczka zaznała, co to znaczy trudne dzieciństwo. Była zmuszona pomagać matce. Jako kilkunastoletnia dziewczyna podjęła pracę pomocy domowej u miejscowego adwokata, ale po kilku latach (w 1941 r.) zrezygnowała z niej i zamieszkała u babki od strony matki. Nie było jej dane chodzić nawet do szkoły podstawowej. Nie otrzymała podstawowej umiejętności wyrażania wiary, ani nawet umiejętności czytania i pisania. Całe życie pozostała analfabetką! Oba te braki nie przeszkodziły łasce uczynić z Natuzzy narzędzia w rękę Boga. Od dzieciństwa cechowały Natuzzę pogodny charakter i cierpliwość, uderzało inteligentne spojrzenie, pozwalające przeczuwać wewnętrzną głębię i dobroć.

W nadziei na poprawę sytuacji materialnej matka zdecydowała wydać Natuzzę za mąż za miejscowego szewca Pasquale Nicolace, który przebywał wówczas na froncie. Małżeństwo zostało zawarte *per procuram* 14 sierpnia 1943 r. Po zakończeniu działań wojennych Pasquale szczęśliwie wrócił do domu. Byli dobranym i szczęśliwym małżeństwem, przeżyli razem 63 lata, doczekali się pięciorga dzieci³. Pasquale odnosił się ze zrozumieniem i szacunkiem do niezwykle zachowań żony, nie utrudniał jej kontaktów z osobami pragnącymi rozmawiać i zasięgać jej rad, jakkolwiek zainteresowanie otoczenia nie ułatwiała im życia. Nieraz musiał siłą bronić żony przed naporem, a nawet napastliwością petentów, bo z upływem czasu Natuzza stawała się coraz bardziej znaną i odwiedzaną mieszkanką Kalabrii.

Z czym i po co przybywali do Natuzzy Evolo ludzie nawet z daleka? Nadzwyczajne znaki na ciele, przypominające ślady Męki Chrystusa, zdolność czytania w sumieniu, rozmowy z duszami w czyścicu, dar bilokacji i wiedzy, przyciągały potrzebujących duchowego umocnienia, ale i żądnych sensacji z różnych stron Włoch, a nawet zza granicy. Jej długie i niezwykle życie stało się przedmiotem zainteresowania także mediów i nauki. Nie uchylała się od udzielania wywiadów. Podyktowała nawet swoją autobiografię. Dnia 19 kwietnia 1985 r. odbyło się na Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim sympozjum jej poświęcone, jako echo filmu dokumentalnego na jej temat wyemitowanego przez włoski kanał „Delta” 16 stycznia 1985 r.⁴ Natuzza i jej najbliżsi przeżyli wtedy bardzo ciężkie dni z powodu napływu żądnych sensacji tłumów, ona sama doznała nawet złamania nogi z powodu tłoku napierających ludzi.

Fama, jaka otoczyła Natuzzę, przyczyniła się też do tego, że zaczęły też spływać ofiary, dla których Natuzza, podobnie jak o. Pio, znalazła przeznaczenie. Dnia 13 maja 1987 r.⁵ powołano do życia „Stowarzysze-

nie Niepokalane Serce Maryi Schronienie Duszy” i niebawem rozpoczęto budowę Centrum Osób Starszych im. „Monsignor Pasquale Colloca” (otwarte w maju 1992 r.), i przy którym został wzniesiony dom spokojnej starości oraz budowane sanktuarium na życzenie Maryi wyrażone jeszcze w 1944 r. Powstało też Centrum im. św. Franciszka da Paola, darzonego wielkim nabożeństwem przez Natuzzę wielkiego świętego z Kalabrii⁶. Całość tego dzieła z inicjatywy biskupa Cortese nazwano *Cittadella della Misericordia*. W marcu 1998 r. Natuzza wraz z mężem przeniosła się do tego domu spokojnej starości. Od 1991 r. opiekował się nim don Michele Cordiano, później kapelan na szczeblu krajowym Wieczerników Modlitwy powstałych w 1994 r. również z jej inspiracji⁷.

Natuzza zmarła w wieku 85 lat w uroczystość Wszystkich Świętych 1 listopada 2009 r. O niezwykłej popularności i opinii świętości Natuzzy może świadczyć to, że w jej pogrzebie wzięło udział 6 biskupów, 100 kapłanów oraz około 30 tysięcy wiernych przybyłych z różnych stron Włoch mimo ulewnego deszczu. Prasa i stacje telewizyjne zamieściły relacje z tej uroczystości. Nie uszło uwagi, że pogrzeb Natuzzy miał bardziej wymiar dziękczynienia Bogu i radości paschalnej niż smutku, co nie jeden raz podkreślił biskup miejsca Luigi Renzo⁸.

2. Wokół charyzmatów mistyczki z Kalabrii

Niezwykłe właściwości duchowe pojawiły się u Natuzzy w bardzo młodym wieku. Jako dziesięcioletnia dziewczynka miała widzenie św. Franciszka z Paoli (1416–1507). Ten wielki święty ziemi kalabryjskiej w przyszłości jeszcze wiele razy miał się jej ukazać. To niejako zapowiedź częstych wizyt świata pozaziemskiego w życiu tej prostej kobiety. Przyjmując po raz pierwszy Jezusa w Eucharystii, miała wrażenie, że ma w ustach pełno krwi. Wstrząśnięta tym doznaniem, w pierwszej chwili chciała o tym powiedzieć kapłanowi, po chwili refleksji uznała, że to chyba tak powinno być. W 1938 r. pojawił się u niej po raz pierwszy krwawy pot. Przy tej okazji miała też widzenie zmarłego Franciszka Risi, który jej przepowiedział, że będzie się pociła krwią także w przyszłości. Towarzyszyły temu zjawisku odruchy przypominające ataki epilepsji. Dorastająca Natuzza (miała wtedy nieco ponad czternaście lat) miała widzenie Maryi z Jezusem, aniołów jako świetlistych dzieci, a także dusz przebywających w czyśćcu. Z czasem z wizjami zmarłych się oswoiła i nawiązała serdeczną więź przyjaźni jak z dobrymi znajomymi.

Od trzydziestego trzeciego roku życia Natuzza miała stałe widzenia osób zmarłych. Widziała je takimi, jakimi byli w ostatnich dniach życia, czy nawet w momencie śmierci, a zmarłe wcześniej dzieci widziała jako będące

w wieku siedmiu lat; dzieci zmarłe w nieco starszym wieku widziała jako młodzieńców i młodych ludzi. Ubiór widzianych osób bywał różny. Dusze cieszące się już pełnią zbawienia były ubrane na biało lub niebiesko, emanowały światło. Dusze odbywające czyściec powodowały wrażenie gorąca, a nawet oparzenia. Nie miała widzenia dusz potępionych.

Kontakty ze światem dusz czyścicowych czy przebywających w niebie miały miejsce w życiu wielu świętych i mistyków. Wśród nich byli choćby papież św. Grzegorz zwany Wielkim (od niego pochodzi tradycja mszy świętych gregoriańskich), Gertruda, Teresa z Avila, Małgorzata z Kortony, Brygida, Weronika Giuliani, Gemma Galgani, Faustyna Kowalska, o. Pio i wiele innych osób niekanonizowanych, a cieszących się opinią świętości życia. U wszystkich wyróżnionych tym charyzmatem można dostrzec wspólną cechę – samych widzianych umacniał on w wierze i w gorliwej modlitwie w intencji zmarłych, aby szybciej dostąpili pełni zbawienia; pomagał również w podejmowaniu aktów pokutnych na rzecz skrócenia cierpień duszom w czyścicu. W przypadku Natuzzy chodziło także o ożywienie wiary ludu w *novissima*, jako że ten temat niemal zniknął z nauczania w katechezie i w homiletyce. Pomoc Kościoła pielgrzymującego Kościołowi cierpiącemu jest zawsze aktualna i potrzebna; to znak miłości solidarnej w ramach nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa i o świętych obcowaniu.

Dzięki temu darowi Natuzza miała możliwość poznać i przekazać wiedzę na temat „życia po życiu” osób, które zakończyły ziemską wędrówkę. Relacje Natuzzy ze światem zmarłych są tym bardziej zastanawiające, że pokrywają się ze świadectwami np. św. Grzegorza Wielkiego, chociaż Natuzza nie mogła ich znać jako osoba niepiśmienna. Realność cierpień dusz czyścicowych powodowanych ogniem potwierdza poparzenie, jakiego doznała podczas jednego z widzeń. Przekonana, że ma do czynienia z przywidzeniem, zbliżyła się do widzianej osoby i w tym momencie została owiana bijącym od tej osoby gorącem, tak że musiała szukać ulgi u lekarza. Wśród wielu zmarłych, z którymi miała kontakt, spotkała także takich, których nie mogła znać z powodu braku podstawowego wykształcenia, np. widziała największego poetę włoskiego Dantego Alighieri, który wyznał jej, że jego pokuta w postaci oczekiwania na zielonej łące na wejście do nieba trwała trzysta lat! To była pokuta z powodu surowych sądów, jakie zamieścił na kartach *Boskiej Komedii* o wielu osobach. Jego pokuta polegała na konieczności oczekiwania na wizję uszczęśliwiającą.

Natuzza wiele razy podawała szczegółowe informacje o okolicznościach śmierci osób, o które pytali ich bliscy, o ich zbawieniu lub potrzebie dalszej modlitwy o ich rychłe zbawienie ostateczne. Były przypadki, że

wypowiedź Natuzzy potwierdzała to, co w tej samej sprawie powiedział o. Pio. Liczni zainteresowani losem swoich bliskich zmarłych złożyli poruszające świadectwa. Podejrzewanie Natuzzy o praktyki spirytystyczne jest całkowicie bezpodstawne, nie stosowne, wręcz krzywdzące. Nie była medium! Jej postępowanie w przypadku zainteresowania krewnych czy bliskich losem zmarłych było zawsze jednoznaczne. Jest pewne, że Natuzza nie przywoływała zmarłych, ale oni sami za pozwoleniem i zrządzeniem Bożym ukazywali się jej, a jej odpowiedź na prośby i pytania o los zmarłych miała zawsze jedną treść – to nie zależy od niej, lecz jest łaską Boga. Dlatego zachęcała do modlitwy, aby prośba zainteresowanych bliskimi zmarłymi została spełniona, jeśli taka będzie wola Boża. Niektóre osoby były wysłuchiwane, inne nie. Anioł stróż informował Natuzzę – jak wyznawała – czy dany zmarły jeszcze potrzebuje modlitwy, mszy św., czynków pokutnych⁹. Nie wypowiadała się o potępionych, nigdy ich nie widziała, mówiła tylko ogólnikowo, że nie brak potępionych.

Także diagnozy w przypadku różnych chorób, czy sugestie co do kierunku leczenia mogły mieć źródło nadnaturalne, jak twierdzi prof. V. Marinelli. Charakterystyczne było zachowanie Natuzzy, kiedy stawiano jej pytanie o stan zdrowia, choroby i sposobów leczenia. Nie miała możliwości zdobycia wiedzy medycznej, wszak jej odpowiedzi okazywały się nieraz jedynymi do wzięcia pod uwagę. Zauważono, że pytana najczęściej jak gdyby patrzyła na kogoś stojącego obok osoby zainteresowanej i jak gdyby słuchała najpierw tej właśnie niewidzialnej osoby, po czym dawała zdumiewająco zwięzłe, jasne i trafne odpowiedzi na problemy często złożone i trudne. „Ta szybkość oceny problemu, na temat którego nie miała, obiektywnie rzecz biorąc z ludzkiego punktu widzenia adekwatnych elementów do osądu, wyrazistość, inteligencja, synteza i prostota odpowiedzi, są – z mojego punktu widzenia – całkowicie wyjątkowe i nadludzkie tak dalece, że – jak wierzę – mogą stanowić realny dowód jej zdolności do kontaktów z aniołami, duchami czystymi, którym Doktorzy Kościoła zawsze przypisywali wyższą inteligencję, moc i świętość”¹⁰. Natuzza często wyznawała, że przekazywała tylko podpowiedzi anioła stróża. Wzywała przy tym do modlitwy do niego i szukania u niego pomocy w każdej potrzebie, jak również do posłuszeństwa podsuwanym przezeń myślom.

Natuzza czytała także w myślach i intencjach osób odwiedzających ją nie tylko po to, aby zasięgnąć rady, ale i po to, aby poddać ją badaniom. Znany jest przypadek pewnego jezuita, który – podając się za świeckiego człowieka – postanowił poddać Natuzzę testowi i w czasie dłuższej rozmowy wyznał, że ma zamiar się ożenić i co ona na to? W odpowiedzi z uszanowaniem

ucałowała jego dłoń, po czym – wyjaśniając ten gest – powiedziała mu, że jest księdzem. Na jego przeczenie potwierdziła swoje słowa mówiąc, że widzi anioła stróża po jego prawej stronie, bo po lewej widzi anioła u osób świeckich. To jeden z wielu przypadków czytania w myślach rozmówców i odwiedzających. Kiedy pytano ją o powody śmierci kogoś bliskiego, aby ją wy badać, odpowiadała za aniołem: „Przecież sami wiecie”. Pytającym o autentyczność Całunu Turyńskiego odpowiedziała z prostotą: „Tak, to prześcieradło pogrzebowe Jezusa, jest autentyczne, lecz nauka nigdy tego nie udowodni”¹¹. Tym, którzy szczerze ją pytali o przyszłość i wolę Bożą, dawała rady proste przepojone wiarą i miłością do Jezusa i Matki Bożej. Wielką jej troską było nawrócenie grzeszników, ich pojednanie z Bogiem i zbawienie.

Wzruszające, wręcz wstrząsające są apele Jezusa przekazywane przez Natuzę dla osób duchownych lub konsekrowanych. Można ich wyciągnąć znaleźć w spolszczonej właśnie biografii Natuzy pióra Luciana Regolo, gdzie między innymi znajdujemy taką oto wypowiedź Chrystusa z roku 1969 do pewnego kapłana: „Powinieneś być uczniem wybranym, spoczywającym w sercu Boga. Tylko w ten sposób będziesz mógł przywrócić na świat moje królestwo. [...]. Jakież bogactwo możesz dać duszom, jeśli nie przeżywasz bliskości z twoim Bogiem? Przeżywasz życie przytłoczone tyloma rzeczami banalnymi, tyloma sprawami zgubnymi, doprowadzając do zgorszenia, które straszliwie szerzy się wśród ludzi [...]. Dlaczego Mnie tak traktujesz? Co ci zrobiłem? Co mogłem jeszcze zrobić, by pokazać ci moją miłość? Dałem się tobie cały [...]. Twoje życie na ziemi nie jest wiele warte, jeśli nie spożytkujesz go w całości na chwałę Pana twego”¹². Nie zabrakło listów i do osób konsekrowanych, jak chociażby ten: „Powróć do bycia sobą, córko moja. Moje krwawiące ramiona chcą cię przytulić! Tylko Ja jestem źródłem szczęścia. Nie uciekaj, córko moja! Kto cię kochał i kocha bardziej ode Mnie? Kto przelał za ciebie choć kroplę krwi? Patrz na Mnie, jak umieram na krzyżu, usłysz w sercu swoim to upomnienie, które cię unży i poruszy [...]. Nim przyjdę jako sędzia, otworzę na oścież drzwi mego Miłosierdzia! Dopóki czas, posłuchaj mego strapionego głosu, gdy cię zaprasza” (tamże). Chrystus przez Natuzę napomina także duchownych wyższych stopni święceń. Teksty te, jako żywo, przypominają znane z Apokalipsy „Listy do siedmiu Kościołów”, gdzie znajdujemy rozpoznanie, diagnozę i wskazanie terapii, jako uzdrowienia przez nawrócenie (zob. Ap 2–3).

Natuzy nie był obcy ból dzielony w Chrystusem z powodu różnych plag jak wojny, które jako konsekwencja ludzkiej złości, pogoni za wła-

dzą i pieniądzem doświadczają świat. Jedyłą odpowiedzią na te bolączki współczesnego świata jest wiele modlitwy i podejmowanie ofiar. Apel o modlitwę przewija się w wypowiedziach Natuzzy nieustannie. Młodym uświadamiała, że są przyszłością świata spragnionego pokoju i prawdziwej miłości. Młodzi byli przedmiotem szczególnej troski dla Natuzzy, była bowiem świadoma wielorakich zagrożeń, jakich mogli paść ofiarami¹³.

Innym charyzmatem Natuzzy była bilokacja, a także rozsiewanie zapachu kwiatów, podobnie jak to miało miejsce w przypadku o. Pio. Była często przy osobach, które o niej mówiły i wzywały czasem jej interwencji, potwierdzając swoją obecność tymi dostrzegalnymi znakami. Przedmioty, których dotykała, jak dewocjalia, wydawały przyjemną woń. Taki zapach unosił się w pomieszczeniu, które w bilokacji odwiedzała. W tradycji biblijnej zapach jest znakiem świętości i miłości¹⁴. Sam Chrystus wydał siebie w ofierze i dani jako woń miłą Bogu (Ef 5, 2). Taką miłą wonią jest także poznanie Chrystusa (zob. 2 Kor 2, 14–17), również dobre uczynki są jak miła Bogu woń (Flp 4, 17). Często zapach – znak duchowej obecności Natuzzy przy danej osobie lub grupie osób – rozchodził się na znacznej przestrzeni. Według świadectwa bardzo bliskiej i wieloletniej przyjaciółki Natuzzy, Italii Diodati Giampà, fenomen ten ustał pod koniec lat dziewięćdziesiątych; ponieważ Natuzza czuła się nim skrepowana, Maryja obiecała jej, że już nikt zapachu kwiatów nie odnotuje, ale ona sama będzie bardzo cierpieć na uczulenie z tego powodu¹⁵.

Z innego zakresu: bywało, że po dłuższym czasie, kiedy osobom, które ją odwiedzały i zapomniały o tym, przypominała znamienne szczegóły. Podobnie jak o. Pio nie wahała się użyć siły, a konkretnie wymierzyć klapsa, czy policzek, aby ktoś się otrząsnął ze swoich stereotypów czy też uprzedzeń, jak dott. Isolina Mantelli, później wieloletnia bliska dusza Natuzzy. Jako natura buntownicza owa osoba miała różne zastrzeżenia co do zjawisk z życia Natuzzy i stąd próbowała racjonalnie sobie je tłumaczyć. „Pewnego dnia – jak wyznaje – gdy byłam w samochodzie, poczułam, jak jakaś niewidzialna ręka wymierza mi siarczysty policzek. Zaraz zawołałam Natuzzę, która – nie dopuściwszy mnie do głosu – powiedziała: «Czego byś chciała, moja piękna, przecież mówisz zawsze, że to wszystko normalne!»¹⁶. Z wielkiego bogactwa przejawów życia duchowego Natuzzy wyłania się ostatecznie coś, co podczas jednego z widzeń objawili jej Jezus i Jego Matka – jej powołaniem był rodzaj „kapłaństwa miłości” dla przybliżania dusz do pierwotnego Źródła Miłości powszechnej¹⁷.

Spośród wszystkich wyjątkowych darów duchowych najbardziej wyróżnia się u tej nie umiejącej czytać i pisać mieszkance Paravati związan-

z Męką Chrystusa. W okresie Wielkiego Postu, a najbardziej w Wielki Piątek, jej ciało pokrywało się krwawiącymi ranami, jak gdyby przeszła prawdziwe biczowanie. Modliła się wtedy w językach biblijnych, wypowiadała słowa hebrajskie i aramejskie, modliła się także po łacinie, ona, która mówiła po włosku jako osoba niekształcona, prosta wieśniaczka. Temat ten zasługuje na osobny paragraf.

3. Siostrzana wersja Ojca Pio?

Na tle bogato udokumentowanej biografii Natuzzy Evolo musi się znaleźć pytanie o jej osobistą postawę i świadectwo w odniesieniu do świętego kapucyna z Pietralciny. Jest prawdą, że dość szybko skojarzono Natuzzę z o. Pio, nazwano ją nawet „ojcem Pio w spódnicy”, dostrzeżono bowiem u obojga wiele podobnych cech, zjawisk i charyzmatów. Ona sama utrzymywała jednak, że nie może w żaden sposób z nim się porównywać, bo „Ojciec Pio był świętym, był księdzem, miał wszystko, dotykał naszego Pana żywego i prawdziwego każdego ranka, a ja cóż robię? Jestem tylko, aby słuchać i udzielać rady. Ja z Ojcem Pio nie mogę się równać”¹⁸. Jest też faktem, że Natuzza odwiedziła go w San Giovanni Rotondo i przystąpiła do spowiedzi, a później wiele razy kontaktowała się duchowo. Ale jak sama wyznała, o. Pio najpierw potraktował ją szorstko, jak gdyby niepotrzebnie „zawracała mu głowę”, kazał jej ćwiczyć się w cierpliwości. Wszak z dalszych jego słów wynikało, że widział ją jako kontynuację swojej własnej drogi krzyżowej i misji świadka cierpień Chrystusowych¹⁹. Dzisiaj w Paravati w barze naprzeciw domu, w którym mieszkała Natuzza, można widzieć obok siebie dwa zdjęcia: św. o. Pio i jej, Natuzzy Evolo – kandydatki na ołtarze w odczuciu tamtejszych mieszkańców.

Czy podobnie jak w przypadku o. Pio, również u Natuzzy świadectwo świętości skupia się w posłuszeństwie, modlitwie i przyjmowaniu dobra trudnego w postaci cierpienia? Wiele zdaje się na to wskazywać. Zobaczmy więc niektóre z tych przejawów bardziej z bliska.

3.1. Posłuszeństwo

Posłuszeństwo jest praktycznym wyrazem pokory. Trzeba być pokornym, aby można było być posłusznym. Natuzza spełniała – jak to stwierdzają naoczni świadkowie – ten podstawowy warunek²⁰. Nie przypisywała sobie tego, co ludzie jej przypisywali. O swoich dokonaniach mówiła z prostotą i szczerością, że to działanie Boga przez anioła stróża jej przydzielonego, którego imię, Michał, ujawniła w 1996 r. W odpowiedzi na pytanie dlaczego właśnie Michał, odpowiadała – ponieważ doznaje ciężkich pokus. Kiedy

zadawano jej pytania o los bliskich zmarłych, albo proszono o „zasięgnięcie języka”, niezmiennie zaznaczała, że nie od niej zależy, czy się spełni dana prośba, ale od woli Bożej. Natuzza uważała się tylko za narzędzie przekazujące orędzie z zaświatów. Jako jedyną drogę do łaski, na której odwiedzającym zależało, Natuzza wskazywała modlitwę, zostawiając Bogu decyzję, czy danej łaski komuś udzieli i kiedy.

Domenico Tarcisio Cortese, biskup diecezji Mileto-Nicotera-Tropea, z okazji otwarcia Centrum dla Starszych (23 V 1992), podkreślił w swoim przemówieniu pokorę i posłuszeństwo Natuzzy wobec biskupa. Być może miał na myśli fakt, kiedy przybył do niej przedstawiciel kurii, po tym jak biskup V. De Chiara zakazał jej spotykać się z napływającymi coraz liczniej zainteresowanymi, Natuzza odmówiła z nim rozmowy, powołując się na decyzję biskupa²¹. Kiedy ten cofnął zakaz, wówczas Natuzza zgodziła się na wizytę owego duchownego. Również podczas homilii pogrzebowej bp Pasquale Renzo podkreślił posłuszeństwo i prostotę Natuzzy jako wyraz jej uderzającej duchowości: „Byłem pod wrażeniem głębokiej duchowości tej kobiety. Co mnie w niej zawsze pociągało, to jej prostota i zmysł posłuszeństwa władzy kościelnej. Natuzza nigdy nie uczyniła nic, co by sprawiło Kościołowi trudności. Była zawsze wierna wskazaniom, jakie dawali jej biskupi, którzy ją znali. Nakazano jej na początku nie przyjmować odwiedzających, a ona bez zmrużenia oka posłuchała. Dopiero kiedy przywrócono pozwolenie, przyjmowała ludzi niosąc im pociechę i ulgę. Doświadczenie mistyczne Natuzzy dotyka ścisłej relacji z Jezusem Chrystusem. Cierpienie, które zawsze przyjmowała w milczeniu, jest potwierdzeniem jej łączności z Męką Chrystusa. Zjawiska, których doznawała w Wielki Tydzień są znakiem daru, jakiego Bóg sam jej udzielił. Natuzza dzięki swej sile duchowej potrafiła mieć kontakt ze wszystkimi”. I dodał: „Natuzza jest wielka nie przez zjawiska, które uczyniły ją znaną, ale przez swoją wiarę, miłość, przez swoje całkowite «tak» powiedziane Jezusowi cierpiącemu”²². Ostatnim jej świadectwem przyłgnięcia do cierpiącego Chrystusa było – jak wyznaje jej biskup – ucałowanie pectorału biskupiego z ukrzyżowanym Zbawicielem. Ona sama jeszcze w latach siedemdziesiątych wobec zakazu biskupa odprawiania w kaplicy przy jej domu powiedziała tylko tyle: „Jestem biedaczką, która nie umie ani pisać, ani czytać. Cóż bym mogła innego mówić tym, co do mnie przychodzą, ponad to, co mi komunikują święci, zmarli i mój ojciec duchowny?”²³.

Była również posłuszna, jako żona, mężowi, co wyznała podczas pielgrzymki do San Giovanni Rotondo, jak zaświadcza don P. Barone, kierownik duchowy Natuzzy²⁴. Wypełniała zatem i ten nakaz, który św. Paweł dał

żonom: „Żony niech będą posłuszne/poddane mężom” (zob. Ef 5, 22.24.33; Kol 3, 18; 1 P 3, 1). Posłuszeństwo w Kościele jest probierzem świętości.

3.2. Modlitwa

Modlitwa jest stanem habitualnym dusz wyróżnionych łaską mistycznego życia, czyli stałą jakością ich postawy. Nie podobna ogarnąć materiału świadczącego o bogatym życiu modlitwy Natuzzy. Można go podzielić na relacje o modlitwach ustnych, prywatnych czy odmawianych wspólnie oraz na opisy stanów ekstazy, kiedy Jezus czy też Maryja „instruuja” ją co do modlitwy, wzywają do modlitwy i poświęcenia za dusze, którym grozi zatracenie, aby się wstawiała o ich nawrócenie.

Podstawą i źródłem ducha modlitwy jest życie sakramentalne. Natuzza pielęgnowała intensywne życie sakramentalne. Miała stałych spowiedników i kierowników duchowych. Szczególnie droga była jej Msza Święta. Dokładała starań, aby móc w niej codziennie uczestniczyć. Tak układała zajęcia, wychodziła wcześniej do miasta, aby przy okazji zakupów wziąć udział w Eucharystii. Jej spowiednik i kierownik duchowy don Pasquale Barone wyznał, że „Eucharystia będzie zawsze najjaśniejszym punktem jej codzienności, w której angażuje się ona z pokorą i miłosierdziem w dzielenie chleba pocieszenia dla tych, którzy pukają do jej drzwi”²⁵. W zapisach jej duchowych przeżyć i spotkań z Chrystusem jest notatka, że w pewną Niedzielę Palmową nie mogła uczestniczyć w Mszy św. z powodu cierpień mistycznych. Kiedy skarżyła się Jezusowi z tego powodu, uspokoił ją, że właśnie jej cierpienia były uczestnictwem w Mszy Świętej. Jezus zwrócił przy tej okazji uwagę na niedbalstwo wielu księży podczas celebrowania Mszy Świętej, postępują jak gdyby nie mieli wcale do czynienia z największym misterium, albo w nie nie wierzyli. I zaraz dodał: „Ale ci, którzy rozdają Miłość i oświecają dusze, oni są prawdziwymi kapłanami i kapłankami miłości. To kapłaństwo jest ustanowione przez Boga: jest czystą miłością, która daje Boga spragnionym duszom, tak jak Maryja dała Mnie ludzkości”²⁶.

Natuzza sama się dużo modliła, wzywała do modlitwy, do modlitwy też odnosiła przejawy swojej charyzmatycznej posługi. Częste, niemal codzienne, widzenia Jezusa i Maryi potwierdzały tylko jej habitualny stan modlitwy. Objęte nimi były rozmowy z Chrystusem i Jego Matką. Zatopienie w Bogu, radość, gdy mówiła o niebie też eksponują ducha modlitwy, którym żyła i promieniowała. Wszystko u niej było modlitwą, czyli rozmową serca z Umiłowanym. Z drugiej strony nie sposób przeoczyć faktu, że każdy dzień Natuzzy był bardzo intensywny, zostawało jej mało czasu na modlitwę „klasyczną”. „A jednak – jak zauważa L. Regolo – modlitwa była

dla niej stałą praktyką – modlitwa codzienna, prosta i spontaniczna. «Ja nie modłę się bardzo duzo, modłę się, kiedy mogę i jak mogę» – wyznała prostodusznie w wywiadzie telewizyjnym, czyniąc aluzję do jej szalonego tempa życia²⁷. Według relacji jej córki, Anny Marii, komuś, kto się skarżył, że nie ma czasu na modlitwę, poradziła: „Więc ofiaruj Jezusowi twoją codzienną pracę, słowo czy uśmiech podarowane innym ze szczerzego serca. Wszystko, jeśli z miłością czynione, może być modlitwą²⁸. Wzywała do modlitwy za zmarłych, zachęcała do zamawiania Mszy św. w ich intencji. Wzywała do odnowienia w sobie świadomości grzechu i potrzeby pokuty. Brak poczucia grzechu porównywała do braku cierpienia – sygnału choroby, która groźnie toczy organizm.

Codzienną praktyką pobożności maryjnej był w domu Natuzzy Różaniec, na który zbierali się nie tylko domownicy, bliscy, przyjaciele i sąsiedzi, ale również osoby z daleka. Tych było coraz więcej, nawet kiedy Natuzza po śmierci męża mieszkała w domu opieki wzniesionym z jej inicjatywy.

Jak byśmy nie analizowali wypowiedzi, świadectw i innych postronnych źródeł, nasza wiedza o jej przeżyciach mistycznych, o rozmowach z Chrystusem, Maryją i świętymi, o jej modlitwie będzie uboga; wiemy tylko tyle, ile uznała za stosowne się podzielić dla naszego dobra duchowego (trzeba też pamiętać, że była bardzo powściągliwa w mówieniu o swoich przeżyciach). Wśród nielicznych wyznań na ten temat jest i to, co pod koniec życia powiedziała: nauczyła się tego, że „modlitwa jest konieczna, że trzeba się modlić prosto, z pokorą i miłosierdziem, przedstawiając Bogu potrzeby wszystkich żywych i umarłych²⁹. Wszak całkiem szczególną postacią modlitwy Natuzzy było niewątpliwie jej mistyczne uczestnictwo w Misterium Męki Chrystusa, w którym przez całe swe dorosłe życie uczestniczyła. W terminologii duchowej to zjawisko nazywane jest transwerberacją³⁰.

3.3. Dopelniając braków męki Chrystusa

Niezwykłe dary, którymi wyróżniona była za życia Natuzza Evolo, szczególnie zaś dar stygmatów i znaków przywołujących na myśl opisy męki Chrystusa, były dla niej źródłem fizycznych cierpień, znoszonych z ogromną cierpliwością i w cichości ducha. Zostały one opisane szczegółowo przez lekarzy. Zanotowano również regularność natężenia symptomów jak i samych przeżyć w okresie Wielkiego Postu z apogeum w Wielki Piątek. Stan miejsc na ciele objętych tym niezwykłym zjawiskiem musi budzić w świecie medycznym zdumienie. Z jednej strony nie było najmniejszych śladów infekcji, zapalenia, obrzęku, owrzodzenia czy ropienia, a z drugiej żadne środki farmakologiczne nie prowadziły do wyleczenia zaistniałych samorzutnie ran, nie

mogły się też przyczyniać do ich regularnego zanikania po Wielkiej Nocy³¹. Przy okazji należy przywołać fakt znamieny, że stygmaty jako nawiązanie do Męki Chrystusa, występują tylko w Kościele katolickim, nie występują u wyznawców żadnej innej religii, ani nawet wyznania chrześcijańskiego. Tylko w Kościele katolickim mają miejsce objawienia Matki Bożej, tylko tu są relikwie związane z Męką Chrystusa i Eucharystią.

Krzyż z powodu podejrzliwości ludzkiej i niezrozumienia towarzyszył Natuzzy niemal od początku, od kiedy wieść o stygmatach rozeszła się poza granice rodzinnych stron. Wobec oczywistych faktów niewytłumaczalnych przez naukę, nie brak było teorii usiłujących zdyskredytować Natuzzę jako oszustkę, co było dla niej powodem bolesnych doświadczeń. Szczególnie wyróżniał się tu Armando de Vincentiis, mający poprzednika w niejaku Puca, który te same insynuacje wysuwał już w 1940 r., a więc jakoby rany Natuzzy były wynikiem samookaleczenia³². A. de Vincentiis analizuje przypadek Natuzzy na szerokim tle medyczno-psychologiczno-kulturowym, twierdzi, że do adekwatnego osądu stygmatów potrzeba by było 24-godzinnego monitoringu przez długi czas; wizji istot duchowych (aniołowie, dusze zmarłych) nie da się empirycznie potwierdzić ani zaprzeczyć, mogą z łatwością wchodzić w ramy halucynacji; od strony kulturowej nie można wykluczyć wewnętrznej projekcji, biorąc pod uwagę, że stygmaty pojawiają się dopiero w średniowieczu, a konkretnie otrzymuje je św. Franciszek z Asyżu w 1224 r. właśnie wtedy, kiedy w Kościele katolickim następuje duże ożywienie zainteresowania Męką Chrystusa³³. Przy braku przykładu do naśladowania nie byłoby stygmatyków. Ci faktycznie pojawili się po tym, jak spopularyzowana została męka Chrystusa (misteria Męki Pańskiej). W widzeniach Natuzzy De Vincentiis dostrzega cechy religijne niedojrzałe i mityczne z pogranicza obrazów dantejskich, niemających wiele wspólnego z Pismem Świętym. Postuluje więc wziąć pod uwagę nie tylko skrupulatne badania dermatologiczne, lecz również względy osobowościowe, historyczne i kulturowe, bowiem to one stawiają *casus Natuzza* pod znakiem zapytania. W konkluzji uważa, że przypadek Natuzzy nie jest wcale taki nadzwyczajny jak go przedstawiają media, chodzi tu o fakt pod względem kulturowym ograniczony i wpisany w ściśle określony kontekst religijny³⁴.

Krytyczne sądy wobec opinii De Vincentiisa są szeroko znane, przede wszystkim jako stanowiska osoby uprzedzonej. Do naturalistycznych prób wytłumaczenia stygmatów Natuzzy uciekał się także prof. L.M. Lombardi Satriani, odnosząc je do kontekstu antropologicznego, a konkretnie do „folklorystycznej kultury Południa”. Ciekawy w swej inwencyjności jest jego wywód przytoczony przez L. Regolo (s. 199). Łatwo zauważyć, że

przeciwności w życiu Natuzzy pochodziły z różnych stron: podejrzenie o mistyfikację, oszustwo, spirytyzm, lub wręcz jawne oskarżenie o działanie w złej wierze na szkodę łatwowiernych (wystarczy wklepać do Google „Natuzza Evil”), nie mówiąc o dystansie osób duchownych, co jest zrozumiałe, bowiem odpowiedzialność duszpasterska nakazuje zgodnie z poleceniem Pisma Świętego „badać duchy” (zob. 1 Tes 5, 21; 1 J 4, 1; por. 2 Kor 13, 5; Ef 5, 10).

Pierwszym, który z obowiązku pasterskiego czuł się powołanym do zajęcia stanowiska wobec Natuzzy, był miejscowy biskup Paolo Albera (1871–1943). W grudniu 1939 r. sporządził zestaw faktów związanych z niezwykłą historią Natuzzy Evolo, w lutym 1940 r. przesłał go do oceny znanego wówczas lekarza i zakonnika o. A. Gemelli OFM Cap (1878–1959), pełniącego aktualnie funkcję rektora Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie. Podobnie jak w przypadku o. Pio, Agostino Gemelli postawił taką samą diagnozę – syndrom na bazie hysterii, dla złagodzenia przypadku należy nie okazywać zainteresowania chora, a co do dziwnych rysunków krwią na białym chlebie – należy ją umieścić w szpitalu psychiatrycznym. Poddano ją badaniom, które doprowadziły do jedynej możliwej odpowiedzi – ówczesna wiedza nie była w stanie wyjaśnić fenomenów na ciele Natuzzy. Podobnie zresztą później, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, ekipy lekarzy i psychologów z Włoch i ze Stanów Zjednoczonych doszły do podobnej konkluzji – zarówno krwawienia na ciele, jak i rysunków krwią (hemografia) na przedmiotach będących w kontakcie z Natuzzą nie dało się wyjaśnić. Nie trudno sobie wyobrazić, jakim cierpieniem były dla niej takie wielogodzinne badania, pytania, na które nie potrafiła dać satysfakcjonującej odpowiedzi tylko dlatego, że pytający nie podzielali wiary i świata wartości Natuzzy.

Dnia 13 marca 1984 r. podczas jednego z licznych ukazań się Maryja miała powiedzieć Natuzzy: „Jestem Niepokalane Poczęcie, moja córko. Wiem, że cierpisz [...] Pan powierzył ci zadanie bolesne i trudne, ale nie trać ducha, On cię strzeże i cię wspiera [...] twoim cierpieniem ocalasz wiele dusz”³⁵. Nie mniej bolesne musiały być dla niej posądzenia o interesowność, gdy tymczasem nigdy nie oczekiwała ofiar, a te, które składano zostały przez nią przeznaczone na budowę Centrum Stowarzyszenia Niepokalanego Serca Maryi dla osób starszych i sierociniec oraz kościoł.

Najbardziej oczywiście uderzającym zjawiskiem są stygmaty, krwawy pot i motywy religijne zapisane krwią na białym chlebie, chusteczkach czy bandażach, które służyły Natuzzy. To ostatnie zjawisko, hemografia, budzi nie mniejsze zdumienie niż same stygmaty. Po pierwsze, że występują w związku z osobą niepiśmienną, a po wtóre, że napisy, obok symboli męki,

wizerunków Chrystusa i Madonny, są w językach biblijnych i po łacinie, że pojawiają się nagle w regularnych kształtach na materiale (chusteczki, bandaże) często zwiniętym. Chirurg Umberto Corapi ze szpitala w Nicastro był naocznym świadkiem powstania napisu *Venite ad me omnes* w Wielki Piątek w 1977 r. z kropli krwi, która spłynęła z czoła Natuzzy na poduszkę³⁶. Inne zjawisko związane z krwią to ampułka, którą lekarz Mario Cortese przechowywał u siebie, a która mimo upływu lat zachowywała zapach róż i jaśminu, co wywołało zdumienie u jego kolegów sceptyków. Lekarz, która przez wiele lat towarzyszyła Natuzzy, tak opisuje jej wielkopiątkowe przeżycia: „Prawie niemożliwym jest opisanie tego, co można było ujrzeć w tej kobiecie podczas Wielkiego Piątku. To było jak obserwowanie, mówię to jako lekarz, osoby, która umiera z powodu zamartwicy, z ewidentnymi i narastającymi trudnościami w oddychaniu i przeszywającymi bólami obejmującymi całe ciało, ponieważ wielokrotnie łapała się za ręce i barki. Kto na nią patrzył, odczuwał głębokie współczucie dla jej stanu, nawet jeśli dobrze wiedział, że wczesnym popołudniem wszystko się zakończy o tej godzinie, w której umarł Chrystus”³⁷. To tylko synteza wielu szczegółów tej wielkopiątkowej męki, którą przeżywała Natuzza, a którą dott. Isolina Mantelli miała możliwość obserwować.

* * *

Co o tym wszystkim sądzić? Jakie jest/będzie stanowisko Kościoła? Beatyfikacja czy kanonizacja uwzględnią oczywiście i takie zjawiska w procesie poprzedzającym wyniesienie na ołtarze, lecz wymaga potwierdzenia ich autentyczności stwierdzonym cudem za sprawą osoby przedstawionej jako kandydat do czci ołtarzy. Objawienia prywatne i charyzmaty, stygmaty, widzenia aniołów, świętych czy samego Chrystusa nie mają charakteru wiążącego dla wiernych, bo nauka Kościoła jest jednoznaczna: jedynym wiążącym objawieniem jest Objawienie zawarte na kartach Pisma Świętego i innego nie będzie. Jak zauważył kard. J. Ratzinger, „Objawienie zostało już dokonane przez Jezusa Chrystusa. On sam jest Objawieniem”³⁸. Ponadto *odor sanctitatis*, a więc opinia o świętości, w jakiej kandydat na ołtarze żył i w jakiej umarł, musi zostać potwierdzona przez niebudzący wątpliwości znak z nieba, czyli cud. Objawienia prywatne mogą jednakże stanowić pomoc w wierzeniu.

Głosy krytyczne dystansujące się od *casusu* Natuzza są czymś zwyczajnym w historii świętych wnoszonych do chwały ołtarzy. Te i tym podobne stanowiska nie przekreślają jakości i siły świadectw opartych na osobistych doświadczeniach, spotkaniach, przeżyciach osób, które zetknęły się z Na-

tuzzą za jej życia. Bóg dopuszcza „opinie przeciwne”, aby jeszcze bardziej zajaśniało światło prawdy i potęga łaski.

Przekonanie o niezwyklej drodze duchowej Natuzzy było powszechne, jeszcze za życia Natuzzy, jak cytowane już dott. Isoliny Mantelli: „Dla mnie prawdziwym cudem było całe życie Natuzzy, naznaczone miłością i poświęceniem dla innych”³⁹. Kierownik duchowy i spowiednik Natuzzy, don P. Barone, powiedział o niej: „«Tajemnica» Natuzzy nie pozwala być biernym, nie jest czymś, czego się doświadcza – i już. Pozwala natomiast na zrozumienie coraz to nowych rzeczy, choć nigdy tak do samego końca”⁴⁰. W innych słowach, nawiązując niejako do *Santo subito* na pogrzebie Jana Pawła II, wyraził podobną myśl słynny artysta włoski Pippo Franco: „Natuzza jest święta, ponieważ posiada wszystkie cechy, by taką być. To jedna z tych postaci, które czasami, raczej rzadko, Ojciec Wszechmogący zsyła na ziemię i są w stanie także przemieniać sumienia...”⁴¹.

Natuzza wróciła do domu Ojca o świcie w Uroczystość Wszystkich Świętych. W odczuciu powszechnym nie wydaje się ta zbieżność kwestią przypadku. *Sensus fidei* ludu zaraz odczytał jej śmierć raczej jako powód do świętowania i dziękczynienia Bogu za dary i charyzmaty, za sprawą których przez posługę Natuzzy okazywał przez całe lata jej życia swoje miłosierdzie, podnosił na duchu, przywracał zdrowie, uspokajał co do losu najbliższych, przywoływał na drogę prawości grzeszników i błądzących. Znamienne słowa wypowiedział bp P. Renzo podczas uroczystości pogrzebowej w dniu 5 listopada 2009 r.: „By wejść w bliskie relacje z Bogiem, by przeżywać komunie z Chrystusem, nie potrzeba wielkiej wiedzy i mądrości, ale trzeba być małym, umniejszyć się, stać się ubogim duchem”. I dalej: „Ona już jest święta, ponieważ jest w raju”⁴². Do Natuzzy Evolo można odnieść słowa Ewangelii, gdzie Chrystus dziękuje Ojcu, że objawia się pokornym i maluczkim (zob. Mt 11, 25; Łk 10, 21). To odpowiedź na jej „wyrzut” uczyniony Chrystusowi podczas jednego z widzeń: „Sprawiłeś, że pocę się krwią, przeżywam z Tobą Mękę, nie mogłeś mnie nauczyć czytać i pisać, żebym lepiej rozumiała i przekazywała to, co mi mówisz?”⁴³ Widać nie było to potrzebne dla integralności i siły jej świadectwa wobec świata, który z wiedzy i władzy uczynił idola.

Prawdziwa świętość obejmuje wszystkich ochrzczonych, żyjących duchem wiary i wierności łasce chrztu oraz natchnieniom Ducha Świętego. Jeżeli z Bożego zrządzenia niektórzy otrzymują jakąś szczególną misję, stają się wielcy dzięki pokorze i wierności w pełnieniu wyznaczonej posługi. Misją Natuzzy było współcierpieć z Chrystusem – podobnie jak św. o. Pio – i nieść ludziom pociechę i umocnienie w wierze w różnej postaci. Mimo braku wykształcenia знаła swoje miejsce w mistycznym Ciele Chrystusa, którego

braków dopełniała jak św. Paweł (zob. Kol 1, 24). Można też przywołać – kto wie czy nie jeszcze bardziej odpowiednie – słowa Chrystusa skierowane do anioła Kościoła w Smyrnie: „Znam twój ucisk i ubóstwo – ale ty jesteś bogaty [...]. Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2, 9.10). Życie i śmierć Natuzzy pozwalają wierzyć, że słowa tej obietnicy się spełniły i że w stosownym czasie Kościół to tylko potwierdzi.

PRZYPISY

¹ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, Kraków 2011.

² Prof. V. Marinelli zebrał w pięciu tonach bibliografię na temat Natuzzy Evolo.

³ Pasquale zmarł 9 II 2007 r., a więc nieco ponad półtora roku przed swoją żoną.

⁴ Według <http://www.imdb.com/title/tt396760/>; oraz IMDb. <http://www.imdb.com/title/tt0396760/> w 1987 r. powstał film dokumentalny jej poświęcony. Nie miałem możliwości zweryfikować, czy chodziło o jeden czy o dwa różne dokumenty o Natuzzy.

⁵ W siedemdziesiątą rocznicę pierwszego objawienia w Fatimie!

⁶ Sam o. Pio miał jej powiedzieć, że powinna myśleć także o środkach materialnych na centrum ulgi dla cierpiących.

⁷ Don M. Cordiano był duchowym synem i „powołaniem” do zgromadzenia założonego przez don Vincenzo Idà, zmarłego w opinii świętości w 1984 r. w Oaxaca (Meksyk).

⁸ Luigi Renzo (1947–) jest biskupem diecezji Mileto-Nicotera-Tropea od 2007 r. Jego poprzednicy, wspomniani w tekście, to Vincenzo De Chiara (1903–1984) był biskupem Mileto w latach 1953–1979, od 1973 do 1979 r. także Nicotera i Tropea; Domenico Tarcisio Cortese (1931–2011) był biskupem tych trzech diecezji połączonych w jedną w latach 1979–2007.

⁹ O przypadkach tego typu można przeczytać np. w internecie, <http://www.paranormalne.pl/topic/23911-natuzza-lacznik-zaswiatow/>.

¹⁰ Cytowane za: M. Stanzone, *365 giorni con Natuzza. Pensieri scelti e preghiere*, Milano 2011, s. 18.

¹¹ Chodzi o odpowiedź daną ekipie Southern California Society for Psychical Research, która odwiedziła Natuzzę we wrześniu 1984 r. Przy okazji poddano ją wielu testom o charakterze psychologicznym. Jej odpowiedzi budziły tylko zdumienie niewytłumaczalnością źródła wiedzy poddanej testom.

¹² L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 222. Na kolejnej stronie można przeczytać inny dramatyczny list do kapłana, którego życie nie było świadectwem ucznia Chrystusa: „Dlaczego tak postępujesz? Jestem samą Miłością! Powróć do bycia sobą i powróć czysty do mojego serca [...]. Czekam na ciebie z miłością [...]”.

¹³ L. Regolo poświęcił miejscu młodych ludzi w sercu Natuzzy osobny rozdział: *Pozwólcie młodym przyjść do mnie*, w: *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 246–269, cytując m.in. zdanie jej męża: „Najdotkliwsze cierpienia ofiaruje zawsze za was, młodych” s. 252. Przytoczył też przypadek uwolnienia od opętania młodego człowieka, który brał udział w seansie spirytystycznym urządzonym w szkole przez nauczycieli.

¹⁴ Zob. *Wonności*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 1115; G. Becquet, *Wonność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 1072n.

¹⁵ L. Regolo, *Natuzza, amica mia. La vita di Natuzza Evolo nel racconto di una testimone d'eccezione*, Milano 2011, s. 97.

¹⁶ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 217.

¹⁷ Tamże, s. 228.

¹⁸ Tamże, s. 191.

¹⁹ O wizycie Natuzzy u o. Pio, na podstawie jej własnej relacji mówi obszernie jej biograf L. Regolo, *Sygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 172–194.

²⁰ Takiego posłuszeństwa nie wykazała podczas spotkania z o. Pio, który „wygarnął” jej, że jest uparta jak osioł, za to nie jest dostatecznie stanowcza i surowa wobec grzeszników, a znowu zbyt surowa wobec swego syna Antonia, że go nie rozumie, chociaż to najlepszy jej syn. Widać tu o. Pio surowość. Nie brakowało – jak wiadomo – jej przejawów, nawet spektakularnych; traktował ją jako potrzebne narzędzie komunikowania miłości wymagającej.

²¹ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 224 przytacza stanowisko kurii Mileto w sprawie Natuzzy, która aczkolwiek bardzo cierpiała, że nie może pomagać cierpiącym, posłusznie poddała się zarządzeniom. Kiedy biskup zniósł swoje zarządzenie, Natuzza podjęła swoją pokorną posługę.

²² M. Stanzione, *365 giorni con Natuzza...*, dz. cyt., s. 46–47.

²³ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 225–226.

²⁴ Don Pasquale Barone, proboszcz Paravati od 1980 r., najpierw był sceptyczny wobec Natuzzy; przekonały go jej charyzmaty i cnoty. Stał się jej kierownikiem i obrońcą w ostatnim okresie jej życia. Wcześniej posługę kierownika duchowego i spowiednika Natuzzy pełnił don Giuseppe Tomaselli SDB (1902–1989), znany na całe Włochy egzorcysta z Messyny (w Googlach hasło „Tomaselli” przybliży tę niezwykłą postać), po nim don Giovanni Capellupo (1910–1982), kierownik duchowy także innej mistyczki, Cateriny Bartolatta (1963–) z Settingiano.

²⁵ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 230.

²⁶ Tamże, s. 229.

²⁷ Tamże, s. 283–284. Na dalszych stronicach przytoczonych jest wiele wypowiedzi Natuzzy o modlitwie i świadectw jej modlitw.

²⁸ Tamże, s. 284.

²⁹ Tamże, s. 353.

³⁰ *Leksykon duchowości katolickiej* tak wyjaśnia ten termin: „Rodzaj duchowej rany miłości w postaci przeszycia serca, będącej oznaką wzniesłego stanu mistycznego zjednoczenia z Bogiem, w którym znajduje się człowiek, gdy osiąga możliwe w tym świecie szczyty świętości”. Rozróżnia się transwerberację duchową, ukrytą, niewidzialną oraz duchową z reperkusją cielesną, czyli oznakami widzialnymi na ciele, jak stygmaty, zob. R. Groń, *Transwerberacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 891–892.

³¹ Szczegółowy opis stygmatów Natuzzy w: L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 195n.

³² Tamże, s. 198n.

³³ Opinia De Vincentiis’a nie jest dokładna, gdyż już św. Paweł „nosił” na sobie blizny Jezusa (zob. Ga 6, 17).

³⁴ A. De Vincentiis, *Il caso di Natuzza Evolo. Un primo tentativo di esame psicologico della fenomenologia mistica, dalle stigmate alle visioni, legata a una donna calabrese*, w: www.cicap.org/new/stampa.php?id=101232; tenże, *Estasi*, Roma 1999.

³⁵ Za: M. Stanzione, *365 giorni con Natuzza...*, dz. cyt., s. 44.

³⁶ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 202.

³⁷ Tamże, s. 214.

³⁸ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, n. 4; por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, n. 66. Objawienia prywatne, do których Kościół odniósł się pozytywnie (np. Lourdes czy Fatima), mogą wspomóc wiarę ludu Bożego, zob. kard. J. Ratzinger, w: *Raport o stanie wiary*, Kraków – Warszawa – Struga 1986, s. 94. Słynne w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych „objawienia” w Oławie okazały się w końcu mistyfikacją, ale świeża jest ciągle pamięć o karawanach autokarów udających się do tej miejscowości. Ktoś miał w tym interes!

³⁹ L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 217.

⁴⁰ Tamże, s. 177.

⁴¹ Wypowiedź z 10 VIII 2009 w Catanzaro, w: tamże, s. 411.

⁴² L. Regolo, *Stygmatyczka. Natuzza Evolo*, dz. cyt., s. 453, 454. Wiele innych wypowiedzi – świadectw miało miejsce podczas pogrzebu Natuzzy, wszystkie zgodnie podkreślały jej niezwykle powołanie, zob. dalej s. 456–468.

⁴³ Tamże, s. 221.

KS. JAROSŁAW M. POPŁAWSKI

MODLITWA I EUCHARYSTIA W NAUCZANIU O. PIOTRA SEMENENKI

Modlitwa należy do najistotniejszych wymiarów życia duchowego człowieka; to ona w gruncie rzeczy decyduje o jego jakości. Nie dziwi więc, że o. Piotr Semenenko uważał modlitwę za jedno z najważniejszych zagadnień, którymi się zajmował. Mówiąc o jej potrzebie wskazywał na Jezusa Chrystusa, który słowem i przykładem uczył modlić się. Sługa Boży mówił wręcz o „nakazie” modlitwy dla wszystkich, którzy pragną osiągnąć doskonałość¹. Podobnie, gdy chodzi o Eucharystię, a więc sakrament realnej i rzeczywistej obecności Chrystusa, o. Semenenko z jednej strony traktował go jako wyraz szczególnego pragnienia Chrystusa, który chciał pozostać z ludźmi na ziemi, z drugiej zaś, wiedział, że człowiek przyjmujący w komunii świętej Boskiego Mistrza czyni Go „mistycznym pośrednikiem”. W niniejszym przedłożeniu spróbujemy zatem w pewnym „zarysie” zaprezentować najistotniejsze przesłanie Współzałożyciela Zmartwychwstańców dotyczące modlitwy i Eucharystii, którym poświęcił on wiele miejsca w swoim nauczaniu.

1. Modlitwa, jej rodzaje, rola i znaczenie

Zdaniem Semenenki, konieczność modlitwy wynika z ludzkiej natury. Człowiek doświadcza bowiem, że sam z siebie jest tylko „nicością”; dotyczy to zarówno naszego „istnienia”, jak i „działania”. Oczywiście chodzi tu przede wszystkim o istnienie i działanie nadprzyrodzone, aczkolwiek przywoływany autor nie wyklucza w tym względzie także istnienia naturalnego, bowiem i to posiadamy od Boga².

Fundamentem dobrej modlitwy jest, jak zauważa o. Semenenko, uznanie swojej nicości, niemocy i wręcz zależności od Boga. Dlatego też tego rodzaju modlitwa-prośba jest tylko przygotowaniem do działania. Chrześcijanin ma być świadom tego, że został wszczepiony w Chrystusa, jak winna latorośl (por. J 15, 1–5). To zatem Jezus Chrystus jest Tym,

który sprawia w nas działanie, stąd płynie potrzeba nieustannej modlitwy; bez niej zamiera w człowieku życie nadprzyrodzone. Modlitwa jest więc dla człowieka, jak zauważa Semenenko „kanałem życia, jest życiem duszy”³. Co więcej, modlitwa jest „narzędziem” do „współżycia i współdziałania z Chrystusem”. Z tego też względu winna opierać się na naszej wspólności z Jezusem Chrystusem, z którym mamy iść pełnić wolę Boga. To bowiem nikt inny, jak Zbawiciel podczas modlitwy w Getsemani pozostawił nam wzór dobrej modlitwy, w której nadrzędnym celem jest podporządkowanie się woli Boga aż po krzyż. To zatem sam Chrystus wysłużył nam wszystkim moc pełnienia woli Bożej. Potrzeba zatem, jak mówi o tym sługa Boży, abyśmy i my prosili o wszystko Boga w zjednoczeniu z Chrystusem⁴.

Warto podkreślić, że o. Semenenko akcentuje potrzebę troski o czystość sumienia podczas modlitwy. Człowiek, który pragnie dobrze się modlić, powinien wykorzenić zło, jakie dostrzega w swej duszy. Słudze Bożemu chodziło tu o „wyrzeczenie się zupełnie siebie, by całą duszą ukochać Pana Boga”⁵.

W swoich rozważaniach dotyczących modlitwy, Semenenko podjął także kwestie roztargnień obecnych na modlitwie. Ich przyczyny dostrzega w braku chęci i poczucia potrzeby i celu modlitwy. Pierwszym i najważniejszym celem modlitwy jest spotkanie się w modlitwie z Jezusem Chrystusem i zjednoczenie z Nim. Jeśli tego celu jest brak, wtedy, jak zaznacza sługa Boży, panuje w nas radykalna pustka. Inną przyczyną roztargnień na modlitwie jest, według o. Semeneki, obżarstwo i pijaństwo, stąd też zaleca on, by jeść według potrzeb, „nie zaś dla przyjemności”⁶. Niezbędne jest tu umartwienie, którego celem jest nie tylko trzymanie swego ciała na wodzy, ale co może ważniejsze, zachowanie pewnej harmonii między duchem i ciałem, czemu na przeszkodzie może stawać „senność”. W związku z tym zachęca on do wypoczynku, aby lepszą w efekcie była nasza modlitwa.

Ciekawe, że Semenenko widzi także dodatnie „przyczyny roztargnień w modlitwie”; wymienia ich trzy rodzaje: pochodzące z wyobraźni, z uczucia i z zajęcia się własną osobą. W odniesieniu do pierwszego z nich, zaleca on większą czujność nad swą wyobraźnią, panowanie nad nią, aby przestała być przeszkodą w modlitwie, a nawet stała się dla niej pomocą. Jeśli chodzi o uczucia, które są powodem roztargnień na modlitwie, o. Piotr zauważa, że one wskazują nam na to, z czego mamy się oczyszczać; ważne jest zatem, by człowiek odkrywał prawdziwe źródła swoich roztargnień. Człowiek bowiem nie powinien mieć żadnych naturalnych, czyli złych

pragnień i przywiązań. Trzeba zatem, jak uczył o. Semenenko, swoje serce zapełnić Bogiem, Jezusem Chrystusem i Jego wolą, czemu z pomocą śpieszy właściwa praca nad sobą, upokorzenie się, jak i modlitwa. Współzałożyciel Zmartwychwstańców podaje ciekawą i praktyczną zasadę: „kto z Bogiem chce traktować, musi siebie pozbyć się, wyjść z siebie [...]. Prawdziwa modlitwa jest wtedy, kiedy człowiek oddaje się Bogu zupełnie, jak to mówią, na przepadłe. Dopóki do tego nie dojdziemy, modlitwa nasza będzie tylko zewnętrzną; ale do tej wysokości się nie wzniesiemy bez wyrzucia się siebie”⁷. Nasz autor radzi zatem, aby upokorzyć się przed Bogiem ze swych roztargnień, czuwać nad sobą i modlić się o ducha skupienia.

Mówiąc o zagadnieniu modlitwy w rozumieniu o. Semeneki, nie sposób nie odnotować, że sługa Boży w podjętych na ten temat rozważaniach wiele miejsca poświęca medytacji, którą utożsamia z rozmyślaniem i rozpamiętywaniem. Uważa przy tym, że medytacja jest czasem szczególnym, poświęconym „wyłącznie tylko modlitwie”; co więcej, człowiek który decyduje się ją odprawiać, powinien pamiętać, że jest to „akt najważniejszy, jaki spełniamy w ciągu dnia wraz z przyjęciem Najświętszego Sakramentu, które jest wykończeniem tego aktu, bo to jest akt obcowania z Panem Bogiem”⁸.

Postawienie się w obecności Boga należy do pierwszych aktów medytacji. Zdaniem Semeneki, jest to niezwykle ważny akt, człowiek bowiem uświadamia sobie, że jedynie Bóg może nam udzielić darów nadprzyrodzonych. To „stawienie się” w obecności Boga nie może być zatem abstrakcyjne, ale „żywe”. Chodzi mianowicie o to, byśmy mieli świadomość, iż Bóg „jest przed nami, a my przed Nim”⁹. Prosić więc trzeba Boga o tę „żywą” świadomość Jego obecności, aby nasza modlitwa myślna nie była „zmarnowaną”.

Następnym aktem modlitwy według naszego teologa jest upokorzenie się przed Panem Bogiem. Potrzeba tu niejako „wejść do całej głębi, przepaści swojego nicestwa, a potem swojej nędzy, a w końcu grzechu; słowem, stanąć na właściwym swoim miejscu”¹⁰. To własne uniesienie się przed Bogiem jest po prostu warunkiem, aby Bóg do nas się zbliżył. Tak więc akt upokorzenia może, zdaniem Semeneki, wystarczyć za całą modlitwę.

Trzecim aktem modlitwy myślnej, o którym mówi współzałożyciel Zmartwychwstańców, jest akt dobrej intencji, a więc „czystości zamiaru”. W tym akcie wyraża się pragnienie korzystania z Bożych łask, jak również pragnienie poprawy i uświęcenia się¹¹.

Semenenko zachęca także do odprawiania rozmyślenia, które winno polegać na wejściu „we wspólną modlitwę z Chrystusem”. Bowiem naj-

doskonalszy sposób modlitwy, jak zauważa zmartwychwstański teolog, polega na naszej z Chrystusem modlitwie i Jego z nami. Dzięki temu modlitwa taka ma wielką wartość i znaczenie w sensie nadprzyrodzonym. Tego rodzaju modlitwa zasadza się na przekonaniu o tym, że wszystko, co nadprzyrodzone powinno być wkorzone „w Chrystusie i na Nim oparte”¹². W modlitwie tej dostrzegamy, że wszystkie akty, od przygotowania rozmyślenia, aż po postanowienie, są aktami Chrystusa w nas i z nami. Nasza modlitwa wtedy będzie „doskonałą, nadprzyrodzoną, Bożą, jeżeli będzie modlitwą Chrystusa Pana, którą On za nas Bogu Trójcy Świętej ofiarował”¹³.

O. Piotr Semenenko często podkreślał, że modlitwa pomaga człowiekowi w osiągnięciu doskonałości, w dochodzeniu do wspólnoty życia z Chrystusem, co jest procesem trudnym i wymagającym od człowieka wytrwałej pracy. Zdaniem naszego teologa, cel ten osiąga się poprzez szczeble, które nazywa „epokami”. I tak, pierwsza „epoka”, to modlitwa „do” Chrystusa Pana, w której człowiek coraz bardziej Go poznaje i nabiera do Niego zaufania. „Epoka” druga to „zbliżanie się” do Pana Jezusa i Jego do nas. Człowiek wraz z Chrystusem myśli, czuje, pragnie, działa, modli się, chwali Go i prosi. Natomiast trzecia „epoka” jest „przemienieniem się zupełnym niejako w Chrystusa Pana. Jest to śmierć mistyczna. Pan Jezus wtedy jakoby sam już tylko działał. Dusza się nie czuje w tym stanie, choć rzeczywiście i prawdziwie współdziała zawsze. Pan Jezus w końcu już jakoby sam się modlił w duszy. Jest to najdoskonalsze zjednoczenie”¹⁴.

Zarysowane tu pokrótce zagadnienie modlitwy w świetle nauczania Semenienki uderza swą oryginalnością. Omawiany teolog akcentuje w szczególny sposób działanie łaski, ale jednocześnie też wymaga wysiłku i współdziałania ze strony człowieka; modlitwa to konieczność wpatrywania się w Chrystusa i łączenia się z Nim¹⁵.

2. Eucharystia i jej znaczenie w życiu duchowym

O. Piotr Semenenko bardzo cenił Eucharystię, dlatego też w swoich naukach nawiązuje do tego „sakramentu Bożej miłości”; przypominając równocześnie, że ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy było ze strony Jezusa dowodem wielkiego pragnienia pozostania z ludźmi na ziemi. Nasz teolog akcentuje także prawdę o samej obecności w sakramencie Eucharystii Chrystusa Pana, który pozostał pod postaciami chleba i wina¹⁶. Ta sakramentalna obecność, to nic innego, jak rzeczywiste, a więc prawdziwe ciało i krew Chrystusa, czyli On sam, cały obecny w swoim człowieczeństwie i bóstwie zarazem¹⁷.

Wydaje się jednak, że w podjętych rozważaniach dotyczących Eucharystii dla sługi Bożego ważne jest to, co daje człowiekowi bezpośredni kontakt z Chrystusem eucharystycznym poprzez dar komunii świętej. Dlatego też tak mocno akcentuje on obecność Chrystusa w człowieku po przyjęciu tego sakramentu. To dzięki temu, jak zauważa o. Semenenko, Chrystus mieszkający we wnętrzu człowieka staje się „mystycznym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem”. On Boski Odkupiciel daje Boga, ponieważ sam jest Bogiem, a czyni to w sposób najdoskonalszy. Dlatego też należy pamiętać, że skoro Bóg oddał się człowiekowi cały w swoim Synu Jezusie Chrystusie, to zamieszkał również w człowieku i stał się „istotą istoty ludzkiej”. Zdaniem naszego teologa, w ten sposób Chrystus spełnia pierwsze wewnętrzne pośrednictwo, które wyrażają słowa Janowej Ewangelii: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, we Mnie mieszka, a Ja w nim” (6, 56).

Jest jeszcze drugie pośrednictwo, na które zwraca uwagę sługa Boży, a mianowicie to, o którym mówi w dalszej swej części Ewangelista Jan: „Tak jak posłał Mnie żyjący Ojciec, który ma życie w sobie, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, żyć będzie przeze Mnie” (6, 57). Jest więc wolą Boskiego Mistrza, by łącząc się z człowiekiem w Najświętszym Sakramencie, jednoczyć swoje serce z sercem chrześcijanina, a przy tym budzić w nim także pragnienie składania Ojcu niebieskiemu aktów uwielbienia, czci i adoracji.

Istotą takiej postawy jest jednak, jak podkreśla o. Semenenko, wiara; nasz teolog nazywa ją „podstawą podstawy” i „fundament fundamentu”¹⁸. Chodzi mianowicie o taką wiarę chrześcijanina, która pozwala mu rzeczywiście i faktycznie odkryć „obecność Chrystusa w samym sobie”. Bowiem tylko tego rodzaju postawa przeniknięta głęboką wiarą w realną i rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii rodzi pozytywne skutki w tym, który Go przyjmuje. Tylko więc wtedy Eucharystia może stanowić dla rozumu „pokarm” jako Prawda Chrystusa; to zaś rodzi w sercu uczucie szczęścia, co więcej, przyczynia się do jego oczyszczenia z niedoskonałości pozostałych po grzechu pierworodnym. Z kolei z czystości serca „rodzą się” akty miłości i dobra.

Ważne jest także to, co Eucharystia sprawia, gdy chodzi o sferę ludzkiej woli. Nasz teolog zauważa, że w tym względzie przyjęta komunია święta daje człowiekowi moc do podejmowania odważnych decyzji kroczenia za Jezusem, co więcej, daje potrzebną siłę do wytrwania w służbie Bożej, czyniąc ją owocną¹⁹.

Analizując nauczanie o. Semenienki dotyczące Eucharystii, warto zauważyć, iż mówi on także o skutkach przyjmowania Komunii Świętej.

Mianowicie przyjęcie Chrystusa Pana jako pokarmu łączy z Nim człowieka. Mamy zatem do czynienia ze zjednoczeniem, które ma zarówno wymiar „fizyczny i moralny” oraz „duchowy i przemieniający”. Właśnie temu ostatniemu, a mianowicie zjednoczeniu „duchowemu i przemieniającemu” sługa Boży poświęca swą refleksję akcentując, że przemienia ono człowieka w sposób trwały i nieprzerwany. Dlatego też każdy chrześcijanin, który przyjmuje Ciało Chrystusa, staje się z Nim nie tylko jednym duchem, ale i ciałem. To zaś powinno rodzić dalsze konsekwencje, a mianowicie, przemianę ludzkich myśli, przekonań i postaw. Tylko bowiem takie spojrzenie i traktowanie Eucharystii będzie powodowało, jak zauważa o. Semenenko, właściwe podejście do codziennych trosk i kłopotów, od których nie jest wolna ludzka egzystencja. Eucharystia ma za zadanie uświęcać człowieka; bez niej dążenie do doskonałości pozbawione jest „duchowego smaku”. Ona, jak podpowiada sługa Boży, umożliwia coraz większą świętość osoby, która często korzysta z owoców Stołu Pańskiego. Warto także podkreślić, że dla współzałożyciela Zmartwychwstańców prawdą oczywistą było i to, że wprowadzie komunია święta jednoczy przede wszystkim z Osobą Jezusa Chrystusa, to jednak komunია sakramentalna jednoczy człowieka również z Osobami Trójcy Świętej; są One obecne w duszy chrześcijanina na skutek szczególnej jego łączności z Chrystusem.

Widzimy więc, że tak jak modlitwa, tak i Eucharystia w nauczaniu o. Piotra Semeneki odgrywała niezwykle ważną rolę. To dzięki niej człowiek na drodze wiary, przyjmując sakrament Bożej miłości mógł jednoczyć się z Chrystusem, jak i dążyć do doskonałości.

PRZYPISY

¹ P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 5–6.

² Tamże, s. 29.

³ Tamże, s. 34.

⁴ Tamże, s. 45n.

⁵ Tamże, s. 52.

⁶ Tamże, s. 76.

⁷ Tamże, s. 82n.

⁸ Tamże, s. 53.

⁹ Tamże, s. 54.

¹⁰ Tamże, s. 56.

¹¹ Semenenko podkreślał, że ważne by wzbudzić sobie „dobrą intencję”, dzięki której człowiek nie szuka na modlitwie własnych korzyści, ale Boga, który jest jej celem. Modlić się to znaczy czynić wszystko na „większą chwałę Boga”. Tamże, s. 57.

¹² Tamże, s. 67.

¹³ Tamże, s. 68.

¹⁴ Tamże, s. 72. Semenenko pisze: „Dusza w Nim zachwycona nie ma już w sobie nic przyrodzonego; Jego tylko ona widzi, Jego kocha, a On działa sam, choć i dusza z najwyższą rozkoszą i łatwością współdziała”. Tamże, s. 73.

¹⁵ Warto zauważyć, że o. Semenenko podejmując zagadnienie modlitwy niewiele miejsca poświęca kwestii kontemplacji. Nie oznacza to jednak, że jej nie cenił. Uważał, że w kontemplacji sam Duch Święty działa i zwraca chrześcijanina ku pierwszej Osobie Boskiej, wzbudzając jednocześnie w modlącym się akty doskonałej miłości; dopiero taka nadprzyrodzona miłość najpełniej jednoczy człowieka z Bogiem i niejako obejmuje go przez miłość, co więcej, „wprowadza” człowieka w obecność Bożą, tj. w stan głębokiego pokoju i rozkoszy.

¹⁶ P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1885, s. 307–308.

¹⁷ Tamże, s. 308–309.

¹⁸ Tamże, s. 322–323.

¹⁹ P. Semenenko, *Ojciec nasz*, Kraków 1896, s. 177–186.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS

**BŁOGOSŁAWIONY KSIĄDZ JERZY POPIEŁUSZKO
WZOREM OSOBOWYM
W WYCHOWANIU CHRZEŚCIJAŃSKIM**

Błogosławiony ksiądz Jerzy Popiełuszko był kapłanem archidiecezji warszawskiej. Patrząc na jego postać trzeba widzieć go jako kapłana realizującego misję Kościoła. Zarazem po swojej śmierci, gdy został wyniesiony do chwały ołtarzy, jest czczony w Kościele jako błogosławiony. Jego postać może być wzorem w wychowaniu chrześcijańskim.

W pedagogice wzór osobowy to opis konkretnego człowieka, jego osobowości oraz postępowania i dokonań. Jednostka stanowiąca wzór osobowy może być konkretną osobą lub postacią fikcyjną. Stanowi konkretne urzeczywistnienie ideału wychowawczego. Ideał wychowawczy może zostać przedstawiony przez wiele wzorów osobowych. W chrześcijaństwie święci są wzorami osobowymi¹.

1. Kult oddawany świętym przejawem wychowania religijnego

Kult oddawany świętym jest wyrazem kultu dla Chrystusa Pana. Kult zaś to cześć oddawana Bogu. Głównym przejawem kultu są praktyki religijne spełniane z odpowiednią postawą wewnętrzną. W Kościele katolickim kult odnosi się do Boga w Trójcy Świętej i wyraża się, zgodnie z nauką Biblii w indywidualnym i społecznym wypełnianiu Jego woli ku chwale Bożej. Podstawę kultu stanowi uznanie Boga, czego wyrazem jest poznanie Boga i oddawanie Mu czci. Niepełne poznanie Boga prowadzi do wynaturzeń kultu. W Starym Testamencie kult nakazany jest pozytywnym prawem. Zapisany jest w Dekalogu. Już sama wierność Bogu jest wyrazem kultu. Kult ograniczony do składania materialnych ofiar nie może zastąpić kultu rodzącego się w sercu człowieka². Centrum i pełnię kultu stanowi Jezus Chrystus. On nieustannie oddaje cześć Ojcu, zwłaszcza w liturgii. Jezus Chrystus zainicjował nowy kult w Wieczerniku ustanawiając Eucharystię, która zajęła miejsce ofiar starotestamentowych³.

W Kościele katolickim kult jest pełnym czci odniesieniem się Kościoła do Trójjedynego Boga, dokonywanym w Jezusie Chrystusie, także za pośrednictwem aniołów i świętych. Kult w sensie ścisłym przynależy samemu Bogu. Dzięki Wcieleniu wyraża się on także w kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa, Jego Ciała, szczególnie najświętszej Eucharystii.

W sensie szerokim kult odnosi się do aniołów i świętych, wśród których uprzywilejowane miejsce zajmuje Najświętsza Maryja Panna. Kult ten jest kultem Boga w jego świętych i za ich pośrednictwem, czyli przez świętych obcowanie. Kult w sposób doskonały wykonuje Jezus Chrystus. Wszyscy chrześcijanie są przez sakrament chrztu powołani do uczestnictwa w kulcie składanym przez Chrystusa Ojcu w niebie. Szczególnym podmiotem kultu jest kapłan, który działa *in persona Christi*. Cały Kościół i wszyscy członkowie dokonują kultu w imieniu swoim i całego stworzenia w łączności ze zbawionymi i aniołami.

Celem kultu jest przede wszystkim oddanie chwały Bogu, a także zjednoczenie z nim każdego człowieka. Przez kult ma zatem dokonywać się uświęcenie człowieka oraz uwidocznienie chwały Bożej w ludziach, aby Bóg był wszystkim we wszystkich. Podstawowe formy kultu stanowią adoracja, dziękczynienie, zadośćuczynienie będące naprawieniem skutków grzechów i ekspiacyjnym czynieniem dobra w ścisłej więzi z Chrystusem, prośba jako wyraz synowskiego zaufania Ojcu, udzielającemu swoim dzieciom dóbr nadprzyrodzonych i doczesnych. Formą kultu jest też ofiara składana Bogu w łączności z jedyną ofiarą Jezusa Chrystusa. Ofiara Jezusa uobecnia się sakramentalnie w ofierze Mszy świętej. Jako Ofiara duchowa włącza w kult całe życie człowieka wraz z jego powołaniem, pracą i codziennością⁴.

Ze względu na płaszczyznę, na jakiej dokonuje się kult, można mówić o kulcie wewnętrznym, którym są akty czci dokonujące się w sercu człowieka oraz kulcie zewnętrznym, który uwidacznia się w słowach, postawach i gestach. Kult może mieć charakter prywatny i publiczny. Pierwszy dokonywany jest indywidualnie. Kult publiczny sprawowany jest społecznie jako kult liturgiczny, w którym Chrystus Głowa Mistycznego Ciała w zjednoczeniu ze swymi wszystkimi członkami uwielbia Ojca. Człowiek w sprawowaniu kultu narażony jest na niebezpieczeństwo przeakcentowania sfery zewnętrznej, co prowadzi do rytualizmu, albo sfery wewnętrznej, co objawia się spirytualizmem⁵.

Uzasadnienie dla kultu świętych przekazuje *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Ponieważ mieszkańcy nieba będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości [...] nieustannie wstawiają się za nas u Ojca, ofiarując mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika

między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa, zdobyli na ziemi. [...] Ich przeto braterska troska wspomaga wydatnie naszą słabość” (KKK, n. 956).

Sens kultu świętych uwypukla także *Katechizm* (KKK, n. 957) jeszcze w innym miejscu. Dzięki niemu umacnia się świętość i jedność samego Kościoła, „Bo jak wzajemna łączność chrześcijańska między pielgrzymami prowadzi nas bliżej Chrystusa, tak obcowanie ze świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, niby ze Źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego” (KK, n. 50).

Kult świętych zatem ożywia wiarę i miłość do Chrystusa, pogłębia miłość w Kościele. Święci stają się wychowawcami w wierze. Stają się wzorem osobowym. Ich życie objawia świętość, którą osiągnęli dzięki zjednoczeniu z Chrystusem. Poznawanie ich życia i działania pozwala zobaczyć, jak wiara w nich dojrzewała i jak ona ujawniała się w ich życiu wewnętrznym i zewnętrznym, w zaangażowaniu zarówno na rzecz Boga jak i człowieka. Ich odniesienie do Chrystusa może wskazać drogę, jak urzeczywistnić wiarę w Boga w swoim życiu, jak można kroczyć drogą własnego powołania, jak służyć ludziom, jak dawać świadectwo wiary. Dlatego Kościół przekazuje wzór osobowy świętych w roku liturgicznym. W kalendarzu liturgicznym wspominamy wielu świętych. Ich bogate życie ukazuje wielką różnorodność dróg, na których podążali za Chrystusem. W tej wielości postaci świętych każdy chrześcijanin może odnaleźć tych, których sposób realizacji własnego powołania jest najbliższy jego powołaniu. Wśród tych postaci jest błogosławiony ksiądz Jerzy Popiełuszko.

Pragnąc pokazać, jak on może przewodzić na drodze wychowania do wiary, trzeba spojrzeć na niego w jego usytuowaniu życiowym w Kościele. Był on kapłanem i przez sakrament kapłaństwa był włączony w misję Kościoła. Kościół zaś realizuje misję Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla. Zatem spojrzenie na postać księdza Jerzego z perspektywy uczestnictwa w realizacji misji Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla pełniej może odsłonić wartości, które urzeczywistniał ksiądz Jerzy.

Uczestnictwo w funkcji prorockiej Chrystusa realizuje się przez posługę nauczania w Kościele. Do zakresu podstawowych posług nauczania w Kościele należą: przepowiadanie słowa Bożego w liturgii, katecheza szkolna i parafialna oraz środki masowego przekazu włączone w dzieło ewangelizacji.

2. Dojrzewanie księdza Jerzego Popiełuszki w posłudze kapłańskiej

Ksiądz Jerzy uczestniczył w urzeczywistnianiu posługi nauczania przede wszystkim przez głoszenie homilii w czasie Mszy św. Szczególnie znane stały

się jego homilie wygłaszane w czasie mszy za Ojczyznę sprawowanych w kościele św. Stanisława na Żoliborzu w Warszawie. Miało to miejsce zwykle w ostatnią niedzielę miesiąca. Na te msze przychodziło kilka, a potem kilkadziesiąt tysięcy osób. Od dawna istniejącą tradycją parafii św. Stanisława na Żoliborzu była modlitwa za Ojczyznę. Tym, co sprawiło, że tak wiele osób gromadziło się w tym kościele, były okoliczności zewnętrzne. Po strajkach 1980 roku i powstaniu Związku Zawodowego „Solidarność” ksiądz Jerzy Popiełuszko został kapelanem robotników Huty Warszawa.

Przez pracę duszpasterską był związany ze środowiskiem warszawskim. Po święceniach pracował w Ząbkach (1972–1975), potem w Aninie (1975–1978), w maju 1978 roku trafił do parafii Dzieciątka Jezus na Żoliborzu, w końcu 1978 roku został duszpasterzem środowisk medycznych w kaplicy „Res Sacra Miser” przy Krakowskim Przedmieściu 62 w Warszawie. W marcu 1979 roku stan jego zdrowia znacznie się pogorszył i został skierowany na leczenie. W trakcie rekonwalescencji pomagał w duszpasterstwie młodzieży przy kościele św. Anny w Warszawie od maja 1979 do maja 1980 roku. Od maja 1980 roku ze względu na stan zdrowia był rezydentem w kościele św. Stanisława na Żoliborzu. Ważnym etapem jego drogi był 31 sierpnia 1980 r. Wtedy po raz pierwszy odprawił Mszę świętą dla strajkujących robotników Huty Warszawa. Odtąd stał się ich kapelanem. Jesienią 1981 r. ks. Jerzy Popiełuszko otoczył opieką duszpasterską studentów strajkujących na dwóch uczelniach warszawskich. Byli to studenci Akademii Medycznej w Warszawie i Wyższej Oficerskiej Szkoły Pożarnictwa. Tuż przed wprowadzeniem stanu wojennego w sobotę 12 grudnia zaczęło się nocne czuwanie w parafii św. Stanisława Kostki związane z nawiedzeniem obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w archidiecezji warszawskiej. Ks. Jerzy od północy prowadził adorację Najświętszego Sakramentu. W stanie wojennym czynnie uczestniczył w pracach Komitetu Prymasowskiego Pomocy Internowanym i Uwięzionym. Na czele tego komitetu stał biskup Władysław Miziołek. Wszystkie jego poprzednie prace duszpasterskie oraz praca w Komitecie Prymasowskim przygotowały go dobrze do misji, którą miał wypełnić.

W październiku 1980 r. ks. Bogucki – proboszcz parafii św. Stanisława Kostki w Warszawie rozpoczął odprawianie mszy za Ojczyznę. Ks. Jerzy Popiełuszko rozpoczął celebrowanie mszy za Ojczyznę w stanie wojennym. Pierwszą mszę świętą za Ojczyznę odprawił 17 stycznia 1982 roku. Na tę mszę przyszło około 20 tysięcy osób.

W Polsce po wprowadzeniu stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku zaczęły się prześladowania osób, które nie pogodziły się z decyzją o li-

kwidacji Solidarności. Wielu utraciło pracę, wielu zostało aresztowanych. To wszystko przyniosło wielkie przygnębienie. W takiej sytuacji naznaczonej wielką niepewnością i zagrożeniem ludzie poszukiwali oparcia, a przede wszystkim nadziei. Mieszkańcy Warszawy doświadczali różnych niebezpieczeństw. Stąd szukali duchowego oparcia w Kościele. Duszpasterska obecność księdza Jerzego w tym środowisku powodowała, że on ich dobrze rozumiał. W parafii św. Stanisława jemu zdecydowano się powierzyć, najpierw na próbę, homilie na mszy za Ojczyznę. Jego homilie dobrze trafiały w zapotrzebowania słuchaczy. W nich dotykał ich problemów i starał się je oświetlać słowem Bożym. To wszystko powodowało, że z miesiąca na miesiąc zwiększała się liczba uczestniczących w mszach za Ojczyznę.

Treść homilii księdza Jerzego była próbą odczytywania orędzia zawartego w słowie Bożym i jego aktualizacją. Jego homilie nawiązywały często do nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II oraz do nauczania Episkopatu Polski, a najczęściej do nauczania prymasa Stefana Wyszyńskiego. W homiliach podejmował zarówno problemy związane z postawą człowieka wobec Boga, wobec siebie, jak i wobec społeczeństwa.

W czasie pierwszej mszy za Ojczyznę, którą on odprawiał, zacytował tekst oświadczenia Rady Głównej Episkopatu Polski z 15 grudnia 1981 r. „Rada Główna Episkopatu Polski, zbierając się w sytuacji stanu wojennego – na podstawie dostępnych informacji o sytuacji w Ojczyźnie – kieruje do wiernych Kościoła katolickiego słowa oddania, jedności i braterskiego współczucia. Boleść nasza jest boleścią całego narodu, sterroryzowanego siłą militarną. Wielu działaczy ruchu związkowego zostało internowanych [...]. Chcemy, aby Kościół i społeczeństwo skoncentrowało się na następujących dążeniach: 1) Uwolnienie internowanych, a do czasu uwolnienia stworzenie im ludzkich warunków, 2) Przywrócenie związkom zawodowym, zwłaszcza Związkowi Zawodowemu Solidarność zgodnego ze statutem działania, z którym łączy się umożliwienie swobodnego działania Przewodzącemu i Prezydium Związku”.

We wstępie do kazania z 29 sierpnia 1982 r. ks. Jerzy przytoczył fragment orędzia Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju. Zacytowany fragment orędzia dotyczył sprawowania władzy: „Władza jest służbą. Władanie to znaczy służenie. Pierwsza miłość władcy to miłość ku tym, nad którymi władzę sprawuje. Gdyby tak było, gdyby ta wielka prawda chrześcijańska nareszcie weszła w życie, gdyby władza była moralna, gdyby zasady urzędowania kierowały się etyką chrześcijańską, jakże inaczej wyglądałoby życie i współżycie, praca i współpraca. Tymczasem staliśmy się świadkami

działania państw tyrańskich, gdzie mowa do obywatela wyraża się w tonie prokuratorsko-policyjnym”⁶.

O treściach swoich kazań mówił sam ksiądz Jerzy Popiełuszko. W kazaniu wygłoszonym 25 grudnia 1983 r. ks. Jerzy powiedział: „Na mszach świętych za Ojczyznę i tych, którzy dla niej cierpią najbardziej, nigdy nie głosiłem własnej mądrości, ale kierowałem się Ewangelią oraz nauczaniem Prymasa Tysiąclecia księdza kardynała Stefana Wyszyńskiego i Ojca Świętego Jana Pawła II. Dzisiaj również, zastanawiając się wspólnie nad pokojem, chcę mówić przede wszystkim słowami Ojca Świętego”⁷. W kazaniu tym ks. Jerzy oprócz nauczania Jana Pawła II powołał się jeszcze na innego papieża. Było to nauczanie Jan XXIII zawarte w encyklice *Pacem in terris*.

Ksiądz Jerzy Popiełuszko w swoich homiliach podejmował chrześcijańskie rozumienie wolności, patriotyzmu, służby, sposobu sprawowania władzy, mówił o doświadczaniu cierpienia przez internowanych i ich rodziny. Ja zauważa ks. Jan Sochoń, w homiliach księdza Jerzego Popiełuszki zawarty jest pozytywny program odnowy społecznej. Zawiera się on pomiędzy takimi węzłowymi wartościami jak wolność, prawda, sprawiedliwość, solidarność i kultura chrześcijańska⁸. On każdą próbę wyrugowania wiary ze wspólnej świadomości uważał za groźną formę zniewolenia i niszczenia tożsamości narodowej. Prawo do wolności pozostaje niezbywalne, podkreślał ksiądz Popiełuszko, kto je ogranicza, występuje niejako przeciwko samemu Stwórcy⁹. Ponieważ słabość i grzech mają dostęp do ludzkiej natury, dlatego postulował wychowanie do wolności. Przynosi ona szansę osobistego rozwoju, umożliwia podejmowanie decyzji i opowiadanie się za dobrem. Musi występować łącznie z odwagą i odpowiedzialnością¹⁰.

Rozumiał znaczenie prawdy w życiu człowieka. Dlatego, jak akcentuje to ks. Sochoń, mówił, że kto żyje w prawdzie, nawet gdyby był więziony, pozostaje wolny. Prawda jest tym, co wyzwala i prowadzi do wolności. Natomiast wszelkie zafałszowanie prawdy zagraża ludzkiej wolności. Prawda jest zgodnością słów z czynami, wypowiedzią wskazującą na realny stan rzeczy. Kto posługuje się pięknymi wypowiedziami, które nie mają pokrycia w faktach, ten propaguje kłamstwo i fałsz. Tak oceniał ksiądz Jerzy wypowiedzi Jaruzelskiego. Podkreślał, że nie służy to narodowi, ale jedynie interesom partyjnym¹¹. Prawdzie w życiu osobistym i społecznym zagraża doświadczanie lęku. Dlatego ogarnięci strachem działamy wbrew sumieniu. Dlatego ważne jest przezwyciężanie lęku. Kiedy przyjmujemy cierpienie w imię jakiejś wyższej wartości, w imię prawdy religijnej, wówczas

pokonujemy trwogę i lęk. Wzorem wyzwolenia z lęku zdaniem księdza Jerzego jest ojciec Maksymilian Kolbe. Prawda idzie w parze z męstwem. Jest ono stałą dyspozycją, która sprawia, że jesteśmy w stanie, mimo najróżniejszych przeszkód, przeciwstawiać się złu i służyć prawdzie. On, odwołując się do nauczania Wyszyńskiego, przypominał, że społeczeństwa, których obywatele nie kierują się męstwem, stają się niewolnikami. Wskazywał też, że egzamin z męstwa zdali robotnicy w roku 1980 i młodzież w Miętym, która broniła obecności krzyża w szkole¹².

W homiliach ksiądz Jerzy przypominał także, że ważna jest też sprawiedliwość. Rozumiał ją, jak przedstawia to Sochoń, jako przyznanie każdemu człowiekowi należnych mu praw. O te prawa należy walczyć z determinacją. Sprawiedliwość to życie społeczne, gdzie robotnicy otrzymują godziwą zapłatę, gdzie nie działa cenzura, gdzie sądy są niezawisłe, gdzie istnieje możliwość swobodnego wypowiedzenia się i wychowania dzieci i młodzieży w sposób zgodny z sumieniem rodziców¹³.

W 1984 roku podkreślał w swoich homiliach, że sprawiedliwość łączy się z koniecznością zachowywania wartości chrześcijańskich, z miłością do każdego człowieka, z przyznaniem każdemu należnych mu praw, czyli prawa do pracy, do kultu religijnego, do zrzeszania się. Wiele uwagi poświęcał też solidarności. Pokazuje wartość ruchu społecznego. Często jednak mówi o solidarności narodowej. Solidarność taka znosi nienawiść i propaguje konieczność przebaczenia¹⁴.

Jak podkreśla M. Kindziuk, przytaczająca wypowiedzi Katarzyny Soborak, uczestniczki wielu mszy za Ojczyznę, „Ksiądz Jerzy przede wszystkim dawał nam nadzieję, której tak bardzo wtedy potrzebowaliśmy. Mówił o miłości, męstwie, prawdzie, solidarności, o zwyciężaniu zła dobrem. Z tych mszy wychodziłam wewnętrznie uspokojona. Dzięki słowom księdza przezwyciężałam w sobie niechęć do tych, którzy wyrządzili tak wiele krzywd narodowi. On miał tę charyzmę: sprawiał, że ludzie potrafili się pozytywnie ustosunkować nawet do swoich wrogów”¹⁵. Wiele osób pod wpływem homilii księdza Jerzego uczyło się wyrzekać nienawiści¹⁶. Treści kazań świadczyły o jego odwadze, a zarazem o jego solidarności z prześladowanymi i uciemiężonymi. Treść tych kazań budziła wrogość rządzących. Przyczyniały się one do tego, że ówczesna władza nie mogła się rozprawić ze społeczeństwem. Dlatego podjęła inwigilację księdza Jerzego oraz jego prześladowanie.

Ksiądz Jerzy uczestniczył też w posłudze uświęcania. Przez liturgię i sakramenty, w których Chrystus uobecnia swoje misterium zbawienia, dokonuje się uświęcenie człowieka i pogłębia się jego wiara¹⁷. Jako kapłan

w trakcie swojej posługi miał on możliwość sprawowania sakramentów. Często był specjalnie proszony o udzielenie sakramentów przez robotników z Huty Warszawa, np. chrztu dziecka czy też sakramentu małżeństwa. Bardzo często spowiadał. Motywacja osób proszących o nie wynikała z rozpoznania w księdzu Jerzym człowieka głębokiej wiary i wielkiej wrażliwości na innego człowieka. Pod wpływem uczestnictwa we mszy za Ojczyznę wielu z nich się nawracało. Ta msza była dla nich doświadczeniem wiary. Nawrócenie przeżywali po wielu latach pracownicy huty, studenci czy artyści. Na przykład Danuta Szaflarska pod wpływem modlitwy na mszy za Ojczyznę nawróciła się po 40 latach¹⁸.

Ksiądz Jerzy będąc duszpasterzem dawał świadectwo wiary. Jego pobożność, osobiste zaangażowanie były bardzo wymowne. On miał świadomość, że trzeba być autentycznym świadkiem Chrystusa. W homilii podczas mszy za Ojczyznę 27 maja 1984 mówił: „Podstawowym warunkiem wyzwolenia człowieka ku zdobywaniu prawdy i życia prawdą jest zdobycie cnoty męstwa. Oznaką chrześcijańskiego męstwa jest walka o prawdę. [...] Niech na co dzień towarzyszy nam świadomość, że żądając prawdy od innych, sami musimy żyć prawdą. Żądając sprawiedliwości sami musimy być sprawiedliwi. Żądając odwagi i męstwa sami musimy być na co dzień mężni i odważni”¹⁹.

Zaangażowanie duszpasterskie było coraz większe. Ksiądz Jerzy poświęcał niemal cały swój czas na spotkania z ludźmi. Coraz lepiej rozumiał, że msza za Ojczyznę jest jego szczególną misją. Doświadczał, że ta misja jest wiernym coraz bardziej potrzebna. Z drugiej strony jego wpływ na ludzi powodował, że władza coraz natarczywiej nękała ks. Popiełuszkę. Od początku stycznia 1983 roku władze kilkakrotnie wzywały księdza Jerzego na przesłuchania na komendę milicji. W czasie wyjazdów z Warszawy był śledzony, zatrzymywany, poddawany kontroli, rewidowany. Kościół św. Stanisława Kostki na Żoliborzu był obstawiany milicją i prowokatorami. Ostatecznie 22 września 1983 r. wszczęto oficjalne śledztwo prokuratorskie przeciw księdzu Jerzemu. Od 3 grudnia rozpoczęło się wzywanie do prokuratury na przesłuchania. Podczas pierwszego przesłuchania był obiektem prowokacji. Do jego mieszkania podrzucano materiały konspiracyjne. Sytuacja takiego nieustannego nękania trwała do końca jego życia²⁰. Mimo wielkiego niebezpieczeństwa i napięcia psychicznego oraz przeżywanego lęku ksiądz Jerzy był gotowy trwać w wypełnianiu swojej misji. W lipcu 1984 roku wypowiedział w obecności ojca Gabriela Bartoszewskiego i trzech innych kapłanów zdanie: „Ja się poświęciłem i ja się nie cofnę”. Było ono wypowiedziane w sytuacji, gdy radzono księ-

dzu Jerzemu zmianę swojego zachowania w taki sposób, aby nie drażnić władz. Było ono znakiem świadomości konsekwencji płynących z jego sytuacji i uświadamiało, że jest on gotowy przyjąć wszystkie konsekwencje wynikające z jego posługi²¹.

W tym zmaganiu się z niebezpieczeństwem wielkim oparciem były dla niego znaki poparcia w wypełnianiu tej misji, które otrzymał od Ojca Świętego Jana Pawła II i księdza prymasa Józefa Glempa²².

Najbardziej wymownym znakiem stała się jego śmierć. Była ona wyrazem męczeństwa za wiarę, znakiem męstwa w wierze. Śmierć spotkała go na tamie we Włocławku. Zginął w nurtach Wisły. Został porwany w Górsku 19 października 1984 roku i pewnie tego samego dnia został utopiony w Wiśle. Ciało jego odnaleziono w nurtach rzeki 30 października 1984 roku.

Jego śmierć stała się wymownym świadectwem. To świadectwo ciągle przemawia. Szczególne znaczenie ma wypowiedź Ojca Świętego Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki do Polski we Włocławku 7 czerwca 1991 roku: „On jest patronem naszej obecności w Europie za cenę ofiary z życia, tak jak Chrystus. Tak jak Chrystus ma prawo obywatelstwa w świecie, ma prawo obywatelstwa w Europie, dlatego że dał swoje życie za nas wszystkich. Ma prawo obywatelstwa wśród nas i wśród wszystkich narodów tego kontynentu i całego świata, przez swój krzyż. [...] Nie wolno go traktować – niech Bóg broni, nie myślę, że ktokolwiek to widzi i próbuje – nie wolno go traktować tylko o tyle, o ile służył pewnej sprawie w porządku politycznym, chociaż była to sprawa do głębi etyczna, trzeba go widzieć i czytać w całej prawdzie jego życia”²³.

Papież w około dwudziestu wypowiedziach wskazuje na świadectwo księdza Jerzego²⁴. Papież przywołał jego ofiarę z życia na inaugurację Kongresu Eucharystycznego w Polsce (8 czerwca 1987 r.), a 14 czerwca odwiedził jego grób i przy nim się modlił²⁵. W wypowiedziach podkreślał różne aspekty księdza Jerzego, między innymi: „Aby to cierpienie posłużyło do duchowej odnowy naszego narodu, by żyjący mogli zrozumieć, że nie przemocą ale miłością buduje się przyszłość, aby z tej śmierci wyrosło dobro jak z krzyża Zmartwychwstanie, że ta śmierć była świadectwem męczeństwa za wiarę, że jego śmierć jest jedną z tych śmierci, które służą do odradzania się życia, że dla kapłanów jest przykładem ofiarnej służby aż po śmierć, że jest patronem naszej obecności w Europie za cenę życia, że jest znakiem tego co kapłan katolicki pragnie uczynić dla swoich braci, wpisany w historię polskich męczenników”²⁶. Świadectwo jego życia przyciąga do jego grobu i do miejsca męczeństwa bardzo wielu ludzi.

W Polsce i różnych krajach nie tylko europejskich postawiono ponad 70 pomników ks. Jerzego. W 73 miastach nadano ulicom jego imię. Ufundowano blisko 140 tablic pamiątkowych. Ponad 20 szkół nosi imię ks. Popiełuszki²⁷. Od marca 1985 r. do kwietnia 2010 r. grób bł. ks. Jerzego Popiełuszki odwiedziło ponad 18 milionów pielgrzymów z ponad 134 państw świata²⁸. Można więc powiedzieć, że jego świadectwo jest wymowne nie tylko dla Polaków, ale także dla ludzi wielu narodowości i kultur.

* * *

Osoba błogosławionego księdza Jerzego Popiełuszki może być wzorem osobowym w wychowaniu chrześcijańskim. Wymowne jest jego życie i szczególną wymowę ma jego śmierć. On wskazuje, jak idąc za Chrystusem można dawać świadectwo wierze. Jego solidarność z człowiekiem, chrześcijańska miłość, wiara, pobożność ujawniająca się wyraźnie w trakcie sprawowania sakramentów otwierała serca ludzi dla Chrystusa. On też pokazuje, jak idąc drogami wskazywanymi przez Boga człowiek coraz bardziej dojrzewa w wierze i staje się gotowy nawet do poświęcenia życia służąc wielkim wartościom, głosząc Ewangelię i służąc swoim braciom. Jest wzorem głoszenia Ewangelii, męstwa, odwagi i pokornego odnoszenia się do drugich. W jego życiu objawiła się też miłość nieprzyjaciół, która nie jest łatwa. Trzeba ufać, że z jego śmierci, jak z krzyża Chrystusa, wyrośnie dobro.

PRZYPISY

¹ Por. P. Petrykowski, *Spoleczno-kulturowe aspekty podstaw wychowania*, Olsztyn 2005, s. 100–103.

² J. Szłaga, *Kult w Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 10, Lublin 2004, kol. 181.

³ Tamże, kol. 183.

⁴ Por. B. Migut, *Kult w Kościele katolickim*, w: EK, t. 10, kol. 183–185.

⁵ Tamże, kol. 185–186.

⁶ J. Popiełuszko, Homilia z 29 sierpnia 1982, <http://xj.popieluszko.pl/>.

⁷ Tenże, Homilia z 25 grudnia 1983, <http://xj.popieluszko.pl/>.

⁸ Por. J. Sochoń, *Ksiądz Jerzy Popiełuszko*, Kraków 2010, s. 58.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 58–59.

¹¹ Tamże, s. 60–61.

¹² Tamże, s. 61–63.

¹³ Tamże, s. 63.

¹⁴ Tamże, s. 65–68.

¹⁵ Por. M. Kindziuk, *Świadek prawdy. Życie i śmierć księdza Jerzego Popiełuszki*, Częstochowa 2010, s. 176.

¹⁶ Tamże, s. 175–177.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnej sesji Kongregacji do spraw Kultu Bożego i dyscypliny sakramentów* (3 V 1996), *Os Rom Pol*, 17(1996), nr 7–8, s. 42.

¹⁸ Por. M. Kindziuk, *Świadek prawdy...*, dz. cyt., s. 169–174.

¹⁹ J. Popiełuszko, Homilia ze Mszy św. za Ojczyznę z 27 maja 1984 r., <http://xj.popieluszko.pl/> (10.06.2011).

²⁰ Por. G. Bartoszewski, *Obraz życia i działalności ks. Jerzego Popiełuszki w świetle jego Zapisków (1980–1984)*, w: *Błogosławiony Jerzy Popiełuszko. Zapiski, listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967–1984*, red. G. Bartoszewski, Warszawa 2010, s. 173–175.

²¹ Por. tenże, „*Ja się poświęciłem i ja się nie cofnę*”, w: *Błogosławiony Jerzy Popiełuszko...*, dz. cyt., s. 177–183.

²² Por. tenże, *Obraz życia i działalności ks. Jerzego Popiełuszki w świetle jego Zapisków 1980–1984*, art. cyt., s. 171.

²³ Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy Świętej. Włocławek, 7 czerwca 1991, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/28wloclawek_07061991.html.

²⁴ Por. T. Kaczmarek, *Jan Paweł II wobec świadectwa ks. Jerzego Popiełuszki*, w: *Błogosławiony Jerzy Popiełuszko...*, dz. cyt., s. 135.

²⁵ Tamże, s. 134.

²⁶ Tamże, s. 135–145.

²⁷ <http://xj.popieluszko.pl/> (10.06.2011).

²⁸ Pielgrzymi przy grobie księdza Jerzego, <http://www.popieluszko.net.pl/xjerzy/pielgrzymi.php> (10.06.2011).

KS. JAN PERSZON

ZBAWIENIE POZA KOŚCIOŁEM? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii

Podjęty niżej temat przekracza ramy jednego wystąpienia, obejmuje bowiem szerokie spektrum naukowej eksploracji. Chodzi m.in. o podstawy tożsamości chrystianizmu, czyli twierdzenie, że Chrystus jest jedynym zbawicielem świata, a Jego Kościół uprzywilejowanym i niezastąpionym narzędziem i środowiskiem Jego łaski. Idzie też o relację chrześcijaństwa (teoretyczną i praktyczną) do innych religii, o zasadność i sens misji chrześcijańskich, wreszcie zaś o możliwość koegzystencji i współpracy wyznawców Chrystusa z adherentami innych religii tudzież z osobami (środowiskami) religijnie obojętnymi. Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa to samo sedno chrześcijaństwa, fundament chrystologii i wiary Kościoła. Głoszenie prawdy, iż Jezus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi oraz pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, zawsze wymagało – w konfrontacji z uwarunkowanymi kulturowo i mentalnie teoriami – obrony ortodoksji przez Magisterium i wysiłku teologów. W czasach nam współczesnych prawda ta bywa kwestionowana nie tylko przez fakt istnienia i potęgi (liczbowej, misyjnej, atrakcyjności kulturowo-cywilizacyjnej) religii pozachrześcijańskich. Wątpią w nią często także ci, którzy winni ją bez wahania wyznawać i głosić; czyli sami chrześcijanie. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że Kościół katolicki w II połowie XX wieku zaczął poważnie traktować braci i siostry – wyznawców innych religii¹. Jeszcze niedawno, podczas XIX-wiecznej ekspansji kolonialnej powszechnie wierzono, iż nawrócenie wyznawców innych religii na chrześcijaństwo jest kwestią czasu i środków. W XX wieku zdano sobie jednak sprawę, iż różnorodność religijna ludzkości jest w jakimś sensie „nieuleczalna”. Każda więc wizja uniwersalności panowania Chrystusa musi ten fakt respektować². Konstatacja ta zaprowadziła nawet niektórych myślicieli do twierdzenia, że pluralizm religijny rodziny ludzkiej jest wręcz zamierzony i „chciany” przez samego Boga. Takie podejście stawia jednak znak za-

pytania nad sensem aktywności misyjnej, która – jak nieprzerwanie uczy Magisterium – należy do samej natury Kościoła³.

Akceleratorem nowego (pod względem trudu rozpoznawania wierzeń pogańskich jako religii) spojrzenia na religijne uniwersum ludzkości był Sobór Watykański II (przede wszystkim Deklaracja *Nostra aetate*). Sprowadzało się ono do określenia praktycznego podejścia Kościoła do innych religii, mniej zaś do oceny ewentualnej wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich⁴.

Jednak następstwa tej – wyważonej i bardzo ostrożnej – doktryny były co najmniej ambiwaletne. Teologiczne dowartościowanie religii pozachrześcijańskich, inicjacja dialogu międzyreligijnego, autentyczny wysiłek teologów katolickich, by wszechstronnie poznać inne religie, postawa dialogu z przedstawicielami innych religii, to niewątpliwe osiągnięcia odnowy soborowej. Wystarczy przywołać przełom (przynajmniej jeśli chodzi o wysiłki ze strony Kościoła) w relacjach katolicko-żydowskich⁵. Nie należy jednak zapominać, iż jednym ze skutków (co nie znaczy *post hoc ergo propter hoc*) nowego spojrzenia Kościoła na religie był głęboki (nie można pomijać innych czynników m.in. spadku powołań zakonnych i kapłańskich w Europie i Ameryce, procesów dekolonizacyjnych, nowych nacjonalizmów) kryzys misji. Z całą pewnością był on spowodowany także niewłaściwą interpretacją Soboru. Można jednak zasadnie mówić o zachwianiu pewności (europocentrycznej, eklezjocentrycznej, inkluzywistycznej) wiary w absolutny charakter chrześcijaństwa, która – aczkolwiek nieraz w uproszczonej wersji – towarzyszyła wszystkim wcześniejszym pokoleniom katolików i misjonarzy.

Istotną rolę w rozmyciu katolickiej (a zapewne także ogólnochrześcijańskiej) pewności dotyczącej jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa trzeba przypisać tendencjom, jakie od z górą dwu stuleci nadają ton współczesnej kulturze Zachodu. Szczególnie istotne są – nawiązujące do Oświecenia – prądy filozoficzne, określane terminami modernizm i postmodernizm. W swoim czasie kształtowały one mentalność i postawy egzystencjalne elit intelektualnych i politycznych. W drugiej połowie XX wieku idee te zostały upowszechnione, inspirując szerokie rzesze społeczeństwa. Przyspieszyły one znacząco zaawansowane już procesy laicyzacyjne i dechrystianizacyjne, skutkując narastaniem postaw agnostycznych i relatywistycznych⁶. Faktyczne załamanie się masowego katolicyzmu w wielu krajach Europy nie jest oczywiście spowodowane samą filozofią modernizmu⁷. Niemniej jednak jej wpływu nie wolno lekceważyć. Przenikający kulturę relatywizm (gnozeologiczny, religijny, moralny) zainspiro-

wał wnet teologów. Koncepcje Johna Hicka, Paula Knittera, Raymonda Pannikara i innych zrodziły się w kulturze, która odrzuca wszelką pewność i preferuje tolerancyjną „niedookreśloność”⁸.

Spotkanie z kulturami i religiami Azji (zwłaszcza Indii) zaowocowało koncepcjami teologicznymi, które dosłownie „wywracają” istotę chrześcijaństwa⁹. Niejako przy okazji areligijny i pragmatyczny relatywizm Zachodu doznaje ze strony religii wschodnich swoistej „konsekracji”, a odrzucenie dogmatu (pewności i racjonalnego uzasadnienia wiary) coraz częściej uznawane jest za „akt szacunku” dla tajemnicy Boga i człowieka. Protagonści relatywistycznej teologii religii wychodzą od kantowskiego racjonalizmu, który deklaruje, iż rozum jest niezdolny do poznania metafizycznego. W kontekście zwątpienia w zdolność rozumu do poznania prawdy pojawia się inna współczesna „herezja”¹⁰. Oto jedną z odpowiedzi na racjonalizm (także racjonalistyczną teologię i przeintelektualizowaną religijność) stał się skrajnie antyracjonalistyczny ruch nazywany New Age. Jak kiedyś gnoza, tak współcześnie ruch ten – w zupełnej zgodzie z osiągnięciami naukowymi – oferuje mistyczny, antyracjonalistyczny model życia (lub raczej przeżycia) religijnego. W Boga (Absolut) nie trzeba już wierzyć, ale go „doświadczać”; jest on bowiem duchową energią obecną w kosmosie. Istotą tak pojętej „religii” jest zharmonizowanie siebie z kosmosem, przekroczenie wszelkiej separacji w akcie ekstazy. Podmiot (czyli człowiek), który niegdyś usiłował sobie wszystko podporządkować, teraz chce zanurzyć się w kosmosie, rozpląnąć się w „całości”¹¹.

Podjęcie problemu jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa wymaga zarysowania (choć w wielkim skrócie) kulturowego i intelektualnego tła, w jakim odbywa się teologiczna dyskusja. Istotne znaczenie wydaje się tu mieć zarówno naznaczona relatywizmem kultura Zachodu, jak i coraz intensywniejsza jej konfrontacja (spotkanie) z religiami i kulturami niechrześcijańskimi. Bliższe poznanie filozofii i duchowości Wschodu stało się dla wielu teologów inspiracją do – nieraz wykraczających poza tradycyjną ortodoksję – poszukiwań.

Następnie trzeba ukazać ewolucję doktryny Kościoła w tym zakresie; idąc przez historię Kościół nie zawsze jednakowo oceniał teologiczną wartość religii pozachrześcijańskich. W poszczególnych epokach myśl teologiczna wydobywała i podkreślała różne aspekty wiary w absolutny charakter odkupieńczego dzieła Chrystusa. Przywołanie aktualnej (a jednocześnie zakorzenionej w Tradycji) doktryny Kościoła o wyjątkowości i jedyności osoby i dzieła Chrystusa jest nie tylko obroną tożsamości

katolicyzmu, ale – w obliczu faktycznej koegzystencji (a czasem konfrontacji) chrześcijan z innymi religiami – koniecznym warunkiem rzetelnego dialogu i świadectwa.

1. Relatywizm filozoficzny i egzystencjalny jako odpowiedź na problemy wielokulturowego i pluralistycznego społeczeństwa

Wraz z upadkiem światowego systemu komunistycznego rozpadła się ostatnia nowożytna – cywilizacyjnie (zwłaszcza dla elit intelektualnych) atrakcyjna i społecznie nośna – ideologia o charakterze „zbawczym”. Materializm dialektyczny, przekształcony w system polityczny i państwowy, obiecywał bowiem „nowy świat” i powszechne wyzwolenie człowieka. Wierząc, iż zna mechanizmy historii, marksizm usiłował poprowadzić ją ostateczną, prawdziwą drogą. Założenia marksizmu, oparte na naukowych podstawach (a przynajmniej do takowych aspirujące) totalnie zastąpiły wiarę nauką, rozumianą jako rewolucyjna *praxis*. Niespełnione obietnice religii (chrześcijaństwa) wydawały się osiągalne dzięki scjentystycznie uzasadnionej praktyce politycznej. Faktycznie jednak marksizm stworzył bezprecedensowy system zniewolenia i pogardy człowieka.

Upadek komunizmu pozostawił pustkę, którą zastąpił nihilizm, a przynajmniej – w tradycji myśli Zachodu mocno ugruntowany – relatywizm¹². Relatywizm jako zjawisko obejmujące całą kulturę hemisfery zachodniej wydaje się stanowić najgroźniejsze wyzwanie dla współczesnego chrześcijaństwa¹³. Pojawia się on nie tylko w formie filozofii postmodernizmu, świadomie rezygnującej z poszukiwania i formułowania prawdy, która mogłaby człowieka obowiązywać. Relatywizm wydaje się stanowić samą podstawę społeczeństwa pluralistycznego, głoszącego zasadę tolerancji oraz apoteozującego wolność jednostki. Przejawia się także jako specyficzna koncepcja dialogu, zrywająca z klasycznym rozumieniem racjonalnego dyskursu, odwołującego się do logosu, a więc do poznawalnej prawdy¹⁴.

Relatywizm stanowi też filozoficzną podbudowę współczesnej demokracji. Funkcjonowanie systemu demokratycznego zakłada, iż nikt nie posiada „prawdy”, czyli recepty na wspólne dobro. Uprawianie polityki uzasadnia w jakiejś mierze relatywizm, pojmowany jako sztuka negocjacji i kompromisu. Max Seckler widzi bezpośredni związek pomiędzy ideologią sekularyzmu, promocją pluralizmu i pluralistyczną teologią religii¹⁵. Faktyczne zróżnicowanie religijne (wyznaniowe) społeczeństwa w swoim czasie złączyło się z neutralnością państwa w sferze religii i światopoglądu. W zinstytucjonalizowany sposób broni ono wolności religijnej.

Jednocześnie jednak coraz wyraźniej społeczeństwu brak jakiegokolwiek „zasady harmonizującej”, jednoczącej konkurencyjne „wiary” i „światopoglądy”¹⁶. Oświeceniowe rozwiązanie, odsyłające, w imię pokoju społecznego, religijne „wierzenia” w sferę prywatnych – nie mających odniesienia do prawdy „mniemań” – otworzyło drogę ku nieograniczonemu relatywizmowi. Nieco później odmówienie religii roszczeń do „prawdy” ustąpiło przeświadczeniu, że obiektywna prawda czy sens rzeczywistości (poza naukami eksperymentalnymi i techniką) zwyczajnie nie istnieje; jeśliby nawet istniała, jest niepoznawalna. Co więcej, ideologia pluralizmu współczesne zróżnicowanie społeczne i polityczne postrzega jako *conditio sine qua non* demokracji. Nieredukowalny ontologiczny pluralizm – wielość form poznania, gier językowych, kryteriów racjonalności i norm znaczeniowych – zakłada, że nie może już istnieć żadna *philosophia perennis*, żaden unifikujący rzeczywistość model teoretyczny. Tylko funkcjonalna „gra” (umowa) społeczna zróżnicowanych podmiotów może zapobiec anarchii i totalitaryzmom. Z drugiej strony każdy, kto głosi „twarde” poglądy (zwłaszcza w sferze religijno-moralnej) jest automatycznie wrogiem wolności, tolerancji, społecznego porządku¹⁷. Mechanizm ten coraz częściej funkcjonuje nawet w tych sferach, które z oczywistych względów nie mogą podlegać decyzji większości, np. nienujarzalność ludzkiego życia¹⁸.

Jak długo teologia religii usiłuje poznać i uporządkować (kategoryzować) wielość religii, stanowi ona uprawnioną część teologicznego pluralizmu¹⁹. Jednakowoż dotyka ona także samoświadomości chrześcijaństwa. We współczesnej kulturze Zachodu istnieje zasadnicza różnica między „pluralizmem” pojętym jako opis zróżnicowanej rzeczywistości, a „pluralizmem” jako jedną z naczelných wartości. W ujęciu postmodernistycznym wielość i konkurencja instytucji, systemów wartości, konflikt interesów stają się jedną z wiodących form myślenia; pluralizm – sytuacja, gdy człowiek staje nieustannie wobec opcji „wyboru” – jest „wyższy” i „lepszy” niż jakakolwiek „jedność”²⁰. Konfrontacja takiej mentalności z uniwersalizmem kultur i religii niechrześcijańskich wiedzie do nieuchronnej klęski.

Nie ulega wątpliwości, że relatywistyczna teologia religii ma z jednej strony bezpośredni związek z cywilizacją zachodnią; z drugiej jednak strony związana jest z filozoficznymi i religijnymi intuicjami Azji, w szczególności zaś z subkontynentem indyjskim. Punktem wyjścia tej teorii – której twórcą i najwybitniejszym przedstawicielem jest prezbiterianin John Hick – jest kantowskie rozróżnienie na *fenomen* i *noumenon*. Ludzkiemu poznaniu nie

jest dostępna rzecz sama w sobie (czyli prawda), lecz tylko jej „przejawy”, zewnętrzna postać. Nie poznajemy rzeczywistości, ale jej „odbicie” i to na miarę naszej percepcji. Zrazu Hick usiłował formułować swój koncept w kontekście chrystocentrycznym. Później – nazywając to przewrotem kopernikańskim w teologii religii – stworzył nową formę teocentryzmu²¹. W największym uproszczeniu chodziło mu o znalezienie uniwersalnej formuły, klucza, który – nie wychodząc z jakiejś konkretnej tradycji religijnej – pozwoliłby objąć wszystkie religie. Tym jedynym kryterium stał się dla niego wymiar soteriologiczny religii²².

Identyfikacja jedynej w swoim rodzaju żyjącej historycznie osoby Jezusa Chrystusa z rzeczywistym żywym Bogiem uznana została przez niego za mit. Jezus jest po prostu jednym z wielu „wcieleń” Nieskończonego, jednym pośród innych „objawicieli” religijnych. Absolut nie może wejść w historię; mogą to zrobić jedynie jego idealne „formy” – wysłannicy. Dlatego tracą swój bezwarunkowy charakter Kościoł, dogmaty i sakramenty. Uczynić z tych ograniczonych środków „pośrednictwa” absolut, uznawać je za rzeczywiste i wyłączne formy spotkania z uniwersalną prawdą o objawiającym się Bogu oznacza – jego zdaniem – wynoszenie siebie do poziomu Absolutu. Tym samym zatracą się nieskończoność „całkowicie innego” Boga. Afirmacja historycznej osoby Jezusa Chrystusa i wiary Kościoła jako „wiążącej” uniwersalnej prawdy w jego ujęciu jest oceniana jako nieuprawniona uzurpacja i fundamentalizm²³. Godzi ona bowiem w najwyższe dobra nowoczesnego społeczeństwa; w tolerancję i wolność. Prowadzi do fanatyzmu i partykularyzmu, rozdziela wiarę od miłości. W sytuacji faktycznego i narastającego różnicowania kulturowo-religijnego wielu współczesnych społeczeństw (z wyjątkiem niemal wszystkich krajów muzułmańskich), gdy konieczna jest koegzystencja ludzi różnych kultur i religii, relatywizm jawi się jako jedyna możliwa filozofia ludzkości. Dlatego koncepcję wiary aspirującej do „jedynej” i obowiązującej prawdy należy – zdaniem apostołów pluralizmu – przewyciężyć²⁴.

Ratzinger zwraca uwagę, iż postchrześcijański i modernistyczny relatywizm filozoficzny i religijny w koncepcji pluralistycznej teologii religii spotyka się z teologią negatywną Azji. W tej drugiej to co boskie (transcendentne) nie może wkroczyć w historię w czystej, rzeczywistej postaci. Jeśli się manifestuje w doczesnym świecie „złudzeń” (w którym żyjemy), czyni to zawsze w formach relatywnych, względnych, niepełnych i pozostaje transcendentne i niepojmowalne wobec świata i jego kategorii²⁵. Pogląd ten otwiera drzwi do – typowego dla zwolenników

pluralistycznej teologii religii – relatywizowania dzieła i osoby Jezusa Chrystusa, co faktycznie oznacza rezygnację z istoty chrześcijaństwa. Max Seckler z kolei sądzi, że zaproponowana przez Johna Hicka teoria, skonstruowana w celu zharmonizowania potencjalnie konkurencyjnych „dróg zbawienia”, w rzeczywistości niczego nie rozwiązuje. Dokonana przez niego – w oparciu o kryterium soteriologiczne – metodyczna relatywizacja wszystkich religii (traktując je jako abstrakcje) rozmywa ich tożsamość, z drugiej bynajmniej nie usuwa różnic i antagonizmów, ale je wyostreza. Co więcej, stanowi „teologiczne” uzasadnienie dla eliminacji religii (z jej roszczeniem do prawdy objawionej) z forum publicznego. W ten sposób pluralistyczna teoria religii staje się sojusznikiem ideałów ideologii postmodernizmu²⁶.

2. Ewolucja pojęcia wyjątkowości zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła w doktrynie katolickiej

Jeśli Chrystus jest Zbawcą całej ludzkości, co z tymi, którzy żyli wcześniej? Św. Justyn, pierwszy z pisarzy chrześcijańskich, stwierdza, iż w zmartwychwstaniu ocaleni będą nie tylko Żydzi, ale wszyscy „dobrzy, święci, sprawiedliwi”, ponieważ czynili to, co odpowiada prawu naturalnemu, które jest uniwersalne²⁷. Powiązanie praktykowanej cnoty z pełnieniem woli Bożej, a konsekwentnie z udziałem w Chrystusowym dziele zbawczym pojawia się u św. Ireneusza z Lyonu²⁸ oraz w szkole aleksandryjskiej²⁹. Podobnie argumentował Jan Chryzostom wykazując, iż „był znany” pokoleniom przed erą chrześcijańską³⁰. Nieco inaczej myśliciele pierwszych trzech wieków rozwiązywali zagadnienie zbawienia tych, którzy – żyjąc w erze chrześcijańskiej – pozostawali poza Kościołem. Trzeba było uporać się z ciągle odżywającymi herezjami i schizmami. Zwolenników fałszywych poglądów, wykluczających się dobrowolnie ze wspólnoty zbawienia ostrzegał św. Ignacy, św. Ireneusz z Lyonu, Orygenes. Św. Cyprian z Kartaginy nie jest „twórcą” słynnego adagium *extra Ecclesiam nulla salus*; jego surowa kwalifikacja dotyczy nie pogan (którzy w III wieku stanowili większość mieszkańców imperium), ale tych wyznawców Chrystusa, którzy zerwali z Kościołem katolickim³¹. Ocena wyznawców religii pozachrześcijańskich zmienia się, gdy w IV w. chrześcijaństwo staje się religią imperium. Odtąd coraz wyraźniej pojawia się myśl, iż innowiercy mają – pod groźbą potępienia – moralny obowiązek uwierzyć w Chrystusa i wstąpić do Kościoła. Teza ta miała związek z przesvědzeniem, iż Ewangelia jest „łatwo dostępna”, ponieważ głoszona jest na całym świecie³². Surowiej niż pogan oceniano Żydów, zarzucając im

odrzuć Chrystusa³³. W okresie tym generalnie pozytywnie odnoszono się do możliwości zbawienia Żydów i pogan żyjących przed Chrystusem; jednoznacznie negatywnie oceniano możliwość zbawienia chrześcijan, którzy byli odłączeni (przez herezję lub schizmę) od Kościoła³⁴. Pod koniec IV w. zasadę „nie ma zbawienia poza Kościołem” kierowano pod adresem pogan i Żydów w przekonaniu, iż odrzucając Dobrą Nowinę, sami wykluczają się ze zbawienia. Bóg jednak swą zbawczą wolą obejmuje wszystkich ludzi.

Przełom – i to w kierunku soteriologicznego pesymizmu – dokonał się za sprawą św. Augustyna. Augustyn sformułował dojrzałą koncepcję *Ecclesia ab Abel*, obejmującą zbawieniem w Chrystusie żyjących przed Nim „sprawiedliwych” pogan i Żydów. Rygorystycznie traktował odłączonych od jedności w *catholica*³⁵. Rygoryzm Augustyna jest tylko nieznacznie osłabiony stwierdzeniem o Bogu, który wie, kto z tych, którzy wydają się być poza Kościołem, są w nim³⁶. Idea zbawienia tylko przez wiarę w Chrystusa (wyraźną lub implicite) kazała mu odmówić szansy zbawienia niechrześcijanom (w tym Żydom), którzy orędzia Ewangelii nie przyjmują³⁷. Co więcej, Augustyn odmawia zbawienia także tym, którzy nie mogli o zbawieniu w Chrystusie usłyszeć³⁸. Jeden z uczniów Augustyna, Prosper z Akwitanii, zreinterpretował jego doktrynę o predestynacji ucząc, iż Chrystus umarł nie za wierzących, ale za niewiernych i grzeszników³⁹. Naśladowcą Augustyna w nauce o przeznaczeniu był Fulgencjusz z Ruspe, który przypisał Bogu, iż odmawia niektórym daru poznania prawdy i zbawienia. Gdyby bowiem zamierzał zbawienie wszystkich, wszystkim udzieliłby poznania zbawczych tajemnic⁴⁰. Jednak jeszcze w VII wieku św. Maksym Wyznawca przyjmował (śladem ojców greckich, łacińskich i perskich) trzy wcielenia Słowa: w religiach kosmicznych, w Słowie Prawa (Stary Testament) i w profetyzmie, oraz w Chrystusie⁴¹.

Średniowiecze stopniowo odchodziło od radykalnego pesymizmu augustyńskiego. Na synodzie w Quiercy (853 r.) broniono powszechnej zbawczej woli Boga⁴². Piotr Abelard złagodził pogląd na los zmarłych nieochrzczonych dzieci, za nim poszli Piotr Lombard i papież Innocenty III⁴³. Teolodzy kładli nacisk na uniwersalizm zbawczej woli Boga, który potępia tylko tych, którzy są winni grzechu ciężkiego. Tomasz z Akwinu, podkreślając, iż do zbawienia konieczna jest wiara, akcentował rolę Kościoła i sakramentów⁴⁴. Elementem jego doktryny jest pogląd o konieczności chrztu oraz Eucharystii⁴⁵. Zakładając, iż orędzie zbawienia dotarło już do krańców ziemi, uważał, iż nieprzewycięzalna ignorancja jest bardzo rzadka⁴⁶. Jednak negatywna ocena religii pozachrześcijańskich (Tomasz

uznawał je za zło, które można co najwyżej tolerować) nie powstrzymała go od przypuszczenia, że istnieje możliwość udzielenia przez Boga poganom objawienia⁴⁷.

Bulla *Unam sanctam* Bonifacego VIII zawiera doktrynę o powszechnej supremacji papieża oraz teorię dwóch mieczów, a także twierdzenie o zbawieniu tylko w Kościele⁴⁸. Przykładem – jednym z nielicznych – pozytywnego ujęcia religii niechrześcijańskich jest Mikołaj z Kuzy. Jego refleksja dotyczyła m.in. islamu, który badał na polecenie papieża Piusa II⁴⁹. Ekskluzywizm soteriologiczny i eklezjocentryzm pojawiają się także w Dekrecie do Jakobitów Soboru Florenckiego (1431–1445)⁵⁰.

Przełom w podejściu do zbawienia poza Kościołem dokonał się – przynajmniej w praktyce duszpasterskiej – w epoce odkrycia Ameryki. Spotkanie ludów Nowego Świata stawiało pod znakiem zapytania obowiązującą doktrynę tomistyczną. Nowe podejście wypracowali dominikanie z Salamanki: Francisco de Vitoria, Melchior Cano i Domingo Soto. O ile dwaj pierwsi powtórzyli tezy św. Tomasza⁵¹, to Soto poszedł dalej⁵². W okresie polemiki katolicko-protestanckiej A. Pigge odszedł od Tomaszowej koncepcji o tym, iż do zbawienia konieczna jest wiara w Chrystusa głosząc, że w odniesieniu do pogan wystarczy (Hbr 11, 6) wiara że Bóg jest i wynagradza tych, co Go szukają⁵³. Jest znamienne, że w teologii Reformatorów inne religie zostały uznane za deprawację, owoc grzechu, albo wręcz dzieło szatana⁵⁴.

Trydent powtórzył tradycyjną doktrynę katolicką, podobnie Robert Bellarmin i F. Suarez⁵⁵. Nowatorskie rozwiązanie zaproponował Juan de Lugo SJ, który pisał, że heretycy, Żydzi i muzułmanie mogą być zbawieni przez „szczerą wiarę”⁵⁶. W XVII i XVIII w. Kościół potępiając tezy Janseniusza i Quesnela bronił powszechności zbawienia w Chrystusie. G. Perrone SJ zwrócił uwagę na to, że nie wystarczy głosić Ewangelii w jakimś regionie; staje się ona „obowiązująca” dopiero wtedy, gdy słuchacze są osobiście świadomi jej wymagań⁵⁷.

Pius IX w allokucji *Singulari quadam* potwierdzając klasyczną formułę *extra Ecclesiam nulla salus* dodał, iż żyjący w nieprzezwyciężalnej ignorancji co do prawdziwej religii są bez winy. W encyklice *Quanto conficiamur moerore* wyjaśnia, iż chodzi o osoby żyjące wedle odczytanego w sercu prawa naturalnego, co jest owocem działania łaski Bożej⁵⁸. Nieco później pojawia się idea (J. Franzelin) zbawienia niechrześcijan tylko w Kościele i mocą relacji do niego⁵⁹. Faktycznie jednak aż do *Vaticanum II* uznawano – negatywnie oceniając religie niechrześcijańskie – ekskluzywnie rozumianą zasadę *extra Ecclesiam salus nulla*. Jednocześnie – wskutek wielkich odkryć

geograficznych – wypracowano koncepcję wiary *implicite* i zbawienia przez postępowanie zgodne z głosem sumienia. Z rezerwą podchodzono do rodzimych religii azjatyckich, afrykańskich i amerykańskich, nigdy jednak nie kwestionując przekonania, że Bóg może udzielać zbawczej łaski poza widzialnymi granicami Kościoła⁶⁰.

Przekonanie o jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa było przez dwa tysiąclecia dla chrześcijan czymś oczywistym. Bardzo wczesnie myśliciele i duszpasterze podjęli kwestię zbawienia poza Kościołem. W pozytywnym rozwiązaniu zbawczego statusu niewierzących w Chrystusa pogan (a także Żydów i muzułmanów) pomocne okazały się koncepcje Logosu, *semina verbi*, a przede wszystkim pojęcie prawa naturalnego. W wielu epokach problematyczna okazała się kwestia Kościoła. Eklezjocentryzm zbawienia zmuszał czasem do wymyślania karkołomnych teorii, które pozwoliłyby pogodzić zbawczą konieczność Kościoła (przynależności do niego) z objawioną prawdą o Bogu, który „chce” zbawienia wszystkich ludzi.

Po *Vaticanum II* relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich podjęła tzw. teoria wypełnienia (J. Danielou). Objawienie w Jezusie Chrystusie w sposób definitywny i doskonały realizuje to, co zapoczątkowuje objawienie kosmiczne. Inną wersją tej teorii była koncepcja H. de Lubaca, który postrzegał człowieka jako obraz Boga, który zmierza ku zjednoczeniu ze swym wzorem (Bogiem) w Chrystusie. Podobne potencjalne ukierunkowanie człowieka ku Bogu (zwłaszcza przez miłość, która suponuje działanie Bożej łaski) podkreślał Y. Congar. H.U. von Balthasar używa terminu *universale concretum*; we wcieleniu Syna Bożego przekroczona zostaje antynomia między tym, co konkretne i partykularne, a tym, co powszechne i uniwersalne. Radykalnie odróżnia religie wywodzące się z objawienia (judaizm, chrześcijaństwo, islam) i pozostałe, które są rezultatem aspiracji ludzkich, zmierzających do wyzwolenia. W opinii Bazylejczyka chrześcijaństwo jest religią *par excellence*, jedyną prawdziwie uniwersalną⁶¹. Teologia wypełnienia, dostrzegając w innych religiach wartości „należące” do chrześcijaństwa, grzeszy tendencją do zawłaszczania religii pozachrześcijańskich. Nie odpowiada też na pytanie o ich znaczenie w Bożej ekonomii zbawienia oraz o możliwość zbawienia w tych religiach.

Alternatywą dla teologii wypełnienia jest teoria anonimowych chrześcijan Karla Rahnera. Punktem wyjścia jest afirmacja chrześcijaństwa jako religii uniwersalnej, przeznaczonej dla wszystkich, absolutnej. Zanim wyznawca jakiegś religii przyjmie Chrystusa, już uczestniczy (w pewnym

stopniu) w Jego łasce. Jego religia, mimo błędów, jest więc „religią prawnomocną”. Dlatego można go nazwać anonimowym chrześcijaninem, a religię pozachrześcijańską – anonimowym chrześcijaństwem. Rahner akcentuje zarówno powszechną wolę zbawczą Boga, jak i transcendentalnie zorientowaną naturę człowieka. Natura jest wypełniona łaską, dlatego bytowanie ludzkie jest „sytuacją zbawczą”. Istotną rolę w konstrukcji teologa pełni wydarzenie inkarnacji Syna Bożego⁶². Koncepcji Rahnera zarzucano (m.in. H.U. von Balthasar) deprecjonowanie teologii krzyża⁶³. Pokrewna z rahnerowską koncepcją jest teoria anonimowego katechumenatu (V. Bublik). Bóg chce zbawić wszystkich; doskonałą reprezentacją tej Bożej (doskonałej) solidarności Boga z ludźmi jest Chrystus. Zbawcza aktywność Zmartwychwstałego (dzięki działaniu Ducha Świętego) aktualizuje się w każdym człowieku. W sposób zwyczajny zbawienie realizuje się przez pośrednictwo Kościoła. U niechrześcijan (*fides implicita*) misterium Chrystusa jest obecne w sposób anonimowy, działając w religiach i religijnym życiu⁶⁴. Trzeba też wspomnieć o teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia, oraz o uniwersalności osoby Chrystusa (P. Tillich)⁶⁵.

Sobór Watykański II w *Nostra aetate* nie podjął wszechstronnej (teologicznej) refleksji nad zbawczym i normatywnym znaczeniem religii pozachrześcijańskich. Ograniczył się do określenia praktycznych relacji Kościoła do innych religii⁶⁶. Eksponuje (nawiązując do motywu wcielenia, dzieła zbawczego Chrystusa i aktywności misyjnej Kościoła) prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga. Wyznawców innych religii obejmuje Opatrzność i dobroć Boga, a także Jego łaska, która działa w religiach. Na tym opiera się kategoria przyporządkowania niechrześcijan Kościołowi Chrystusowemu (KK, n. 16). Sobór, nawiązując do patrystycznych koncepcji *semina Verbi* i *praeparatio evangelica*, uznaje w religiach elementy prawdy, dobra, autentycznej świętości, które są owocem Bożej pedagogii, przede wszystkim zaś efektem działania Ducha Świętego (KDK, n. 78). Możliwość zbawienia poza widzialną przynależnością do Kościoła wiąże ojcowie soboru z powszechnym działaniem Ducha, aplikującego w życie każdego człowieka owoce paschalnego misterium Chrystusa⁶⁷. Sobór nie wypowiada się *explicite* na temat zbawczego waloru innych religii, wskazuje jednak na obecność w nich elementów zbawczych, które wywodzą się z obecnego w nich objawienia. Sobór nie podaje kryteriów odróżniających religię prawdziwą od fałszywej; jego doktryna nie upoważnia jednak do traktowania religii pozachrześcijańskich jako naturalnych, czyli będących dziełem człowieka i jego aspiracji⁶⁸. Nauczanie soboru można

zakwalifikować jako teologię wypełnienia, mieszczącą się w paradygmacie inkluzywistycznym.

3. Odnowione ujęcie powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła

Fenomen – szeroko kolportowanej i społecznie nośnej – pluralistycznej teologii religii musiał zaniepokoić *Magisterium Ecclesiae*. W odpowiedzi na głoszone, także przez teologów katolickich, błędne poglądy, ukazał się dokument Kongregacji Nauki Wiary: „Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”⁶⁹. Wśród „ukrytych” założeń, jakie legły u podstaw pluralistycznej teologii religii trzeba wymienić: przeświadczenie o niemożliwości wyrażenia ludzkim językiem boskiej prawdy (także w odniesieniu do objawienia chrześcijańskiego); relatywizm w odniesieniu do każdej prawdy (co jest prawdą dla jednych, nie jest nią dla drugich); radykalne przeciwstawienie (niekompatybilność) mentalności logicznej Zachodu symbolicznej Wschodu; subiektywizm rozumu, który – będąc jedynym źródłem poznania – nie jest zdolny poznać prawdy bytu ani wyjść „ponad” własne założenia; trudność w zrozumieniu i przyjęciu definitywnych i eschatologicznych wydarzeń w historii; metafizyczne „opróżnienie” historycznego wcielenia Odwiecznego Logosu i jego redukcja do jednej z „manifestacji” Boga w historii; eklektyzm i bezkrytyczność w podejściu teologów do wielości filozoficznych i teologicznych kontekstów bez troski o ich spójność i kompatybilność z prawdą chrześcijaństwa; tendencja do interpretacji Pisma Świętego poza Tradycją i *Magisterium*⁷⁰. Deklaracja afirmuje zakwestionowane – wprost lub *implicite* – elementy wiary Kościoła. Przede wszystkim podkreśla trzy zasadnicze dla misji i życia Kościoła prawdy chrystologiczne⁷¹. Potwierdza definitywny charakter objawienia Jezusa Chrystusa⁷². Broni osobowej jedności pomiędzy Odwiecznym Logosem a historycznym Jezusem z Nazaretu. Podkreśla jedność ekonomii zbawczej Wcielonego Słowa i Ducha Świętego oraz wyjątkowość i powszechność tajemnicy Jezusa Chrystusa⁷³. Przypomnienie tych fundamentalnych prawd wiąże się z poprawnym ujęciem objawienia, wiary i natchnienia⁷⁴. Deklaracja potwierdza też powszechność misji zbawczej i pośrednictwa Kościoła oraz nierozdzielność królestwa Bożego, królestwa Chrystusa i Kościoła⁷⁵. Ten ostatni, co Deklaracja przypomina za *Vaticanum II* – jako jeden i jedyny Kościół Chrystusowy – istnieje (*subsistit in*) w Kościele rzymskokatolickim⁷⁶.

Przywołanie tradycyjnej (i w zasadzie oczywistej) doktryny chrystologicznej i eklezjologicznej stało się konieczne, by w dialogu z religiami

pozachrześcijańskimi zapobiec niebezpiecznym eksperymentom teologii pluralistycznej (relatywizacja dzieła i osoby Jezusa Chrystusa), a jednocześnie bronić tożsamości wiary Kościoła w odniesieniu do jego członków. Rino Fisichella, odnotowując krytyczne przyjęcie Deklaracji (zarówno w Kościele, jak i poza nim) stwierdza, że w zamierzeniu Stolicy Świętej miała ona spełnić kilka zadań ściśle wewnątrz-eklezyjalnych. Dlatego ma wydźwięk korygujący: dokonuje oceny poglądów teologów, zaangażowanych w ruch ekumeniczny, przypominając naukę o kryteriach eklezyjalności. Weryfikuje rezultaty i zasady posoborowego dialogu międzyreligijnego, zwracając uwagę na jego słabości. Dokonuje interpretacji Soboru Watykańskiego II i jego kościelnej recepcji. W imię prawdy afirmuje naukę o Kościele Chrystusowym, chroniąc jego tożsamość⁷⁷.

Przypominając zakwestionowane w pluralistycznej teologii religii prawdy wiary katolickiej Deklaracja polemizuje z tezą o zasadniczej równości religii (np. nauki religioznawcze zrównują religie historyczne i mitologiczne). Jasno stwierdza jedyność i powszechność zbawienia, dokonanego w Jezusie Chrystusie. Przypomina, że wśród wszystkich wyznań i grup chrześcijańskich najpełniejszym urzeczywistnieniem Kościoła Chrystusowego jest Kościół rzymskokatolicki, a jego pośrednictwo zbawcze (w znaczeniu *tradenda* dzieła Chrystusa) jest jedyne. Kościół Chrystusowy nie jest więc jakimś mglistym ideałem, którego należy poszukiwać, ale istnieje (*subsistit*) w pełni w Kościele katolickim. Dla relacji ekumenicznych znaczące jest nadto stwierdzenie, że określenie „Kościoły siostrzane” odnosi się wyłącznie do Kościołów partykularnych, w tym do partykularnych Kościołów prawosławnych⁷⁸. Marian Rusecki zwraca uwagę na – istotne dla kwestii pojęcia religii – niedociągnięcia Deklaracji, która nie podnosi w ogóle zagadnienia genezy religii. Niektóre stwierdzenia suponują wprawdzie pogląd, że religie niechrześcijańskie mają genezę ludzką (n. 7), w innych zaś mówią o pewnych elementach prawdy i łaski, w nich występujących, Deklaracja nie wskazuje jednak na sprawcę tychże. Podobnie rzecz ma się z określeniem wiary (wiara teologalna lub wierzenia naturalne). Skoro wiara religijna jest korelatem objawienia, które ma różne formy i etapy realizacji, trzeba uwzględnić element łaski w jej zaistnieniu⁷⁹.

Sprawą niezwyklej wagi jest też przypomnienie przez Deklarację konieczności prowadzenia misji. Jest to konieczność wynikająca z mandatu misyjnego, jaki Chrystus dał Apostołom i całemu Kościołowi. On sam obecny w swoim Kościele jest gwarantem skuteczności działalności misyjnej. Nadto aktywność misyjna wynika z powszechnej woli zbawczej Boga, która zrealizowała się w pełni w Jezusie Chrystusie.

Niewątpliwym atutem Deklaracji jest też jej apologetyczny charakter. W kulturze, która usiłuje wyeliminować (bądź przynajmniej zmarginalizować) społeczny wymiar chrześcijaństwa i jego zbawczego posłannictwa, konieczna jest adekwatna i skuteczna jego obrona. Apologia *ad extra* musi uwzględniać aktualne prądy myślowe, reagować na błędy, polemizować z dezawuowaniem chrześcijańskiej wiary i zasad moralnych. Z drugiej strony niezbędna jest taka formacja wierzących, by wzrastając w Chrystusie potrafili skutecznie bronić „nadziei, która w nich jest”. Do takiej apologii konieczna jest gruntowna znajomość własnej wiary i zdolność do opartego na prawdzie dialogu z tymi, którzy jej nie mają. Chrześcijaństwo żywe musi być zdolne do kształtowania kultury w oparciu o Ewangelię.

PRZYPISY

¹ J.A. Di Noia (*The Diversity of Religions: a Christian Perspective*, Washington 1992, s. 15–19), zaznaczając, że „upraszcza” rzecz całą, wymienia poglądy, jakie współcześnie dominują w relacji chrześcijaństwa do innych religii. 1) Inne religie nauczają prawdy częściowej; chrześcijaństwo pełnej. 2) Chrześcijaństwo przewyższa inne religie. 3) Inne religie mogą w Bożym planie zbawienia odgrywać jakąś rolę. 4) Wyznawcy innych religii mogą pozostawać w jakiejś relacji z Bogiem, w „ukryty” sposób przynależąc do Kościoła. 5) Adherenci innych religii mogą posiadać jakąś „wiarę *implicite*”, która swą pełnię objawia w chrześcijaństwie. 6) Wyznawcy innych religii mogą spełniać dobre uczynki, które mają dla nich znaczenie zbawcze. 7) Chrześcijanie powinni podejmować dialog z wyznawcami innych religii. 8) Chrześcijanie winni głosić im Ewangelię. 9) Chrześcijanie winni współpracować z niechrześcijanami dla wspólnego dobra.

² Zob. D.G. Dawe, *Christian Faith in a Religiously Plural World*, w: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D.G. Dawe, J.B. Carman, New York 1978, s. 15.

³ Warto przywołać choćby soborowy Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, promulgowany 7 grudnia 1965, który odróżnia aktywność pastoralną i ekumeniczną, jednocześnie kładzie podwaliny pod prawdziwie „globalny” Kościół. Por. G.F. Sviderco-schi, *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy II Soboru Watykańskiego*, Kraków 2003, s. 115n. Kolejna wypowiedź Magisterium była już reakcją na osłabienie ducha misyjnego w „posoborowym” Kościele. Paweł VI ogłaszając adhortację apostolską *Evangelii nuntiandi* (1975) podjął polemikę z różnymi formami kryzysu misji, zwracając uwagę na potrzebę inkulturacji Ewangelii. Kolejnym głosem w tej kwestii była encyklika *Redemptoris missio* (1990) Jana Pawła II. Papież podjął w niej szeroki wachlarz zagadnień. Wychodzi od potwierdzenia wiary Kościoła: Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem. Następnie omawia relację Kościoła i jego misji do królestwa Bożego. Mocno podkreśla też (rozdział IV) aktualność misji *ad gentes* oraz podejmuje krytykę poglądu (rozdział V) jakoby dialog z innymi religiami mógł zastąpić głoszenie im Chrystusa.

⁴ Sobór w swych wypowiedziach eksponuje prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, jednak nawet wtedy, gdy mówi o „przyporządkowaniu” do Ludu Bożego niechrześcijan (KK, n. 16), nie rozstrzyga pytania o zbawczy charakter religii jako takich. Por. A. Skowronek, *Znoszenie granic w Kościele?*, „Znak” 468(1994), s. 62n. Dyskusję nad stanowiskiem soboru wobec religii niechrześcijańskich obszernie omawia F. Solarz, *Stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich w świetle soborowych schematów deklaracji „Nostra aetate”*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004 s. 85–121.

⁵ Owoce soborowego „otwarcia” zauważa też Joseph Ratzinger. Zob. tenże, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004. Autor zajmuje się przede wszystkim relacją między judaizmem a chrześcijaństwem.

⁶ Wnikliwą analizę postmodernizmu (filozofii, gnozeologii, postmodernistycznej kultury, sytuacji religii, antropologii) prezentuje A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998 s. 23–74. Autor zarzuca postmodernistom szereg sprzeczności i brak konsekwencji.

⁷ P. Neuner (*Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin, 18–21 września 2001, Lublin 2001 s. 231n.) stwierdza, że po okresie „ukościelnienia” religii ludowej (od kulturkampfu do 1968 r.) i bardzo wysokich wskaźników religijności, nastąpił masowy „odpływ” wiernych z Kościoła katolickiego i zerwanie tradycji religijnej. Proces sekularyzacji społeczeństwa nie musi oznaczać, że jest ono bezreligijne. Religia stała się „nieokreślona”, zindywidualizowana, dopasowana do mechanizmu (ideologii) pluralizmu.

⁸ I.S. Ledwoń (*Pełnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001 s. 57n.) do relatywizujących teologów zalicza też autorów: J. Dupuis, C. Geffre, A. Pieris.

⁹ J.A. Di Noia (*The Diversity of Religions...*, dz. cyt., s. 36n.) charakteryzuje podejście tych „chrześcijańskich” teologów, którzy usiłowali przezwyciężyć tradycyjny ekskluzywizm zbawczy (*extra Ecclesiam salus nulla*), przechodząc na pozycje pluralistyczne. Najbardziej obszerną (wręcz encyklopedyczną) pozycją, traktującą o wszystkich współczesnych teologiach religii niechrześcijańskich jest książka I.S. Ledwoń, *„I nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.

¹⁰ W tym kontekście godzi się przypomnieć – ciągle przez niego powtarzaną – tezę Benedykta XVI, że chrześcijaństwo zawsze rozumiało siebie jako religię Logosu, wiarę „według rozumu”. Zob. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005 (zwłaszcza s. 65n.).

¹¹ Zob. K.H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995 s. 33. Niebezpieczeństwa, związane z upowszechnianiem „płynnego” sacrum i synkretycznej „duchowości” podejmuje dokument Stolicy Apostolskiej, Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Chrześcijańska refleksja na temat New Age. Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003. Zob. też R.T. Ptaszek, *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008.

¹² Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 26n.

¹³ D.G. Dawe (*Christian Faith...*, art. cyt., s. 16n.) zwraca uwagę, iż współczesny „postchrześcijański” sekularyzm, usuwając kwestię wiary religijnej w sferę „nieważną”, prywatną, nie ma żadnej szansy na ustanowienie jakiegoś nowego ładu społecznego, ani tym bardziej alternatywnej (względem religii) wspólnoty ludzkiej (także globalnej). Nacjonalizm, imperializm ekonomiczny, XX-wieczne ideologie są jego zdaniem raczej demonicznymi formami partykularyzmu, niezdolnymi do wykreowania nowego uniwersalizmu.

¹⁴ W koncepcji platońskiej i chrześcijańskiej dialog jest trudem odkrywania prawdy i jej przyjmowania. W postmodernizmie nastąpiła zmiana sensu słowa dialog; stał się on kwintesencją relatywistycznego credo i antytezą nawrócenia i misji. Tu dialog religijny oznacza założenie, iż stawiam swą własną wiarę na tym samym poziomie, co przekonania innych, bez pytania o prawdę, racje, uzasadnienie. Prawdziwy dialog ma miejsce, gdy następuje „wymiana” poglądów które są tej samej rangi, a tym samym wzajemnie relatywne. Tylko w ten sposób możliwa jest kooperacja i integracja między religiami. Relatywistyczne rozmycie „chrystologii” i eklezjologii jest więc konieczne. Por. J. Ratzinger, *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, „Origins”, 26(1996), nr 20, s. 312n. Kardynał Prefekt (*Wiara i teologia dzisiaj*, OsRomPol, 18(1997), nr 3, s. 47n.) pisze, że o ile w latach osiemdziesiątych XX wieku wyzwaniem dla teologii była „teologia wyzwolenia”, o tyle współcześnie groźny jest dla niej relatywizm. Jest nim rezygnacja z aspiracji rozumu do poznania prawdy, a z drugiej idea tolerancji. Ktokolwiek uznaje np. Chrystusa i Jego Ewangelię za prawdę, łatwo może być posądzony o fundamentalizm, zagrażający wolności i tolerancji. Przejawem relatywizmu w teologicznym namyśle nad wielością religii jest pluralistyczna teologia religii.

¹⁵ Autor zwraca uwagę na pozytywne ujęcie procesu sekularyzacji (autonomizacji kolejnych dziedzin życia spod wpływu religii) oraz negatywny (antychrześcijański) kierunek ideologii

sekularyzmu. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext und „Dominus Iesus“*. *Sakularisierung, Postmodernismus, religiöser Pluralismus*, „Pontificia Academia Theologica” (PATH), 1(2002), nr 2, s. 147n.

¹⁶ W ten sposób to, co miało pogodzić sprzeczne ze sobą roszczenia wyznań, religii, systemów wartości, stało się przyczyną nieusuwalnego rozbitcia. Społeczeństwo pluralistyczne jest w stanie zagubienia, dezorientacji, fragmentaryzacji, nieprzewidywalnego duchowego chaosu. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 150–151.

¹⁷ Zob. tamże s. 152n.

¹⁸ J. Ratzinger (*Europa...*, dz. cyt., s. 20n.) stawia tezę, że religijno-moralny kryzys Europy zbiegł się ze szczytem jej potęgi techniczno-ekonomicznej. Jednak w tym samym momencie, gdy jej model techniczno-gospodarczy rozprzestrzenił się na cały świat, cywilizacja europejska – w konkurencji z religijnymi kulturami Azji i Afryki – przestaje się liczyć i stopniowo zamiera.

¹⁹ M. Seckler (*Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 154n) konstatuje, że – aczkolwiek mamy do czynienia z jednym objawieniem Bożym – w chrześcijaństwie każdy wierzący jest „wolny” w podejściu do Boga. Istnieje więc faktyczny „wewnątrzchrześcijański” pluralizm; przejawia się on choćby w wielopostaciowej (wieloaspektowej) interpretacji objawienia, np. w wypowiedziach Magisterium.

²⁰ Dotychczasowe universum staje się *multiversum* lub *pluriversum*. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 156n.

²¹ Aby uniknąć przed-założeniowego wartościowania jakiejś religii teolog przyjął tzw. kryterium soteriologiczne, które aplikuje do poszczególnych tradycji religijnych. W rezultacie badacz nie zgadza się na kwalifikowanie swojej teorii jako relatywistycznej. Kulturowo ograniczone, a tym samym relatywne, są jedynie konkretne formy religii, które są naznaczone skończonością. Dlatego doszedł do wniosku, że żadna z religii, traktowana z osobna (ekskluzywnie), nie jest w stanie w stopniu absolutnym (doskonałym) ująć swej istoty czyli „Ostatecznej Rzeczywistości”. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 164n.

²² Zob. tamże.

²³ Zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989. Zob. też K.H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 90.

²⁴ W tym świetle wierność katolickiej ortodoksji stanowi nie tylko opór wobec paradygmatu demokracji i tolerancji, ale jest także wyzwaniem wobec własnej, tj. zachodniej kultury i sprzeciwem wobec spotkania (współpracy) różnych kultur. Monograficzne ujęcie doktryny Johna Hicka i jej krytykę zawiera opracowanie G. Chrzanowskiego, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.

²⁵ Zob. Ratzinger, *Relativism...*, art. cyt., s. 313; H. Kung (*Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria*, w: tenże, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*, New York 1988, s. 227n.) obszernie sygnalizuje trudności (co do metod, kryteriów) na jakie napotyka – w kontekście innych religii – uzasadnienie roszczeń chrześcijaństwa do prawdy.

²⁶ Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 166n. Autor twierdzi wręcz, że mamy do czynienia z pseudopluralizmem religii, który unieumożliwia rzeczywisty dialog i współpracę ich wyznawców. Radykalna teoria, która relatywizuje roszczenia do prawdy każdej z religii, nieuchronnie wiedzie do „represywnej” tolerancji, której odmianą jest ideologia sekularyzmu.

²⁷ Justyn pozytywną odpowiedź na kwestię zbawienia pogan uzasadnia filozoficznie; Chrystus – wcielony Syn Boży jest Logosem, w którym wszyscy ludzie mają udział. Ci, którzy żyli według rozumu (logosu), nawet będąc ateistami, byli prawdziwie chrześcijanami. Zob. Justyn, *Dialog z Tryfonem*, n. 45; *Apologia Pierwsza*, n. 46.

²⁸ Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 4:22,2, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), t. 7, 1047, A-B.

²⁹ Klemens Aleksandryjski (*Stromata*, 7:2, PG, t. 9, 409–410) akcentuje prawdę, iż Bóg troszczy się o wszystkich i jest Zbawcą wszystkich; Orygenes (*Contra Celsum*, 4:7,

PG, t. 11, 1035–1038) stwierdza, iż przez wszystkie wieki Mądrość Boża zstępowała na „dusze święte”, czyniąc z nich swych przyjaciół i proroków.

³⁰ Zob. Jan Chryzostom, *In Joannem*, hom. 8, PG, t. 59, 67–68.

³¹ Znamienne jest, iż zarówno Ignacy, jak Ireneusz, Orygenes i Cyprian, uważają odszczerpieńców za „winnych”, a więc osobiście odpowiedzialnych za zerwanie z Kościołem, co jest równoznaczne z wykluczeniem ze zbawienia w Chrystusie. W zachowanych dziełach Cypriana nie ma aplikacji zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia” do wyznawców religii niechrześcijańskich. Nie pojawia się w nich też myśl o konieczności przynależenia do Kościoła jako warunku zbawienia. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York – Mahwah 1992 s. 22n.

³² W takim tonie nauczali m.in. św. Ambroży, biskup Mediolanu, św. Grzegorz z Nyssy, św. Jan Chryzostom. Uznając Bożą wolę zbawienia wszystkich ludzi, nie widzieli usprawiedliwienia dla odrzucających misję Kościoła.

³³ Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 26n. Analizując przymierza, jakie Bóg w historii zbawienia zawierał z ludźmi, D.G. Dawe (*Christian Faith...*, art. cyt., s. 14n.) sądzi, iż źródłem chrześcijańskiego antysemityzmu było przyjęcie tezy, iż Stare Przymierze (Abrahama i Mojżesza) zostało zastąpione przez Chrystusowe, którego dziedzicem jest Kościół.

³⁴ Pozostawanie poza Kościołem kwalifikowano jako ciężki grzech przeciw komunii miłości czyli prawdziwemu Kościołowi. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 27.

³⁵ Negatywna ocena heretyków i schizmatyków kazała mu twierdzić, iż nawet męczeństwo nie jest w stanie ich ocalić. Urodzeni w herezji też nie są bez winy i mają małe szanse na zbawienie. Zob. Augustyn, *De Baptismo*, 4:17,24; 1:5,6.

³⁶ Tamże, 5:27, 38.

³⁷ Augustyn, *De Spiritu et littera*, 33:58, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL), t. 44, 238. Biskup Hippony swą ocenę opiera na konsekwencjach decyzji (wolna wola) człowieka, który odrzuca wiarę. Zob. Mk 16, 15–16 „kto nie uwierzy, będzie potępiony”.

³⁸ Jest pewne, że Augustyn zdawał sobie sprawę z istnienia – poza granicami imperium – licznych ludów pogańskich, którym nikt Ewangelii nie głosił. Oparwszy się na nauce o grzechu pierwotnym wywnioskował, iż tylko Boża inicjatywa zbawcza ocala – bez żadnej zasługi – „wybranych”. *Massa damnata* jest więc konsekwencją bądź grzechu pierwotnego, bądź grzechów uczynkowych dobrowolnie przez ludzi popełnionych. Zob. Augustyn, *De natura et gratia*, 4:5, PL, t. 44, 249–250. Inaczej ocenia doktrynę św. Augustyna I.S. Ledwoń („i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 46), podkreślając uniwersalność jego wizji zbawienia.

³⁹ Prosper wyróżnia „łaskę ogólną”, którą otrzymują poganie (która wystarcza do zbawienia), od „specjalnej” czyli światła Ewangelii. Zob. Prosper z Akwitanii, *De vocatione*, 2:18–19, PL, t. 51, 706.

⁴⁰ Zob. Fulgencjusz z Ruspe, *De veritate praedestinationis*, 3:16–18, PL, t. 65, 660–661.

⁴¹ Zob. I.S. Ledwoń, „i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 46. Według Maksyma Chrystus, będąc rekapitulacją „historii religii” i całego kosmosu, jest obecny w dwu wcześniejszych typach religii.

⁴² Synod wykorzystał dzieło Hinkmara z Reims, który z kolei czerpał z dorobku Jana Damasceńskiego, rozróżniającego pomiędzy „uprzedzającą” wolą Boga, pragnącego zbawienia wszystkich, a „następującą”, sprawiedliwie karzącą za grzechy. Zob. PL, t. 125, 211.

⁴³ Por. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 46n. Pozytywną ocenę „szans” na zbawienie pogańskich filozofów znajdziemy też u Hugona od św. Wiktora i Aleksandra z Hales. Zob. I.S. Ledwoń („i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 47.

⁴⁴ Tomasz w centrum ekonomii zbawienia umieszczał Chrystusa – pośrednika zbawienia całej ludzkości. Podejmując konieczność wiary uczył, iż w przypadku pogan, którzy nie usłyszeli Ewangelii (przed i po Chrystusie) wystarczająca jest *fides implicita*. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II, q.2, a.7, ad 3; II–II, q.10, a.4, ad 3.

⁴⁵ W tym przypadku też pojawia się teoria „chrztu pragnienia”, który ukierunkowuje na pragnienie Eucharystii. Por. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 59n.

⁴⁶ W odniesieniu do tych osób Bóg udziela koniecznych pomocy, bądź przez wewnętrzną inspirację bądź posyłając kaznodzieję. Zob. tamże, s. 52n.

⁴⁷ Zob. G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975 s. 42n.

⁴⁸ G. Tavad (The Bull Unam Sanctam of Boniface VIII, w: *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis 1974, s. 105n.) uważa, iż bulla – pomimo to, że przez długi czas była tak traktowana – nie spełnia wymogów nauczania nieomylnego.

⁴⁹ Pius II w dziele *De pace fidei* (1453) wyraża pogląd, że pokój między narodami zależy od pokoju religijnego, który mógłby zaistnieć jako porozumienie między liderami różnych religii. Badając Koran Mikołaj stwierdził, że wykazuje on prawdziwość Ewangelii, a więc islam posiada – oprócz błędów – elementy prawdy. Wysunął też hipotezę, że inne religie mają za swe źródło (genezę) jakieś objawienie prorockie. Co więcej, choć Bóg pragnie zbawienia wszystkich w swym Słowie-Logosie (chrześcijaństwo jest pełnią religii), patrzy łaskawie na różnorodność religii. Bez sprzeciwiania się Bogu nie można tej różnorodności kwestionować ani likwidować. Zob. I.S. Ledwoń, „i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 48n.

⁵⁰ Jak stwierdza Sullivan (*Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., 68n.) ekshluzywizm dekretu nie przeczył powszechnej woli zbawczej Boga. W powszechnej opinii średniowiecza herezja i schizma były najcięższymi grzechami, a równocześnie przestępstwami przeciw porządkowi społecznemu. Żydzi postrzegani byli jako przekłeci przez Boga zabójcy Chrystusa; nikt nie podawał też w wątpliwość słuszności zbrojnej walki z islamem.

⁵¹ Chodzi m.in. o stwierdzenie, iż poganie postępujący zgodnie z prawem natury otrzymują od Boga „oświecenie” co do Chrystusa. Zob. F. de Vitoria, *De Indiis et De Jure Belli Reflectiones*, ed. E. Nys, Washington 1917, s. 142. Jest znamienne, iż de Vitoria w okrutnym postępowaniu konkwistadorów widział powód niewiary Indian, co zwalniało ich od odpowiedzialności za nieprzyjęcie Chrystusa. W ten sposób po raz pierwszy w myśli chrześcijańskiej pojawiło się zagadnienie przekonującego (adekwatnego, skutecznego) głoszenia Ewangelii poganom i Żydom. Cano wnioskował, iż *fides implicita* wystarcza wprawdzie do usprawiedliwienia, lecz nie do ostatecznego zbawienia (*visio beatifica*). Por. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 72n.

⁵² Soto stwierdził, iż *fides implicita*, która zdaniem św. Tomasza wystarczała do zbawienia przed przyjściem Chrystusa, wystarcza też do zbawienia tych, których niewiara w Chrystusa jest niezawiniona.

⁵³ Pigge uznał, iż do takiej wiary Bóg uzdalnia wszystkich, którzy nie usłyszeli orędzia o Chrystusie. Gdyby tak nie było, trzeba by odrzucić prawdę o powszechnej woli zbawienia ze strony Boga. W ten sposób pojawiła się możliwość zbawienia także dla wyznawców islamu, którzy – choć słyszeli o Chrystusie – zostali przy religii, w której ich wychowano. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 78n.

⁵⁴ Potępienie innych religii było spowodowane teorią usprawiedliwienia i zasadą *sola fides*, która odrzucała wszelką filozofię (a w konsekwencji objawienie naturalne). Zob. I.S. Ledwoń, „i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 49n.

⁵⁵ Zasada się ona na twierdzeniu, iż do zbawienia konieczna jest wiara w Boga (w Chrystusa), chrzest i przynależność do Kościoła. Rozróżnia się konieczność *in re* oraz *in voto*. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 82n.

⁵⁶ De Lugo przyznaje heretykom nieprzewycięzalną ignorancję w kwestiach właściwych Kościołowi katolickiemu oraz nadprzyrodzoną wiarę, która może prowadzić do *contritio perfecta* (żał doskonała), dzięki któremu mogą być zbawieni. Ważną rolę w rozumowaniu De Lugo pełni proces dochodzenia do wiary i analiza aktu wiary oraz normatywna rola sumienia osoby, która podejmuje decyzję w zakresie religii. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 94n.

⁵⁷ Perrone jest przedstawicielem odnowionego w 1824 r. *Collegium Romanum*, którego profesornie stali się zapleczem teologicznym Stolicy Apostolskiej.

⁵⁸ Papież przywołał też tradycyjną naukę o potępieniu tych, którzy uparcie odrzucają Kościół i głoszoną przez niego prawdę. Po raz pierwszy Głowa Kościoła wyjaśnia zasadę *extra Ecclesiam* w formie: nie ma zbawienia dla tych, którzy z własnej winy są poza Kościołem. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 113n. Naukę o niepokonalnej ignorancji Ewangelii i Kościoła podejmuje *Lumen gentium* (n. 16), dodając, że niechrześcijanie mają obowiązek „poszukiwania woli Bożej” poświadczonej przez głos sumienia.

⁵⁹ Franzelin objaśnia, iż konieczny jest związek zarówno z duchowymi, jak i widzialnymi elementami Kościoła. Zob. *Theses de Ecclesia Christi*, Roma 1907 s. 413.

⁶⁰ Zob. E. Ozorowski, *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, „Ateneum Kapłańskie”, 96(1981), z. 432, s. 71–80. Ostrożność Magisterium wobec wierzeń i zwyczajów Azji widać np. w orzeczeniach dotyczących akomodacji misyjnej. Zob. F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 253n.; J. Perszon, *Akomodacja misyjna*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 39.

⁶¹ Teoria wypełnienia opierała się na objawieniu kosmicznym, jako genezie tych religii. Przyjście Chrystusa czyni wszystkie wcześniejsze religie „nieważnymi”. Z kolei H. de Lubac dowartościowując naturalne pragnienie Boga w człowieku (które zrodziło nie tyle religie, ile wartości w nich obecne, te zaś otrzymują wymiar zbawczy w spotkaniu z objawieniem Chrystusowym), odmawia religiom pogańskim roli historiozbawczej. Y. Congar uważał, że religie niechrześcijańskie są dla swoich wyznawców „oczywistymi” pośrednikami zbawienia. Nie znaczy to jednak, że są usankcjonowane przez Boga; ich wartość wynika raczej z dobra osób, nimi żyjących. Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 131n.

⁶² Zob. I. Bokwa, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 56–59.

⁶³ Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 156n.

⁶⁴ V. Boublik odcina się zarówno od teorii zwyczajnej i nadzwyczajnej drogi zbawienia (jest tylko jedna, acz realizowana w rozmaitych formach), jak i od teorii anonimowych chrześcijan. Podkreśla bowiem zasadniczą, ontologiczną różnicę między statusem zbawczym chrześcijan i wyznawców innych religii. Rzymski teolog opowiada się za pewną formą teologii wypełnienia; religie stanowią *praeparatio evangelica*, przygotowując na przyjęcie Chrystusa i Kościoła. Wyznawcy religii niechrześcijańskich są więc w sytuacji katechumenów. Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 158n.

⁶⁵ Zob. tamże s. 164n. Twórcą teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia jest H.R. Schlette. Zawarł ją w dziele *Die Religionen als Thema der Theologie. Uberlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg i. Br. 1963. Podobne poglądy rozwijał też G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975. Koncepcję Paula Tilicha I.S. Ledwoń („*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 170–182) uważa za jedną z najważniejszych. Lansował on objawieniową genezę religii, powszechność objawienia i związek objawienia ze zbawieniem. Jednak jego poglądy stały się akceleratorem relatywizacji chrześcijaństwa w pluralistycznej teologii religii, zakwestionowania boskiej tożsamości Jezusa Chrystusa i faktu Jego inkarnacji (i jej jedyności).

⁶⁶ Zob. E. Kopeć, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, „Zeszyty Naukowe ZN KUL”, 9(1966), nr 4, s. 31n.; E. Bulanda, *Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 409n.

⁶⁷ I.S. Ledwoń („*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 187–192) zauważa, że doktryna soborowa jest niekonsekwentna. DM 7 stwierdza, że „wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nieznających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu”. Z jednej strony mamy więc afirmację zbawczych elementów w religiach, z drugiej tezę o wzbudzającym wiarę zbawczym działaniu Boga „pomimo” tych religii. Ponieważ wiara jest korelatem objawienia, sobór wydaje się przypisywać „objawieniu naturalnemu” walor objawienia nadprzyrodzonego.

⁶⁸ Zob. W. Dudek, *Zagadnienie religii niechrześcijańskich w płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II*, „Collectanea Theologica”, 38(1968), f. 4, s. 37.

⁶⁹ Zob. Deklaracja *Dominus Iesus*, OsRomPol, 21(2000), nr 11–12, s. 42–51.

⁷⁰ Zob. S. HON Tai-Fai, *Christological Affirmations of „Dominus Iesus” and Inter-Religious Dialogue. Dialogue with Confucian Classics from Christian Perspective*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 322.

⁷¹ Zob. A. Amato, *L'assolutezza salvifica del Cristianesimo: prospettive sistematiche*, „Seminarium”, 33(1998), s. 771–809. Kluczowe dla całej Deklaracji jest też filozoficzne pojęcie prawdy. H. Seidl (*Riflessione filosofica sulla verita*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 239–250) omawia klasyczną koncepcję prawdy (na której opiera się teologia katolicka), analizując prawdę w jej aspektach: teoretyczną i praktyczną, filozoficzną i religijną, przygodną i absolutną, historyczną i ponadhistoryczną.

⁷² Odwołując się do encykliki *Fides et ratio* M. Bordoni (*Riflessione teologica sulla verita della rivelazione cristiana*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 251–266) akcentuje personalistyczny charakter objawienia chrześcijańskiego. Pełnią objawienia jest bowiem osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Por. też A. Milano, „*Analogia Christi*”. *Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana*, „Ricerche Teologiche”, 1(1990), s. 29.

⁷³ Jak zauważa S. HON Tai-Fai (*Christological Affirmations...*, art. cyt, s. 318) współcześnie jasne głoszenie tych „oczywistych” prawd często bywa oceniane jako „obraźliwe” dla innych religii, albowiem kwestionuje ich wartość zbawczą. Dlatego pojawia się „pokusa” łagodzenia ich znaczenia przez podkreślanie, że objawienie Jezusowe jest – jako „zdeterninowane kulturowo” – adekwatne tylko dla chrześcijan, nie ma zaś znaczenia uniwersalnego. Deklaracja zakłada też, że „rzeczywistość Jezusa Chrystusa” pozostaje niezgłębioną tajemnicą, otwartą na wszystkie kultury. O jedności całego dzieła (ekonomii zbawczej) odkupienia jako dzieła Trójcy Świętej pisze P. Corda, *Il Carattere dinamico della verita cristiana aproccio pneumatologico*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 267–279.

⁷⁴ *Dominus Iesus*, n. 6 stwierdza, że niezgodna jest z wiarą Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które mogłoby być dopełnione w objawieniach innych religii. Dokument (n. 7) rozróżnia między „wiarą teologalną”, czyli przyłgnięciem do Boga i dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą On objawia, a „wierzeniem” w innych religiach, które ostatecznie jest efektem wysiłku człowieka, który szuka prawdy i Absolutu. W n. 8 Deklaracja radykalnie różnicuje Pismo Święte, które ma autorstwo Boże, i księgi innych religii.

⁷⁵ Jedność i współprzenikanie tych trzech rzeczywistości podkreśla Jan Paweł II w *Redemptoris missio*. Zob. M. Zago, *Commentary on Redemptoris Missio*, w: *Redemption and Dialogue. Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, ed. W.R. Burrow, Maryknoll NY1994, s. 80.

⁷⁶ Por. J.F. Stafford, *The Inscrutable Riches of Christ: The Catholic Church's Mission of Salvation*, w: *A Church for All Peoples. Missionary Issues in a World Church*, ed. E. LaVerdiere, Collegeville 1993, s. 32n.

⁷⁷ Zob. R. Fisichella, *Ricezione ecclesiale della „Dominus Iesus”*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 173–182.

⁷⁸ Zob. M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus”*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 38n.

⁷⁹ Zob. tamże. Szerzej kwestię tę rozwija I.S. Ledwoń, *Pełnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, art. cyt., s. 64n. Teolog zauważa, że w oficjalnych dokumentach Kościoła brak jakiegokolwiek teologicznego kryterium prawdziwości religii. Sprawia to, że jednakowo traktuje się wielkie religie, jak i grupy czy kultury do miana religii aspirujące. Natomiast od lat trzydziestych XX wieku rozwijana jest w teologii teza o objawieniowej genezie religii. Kryterium objawienia rozstrzyga więc o prawdziwości religii.

KS. WOJCIECH CICHOSZ

**WARTOŚĆ RODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W DOBIE WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN
KULTUROWO-POSTINDUSTRIALNYCH
Od rodziny nuklearnej do rodziny globalnej**

W warunkach nasilającej się obecnie tzw. kultury neohumanistycznej o zasięgu cywilizacyjnym (materialistyczno-liberalnej i hedonistyczno-konsumpcyjnej) coraz większego znaczenia nabiera problematyka małżeństwa i rodziny. Obserwowane dzisiaj zerwanie z jakąkolwiek religią to nie tylko powracające upiory przeszłości rewolucji kulturalnej, ale przede wszystkim człowieka ponowoczesnego, wielokrotnie antyreligijnego i antychrześcijańskiego, a tym bardziej – antykatolickiego¹. Stąd też Kościół nieustannie podkreśla wartość sakramentalnej godności rodziny oraz szczególny wymiar wspólnoty wszystkich jej członków. Troska o to pierwsze i niepodważalne środowisko życia, rozwoju i samorealizacji człowieka, tak w perspektywie cielesnej, jak i duchowej, jest bardzo widoczna od czasu Soboru Watykańskiego II, kiedy to problem ten często pojawia się w dokumentach Kościoła. Właśnie poprzez rodzinę – jak uczył bł. Jan Paweł II – przebiega historia człowieka, historia zbawienia ludzkości, przyszłość świata i Kościoła. To ona jest centrum i sercem cywilizacji miłości².

1. Pojęcie rodziny chrześcijańskiej

Od zarania dziejów ludzkości rodzina jest podstawową wspólnotą, która istnieje we wszystkich kulturach. Stanowi naturalne i niepowtarzalne środowisko, w którym człowiek rodzi się, rozwija i dorasta. To na niej opiera się całe życie społeczne poszczególnych osób w różnych jego wymiarach, w niej też jednostka ludzka rozwija swoją osobowość. Współcześnie zainteresowanie rodziną nieustannie wzrasta, albowiem ta wyjątkowa i bezprecedensowa wspólnota została ze szczególną mocą poddana wszechogarniającym i postępującym procesom przeobrażeń kulturowo-cywilizacyjnych. Zgodnie z teologią biblijną i antropologią

chrześcijańską, Bóg stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27) wpisał w naturę mężczyzny i kobiety powołanie do miłości i wspólnoty. Osoba ludzka odkrywa w rodzinie swoją tożsamość i zadania, które z Bożego powołania ma wypełniać w historii. Każda rodzina, jak pisał bł. Jan Paweł II, odkrywa w sobie wezwanie, które jednocześnie określa jej godność i odpowiedzialność³. Na mocy tego wezwania ma ona stawać się coraz bardziej tym, czym jest, czyli wspólnotą dążącą do doskonałości – wciąż bardziej dynamiczną i zmierzającą ku dopełnieniu w królestwie Bożym. Istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość: „Każde poszczególne zadanie rodziny – pisze Papież – jest wyrazem i konkretnym wypełnieniem tego podstawowego posłannictwa” (FC, n. 17). Ta głęboka wspólnota życia i miłości ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami zawiązuje się jako przymierze małżeńskie, czyli wolny wybór dwojga osób. Według Kodeksu prawa kanonicznego małżeństwo to podniesione przez Chrystusa do godności sakramentu „przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa” (KPK, kan. 1055 § 1). Ów święty związek powstały z woli Bożej, ze względu na dobro małżonków i ich potomstwa oraz społeczeństwa jest trwały i nie może być uzależniony od ludzkiego sądu⁴. Sam bowiem Bóg jest jego twórcą i On obdarzył go różnymi dobrami i celami, mając na uwadze ogromne znaczenie rodziny dla trwania rodzaju ludzkiego, dla godności osobowej jej członków, pokoju i pomyślności jej samej oraz całego społeczeństwa⁵.

Należy pamiętać, że współczesna rodzina w sposób wyjątkowy poddawana jest wpływom dobra i zła, życia i śmierci, miłości i tego wszystkiego, co jest jej zaprzeczeniem. W tak nakreślonej rzeczywistości powołaniem rodziny jest wyzwalanie dobra i miłości, których źródłem jest Chrystus. Powołanie to wynika z Bożego planu, według którego została ona ustanowiona jako wspólnota miłości. Każde poszczególne zadanie rodziny jest wyrazem i konkretnym wypełnieniem posłannictwa miłości. W adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* wskazane zostają cztery podstawowe zadania rodziny: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła⁶.

Ojciec Święty bł. Jan Paweł II, często nazywany obrońcą rodziny, tej podstawowej wspólnoty poświęcił w swoim nauczaniu wiele miejsca. W *Liście do Rodzin* papież pisze następująco: „Rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepo-

wtarzalny jest każdy człowiek” (LdR, n. 2). Papież podkreślił doniosłość tej podstawowej komórki społecznej, mówiąc: „Rodzina jest pierwszą i podstawową ludzką wspólnotą. Jest środowiskiem życia i środowiskiem miłości. Życie całych społeczeństw, narodów, państw, Kościoła, zależy od tego, czy cała rodzina jest pośród nich prawdziwym środowiskiem życia i środowiskiem miłości”⁷. Dlatego trzeba „uczynić wszystko, co można, ażeby rodzinie stworzyć po temu warunki. Warunki pracy, warunki mieszkania, warunki utrzymania, opiekę nad poczynającym się życiem, poszanowanie społeczne rodzicielstwa, radość dzieci, które przychodzą na świat, pełne prawo do wychowania, a zarazem wieloraką pomoc w tym wychowaniu... oto cały wielki, bogaty program, od którego zależy przyszłość człowieka i przyszłość Narodu”⁸.

Służba życiu jest podstawowym zadaniem rodziny, nie odnosi się jednak tylko do rodzenia dzieci, ale rozrasta się i ubogaca owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego. Te wartości rodzice z racji swego powołania powinni przekazywać dzieciom, a poprzez dzieci – Kościołowi i światu. Rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego. W społeczeństwie wstrząsanym przez napięcia i konflikty, nowe pokolenia właśnie w rodzinie powinny nauczyć się prawdziwej sprawiedliwości, która prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka. To ona powinna być pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia⁹, jako ta, którą Stwórca ustanowił początkiem i podstawą społeczności ludzkiej. Rodzina stanowi instytucję Bożą i jest pierwowzorem każdego społecznego porządku, wspólnotą, w której obywatele rodzą się i odnajdują pierwszą szkołę cnót społecznych. Ponieważ rodzina, na mocy swej natury, nie zamyka się w sobie, lecz otwiera się na innych – zarówno na inne rodziny, jak i społeczeństwo w wymiarze globalnym, cnoty te stanowią o życiu i rozwoju całych społeczeństw.

Katechizm Kościoła katolickiego definiuje rodzinę chrześcijańską jako komuniję osób, znak i obraz komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym, której powołaniem jest przekazywanie życia i wychowanie potomstwa. Została wezwana także do uczestnictwa w ofierze Chrystusa¹⁰ i poprzez komuniję z Nim – do tworzenia „Kościoła domowego”¹¹. Jest zatem nie tylko podstawowym środowiskiem życia, które towarzyszy człowiekowi od urodzenia aż do śmierci, ale i pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii drugiemu człowiekowi i doprowadzenia go – poprzez wychowanie i odpowiednią formację religijną – do dojrzałości społecznej

i chrześcijańskiej. Będąc wspólnotą wychowawczą, powinna pomagać człowiekowi w rozpoznaniu jego powołania i udzielać pomocy w dążeniu do jego wypełnienia¹².

Rodzina jest społecznością, w której małżonkowie – oprócz wezwania do miłości i przekazywania życia – zostali powołani do przekazywania wartości moralnych i religijnych; jest wspólnotą, w której człowiek jest wprowadzany w życie społeczne w każdym jego wymiarze¹³. W tym dziele rodzinę powinien wspierać Kościół, który – aby spełnić swą posługę – musi poznać sytuację, w jakiej urzeczywistnia się współczesne małżeństwo i rodzina. Poznanie to jest niezbędnym wymogiem ewangelizacji. Kościół ma bowiem dzisiaj zanieść rodzinom niezmienną, a zawsze nową i żywą Ewangelię Jezusa Chrystusa, gdyż to właśnie one powołane są do przyjęcia i urzeczywistnienia Bożego planu względem nich, w zależności od warunków, w jakich żyją¹⁴.

2. Sytuacja współczesnej rodziny

Ukazanie pełnego obrazu współczesnej rodziny nie jest możliwe bez wskazania przemian, jakie dokonały się w ciągu ostatnich stuleci i wynikających z dwóch zasadniczych procesów społecznych: urbanizacji i industrializacji. Jak zauważa Franciszek Adamski, „są to procesy ciągłe, dokonujące się nadal, a ich obecna faza charakteryzuje się: postępującym podziałem pracy i ruchliwością społeczną; mechanizacją procesów pracy i automatyzacją produkcji; odkryciem i wykorzystaniem nowych, bardziej wydajnych źródeł energii; odkryciem i wykorzystaniem nowych surowców; wzrostem wydajności pracy i wynikającym stąd wzrostem dochodu narodowego na przeciętnego mieszkańca; powstawaniem i wzrostem wielkich miast i aglomeracji miejsko-przemysłowych”¹⁵. Autor podkreśla, że ewolucja rodziny wynikająca z tych ogólnych czynników nie dokonuje się we wszystkich społeczeństwach w jednakowym tempie i natężeniu i zależy od trzech bodźców: stopnia urbanizacji danego kraju, stopnia jego uprzemysłowienia oraz stopnia izolacji, czyli położenia geopolitycznego i podatności na wpływy zewnętrzne¹⁶.

Zasadniczy kierunek przemian życia rodzinnego wyznacza urbanizacja, która pociąga za sobą przeobrażenie dawnej, wielopokoleniowej rodziny patriarchalnej w nową rodzinę – małą, zwaną też „rodziną nuklearną”¹⁷. Norman Goodman twierdzi, że rodzina nuklearna to rodzina składająca się z dwóch osób dorosłych różnej płci, które utrzymują z sobą usankcjonowany związek seksualny, oraz z ich własnych lub adoptowanych dzieci¹⁸. Współcześnie dominację tej formy związku osłabia rosnąca w szybkim

tempie liczba rodzin z jednym rodzicem, małżeństw bezdzietnych oraz związków partnerskich czy wreszcie par homoseksualnych. N. Goodman wyróżnia dwa podtypy rodzin nuklearnych: rodzina nuklearna określająca orientację życiową, czyli rodzina, w której człowiek przychodzi na świat, oraz rodzina nuklearna zapewniająca prokreację, czyli rodzina, którą sam zakłada. Można zatem powiedzieć, że każda rodzina zawiera w sobie dwie rodziny nuklearne¹⁹. Rodzinę składającą się z dwóch lub więcej rodzin nuklearnych opartych na więzi rodzic – dziecko i obejmującą również stosunki między rodzeństwem N. Goodman nazywa rodziną poszerzoną²⁰.

Drugim czynnikiem wpływającym na metamorfozę rodziny jest industrializacja i post-industrializacja, które przekształciły dawną wspólnotę produkcyjną, jaką była rodzina, we wspólnotę konsumpcji. Proces ten pociąga za sobą zmianę układu ról społecznych: zanika zróżnicowanie obowiązków przypisywanych w rodzinie mężczyźnie i kobiecie na rzecz solidarnego współzawodnictwa. Autorytet opiera się głównie na walorach osobowych, mniej zaś na walorach funkcyjnych i rzeczowych²¹.

Spółeczeństwo postindustrialne charakteryzuje się spadkiem udziału sektora produkcyjnego w gospodarce, znacznym wzrostem sektora usług materialnych i niematerialnych oraz stopniowym zanikiem pracy fizycznej i powiększeniem obszarów pracy umysłowej. Wzrastająca liczba instytucji naukowych oraz rozwój ponadpaństwowych instytucji produkcyjnych i usługowych przyczynia się do międzynarodowej integracji. Ogromne nasilenie przestrzennego przemieszczania się ludności stanowi podstawę intensywnego zderzenia kultur. Szybko postępująca atomizacja społeczna i liberalizacja życia społecznego w dziedzinie obyczajowości i moralności prowadzi do zmniejszenia skuteczności oddziaływania norm religijnych. Cechą charakterystyczną epoki postindustrialnej jest autonomizacja i tendencje wolnościowe, które są obecne nie tylko w sferze życia publicznego, ale zaznaczają się z dużą siłą także w sferze prywatnej, manifestując się w stylu życia indywidualnego i rodzinnego²².

Model rodziny współczesnej z aksjologicznego punktu widzenia ma cechy zarówno dodatnie, jak i ujemne. Do korzyści społeczeństwa postindustrialnego można zaliczyć dalszy wzrost komfortu życiowego rodzin – zarówno w zakresie dostępności do dóbr materialnych oraz kulturalnych, jak i usług. Istotną wartość ma poziom zabezpieczenia zdrowotnego członków rodziny wynikający z postępu medycyny i rozpowszechnienia opieki medycznej²³. Pozytywnym faktem jest utrzymanie się samej instytucji rodziny wbrew ciągle przypuszczanym na nią atakom i próbom zastąpienia jej przez różne układy, np. „małżeństw grupowych”, „parzystych”, „koleżeńskich”

czy związków homoseksualnych, a także wbrew dążeniom mającym na celu zredukowanie rodziny do struktury złożonej tylko z matki i dziecka.

W rodzinach epoki postindustrialnej pojawiają się także procesy i zjawiska negatywne, wśród których należy wskazać na następujące elementy: znaczny wzrost zatrudnienia kobiet nie tylko ze względów ekonomicznych, lecz z chęci dążenia do ciekawszego życia i samorealizacji (czynnik nie negatywny, jednak ujemnie oddziałujący na zakres opieki i wychowania potomstwa); egalitaryzacja w małżeństwie i rodzinie; relatywne zmniejszenie wartości dzieci dla rodziców; dyferencja norm i wartości u poszczególnych członków rodziny – nawzajem w stosunku do siebie; wypieranie przez cywilizację tradycyjnych wartości, także rodzinnych; autonomizacja członków rodziny; mniejsza spójność i dezintegracja znacznej części rodzin; wzrost liczby konfliktów małżeńskich i rozwodów; zmniejszający się procent osób pozostających w sformalizowanych związkach małżeńskich i zwiększający się procent osób będących w kohabitacji lub w stanie wolnym; patologizacja społeczna i psychospołeczna mające swe źródło w nieprawidłowo ukształtowanych rodzinach²⁴.

Mimo wymienionych powyżej czynników, rodzina nie straciła we współczesnym świecie na atrakcyjności. Walory dobrego życia rodzinnego są nadal wysoko cenione, bowiem anonimowość i pustka społeczna podniosły wartość rodziny w świadomości indywidualnej i zbiorowej. Obecna jest wśród ludzi tęsknota za odnalezieniem i poznaniem idealnego modelu życia rodzinnego, który będzie źródłem szczęścia człowieka. Niezmiennosc praw rządzących rodziną i ich przestrzeganie gwarantuje osiągnięcie pełni spełnienia życia we wspólnocie rodzinnej²⁵.

Przemiany społeczne, polityczne i kulturowe bez wątpienia wpływają na sytuację współczesnych rodzin. Błogosławiony Jan Paweł II wyróżnia wśród nich aspekty pozytywne i negatywne: „pierwsze są znakiem zbawienia Chrystusowego działającego w świecie, drugie – znakiem odrzucenia przez człowieka miłości Boga” (FC, n. 6). Do aspektów pozytywnych zalicza zwrócenie większej uwagi na: jakość stosunków między małżonkami, odpowiedzialne rodzicielstwo oraz wychowywanie dzieci, podnoszenie godności kobiety, a także na świadomość potrzeby wspólnoty między rodzinami oraz odkrywanie posłannictwa rodziny w Kościele²⁶. Wśród aspektów negatywnych wskazuje przede wszystkim na degradację podstawowych wartości, takich jak: błędne pojmowanie niezależności małżonków we wzajemnych relacjach, brak autorytetu rodziców, trudności w przekazywaniu wartości, rozwody, aborcja, sterylizacja, propagowanie mentalności przeciwnej poczęciu dziecka²⁷.

Zasygnalizowane powyżej okoliczności, w których żyje rodzina, jawią się zatem jako mieszanina szans i zagrożeń, rozwoju i degradacji. Historia nie jest procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu życiu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami. Trafnie tę sytuację określa św. Augustyn, gdy stwierdza, że jest ona konfliktem między dwiema miłościami: miłością Boga, posuniętą aż do wzgardy sobą, i miłością siebie, posuniętą aż do pogardy Boga²⁸.

3. Zagrożenia rodziny we współczesnym świecie

Jan Paweł II podczas spotkania w Watykanie w dniu 12 października 1980 roku wyraźnie pokazał swoją ogromną troskę i zaniepokojenie o rodzinę: „Blaski i cienie, oczekiwania i troski, poważne problemy i niezłomne nadzieje stanowią część wiernego i sugestywnego obrazu rodziny w naszych czasach. [...] Nigdy bowiem, tak jak w tym stuleciu, rodzina nie była narażona na tyle niebezpieczeństw, ataków i erozji. Lecz jednocześnie nigdy jak w tym wieku nie wychodziło się rodzinie naprzeciw z tak wielką pomocą, zarówno na płaszczyźnie kościelnej, jak i obywatelskiej. W szczególności refleksja teologiczna, podobnie jak działalność pasterska w różnych parafiach, nie przestaje wskazywać rodzinom punktów odniesienia i konkretnych dróg w pokonaniu trudności i własnym doskonaleniu”²⁹. Przywołane słowa jasno wskazują, że rodzina jako instytucja zawsze była i jest nacechowana aspektami zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi. Współcześnie tempo oraz rozmiary tych zjawisk są niezwykle dynamiczne. Dlatego państwo, organizacje międzynarodowe oraz społeczeństwo powinny przedsięwziąć odpowiednie środki w celu zapewnienia pomocy ekonomicznej, społecznej, politycznej i prawnej, która jest konieczna do umocnienia rodziny tak, ażeby mogła ona sprostać postawionym przed nią zadaniom³⁰. Już Sobór Watykański II zwrócił uwagę, że „nie wszędzie godność tej instytucji jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu” (KDK, n. 47).

Dynamika współczesnych przemian społeczno-gospodarczych i politycznych prowadzi do licznych zaburzeń. Charakterystycznym symptomem zagrożeń współczesnej rodziny jest zespół nieuporządkowań świadczących o kryzysie samej instytucji małżeństwa. Wyraża się on między innymi w związkach pozasakramentalnych i pozaprawnych; tak zwanych małżeństwach „koleżeńskich” i „na próbę”; związkach grupowych; konkubinatach; w uzgodnionym wyjściowo pomiędzy stronami odrzuceniu przymiotów mał-

żeństwa, a więc jedności i nierozzerwalności; w ilościowym wzroście wspólnot defektywnych, złożonych najczęściej tylko z matki i dziecka; nasilaniu się częstości rozwodów; powiększaniu się liczby związków niesakramentalnych zawieranych przez osoby rozwiedzione³¹. Zjawiska zagrażające instytucji małżeństwa i rodziny przybierają postać groźnych, nasilających się patologii: agresji, przemocy, samobójstw, narkomanii i alkoholizmu. Nie sposób nie wspomnieć takich symptomów, jak: pogrążanie się w hedonizmie, szczególnie seksualnym; dynamiczne rozpowszechnianie się technik, których celem jest zagłuszanie indywidualnej wolności i odpowiedzialności u ludzi poddających się zbiorowym manipulacjom. Konsekwencją tych procesów jest eutanazja oraz umniejszenie przez inżynierię genetyczną oraz aborcję małżeńskiej służby życiu³².

Przejawem degradacji podstawowych wartości jest według bł. Jana Pawła II „błędne pojmowanie w teorii i praktyce niezależności małżonków we wzajemnych odniesieniach; duży zamęt w pojmowaniu autorytetu rodziców i dzieci; praktyczne trudności, na które często napotyka rodzina w przekazywaniu wartości; stale wzrastająca liczba rozwodów, plaga przerywania ciąży, coraz częstsze uciekanie się do sterylizacji; faktyczne utrwalanie się mentalności przeciwnej poczęciu nowego życia” (FC, n. 6). Źródłem tych negatywnych zjawisk jest według Ojca Świętego błędne pojmowanie i przeżywanie wolności, „rozumianej nie tylko jako zdolność do realizacji prawdziwego zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, ale jako autonomiczna siła, utwierdzająca w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra” (FC, n. 6). Taki stosunek do wspólnoty rodzinnej stanowi źródło cierpienia wielu osób: małżonków, a jeszcze bardziej ich dzieci, w ostatecznym jednak efekcie – całego społeczeństwa³³.

Wspomniane powyżej niektóre negatywne zjawiska wzmacnia dość powszechna opinia podważająca samą instytucję małżeństwa i rodziny oraz usprawiedliwiająca inne formy życia we wspólnocie. Pomimo licznych zapewnień o wyjątkowej roli rodziny w społeczeństwie, wciąż za mało czyni się dla jej rzeczywistej ochrony. Główne jednak źródło kryzysu małżeństwa i rodziny należy upatrywać w postępującym zamieraniu wiary i zmysłu religijnego. Analizując przyczyny regresji instytucji małżeństwa i rodziny należy pamiętać, że wynikają one zarówno z przyczyn rodzących się w jej wnętrzu, jak i czynników oddziałujących z zewnątrz.

3.1. Zagrożenia wewnętrzne

„Człowiek dzisiejszy – jak zauważa bł. Jan Paweł II – zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem

pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. [...] Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku [...], który na różne sposoby udziela się współczesnej rodzinie ludzkiej i w różnych postaciach się ujawnia” (RH, n. 15). Zachodzące przemiany i niepewność jutra z jednej strony budzą uzasadnione obawy, których nie jest pozbawiona żadna rodzina, z drugiej zaś rozniecają pragnienie przetrwania za wszelką cenę, nawet kosztem naruszenia hierarchii wartości konstytuujących rodzinę. Niepokoi fakt, że coraz wyraźniej rysuje się rozbieżność pomiędzy wiedzą o wartościach, a ich hierarchią. Utrata sensu własnej egzystencji sprawia, że człowiek czuje się po prostu źle. Negując swoim postępowaniem wartości stawiane najwyżej, traci poczucie sensu własnego życia. Do tego często dochodzi kryzys moralny, którego źródłem są osobiste grzechy. Człowiek za swoją złą sytuację często obwinia okoliczności zewnętrzne, środowisko. W istocie mogą one stwarzać negatywne pole ciężenia, jednakże osoba ludzka jest i zawsze pozostaje wolna³⁴. Doniosłość tej wolności akcentuje bł. Jan Paweł II, gdy mówi: „Nie można lekceważyć tej prawdy, obarczając grzechem poszczególnego człowieka rzeczywistość zewnętrzną – struktury, systemy itd. Oznaczałoby to poza wszystkim innym przekreślenie godności i wolności osoby, które się przejawiają – nawet w sposób negatywny i katastrofalny – również i w odpowiedzialności za popełniony grzech. Dlatego w każdym człowieku nie ma niczego bardziej osobistego i nieprzekazywalnego, jak zasługa cnoty czy odpowiedzialność za winę” (RP, n. 16). Stąd „niesłuszne i nie do przyjęcia jest często dziś spotykane w niektórych środowiskach takie rozumienie grzechu społecznego, które przeciwstawiając niezbyt wyraźnie grzech społeczny grzechowi osobistemu, mniej lub bardziej nieświadomie prowadzi do złagodzenia lub prawie przekreślenia grzechu osobistego, dopuszczając jedynie istnienie winy i odpowiedzialności społecznej. [...] Instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła. Na dnie każdej sytuacji grzechu znajdują się zatem zawsze osoby, które grzech popełniają” (RP, n. 16). Te jakże jednoznaczne słowa wskazują, że kryzys małżeństwa i rodziny zawsze rodzi się w pojedynczym człowieku, osobie ludzkiej, która jest wolna i sama decyduje, jakiego dokonuje wyboru.

Środowisko podsuwa człowiekowi wyobcowanemu przez grzech błędne rozwiązania, próbując zniszczyć w nim głos autentycznego sumienia, wyeliminować świadomość winy, by w rezultacie wmówić mu, że potrafi sam się uwolnić i nie potrzebuje ani zbawienia, ani Zbawiciela. Człowiek ulegający takim złudzeniom pogrąża się coraz bardziej, a co gorsza – pociąga za

sobą osoby z najbliższego otoczenia: rodzinę, przyjaciół, kolegów w pracy, a ostatecznie oddziałuje również w wymiarze makrostrukturalnym³⁵. Tę treść potwierdzają następujące słowa Ojca Świętego: „Nie ma grzechu, nawet najbardziej wewnętrznego i tajemnego, najściślej indywidualnego, który odnosiłby się wyłącznie do tego, kto go popełnia. Każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę” (RP, n. 16). Przyczyna wewnętrznego rozdarcia rodziny tkwi zatem w wewnętrznej ranie człowieka, jaką jest grzech: począwszy od grzechu pierworodnego, aż po grzech, który popełnia, nadużywając własnej wolności³⁶. Chęć powrotu do stanu dziecka Bożego sprawia, że coraz częściej widoczne jest „u prawdziwych chrześcijan wyraźne pragnienie, aby naprawić pęknięcia, zabiżnić rany i aby na wszystkich poziomach przywrócić zasadniczą jedność” (RP, n. 3). Koniecznym warunkiem takiego pojednania jest poczucie osobistej winy. Człowiek tworząc osobisty świat, w którym sam wyznacza granice dobra i zła, wyrażając aprobatę dla dążenia do nieograniczonej autonomii, nie jest zdolny do pojednania, a więc nie potrafi się także przeciwstawić różnorodnym wewnętrznym przyczynom zagrożeń rodziny, zwłaszcza tym, których sam jest sprawcą³⁷.

W adhortacji apostołskiej o pojednaniu i pokucie *Reconciliatio et poenitentia* czytamy, że „Sakrament małżeństwa, wyniesienie ludzkiej miłości pod działaniem łaski, jest znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, ale także znakiem zwycięstwa, jakie dzięki niemu małżonkowie mogą odnosić nad siłami zniekształcającymi i niszczącymi miłość, tak że rodzina zrodzona z tego sakramentu staje się również znakiem Kościoła pojednanego i sprawującego pojednanie świata we wszystkich jego strukturach i instytucjach” (RP, n. 16). Tak więc skuteczne zapobieganie zagrożeniom musi być skierowane przede wszystkim do konkretnej osoby, która w konsekwencji – na równi z pozostałymi członkami rodziny – tworzy tę podstawową wspólnotę. Należy zatem najpierw zintegrować człowieka, by ten wywarł wpływ na relacje, których jest podmiotem³⁸.

3.2. Zagrożenia zewnętrzne

Współczesna rodzina jest także narażona na wiele trudności i niebezpieczeństw dotyczących jej z zewnątrz, a wiążących się z brakiem szacunku do rodziny, jako instytucji i wspólnoty osób. Niebagatelnym zagrożeniem, które dosięga współczesne rodziny nawet w jej zaciszu domowym, są szeroko rozpowszechnione środki społecznego przekazu, takie jak: prasa, kino, radio, telewizja, internet. Środki masowej komunikacji niosą ze

sobą nadzwyczajne korzyści, ale kryją też niebezpieczeństwa, których nie można lekceważyć. Rodzina odczuwa wielkie napięcia i wzrastającą dezorientację. Tak jak niegdyś istniały czynniki stabilizujące rodzinę, konstytuujące trwałą jedność wewnętrzną oraz pozwalające, dzięki całkowitej wspólnotcie interesów i potrzeb, w pełni realizować wychowawczą i społeczną rolę rodziny i zachować wspólnotę życia, której nie zakłócała nawet praca, tak działanie środków społecznego przekazu mocno tę rolę nadwreżyło³⁹.

Wszelkie próby zniewolenia człowieka zawsze zmierzają do opanowania jego rozumu i woli. Współczesne środki masowego przekazu opanowały umiejętność manipulacji ludzką świadomością i chętnie się nią posługują. W efekcie takiego działania człowiek przestaje rozumieć samego siebie, ponieważ zostaje pozbawiony syntetycznej wizji antropologicznej, którą przewrotnie wypierają rzekomo „naukowe” ujęcia analityczne, niezdolne do stworzenia całościowego wyobrażenia humanistycznej rzeczywistości. Wobec tego poczucie ludzkiej tożsamości ulega zakłóceniu przez dominujące dziś metody addytywne⁴⁰.

Media, jak zauważa bł. Jan Paweł II, „w szczególny sposób chcą [...] zastąpić rodzinę w jej roli uczenia i przyswajania wartości życiowych. Ze względu na to należy koniecznie podkreślić wzrastający wpływ wywierany przez środki masowego przekazu, zwłaszcza przez telewizję, na proces społecznego kształtowania młodzieży, co dokonuje się poprzez ukazywanie takiej wizji człowieka, świata i stosunków międzyludzkich, która często jest niezgodna z wizją, jaką stara się przekazywać rodzina. [...] Środki społecznego przekazu wchodzą w życie najmłodszych bez koniecznego pośrednictwa ze strony rodziców lub wychowawców, pośrednictwa, które mogłoby neutralizować ewentualne elementy negatywne i docenić wielki wkład, jaki wspomniane środki mogą wnieść w harmonijny proces wychowawczy”⁴¹. Osoba ludzka (a dziecko szczególnie) zagubiona w szumie informacyjnym łatwiej poddaje się sterowaniu z zewnątrz, toteż nie należy się dziwić, że usiłuje się wszystkimi dostępnymi sposobami ją wyizolować, oderwać od jej społecznego kontekstu⁴².

Walka z wyznawanymi przez człowieka wartościami koncentruje się przede wszystkim na próbach rozbicia tradycyjnego modelu rodziny (ponowoczesna dekonstrukcja aksjologiczno-normatywna), będącego najpewniejszą osłoną prawdziwego humanizmu⁴³. To przecież w rodzinie „człowiek otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się, co znaczy kochać i być kochanym, a więc co konkretnie znaczy być osobą”⁴⁴. Ukazywanie rodziny jako przeżytku, który ogranicza

ludzką wolność i prawo do samostanowienia, ma na celu degradację więzi rodzinnej. W tej perspektywie człowiek widzi w rodzinie przeszkodę w zaspokajaniu potrzeby osiągnięcia osobistego szczęścia jednostki i samorealizacji. Tak rozumianą „indywidualizację” często czyni się dziś wykładnikiem autentyczności i głębokości demokratycznych przeobrażeń⁴⁵.

W wielu społeczeństwach rodzina stała się sprawą drugorzędną. Traktowana jest jako rzecz względna, doświadcza różnych form ingerencji, i bywa, że nie znajduje potrzebnej ochrony i poparcia ze strony państwa. Niejednokrotnie jest pozbawiana odpowiednich środków do życia, do których ma prawo, potrzebnych dla wzrostu i powstawania w niej klimatu, który z kolei sprzyja rozwojowi jej członków. Narastające obecnie zjawisko rodzin rozbitych czy rodzin zmuszonych ze względu na konieczność przeżycia (w sensie materialnym) do separacji (np. tzw. eurosieroctwo) – są również oznakami ułomności moralnej i zagubienia przez społeczeństwo i państwo poczucia własnych wartości. Tymczasem podstawową miarą zdrowia psychicznego, fizycznego i społecznego danego ludu czy narodu jest znaczenie, jakie przypisuje on warunkom rozwoju rodziny. Korzystne warunki życia rodziny prowadzą do zgody w społeczeństwie i narodzie, która z kolei sprzyja pokojowi wewnątrz kraju i w świecie.

Jednym z bardzo niebezpiecznych zagrożeń dla współczesnej rodziny są przedsięwzięcia zmierzające do podważenia jej egzystencji i pozycji w społeczeństwie. Wyrazem tego jest zamach na instytucjonalną godność małżeństwa i próba prawnego zrównania z nim związków pozamałżeńskich, w tym również układów homoseksualnych⁴⁶. W obronie małżeństwa i rodziny staje „Karta praw rodziny”, która stanowczo domaga się od władz publicznych zachowania uprzywilejowanego statusu małżeństwa, podkreślając, że „związki pozamałżeńskie nie mogą być stawiane na równi z małżeństwami zawartymi w sposób właściwy”⁴⁷.

Innym destrukcyjnym czynnikiem są uporczywie ponawiane próby rozerwania integralnego związku, jaki zachodzi pomiędzy rodziną i życiem⁴⁸. Tymczasem bł. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* uczy, że „wzajemny dar z samego siebie, mężczyzny i kobiety, stwarza takie środowisko życia, w którym dziecko może się urodzić i rozwijać swe możliwości, nabywać świadomość własnej godności i przygotować się do podjęcia swego jedyne i неповtarzalnego przeznaczenia. Często się jednak zdarza, że zniechęcony do tworzenia autentycznych warunków ludzkiej prokreacji człowiek skłania się do traktowania siebie samego i własnego życia raczej jako zespołu doznań, których należy doświadczyć, aniżeli dzieła, które ma wypełnić. Stąd się wywodzi brak wolności, a w konsekwencji rezygna-

cja z angażowania się w stały związek z inną osobą i rodzenie dzieci, lub skłonność do uważania ich za jedną z wielu «rzeczy», które można mieć lub nie mieć, według własnych upodobań, i które współzawodniczą z innymi możliwościami” (CA, n. 39).

Rodzina jest „sanktuarium życia”, jest święta, gdyż jest miejscem, w którym nowe życie może być właściwie przyjęte i chronione przed licznymi atakami z zewnątrz, może także rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Rodzina jest ośrodkiem kultury życia wbrew tak zwanej „kulturze śmierci” (CA, n. 39). Współcześni małżonkowie nie są bynajmniej wolni w podejmowaniu decyzji prokreacyjnych. Środki masowego przekazu próbują im bowiem wmawiać, że ludzkość nie przetrwa bez natychmiastowego radykalnego zahamowania przyrostu naturalnego⁴⁹. Z drugiej zaś strony „w krajach tak zwanego Trzeciego Świata rodziny nie mają podstawowych środków do życia, takich jak pożywienie, praca, mieszkanie, lekarstwa, często brakuje im też najbardziej elementarnych swobód. W krajach bogatszych natomiast, nadmierny dobrobyt i nastawienie konsumpcyjne, paradoksalnie połączone z pewnym lękiem i niepewnością co do przyszłości, odbierają małżonkom wielkoduszność i odwagę do przekazywania życia nowym istotom ludzkim: w ten sposób życie bywa często pojmowane nie jako błogosławieństwo, lecz jako niebezpieczeństwo, przed którym należy się bronić” (FC, n. 6).

Pomiędzy stosunkiem do życia i odniesieniem do Boga zachodzi najściślejsza zależność. Autentyczna religijność zawsze pociąga za sobą postawę otwarcia na życie i jego akceptację, ponieważ w każdym, nawet słabym i cierpiącym, dostrzega wspaniały dar Bożej dobroci. Wzbudzając życie małżonkowie bezpośrednio współdziałają z Bogiem Stwórcą i przekazują Jego obraz z człowieka na człowieka. Rodzicielska służba życiu zacieśnia i pogłębia więź małżonków z Bogiem. Odmowa pełnienia tej służby często wyrasta z nieposłuszeństwa wobec Boga i nieliczenia się z Jego prawami⁵⁰. Wielkie zagrożenie niesie ze sobą spór między cywilizacją śmierci a cywilizacją życia i miłości⁵¹, który „przybiera również formę ostrej agresji wobec religijnych wartości rodziny, podważenie ich bowiem jest warunkiem przyjęcia postawy antynatalistycznej”⁵².

Innym zagrożeniem dla rodziny jest antykoncepcja. Wprowadza ona wrogość i agresję wobec niechcianej ciąży, niszczy znaczenie aktu małżeńskiego, zniekształca świadomość małżonków, którzy są gotowi przyjąć, że poczęcie i urodzenie dziecka jest całkowicie prywatną i dobrowolną sprawą, która nie podlega żadnym kryteriom moralnym. Takie błędne pojmowanie władzy nad płodnością prowadzi do odrzucenia potomstwa lub wręcz

przeciwnie – chce płodność osiągnąć za pomocą różnych manipulacji (np. sztuczne zapłodnienie, klonowanie itp.)⁵³.

Współczesnej uprzedmiotowionej rodzinie, podporządkowanej doraźnym celom politycznym i ekonomicznym, różne ideologie globalne usiłują przede wszystkim wydrzeć Boga, który jest gwarantem tożsamości rodziny i czyni ją mocną względem dezintegracyjnych zagrożeń zewnętrznych. Zatarcie granicy między dobrem a złem skutkuje deformacją ludzkich sumień, wypaczeniem pojęcia miłości, która nie jest już syntezą ludzkich powinności, lecz błogostanem ukierunkowanym na własne dobro. Cywilizacja hedonistyczno-konsumpcyjna gloryfikuje prawo do indywidualnej wolności i jest wyrozumiała dla wszelkich dewiacji, zwłaszcza seksualnych. Wyolbrzymia i pobudza potrzeby seksualne, starannie oddzielając je od miłości i zadań prokreacyjnych. Kontakt seksualny redukuje się do relacji czysto biologicznej, podporządkowanej jednemu tylko prawu: zwielokrotnienia przyjemności doznań fizycznych. Temu celowi służy rozbudowany przemysł szerzący demoralizację i hołdujący najniższym instynktom.

Jedną z wielu oznak rozległego kryzysu wartości moralnych współczesnej cywilizacji bezwstydu, kryzysu stymulowanego przez interesy ekonomiczne i polityczne, jest pornografia, która utrudnia lub wręcz uniemożliwia rozwój dojrzałych i zdrowych więzi międzyludzkich⁵⁴. Błogosławiony Jan Paweł II określa pornografię jako „tendencję do takiego zaakcentowania w dziele sztuki momentu *sexus* w odtworzeniu ciała ludzkiego czy też w odtworzeniu miłości oraz osób, które ją przeżywają, która to tendencja zmierza do wywołania u odbiorcy tego dzieła, czytelnika lub widza przeświadczenia, iż wartość seksualna jest jedyną istotną wartością osoby, a miłość nie jest niczym więcej jak przeżywaniem czy też współprzeżywaniem tych tylko wartości. Tendencja taka jest szkodliwa, niszczy bowiem całkowity obraz tego ważnego fragmentu ludzkiej rzeczywistości, jaki stanowi miłość kobiety i mężczyzny”⁵⁵. Treścią materiałów pornograficznych bardzo często jest tematyka przemocy i nadużyć seksualnych, których ofiarami są najczęściej kobiety i dzieci obojga płci⁵⁶. Pornografia ponadto znieważa czystość, ponieważ stanowi wynaturzenie aktu małżeńskiego, wzajemnego intymnego daru małżonków. Poważnie narusza godność tych, którzy się jej oddają, ponieważ jedni dla drugich stają się przedmiotem trywialnej przyjemności i niedozwolonego zarobku⁵⁷.

Niewątpliwy wpływ na życie małżeńskie i rodzinne mają warunki gospodarcze, społeczne i polityczne. Możliwość założenia rodziny jest jednym z podstawowych praw człowieka, jednak pod wpływem trudnej

sytuacji ekonomicznej, nieświadomości i ubóstwa, pogardy i odrzucenia rodziny, niesprzyjającego porządku społeczno-politycznego, ze względów kulturowych i religijnych, które narażają na utratę korzyści ekonomicznych lub dyskryminację⁵⁸, wiele osób nie decyduje się na zawarcie prawidłowych małżeństw i funkcjonuje w tak zwanych „wolnych związkach” czy „małżeństwach na próbę”. Tymczasem godność osoby ludzkiej wymaga, by była zawsze i wyłącznie celem miłości obdarowującej – bez jakichkolwiek ograniczeń czasu czy innych okoliczności⁵⁹. „Małżeństwo dwojga ochrzczonych – jak zauważa bł. Jan Paweł II – jest realnym symbolem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, zjednoczenia nie czasowego czy «na próbę», ale wiernego na całą wieczność; pomiędzy dwojgiem ochrzczonych nie może więc istnieć inne małżeństwo, aniżeli nierozzerwalne” (FC, n. 80). Niestety, coraz częściej katolicy ze względów ideologicznych lub praktycznych decydują się zawrzeć tylko ślub cywilny, odrzucając tym samym, bądź przynajmniej odkładając, ślub kościelny. Istnieje co prawda w tym przypadku jakieś zobowiązanie do konkretnej i prawdopodobnie trwałej sytuacji życiowej, niemniej często brana jest pod uwagę perspektywa ewentualnego rozwodu⁶⁰.

Praktyka rozwodów na podstawie prawa cywilnego stała się w obecnych czasach nagminna. Jeżeli rozwiedzeni zawarli cywilnie drugi związek małżeński, związek ten nie może zostać usankcjonowany przez Kościół, gdyż wykracza przeciw prawu Bożemu⁶¹, które jasno stanowi, że rozwód „jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu. Zmierza do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, by żyć razem aż do śmierci. Rozwód znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne” (KKK, n. 1650). Niewątpliwie jest jego negatywne oddziaływanie na porzuconego współmałżonka, na dzieci, a pośrednio – z uwagi na zły przykład – na społeczeństwo⁶².

Do czynników zewnętrznych zagrażających rodzinie należą również te, które wynikają z uwarunkowań społecznych, ekonomicznych czy politycznych⁶³. Odczuwają je zwłaszcza rodziny, które wyemigrowały w poszukiwaniu pracy (tzw. eurosieroctwo); zostały zmuszone do długiego przebywania poza domem; rodziny pozbawione godziwych warunków bytowych, bez mieszkania; rodziny z dziećmi z różnego rodzaju dysfunkcjami; rodziny alkoholików; rodziny dyskryminowane ze względów politycznych, wyznaniowych; osoby starsze, często zmuszone do życia w samotności i bez wystarczających środków na utrzymanie⁶⁴.

Problemem ostatnich dziesięcioleci jest istnienie, a co gorsza mnożenie się systemów utrwalających przymusowe rozstanie małżonków i rodzin.

Emigracja za pracą i lepszymi dochodami sprawia, że małżonkowie przez długie miesiące pozostają z dala od swych rodzin, co dezorganizuje życie rodzinne, a dzieci są wdrażane do życia w społeczeństwie w oderwaniu od wzorców rodzicielskich. Rodzina na emigracji staje ponadto w obliczu trudności w przeżywaniu swojego posłannictwa.

Mając na względzie wspomniane powyżej zagrożenia, należy postulować, by wszyscy odpowiedzialni za opracowywanie i uchwalanie praw, wypełniali swoje powinności zgodnie z zasadami chrześcijańskimi, w poszanowaniu niezastąpionych wartości etyki chrześcijańskiej, spośród których najważniejsza jest wartość ludzkiego życia i niezaprzeczone prawo rodziców do jego przekazywania. Nie dziwią zatem słowa Ojca Świętego: „Żaden człowiek, żadna grupa społeczna nie potrafi sama zaradzić tym różnorodnym cierpieniom. Wymaga to włączenia się wszystkich. Kościół, państwo, organizacje pośrednie, różne grupy ludzkie w poszanowaniu osobowości każdego są powołane do skutecznej służby na rzecz rodziny. Wymagane jest przede wszystkim włączenie się każdego z małżonków; trzeba więc sobie życzyć jak najgoręcej, by mąż i żona od samego początku mieli to samo spojrzenie na istotne wartości rodziny”⁶⁵.

* * *

Współczesna rodzina żyje w dobie gwałtownych i wszechogarniających przemian, które swym zasięgiem obejmują cały świat. Te globalne, społeczne i kulturowe przemiany wywierają wpływ także na życie moralne i religijne poszczególnych osób. Przemiany społeczne i techniczne nie tylko niosą ze sobą wzrost władzy człowieka nad światem, ale równocześnie stawiają przed nim trudności natury moralnej i etycznej. Inteligencja człowieka i jego twórcze zabiegi wpływają determinująco na niego samego, sposób jego myślenia i działania, sądy oraz indywidualne i zbiorowe pragnienia. Człowiek podążając za polepszeniem swojej sytuacji materialnej i bytowej zapomina jednak o postępie duchowym, który powinien iść w parze z rozwojem technicznym. Wielu współczesnych ludzi napotyka trudności w trafnym rozeznaniu wartości i godzeniu ich z nowo odkrytymi⁶⁶. Dlatego „Kościół oświecony wiarą, która pozwala mu poznać całą prawdę o wielkiej wartości małżeństwa i rodziny oraz o ich głębokim znaczeniu, czuje się przynaglony do głoszenia Ewangelii – «dobrej nowiny» – wszystkim, bez wyjątku, a zwłaszcza ludziom powołanym do małżeństwa i przygotowującym się do niego, wszystkim małżonkom i rodzicom całego świata” (FC, n. 3). Przyjęcie Ewangelii pozwala na wypełnianie posłannictwa, które człowiek pokłada w małżeństwie i ro-

dzinie – instytucjach wewnętrznie skierowanych ku urzeczywistnieniu się w Chrystusie i potrzebujących Bożej łaski do uzdrowienia z grzechu oraz do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia Bożego planu⁶⁷. Szczęście człowieka, a więc i społeczeństwa, jest ściśle uzależnione od dobrej kondycji podstawowej jednostki społecznej, jaką jest wspólnota małżeńska i rodzinna⁶⁸.

Rodzina nie mogłaby istnieć w społeczeństwie, gdyby nie wielość rodzin – społeczeństw rozwijających się w ciągu wieków. Wraz z rozwojem społecznym i związanymi z nim przemianami społecznymi zaczęły powstawać odrębne instytucje wychowawcze, które uwzględniały oczekiwania i potrzeby społeczne. Jednak bez względu na wiek i obowiązujące trendy, rodzina zawsze stanowiła wspólnotę ludzką, bez której bieg historii nie byłby możliwy. To w niej odbywa się przygotowanie młodego pokolenia do tworzenia społeczeństwa i kreowania zmian⁶⁹.

Trzeba też jasno i zdecydowanie powiedzieć, że pomiędzy rodziną a społeczeństwem występują liczne współzależności. Wiele zmian społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturowych zachodzących w wielkich społecznościach wywiera wpływ nie tylko na warunki życia rodzinnego, ale także na rolę i funkcje rodziny, układ ról społecznych, jej organizację wewnętrzną. Zmiany te oddziałują także na model rodziny, czyli na postrzeganie rodziny w danej społeczności⁷⁰. Podobnie rodzina, będąc podstawową komórką społeczną, poprzez harmonijne i integralne wychowanie swoich członków oddziałuje na strukturę społeczeństwa⁷¹. Tak więc nic nie straciły ze swej aktualności słowa bł. Jana Pawła II, które dzisiaj trzeba jeszcze mocniej wypowiedzieć w formie postulatywnej: „Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę” (FC, n. 86).

PRZYPISY

¹ Por. W. Cichosz, *Pedagogiczny dekalog formacji chrześcijańskiej w epoce globalizmu*, w: *Veritas cum caritate – intelligentia cum amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 726.

² Por. Jan Paweł II, *Rodzina*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II*, red. A. Korba, Radom 2006, s. 90–91.

³ Por. tenże, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (FC), n. 11, 17.

⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), n. 48.

⁵ Por. *List do Rodzin*, n. 2; KDK, n. 48.

⁶ Por. FC, n. 17.

⁷ Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski, Jasna Góra, 5 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 126.

⁸ Tamże.

⁹ Por. FC, n. 28, 36.

- ¹⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), n. 2205.
- ¹¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n, 11; por.: FC, n. 21.
- ¹² Por. FC, n. 2.
- ¹³ Por. KKK, n. 2207.
- ¹⁴ Por. FC, n. 4.
- ¹⁵ F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1984, s. 207–208.
- ¹⁶ Por. tamże, s. 208.
- ¹⁷ *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, red. K. Majdański, Warszawa – Łomianki 1995, s. 29.
- ¹⁸ Por. N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001, s. 183–184.
- ¹⁹ Por. tamże, s. 184.
- ²⁰ Por. tamże.
- ²¹ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 29.
- ²² Por. Z. Tyszką, *Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian*, w: *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 2005, s. 197.
- ²³ Por. H. Krzyszczyk, *Modele i wartości rodziny dawnej i współczesnej*, w: *Rodzina. Historia i współczesność*, red. W. Korzeniowska, U. Szuścik, Kraków 2005, s. 135.
- ²⁴ Por. tamże, s. 198.
- ²⁵ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 30.
- ²⁶ Por. FC, n. 6.
- ²⁷ Por. tamże.
- ²⁸ Por. tamże.
- ²⁹ Jan Paweł II, *Rodzinom chrześcijańskim trzeba przywrócić ufność*, w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II*, red. J. Żukowicz, Kraków 1990, s. 12.
- ³⁰ Por. KDK, n. I.
- ³¹ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 33.
- ³² Por. tamże, s. 33–34.
- ³³ Por. Jan Paweł II, *Brak zmysłu religijnego źródłem kryzysu rodziny*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 20–21.
- ³⁴ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 35.
- ³⁵ Por. tamże, s. 36.
- ³⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia*, n. 2.
- ³⁷ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 37.
- ³⁸ Por. tamże, s. 36–37.
- ³⁹ Por. Jan Paweł II, *Z orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 50.
- ⁴⁰ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 37.
- ⁴¹ Jan Paweł II, *Z orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, poz. cyt., s. 50.
- ⁴² Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 37.
- ⁴³ Por. tamże, s. 37–38.
- ⁴⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 39.
- ⁴⁵ Por. tamże.
- ⁴⁶ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 39.
- ⁴⁷ *Karta praw rodziny*, art. 1, pkt c.
- ⁴⁸ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 40.
- ⁴⁹ Por. tamże, s. 40–41.
- ⁵⁰ Por. tamże, s. 41.
- ⁵¹ Por. W. Cichosz, *Pedagogiczne TAK dla cywilizacji życia! Język życia a język śmierci*, w: *Człowiek. Religia. Zdrowie*, red. A. Dymier, Szczecin 2011, s. 261–271.
- ⁵² *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 42.
- ⁵³ Por. *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 157.

- ⁵⁴ Por. tamże, s. 42–43.
- ⁵⁵ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 172.
- ⁵⁶ Por. *Słownik małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 344.
- ⁵⁷ Por. KKK, n. 2354.
- ⁵⁸ Por. FC, n. 81.
- ⁵⁹ Por. tamże, n. 80.
- ⁶⁰ Por. tamże, n. 82.
- ⁶¹ Por. KKK, n. 1650. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że choć Kościół nie dopuszcza możliwości rozwodu, to jest w stanie zaaprobować tzw. separację. Z kolei zagadnienie stwierdzenia tzw. nieważności małżeństwa dotyczy sytuacji, w której nie została spełniona przynajmniej jedna z zasad zawierania małżeństwa: wolność, brak przeszkód i forma kanoniczna.
- ⁶² Por. tamże, n. 2385.
- ⁶³ Por. FC, n. 77.
- ⁶⁴ Por. tamże.
- ⁶⁵ Jan Paweł II, *Spotkanie z rodzinami w Watykanie, 12 października 1980*, w: *Nauczanie moralne Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 16.
- ⁶⁶ Por. KDK, n. 4.
- ⁶⁷ Por. FC, n. 3.
- ⁶⁸ Por. KDK, n. 47.
- ⁶⁹ Por. *Rodzina. Historia i współczesność*, dz. cyt., s. 6–7.
- ⁷⁰ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 273–345.
- ⁷¹ Por. *Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, dz. cyt., s. 28–29.

KS. CZESŁAW RYCHLICKI

ROLA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY W KULTUROWYM ROZWOJU SPOŁECZEŃSTWA

Rodzina stanowi żywą i podstawową komórkę społeczeństwa. Mając swoje źródło w małżeństwie, jest ona instytucją, na której opierają się społeczeństwa i kultury tak, iż można powiedzieć: jakie są i będą rodziny, takie będą społeczeństwa i narody przez nie kształtowane.

Z jednej strony zdecydowana większość konstytucji państw uznaje wartość i konieczność małżeństwa i rodziny oraz potrzebę troski o nią i jej obronę, a z drugiej strony małżeństwo i rodzina są wystawione na ostre ataki, które utrudniają ich normalny rozwój. Taki obraz sytuacji rodzi się z doświadczenia, które wskazuje na rosnące tendencje do niszczenia poszczególnych aspektów instytucji rodzinnej, począwszy od negowania jej tożsamości, poprzez uznawanie za rodzinę każdej formy związku, łącznie z partnerstwem tej samej płci, aż do zrelatywizowania przymiotów właściwych dla tej instytucji naturalnej, jaką jest rodzina, czyli jedności i nierozzerwalności; albo do banalizowania, którego przedmiotem staje się jedynie seks. Wreszcie trzeba wspomnieć, że sens i wartość życia ludzkiego już nie tylko są zagrożone, ale tracą wręcz normalne prawo obywatelstwa przysługujące im z natury.

W tej sytuacji wyzwania dla normalnie ukształtowanego człowieka, a tym bardziej dla chrześcijanina, stają się coraz poważniejsze. Dla prawdziwie wierzących takie wyzwania powinny być opromienione światłem wiary, a dla ludzi o wystarczająco zdrowej formacji humanistycznej, choćby niewierzących, wystarczy szacunek dla prawdziwie podstawowych wartości ludzkich.

Aktualne wyzwania wobec małżeństwa i rodziny w dzisiejszej Europie

Proponuję, byśmy zwrócili uwagę na niektóre aspekty europejskiej polityki rodzinnej i na wyzwania z niej wynikające, które stają przed społecznością wierzących chrześcijan.

Zachodzące w ostatnich latach burzliwe przemiany społeczno-kulturowe przenikają także do prawodawstwa odnoszącego się do rodziny w różnych krajach. Jest to zjawisko budzące nieraz słuszne obawy, ponieważ w niespotykanej dotychczas formie w postawy prawne wobec rodziny angażują się parlamenty i struktury polityczne państw. Jesteśmy świadkami ostrych ataków na instytucję rodziny i na wrogość ideologiczną w różnych krajach. Organom ustawodawczym są przedkładane nowe projekty polityczne i kulturowe, które bardziej lub mniej wyraźnie sugerują nową koncepcję antropologiczną, albo – powiedzmy wyraźnie – próżnię antropologiczną, opartą na motywacjach socjologicznych i statystycznych. Są to interesy zewnętrzne w stosunku do społeczności, mające na celu przemianę społeczeństwa w określonym ściśle kierunku. Jeszcze stosunkowo niedawno pojęcie rodziny, jako powszechnego dobra wspólnego, stanowiło prawdę wręcz oczywistą. Trwałość rodziny była uznawana przez społeczeństwo jako istotna część dziedzictwa całej ludzkości. Stąd również dialog Kościoła ze społeczeństwem obejmował wspólne elementy, wokół których panowało szerokie wzajemne zrozumienie. Łatwiej było o współpracę w rozwijaniu wartości społecznych, do których niewątpliwie przynależy dobrze funkcjonująca rodzina¹.

Dziś stajemy wobec faktu niepokojącej amnezji odnośnie do wartości, jaką posiada rodzina w społeczeństwie. W ostatnich latach jesteśmy świadkami, także w naszym kraju, stopniowego, ale szybkiego rozszerzania się pewnej antropologii dążącej do zredukowania rodziny w społeczeństwie do sfery całkowicie prywatnej.

Pod różnymi formami projektów kulturowych i politycznych zdąża się zdecydowanie do prywatyzacji małżeństwa, podobnie jak w odniesieniu do religii i wiary. W dużej mierze mamy do czynienia z pewnymi wyzwaniem o charakterze ideologicznym. W nich są zawarte określone prowokacje antropologiczne, wynikające ze szczególnego pojmowania człowieka i społeczności, i ze szczególnej mentalności, w których rodzina nie znajduje właściwej lokacji. W tych projektach jest zawarty konkretny interes określonych osób i grup, świadomie zmierzający do ugruntowania idei, które nadają nową interpretację pojęciu rodziny, bardzo zinstrumentalizowaną i mającą ściśle sprecyzowany interes.

W tych wyzwaniach zwraca uwagę obecność grup radykalnych, których wyrafinowana ideologia uderza w instytucje międzynarodowe i często wykorzystuje pragmatyzm i próżnię informacji na płaszczyźnie politycznej i prawodawczej. Dlatego ważne byłoby podjęcie publicznego dialogu w tych sprawach na wymienionych płaszczyznach, ponieważ na nich dokonuje się

aktualne ścieranie się poglądów. Nie jest to tylko spór o charakterze religijno-duszpasterskim, ale walka o charakterze politycznym, bo dotyczy ona samego pojęcia społeczeństwa, rozumienia natury mężczyzny i kobiety.

Zwróćmy uwagę na bardzo zamaskowane strategie podejmowane w walce z obowiązującym do niedawna klasycznym rozumieniem rodziny. Na bazie szlachetnego skądinąd pojęcia demokracji, w jakiej żyje zdecydowana większość społeczeństw w Europie, proponowanie ściśle określonego modelu rodziny wydaje się wręcz niedopuszczalne. Dlatego zaczęto wprowadzać sztuczne wprost i łamigłówkowe rozróżnienie między mówieniem o „rodzinie”, jako wspólnocie miłości i życia (w l. pojedynczej)² i o „rodzinach” (w l. mnogiej). To drugie określenie bardziej usprawiedliwia zróżnicowane, ale trudne do zaakceptowania modele rodziny. Zdaniem zwolenników wielości modeli rodziny, mówienie o rodzinie w liczbie pojedynczej jest zbyt dogmatyczne i nie harmonizuje z „demokratycznością” instytucji społecznych, ponieważ redukuje pluralizm do zniewolenia wobec jednej prawdy i jedyne go modelu rodziny uważanego za wyłącznie ważny. Tu więc należy upatrywać prawdziwą istotę problemu antropologicznego³.

Oczywiście trudno jest powstrzymać kogoś od próby nadania pojęciu „rodzina” sensu prowadzącego do zniekształcenia natury „rodziny” przez rozszerzenie jej pojęcia, np. na wolne związki niesakramentalne istniejące za obopólną zgodą, ale bez wymiaru sakramentalnego, a nawet kontraktowego, czy inne dziś formalne związki uprawniające paradoksalnie nawet do wychowywania dzieci, a pozostające całkowicie poza naturalną strukturą małżeństwa i rodziny. Dlatego instytucje dydaktyczno-naukowe o katolickim charakterze źródeł inspirujących badania mają uzasadnione prawo do budowania nauk o rodzinie w oparciu o przekaz wiary Kościoła i doktrynę objawioną.

Staliśmy dziś wobec sytuacji bardzo skomplikowanych, które wymagają niewątpliwie dialogu Kościoła z organami politycznymi i społecznymi. Istnieje bowiem silne naleganie w kierunku prawnego uznania wolnych związków partnerskich za równorzędne z instytucją małżeństwa i rodziny, z przyznaniem im pełnych praw wobec społeczeństwa, pomimo że ich partnerzy odrzucają obowiązki i ciężary małżeństwa, albo wręcz, na mocy prawa naturalnego, nie mogą w swoich prawnie uznanych związkach korzystać ani z nazwy małżeństwa, ani z jego naturalnych praw.

To, co wydaje się szczególnie ważne dla wnoszenia w dialog między ośrodkami kościelnymi i katolickimi a jednostkami państwowymi w sprawach omawianych przez nas, to jasne zwrócenie uwagi instytucjom

prawniczym na ewentualne próżnie antropologiczne w prawodawstwie państwowym. Przy ich istnieniu łatwo będzie każdemu zapełniać pustą przestrzeń treścią burzącą nie tylko sens naturalny i religijny rodziny, ale także zniekształcać społeczeństwo i naród.

Teologia rodziny wobec programu globalizacji

Kiedy wspominałem o świadomej tendencji do zastępowania dziś modelu „rodziny” modelem „rodzin”, to należy wyraźnie zaznaczyć, że ta tendencja wyrasta z ogólnego programu globalizacji. Obok pozytywnych do odnotowania celów istnieją w procesie globalizacji bardzo ważne pytania odnoszące się do życia społecznego, do stylów życia, do programowania przyszłości. I w tym właśnie programie zróżnicowanych stylów życia są zawarte także niepokojące modele różnych „rodzin”.

W dzisiejszej sytuacji masowej wędrowności ludzi przemieszczających się z jednego obszaru kulturowego na inny skończyła się era państw żyjących za żelaznymi kurtynami, odizolowanych od sąsiadów, czy od odległych do niedawna krajów. Nowi mieszkańcy Europy najczęściej oddychają własnym życiem i własną kulturą. Może to sprzyjać ubogaceniu kulturowemu starego kontynentu, ale powoduje też częste napięcia natury społecznej, politycznej, etycznej i religijnej.

Ważne zadanie przypada w udziale Organizacji Narodów Zjednoczonych, której celem politycznym jest integracja narodów wokół pozytywnego programu powszechnej sprawiedliwości, równości i solidarności międzyludzkiej. Tego typu stwierdzenie brzmi z pewnością ładnie, ale sytuacja codzienna wskazuje wyraźnie, że do realizacji takiego programu jest konieczny wymiar etyczny globalizacji i odwołanie się do sumienia poprawnie ukształtowanego. Jeśli tego nie będzie, czyli gdy się zapomina, że ludzkość stanowi jedną rodzinę, w której trzeba koniecznie rozwijać więzi solidarności, a relacje między narodami nie mogą być pozbawione wymogów etycznych, wówczas globalizacja prowadzi do nowej formy agresji przeciw prawom narodów biednych i do próżni etycznej. Bez należytego dowartościowania etycznego wymiaru globalizacji staniemy wobec nowych form przemocy powodowanej wpływem zimnych i bezdusznym praw ekonomii, które będą negować godność i transcendencję osoby ludzkiej.

Niebezpieczeństwa globalizacji przeciwnej człowiekowi nie mogą być ignorowane, gdyż w procesie globalizacji istnieje wyraźna tendencja do wprowadzania pseudowartości, które już panują w części krajów najbardziej ekonomicznie rozwiniętych. Dla katolickiej wykładni prawdy

o rodzinie jest bardzo ważne dostrzeżenie sposobu, w jaki parlamenty i rządy poszczególnych krajów reagują na tego typu proces. Dokonuje się globalizacja bez etyki, która nakłada style życia bez respektowania tożsamości kulturowej i najgłębszych aspiracji narodów. Wydaje się, że właśnie studia nad rodziną, zwłaszcza prowadzone w instytucjach o profilu katolickim, powinny zwracać uwagę na relacje między globalizacją i kulturą, uwzględniając wpływ tej problematyki na relację do wartości, do rodziny i do małżeństwa⁴.

Katolickie instytucje naukowe i organizacje katolickie powinny w sposób zdecydowany podkreślać, i to na różnych forach dyskusji i dialogu, konieczność respektowania przez wszystkich podstawowego prawa globalizacji, jakim jest uniwersalne prawo do życia od narodzenia do naturalnej śmierci, uniwersalne prawo do szacunku wobec każdej osoby ludzkiej⁵. O tym globalnym prawie zapomina się jakby podstawowo. A przecież ono stanowi istotę prawdziwej antropologii, dzięki której można zrozumieć wartość rodziny jako podmiotu społecznego, rodziny pozostającej całkowicie w służbie człowieka stworzonego na „obraz i podobieństwo” Boga w Jezusie Chrystusie.

Rodzina i etyka

W kontekście aktualnej sytuacji kulturowej trzeba w dostępny każdemu sposób kształtować w środowiskach świadomość, że rodzina jest miejscem nie tylko rozwoju psychofizycznego, ale także miejscem odkrywania rzeczywistych wartości i kształtowania świadomości⁶. Świadomość nie kształtuje się w samotności, ale poprzez sens odkrywany w relacjach międzyosobowych. Świadomość nie jest przekazywana automatycznie z genami na zasadzie dziedziczenia; jest ona aktem osobowym na zasadzie samorefleksji wymagającej pogłębionego doświadczenia. Dlatego można mówić o właściwej świadomości rodzinnej opartej na wzajemnych relacjach osobowych. Ze świadomości rodzinnej wypływa odczucie etyczne osoby i – w konsekwencji – postępowanie etyczno-społeczne człowieka.

Dlatego z takiej świadomości kształtowanej w rodzinie wpływa sens odpowiedzialności, także w sytuacjach trudnych, czy wręcz nie pozwalających na spokojne współzycie osób. Z takiej świadomości wypływają też zadania rodziców, jako dawców życia i współczłonków rodziny.

Do rodziców należy rola wychowania do miłości. Fizyczne kontakty z dzieckiem: zabawy, sposób okazywania zainteresowania poprzez spojrzenie, uśmiech, pomagają dziecku w akceptacji własnej osobowości i traktowania jej jako źródła komunikacji uczuciowej.

Do rodziców należy obowiązek wprowadzenia dziecka w klimat oceny samokrytycznej i krytycznej w sytuacjach, które nie są jednoznaczne dla oceny.

Do rodziców należy pomagać dzieciom i młodzieży w umiejętności zastąpienia prawa zewnętrznego prawem wewnętrznym, jeśli zachodzi między nimi konflikt.

Do rodziców należy podstawowe prawo aktywizowania klimatu relacji międzyosobowych, w których każdy czuje się wolny i jednocześnie odpowiedzialny.

To wszystko stanowi etykę w rodzinie, która była zawsze zdolna do przewycięzania zoologicznej wizji człowieka. Trzeba zwrócić uwagę, że dzisiejsze ataki nie tyle są skierowane przeciw etyce jako takiej, ale przeciw konkretnej moralności. Pochodzą one z antropologicznej redukcji usiłującej ciągle tworzyć obraz człowieka jako bytu niezależnego i pełni wszelkiej rzeczywistości. W tej koncepcji etyka staje się produktem biologicznym, który zabezpiecza stabilność i służy, zamiast religii, dla uzyskania dobrego samopoczucia. Odrzuca się wszelką metafizykę i stara się wmówić, że człowiek sam, bez odwoływania się do wyższych kategorii etycznych, jest zdolny do kierowania sobą. Stąd też postępowanie konkretnych jednostek zdolnych głośno krzyknąć i – niestety – słuchanych przez jednostki etycznie również nieufornowane. Jest to widzialny znak postępującej dekadencji rodziny i instytucji wychowawczych. Stąd też wołanie do tych instytucji, łącznie z kościelnymi, o podjęcie rzetelnego wysiłku nad wychowaniem młodego pokolenia do odpowiedzialności za własną formację ludzką, jako podstawę dla normalnego społeczeństwa.

* * *

Powyższa refleksja nad rolą małżeństwa i rodziny w kulturowym rozwoju społeczeństwa ma swoje oparcie w aktualnych przemianach kulturowo-społecznych dokonujących się w Europie i świecie. Przemiany te wywierają wpływ na mentalność, który nie pozostaje bez oddźwięku, zarówno w życiu politycznym, jak i w relacjach między wiarą i rozumem. Ponieważ nauki o rodzinie zostały niedawno zakwalifikowane do rangi „kierunku nauk”, to tym samym mają uzasadnione prawo odwoływać się do szukania zbieżności z innymi dyscyplinami naukowymi, od których mogą oczekiwać właściwej pomocy. Tego domaga się rozumny dialog ze światem współczesnym w zakresie respektowania naturalnych i podstawowych zasad antropologii, w zakresie której kształtuje się dziś niebezpieczne dla formacji człowieka zamieszanie pojęciowe. Zasadniczym niebezpieczeń-

stwem w tej materii jest redukcja zasad prawa naturalnego i lekceważenie ontologii. Spokojne i uczciwe przywrócenie prymatu tym zasadom pozwoli zapalić światło potrzebne dla rozeznania właściwej drogi do zrozumienia i kształtowania prawdy o tożsamości człowieka.

PRZYPISY

¹ Por. A. López Trujillo, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004, s. 157–158.

² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (KDK), n. 48.

³ Por. T. Anatrella, *Le confusioni affettive e ideologiche che colpiscono le coppie contemporanee*, w: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e questioni etiche*, Bologna 2004, s. 53–61.

⁴ Por. A. López Trujillo, *La grande sfida...*, dz. cyt., s. 301–303.

⁵ Por. KDK, n. 51; także: V.L. Heylen, *Il matrimonio e la famiglia*, w: *La Chiesa nel mondo di oggi*, red. M. Gozzini, Firenze 1966, s. 365–369.

⁶ Por. C. Caffarra, *Fondamenti dottrinali della famiglia*, w: Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e questioni etiche*, dz. cyt., s. 11–19.

KS. MIROSŁAW MRÓZ

**UPADEK IDEI POSTĘPU A CNOTA NADZIEI:
POSZUKIWANIA W OBREBIE PRAWDZIWEGO ROZWOJU
CZŁOWIEKA I SPOŁECZEŃSTWA**

1. Powołanie do rozwoju

Termin „powołanie do rozwoju”¹ to stwierdzenie Benedykta XVI z encykliki *Caritas in veritate*, wydobyte na kanwie encykliki *Populorum progressio* Pawła VI. Powołanie to skłania człowieka do działania, do „bycia więcej”, do urzeczywistnienia siebie, ale także przyczyniania się do rozwoju każdego człowieka, a w konsekwencji także całej ludzkości. To powołanie do rozwoju dane jest przez Boga jako własne zadanie człowieka. Bóg, który udziela istnienia, jest także dawcą siły i działania ludzkiego, w tym miejscu i czasie, które są również Bożym darem. Święty Tomasz z Akwinu powie: [*Deus*] *est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem* („Bóg jest we wszystkich rzeczach jako dający im istnienie, siłę i działanie”)². Zdanie to odnosi się do wszystkich istnień, szczególnie jednak do człowieka, który ma możliwość urzeczywistnienia siebie w sposób wolny i odpowiedzialny. Powołanie do rozwoju wpisane jest w samo rozumienie bycia stworzonym przez Boga. Człowiek „jest” i jest odpowiedzialny za swoje urzeczywistnienie-rozwój. Fundamentalne stwierdzenie rozwoju ludzkiego brzmi: ponieważ człowiek znajduje siebie jako wolnego i wezwanego do udzielenia odpowiedzi, tym samym umieszczony w miejscu i w czasie wyznaczonym przez Boga, rządzi sobą i światem. Przez otrzymaną siłę (*virtus*) i moc (*potentia*), prawem ludzkiego *esse* jest rozwój, postęp, przemiana, stawanie się³. W ten sposób człowiek został zaproszony do urzeczywistnienia w świecie Bożego działania. Święty Tomasz z Akwinu zawsze bronił prawdy o bezpośredniości Bożej opatrności nad wszystkim, co istnieje. Jednak prawda ta nie przeszkadzała Akwinacjom z równą stanowczością bronić tezy, że opatrność Boża sprawuje swoje rządy za pośrednictwem róż-

nych przyczyn stworzonych. Bóg bowiem kieruje jednymi stworzeniami za pośrednictwem innych stworzeń „nie żeby brakowało Mu mocy, ale dlatego, że tak przelewa się w Nim dobroć, iż nawet stworzeniom udziela godności przyczyny”⁴. Okazuje się, że Bóg Stwórca nie zachowuje jedynie dla siebie mocy sprawczej działania, a wszystko to, co wszechmoc miałyby prawo sobie zatrzymać, dobroć Boga chce dać⁵. Można tutaj przytoczyć zdanie Pseudo-Dionizego Areopagity (cytowane także przez Tomasza), że rzeczą najbardziej boską jest być współpracownikiem Boga (*omnium divinus est Dei cooperatorem fieri*)⁶. Bóg powołuje człowieka do uczestnictwa i współpracy w celowym rozwoju siebie i świata, aż do ostatecznego urzeczywistnienia i pełni, kiedy wszystko na nowo zostanie zjednoczone w Chrystusie (por. Ef 1, 10). Postęp i rozwój człowieka i świata, współpraca i służba na rzecz innych, aby wszyscy byli „pełniej”, „więcej”, „prawdziwiej”, jest pracą w kontekście rządów Bożej Opatrzności, integralnie w nie wpisana. Człowiek swoją królewskość i wielkość ujawnia przez to także, że może Bożą dobroć obwieszczać, pracując na rzecz integralnego rozwoju i braterstwa.

Benedykt XVI, mówiąc o rozwoju, które stanowi powołanie człowieka, pisze: „oznacza [ono] z jednej strony, że jego źródłem jest transcendentne wezwanie, a z drugiej, że sam z siebie [człowiek] jest niezdolny, by wyznaczyć ostateczny sens”⁷. Ta wizja uznająca rozwój, postęp, działanie urzeczywistniające człowieka i świat, stanowi z jednej strony serce myślenia św. Tomasza o rządach Bożej Opatrzności w świecie, z drugiej zaś prawdy, że człowiek zorientowany jest na cel, jakim jest Bóg, a tym samym, że posiada on przyszłość. To właśnie w niej człowiek lokuje swoje nadzieje. Celem tej nadziei jest zjednoczenie człowieka i świata z Bogiem przez akt Boskiej mocy i miłości, w której byt ludzki ma szczególne uczestnictwo. Człowiekowi dana jest zatem droga do celu, z jej czasowością, w której buduje on swoje dzieje. W ten sposób, gdy myśli się o postępie, widzi się go nie jako zwykłe następstwo zdarzeń dziejących się w historii, ale jako całościowy, linearny proces ukierunkowany na cel, ostateczne spełnienie i pełnię człowieka i świata. Chrześcijaństwo, przez fakt wcielenia Chrystusa i oczekiwania na Jego powtórne przyjście, sprawia, że pojawia się czas, od którego nie potrzeba uciekać, ale trzeba w nim dotrzeć do prawdziwego bytu, kiedy będzie rozgrywać się historia ludzka, mająca religijne i wieczne znaczenie. Od czasów Adama ludzkość kroczy w niepewności, potyka się i błądzi, ale od czasów Chrystusa zmierza prosto do wieczności, ku dniowi, w którym wszyscy aktorzy historii będą mieli możliwość oceny swojej przeszłości. Dzięki refleksji nad procesem rozwoju siebie i świata człowiek

może przygotować się na koniec obecnego czasu i wypatrywać tego celu, który leży już poza historią.

Chrześcijańska teologia uTORowała drogę postępu, w kontekście nadziei na ostateczne spełnienie, w kontekście bycia w drodze „już i jeszcze nie”. To określenie *status viatoris*, stan „bycia w drodze”, i przyporządkowane mu pojęcie *status comprehensoris*, stan osiągnięcia, ogarnięcia, chociaż zgodnie z Pawłowym „nie [mówię], że już to osiągnąłem” (Flp 3, 13), człowiek żyjąc w czasie, wypełniony jest wyczekiwaną na ten moment nadzieją⁸.

Jak wykazał Franciszek Sawicki w swojej *Filozofii dziejów*, to w myśli chrześcijańskiej pojawiła się idea postępu, gdyż myśl grecka nie знаła jeszcze historii jako całości, a jedynie rozmaite wydarzenia, które nie posiadały jednej sensownej i zamkniętej całości. Żeby mogła powstać idea postępu, potrzeba było, aby historia stała się jednością, dziejami człowieka, a nie różnymi historiami, a one same stały się jednym z centralnych przedmiotów zainteresowania człowieka. F. Sawicki pisze: „Myśl starożytna nie doszła do wytworzenia przepracowanego systemu historyzoficznego, który by podporządkował całe dzieje jednej idei kierowniczej i wykazał jej urzeczywistnienie na faktach. Sama nawet siła spekulacyjna ducha greckiego zawodzi w tym miejscu. Brak jeszcze najistotniejszych przesłanek dla takiej dalekowzroczej filozofii historii”⁹. Dopiero chrześcijaństwo zmieniło zasadniczo stosunek człowieka do historii i postępu. W szczególności proces dziejowy przedstawia się jako objawienie mądrości Bożej, która stawia przed całością jednolity cel i prowadzi do niego mimo wszystkich błędów powstających z ludzkiej słabości i złości. Celem ostatecznym jest realizacja królestwa Bożego. Podstawowym prawem postępu w chrześcijaństwie jest miłość Boga. Ta wizja dziejów nie jest jednak indywidualistyczna, jest w rzeczywistości ukierunkowana na wspólnotę. Zgodnie z tym, grzech jest pojmowany jako rozbicie jedności rodzaju ludzkiego i podział, odkupienie zaś jako przywrócenie utraconej jedności, w której na nowo będzie można odnaleźć siebie jako członka definitywnej błogosławionej społeczności świętych. To prawdziwe życie próbuje się wciąż osiągnąć, tutaj zaś Kościół widziany jest jako społeczność, gdzie przygotowuje się, antycypując, „nowe Jeruzalem”, miasto święte, wspólnotę, w której chodzi o położenie fundamentów nowej ziemi i nowego nieba. F. Sawicki, cytowany już tutaj, w swojej *Filozofii dziejów* odnotowuje: „z faktu, że z natury swej wszyscy ludzie stanowią jedność i mają możliwość zarówno wzajemnie na siebie oddziaływać na całej ziemi, jak i posiadają popęd w tym kierunku – należy wnioskować, że Bóg wyznaczył wspólne zadanie dla całej ludzkości”¹⁰.

2. Postęp jako cel sam w sobie

Przeciw widzeniu sensu dziejów i stawianiu w świecie wyższej myśli celowej wyłonił się pogląd uznający sam postęp za cel ostateczny historii. Najpierw stał się on drogą do ideału i zaczęto go cenić ze względu na dobra, które wytworzył, także wynalazki i udogodnienia techniczne. Przyczyniło się do tego szczególnie przekonanie o nieskończoności procesu postępu i rozwoju. Zaczęto więc zwracać uwagę na sam ruch postępu, aż w końcu ten ostatni sam stał się najwyższym dobrem. Kiedy uprzednio postęp był ceniony ze względu na cel, teraz widzimy, jak cel przyjął stopniowo formę wytwarzanych rzeczy, aby w końcu sam rozwój stał się wartością nadrzędną.

Przemiana ta nie była gwałtowna, ale przebiegała ewolucyjnie. W pewnej mierze została zapoczątkowana w momencie, kiedy zamiast celowego postępu, widzianego w duchu wspólnotowym, a tym samym idącego ku ostatecznemu spełnieniu-zbawieniu wszystkich, doszło do poszukiwania zbawienia jedynie własnej duszy. Owo wręcz egoistyczne spojrzenie, nawet jeżeli przyjmuje formę religijną, staje się wyznacznikiem bycia samowystarczalnym w obrębie swojej indywidualności. Jest to synonimem czasów nowożytnych. W tym też kontekście rodzi się nowe spojrzenie na możliwość zapanowania nad innymi stworzeniami i swoją własną naturą. Nowość tkwi w ujęciu dziejów w taki sposób, że mogą one być rozumiane jako coś, czego autorem jest sam człowiek. Z początku nośnikiem tej nowości stają się „twory” działalności człowieka i nowa zależność pomiędzy nauką i praktyką. Stopniowo eliminowana zostaje idea Opatrzności Bożej, gdyż to człowiek przejmuje panowanie nad rozwojem historycznym świata. Człowiek widzi własny rozwój przede wszystkim jako poszerzanie swojej wiedzy o faktach, bez jakiegokolwiek bariery w samodoskonaleniu siebie. Także przyszłość dziejowa, po wyeliminowaniu kończącego dzieje sądu Bożego przyjętego jako krępująca idea, staje się nieskończona. Horyzont zarówno formalnie, jak i materialnie staje otwartą przyszłością, bez żadnych ograniczeń i zewnętrznych struktur. Człowiek już nie widzi swojej ułomności, utracone zostaje poczucie grzechu, jest bowiem doskonały w swojej nieograniczonej wiedzy umożliwiającej nową formę widzialnego postępu dostrzegalną zewnętrznie w rozwoju wynalazków i podboju nowych, nieznanych lądów.

Można to zauważyć w myśli i postawie Francisa Bacona (1561–1626), którego można uważać w tym względzie za prekursora oświecenia. Jego powiedzenie: „Tyle mamy władzy, ile wiedzy” jest wskazaniem na fakt, że to rozum jest ową podstawową władzą dobra. Postęp zrazu zauważono

w dziedzinie nauki i wiedzy, był to fakt, na który i dzisiaj powołuje się wielu jako na coś ewidentnego. Przyszłość i wiara w postęp powoli i stopniowo stawały się miarą myślenia nie tylko w dziedzinie rozwoju samej wiedzy. Idea postępu powszechnego zaczęła obejmować wszystkie dziedziny życia, człowieka jako takiego, człowieka w ogóle. Idea postępu, która ściśle związała się z nowym pojęciem wolności człowieka, pojętej jako absolutna niezależność, autonomia i samowystarczalność, przełożyła się także w wiarę w postęp moralny człowieka. Stąd zrodziło się przekonanie pełne wiary, że prawdziwa etyka może opierać się jedynie na rozumie, a źródłem zła jest niewiedza, ignorancja, przesady ludzi. Postęp moralny może się zatem dokonać wtedy, gdy odrzucone zostaną utarte przekonania, które z moralnością nie mają wiele wspólnego, a jedynie z przyjętym obyczajem, także zdemaskowane zostaną przesady, które krępują myśli i serce człowieka. Największymi wrogami postępu etycznego stały się tradycja, religia, mniej albo wcale ludzkie namiętności i wady. Ogólnie zaczęto przyjmować, że charakter człowieka można zmieniać, zmieniając przepisy, prawa i życie instytucjonalne społeczeństwa. Benedykt XVI w *Spe salvi* pisze: „Rozum i wolność same w sobie wydają się gwarantować istnienie nowej doskonałej wspólnoty ludzkiej, na mocy ich wewnętrznej dobroci”¹¹. I rzeczywiście, bo gdy teraz się przyjmuje, że zło i cierpienie nie są już konsekwencją grzechu, to rozwój techniki, zmiany społeczne i polityczne, stają się nowym lekarstwem i nadzieją dla ludzi.

Patrząc na etapy historii, dostrzega się taką krystalizującą się przestrzeń i miejsce tego typu nowego myślenia, a jest nią Rewolucja Francuska, będąca „próbą ustanowienia panowania rozumu i wolności, również na sposób polityczny”¹². „Europa Oświecenia patrzyła z entuzjazmem na te wydarzenia”¹³. Tutaj Immanuel Kant, który jest kluczowym myślicielem dla nowej epoki, obok Johna Locke’a i Adama Smitha. To oni są tymi, którzy dają filozoficzne podstawy epoki nowoczesności. Immanuel Kant wierzy w równość ludzi, w godność człowieka i rządy prawa, i gdzie etyka obowiązku staje się wykładnią dla postępowania ludzi. „Stopniowe przejście od wiary kościelnej ku wyłącznemu panowaniu czystej wiary religijnej stanowi przybliżenie do królestwa Bożego”¹⁴. Ta „czysta wiara religijna” to wiara rozumu, to wiara w absolutną dominację idei postępu. Dla Kanta, jako krytyka tak czystego, jak i praktycznego rozumu, istnieją tylko racje rozumowe albo przyczyny przyrodnicze, i gdzie optymizm Oświecenia osiąga swój wymiar cywilizacyjny i moralny. Niemniej jednak Kant nie był naiwny i zauważył, że istnieją liczne świadectwa dalekie od moralnej doskonałości, dlatego w swoim dziele *Das Ende aller Dinge* (*Koniec wszyst-*

kich rzeczy) z 1795 roku pojawia się obraz, obok naturalnego końca rzeczy, zupełnie przeciwny, „koniec perwersyjny”, zapoczątkowany panowaniem Antychrysta, panowaniem lęku i egoizmu.

W filozofii Kanta znajdujemy jeszcze dwie wersje idei postępu i dwie wersje filozofii politycznej, a tym samym mamy u niego pewne wahanie co do kwestii postępu moralnego. Z jednej strony, jest skłonny przyjąć, że rzeczywiście realizuje się on w społeczeństwie liberalnym, z drugiej przyjęte przesłanki czynią go niemożliwym. F. Sawicki notuje: „Tam, gdzie Kant przemawia w duchu swego krytycyzmu [...], [wówczas] nie mówi o tym, że Bóg dąży w dziejach do urzeczywistnienia swych celów, mówi jedynie, że człowiek powinien działać tak, jak gdyby tak było. A co do postępu nie twierdzi on, że jest on faktem, ale jedynie ustala obowiązek działania na jego rzecz”¹⁵. Wszyscy myśliciele późniejsi nie mają już jednak żadnych wątpliwości, Fichte, Schelling i Hegel widzą w dziejach postęp wolności i doskonałość ducha. W ich panteistycznym ujęciu dziejów człowiek jest już objawieniem się pierwiastka boskiego. F. Sawicki podsumowuje, że „dla tych myślicieli wspólnym jest też przekonanie, że cały proces dziejowy wypełnia się z wewnętrzną koniecznością. Dlatego wydaje się im rzeczą możliwą konstruować *a priori* kolejność szczebli historycznego rozwoju”¹⁶.

Myśli systemów Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla bezsprzecznie oddziałują aż do chwili obecnej, zwłaszcza wtedy, kiedy podziela się przekonanie, że historia rządzi się swoimi prawami, a postęp jest czymś naturalnym i niezbędnym. Ludzkość z pewnością osiągnie cel, który został z góry wyznaczony, a jeżeli ktoś się temu sprzeciwia, to należy wręcz go do tego przekonać i przymusić. Czasami potrzebny jest do tego wręcz rewolucyjny przeskok, aby ludzkość nie czekała zbyt długo na realizację celu. Fryderyk Engels, a potem Karol Marks podejmują ten wymóg w formie rewolucji proletariatu i starają się w radykalny sposób ostatecznie skierować historię ku „zbawieniu”, które jest prawdą jedynie z „tego świata” i „dla tego świata”. Benedykt XVI w *Spe salvi*, opisując wiarę w postęp K. Marksa, odnotowuje: „Postęp ku temu, co lepsze, ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki – z polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego”¹⁷.

Ten sposób myślenia o postępie utrzymuje się do końca XX wieku, chociaż już widać pierwsze symptomy zwątpienia. Przyjmuje ono jednak nie tyle postawę krytyczną wobec całości oświeceniowej koncepcji postępu, ile dramatyczną wobec utraty nadziei, przemieniającą się w postawę rozpacz. Wiara w wieczny postęp utrzymuje się jednak nadal. Wystarczy

tu wspomnieć myśl znanego neomarksistowskiego filozofa Ernsta Blocha (1885–1977) z *Das Prinzip der Hoffnung*¹⁸, dla którego zasada nadziei jest główną kategorią teoretyczną idei postępu. To, co jest, powinno zostać jeżeli nie dosłownie zniszczone, to przemienione, gdyż świat, w którym warto żyć, musi zostać dopiero zbudowany. Oczywiście w tym świecie nie ma miejsca dla Boga. Bóg jest niepotrzebny, zwłaszcza ów Bóg opatrnościowy, który uczestniczy w historii ludzkości dzięki dialogowi z człowiekiem. Bóg jest pojęty jako *humanum* przyszłości, jako realizacja projektu historii¹⁹. Niemniej i ta koncepcja jako forma optymizmu ideologicznego stała się na skraju swojego wyczerpania, gdyż nawet ci, którzy hołdowali tym ideom, przeszli dzisiaj do obozu liberalnego.

Marksistowski projekt się nie powiódł, dialektyczny ruch historii ze swoją wiarą w postęp za sprawą walki klas i rewolucji odchodzi, już mało kogo dzisiaj fascynuje. Raczej spotykamy się obecnie z odmiennymi tezami. Np. Jürgen Habermas, kontynuator szkoły frankfurckiej, znany ze swojej pracy dotyczącej koncepcji współczesności, szczególnie w kontekście dyskusji nad „racjonalizacją”, rozpoczętej przez Maksa Webera, zdaje się odchodzić od idei postępu na podstawie jedynie czystego naukowego rozwoju ludzkiej historii. J. Habermas, w swoim przemówieniu wygłoszonym 14 października 2001 roku we Frankfurcie nad Menem z okazji wręczenia prestiżowej Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy, a potem w czasie spotkania z kard. J. Ratzingerem (19 stycznia 2004 roku, w Katolickiej Akademii Bawarii), wysunął postulat odkrycia nowego „budulca” i sensu ogólnych zasad, które podtrzymują ludzkość. Ów budulec upatruje on w dyskursie religijnym, a dokładniej, w zakorzenieniu oświeconego zdrowego rozsądku w religii²⁰. Oczywiście nie jest to jeszcze wezwanie do powrotu wiary osobowej, ale dla kogoś, kto mówił, że brak mu „słuchu religijnego”, jest to poważna zmiana orientacji, która została zauważona przez wielu²¹.

Optymizm ideologiczny zbudowany na liberalnych podstawach, odrzucający wszelki dyskurs religijny, stał się także sytuacją nie do zniesienia. Dzisiaj, takimi decydującymi momentami zachwiania wiary w postęp stały się dramatyczny atak terrorystyczny na World Trade Centre w Nowy Jorku (2001) i katastrofa w elektrowni atomowej Fukushima, spowodowana trzęsieniem ziemi w Japonii (2011). Kiedy człowiek wkroczył w definitywną fazę drogi „odczarowania” z formuł religijnych (Max Weber), jakby oswojony z dojrzałym i odważnym ateizmem, i odczuwa już moc naukową swojego technicznego rozumu, nieoczekiwanie zagościł lęk, powątpiewanie w lepszą przyszłość. Potwierdzają to psychologowie, którzy biją na alarm, że

coraz częściej współczesny człowiek pogrążony jest w rozpacz, i że alienacja sensu dotykać zaczęła wszystkich form ludzkiego życia. Dlaczego tak się dzieje? Dzisiaj, kiedy obietnice nieograniczonego postępu i nieograniczonej wolności zostały już do końca sprawdzone, człowiek zaczął być ogarnięty „smutkiem tego świata”, który według św. Pawła prowadzi do śmierci (por. 2 Kor 7, 10). Zwłaszcza na twarzach ludzi młodych, którzy przestali wierzyć w przyszłość, widać zgorzknienie i zwątpienie. Zaczął królować bóg bezsensu, a człowiek żyje jedynie kalkulacją i siłą czystych faktów. Zawężony rozum w zsekularyzowanym świecie postrzega rzeczy jedynie ilościowo, nie dostrzegając ich pozaeksperymentalnego kontekstu i głębi²². Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* konstatuje, że: „[rozwój ludzkości] zamknięty w ramach historii, wystawiony jest na ryzyko, że będzie sprowadzony jedynie do tego, by coraz więcej mieć. W ten sposób ludzkość traci odwagę, by być gotową na przyjęcie wyższych dóbr, na wielkie i bezinteresowne inicjatywy wypływające z miłości powszechnej. Człowiek nie rozwija się dzięki własnym siłom, ani rozwoju nie można mu po prostu przekazać z zewnątrz”²³.

Wszystko podporządkowano rozumowi technicznemu i prawu rozwoju; człowiek powierzony jedynie sobie samemu zaczął zarozumiale mniemać, że jest samowystarczalny i wszechmocny. Rozumienie świata jedynie jako „naturalnego obiektu” nie pozostawia człowiekowi miejsca na realizowanie sensu i wartości własnej egzystencji. Fenomen kryzysu współczesnego zakorzeniony jest głębiej niż się z reguły przypuszcza, dotyka on samych podstaw nowożytnej kultury i etyki. Kryzys daje się bowiem zaobserwować nie tylko w instytucjach życia codziennego obecnej epoki industrialnej, ale dotyka ludzkiej egzystencji jako takiej, stanu ludzkiego ducha. Uproszczona interpretacja przyczyn zła, rozróżnienie między jednostką a społeczeństwem, tak jakby jedno i drugie mogło istnieć osobno, ideowa pustka i fiasko laickiego humanizmu, niepewność i zagrożenia jutra, unaocznione możliwości samozagłady, ukazują stan dekadencji i beznadziejności. Tym samym sytuacja, w której odzyskałoby się utraconą nadzieję, stała się nagłą potrzebą. Nie bez obawy pisał jeszcze Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*: „Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia. [...] Jesteśmy świadkami rozpowszechnionej fragmentaryzacji egzystencji; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty. [...] w powiązaniu z szerzącym się coraz powszechniej indywidualizmem dostrzega się coraz mniej przejawów solidarności międzyludzkiej, [...] ludzie – choć nie brakuje im tego, co konieczne pod względem

materialnym – czują się bardziej osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia. [...] Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»²⁴. Coraz więcej współczesnych myślicieli świadomych jest tej sytuacji: „gasnąca nadzieja” stała się dzisiaj wyzwaniem i znakiem dla Kościoła i świata. Jeżeli Martin Heidegger wybrał dla scharakteryzowania ludzkiej egzystencji śmierć, *Sein zum Tode*, to można powiedzieć, że Benedykt XVI w miejsce Heideggerowskiego *Sein zum Tode* wybiera *Spe salvi* jako przeciwwagę i wskazanie dla współczesnego czasu lęku i rozpacz.

W tym horyzontalnym ruchu redukcyjnym dotyczącym prawdy o człowieku, ludzkie „bycie” (*Sein*) rozumiano jako gromadzenie coraz to większej, zróżnicowanej, wzajemnie powiązanej wiedzy. To nagromadzona wiedza nauk racjonalnych stanowi o podłożu i podstawie, na których przeżywa się życie. Wiedza staje się „wiedzą rozporządzającą” – wiedza i władza stopiły się w jedno (F. Bacon). Kiedy w XX wieku i dzisiaj przybiera na sile „wiedza uprzedmiotawiająca”, człowiek coraz bardziej stracił siebie samego z pola wiedzenia, aż w końcu on sam musi zniknąć z czynności rozumienia nawet tego, czym jest jego rzeczywistość. Proces ten posuwa się tak daleko, że rzeczywistość w narastającym stopniu jest redukcjonistycznie jedynie funkcjonującym systemem. Nie może już być postawione pytanie o sens ludzkiego życia, które doświadcza siebie jako kogoś posiadającego życie śmiertelne, mieszczące się w polu napięcia pomiędzy dobrem i złem. Wkrada się podejrzenie o bezsens w odniesieniu do wszystkiego. I to bezsens wydaje się dzisiaj ostatnim słowem pseudo-mądrości. W miejsce niegdysiejszego sensu bycia wkrada się nihilizm. Sobość ugruntowana, indywidualna egzystencja, która zdaje się jedynie na samą siebie, nabiera takiej wagi, że człowiek doświadcza siebie jako niepewnego i podejrzanego. Nie posiada on zatem już żadnego prawdziwego „życia duchowego” („życia ducha”).

3. Droga nadziei: otwarty horyzont odzyskanej przyszłości

Pierwszym etapem wiodącym ku odnalezionej drodze nadziei jest rozpoznanie i ocena obecnego stanu. Tylko bowiem „zobaczenie” zjawisk destrukcyjnych, niejako doświadczenie stanu kryzysu, zbadanie go może wskazać właściwą drogę wyjścia. Można powiedzieć, że zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI rozpoznają i właściwie oceniają sytuację współczesną dotkniętą pokusą „gaszenia nadziei”²⁵ i „sekularyzacją nadziei” przemienioną w ideologiczny optymizm²⁶, nie bez mała także sam J. Habermas, w tej mierze w jakiej głosi powrót do miary osądu rozumu

korygowanego religią, co jest widoczne zwłaszcza w czasie owej monachijskiej dyskusji z Ratzingerem, uwidacznia upadek dawnego projektu oświeceniowego. A można tu także wymienić filozofów nadziei (z nurtu personalistycznego), takich jak: Gabriel Marcel (*Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance* [*Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*], 1944), Franciszek Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, 1947), R. Guardini, *Die Lebensalter*, 1953), Josef Pieper, (*Hoffnung und Geschichte* [*Nadzieja a historia*], 1967), Jacques Ellul (*L'espérance oubliée* [*Nadzieja porzucona*], 1972), Józef Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, 1975), Robert Spaemann (*Das unsterbliche Gerucht. Die Frage nach Gott und die Teuschung der Moderne* [*Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*], 2007), którzy wskazują na kroczenie współczesnego świata drogami nihilizmu, od czasu gdy człowiek odwrócił się od Boga, jednak wytyczają etapy przyszłej drogi dla człowieka i świata. To te autorytety i myśliciele wypracowują nową etykę nadziei, a odszukując pojęcie uniwersalnego dobra, z postulatem wolnego przyłgnięcia do niego, wytyczają zakres ludzkiego zaangażowania na rzecz lepszego świata jutra. Występuje tu niezbędność myśli o Bogu dla etyki, wyniesienie etyki nad politykę, wyrzeczenie się wiary w postęp dokonywany samowystarczalnym i autonomicznym rozumem technicznym.

Coraz też częściej współcześni filozofowie, np. J. Habermas (w Niemczech), A. MacIntyre (Stany Zjednoczone), R. Buttiglione (Włochy), Andrzej Szachaj i Marek Szulakiewicz (w Polsce) mówią o upadku projektu oświeceniowego. Kultura, a tym samym także postęp społeczny, nie mogą iść obok religii, obok *sacrum*. Spostrzeżono, że jednowymiarowość, czy też postawienie alternatywy: „religia bądź nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp”, coraz częściej przeżywa paradygmat sprzeczności i wykluczenia, niemożliwy jest zatem adekwatny rozwój człowieka i społeczeństwa poza przestrzenią *sacrum*. Wykładanie świata i kultura nie mogą obyć się bez religii. Stąd człowiek współczesny idzie w kierunku odzyskania utraconego sensu wymiaru nieskończoności. W ten sposób dokonuje się dzisiaj pewien wyłom w spojrzeniu na człowieka jako już „gotowego” i już „skończonego”, zamkniętego w swojej autonomicznej wystarczalności.

Zapewne kryzys marksizmu (i nowego modelu ateizmu) stał się wielkim pytaniem do zachodniego świata, a także wykładnią i wskazówką dla nowego historycznego działania. Jeżeli zasadniczym fałszem interpretacji neomarksistowskiej jest dzisiaj jeżeli już nie zaprzeczanie duchowi, ale sposób relacji między materią a duchem, to postawienie materii na pierwszym miejscu, jako źródłowej, a nie Logosu okazuje się nie tylko

zdradliwe, ale u podstaw błędne. Ponownie trzeba dostrzec człowieka jako istnienie osobowe. Wolność osobista i osobowa odpowiedzialność, związana z prawym rozumem (*recta ratio*) i siłą religii, są w stanie być inicjatorami przełomu. Franciszek Sawicki w swojej *Filozofii dziejów* notuje: „Ponad nieosobową rzeczą wznosi się swą godnością osobowość. Tamte są środkami, ona jest celem w sobie. Jeśli mimo to istnieją nieosobowe dobra, na które spoglądamy ze czcią, to wiąże się to z faktem, że poza nimi widzimy życie osobowe. Nawet ideały prawdy, dobra, piękna nie zdołałyby utrzymać swej zwierzchności nad człowiekiem, gdyby nie opierały się na istnieniu osobowego Boga jako samej istoty prawdy, dobra i piękna, tak iż w ostatnim rzędzie nie bezosobowy świat dóbr, ale sama absolutna osobowość poddaje swej władzy stworzone duchy poprzez te dobra. Dlatego celu ostatecznego dziejów szukać należy nie w rzeczach wartościowych, ale w osobowych”²⁷.

Aktualizowane nadzieją autentyczne „bycie” człowieka przekracza królestwo rzeczy i faktów, i uczestniczy w procesie postępu ofiarowanym przez Boga. Bóg nadziei jest Bogiem żywym, nie „logicznym”, jest dla człowieka-osoby „absolutnym świadkiem i absolutną instancją odwoławczą”²⁸. Człowiek w takim spotkaniu staje się osobowością, jest to bowiem jego historyczna droga nadziei otwarta horyzontem wiecznej miłości. Benedykt XVI w *Caritas in veritate* potwierdza tę prawdę bardzo wyraźnie: „Bez perspektywy życia wiecznego, postęp ludzki na tym świecie pozbawiony jest oddechu”²⁹. Postęp „potrzebuje Boga: bez Niego rozwój albo zostaje zanegowany, albo powierzony jedynie w ręce człowieka, który zarożumiałe mniema o samo-zbawieniu i ostatecznie promuje odczłowieczony rozwój”³⁰. Treścią realnego spojrzenia na człowieka jest fakt, że uznaje, iż jego powołanie do rozwoju tkwi w transcendentnym wezwaniu Boga, oraz w tym, że „sam z siebie jest niezdolny, by wyznaczać sobie ostateczny sens”³¹. Jego rozwój i postęp, ludzkie działanie, odzwierciedlają opatrnościowe rządy Boże. F. Sawicki w *Osobowości chrześcijańskiej* tak komentuje tę prawdę: „Najwyższym i ostatecznym celem życia ludzkiego jest Bóg, nie tylko dlatego, że jest Stwórcą i Panem, lecz też dlatego, że jest uosobieniem odwiecznych wartości”³². Często jednak Bóg widziany jest jako wróg wolności, wielkości ludzkiego ducha i postępu. Tylko „człowiek bez Boga, bezbożnik może być wolnym i wielkim, stać się bogiem. Stąd tak radosna ta nowina [głoszona przez Nietzschego i jemu spokrewnionych myślicieli], że Bóg nie istnieje, że Bóg «umarł». Teraz wolna jest droga dla nadc człowieka. Ateizm Nietzschego był znamienym wyrazem ducha czasu.

Powoli wskutek ogólnego kryzysu kultury współczesnej z samego ducha czasu przyszła pewna reakcja w postaci nowego zwrotu ku religii. Najpoważniejsi myśliciele wykazali, że religia bynajmniej nie jest przeszkodą życia, że nie jest też tylko upiększeniem życia, lecz nieodzownym warunkiem prawdziwego życia duchowego³³. Człowiek jako istota społeczna i członek społeczności współdziała na rzecz dobra wspólnego. Nasz F. Sawicki wyjaśnia dalej ów personalistyczny charakter ludzkiego działania na rzecz rozwoju: „Człowiek jednak w tych organizacjach [państwo, Kościół] nie przestaje być osobą, stąd nie jest tylko członkiem, lecz sam jest całością, samodzielny ośrodek życia z prawem samostanowienia, o ile to prawo nie musi być ograniczone ze względu na dobro ogółu. Pod pewnym względem przewyższa nawet wartością i godnością organizacje społeczne, których jest członkiem. Te organizacje bowiem nie są celem same w sobie jak osoba, lecz służyć mają jako środek życiu osobowemu swych członków. Odnosi się to także do państwa i Kościoła³⁴.”

Ten personalistyczny rys zachowuje etyka nadziei w całości. To nie sukcesy techniczne ani wzrost i postęp w budowaniu nowych instytucji i organizacji, nawet tych dobroczynnych, jest miarą integralnego postępu, ale realizm płaszczyzny ludzkiego osobowego bytu i ludzkiej myśli pozostającej we właściwej relacji więzi osobowych. Kryterium osądu, dające autentyczną nadzieję, jest postawione na źródle relacji osobowych, Boga z człowiekiem, ludzi między sobą. Ten, kto chce zapowiadać nadejście lepszego społeczeństwa, z konieczności w swoim uzasadnieniu nie może pominąć argumentu na rzecz tego, że przemianie ulega bezpośrednio relacja wzajemnych odniesień i więzi. „Nowy człowiek”, „ideał osobowości”, na wzór „osobowości najosobistszej³⁵”, Jezusa Chrystusa – jak pisze F. Sawicki – nie jest utopią. Nadzieja bycia jak On nie jest czystą przyszłością, lecz jest realną możliwością już teraz, na naszej ziemi. Stąd nadzieja osiągnięcia postępu ku byciu „osobowością” nie jest czystym oczekiwaniem na to, co nierzeczywiste. Budowana w ten sposób etyka nadziei nie odrywa się od życia społecznego. Najlepiej społeczeństwu służyć ci, którzy na pierwszym miejscu stawiają wartości ducha, „wybitne idealne osobowości³⁶. [...] człowiek przez to, że służy innym, nie traci, lecz zyska w własnym życiu osobowym³⁷.”

Słusznie zatem etyka nadziei wskazuje na Boga, który jest osobą, jako na źródło swojej autentyczności. Ważny jest tutaj też fakt, że wielkość ludzkiego powołania do postępu wykracza poza życie indywidualne (autonomiczne), nie ogranicza się do rozwoju jedynie sfery prywatnej. Wskazanie na Boga, który jako osoba pragnie naszej relacji, przypomina

o głównej prawdzie wielkości przesłania chrześcijańskiego. Życie wieczne w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, który jest odwiecznym uosobieniem wszystkich wartości, w komunii ze społecznością świętych. Trzeba tu także przyznać, że i niebo ma swoją historię i swój rozwój. Niebo bowiem będzie dopiero wtedy definitywnie niejako ukończone, kiedy cała ludzkość, wszyscy ludzie osiągną swoją osobową pełnię. Również święci, owe uświęcone osobowości, czekają jeszcze na nas, aby wraz z nami dotrzeć do ostatecznej szczęśliwości. Także Chrystus, owa „osobowość najosobibistsza”, nie chce niejako żyć w swojej ostatecznej chwale bez swego ludu, bez tych, którzy stają się (i staną się) u końca czasu „uświęconymi osobowościami”.

Bóg jest wspólnotą (*communio*) osób. Zadanie zostało postawione przez Boga w Jego nadziei na to, że je spełnimy, byśmy stali się osobami – pełnymi osobowościami zdolnymi do wspólnoty. Nadzieja chrześcijańska i optyka powołania do rozwoju to stać się tym, czym jest Bóg – komunią z innymi osobami. I to jest naszym niebem: *communio Sanctorum in communione Trinitatis* (wspólnota świętych we wspólnocie Boga Trójjedynego)³⁸.

PRZYPISY

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (CiV), n. 18.

² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 2c.

³ Por. tamże, I, q. 77, a. 1c.

⁴ Tamże, I, q. 22, a. 3c.

⁵ Por. M. Mróz, *Spór o człowieka. Kilka uwag na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o pośrednictwie przyczyn stworzonych w rządach Bożej Opatrzności*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004.

⁶ Ps. Dionysius Areopagita, *De Caelesti Hierarchia*, cap. 3, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 3, 119–370.

⁷ CiV, n. 16.

⁸ Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 149–151.

⁹ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, Gdynia 1974, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 189.

¹¹ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (SpS), n. 18.

¹² Tamże, n. 19.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ SpS, n. 20.

¹⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. 1–3, Frankfurt am Main 1954–1959.

¹⁹ Por. M. Mróz, *Między zuchwalstwem a rozpaczą: odpowiedź etyki nadziei na pytanie o przyszłość katolicyzmu polskiego i wiary w Europie*, „Socjologia Religii”, 2(2004), s. 35–38.

²⁰ Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, 2002, nr 2, s. 8–21; J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

²¹ Por. np. Agata Bielik-Robson, która sytuację J. Habermasa opisuje tak: „O żadnym nawróceniu nie ma tu mowy i wszystkie załęcznione głosy krytyczne idące od strony lewicy tradycyjnej, skonfundowane, że oto padł ostatni bastion wiary w postęp opary na ideałach świeckich, są zdecydowanie na wyrost: bastion nie tyle padł, co zmiękł” (A. Bielik-Robson, *Zdziwienie kontrolowane*, „Znak”, 2002, nr 9, s. 51).

²² Por. M. Mróz, *Sekularyzacja i metafizyka: „Glossa scholastica” w poszukiwaniu miejsca dla dyskursu religii w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. C. Korzec, R. Misiak, Szczecin 2010, s. 199–220.

²³ CiV, n. 11.

²⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, n. 9–10.

²⁵ Por. tamże, n. 7.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, Kraków 2005, s. 43.

²⁷ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, dz. cyt., s. 194.

²⁸ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987, s. 201.

²⁹ CiV, n. 11.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, n. 16.

³² F. Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, s. 49–50.

³³ Tamże, s. 51.

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ Tamże, s. 61.

³⁶ Tamże, s. 43.

³⁷ Tamże, s. 46.

³⁸ Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 118.

KS. GRZEGORZ WAWRZYNIAK

POWOŁANIE CZŁOWIEKA DO ŚWIADCZENIA MIŁOSIĘDZIA

Wspólnota ludu Bożego została powołana do miłości i miłosierdzia, które będąc przymiotem Boga stanowi wezwanie dla człowieka, żeby Go naśladować – pełniąc czyny miłosierdzia. Bóg najpierw stopniowo wychowywał swój lud do czynienia miłosierdzia. Następnie przez osobę Swego Syna wezwał do okazywania tegoż miłosierdzia w codziennej rzeczywistości. Matka Chrystusa jako Matka Boża miłosierdzia szczególnie została powołana do tego, by uczyć ludzi miłości miłosiernej. Temat niniejszych rozważań został opracowany w świetle polskiej myśli teologicznej.

1. Boże wychowanie do miłosierdzia

Bóg nie tylko okazywał miłosierdzie narodowi wybranemu, lecz także domagał się miłosierdzia w codziennych życiowych relacjach tegoż ludu¹. W księgach Starego Testamentu można doszukać się wypowiedzi, ukazujących stopniowe Boże wychowanie narodu izraelskiego do czynienia miłosierdzia w wymiarze horyzontalnym. Na wypowiedzi te wskazuje E. Szewc rozważając Bożą sprawiedliwość i miłosierdzie w świetle Pisma Świętego².

Rozpocząć należy od Księgi Wyjścia, w której zawiera się też okazywanie tej miłości tym, którzy jej potrzebują (por. Wj 22, 25–26). Wierność miłości braterskiej przenosi miłosierny Bóg ponad ofiary i posty. Przypominają o tym ludowi wybranemu Prorocy (por. Iz 58, 6–7). Jeśli się chce prawdziwie pościć, należy przedtem przyjść z pomocą potrzebującemu i nie zamykać przed nikim swego serca (por. Hi 31,16–17).

Świadcząc miłosierdzie, naród wybrany odpowiada miłosiernemu Bogu oraz naśladuje Go³. To świadczenie miłosierdzia, które jest naśladowaniem Boga, stanowi według Biblii drugą po ufności odpowiedź człowieka na miłosierdzie Boga. Naśladowanie Boga w czynieniu miłosierdzia w wymiarze poziomym występuje najczęściej w Starym Testamencie w postaci zachowania praw chroniących ludzi potrzebujących pomocy⁴.

Zagadnieniem ochrony prawnej najbiedniejszych w prawodawstwie społecznym zajął się w swych publikacjach M. Filipiak. Rozpatrzył on ten problem w Pięcioksięgu, w literaturze mądrościowej oraz w pismach prorockich. Ochrona prawna obejmuje przede wszystkim najuboższych: wdowy, sieroty, życie sług i niewolników oraz ludzi pokutujących i dłużników. Osoby te były pokrzywdzone przez los, były narażane na różnego rodzaju nadużycia i bezprawie⁵.

Pierwszą grupę tych ludzi stanowią wdowy. Pozbawione męża, nie mają nikogo, kto mógłby czuwać nad ich prawami. Wdowieństwo jest zatem w Starym Testamencie uciążliwym stanem życia. Podobnym stanem życia było sieroctwo. Wdowy i sieroty Bóg bierze w obronę (por. Wj 22, 21–23). Ochroną przed krzywdą obejmie także miłosierny Bóg grupę cudzoziemców⁶. Wskazuje Izraelitom, że i oni byli obcymi w ziemi egipskiej (por. Wj 23, 9; Pwt 24, 17). Wszystkich cudzoziemców przebywających w Izraelu należy objąć taką samą miłością jak swoich rodaków (por. Kpł 19, 34).

Prawo Pięcioksięgu nakazywało pomoc potrzebującym we wszystkich dziedzinach (por. Pwt 15, 11). Rozróżniano ludzi ubogich i uciśnionych. To rozróżnienie wskazuje, że chodzi nie tylko o wsparcie materialne, lecz także o pomoc innego rodzaju⁷. Ochrona prawna biednych zawierała szczególne nakazy. Wśród nich były takie, jak: udzielanie pożyczek potrzebującym, sprawiedliwa regulacja płac robotników najemnych, nakaz sprawiedliwych wyroków w sądzie⁸. Równie ważnym przejawem opieki w stosunku do najbiedniejszych była troska o ich wyżywienie⁹.

Literatura mądrościowa nie reguluje konkretnych sytuacji społecznych, lecz zawiera wezwania do świadczenia miłosierdzia. Najczęściej występują one w formie apeli, składając się z wezwania i dołączonej do niego motywacji. Nawet w wymaganiach sprawiedliwości, której przedmiotem są ludzie ubodzy, zawierają się wezwania do świadczenia miłosierdzia (por. Prz 17, 23), potępiają one lichwę i przekupstwo (por. np: Prz 28, 8; Koh 7, 7; Syr 20, 29). Niektóre wezwania apelują o jałmużnę dla potrzebujących (por. Tb 4, 16).

Księgi dydaktyczne charakteryzują uczynek jałmużny jako dobry ze swej natury, dlatego ten, kto ją praktykuje, czyni miłosierdzie (por. Syr 3, 31). Czynieniu jałmużny towarzyszy Boże błogosławieństwo (por. Prz 28, 27; 3, 27). Księga Tobiasza wzywa do jej praktykowania (por. Tb 2, 2; 4, 7) i wymienia jej dobre skutki. Jałmużna świadczona ubogim wybawia od śmierci (por. Tb 4, 10). To wybawienie należy rozumieć w sensie doczesnym i materialnym. Istnieją także wypowiedzi wskazujące na jałmużnę jako podstawę do uzyskania przebaczenia grzechów (por. Dn 4, 24; Tb 12, 9; Syr 3, 30).

Jest więc jałmużna obowiązkiem człowieka pobożnego. Uchylenie się od świadczenia jałmużny pociąga za sobą odpowiedzialność przed Bogiem (por. Pwt 32, 30). Miłosierdzie ludzkie przysparza dobra tym wszystkim, którzy je świadczą. Księgi dydaktyczne wskazują także konkretnie na tych, którzy są zobowiązani do czynienia jałmużny na rzecz biednych i są najbardziej za nich odpowiedzialni¹⁰. Troska o biednych spoczywa na całej społeczności. Niektóre jednak grupy ludzi teksty biblijne wyraźnie czynią szczególnie odpowiedzialnymi za los potrzebujących (por. Prz 31, 20). Troska o biednych powinna przede wszystkim spoczywać na ludziach sprawujących kierownicze funkcje, w szczególności zaś na sędziach (por. Syr 4, 7–10).

Wzorem opieki nad ubogimi i biednymi jest sam miłosierny Bóg (por. np: Prz 22, 23; 23, 10; Syr 4, 6; 35, 16–17.21–22). W wielu tekstach Bóg utożsamia się w jakimś sensie z człowiekiem biednym. Udręczenie ubogiego godzi w kult należny Bogu (por. Prz 14, 31).

Analizując teksty biblijne Starego Testamentu odnośnie do wychowania narodu wybranego do okazywania miłosierdzia na płaszczyźnie horyzontalnej można wyraźnie zaobserwować pewne stopnie tego procesu wychowawczego. Początkowo miłosierdzie ogranicza się do samego Ludu Wybranego, a później zostało rozszerzone na cudzoziemców. R. Krawczyk wskazuje, że przede wszystkim czyni to Bóg przez zakaz odwetu i przechowywania w sercu urazy do bliźnich¹¹.

2. Wezwanie Jezusowe

Jezus w swym życiu ziemskim objawiając miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymagania, aby i oni w codziennych relacjach międzyludzkich czynili miłosierdzie, czyli okazywali sobie miłość. Dał temu wyraz w postaci przykazania, o którym powiedział, że jest największe. „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22, 38). Zaraz jednak dodaje Jezus: „Drugie podobne jest do niego: «Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego». Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 39–40). Przykazanie miłości Boga i bliźniego stanowi nie tylko wymaganie moralne, lecz także konieczny warunek, aby Bóg mógł człowiekowi udzielić miłosierdzia. Tylko człowiek okazujący miłosierdzie bliźnim może sam dostąpić Bożego miłosierdzia¹².

Również jedno z błogosławieństw Kazania na górze: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7) ukazuje Jezusowe wymaganie jako istotny element nauki moralnej Chrystusa¹³. Słowa

tego błogosławieństwa ewangelicznego stanowią jakby streszczenie Dobrej Nowiny. Są prostym prawem całej ekonomii zbawienia, zaofiarowanej przez Boga w Chrystusie. Miłość miłosierna jako warunek dotarcia i dostąpienia miłosierdzia Boga – musi przemieniać człowieka wewnątrz, tworzyć nowy styl życia i działania niezależnie od trudności psychicznych i społecznych. Miłość objawiona przez Chrystusa jest dla chrześcijan warunkiem uzyskania miłości miłosiernej Boga¹⁴.

Według L. Baltera Chrystus nie tylko nauczał o miłosierdziu Ojca, nie tylko był wzorem miłosierdzia, ale sam był wezwaniem do miłosierdzia. Swym postępowaniem jeszcze bardziej niż słowami wypowiada wezwanie do świadczenia miłosierdzia¹⁵.

Czyny Jezusa to głównie cuda, ale nie każdy cud był uważany za wyraz Jezusowego miłosierdzia. Za te ostatnie św. Marek Ewangelista uważa okazanie miłosierdzia trędowatemu (Mk 1, 41) i miłosierdzie okazane opętanemu nad jeziorem Genezaret (por. 5, 19). Mateusz Ewangelista zwrócił uwagę na inne czyny Jezusa. Wśród nich było uzdrowienie dwóch niewidomych (por. 9, 27). Jezus okazał także miłosierdzie rzeszom ludzi znękanym i opuszczonym (por. 9, 36). Polegało ono na tym, że najpierw kazał, żeby Jego uczniowie modlili się: „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (9, 37). Potem wybrał dwunastu apostołów, by w Jego imieniu głosili słowo Boże (por. 10, 5).

Wkrótce Jezus okazując ludziom swoje miłosierdzie dwukrotnie nakarmił rzesze cudownie rozmnożonym chlebem (por. Mt 14, 4; 15, 32; Mk 6, 34; 8, 2), wysłuchał także prośby pewnego człowieka, który był epileptykiem (por. Mt 17, 15–18). Podczas ostatniej podróży Jezusa przez Jerycho niewidomi natarczywie wołali za Nim: „Panie, zmiłuj się nad nami”. Jezus, kiedy ich przywołał, okazał im miłosierdzie. Dotknął ich oczu, a oni natychmiast przejrzel (por. Mt 20, 20.31.34.). Przy innych cudach, wzmiankowana prośba a nawet wołanie o miłosierdzie, *Kyrie eleison*, przetrwała nie tylko w tekście Ewangelii według św. Mateusza, ale też w modlitwach Kościoła¹⁶.

Miłosierdzie Boże, będące tajemnicą uobecnioną w Chrystusie stanowi źródło i treść wezwania skierowanego do człowieka. Według J. Bajdy Chrystusowi chodzi „nie tylko o wymaganie natury etycznej, lecz o to, żeby przez czyn człowieka mógł się objawić sam Bóg jako źródło miłosierdzia”¹⁷.

Objawienie miłosierdzia Bożego, dokonane w sposób szczytowy i ostateczny na Krzyżu, zawiera równocześnie wezwanie skierowane do człowieka, aby oddając Bogu siebie, a w sobie cały widzialny świat – uczestniczył w życiu Boga, aby stawał się jako Jego syn przybrany uczestnikiem tej

prawdy i miłości, która jest w Bogu i która jest z Boga. Miłosierdzie ma ukształtować postawę człowieka wobec wezwania idącego z Krzyża¹⁸.

Jezusowe wezwanie do miłosierdzia stanowi istotne wymaganie natury etycznej. Według F. Szulca to wymaganie zostało przez papieża Jana Pawła II na łamach encykliki *Dives in misericordia* na nowo wpisane do etyki chrześcijańskiej¹⁹. S. Nagy stwierdza, że wezwanie do miłosierdzia stanowi ludzki wymiar tajemnicy miłosierdzia Bożego. Jest jedną z głównych norm życia i postępowania chrześcijańskiego, fundamentalnym wyznacznikiem postawy chrześcijanina wobec Boga i człowieka²⁰.

Według nauki encykliki *Dives in misericordia* Jezus czyni miłosierdzie jednym z ważniejszych tematów swego nauczania²¹. Idąc w kierunku wytyczonym przez encyklikę J. Kudasiewicz ukazał teologiczną treść najważniejszych słów Jezusa, wzywających do czynienia miłosierdzia²². Do istotnych mów Jezusa, które zawierają postulat miłosierdzia, należą: wezwanie do naśladowania miłosierdzia Ojca (por. Mk 6, 36), pierwszeństwo miłosierdzia przed ofiarą (por. Mt 9, 13.12.79.), błogosławieństwo z Kazania na górze (por. Mt 5, 7) oraz przypowieści miłosierdzia²³.

Jezus zobowiązał wierzących w Niego do naśladowania Boga w Jego miłosierdziu²⁴. Wezwanie do świadczenia miłosierdzia według św. Łukasza Ewangelisty brzmi: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36)²⁵. Wezwanie to znajduje się w Kazaniu na górze w redakcji św. Łukasza (por. Łk 6, 27–38). Kazanie na górze zawiera w sobie istotne elementy orędzia Jezusa, a szczególnie Jego wymagania etyczne. W wierszu 36. zawarty jest imperatyw miłosierdzia w wymiarze horyzontalnym na wzór miłosiernego Boga. Końcowe wiersze Łukaszowej redakcji (37–38) wyjaśniają, na czym ma polegać to miłosierdzie. Na wyjaśnienie to składają się dwie pary rytmicznie zbudowanych zdań. Pierwsza wyjaśnia sens ludzkiego miłosierdzia negatywnie: „Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni”. Druga para mówi o miłosierdziu w sposób pozytywny: „odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane”. Miłosierdzie ludzkie wzorowane na miłosierdziu Bożym w świetle powyższego tekstu zawiera unikanie sądzenia i potępienia bliźniego oraz przebaczenie i wspólnomyślne obdarowywanie dobrami²⁶.

Wierzący w Jezusa mają być miłosierni na wzór miłosierdzia Ojca, który jest w niebie. Występuje wyraźnie w tym ujęciu Łukasza Ewangelisty idea naśladowania Boga miłosiernego (*oiktirmon*). Przymiotnik *oiktirmon* oznacza przymiot Boga, Jego delikatną troskę o naród wybrany, przejawiającą się w miłości. Wezwanie do miłosierdzia jest zatem konsekwencją miłosierdzia Bożego świadczonego ludowi²⁷.

Oprócz omawianej tu powyższej interpretacji Łukaszowej, dotyczącej Kazania na górze, istnieje jeszcze druga według św. Mateusza. Redakcja Mateuszowa tego kazania zawiera we wstępie błogosławieństwa ewangeliczne. Błogosławieństwa składają się zawsze z dwóch członów. W pierwszym jest mowa o stosunku stworzenia do świata, w drugim zaś o tym, czego Bóg udziela człowiekowi w nagrodę. Nie mówią one bezpośrednio o obowiązkach człowieka wobec Boga. Królestwo niebieskie jest wynagrodzeniem za określony stosunek do świata²⁸.

Piąte z ewangelicznych błogosławieństw mówi o naśladowaniu Boga w Jego miłosierdziu: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Jest to istotny warunek wejścia do królestwa niebieskiego wymieniony przez Chrystusa. Szczęśliwi są ludzie miłosierni, ponieważ oni w czasach eschatologicznych dostąpią miłosierdzia. Analizując błogosławieństwa L. Stachowiak stawia pytanie: Jak należy rozumieć wyrażenie: „błogosławieni miłosierni”? Nie zacieśnia się ono tylko do dawania jałmużny. Miłosierdzie jako przymiot błogosławieństwa – to postawa naśladowująca postępowanie Boga z grzesznikiem, opisane w szeregu przypowieści i bezpośrednich pouczeń Jezusa; to duch przebaczenia²⁹. Ale, jak zaznacza A. Tronina, przebaczenie nie stanowi jeszcze wystarczającego warunku; by być uczniem Jezusa Chrystusa; trzeba do tego dodać wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka i przychodzenie mu z pomocą³⁰. Ludzie tak realizujący miłosierdzie sami dostąpią miłosierdzia.

Kategoria ludzi miłosiernych według J. Czerskiego, to ludzie, którzy świadczą dobro poprzez swe czyny, okazują współczucie. U podstaw ich działania miłosiernego leży idea wierności prawu, wierności zobowiązaniu. Posługując się językiem biblijnym można odnieść do nich miano sprawiedliwych. Miłosierny człowiek to taki, który pragnie wypełnić wolę Boga i liczy się z nią i w tym aspekcie należy do tej samej kategorii błogosławionych, tak samo jak ludzie objęci innymi błogosławieństwami³¹.

F. Mickiewicz zauważa, że błogosławieństwo miłosiernych jest ściśle związane z innymi błogosławieństwami. Przypomina ono, że każdy chrześcijanin potrzebuje dla swego zbawienia miłosierdzia Bożego. Ta zależność od Boga oznacza ubóstwo duchowe. Jednocześnie dodaje zależność bliźniego od nas samych, której nie można zlekceważyć, jeśli się chce uzyskać miłosierdzie od Boga. Błogosławieństwo miłosiernych uzupełnia także błogosławieństwo tych, którzy łakną i pragną sprawiedliwości. Pragnienie i wysiłek zmierzający do ustanowienia sprawiedliwości w świecie nie powinny prowadzić do zarozumiałości lub pychy z powodu własnej wyższości, które z kolei może przyczynić się do pogardzania dru-

gim człowiekiem. Z pragnieniem sprawiedliwości powinno więc łączyć się miłosierdzie okazywane ludziom słabym i grzesznym – upomnienie braterskie oraz przebaczenie³².

Naśladowanie Boga w Jego miłosierdziu jest ważniejsze od wszelkiej formalnej pobożności. Zgorszonym faryzeuszom odpowiedział Chrystus za prorokiem Ozeaszem: „Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary, bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13). Tekst proroka Ozeasza: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6) posiada według biblistów następujący sens: „Miłosierdzia chcę bardziej niż ofiary”³³.

Cytat z księgi proroka Ozeasza występuje w Ewangelii św. Mateusza dwukrotnie. Po raz pierwszy pojawia się w związku z powołaniem Mateusza. Zdaniem J. Kudasiewicza ten tekst wyjaśnia i zamyka całą scenę powołania³⁴. Jezus przebywający na uczcie razem z celnikami i grzesznikami, uczy, co oznacza wola Boga wzywająca do miłosierdzia, które ma pierwszeństwo przed kultem. Bóg żąda od człowieka zwłaszcza dobroci i miłości, nie wykluczając także darów ofiarnych. Ofiary bowiem złożone na ołtarzu bez miłosierdzia nie znajdują Bożej aprobaty. Prawdziwa cześć Boga powinna wypływać z serca współczującego i miłosiernego w trosce o ludzi słabych i grzesznych. Taka postawa więcej więc znaczy, niż wszystkie całopalenia i ofiary (por. Mk 12, 23). Drugi raz cytat proroka Ozeasza występuje w Ewangelii św. Mateusza w ramach polemiki Jezusa z faryzeuszami (Mt 12, 1–14). Polemika ta dotyczyła szabatu. Uczniowie Jezusa zrywali kłosa w szabat i jedli wykruszone ziarna. Na zgorszenie faryzeuszy Jezus odpowiada cytatem z proroka Ozeasza: „Gdybyście zrozumieli co znaczy: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary, nie potępialibyście niewinnych” (Mt 12, 7). Według Kudasiewicza Jezus ukazuje, że ważniejsze jest miłosierdzie nad człowiekiem biednym, grzesznym i ubogim niż niewolnicze przestrzeganie szabatu. Na prawo szabatu nakazuje Jezus patrzeć przez pryzmat Bożego miłosierdzia³⁵. Zdaniem M. Wolniewicza – dla Chrystusa nie istnieje dylemat: miłosierdzie albo kult. Miłosierdzie ma człowiek czynić, a kultu i prawa ma nie zaniedbywać, pamiętając jednak o tym, że ważniejsze jest miłosierdzie³⁶.

Do świadczenia miłosierdzia wzywają także Jezusowe przypowieści mające za przedmiot miłosierdzie. W przypowieściach tych Jezus ukazuje miłosierdzie Ojca, które jest głównym motywem miłosierdzia wierzących w Niego. Pierwszą z przypowieści miłosierdzia jest przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35). Nielitościwy sługa jest antytezą

miłosiernego pana. Nie zasłużył na miłosierdzie, ponieważ sam w życiu nie okazał miłosierdzia. Pan z przypowieści to Bóg miłosierny domagający się naśladowania. Doświadczone przebaczenie Boże powinien człowiek dalej przekazywać w swoim życiu. Uczniowie Jezusa powinni współczuć swym współbraciom tak, jak im samym Bóg okazuje miłosierdzie. Taka postawa względem grzeszników, jak zaznacza J. Kudasiewicz, była nieznaną w Starym Testamencie³⁷.

Następna przypowieść Jezusa wzywająca do czynienia miłosierdzia to przypowieść o synu marnotrawnym, którą wielu egzegetów określa jako „przypowieść o miłosiernym ojcu”³⁸. Podobnie nazywa ją papież Jan Paweł II, który „przypowieści o ojcu syna marnotrawnego” poświęcił cały IV rozdział encykliki *Dives in misericordia*³⁹.

Ojciec jest bowiem postacią centralną tej przypowieści. „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko, wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 20). Pierwszy aspekt miłosierdzia upatrują egzegeci w słowach: „ujrzał go”. Oznacza to, że ojciec pierwszy dostrzegł swego syna i zobaczył jego nędzę. Takie dobre ojcowskie spojrzenie zrodziło głęboką litość. Następnie pierwszy szedł na spotkanie powracającego syna, „rzucił mu się na szyję i ucałował go”. Przyjął go z powrotem do domu, kazał ubrać w najlepsze szaty i wyprawić na jego cześć ucztę radości⁴⁰.

Według A. Jankowskiego, w odmienny, interesujący sposób, różniący się w pewnych miejscach od komentarzy fachowców, zinterpretował przypowieść o synu marnotrawnym papież Jan Paweł II we wspomnianej wyżej encyklice⁴¹. Dziedzictwo, które otrzymał syn marnotrawny od ojca, było pewnym zasobem dóbr materialnych. O wiele ważniejsza od tych dóbr była godność syna marnotrawnego w domu Ojca. W synu dojrzało poczucie utraconej godności, która wynikała ze stosunku do ojca. Syn marnotrawny liczył tylko na zwykłą sprawiedliwość (por. Łk 15, 19).

Komentując tę właśnie część encykliki J. Bajda stwierdza, że doświadczenie ludzkiej godności stanowi medium spotkania Ojca z synem. Zachodzi pod warunkiem, że u człowieka w oparciu o doświadczenie utraconej godności rzeczywiście następuje wewnętrzny ruch nawrócenia. Oznacza to powrót do miłości Ojca. Dopiero wtedy ta miłość może skutecznie wydobyć człowieka spod nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku⁴².

Precyzyjny rysunek stanu duszy syna marnotrawnego pozwala zrozumieć, na czym polega miłosierdzie Boże. Komentując przypowieść o miłosiernym ojcu z encykliki *Dives in misericordia*, A. Kijowski wskazuje na ideę wybaczenia niezasłużonego. Przeciw zachowaniu się miłosiernego ojca

buntuje się jego starszy syn. W tej przypowieści zawarta jest myśl – zdaniem Kijowskiego nowa, że jeżeli Bóg przebacza i błogosławi, to z miłości, której nieobliczalność ma analogię tylko w miłości rodzicielskiej, i tak jak ona żyje poza czasem, zawsze w punkcie początkowym⁴³.

Inną przypowieścią, w której Jezus wzywa do świadczenia miłosierdzia i na którą zwraca uwagę J. Kudasiwicz, jest przypowieść o dobrym Samarytaninie. Chrystus stawia za wzór postawę Samarytanina. Jego miłosierdzie charakteryzują te same cechy, jak miłosierdzie ojca z przypowieści o synu marnotrawnym⁴⁴. Przez ukazanie miłosierdzia Samarytanina na wzór miłosierdzia Ojca, Jezus przypomina, że miłosierdzie ludzkie ma być naśladowaniem i odtwarzaniem miłosierdzia Bożego w życiu ziemskim⁴⁵.

W tej przypowieści, według W. Granata, stawia Jezus Chrystus postulat czynnego miłosierdzia wobec każdego człowieka⁴⁶. Teolog stwierdza, że z Chrystusowego nauczania o konieczności świadczenia miłosierdzia względem bliźnich i z tego faktu, że On – Syn Boży – jako objawienie Boga Ojca jest miłosierny wynika, że Bóg stawia postulat miłosierdzia, zgodnie z tym, jak sam jest miłosierny⁴⁷.

3. Matka Miłosierdzia

M. Sopoćko zwraca uwagę, że Kościół czci Maryję jako Matkę Miłosierdzia z podwójnego tytułu: jako Matkę Chrystusa – uosobienie miłosierdzia Bożego i jako Matkę świadczącą miłosierdzie wspólnocie ludu Bożego⁴⁸. Maryja jest osobą, której Bóg okazał w sposób najdoskonalszy Swe miłosierdzie⁴⁹. Istota miłosierdzia Maryi tkwi w tajemnicy miłosierdzia Bożego. Tylko w świetle tego miłosierdzia może znaleźć swe pełne wyjaśnienie i uzasadnienie⁵⁰.

Według W. Hanca, maryjny wymiar miłosierdzia należy rozpatrywać na tle zbawczego planu Trójjedynego Boga⁵¹. Bóg objawiając się poprzez zbawcze czyny i słowa zapragnął w Swoim odwiecznym planie posłużyć się „znakiem” wielkim na niebie, „Niewiastą obleczoną w słońce” (Ap 12, 1). Niezależnie od interpretacji tego tekstu według oceny egzegetów, nie można biorąc pod uwagę zbawczy kontekst, nie dostrzec w osobie „Niewiasty obleczonej w słońce” z Janowej Apokalipsy – symbolu ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu. Jednak według najstarszej tradycji patrystycznej, konkretną przedstawicielką ludu Bożego jest Maryja – Matka Mesjasza (por. Iz 7, 11.14; Ez 16, 8–14), Niewiasta z Protoewangelii (Rdz 3, 14–16).

W. Granat wskazuje, że Maryja jest wzorem miłości miłosiernej i prowadzi człowieka do Chrystusa, przez Niego zaś do Boga⁵². W Matce

Najświętszej Kościół widzi wzór prostej służby. Ona określiła siebie jako „Służebnicę Pańską”. Stawszy się Matką Syna Bożego śpieszy z pokorną posługą bliźniemu (por. Łk 1, 26–56). Słusznie jest więc nazwana „Matką miłosierdzia”. Zdaniem A. Krupy tytuł ten należy się Maryi z racji Jej macierzyństwa w relacji do Chrystusa oraz ze względu na Jej macierzyńskie współdziałanie z Chrystusem w dziele zbawienia⁵³. Tytuł Maryi „Matka Miłosierdzia” wskazuje na szczególny udział Matki Najświętszej w głoszeniu Bożego miłosierdzia. Teologiczne rozumienie powyższego tytułu maryjnego między innymi omówił w swym artykule T. Siudy⁵⁴.

Maryja w sposób szczególny doświadczyła Bożego miłosierdzia. Wielkie rzeczy, które uczynił Jej Bóg, których Maryja jest świadoma i za które wielbi Boga w *Magnificat* – stanowią dzieło miłosierdzia Bożego w Maryi i zarazem dzieło Jej odkupienia⁵⁵. Odkupieńcze miłosierdzie Boga objawiło się w pełni dla wszystkich ludzi w Chrystusie, dotyczy to również Maryi. Jej odkupienie dokonało się mocą przyszłych zasług Chrystusa.

Rola Matki Najświętszej w urzeczywistnianiu miłosierdzia Bożego jest szczególnym powodem przypisywanego jej przez Kościół i teologów tytułu: „Pośredniczki w dziele zbawienia ludzkości”. Powyższą rolę Maryi zarysował papież Jan Paweł II w dziewiątym numerze encykliki *Dives in misericordia*, zatytułowanym „Matka Miłosierdzia”. Jan Paweł II nie mówi wyraźnie o tytule Maryi jako „Pośredniczki” w dziejach zbawienia (bierze pod uwagę teologów protestanckich), lecz traktuje o nim w sposób równoważny, analizując konkretne tytuły: „Matki Bożego Miłosierdzia” lub „Matki Bożej Miłosierdzia”, w powiązaniu z tytułem „Macierzyństwa duchowego”. Błogosławiony Jan Paweł II wskazując na powyższe tytuły ukazał ich podstawy oraz wymienił funkcje, jakie są z nimi związane.

Komentując papieską encyklikę rozpatruje je szerzej bp B. Pylak⁵⁶. Tytuł „Matka Boża Miłosierdzia” wskazuje na to wszystko, co Maryja otrzymała od Boga dzięki Jego miłosierdziu. Drugi z tytułów „Matka Bożego Miłosierdzia” oddaje Jej rolę okazywania i objawiania tego miłosierdzia wśród bliźnich⁵⁷. Kluczem do odczytania, w jaki sposób Maryja zasługuje na miłosierdzie jest macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski, w ekonomii miłosierdzia. Jej macierzyństwo wpisane całkowicie w ekonomię Bożego miłosierdzia znajduje się u podstaw Jej osobowego udziału w objawieniu się miłosierdzia Boga. Maryja wchodzi w zbawczą ekonomię miłosierdzia jako pomoc i służebnica. Z czystej łaski współdziałała w dziele Swojego Syna, znajdując się pod działaniem „Ducha Chrystusa”.

To współdziałanie ma miejsce od chwili Zwiastowania. Jest ono objawieniem tajemnicy Wcielenia w samym zaczątku jego wypełnienia na

ziemi. Cała tajemnica zasługiwania na miłosierdzie ukryta jest w wierze, posłuszeństwie i nadziei oraz miłości Maryi. Właśnie z udziału Maryi w pierwszym posłannictwie osób Boskich w świat stworzony, czyli tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, przysługuje Matce Najświętszej tytuł Matki Bożej miłosierdzia⁵⁸.

Papież pisze w *Dives in misericordia* o „oferze serca Maryi”. T. Siudy wyjaśniając to papieskie wyrażenie, przytacza zdanie teologów, dotyczące słów Jezusa skierowanych do Maryi: „Niewiasto, oto syn twój” (por. J 19, 26). Uważają oni, że w tych słowach Jezus wyraził prawdę o tym, że Maryja sama w godzinie Krzyża przez to, kim jest, co czyni, przyczynia się do nowych narodzin ludzkości w Chrystusie, do wprowadzenia ludzi w krąg rzeczywistości Bożego miłosierdzia⁵⁹. Ofiara z serca Maryi złożona na Kalwarii stanowi swoisty udział w objawieniu się tegoż miłosierdzia. Maryja poświęciła swoje życie miłosierdziu, stąd też słusznie przysługuje Jej tytuł „Matki Miłosierdzia”, zwłaszcza z racji macierzyńskiego współcierpienia pod Krzyżem⁶⁰.

Maryja – Matka Miłosierdzia objawia i uczy objawiać miłosierną miłość. J. Usiadek wskazuje, że macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie, aż do tej chwili, gdy zostaną zbawieni wszyscy wybrani⁶¹. Stała się bowiem Matką Kościoła – Matką Chrystusa mistycznego. Od tej chwili ujawnia się rola pośrednicząca Maryi w komunikowaniu miłosierdzia Bożego ludzkości. Według bp. B. Pylaka Maryja stając się Matką Kościoła realizuje Boże miłosierdzie w sposób wzorcowy dla innych członków Kościoła⁶². Kościół odnajduje w Niej charakterystyczny wymiar swojego życia jako wspólnoty poszczególnych jej członków. Dlatego w posoborowej teologii mówi się o dwóch płaszczyznach maryjnej wzorczości: ontycznej i etycznej⁶³. Z chwilą powstania Kościoła Maryja zaczyna więc spełniać swoją macierzyńską funkcję matki miłosierdzia wobec całej wspólnoty Kościoła. Kościół, który przyjął mesjański program miłosierdzia Chrystusowego, posiada w Maryi wzór w wyznawaniu, wcielaniu w życie i wzywaniu miłosierdzia Bożego⁶⁴.

Maryja przybliży ludziom miłosierdzie w sposób szczególnie owocny. Czyni to przez wyjątkową zdolność docierania do wszystkich ludzi. T. Siudy wskazuje, że przykładem troski Maryi są objawienia maryjne w różnych częściach świata. Maryja jest Matką Bożą miłosierdzia, która ma dla ludzi macierzyńskie, litościwe serce skłaniające ją do okazywania miłosierdzia. Budzi w ludzkich sercach nadzieję na zmiłowanie Boże i prowadzi ich do źródeł miłosierdzia Bożego. Jest więc Matką Bożego miłosierdzia, w której i przez którą objawia się całemu światu wielkość Bożych zmiłowań⁶⁵.

Według A. Krupy, Maryja najpełniej poznała miłosierdzie Boga objawione w Chrystusie. W sposób wyjątkowy okupiła pod Krzyżem swój udział w objawieniu się miłosierdzia Bożego ofiarą swego serca. Została także w szczególny sposób powołana do tego, by uczyć ludzkość miłosierdzia. Miłosierdzie – miłosierna miłość w postaci macierzyńskiej z serdeczną tkliwością i czułością objawia się nieustannie w Maryi. Doświadcza go wspólnota Kościoła i cała ludzkość. Wiara w miłosierdzie Maryi nie straciła nic ze swej żywotności. U podstaw bowiem wszystkich Jej tytułów leży przeświadczenie, że Ona – Matka Syna Bożego posiada dla każdego dobre miłosierne serce⁶⁶. Maryja jest więc Matką miłosierdzia, która poprzez swe oddanie i macierzyńską ofiarę uczy miłosierdzia Bożego oraz wyprasza swoim dzieciom to miłosierdzie. Bp B. Pylak w ramach maryjnego wymiaru miłosierdzia Bożego, zwraca uwagę na pewien szczegół, który rzutuje na całość tej tajemnicy. Chodzi tutaj o kobiecy moment w miłosierdziu, który Maryja reprezentuje, ubogacając nim samo pojęcie i rzeczywistość miłosierdzia. Maryja włączając się z woli Boga w dzieje miłosierdzia Bożego przez akt zgody na Wcielenie i swoisty udział w Odkupieniu oraz stając się Matką miłosierdzia przez jego rozdawnictwo, ucieleśnia niejako moment macierzyńskiej kobiecości w pojęciu miłosierdzia, czyni je bardziej bliskim, ciepłym i serdecznym. Nie można dojść do przesady w akcentowaniu tego momentu z przeciwstawieniem go Bożej sprawiedliwości czy męskiemu momentowi w miłosierdziu Chrystusa lub Boga Ojca. Przesada ta jest widoczna np: w znanej zwrotce pieśni: „Lecz kiedy Ojciec zagniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”. Faktycznie Bóg jest miłosierny na miarę miłosierdzia kobiecego (por. Iz 49, 15).

Samo objawienie świadczy, że jest tylko jedno miłosierdzie, które ujawniło się w całej pełni w osobie Jezusa Chrystusa. Stało się ono w sposób specjalny udziałem Maryi z tytułu Jej miejsca i roli w dziejach zbawienia. Moment maryjności zabarwia miłosierdzie, którym promieniuje Kościół, a właściwie Chrystus i Maryja w Kościele poprzez jego wyznawców, ciepłem i tkliwością. Jest to miłosierdzie łatwiej przyjmowane jako pochodzące z rąk Matki⁶⁷.

PRZYPISY

¹ Por. L. Stopnicki, *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma Świętego i nasza na nie odpowiedź*, w: „...Bo Jego miłosierdzie na wieki” (Ps 135), red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1972, s. 28–29.

² Por. E. Szewc, *Sprawiedliwość i miłosierdzie w świetle Biblii*, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, Warszawa 1987, s.139–140.

³ Por. J. Kudasiewicz, „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary” (Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), w: *Powołanie do apostołstwa*, red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1975, s. 142.

⁴ Por. L. Stopnicki, *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma Świętego...*, art. cyt., s. 28–29.

⁵ Por. M. Filipiak, *Ochrona prawna najbiedniejszych w prawodawstwie społecznym Pięcioksięgu*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, s. 73–88; tenże, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 21–58.

⁶ Por. T. Hanelt, *Pojęcie „przybysza”(ger) w Starym Testamencie*, „Studia Gnieźnieńskie”, 3(1977), s. 29–51; S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań – Warszawa 1971, s. 115–119.

⁷ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, dz. cyt., s. 23–24.

⁸ Por. tenże, *Ochrona prawna najbiedniejszych w prawodawstwie społecznym Pięcioksięgu*, art. cyt., s. 76–78.

⁹ Por. E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (RBL), 21(1968), nr 3, s. 141–142; S. Łach, *Księga Kapłańska*, Poznań – Warszawa 1970, s. 274–275.

¹⁰ Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, dz. cyt., s. 32.

¹¹ Por. R. Krawczyk, *Sprawy ludzkie w Biblii*, Siedlce 1986, s. 79–80.

¹² Por. E. Kaczyński, *Myśli przewodnie*, „W drodze” (Wdr), 9(1981), s. 48–49.

¹³ Por. F. Woronowski, *Funkcja miłości czynnej Kościoła*, Łomża 1977, s. 11.

¹⁴ Por. E. Kaczyński, *Myśli przewodnie*, art. cyt., s. 48.

¹⁵ Por. L. Balter, *Wołanie Kościoła naszych czasów*, „Communio” (Com), 1(1981), nr 1–2, s. 40.

¹⁶ Por. F. Gryglewicz, *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 34–35.

¹⁷ Por. J. Bajda, *Encyklika o Bożym miłosierdziu*, „Collectanea Theologica”, 51(1981), fasc. 4, s. 86.

¹⁸ Por. tamże, s. 87.

¹⁹ Por. F. Szulc, *Chrystus wcieleniem i epifanią miłosierdzia*, w: „*Dives in misericordia*”. *Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 116.

²⁰ Por. S. Nagy, *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 155–169.

²¹ Por. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, dz. cyt., s. 98–110.

²² Por. tenże, *Miłosierdzie w Ewangeliach*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, dz. cyt., s. 73–82.; tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 323–333.

²³ Por. tamże, s. 323.

²⁴ Por. A. Tronina, *Konstytucja królestwa: Błogosławieństwa*, „Współczesna Ambona” 3(1985), s. 132.

²⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s. 160–161.

²⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 245–246; tenże, *Miłosierdzie w Ewangeliach...*, art. cyt., s. 74–75.

²⁷ Por. tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj...*, dz. cyt., s. 324–325.

²⁸ Por. A. Święcicki, *Myśli o Błogosławieństwach*, w: *Bóg – Dekalog – Błogosławieństwa – Modlitwa*, red. A. Święcicki, Kraków 1977, s. 171–174.

²⁹ Por. L. Stachowiak, *Błogosławieństwa na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w czasach Chrystusa*, w: *Bóg – Dekalog...*, dz. cyt., s. 145.

³⁰ Por. A. Tronina, *Konstytucja królestwa...*, art. cyt., s. 133.

³¹ Por. J. Czerski, *Sens etyczny i motywacja makaryzmów*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 10(1981), s. 130.

³² Por. F. Mickiewicz, „*Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią*” (Mt 5, 7), Com, 13(1983), nr 5, s. 13–14.

- ³³ Por. J. Kudasiewicz, „*Miłosierdzia chcę, a nie ofiary*”..., art. cyt., s. 130.
- ³⁴ Por. tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*..., dz. cyt., s. 77–78.
- ³⁵ Por. tenże, „*Miłosierdzia chcę, a nie ofiary*”..., art. cyt., s. 139.
- ³⁶ Por. M. Wolniewicz, *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań 1985, s. 90.
- ³⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w Ewangeliach*..., art. cyt., s. 75–80.
- ³⁸ Por. J. Łach, *Przypowieść o synu marnotrawnym obrazem miłosierdzia ucieleśniającego sprawiedliwość*, Com, 1(1981), nr 1–2, s. 87–89.
- ³⁹ Por. E. Kisiel, *Bóg Ojcem Miłosierdzia*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku”, 10(1984), nr 2, s. 733–780.
- ⁴⁰ Por. M. Czajkowski, *Pragnę sięgnąć do języka objawienia*, Wdr, 4(1981), s. 56–59.
- ⁴¹ Por. A. Jankowski, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, dz. cyt., s. 111–112.
- ⁴² Por. J. Bajda, *Encyklika o Bożym miłosierdziu*..., art. cyt., 86.
- ⁴³ Por. A. Kijowski, *Klientela Bożego Miłosierdzia*, Wdr, 4(1981), s. 72–73.
- ⁴⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*..., dz. cyt., s. 332–333.
- ⁴⁵ S. Grzybek, *Kto jest moim bliźnim*, RBL, 17(1964), s. 314–315.
- ⁴⁶ Por. W. Granat, *Miłosierdzie Boże eschatologiczne*, Com, 1–2(1981), s. 128.
- ⁴⁷ Por. tamże.
- ⁴⁸ Por. M. Sopoćko, *Matka Miłosierdzia*, „Homo Dei” (HD), 26(1957), s. 900–903.
- ⁴⁹ Por. A. Krupa, *Rola Maryi jako Matki miłosierdzia w planach miłosierdzia Bożego*, w: „...*Bo Jego miłosierdzie na wieki*”(Ps 135), dz. cyt., s. 147; S. Wójcik, *Wciąż aktualne wezwanie Boga Ojca miłosierdzia*, HD, 51(1981), nr 2, s. 85.
- ⁵⁰ Por. A. Krupa, *Maryja Matka Miłosierdzia*, w: *Ewangelia Miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań – Warszawa 1970, s. 147.
- ⁵¹ Por. W. Hanc, *Tajemnica miłosierdzia Maryi w zbawczym planie Boga*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 58(1975), s. 163; tenże, *Maryja w zbawczym planie Trójjedynego Boga*, „Ateneum Kapłańskie”, 110(1988), s. 381–394.
- ⁵² Por. W. Granat, *Chrystus Apostoł miłości miłosiernej*, w: *Powołanie do apostołstwa*, dz. cyt., s. 121.
- ⁵³ Por. A. Krupa, *Maryja Matka Miłosierdzia*..., art. cyt., s. 165–166.
- ⁵⁴ Por. T. Siudy, *Matka miłosierdzia*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, dz. cyt., s. 149–154.
- ⁵⁵ Por. R. Abramek, *Jednoczące zadanie Maryi z „Ewangelii miłosierdzia” (Łk 1, 50)*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, dz. cyt., s. 116–126.
- ⁵⁶ Por. B. Pylak, *Maryja – Matka miłosierdzia*, w: „*Dives in misericordia*”. *Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 171–182.
- ⁵⁷ Por. tenże, *Maryjne implikacje ruchu Miłosierdzia Bożego*, w: *Wobec tajemnicy Bożego miłosierdzia*, red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1991, s. 174–175.
- ⁵⁸ Por. tamże.
- ⁵⁹ Por. T. Siudy, *Matka miłosierdzia*, art. cyt., s. 152.
- ⁶⁰ Por. A. Krupa, *Maryja Matka Miłosierdzia*..., art., cyt., s. 168.
- ⁶¹ Por. J. Usiądek, *NMP w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Olsztyn 1980, s. 82.
- ⁶² Por. B. Pylak, *Maryja – Matka miłosierdzia*, art., cyt., 176.
- ⁶³ Por. T. Siudy, *Maryja wzorem Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” (CzST), 6(1978), s. 159–168; tenże, *Matka Miłosierdzia*..., art. cyt., s. 153.
- ⁶⁴ Por. F. Dylus, *Najświętsza Panna wzorem wrażliwości na potrzeby człowieka i Kościoła*, CzST, 8(1980), s. 147–157.
- ⁶⁵ Por. T. Siudy, *Matka miłosierdzia*, art. cyt., s. 154.
- ⁶⁶ Por. A. Krupa, *Rola Maryi jako Matki miłosierdzia w planach miłosierdzia Bożego*, art. cyt., s. 217–237.
- ⁶⁷ Por. B. Pylak, *Maryjne implikacje ruchu Miłosierdzia Bożego*, art. cyt., s. 175–176.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

NOWOCZESNA TECHNOLOGIA A LITURGIA, HISTORIA I WSPÓŁCZESNE WYZWANIA

1. Wprowadzenie – wykorzystanie nowoczesnej technologii przez papieża ery globalnej komunikacji

Cechą charakterystyczną współczesnej cywilizacji na początku XXI wieku jest globalna komunikacja. Umożliwia ją nowoczesna technologia cyfrowa, w której wykorzystywane są komputery osobiste, sieć internetowa i satelitarna. Kościół żyje i pełni swoją posługę duszpasterską w tym właśnie, zdominowanym przez media świecie. Komputery znajdują się nie tylko w urzędach diecezjalnych i parafialnych, ale również w klasztorach kontemplacyjnych. Młodzi ludzie w większości zgłaszają się na studia teologiczne, a nawet do seminariów i klasztorów, po kwerendzie stron internetowych.

Również Stolica Apostolska stara się wykorzystywać najnowszą technologię i portale społecznościowe w celu docierania do możliwie jak największej ilości ludzi z orędziem zbawienia, wypełniając w ten sposób nakaz misyjny Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody [...] Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19–20). Ostatni papież rozumieł siłę współczesnych mediów i nowoczesnej technologii w oddziaływaniu na kształt debaty publicznej. Mieli świadomość, że trzeba wykorzystywać najnowsze osiągnięcia ludzkiej myśli do głoszenia Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa. Dnia 25 kwietnia 1987 roku Jan Paweł II wygłosił „słowo na niedzielę” w popularnym programie telewizji niemieckiej ARD, pt. „Das Wort zum Sonntag”. Na podobne przedsięwzięcie zgodził się papież Benedykt XVI w dniu 17 września 2011 roku, na krótko przed swoją wizytą w ojczyźnie¹. Nieco wcześniej, dnia 22 grudnia 2010 roku, tuż po swojej wizycie w Szkocji i Anglii (16–19 września 2010 r.), papież Benedykt XVI nagrał osobiste przesłanie dla trzyminutowego programu „Thought For The Day” transmitowanego od 1970 roku przez czwarty kanał radia BBC².

Rangi symbolu nabrało wykorzystanie przez Jana Pawła II drogi elektronicznej, Internetu, do symultanicznego przesłania posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Oceania* do wszystkich diecezji regionu w dniu 22 listopada 2001 roku, i to w momencie jego promulgacji. Moment ten uznano za historyczny, bo papież po raz pierwszy wykorzystał najnowocześniejszą technikę komunikacyjną ery komputerowej do upublicznienia oficjalnego dokumentu watykańskiego.

Benedykt XVI jako pierwszy papież posłużył się „Twitterem”, czyli bezpłatnym serwisem społecznościowym, który umożliwia pisanie krótkich tekstów, mikroblogów, nieprzekraczających 140 znaków wiadomości tekstowych. Wiadomości te, czyli tak zwane tweety, są wyświetlane na stronie użytkownika oraz dostarczane innym użytkownikom, obserwującym dany profil. W ten sposób można rozpowszechniać również fragmenty Ewangelii i istotę nauczania Stolicy Apostolskiej. Dnia 29 czerwca 2011 r. Benedykt XVI za pomocą Twittera upublicznił krótkie przesłanie w języku angielskim: „Drodzy przyjaciele, w tej chwili uaktywniłem News.va. Niech będzie pochwalony nasz Pan, Jezus Chrystus! Z modlitwą i błogosławieństwem, Benedykt XVI”³. Papież poinformował w ten sposób o inauguracji strony internetowej w języku angielskim i włoskim, zaprezentowanej przez Stolicę Apostolską dnia 27 czerwca 2011 roku.

Jednak Pan Jezus polecił Kościołowi nie tylko nauczać, ale i chrzcić, a także sprawować Eucharystię i inne sakramenty. O ile nauczanie jest możliwe za pośrednictwem nowoczesnej technologii i faktycznie upowszechnia się w dydaktyce, zwłaszcza na poziomie uniwersyteckim, w postaci e-learningu, czyli nauczania na odległość z wykorzystaniem Internetu, o tyle nie da się zastosować tego środka w celu umożliwienia komuś uczestnictwa w sakramentach Kościoła.

Rodzi się więc pytanie o to, do jakiego stopnia można wykorzystywać najnowsze osiągnięcia technologiczne w celebracji liturgii. Pytanie jest o tyle newralgiczne, że Stolica Apostolska nie ustosunkowała się jeszcze bezpośrednio do wykorzystywania wielu z nich w liturgii. Pozostaje więc odwołanie się do ogólnego nauczania Stolicy Apostolskiej w tym względzie oraz do fundamentu, jakim jest natura liturgii.

2. Prostota posługi Jezusa z Nazaretu

Pan Jezus głosił Ewangelię życiem i słowem. Dobrą Nowiną o zbawieniu jest cały Jego pobyt na ziemi: wszelkie czyny i słowa. Zdumiewający i znaczący jest przy tym fakt, że Pan Jezus, będąc Wszechmocnym, wciąż ograniczał siebie. Choć uzależnił wieczne zbawienie ludzi od wiary, a wiarę od wyda-

rzenia „głoszenia-słuchania” słowa Bożego, nie wykorzystywał wszystkich dostępnych w Jego czasach i kulturze środków przekazu. Na przykład, jak wiemy z Ewangelii według św. Jana, Jezus umiał pisać (J 8, 6.8), a jednak nie pozostawił po sobie żadnego napisanego tekstu: nie użył żadnego narzędzia, by pisać na skale, ale „pisał palcem po ziemi” (J 8, 6), czyniąc ten napis bardzo nietrwałym i narażonym na to, że wiatr nie pozostawi po nim ani śladu. A zatem Jezus nie wykorzystał pisma jako powszechnie dostępnej i stosowanej w owym czasie „technologii” do szerzenia Dobrej Nowiny. Nie chciał, żeby jakiś przez Niego osobiście sporządzony tekst stał się jedynym świętym. Wolał, by za święte uważane były słowa napisane przez Jego uczniów pod natchnieniem Jego Ducha. Sam zaś ograniczył swoje przepowiadanie do osobistego kontaktu, spotkań i żywego słowa potwierdzonego życiem.

3. Stosunek Kościoła do wykorzystania technologii w zgromadzeniu liturgicznym w ciągu wieków

Założony przez Chrystusa Kościół otrzymał od swego Pana polecenie: idźcie i czyńcie sobie uczniów ze wszystkich narodów (por. Mt 28, 19). Pierwsi uczniowie wypełniali to polecenie. Po nich, w kolejnych epokach, czyni to Kościół apostołski wykorzystując – również w liturgii – coraz to nowsze środki przekazu.

Stosunek Kościoła do wykorzystywania w zgromadzeniu liturgicznym najnowszych w danej epoce osiągnięć myśli ludzkiej rozpatrzmy w dwóch etapach. Pierwszym jest etap oralno-audialny oraz towarzyszący mu – skryptyrystyczny; drugim natomiast jest etap bardziej nowoczesnej technologii, takiej jak radiowa, telewizyjna i internetowa.

3.1. Od słowa do pisma i druku

Kościół pierwotny, podobnie jak Jego Założyciel, wykorzystywał początkowo jedynie potęgę słowa przepowiadanego pod natchnieniem i z mocą Ducha Świętego. Z czasem, wraz z odchodzeniem w przeszłość czasów apostołskich, pojawiało się coraz większe zapotrzebowanie na teksty biblijne, stanowiące nieodzowny element liturgii Kościoła. Stopniowo, po okresie pewnej spontaniczności poświadczonej jeszcze około 155 roku w *Apologii* św. Justyna, takim nieodzownym elementem stały się również teksty liturgiczne⁴. Gdy zaś Kościół uzyskał prawo publicznej działalności, najprostszą „technologią”, wykorzystywaną obok pisma, stała się przestrzeń sakralna z mozaikami, obrazami, witrażami, rzeźbami i symboliczną architekturą. Wszystko to służyło, jako *Biblia Pauperum*, ekspresji chrześcijańskiej wiary i celebracji liturgii.

Wydarzeniem w pewnym sensie przełomowym było wynalezienie druku. Od czasu, kiedy Jan Gutenberg (1400–1468) z Moguncji wydrukował w 1456 r. około sto osiemdziesiąt egzemplarzy Biblii, przekonano się o potędze tego wynalazku i Kościół do tej pory chętnie korzysta ze słowa drukowanego. Miejsce ręcznie przepisywanych, a przez to drogocennych i trudno dostępnych ksiąg biblijnych i liturgicznych szybko zastąpiły tańsze teksty drukowane. Dzięki temu mogły być one szybko upowszechniane. W konsekwencji wierni zostali wyposażeni w książeczki do nabożeństw. Miało to im pomóc w głębszym i bardziej aktywnym skupieniu i przeżywaniu liturgii. Efekt uboczny w postaci ograniczenia kontaktu wzrokowego między celebransem a wiernymi nie stanowił dużej przeszkody, bo kapłan celebrował Mszę Świętą zwrócony w stronę ołtarza zorientowanego na wschód. Reminiscencją książeczek do nabożeństwa są powszechne do dziś w krajach niemieckojęzycznych śpiewniki pt. *Gotteslob*, a także – w nieco innej formie – biuletyny albo kartki z tekstami liturgii słowa oraz pieśniami liturgicznymi rozpowszechnione w Stanach Zjednoczonych.

3.2. Od radia i telewizji do prezentacji multimedialnych i Internetu

Gdy w kolejnych epokach pojawiały się nowe odkrycia technologiczne, Stolica Apostolska z dużą ostrożnością podchodziła do łączenia ich z liturgia. Odkryte pod koniec XIX wieku i upowszechnione po I wojnie światowej radio stworzyło możliwość transmitowania ceremonii liturgicznych. Na pytania biskupa Pragi oraz biskupa Buffalo o możliwość radiowej transmisji liturgii Stolica Apostolska 26 stycznia 1927 roku udzieliła odpowiedzi negatywnej. Papież Pius XI nie wyraził zgody na użycie radia w kościele podczas głoszenia kazań lub w czasie innych świętych ceremonii. Ten sam papież wkrótce zmienił zdanie i Hiszpanom, pozbawionym Mszy św. z powodów społeczno-politycznych, pozwolił wysłuchać jej przez radio. W marcu 1928 roku „L'Osservatore Romano” wyjaśniało, że takie transmisje nie są równoznaczne z wypełnieniem niedzielnego obowiązku uczestnictwa we Mszy Świętej. Mogą wszakże ubogacić duchowo tych, którzy z poważnych powodów nie mają możliwości uczestniczenia we Mszy Świętej⁵.

Potrzeba było jeszcze kilku lat, by Stolica Apostolska przychylnie odniosła się do radiowej transmisji Mszy Świętej. W 1936 roku Kongregacja Rytów uznała, że można przekazywać na odległość to, co dzieje się wewnątrz kościołów, a więc kazania i ceremonie liturgiczne. Zastrzegła jednak, że wysłuchanie Mszy Świętej przez radio nie zastępuje obowiązku uczestnictwa w niej. Ponadto postawiła warunek, że radiowe transmisje liturgii nie mogą przeplatać się z programami rozrywkowymi i niestosownymi⁶.

Przyjęte przez Stolicę Apostolską pozytywne stanowisko do radiowych transmisji Mszy Świętej wpłynęło na podobne nastawienie do analogicznych transmisji telewizyjnych. Gdy wynaleziono telewizję, Stolica Apostolska wyraziła niemal natychmiastową gotowość wykorzystania jej do celów apostoelskich, w tym również do transmisji celebracji liturgicznych. Bez zwłoki zezwoliła w 1948 roku na telewizyjną transmisję Mszy Świętej – pasterki z katedry Notre Dame w Paryżu i z katedry św. Patryka w Nowym Jorku. Papież Pius XII wyraził ogromną radość po pierwszej udanej transmisji Mszy Świętej z katedry Notre Dame w Paryżu. W orędziu z 17 kwietnia 1949, pt. *Voici le jour* stwierdził: „Powiedziano światu, że religia była u schyłku, a dzięki pomocy tego ostatniego cudu, świat ujrzy ogromny tryumf Eucharystii i Maryi”⁷.

Środkiem technologicznym, którego zastosowanie w liturgii nie wzbudziło żadnych kontrowersji były projektory do slajdów, diapozytywów. Wynalezione w latach pięćdziesiątych, po jakimś czasie pojawiły się wraz z ekranami w wielu świątyniach. Wykorzystywano je najczęściej do wyświetlania tekstów pieśni podczas Mszy Świętej. Wraz z dalszym rozwojem technologicznym, miejsce projektorów ze slajdami stopniowo zajmują komputery z programami do prezentacji multimedialnych. Najczęściej prezentacje te są wyświetlane na tych samych ekranach, na których wcześniej wyświetlano slajdy.

Współczesne, bardzo przychylne stanowisko Stolicy Apostolskiej do środków społecznego przekazu wyrasta z przekonania, które w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (8.03.1975) wyraził papież Paweł VI, mówiąc: „Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali... w nich znajduje nowe i skuteczne formy świętego oddziaływania”⁸.

Kościół więc nie ma wyboru, jeśli chce z orędziem Chrystusa docierać do współczesnych ludzi. Stolica Apostolska określa nawet nowoczesne środki komunikacji społecznej jako „dary Boże”⁹. Jest nastawiona przychylnie nie tylko do radiowego i telewizyjnego przekazu liturgii „na żywo”, ale nawet do utrwalania celebracji, a zwłaszcza homilii na coraz to nowocześniejszych nośnikach informacji. Na przestrzeni lat nastąpiła pod tym względem wyraźna zmiana stanowiska Stolicy Apostolskiej. O ile bowiem Pius X w 1912 r. zabronił wyświetlania jakichkolwiek filmów w obrębie budynków kościelnych, a Pius XI jeszcze w 1927 r. zakazywał kinematograficznego odtwarzania liturgii, dziś nie jest to żadnym problemem¹⁰. Co więcej, sama Stolica Apostolska chętnie udostępnia transmisje i nagrania homilii oraz ceremonii liturgicznych, wykorzystując do

tego nawet internet. Dnia 23 stycznia 2009 r. Stolica Apostolska założyła w internecie kanał www.youtube.com/vatican, w którym są zamieszczane codziennie krótkie filmy z fragmentami przemówień i homilii papieskich wygłaszanych podczas liturgii.

Nowoczesna technologia pozwala zatem na transmisję liturgii, ale zarazem stwarza niebezpieczeństwo nadmiernej penetracji w liturgię aż po niebezpieczne sprowadzenie jej do roli widowiska. Stajemy więc wobec pytania: Czy zdecydowana zachęta Stolicy Apostolskiej do wykorzystywania multimediiów w posłudze Kościoła stanowi wystarczającą rację do zastosowania ich w liturgii? Temu pytaniu towarzyszy następne, a mianowicie: Czy wszystkie odkrycia technologiczne, którymi Kościół może posłużyć się do upowszechniania znajomości słowa Bożego, nadają się do zastosowania w liturgii? Problem jest na tyle nowy, że szczegółowe stanowisko Stolicy Apostolskiej nie zostało jeszcze sformułowane.

4. Nowe wynalazki i nowe wyzwania

Spośród najnowszych wynalazków technologicznych, które gdzieś bywają wykorzystywane w zgromadzeniu liturgicznym wymienić można: książki elektroniczne zamieszczane w takich urządzeniach, jak iPad czy Kindle, prezentacje za pomocą programu PowerPoint, telefony komórkowe, a także aparaty i kamery cyfrowe. Urządzenia te same stanowią znakomite osiągnięcie myśli ludzkiej i mogą być bardzo przydatnym narzędziem ewangelizacji. Ich zastosowanie w liturgii wymaga natomiast dużej roztropności, gdyż nieodpowiednie korzystanie z nich zamiast pomagać wiernym w przeżywaniu obrzędów liturgicznych, może w tym przeszkadzać.

4.1. Czytania liturgiczne, Ewangelia, homilia i brewiarz z iPada

Coraz częściej duszpasterze, zwłaszcza młodzi wiekiem, rezygnują z posługiwania się kartkami papieru, zastępując je przez elektroniczne czytniki, takie jak laptopy, notebooki, Kindle i iPady. Korzystają z nich zarówno do prywatnego użytku, jak też podczas publicznych wystąpień. Z ich pomocą odmawiają brewiarz, czytają komentarze do liturgii, czytania liturgiczne, modlitwy wiernych i homilie, a nawet teksty stałe Mszy Świętej. W jednym niewielkim urządzeniu można pomieścić wszystkie teksty niezbędne do liturgii, co jest szczególnie praktyczne dla księży podróżujących. Z takimi praktykami spotkałem się w czasie liturgii Mszy św. w kościele St. Pölten w Weilheim w Górnej Bawarii w Niemczech we wrześniu 2011 roku oraz w niedzielę 20 listopada tegoż roku w katedrze pod wezwaniem św. Jana Ewangelisty w 's-Hertogenbosch w Holandii.

Pół roku wcześniej sensację na międzynarodową skalę wywołał sześćdziesięcioośmioletni meksykański kardynał Norberto Rivera Carrera, znany z tego, że jako jeden z pierwszych kardynałów Ameryki Łacińskiej posiadał własny profil w sieciach społecznościowych: „Facebook” i „Twitter”. Uznawany za zwolennika nowoczesnej technologii hierarcha proklamował Ewangelię w Środę Popielcową w katedrze metropolitalnej w Meksyku w czasie Mszy Świętej o 9.30 nie z wydrukowanej książki, ale z elektronicznego akcesorium, iPada firmy Apple¹¹.

O ile odczytywanie komentarzy do liturgii czy głoszenie homilii z pomocą iPada w ogóle nie budzi zastrzeżeń, to z pewnością istnieją one w stosunku do wnoszenia „elektronicznego Ewangeliarza” w uroczystej procesji w otoczeniu świec i woni kadzidła. Ponieważ instytucje kościelne nie zajmują się produkcją takowych, patentowanych nowości technologicznych, duszpasterze zdani są na produkujące je firmy ze swoim znakiem firmowym – logo. Procesja z „elektronicznym Ewangeliarzem” byłaby nieczytelnym znakiem: zamiast proklamować Chrystusa, promowałaby firmę Apple.

Przeciwności te można przezwyciężyć umieszczając iPada w ozdobnym futerale godnym Ewangeliarza. Natrafia się jednak na inne trudności. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* odróżnia Ewangeliarz od lekcjonarza i zaznacza, że w procesji może być wnoszony Ewangeliarz, a nie lekcjonarz¹². A przecież w iPadzie mogą być wszystkie teksty potrzebne do liturgii, nie tylko teksty Ewangelii. Czy sensowne byłoby zastrzeżenie, że w procesji może być wnoszony jedynie taki iPad, w którym są tylko Ewangelie?

Według *Ogólnego wprowadzenie do Mszału rzymskiego* Ewangeliarz niesiony w procesji kładzie się na ołtarzu, a potem przenosi na ambonę, skąd jest proklamowana Ewangelia¹³. Następnie „Kapłan całuje księgę, mówiąc cicho: «Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy»”¹⁴. W promulgowanym zaledwie przed dziesięciu laty, 18 marca 2002 roku, *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału rzymskiego* nie przewidziano całowania czegoś innego niż księga. Niekiedy usus wyprzedza decyzje Stolicy Apostolskiej. W tym przypadku też tak się stało.

Mniej kontrowersji z kolei budzi proklamowanie czytań liturgicznych z iPada, Kindle’a czy notebooka. Po takiej proklamacji, oczywiście z wyjątkiem Ewangelii, lekcjonarza się nie całuje. Nie wnosi się go również w uroczystej procesji w otoczeniu świec i unoszącej się woni kadzidła. Znikają więc zastrzeżenia podniesione w relacji do Ewangeliarza.

Natomiast w ogóle nie ma zastrzeżeń w stosunku do odprawiania przez duszpasterzy czy wiernych świeckich Liturgii godzin z wykorzysta-

niem iPada i jego elektronicznych odpowiedników. Wielu chrześcijan, duchownych i świeckich, korzysta przy tej liturgii nie tylko z tych elektronicznych urządzeń, ale nawet z Internetu, w którym zamieszczane są, wciąż aktualizowane teksty Liturgii godzin na dany dzień. Istnieją takie strony na przykład w języku polskim, angielskim, francuskim, włoskim i hiszpańskim. Wiele z nich można zapisać na przenośnych urządzeniach elektronicznych, a potem dowolnie z nich korzystać nawet bez połączenia z Internetem. Od lat istnieje też możliwość odmawiania Liturgii godzin za pomocą telefonu komórkowego. Praktyki te, jak dotąd, nie budzą żadnych kontrowersji.

4.2. Multimedialne listy pasterskie

Nowym wyzwaniem duszpasterskim i teologicznym jest możliwość przygotowywania przez biskupów multimedialnych listów pasterskich. W niektórych diecezjach Stanów Zjednoczonych, będących światowym centrum nowoczesnych technologii, biskupi przesyłają do parafii listy pasterskie w wersji multimedialnej. Już dziewięć lat temu, na początku 2003 r. podczas niedzielnej Mszy Świętej w Palm City na Florydzie oglądałem nowoczesny, multimedialny list pasterski ówczesnego biskupa West Palm Beach, a obecnie kardynała i arcybiskupa Bostonu, Seana Patrica O'Malleya. Prezentacja odbyła się w momencie przewidzianym na homilię. Księża koncelebransi usiedli w ławkach wraz z wiernymi, by wysłuchać i obejrzeć odtwarzane z płyty DVD przesłanie biskupa, które było apelem o wsparcie charytatywnej działalności instytucji diecezjalnych. Słowom biskupa towarzyszyły filmy przedstawiające zaangażowanie wielu pracowników diecezji w działalność na rzecz szkół, przedszkoli, osób potrzebujących pomocy, a także misji. Praktyka wykorzystywania płyt DVD oraz prezentacji multimedialnych nie jest odosobniona w Stanach Zjednoczonych¹⁵.

Profesor liturgii na uniwersytecie Regina Apostolorum w Rzymie, ks. Edward McNamara, który z ramienia agencji Zenit prezentuje nauczanie Kościoła w odpowiedzi na e-mailowe pytania w sprawach liturgii oświadczył, że nie zna oficjalnych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na omawiany temat. Dopuścił jednak możliwość stosowania multimedialnych listów pasterskich przez biskupów. Uznał przy tym, że poza jakąś wyjątkową potrzebą duszpasterską, lepiej jest ów nowoczesny, multimedialny list pasterski prezentować na końcu liturgii, a nie zamiast homilii¹⁶. Biorąc jednak pod uwagę naturę liturgii i homilii, właściwym rozwiązaniem wydaje się multimedialna prezentacja poza liturgią: – przed liturgią, jeśli

łączy się z apelem o wsparcie finansowe; – po liturgii, jeśli ma charakter formacyjny bądź informacyjny.

4.3. Homilie z PowerPointa

Biskupi polscy nie wykorzystują jeszcze nowoczesnej technologii jako środka do przekazania wiernym listów pasterskich. Niemniej jednak są duszpasterze, którzy tworzą „multimedialne homilie”. Pod koniec 2007 r. i na początku roku 2008 ogólnopolskie media informowały o duszpaste-rzach wykorzystujących podczas Mszy Świętej prezentacje multimedialne i filmy. Ciekawe, że już trzydzieści lat wcześniej *Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej (1972–1975)* zachęcały do wykorzystywania środków audiowizualnych w przepowiadaniu słowa Bożego: „Zaleca się w kaznodziejstwie używanie środków audiowizualnych. Wypowiedzi można ilustrować krótkimi wycinkami filmów, wyświetlaniem obrazów lub odtwarzaniem z taśmy magnetofonowej wypowiedzi (cytatów) lub melodii”¹⁷. Autorzy tych słów nie mogli przewidzieć, że ich zachęta znajdzie po latach zastosowanie praktyczne i to przy wykorzystaniu technologii cyfrowej¹⁸.

Środowisko homiletów polskich zareagowało dość szybko na te przedsięwzięcia, organizując konferencję naukową i dyskusję panelową. Oba spotkania służyły krytycznej analizie wykorzystywania prezentacji multimedialnych podczas celebracji liturgicznych. Konferencja naukowa odbyła się w Krzeszowicach w dniach 28–29 listopada 2008 r. i zatytułowana była nieco marketingowo: „Czy Chrystus używałby PowerPointa? O słowie i obrazie w misterium przepowiadania”¹⁹. Z kolei dyskusja panelowa miała miejsce w Krakowie dnia 26 listopada 2009 roku. Oba spotkania zgromadziły, obok homiletów i liturgistów, także przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, między innymi językoznawców i medioznawców. W konkluzjach referentów pojawiały się stwierdzenia podkreślające misteryjną naturę liturgii. Przez tę „misteryjność” w sensie chrześcijańskim rozumiano uczestnictwo w celebrowanym obrzędzie, co jest możliwe dla uczestników liturgii dzięki temu, że Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym wprowadza człowieka w tajemnicę swojego życia i działania. Pełny udział w liturgii oznacza coś więcej niż tylko zewnętrzne przeżycia, oglądanie czy słuchanie – oznacza on duchową ofiarę, zgodę na to, by Bóg przemieniał uczestników liturgii zgodnie ze swoją wolą i zbawczym planem²⁰.

Nadmiar bodźców zewnętrznych rozprasza uczestników liturgii i utrudnia im zanurzenie się w przeżywane misterium wiary. Niekiedy mniej oznacza więcej – w tym przypadku oznacza to mniej bodźców zewnętrznych, a więcej głębi doświadczenia duchowego. Liturgia musi zachować pewną

ascetyczną surowość. Nie może przeobrażać się w widowisko z wykorzystaniem trików teatralnych i cyrkowych, laserów i hologramów, służących do wytworzenia wirtualnej rzeczywistości. Liturgia tego wszystkiego nie potrzebuje, bo najistotniejsze przeżycie – spotkanie z Bogiem – jest możliwe w największej prostocie. Co więcej, ta prostota ułatwia spotkanie z Bogiem.

Rozważając to zagadnienie, warto zwrócić uwagę na stanowisko niektórych amerykańskich homiletów protestanckich, po których można by się spodziewać dużej otwartości wobec wykorzystywania projekcji multimedialnych w posłudze słowa. Tymczasem są wśród nich zarówno zagorzali zwolennicy, jak i zdecydowani przeciwnicy wykorzystywania nowości technologicznych do przepowiadania słowa Bożego. Na przykład Wayne McDill, wykładowca homiletyki w „Southeastern Baptist Theological Seminary” twierdzi, że prezentacje multimedialne stanowią przyszłość przepowiadania²¹. Podobną opinię wyrażają K.A. Farmer i R.W. Dalton, pisząc, że „Multimedia stanowią pierwszorzędnny język kultury współczesnych uczniów”²². Szczególnie młodzież jest zorientowana bardziej na to, co wizualne niż na to, co tylko słyszalne, uważa R. Nishioka²³ i argumentuje, że nawet muzykę młodzi odbierają nie tylko za pomocą słuchu, ale również wzroku – szczególnie dzięki telewizyjnym i internetowym kanałom muzycznym i płytom DVD z zarejestrowanymi cyfrowo koncertami. Sugeruje więc potrzebę reorientacji nabożeństw w taki sposób, by były one kierowane do uczestników za pośrednictwem wielu zmysłów. Johnson Lim posuwa się jeszcze dalej. Najpierw nawiązuje do chińskiego przysłowia, według którego „jeden obraz wart jest tyle, co tysiąc słów”²⁴. Następnie zaś ogłasza śmiały manifest, twierdząc, że przeszliśmy od pokolenia oralno-audialnego do wizualnego. Pokolenie audio jest przeszłością; nasze jest pokoleniem wizualnym. Ten, jego zdaniem, pokoleniowy przełom ma ogromne znaczenia dla współczesnego przepowiadania słowa Bożego²⁵. Adam Hamilton, pastor dynamicznie rozwijającej się wspólnoty chrześcijańskiej „Church of the Resurrection” w Leawood w stanie Kansas, uważa, że oponentów stosowania technologii multimedialnej podczas nabożeństw można porównać do tych, którzy przed laty, po wynalazku i upowszechnieniu prądu elektrycznego, przeciwstawiali się wykorzystywaniu w kościołach elektrycznego światła i nagłośnienia²⁶.

Jednak najbardziej znani przedstawiciele protestanckiej homiletyki w Stanach Zjednoczonych, uważani za jej współczesnych nestorów, Fred Craddock²⁷ i Eugene Lowry²⁸ w zaktualizowanych wydaniach swoich pionierskich prac pomijają milczeniem kwestię stosowania pomocy mul-

timedialnych w przepowiadaniu słowa Bożego. Inny homileta, Haddon W. Robinson, profesor „Gordon-Conwell Theological Seminary” twierdzi, że telewizja i komputer zmieniły sposób, w jaki się uczymy i myślimy²⁹. W książce napisanej we współpracy ze swoim synem, Torreyem zachęca wprawdzie do wykorzystywania w posłudze słowa strojów znanych z filmów kostiumowych, a także do stosowania makijażu oraz rekwizytów, nie mówi natomiast o wykorzystywaniu prezentacji multimedialnych³⁰. Z kolei zajmująca się retoryką i przepowiadaniem Lucy L. Hogan ubolewa, że współcześni studenci homiletyki nie poszukują, jak niegdyś, cytatów i interesujących opowiadań, ale chcą wiedzieć, skąd można czerpać obrazy i krótkie klipy filmowe do prezentacji multimedialnych, a także, jakie są przepisy prawa autorskiego dotyczące upubliczniania tych prezentacji³¹. Zdaniem L.L. Hogan, wykorzystywanie wspomnianych prezentacji do przepowiadania słowa Bożego uprzywilejowuje bogatych, a ponadto niebezpiecznie zaciera granicę między biznesem i nabożeństwem, godząc przy tym w misteryjną naturę tego ostatniego³². O ile pierwsze z tych uzasadnień nie do końca jest słuszne, bo powszechność nowoczesnej technologii sprawia, iż jest ona dostępna po niewygórowanych cenach również dla mniej zamożnych wspólnot, o tyle drugie uzasadnienie jest w pełni słuszne, o czym jeszcze będzie mowa poniżej.

4.4. Telefoniczna łączność ze zgromadzeniem liturgicznym

Jakkolwiek telefon nie jest najnowszym wynalazkiem, to jednak nowością są tzw. telefony komórkowe, które umożliwiają komunikację międzyosobową niezależnie od miejsca przebywania interlokutorów. Telefony komórkowe umożliwiają także wysyłanie i odbieranie krótkich wiadomości tekstowych, a nawet przeprowadzanie wideokonferencji. Telefony te stały się w ostatnich latach tak powszechne, że stanowią niemal substytut dowodów osobistych i źródło informacji o człowieku, o jego kontaktach interpersonalnych i o miejscach pobytu. Toteż z dużym prawdopodobieństwem zakłada się możliwość skontaktowania się z drugą osobą w każdym miejscu i w każdym czasie.

Fakt, że większość ludzi nosi przy sobie telefon komórkowy sprawia, że niektórzy odbierają połączenia nawet w przestrzeni kościelnej, a co gorsza niekiedy wręcz podczas liturgii. W Wielkim Poście w połowie marca 2008 roku w jednym z kościołów w Chicago podczas rekolekcji było tak dużo penitentów chętnych do spowiedzi, że wielu księży sprawowało posługę spowiedników do późnej nocy. Pół godziny przed północą ogłoszono, iż o północy nikt już nie będzie wpuszczony do kościoła. Obecni wewnątrz

świętyni za pomocą telefonów komórkowych przekazali tę informację swoim krewnym i znajomym, aby jak najszybciej przybyli do świątyni. Z kolei w jednej parafii w Polsce proboszcz z domu, za pomocą telefonu, przekazywał ogłoszenia parafialne pod koniec Mszy Świętej sprawowanej przez wikariusza. Zdarza się także, iż dociekliwe oko fotoreporterów utrwali na zdjęciu prezbitera ubranego w ornat i uczestniczącego w koncelebrze, a przy tym posługującego się telefonem komórkowym.

Okazuje się, że nie dla wszystkich zrozumiała jest niestosowność takiego postępowania. Jest ona z jednej strony przejawem braku kultury, bo nawet uczestnicy świeckich wydarzeń kulturalnych, dobrze wychowani, wiedzą, że bywają w chwile, w czasie których należy zaniechać korzystania z telefonów komórkowych. Jest to konieczne tym bardziej podczas liturgii, będącej świętym działaniem, w którym najważniejszy jest Chrystus obecny i działający w zgromadzeniu liturgicznym.

Potrzeba wiele taktu i poczucia *sacrum*, aby nie deprecjonować Mszy Świętej zapowiedziami połączenia telefonicznego, pod koniec jej trwania, z jakimś duchownym celebrytą. Wówczas nie Chrystus byłby w centrum, ale człowiek i to jeszcze niewspółtworzący zgromadzenia liturgicznego. Mniej ważne też stawałoby się to, co Chrystus mówi w swoim słowie w czasie liturgii aniżeli to, co mówią do siebie ludzie niezależnie od sprawowanych obrzędów.

4.5. Zdjęcia i filmy robione przez kapłana koncelebrującego Mszę Świętą

Zdarzają się msze św. koncelebrowane, w czasie których jeden z koncelebransów robi zdjęcia albo nakręca film z uroczystości. Święta Kongregacja Obrzędów już w instrukcji *Eucharisticum Mysterium* z 1967 roku zwróciła uwagę na tę kwestię, zalecając wielką troskę o to, by robienie zdjęć było dokonywane z dużą dyskrecją³³. Zalecenie to służy ochronie uczestników liturgii przed niepotrzebnymi rozproszeniami. Opracowanie szczegółowych przepisów w tym względzie należy do ordynariuszy. Ogólnokościelne przepisy na ten temat nie wspominają robienia zdjęć przez koncelebransów, ponieważ nikomu w kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów nawet do głowy nie przyszła możliwość takich praktyk.

Prezbiter czy biskup koncelebrujący Mszę Świętą i robiący w tym czasie zdjęcia lub filmy narusza zalecenie instrukcji *Eucharisticum Mysterium*, bo znajduje się w pozycji szczególnie eksponowanej w zgromadzeniu liturgicznym i jest widziany przez pozostałych uczestników liturgii. Jego brak skupienia przyczynia się także do rozpraszania uwagi innych. Mając zaś na względzie wzajemne oddziaływanie społeczne oraz fakt, że wielu

ludzi posiada przy sobie urządzenia elektroniczne umożliwiające robienie zdjęć i filmów cyfrowych, łatwo przewidzieć zjawisko naśladowania. Kapłan koncelebrujący liturgię nie powinien więc robić zdjęć i filmów podczas sprawowanej przez siebie liturgii.

To prawda, że Msze Święte koncelebrowane, zwłaszcza z bardzo licznym udziałem biskupów i prezbiterów, nie służą niekiedy należytej koncentracji poszczególnych kapłanów. Nic więc dziwnego, że kwestia ta została podjęta przez uczestników XI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat Eucharystii (2–23.10.2005) oraz znalazła swe echo w napisanej po synodzie adhortacji Benedykta XVI, *Sacramentum caritatis* (22.02.2007). Czytamy w niej, że „zgromadzenie synodalne poświęciło też uwagę refleksji nad jakością uczestnictwa podczas wielkich celebracji, które mają miejsce w szczególnych okolicznościach. Biorą w nich udział również – poza wielką liczbą wiernych – liczni koncelebrujący kapłani. Z jednej strony, łatwo dostrzec wartość tych momentów, szczególnie, gdy zgromadzeniu przewodniczy biskup otoczony prezbiterium oraz diakonami, z drugiej strony mogą się w takich okolicznościach pojawić trudności w wyrażeniu odczuwalnej jedności prezbiterium, szczególnie podczas modlitwy eucharystycznej oraz trudności przy udzielaniu Komunii Świętej. Należy dołożyć starań, by takie wielkie koncelebry nie wprowadzały rozproszenia. Można się o to zatroszczyć poprzez stosowne zabiegi koordynacyjne oraz odpowiednie urządzenie miejsca kultu, by zapewnić prezbiterom oraz wiernym pełne i rzeczywiste uczestnictwo”³⁴.

Celebrowanie Mszy Świętej, niezależnie od tego czy jest dokonywane przez jednego tylko kapłana, czy też przez wielu kapłanów koncelebrujących, domaga się od każdego z nich niepodzielnej uwagi i koncentracji. Nikt z kapłanów koncelebrujących nie powinien czynić tego, czego nie robiłby odprawiając liturgię w pojedynkę. Jeśli za kuriozalne należałoby uznać robienie zdjęć przez kapłana celebrującego Mszę Świętą, to tak samo należałoby też ocenić analogiczne postępowanie kapłana koncelebrującego. Łatwość dystrybucji zdjęć i filmów wykonywanych w technologii cyfrowej podsuwa proste rozwiązanie: wystarczy poprosić kogoś z uczestników liturgii, by zajął się tą kwestią, a kapłan koncelebrujący powinien się skupić na pełnym, świadomym i aktywnym uczestnictwie we Mszy Świętej³⁵.

5. Kryterium dopuszczalności nowoczesnych wynalazków do zastosowania w celebracjach liturgicznych

To prawda, że zewnętrzne bodźce z wykorzystaniem nowoczesnej technologii zwiększają atrakcyjność przekazu, ale dokonuje się to kosztem

sakralnego przeżycia: uczestnik liturgii jest prowokowany do tego, by stał się tylko widzem. Poza tym trzeba pamiętać, że bodźce zewnętrzne są efemeryczne, nie da się ich, bez znużenia, wielokrotnie powtarzać. Wręcz przeciwnie, muszą być wciąż nowe. Nieustannie pojawiają się też wciąż nowe wynalazki. Liturgia tymczasem pozostaje strażnikiem Tradycji i może korzystać jedynie z tego, co służy lepszemu wyrazowi celebrowanego misterium chrześcijańskiego i ożywieniu wiary Ludu Bożego³⁶. Nie może zatem stawać się środkiem reklamy dla nowoczesnych osiągnięć technologicznych. Zgodnie z zasadą *lex orandi – lex credendi*, misterium chrześcijańskie, będące przedmiotem wiary jest w liturgii celebrowane i przekazywane. Liturgia więc wyraża wiarę chrześcijańską i dlatego jakiegokolwiek innowacje w nią wprowadzane muszą mieć nie tylko pragmatyczne, ale przede wszystkim teologiczne uzasadnienie. Poza tym żaden kapłan nie może dokonywać zmian w liturgii jedynie na podstawie prywatnego uznania.

Kongregacja ds. Duchowieństwa przypominała w instrukcji pt. *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, że: „liturgię pojmujemy jako wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa, jako czynność w najwyższym stopniu świętą, jako szczyt, «do którego zmierza działalność Kościoła i zarazem źródło, z którego wypływa cała jego moc». Stąd szczególnie w tej dziedzinie winien mieć kapłan głęboką świadomość, że jest sługą oraz że działa w zgodzie ze zobowiązaniami dobrowolnie i uroczyście przyjętymi w obliczu Boga i wspólnoty. «Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy Kościoła. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz, zgodnie z prawem, biskupowi [...] Dlatego nikomu innemu, choćby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować ani zmieniać w liturgii»”³⁷.

Kryterium dopuszczenia nowoczesnych wynalazków do liturgii jest ich służebna rola wobec rytuału, który ma wymiar kommemoratywny, aktualizujący, parenetyczny i eschatologiczny. Jeśli jakiś nowoczesny wynalazek technologiczny nie pomaga w skupieniu uczestników liturgii i nie ułatwia przeżywania misteryjnych obrzędów, a służy raczej gromadnemu widowisku, to nie należy stosować go w celebracjach liturgicznych. Liturgia nie jest przede wszystkim działaniem ludzkim, ale Bożym³⁸. Liturgia dokonująca się na ziemi pod osłoną znaków i symboli uchwytnych zmysłami jest udziałem w liturgii niebiańskiej; włącza uczestników rzeczywistości ziemskiej w rzeczywistość nadprzyrodzoną³⁹. Uczestnictwo wiernych w liturgii jest odpowiedzią na zaproszenie ze strony Boga do udziału w Jego wewnętrznym życiu, przez wiarę i miłość⁴⁰. Pokusa nieustannego modyfikowania

i uatrakcyjniania liturgii prowadzi wyłącznie do zaspokajania religijno-estetycznych doznań jej uczestników. A koncentracja na tych doznaniach sprawia, że celebacja jest pusta, pozbawiona swego chrystocentrycznego fundamentu⁴¹.

* * *

Kościół był i pozostaje koryfeuszem postępu i wspiera rozwój szlachetnej myśli ludzkiej. Choć początkowe stanowisko Stolicy Apostolskiej w kwestii radiowych transmisji obrzędów liturgicznych było negatywne, z czasem zostało zmienione. Ta pozytywna akceptacja była wyrażana kolejno wobec pojawiających się coraz to nowszych technologii aż po filmy video z homiliami na platformie „youtube”.

Kościół staje jednak obecnie wobec nowego problemu. Prezentacje multimedialne dokonały zmiany kierunku transmisji. O ile radio i telewizja wnoszą *sacrum* w „świat”, o tyle prezentacje multimedialne wykorzystywane w homilii wnoszą „świat” w *sacrum*. Radio i telewizja umożliwiły transmitowanie do świata tego, co dzieje się wewnątrz kościoła. Natomiast prezentacje multimedialne wprowadzają w przestrzeń sakralną to, co świeckie (łac. *profanum*). Liturgia jest wprawdzie bosko-ludzka i posługuje się naturalnymi znakami, jak woda, chleb, wino. Zostają one jednak poświęcone i przeznaczone dla liturgii. Służą jej bez groźby desakralizacji obrzędów.

W dobie zachwyty nowoczesną technologią i ewangelizacją za pomocą nowoczesnych środków należy z pewnością unikać skrajności. Jedną byłoby całkowite ignorowanie przemian technologicznych i społecznych w świecie, a drugą bezkrytyczne wykorzystywanie wszystkich nowości technologicznych podczas celebacji liturgicznych. Nowoczesnych multimediiów nie trzeba się ani bać, ani przeceniać ich możliwości. Należy z nich korzystać w odpowiedni sposób, w odpowiednim czasie i w odpowiednim miejscu, pamiętając przy tym, że liturgia jest wspólnym dziełem Boga i ludzi, i że to współdziałanie dokonuje się pod osłoną znaków i symboli podpadających pod zmysły. Mają one swoją długą tradycję i były przez wieki dobierane z dużą ostrożnością. Nie bez znaczenia jest każdy parament liturgiczny i sprzęt, który się w liturgii wykorzystuje. W niej wszystko, a więc przestrzeń sakralna, czas, światło i muzyka służy uświęceniu ludzi i uwielbieniu Boga, a także aktywnemu, świadomemu i pełnemu uczestnictwu wiernych w celebacjach liturgicznych. To pryncypium musi być zawsze brane pod uwagę przy ewentualnych próbach wypracowania stanowiska wobec wykorzystywania nowoczesnej technologii do sprawowania czynności liturgicznych. Inną

kwestią jest natomiast to, że wiele wynalazków nowoczesnej technologii można bez większych zastrzeżeń stosować w katechezie oraz w różnego rodzaju spotkaniach ewangelizacyjnych. Nie wszystkie natomiast nadają się do zastosowania w liturgii.

PRZYPISY

¹ *Papst Benedikt XVI. spricht das „Wort zum Sonntag“ am 17. September*, <http://kath.net/detail.php?id=32162> (04.06.2011).

² Por. *Benedict XVI to Give BBC's „Thought for the Day”*. *Radio 4 to Air Pope's Message on Christmas Eve*, <http://www.zenit.org> (23.12.2010).

³ „Dear friends, I just launched News.va. Praised be our Lord Jesus Christ! With my prayers and blessings, Benedictus XVI” – *Noticias, Vaticano, 28 Junio 2011*, <http://www.aci-prensa.com/noticia.php?n=33938> (2.07.2011).

⁴ Por. Justyn, *Apologia*, 1, 67, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 6, 429; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, n. 1345.

⁵ Por. A. Baczyński, *Nauczanie Kościoła o przekazie Mszy św. w telewizji*, w: *Msza Święta w telewizji*, red. W. Przyczyna, Kraków 2006, s. 11.

⁶ Por. tamże, s. 11–12.

⁷ Cyt. za: A. Baczyński, *Nauczanie Kościoła...*, art. cyt., s. 13.

⁸ Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, n. 45.

⁹ Papińska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, n. 1.

¹⁰ A. Baczyński, *Nauczanie Kościoła...*, art. cyt., s. 9, 11.

¹¹ Por. *Cardenal usa iPad en misa en el Miércoles de Ceniza. Norberto Rivera leyó los Evangelios con su tableta*, <http://www.vanguardia.com.mx/cardenalusaipadenmisaenelmiercolesde-ceniza-670477.html#> (10.03.2011); *Mexiko: Kardinal liest Evangelium vom iPad*, <http://www.kath.net/detail.php?id=30573>, 14.03.2011 (11.04.2012).

¹² „Lektor [...] może nieść nieco uniesiony ku górze Ewangeliarz, nie zaś lekcjonarz” – *Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału rzymskiego* (NOWMR), Poznań 2004, n. 120,d.

¹³ Por. NOWMR, n. 44, 117, 119, 122, 133, 172–173, 194–195.

¹⁴ NOWMR, n. 134.

¹⁵ Świadczą o tym pytania o możliwość stosowania prezentacji audiowizualnych w homilii kierowane przez świeckich uczestników liturgii do ks. Edwarda McNamara, profesora liturgii na uniwersytecie „Regina Apostolorum” w Rzymie – zob. *Slide Shows at Homilies*, ZE07090401, <http://web.zenit.org/article-20405?l=english> (14.04.2009).

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ *Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej (1972–1975). Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim*, Katowice – Rzym 1976, n. 4, 8, s. 25; zob. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009, s. 88–98.

¹⁸ Por. H. Sławiński, *Prezentacje multimedialne a przepowiadanie homilijne*, „*Polonia Sacra*”, 70(2010), nr 26, s. 39–52.

¹⁹ Por. tenże, *Sprawozdanie z konferencji naukowej pt. „Czy Chrystus używałby Power-Pointa? O słowie i obrazie w misterium przepowiadania”*, *Krzyszowice 28–29 listopada 2008 r.*, „*Ateneum Kapłańskie*”, 152(2009), z. 3(601), s. 396–398.

²⁰ Por. tamże.

²¹ „Homileticians and preachers alike see multimedia presentations as the future of preaching” – W. McDill, *12 Essential Skills for Great Preaching*, Nashville 2006, s. 207.

²² „Multimedia is a primary language of the culture of today's learners” – K.A. Farmer, R.W. Dalton, *Using Multimedia Resources in Teaching the Bible*, „*Interpretation*”, 56(2002), s. 393.

²³ „From music videos to web sites to MTV’s Real World to video games, youth and young adults are more visually oriented than auditory. This poses a huge challenge for the Church. How do we reorient our worship experiences so they engage more than one sense at a time?” – R. Nishioka, *Preaching and youth in a media culture*, „Journal for Preachers”, 24(2000), s. 42–43.

²⁴ J.T.K. Lim, *Power in Preaching*, New York 2002, s. 63.

²⁵ Por. tamże, s. 69.

²⁶ Por. A. Hamilton, *Unleashing the Word: Preaching with Relevance, Purpose and Passion*, Nashville 2003, s. 45–56.

²⁷ F.B. Craddock, *As One without Authority: Revised and with New Sermons*, St. Louis 2001; tenże, *Overhearing the Gospel. Revised and Expanded*, St. Louis 2002.

²⁸ E.L. Lowry, *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form. Expanded Edition*, Louisville 2001.

²⁹ „Television and the computer have influenced the way we learn and think” – H.W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, Grand Rapids 2001, s. 10.

³⁰ H.W. Robinson, T.W. Robinson, *It’s All in How You Tell It: Preaching First-Person Expository Messages*, Grand Rapids 2003, s. 245.

³¹ L.L. Hogan, *America Today, w: Preaching: Creating Perspective*, red. G. Immink, C. Stark, Utrecht 2002, s. 66.

³² Por. tamże, s. 67.

³³ Por. Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o kulcie Eucharystii *Eucharisticum mysterium*, n. 23.

³⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Sacramentum caritatis*, n. 61.

³⁵ Por. E. McNamara, *When a Concelebrant Takes Photos During Mass*, ZE10061501, <http://www.zenit.org/article-29607?l=english> (16.04.2012).

³⁶ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, AAS, 86(1994), s. 113–118; tekst polski: KKK, s. 5–9.

³⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, n. 15.

³⁸ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, n. 7.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 1999, s. 203.

⁴⁰ Por. tamże, s. 187.

⁴¹ Por. tamże, s. 184.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

**TOŻSAMOŚĆ, MISJA I POSŁUGA
UNIwersYTETU KATOLICKIEGO
według konstytucji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II
o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae***

W 1990 r. (15 sierpnia) papież Jan Paweł II ogłosił konstytucję apostolską o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*. Już pierwsze jej słowa stanowią nie tylko zapowiedź podjętego tematu, ale w pewnym sensie jego streszczenie: „Narodzony z serca Kościoła, uniwersytet katolicki stanowi część tradycji sięgającej samych początków instytucji uniwersytetu i jawi się niezmiennie jako jedyny w swoim rodzaju ośrodek twórczej pracy i promieniowania wiedzy, służący dobru ludzkości” (n. 1). „Serce” wskazuje na kategorię myśli chrześcijańskiej, co więcej – paradygmat ukształtowany już w epoce religii biblijnego Izraela i rozwinięty w czasach Nowego Testamentu. Jest ono kryterium tożsamości Kościoła. Wyraża jego całość. W dyskursie chrześcijaństwa pierwotnego serce oznaczało całą istotę ludzką. Było pojmowane jako czynnik jedności, autentyczności i specyfiki danego człowieka. Zawsze odczytywane było zarówno jako symbol miłości, ale i służby, poświęcenia, cierpienia, bez których ta pierwsza właściwie nie istnieje. Serce to w Tradycji Kościoła znak, symbol miłosierdzia Boga wobec człowieka.

Kościół nauczający nie mógł „nie narodzić” uniwersytetu. Powstanie zatem idei uniwersytetu, a następnie jej realizacja ma eklezjalną genezę. Kościół, będący przedłużeniem miłości Jezusa Chrystusa do odkupionych przezeń ludzi, z miłości do człowieka i większych czy mniejszych społeczności ludzkich dał początek uniwersytetowi, jako specyficznemu swojemu *areopagowi* bądź też forum. „Serce Kościoła” wyraża jego misję bezwarunkowej afirmacji każdej osoby ludzkiej, zasługującej na miłość tylko i wyłącznie ze względu na człowieczeństwo. Uniwersytet katolicki jest w pełnym tego słowa znaczeniu instytucją eklezjalną.

Uniwersytet jest ośrodkiem twórczej, czyli odkupionej przez Jezusa Chrystusa, pracy. Wyraża ona trud „czynienia sobie ziemi poddaną” (por.

Rdz 1, 28) w sferze intelektualnych poszukiwań. Praca twórcza oznacza czynność integracyjną, scalającą człowieka i budującą daną społeczność ludzką. Wymaga dużego wysiłku, zaangażowania, poświęcenia się, służby. Uniwersytet nie jest obszarem czy przestrzenią panowania jednych (mistrzów, nauczycieli akademickich) nad drugimi (uczniami, studentami), lecz „terenem” służenia innym, czy jak zwykło się powtarzać w kaznodziejstwie – „pochylania się” nad drugimi. Traktowanie uniwersytetu jako „ośrodka” suponuje jednocześnie istnienie innych miejsc, w których owoce poszukiwań realizowanych w tym głównym, centralnym „punkcie” zostaną zarówno poznane, jak i przyjęte. Twórcza praca uniwersytetu wprowadza porządek, harmonię w pracę „dotkniętą” grzechem i jego konsekwencjami, w pracę zdeprawowaną i zdeformowaną, w której ma miejsce prymat materii nad duchem, ekonomii nad etyką i gdzie lekceważone są podstawowe prawa człowieka.

Z kolei „promieniowanie wiedzy” wskazuje na bardzo szeroki krąg odbiorców „rozwiązań” i „odkryć” dokonanych w uniwersytetach. Promieniowanie to z natury swojej wnika w głąb, przenikanie. Nie jest to jakieś powierzchowne oddziaływanie wiedzy. Wskazuje ono na stałą dyspozycję kierowania się zasadami poznanymi w czasie studiów, ich dalszego zgłębiania i utwierdzania się w nich.

Uniwersytet katolicki, zgodnie z pierwszymi słowami konstytucji apostołskiej, nie ma służyć sobie. Nawet krąg najbliższych adresatów misji uniwersytetu (środowisko, w którym on jest obecny „fizycznie”) nie jest wystarczający. Służba uniwersytetu ma wymiar uniwersalny, powszechny. Zarówno rdzeń słowa „uniwersytet” jak i etymologia wyrazu „katolicki” wskazują na niczym nieograniczony krąg odbiorców owoców posługi uniwersytetu katolickiego. Służenie przez uniwersytet dobru ludzkości podobne jest do posłannictwa Kościoła, powołanego przez Jezusa Chrystusa przede wszystkim do służenia temu samemu dobru – dobru jednej rodziny ludzkiej, dzieci jednego Boga. Adresaci misji Kościoła nie są determinowani przynależnością konfesyjną, religijną, czy wreszcie orientacją światopoglądową. Tak jak Kościół ma charakter powszechny – jest otwarty na ludzi różnych kultur i religii, tak uniwersytet katolicki w otwartości pragnie służyć wszystkim i każdemu, bez względu na ich uwarunkowania kulturowe, czy kontekst religijno-społeczny ich życia.

Istotą życia uniwersyteckiego jest – jak uważa autor *Ex corde Ecclesiae* – „gorliwe poszukiwanie prawdy i bezinteresowne przekazywanie jej młodym i tym wszystkim, którzy uczą się zasad ścisłego rozumowania, aby działać w sposób prawy i lepiej służyć ludzkiej społeczności” (n. 2). Praca

wykładowców uniwersytetów katolickich przebiega „w świetle wiary chrześcijańskiej” (n. 2). To właśnie poświęcenie gwarantuje wierność prawdzie. Jan Paweł II mówi wprost: „Uniwersytet katolicki ma zaszczytny obowiązek poświęcać się całkowicie działaniu na rzecz prawdy. Jest to właściwy mu sposób służenia jednocześnie godności człowieka i sprawie Kościoła, który żywi «głębokie przekonanie, że prawda jest jego prawdziwym sprzymierzeńcem [...], a wiedza i rozum są wiernymi sługami wiary»” (n. 4).

Uniwersytet kieruje się duchem „swoistego uniwersalnego humanizmu”. Właśnie w duchu tego humanizmu rozważa, co więcej – zgłębia wszystkie aspekty prawdy. Czyni to w nawiązaniu, czy też – jak naucza Jan Paweł II – „w ich istotowej więzi z Prawdą najwyższą, którą jest Bóg” (n. 4). Prawda Boża, która została proklamowana całemu światu przez Tego, który o Sobie zaświadczył, iż jest „Drogą i [właśnie] Prawdą, i Życiem” (J 14, 6), uprzedza to gorliwe poszukiwanie i następnie proklamowanie, czy wręcz upowszechnianie prawdy odkrywanej w pracy naukowo-badawczej i dydaktycznej na uniwersytecie.

Niezmiernie ważne jest bezinteresowne poszukiwanie prawdy. Każde jej szukanie powodowane pychą, czy własnymi wybujałymi ambicjami, w gruncie rzeczy jest oddalaniem się od niej. Stanowi pozorowane odkrywanie prawdy, a uczeni temu hołdujący są jej antyświadkami. „Służba” kłamstwu wprowadza chaos we wszystkich sferach życia człowieka, od osobowego i małżeńsko-rodzinnego poczynając, na relacjach między narodami oraz państwami kończąc. Tylko bezinteresowne poszukiwanie prawdy, nie liczące ani na zyski ani na chwałę, pozwoli poznać istotę relacji zachodzącej między wiarą i rozumem. Św. Augustyn, którego „duch” był i wciąż jest obecny w instytucjach kształcenia wyższego, dał imperatyw będący u początków formowania się kultury łacińskiej: *Intellege ut credas, crede ut intellegas!* (Rozumieć, aby wierzyć; wierzyć, aby rozumieć!). Wezwanie to wyznacza ścieżki dociekań naukowych prowadzonych nie tylko przez wykładowców, ale i przez studentów. Uniwersytet ma „zgłębiać odważnie bogactwo Objawienia i bogactwa natury tak, by połączony wysiłek rozumu i wiary pozwolił ludziom osiągnąć pełnię własnego człowieczeństwa, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, po grzechu jeszcze wspanialej odnowionego w Chrystusie, powołanego, by zajaśnieć w świetle Ducha” (n. 5).

Zadaniem każdego uniwersytetu jest poszukiwanie sensu życia. Szczególnie spoczywa to zadanie właśnie na uniwersytetach katolickich, które poprzez bardzo wyraźne uwzględnienie w swoich pracach wymiaru moralnego mają wszelkie predyspozycje ku odkrywaniu owego sensu. Oprócz

wymiaru moralnego uczelnia kościelna „zauważać” ma także wymiar duchowy i w ogóle religijny, co w uniwersytetach świeckich bywa często pomijane czy wręcz lekceważone. Te trzy spojrzenia na człowieka: moralne, duchowe i religijne pozwalają uniwersytetowi służyć „integralnemu dobru osoby ludzkiej” (n. 7). Katolicka szkoła wyższa integrować ma jednostkę w sobie, a społeczność – wokół fundamentalnych wartości życia.

Szkoła katolicka nie może prowadzić jakichś partykularnych, motywowanych ekonomicznie działań. Nie jest korporacją osób skoncentrowanych tylko i wyłącznie na własnych zyskach, na robieniu własnych interesów, nawet gdyby to miały być „interesy” intelektualne. Katolickość uniwersytetu wyzwala go z partykularyzmu, odrzuca z metod poszukiwań naukowych złowieszczy relatywizm i neutralizuje już w zarodku totalitarne zapędy poprawności politycznej. To właśnie „katolickość uniwersytetu czyni go bardziej zdolnym do bezinteresownego poszukiwania prawdy; poszukiwania, które nie jest podporządkowane żadnym partykularnym interesom ani przez nie uwarunkowane” (n. 7).

Odwaga uniwersytetu pozwoli mu „zaszczepiać orędzie Chrystusowej Ewangelii w duszach i kulturach” (n. 10). Uniwersytet kierowany światłem Ewangelii „jest bez wątpienia – jak uważa Jan Paweł II – jednym z najlepszych instrumentów, jakie Kościół ofiarowuje naszej epoce, poszukującej pewności i mądrości”. Poprzez uczelnie wyższe Kościół przekazywać pragnie Dobrą Nowinę wszystkim kręgom społeczności ludzkich. Uniwersytety, pełniąc wielowymiarową służbę, pomagają samemu Kościołowi rozpoznawać oraz odkrywać w sposób właściwy, uwzględniający realia obecnych czasów – „stare i nowe skarby kultury” (n. 10). Czynią to naśladowując Jezusa Chrystusa, wskazującego na owe *nova et vetera*.

Celem uniwersytetu kierującego się etosem Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii „jest zapewnienie instytucjonalnej obecności chrześcijan w świecie uniwersyteckim, podejmującym wielkie problemy społeczeństwa i kultury”. Cel ten generuje istotne cechy uniwersytetu, którymi są: chrześcijańska inspiracja (inspiracja ta dotyczy nie tylko postępowania określonej osoby, „jednostki”, ale całej wspólnoty uniwersyteckiej); nieustanna refleksja nad dziedzictwem ludzkiej wiedzy (refleksja ta prowadzona ma być pod wpływem impulsów wiary chrześcijańskiej); wierność Chrystusowi, Jego Ewangelii i Jego Kościołowi; „instytucjonalne zaangażowanie w służbę Ludowi Bożemu i rodzinie ludzkiej, podążającym ku transcendentnemu celowi, który nadaje sens życiu” (n. 13).

Przez wieki wrogowie Boga i Kościoła zarzucali wierze nierozumność, przeciwstawianie się racjonalności, czy wręcz zacofanie, wreszcie

„ciemnotę”. Kościół znający historię i „siebie” w historii, potrafi dziś – z dystansu czasu i wydarzeń – ocenić ten osąd krytycznie. Dokument wyrastający z przemyśleń nie tylko Jana Pawła II, ale nawiązujący też do Tradycji Kościoła, stwierdza wprost, iż „szczególnym zadaniem uniwersytetu katolickiego jest prowadzenie dialogu między wiarą a rozumem w taki sposób, by można było w całej pełni dostrzec, iż wiara i rozum spotykają się w jedynej prawdzie” (n. 17).

Jan Paweł II w konstytucji *Ex corde Ecclesiae* powtórzył słowa wypowiedziane przezeń w siedzibie UNESCO w Paryżu w dniu 2 czerwca 1980 r. Podkreślają one rangę wrażliwości etycznej, tak bardzo potrzebnej w życiu ludzkim, w każdej jego okoliczności. Tym bardziej nie może wrażliwości tej zabraknąć w środowiskach akademickich. Słowa skierowane do reprezentantów różnych dziedzin kultury odnoszą się w całej rozciągłości do przedstawicieli świata akademickiego, budującego ostatecznie kulturę przychylną człowiekowi, „kulturę życia” i „cywilizację miłości”: „Istotne jest, byśmy uświadomili sobie pierwszeństwo etyki przed techniką, prymat osoby wobec rzeczy, wyższość ducha nad materią. Sprawie człowieka służyć będzie jedynie poznanie zespolone z sumieniem. Ludzie nauki, jeśli mają naprawdę pomóc ludzkości, muszą zachować «świadomość transcendencji człowieka wobec świata i Boga wobec człowieka»” (n. 18).

Uniwersytety służą syntezie wiedzy, a także prowadzeniu dialogu między wiarą a rozumem. Z tej właśnie racji w ramach struktur uniwersytetu katolickiego nie może zabraknąć teologii, która jest pełnoprawną dyscypliną akademicką, odwołującą się do rozumu oraz nade wszystko do objawienia Bożego. Teologia odgrywa istotną rolę w przeprowadzaniu owej syntezy. Z jej dorobku powinny korzystać wszystkie inne dyscypliny poszukujące sensu zgodnie z metodologią i zasadami dla nich właściwymi. Teologia w uniwersytecie katolickim (i nie tylko katolickim, bo także w uniwersytetach państwowych) wchodzi „w interakcje z innymi dyscyplinami i ich odkryciami”. W ten sposób sama teologia wzbogaca się, a uczeni ją uprawiający zyskują pewność, że ich teologiczne poszukiwania nie są oderwane od rzeczywistości, lecz bardzo ściśle wiążą się z aktualnymi problemami człowieka, społeczeństw i w ogóle świata. Jan Paweł II w kontekście powyższego powiedział wprost: „Z uwagi na szczególną rolę teologii pośród dyscyplin akademickich każdy uniwersytet katolicki winien posiadać wydział lub przynajmniej katedrę teologii” (n. 19).

W dzisiejszych czasach naruszone zostały zasady organizacji życia społecznego. Poniżono wszelki autorytet, zachwiane zostały więzi międzyosobowe. Komunikacja międzyludzka, mimo doskonałych technicznych

środków porozumiewania się, stała się niezwykle trudna. „Zachwiały się” wszelkie ludzkie wspólnoty. Najbardziej dotkliwy kryzys przeżywa instytucja małżeństwa i rodziny. Właśnie w obliczu tych dramatycznych realiów „uniwersytet katolicki realizuje swe cele także poprzez troskę o to, by stworzyć autentyczną ludzką wspólnotę, ożywioną duchem Chrystusa. Źródłem jedności jej członków jest wspólne poświęcenie się prawdzie, jedna wizja godności człowieka i – w ostatecznej analizie – osoba i orędzie Chrystusa, który nadaje instytucji uniwersytetu szczególny charakter. Dzięki przyjęciu tych założeń społeczność uniwersytecka jest ożywiana duchem wolności i braterskiej miłości; panuje w niej atmosfera wzajemnego szacunku, szczerego dialogu, chronione są prawa każdej osoby. Społeczność pomaga wszystkim swym członkom w dążeniu do pełni człowieczeństwa. Ze swej strony każdy z nich stara się umacniać jedność społeczności i uczestniczy – na miarę spełnianej przez siebie roli i swych zdolności – w podejmowaniu decyzji dotyczących jej samej, a także w utrzymywaniu i umacnianiu katolickiego charakteru uniwersytetu” (n. 21).

Praca i studia w katolickiej uczelni mogą być ujmowane jako „powołanie”. Jan Paweł II przekonuje w konstytucji *Ex corde Ecclesiae*, iż „powołaniem chrześcijańskich wykładowców jest być świadkami i pedagogami autentycznego życia chrześcijańskiego” (n. 22). Zdobywanie specjalistycznej wiedzy zawodowej powinno iść w parze z osiąganiem wysokiego poziomu kultury humanistycznej. Kultura ta – akcentuje Jan Paweł II – „winna skłaniać studentów do nieustannego poszukiwania prawdy i jej sensu w ciągu całego życia, jako że «należy tak kształtować ducha, aby rozwijała się zdolność podziwiania, wnikania w głąb kontemplacji i urabiania sobie sądu osobistego oraz zdolność kształcenia zmysłu religijnego, moralnego i społecznego». Przygotuje to studentów do przyjęcia stylu życia autentycznie chrześcijańskiego lub – jeśli już go przyjęli – do jego pogłębiania. Muszą oni zdawać sobie sprawę z tego, jak ważny jest wybrany przez nich zawód, oraz się radować, że tam, gdzie w przyszłości przyjdzie im wypełniać swoje zadania, będą dobrze przygotowanymi «liderami» i świadkami Chrystusa” (n. 23).

Jan Paweł II przekonuje, iż o instytucjonalnej tożsamości uniwersytetu katolickiego stanowi więź, którą utrzymuje on z Kościołem. Uniwersytet dzięki temu nie tylko uczestniczy w życiu Kościoła partykularnego, na którego „terytorium” się znajduje, ale partycypuje też w życiu całego Kościoła powszechnego. Będąc *sui generis* instytucją akademicką należy do „międzynarodowej społeczności uczonych i badaczy” (n. 27). „Konsekwencją tej fundamentalnej więzi z Kościołem jest wierność uniwersytetu,

uznanie autorytetu nauczycielskiego Kościoła i stosowanie się do jego wskazań w sprawach wiary i moralności. Ze swej strony katolicycy członkowie społeczności akademickiej są także wezwani do osobistej wierności Kościołowi, z wszystkimi tego konsekwencjami. Od niekatolickich członków społeczności oczekuje się na koniec poszanowania katolickiego charakteru instytutu, któremu służą swą pracą, uniwersytet natomiast winien szanować ich wolność religijną” (n. 27).

Uniwersytet wypełnia swoją misję na drodze pełnienia służby Kościołowi i społeczeństwu. „Podstawową misją uniwersytetu – przypomina po raz kolejny w omawianym dokumencie jego autor – jest nieustanne poszukiwanie prawdy poprzez badania naukowe, przechowywanie i przekazywanie wiedzy dla dobra społeczeństwa” (n. 30). W konstytucji apostołskiej znalazły się słowa, które należy szczególnie mocno podkreślić, tym bardziej dziś, kiedy niektóre uniwersytety katolickie „zaczynają” gubić swoją tożsamość (zatrudniając jako kadrę naukowo-dydaktyczną, bądź też wyróżniając swoimi najwyższymi honorami zwolenników aborcji, eutanazji, propagatorów *in vitro*, czy politycznych „bankrutów”, uwikłanych na którymś z etapów swojego życia na przykład w służenie ideologii marksistowskiej): „Jeśli zaistnieje taka potrzeba, uniwersytet katolicki winien mieć odwagę głoszenia prawd niewygodnych, które nie schlebiają opinii publicznej, lecz są niezbędne ze względu na potrzebę obrony autentycznego dobra społeczeństwa” (n. 32).

Duchem uniwersyteckiej społeczności – powtarza papież – jest służebność. Wielkim wyzwaniem dla całej społeczności akademickiej są papieskie słowa: „Chrześcijańska postawa służby bliźniemu poprzez dążenie do sprawiedliwości społecznej jest szczególnie ważną cechą każdego uniwersytetu katolickiego: winni się nią odznaczać wykładowcy i kultywować ją studenci” (n. 34).

Służąc społeczeństwu uniwersytet zwraca się do własnego środowiska akademickiego. Wychodząc poza jego krąg kieruje się do środowiska kulturalnego i naukowego regionu, w którym jest obecny. Podejmuje braterski dialog z innymi uniwersytetami, nie tylko tymi najbliższymi w sensie geograficznym, ale też katolickimi rozproszonymi po całym świecie. Co więcej, podejmując wyzwania współczesnych czasów, angażuje się na rzecz „ochrony przyrody i kształtowania międzynarodowego sumienia ekologicznego” (n. 37).

Nie ma uniwersytetu katolickiego, nawet jeśli on „fizycznie” istnieje, bez odpowiednio prowadzonego duszpasterstwa uniwersyteckiego. Skoro społeczność akademicka jest wspólnotą (*communio personarum*), to

powinna pamiętać, iż najpełniej wspólnotę tworzy i buduje Eucharystia. Jest ona „najdoskonalszym aktem kultu wspólnotowego” (n. 39) i dlatego powinna być systematycznie – stale sprawowana w uniwersyteckich kampusach. „Osoby odpowiedzialne za duszpasterstwo uniwersyteckie – przekonuje Jan Paweł II – winny pobudzać w wykładowcach i studentach poczucie odpowiedzialności wobec tych, którzy doznają cierpień fizycznych i duchowych. Naśladując Chrystusa, winny poświęcić szczególną wagę najuboższym i cierpiącym z powodu niesprawiedliwości, w dziedzinie gospodarczej, społecznej, kulturowej czy religijnej. Odpowiedzialność ta znajduje uzasadnienie przede wszystkim wewnątrz społeczności akademickiej, ale wyraża się także poza nią” (n. 40).

Będąc niezmiernie ważnym centrum kultury, jej propagatorem, „analitykiem”, w pewnym sensie także mecenasem, uniwersytet katolicki powinien być zaangażowany w dialog kulturowy. Dialog ten nie oznacza jakichś „akademickich” tylko dysput. Jest natomiast odważnym poznawaniem zarówno pozytywnych aspektów danej kultury czy kultur, jak i elementów negatywnych. Będąc z natury społecznością otwartą uniwersytet jeszcze bardziej ma „otwierać się na kulturę dzisiejszego świata, a także na różne tradycje kulturowe istniejące wewnątrz Kościoła” (n. 45).

Uniwersytet katolicki jest *areopagiem*, na którym prowadzony jest dialog Kościoła z kulturą i kulturami dzisiejszych czasów. Tak jak podstawową misją Kościoła jest głoszenie zbawczego Imienia Jezusa Chrystusa, a zatem również przepowiadanie Jego Ewangelii, tak zadaniem uniwersytetu katolickiego jest partycypowanie w tym posłannictwie „zgodnie z własną naturą” (n. 49). Uniwersytet – stwierdza Jan Paweł II – „wnosi ważny wkład w prowadzone przez Kościół dzieło ewangelizacji. Chodzi tu o skuteczne świadectwo o charakterze instytucjonalnym, które uniwersytet winien dawać Chrystusowi i Jego orędziu, a które jest tak potrzebne w kulturach naznaczonych sekularyzmem, jak również tam, gdzie ludzie jeszcze nie znają Chrystusa i Jego orędzia” (n. 49).

Konstytucję *Ex corde Ecclesiae* zamyka cytat z przemówienia Jana Pawła II do Papieskiej Rady Kultury z 13 stycznia 1989 r., w którym to fragmencie na plan pierwszy wysuwają się słowa o „zbawczym oddziaływaniu Kościoła na kultury”. Na pewno w tym zbawczym działaniu uczestniczą katolickie uniwersytety. Jan Paweł II zaangażowanie różnych osób w prace na uniwersytetach określa jako „wzniosłą misję wyższego nauczania katolickiego”.

Na końcu dokumentu Jan Paweł II wyraził swoje zatroskanie o misję uniwersytetów katolickich: „Drodzy bracia i siostry, moja zachęta i zaufanie

niech wam towarzyszą w codziennej, odpowiedzialnej pracy, która staje się coraz bardziej niezbędna dla dzieła ewangelizacji, dla przyszłości kultury i kultur. Kościół i świat bardzo potrzebują waszego świadectwa, waszej kompetencji ofiarowanej w sposób wolny i odpowiedzialny”.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA I OGÓLNA

- Bagrowicz J., *Uniwersytet – czy jest jeszcze wspólnotą nauczających i uczących się?*, w: *Ku integralności edukacji i humanistyki*, Toruń 2008, s. 263–279.
- Bartnicki R., Sakowicz E., *W dobie relatywizmu szukać prawdy*, „Homo Dei”, 71(2001), nr 3, s. 107–113.
- Brzeziński J., *Co zrobić, aby zniszczyć uniwersytet?*, w: *Świat idei edukacyjnych*, red. W. Szulakiewicz, Toruń 2008, s. 61–70.
- Brzeziński J., *Rozważania o uniwersytecie*, w: *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań –Toruń 1994, s. 23–47.
- Chrobak S., *Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać. Uniwersytet miejscem dialogu między nauką i wiarą* (w druku).
- Czuba K., *Tożsamość i posłannictwo uniwersytetu katolickiego w świetle Konstytucji apostolskiej „Ex corde Ecclesiae”*, „Collectanea Theologica”, 74(2004), z. 3, s. 111–123.
- Domański A., *Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne”, 52(2005), z. 6, s. 195–211.
- Domański A., *Obecność Kościoła w uniwersytecie w świetle dokumentów*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, 1(2004), s. 209–237.
- Dyduch J., *Posłannictwo uniwersytetów w świetle dokumentów kościelnych*, „Prawo Kanoniczne”, 38(1995), z. 1–2, s. 79–90.
- Grocholewski Z., *Rola wyższych uczelni katolickich z perspektywy pontyfikatu Jana Pawła II*, „Horyzonty Wychowania”, 5(2006), z. 9, s. 19–34.
- Gutowski P., *Uniwersytety katolickie a ideał pełnej prawdy*, „Znak”, 57(2005), z. 11, s. 43–57.
- Himmelfarb G., *Uniwersytet chrześcijański – apel o kontrrewolucję*, „Ethos”, 2009, nr 85–86, s. 81–88.
- Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. 90 lat istnienia*, red. G. Kramarek, E. Ziemann, Lublin 2008.
- Kita M., *Uniwersytet i katolickość*, „Znak”, 57(2005), z. 11, s. 14–17.
- Konferencja naukowa nt. „Rola wychowawcza uniwersytetów według nauki Jana Pawła II. Materiały*, „Zarządzanie i Edukacja”, 4(2000), z. 1, s. 93–150.
- Kostyło P., *W poszukiwaniu idei uniwersytetu katolickiego*, „Znak”, 57(2005), z. 11, s. 58–78.

- Kowalski E., *Sprawozdanie z sympozjum nt. miejsca i roli uniwersytetów katolickich oraz Kościoła w jednoczącej się Europie*, „Homo Dei”, 73(2003), z. 4, s. 152–156.
- Krąpiec M.A., *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Wybór i opracowanie A. Wawrzyński, Lublin 1982.
- Krąpiec M.A., *Katolicki – Uniwersytet – Lubelski*, „Tygodnik Powszechny”, 12(1958), nr 38, s. 1–2.
- Krąpiec M.A., *Katolicki Uniwersytet Lubelski w służbie Polonii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 17(1974), nr 1–2, s. 3–6.
- Krąpiec M.A., *O otwartość uniwersytetu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 21(1978), nr 2, s. 5–13.
- Krąpiec M.A., *Uniwersytet*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 605–608.
- Krąpiec M.A., *Uniwersytet Katolicki a rozwój narodu*, „Seminarium”, 26(1974), s. 793–805.
- Krąpiec M.A., Sakowicz E., *Wrócić do rzeczywistości*, „Homo Dei”, 6(1999), nr 4, s. 127–135.
- Krzyszowski Z., *Papieskie Uniwersytety*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1296–1299.
- Krzyszowski Z., *Papieskie Wydziały*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1299–1230.
- MacIntyre A., *Katolickie uniwersytety. Niebezpieczeństwa, nadzieje, wybory*, „Znak”, 2005 nr 11, s. 18–41.
- Mazurkiewicz P., *Uniwersytet „z przymiotnikiem”*, „Znak”, 57(2005), z. 11, s. 85–93.
- Michalski M., *Konstytucja Apostolska „Ex corde Ecclesiae” aktualna propozycja dla świata akademickiego*, „Annales”, 12(2009), z. 1, s. 35–44.
- Rusecki M., *Arcydzieło kultury. Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 3(2008), s. 79–100.
- Rusecki M., *Formacyjna funkcja uniwersytetu*, „Przegląd Uniwersytecki”, 4(1992), z. 4, s. 4.
- Sakowicz E., *Misja katolickiego uniwersytetu dziś*, „Teczka” (Paryż), 28 VI 2010; <http://teczka-paris.blogspot.com/2010/06/artykuy.html>.
- Sakowicz E., *Mission of the Catholic University Today*, w: *Ekumenizm i ewangelicyzm*, red. M. Hintz, T. J. Zieliński, Warszawa 2010, s. 382–292.
- Salij J., *Próba określenia specyfiki nowego uniwersytetu w Warszawie*, w: *Nowy Uniwersytet dla Warszawy. Materiały z sympozjum w Akademii Teologii Katolickiej*, Warszawa 1999, s. 56–66.
- Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 49–63.

- Szostek A., Sakowicz E., „Przywoływać prawdę o człowieku”, „Homo Dei”, 71(2001), nr 4, s. 133–144.
- Świerżawski W., „Idźcie i nauczajcie”. *Uniwersytet w życiu Kościoła*, Sandomierz 1996.
- Tabaczyński W., *Konstytucja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 9(1996), s. 301–306.
- Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 1–2, red. A. Wiczorek, Warszawa 1999–2000.
- Wojcieszek K., *Jan Paweł II a świat uniwersytetów*, „Zarządzanie i Edukacja”, 4(2000), z. 2. s. 189–193.
- Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, red. A. Wiczorek, Warszawa 2000.

Jan Paweł II do uniwersytetów i o uniwersytetach

- Konstytucja apostolska Sapientia christiana*, „Acta Apostolicae Sedis”, 71(1979), s. 469–499.
- Konstytucja apostolska Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich [Ex corde Ecclesiae]*, „L’Osservatore Romano”, wyd. pol. (OsRomPol), 11(1990), nr 10–11, s. 5–9.

* * *

- Przemówienie do profesorów i studentów KUL (Częstochowa, 6 czerwca 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 106–108.
- Przemówienie do Rady Papieskiego Wydziału Teologicznego (Kraków, 9 czerwca 1979 r.), w: *Dzieła zebrane*, t. 9 cz. 1, Kraków 2008, s. 144–145.
- Bóg wam ukáže waszą prawdziwą wielkość* (Przemówienie do studentów uniwersytetu katolickiego, Waszyngton, 7 października 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 11, Kraków 2008, s. 57–58.
- Historyczny związek Kościoła z uniwersytetem* (Przemówienie do profesorów uniwersytetu katolickiego, Waszyngton, 7 października 1979 r.), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 11, Kraków 2008, s. 59–62.
- Uniwersytet: wolność, prawda, służba człowiekowi* (Do profesorów i studentów, Kinszasa), OsRomPol, 1(1980), nr 5, s. 15–16.
- Przemówienie do naukowców i studentów, sobota 15 listopada, Kolonia, OsRomPol, 1(1980), nr 12, s. 18.
- W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi*. Homilia podczas Mszy dla studentów i intelektualistów, 15 lutego, Ibadan, OsRomPol, 3(1982), nr 2, s. 9–10.
- Wymiar świata i wymiar Boga*. Homilia na Mszy dla środowisk uniwersyteckich, Rzym, 30 III, OsRomPol, 3(1982), nr 4, s. 3.
- Misja wyższych uczelni katolickich*, 14 maja – Lizbona, Katolicki Uniwersytet Portugalski, OsRomPol, 3(1982), nr 5, s. 12.

- W służbie prawdy i miłości* (Padwa. Przemówienie na uniwersytecie), OsRomPol, 3(1982), nr 9, s. 23–24.
- List Jana Pawła II na inaugurację roku akademickiego 1982–83, OsRomPol, 3(1982), nr 10, s. 12.
- Kim jesteście i kim powinniście być?* (19 X – inauguracja roku akademickiego wyższych uczelni kościelnych, Rzym), OsRomPol, 3(1982), nr 10, s. 14.
- Wszyscy ludzie ujrzą zbawienie* (16 XII – Do środowisk uniwersyteckich Rzymu), OsRomPol, 4(1983), nr 1, s. 24.
- Przemówienie do profesorów teologii (1 listopada – Papieski Uniwersytet w Salamance), OsRomPol, 4(1983) z. 2, s. 23–24.
- Orędzie do środowisk uniwersyteckich Gwatemali, OsRomPol, 4(1983), nr 4, s. 21
- Niech katolicki uniwersytet przysparza Polsce ludzi mądrych i mężnych* (Spotkanie z KUL), OsRomPol, 4(1983), nr specjalny, s. 9–10.
- „*Plus ratio, quam vis*” (Przemówienie na Uniwersytecie Jagiellońskim), OsRomPol, 4(1983), nr specjalny, s. 66.
- Niech obecność Twoja w życiu Polski służy zwycięstwu tego, co godne człowieka* (22 czerwca – Przemówienie na Uniwersytecie Jagiellońskim), OsRomPol, 4(1983), nr nadzwyczajny II, s. 11–12.
- Przemówienie Ojca Świętego podczas spotkania z PAT, OsRomPol, 4(1983), nr nadzwyczajny II, s. 15.
- Przemówienie w czasie uroczystości nadania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków, 22 czerwca 1983 r.), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 266–269.
- Homilia podczas Mszy jubileuszowej dla środowisk uniwersyteckich i świata kultury (15 XII 1983), OsRomPol, 5(1984), nr 1–2, s. 24.
- Gaudium de veritate* (13 czerwca. Fryburg– wizyta na uniwersytecie), OsRomPol, 5(1984), nr 7, s. 17–18.
- Homilia podczas Mszy na inaugurację roku akademickiego wyższych uczelni katolickich (26 X), OsRomPol, 5(1984), nr 10, s. 18.
- Wolność i antywolność* (13 XII – Bazylika Watykańska. Homilia podczas Mszy dla uniwersytetów), OsRomPol, 6(1984), nr 11–12, s. 23.
- Modłę się za polskie uniwersytety* (13 X – Audiencja dla polskich pielgrzymów), OsRomPol, 6(1985), nr 10–11–12, s. 28–29.
- Uniwersytet w służbie jedności* (6 IX – Audiencja dla amerykańskich przyjaciół KUL), OsRomPol, 6(1985), nr 9, s. 29.
- Jeżeli człowiek jest pytaniem, odpowiedzią jest Chrystus* (20 maja – Louvain, Leuven). Spotkanie ze wspólnotą uniwersytecką), OsRomPol, 6(1985), nr nadzwyczajny II, s. 40–41.
- Uniwersytet katolicki* (21 maja – Louvain-la Neuve. Odwiedziny uniwersytetu), OsRomPol, 6(1985), nr nadzwyczajny II, s. 41–42.

- Spotkanie ze wspólnotą uniwersytecką (Louvain, 20 V), *OsRomPol* 7(1986), nr nadzwyczajny II, s. 40.
- Rozmyślanie nad dziełem św. Ireneusza* (Przemówienie wygłoszone na uniwersytecie katolickim, Lyon, 7 października 1986 r.), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 10, Kraków 2008, s. 223–229.
- Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (9 VI – Lublin. Przemówienie w auli KUL), *OsRomPol*, 8(1987), nr 5, s. 11–12.
- Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności i wyzwoleniu Człowieka i Narodu* (9 VI – Lublin. Do środowiska KUL podczas liturgii słowa), *OsRomPol*, 8(1987), nr 5, s. 13–14.
- Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do środowiska KUL (Lublin, 9 czerwca 1987 r.), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 322–326.
- Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (9 VI – Uppsala. Spotkanie ze środowiskiem uniwersyteckim), *OsRomPol*, 10(1989), nr 9, s. 26–27.
- Wolność i prawda* (17 XII Msza dla środowisk uniwersyteckich Rzymu), *OsRomPol*, 13(1992), nr 1, s. 62–63.
- List papieski w związku z inauguracją działalności Uniwersytetu Opolskiego, *OsRomPol*, 15(1994), nr 11, s. 52.
- Miłość i odpowiedzialność* (15 XII – Msza dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni), *OsRomPol*, 16(1995), nr 2, s. 7–8.
- Na pięćdziesięciolecie Uniwersytetu Łódzkiego, *OsRomPol*, 16(1995), nr 7, s. 58.
- Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa”*, *OsRomPol*, 15(1995), nr 10, s. 31.
- W imię wspólnej miłości do prawdy* (4 I – Przemówienie Ojca Świętego do rektorów uczelni akademickich w Polsce), *OsRomPol*, 17(1996), nr 2, s. 37–39.
- Czym jest duszpasterstwo młodzieży?* (12 XII – Msza Święta dla wykładowców i studentów uczelni rzymskich), *OsRomPol*, 18(1997), nr 2, s. 13–14.
- Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego UJ, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 742–746.
- Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ), *OsRomPol*, 18(1997), nr 8–9, s. 39–41.
- List Papieża z okazji inauguracji roku akademickiego w PAT w Krakowie, *OsRomPol*, 18(1997), nr 12, s. 49.
- Telegram Jana Pawła II z okazji inauguracji roku akademickiego na KUL-u, *OsRomPol*, 18(1997), nr 12, s. 50.
- Słowo Chrystusa światłem i wsparciem dla wszystkich* (16 XII – Msza dla wykładowców i studentów uczelni rzymskich), *OsRomPol*, 19(1998), nr 2, s. 14–15.
- Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce), *OsRomPol*, 20(1999), nr 8, s. 28–29.
- Służyc człowiekowi* (14 XII – Msza dla studentów uniwersytetów rzymskich), *OsRomPol*, 21(2000), nr 2, s. 38–39.

- Wiara musi przenikać całe życie człowieka* (15 X – Msza dla środowisk uniwersyteckich Rzymu z okazji rozpoczęcia nowego roku akademickiego), *OsRomPol*, 21(2000), nr 2, s. 37–38.
- Jezus Nauczyciel waszym wzorem* (13 IV – Jubileuszowa pielgrzymka Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”), *OsRomPol*, 21(2000), nr 6, 34–36.
- Polska potrzebuje świątłych patriotów* (11 IX – Audiencja papieska dla wspólnoty akademickiej UJ), *OsRomPol*, 21(2000), nr 10, s. 59–60.
- Starajcie się bronić prawdy, głosić ją i szerzyć* (10 IX – Msza dla uczestników Jubileuszu Nauczycieli Akademickich), *OsRomPol*, 21(2000), nr 11–12, s. 9–10.
- Europa wspólnotą wartości, tradycji i ideałów* (5 IV – Do przedstawicieli Uniwersytetu „La Sapienza” i PAU), *OsRomPol*, 22(2001), nr 5, s. 32.
- Wielowiekowa służba Kościołowi zobowiązuje* (6 IV – Do społeczności Uniwersytetu Gregoriańskiego), *OsRomPol*, 22(2001), nr 5, s. 32–33.
- Znak współistnienia nauki i religii* (26 III – Przemówienie Ojca Świętego do delegacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *OsRomPol*, 22(2001), nr 5, s. 56.
- Jesteście powołani aby być twórcami lepszego świata* (23 września – Astana), *OsRomPol*, 22(2001), nr 11–12, s. 20–22.
- Europa potrzebuje nowego zacznym intelektualnego* (11 XII – Msza dla środowisk akademickich Rzymu), *OsRomPol*, 23(2002), nr 2, s. 16–17.
- Pracujecie z Kościołem, w Kościele i dla Kościoła* (19 X 2001 r. – Msza dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni katolickich), *OsRomPol*, 23(2002), nr 2, s. 45–46.
- Kształtujecie duchowe oblicze Polski i Europy* (15 XII 2001 r. – Przemówienie Papieża do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), *OsRomPol*, 23(2002), nr 3, s. 55–56.
- Modlę się za wasze uczelnie*, *OsRomPol*, 23(2002), nr 9, s. 19.
- Całe wasze życie winien ożywiać duch misyjny* (29 XI – Do profesorów i studentów Papieskiego Uniwersytetu „Urbanianum”), *OsRomPol*, 24(2003), nr 2, s. 42–43.
- W waszej pracy naukowej czerpcie światło z wiary* (5 XII – Do uczestników konferencji na temat: „Globalizacja a uniwersytet katolicki”), *OsRomPol*, 24(2003), nr 2, 43–44.
- Współpraca i twórczy dialog* (27 I – Spotkanie Papieża z przedstawicielami Uniwersytetu Szczecińskiego i Wydziału Teologicznego), *OsRomPol*, 24(2003), nr 3, s. 56–57.
- Uniwersytety a chrześcijańskie korzenie Europy* (17 II – Przemówienie Papieża do delegacji Uniwersytetu Opolskiego), *OsRomPol*, 24(2003), nr 4, s. 46–47.
- Budujecie nową Europę z Chrystusem* (15 III – Przemówienie do uczestników Europejskiego Dnia Akademickiego), *OsRomPol*, 24(2003), nr 6, s. 27.

List Jana Pawła II do rektorów uniwersytetów europejskich uczestniczących w Kongresie w Lublinie, *OsRomPol*, 24(2003), nr 6, s. 45–46.

Pamięć historyczna jest niezbędna (19 III – Do uczestników sympozjum nt. „Uniwersytet i Kościół w Europie”), *OsRomPol*, 24(2003), nr 12, s. 26.

Z Eucharystii czerpcie nowe światło mądrości (22 X – Msza z okazji inauguracji roku akademickiego na rzymskich uczelniach kościelnych), *OsRomPol*, 26(2005), nr 1, s. 37.

List Jana Pawła II do nowego rektora PAT w Krakowie, *OsRomPol*, 26(2005), nr 1, s. 53.

Bogactwem narodu światli obywatele (23 XI – Audiencja papieska dla przedstawicieli Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu), *OsRomPol*, 26(2005), nr 2, s. 56.

Teologia na Uniwersytecie (13 I – Przemówienie Ojca Świętego do delegacji Uniwersytetu Śląskiego z Katowic), *OsRomPol*, 26(2005), nr 3, s. 48.

KS. WALERIAN SŁOMKA

**SPRAWA CZŁOWIEKA
W LUBELSKIM PRZESŁANIU JANA PAWŁA II
DO ŚRODOWISK AKADEMICKICH***

Na spotkanie z Ojcem Świętym Janem Pawłem II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 9 czerwca 1987 r. organizatorzy zaprosili „przedstawicieli świata nauki z całej Polski, a także z zagranicy” (I, 1). Już na wstępie przemówienia w auli uniwersyteckiej Ojciec Święty, witając zaproszonych gości, wyznał, że KUL był też jego miejscem pracy, a we wprowadzeniu do liturgii przywołał słowa Jezusa Chrystusa: „Umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1); oraz: „wiedział, że Ojciec dał Mu wszystko w ręce” (J 13, 3). To słowo „wszystko” skojarzył z pojęciem uniwersytetu – *Universitas*: „Podmiotowej *universitas* odpowiada przedmiotowe uniwersum” (II, 1–2).

1. Społeczność uniwersytecka i jej szczególne zobowiązanie

1.1. Uniwersytecka społeczność

W pierwszym przemówieniu Jan Paweł II nawiązał do „Uczelni Jagiellońskiej w Krakowie, której zawdzięczam studia oraz pierwsze akademickie doświadczenia” (I, 1), dodając zaraz: „Pamięć tego, czym jest uniwersytet – *Alma Mater* – noszę w sobie wciąż żywą. Nie tylko pamięć, ale poczucie długu, który należy spłacać całym życiem”. Papieska wizja uniwersytetu podkreśla szczególność tego środowiska i uniwersyteckiej wspólnoty tworzonej przez uczonych i uczniów; profesorów i studentów; przedstawicieli różnych pokoleń, których zespała wspólnota celu

* Podstawą opracowania są szczególnie dwa przemówienia Ojca Świętego: jedno na auli uniwersyteckiej, a drugie podczas liturgii na dziedzińcu KUL (9 czerwca 1987 r.); „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 1987, nr 5, s. 11–12 i 13–14. Pierwsze oznaczone zostało w tym opracowaniu cyfrą rzymską I, drugie cyfrą rzymską II, natomiast cyfry arabskie oznaczają punkty w poszczególnych przemówieniach.

i zadań (por. I, 2). Swą myśl rozwijał jeszcze Ojciec Święty w homilii w czasie liturgii. Wspomniane już słowa: „że Ojciec dał Mu wszystko” skojarzył Papież z pojęciem *Universitas* – uniwersytetu, i to wszystko odniósł zarówno do danych podmiotowych człowieka, jak też do danych przedmiotowych, przytaczając stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu: *Intellectus est quodam – modo omnia*. Cała rzeczywistość i to w całym swym zróżnicowaniu jest bowiem zadana ludzkiemu umysłowi jako przedmiot poznania, poznania wszystkiego w prawdzie. Właśnie polskie słowo „wszechnica” doskonale wskazuje na tę powszechność. „Uniwersytet mówi równocześnie o szczególnym «zadłużeniu» człowieka wobec całej zróżnicowanej rzeczywistości. Jest to zadłużenie przez prawdę. Człowiek jest winien światu prawdę. Przez poznanie prawdy o świecie, rzeczywistości, o Stwórcy i o stworzeniu, człowiek spłaca ten dług, a równocześnie urzeczywistnia samego siebie. Usprawiedliwia swoją «rozumność» w całym wszechświecie” (II, 2).

Takie pojmowanie uniwersytetu dotyczy także uniwersytetu katolickiego, z tą tylko uwagą, że cały ten obszar pracy badawczej, dydaktycznej i życia „jest równocześnie organicznie odniesiony do tego, co pochodzi ze Słowa Bożego Objawienia. Związany z wiarą – wyznawaną i nauczaną przez Kościół” (II, 5). Właśnie ta specyfika katolickiego uniwersytetu stwarza motywy jego atrakcyjności rodzącej „nadzieję, że tu znajdzie się prawdziwa wspólnota łącząca profesorów, pracowników administracyjnych i fizycznych, wspólnota studentów – świadectwo żywego chrześcijaństwa; że autentyczna katolicka rodzina uniwersytecka jest miejscem nie tylko prawdy naukowej, ale i prawdy życia” (II, 8).

1.2. Szczególne zadania i uwarunkowania skuteczności ich wykonania

Już wyżej zauważyliśmy, że szczególnym posłannictwem uniwersytetu jest podmiotowe i przedmiotowe „uniwersum” zadane człowiekowi w aspekcie prawdy, w służbie „Prawdy”, która jest jednocześnie służbą wolności, zgodnie z ewangelicznym zapisem: „poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi” (J 8, 32), uzupełnionym słowami św. Pawła: „Prawdę czynicie w miłości” (Ef 4, 15). Ojciec Święty dodał: „Służąc prawdzie z miłości do prawdy i do tych, którym ją przekazujemy, budujemy wspólnotę ludzi wolnych w prawdzie, tworzymy wspólnotę ludzi zjednoczonych miłością do prawdy i miłością wzajemną w prawdzie, wspólnotę ludzi, dla których miłość prawdy stanowi zasadę jednoczącej ich więzi” (I, 2).

Uniwersytet, stanowiąc specyficzny rodzaj warsztatu pracy, realizuje te zadania poprzez trud pracy „twórczo-badawczej” i dydaktycznej, zmie-

rzający nie tylko do przekazania odkrywanej prawdy, ale też do kształcenia i formowania nowych kadr pracowników nauki (por. II, 8).

Możliwość owocnego wypełnienia tych zadań przez uniwersytety, czy inne wyższe uczelnie, warunkowana jest wieloma czynnikami. Ojciec Święty zauważył, że nie brakuje w Polsce utalentowanych młodych ludzi: studentów i młodych pracowników nauki. Pozostaje jednak pytanie o warunki ich studiowania i pracy naukowej, także warunki społeczne i materialne. Otwartym problemem pozostaje też otwartość akademickiego środowiska na międzynarodowe ośrodki tego typu i możliwości korzystania z produkujących ośrodków naukowych w skali światowej. „Mamy tylu młodych, obiecujących ludzi. Nie możemy dopuścić do tego, aby nie widzieli oni dla siebie przyszłości we własnej Ojczyźnie” (II, 3).

2. Podmiotowa godność człowieka i jej biblijne uzasadnienie

2.1. Godność osoby ludzkiej podstawą jej podmiotowości

Uniwersytet powołany do bycia w służbie Prawdy, prawdy o całej rzeczywistości, prawdy o Bogu, ale też prawdy o człowieku, ma szczególną powinność pochylenia się nad osobową godnością człowieka i wynikającą z tej godności jego podmiotowością nie tylko w odniesieniu do indywidualnej osoby ludzkiej, ale także wypracowywanej przez te osoby przy różnych warunkach pracy na różnych poziomach ludzkich zbiorowości: „Podmiotowość rodzi się z samej natury bytu osobowego: odpowiada w pierwszym rzędzie godności ludzkiej osoby. Jest tej godności potwierdzeniem, sprawdzianem – zarazem wymogiem, zarówno w życiu osobistym, jak zbiorowym” (I, 4).

Podejmowana tu refleksja nad godnością osobową człowieka i podmiotowością osadzoną w tej godności powinna stanowić szczególny przedmiot poznawczego wysiłku uczelni wynikającego wprost z „wewnętrznej” konstytucji natury uczelni, ale też z racji zewnętrznych: „ze względu na społeczeństwo, wśród którego żyją i dla którego działają. Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym jest też ściśle związany wymóg wolności akademickiej, czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję” (I, 4).

Ojciec Święty w homilii nawiązał do spotkania na Jasnej Górze w 1979 r. kiedy stwierdzał, że „uniwersytet to jest jakiś odcinek walki

o człowieczeństwo człowieka i że chodzi o wyzwolenie tego olbrzymiego potencjału duchowego człowieka, przez który człowiek urzeczywistnia to swoje człowieczeństwo” (II, 7) – moglibyśmy powiedzieć, odkrywa i potwierdza siebie w swej osobowej godności i wynikającej z tej godności podmiotowości.

2.2. Biblijne uzasadnienie osobowej godności i podmiotowości człowieka

Jest rzeczą zrozumiałą, że wskazując na osobową godność i osadzoną w tej godności podmiotowość człowieka zarówno w życiu indywidualnym, jak zbiorowym, Ojciec Święty nie mógł pominąć biblijnych danych w ich uzasadnieniu. Oczywiście, nie chodziło o wszystkie dane, ale jak papież podkreślił, o *arche* – o początek zapisany w Księdze Rodzaju (2, 19–20). Ojciec Święty już na początku zaznaczył, że ten zapis nie ma znaczenia w sensie metodologii empirycznej, lecz to nie pomniejsza jego znaczenia symbolicznego w poszukiwaniu prawdy o człowieku jawiącej się w kontekście miejsca człowieka we wszechświecie.

Człowiek w tym biblijnym zapisie od samego początku dostrzega różnicę między nim i resztą stworzenia. Właśnie ta reszta ujmowana jest jako przedmiot. „On sam pozostaje wśród nich podmiotem” – stworzonym na obraz i podobieństwo Boga – podmiotem ze zdolnością i powinnością poznawania, dochodzenia do prawdy i „przekraczania siebie w prawdzie. [...]. Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!” Przez akty nadawania nazwy poszczególnym stworzeniom człowiek rozpoczął cały poznawczy proces ludzkości: „nie zawahałbym się powiedzieć, że pierwsza Księga Biblii otwiera perspektywę wszelkiej nauki i wszystkich nauk. Rzeczywistość – cała rzeczywistość, wszystkie jej aspekty i elementy – będą stanowiły odtąd nieustające wyzwanie dla człowieka – dla jego umysłu” (I, 5).

Kontynuując swą myśl Ojciec Święty jeszcze raz zwrócił uwagę na to paradygmatyczne wytyczenie jedności osobowej godności człowieka, jego podmiotowości pośród świata przedmiotów w kosmosie i ugruntowanie tej podmiotowości w procesie poznawania. W rzeczywistości chodzi nie tylko o prawdę o człowieku w odniesieniu do przedmiotów świata stworzonego, ale też, a nawet „jeszcze bardziej: człowieka wśród ludzi, człowieka w społeczeństwie”, gdyż im większy jest postęp w dziedzinie „cywilizacji scjentyistyczno-technicznych”, tym bardziej człowiek musi „bronić prawdy o sobie samym” (I, 6) i zabiegać o nią.

W czasie homilii powracał wielokrotnie ten aspekt powinności człowieka – powinności także, a może szczególnie uniwersytetu, który jest

szczególnym dłużnikiem człowieka w poznawaniu prawdy i jej przekazywaniu. Wspomniane to zostało już wcześniej (II, 2).

3. Zagrożenia godności i podmiotowości człowieka – Bóg Sprzymierzeńcem człowieka

3.1. Człowiek – *nec bestia, nec deus*

Prawda o człowieku narażona jest na „dwojakie kuszenie”: samouwielbienie i samo-urzeczowienie. Właśnie w tym miejscu Papież przytacza średniowieczne adagium: *Positus est in medio homo: nec bestia – nec deus!* To kuszenie, że człowiek jest postawiony ponad dobrem i złem, że sam może decydować, co dobre, co złe; że ulegając iluzji, iż prawdę i dobro pozna dopiero wtedy, gdy sam o niej zadecyduje: „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5), legło już u początku. Podobnie odniesienie do świata rzeczy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28), które zobowiązywało do „panowania przez prawdę nad resztą stworzeń”. To panowanie było zresztą uwarunkowane nadawaniem nazwy każdej rzeczy, czyli poznaniem prawdy o każdej rzeczy i respektowaniem ich praw – praw natury. „Jednakże «czyńcie sobie ziemię poddaną» – to znaczy także nie uczynić siebie samego poddanym ziemi! Nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie «zredukować» człowieka do rzędu przedmiotów. Zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej *praxis*. Zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy różnych warsztatach pracy czy choćby nawet zbiorowej rozrywki”. Kontynuacją tej refleksji jest jej odniesienie do walki o współczesne zabezpieczenie praw człowieka. Nie pozostaje to bez przypomnienia jakiejś więzi tej problematyki z filozofią, etyką, a także teologią (por. I, 6).

3.2. Bóg – nie zagrożeniem, lecz Sprzymierzeńcem godności i praw człowieka

Traktując o godności i prawach człowieka w kontekście współczesności nie mógł Jan Paweł II nie podjąć problemu przeciwstawiania religii i nauki. Cywilizacja oświeceniowa, a jeszcze bardziej materialistyczna filozofia marksistowska narzuciły szczególnie w XIX wieku pogląd o alienującej funkcji religii, a jednocześnie zredukowanie człowieka jedynie do materii i lansowanie poglądu o zagrożeniu godności i praw człowieka przez wyimaginowanego w alienacji „Boga” poprowadziło do „nietzscheańskiej – «śmierci Boga»”, co w konsekwencji stworzyło warunki do

„śmierci człowieka”. Papież dobrze pamiętał ten marksistowski system, który naukowość ujmował jedynie i narzucał w ramach takiej materialistycznej wizji świata – materialistyczno-marksistowskiego światopoglądu. Ta wizja światopoglądowa i koncepcji naukowości traci na szczęście na swej bezwzględności. Zauważa to Ojciec Święty i stwierdza: „Paradygmat «człowieka-podmiotu» (który – jak powiedziano – ma swe zakorzenie nie także w Księdze Rodzaju) zdaje się – jakąś drogą, nie zawsze przez główne drzwi wejściowe – powracać do świadomości ludzi i społeczeństw, również w świecie nauki. Nie widzi się też w religii przeciwnika rozumu i jego możliwości poznawczych. Raczej dostrzega się w niej inny rodzaj ekspresji prawdy o człowieku w świecie” (I, 7).

Szczere poszukiwanie prawdy o człowieku, także ludzi spoza wyznawania konkretnej religii, doprowadziło do tej konstatacji, która zawarta została symbolicznie w Księdze Rodzaju. Człowiek dostrzega swą inność w relacji do świata przedmiotów, dostrzega w sobie zdolność transcendowania świata rzeczy przez swą podmiotowość, a idąc do podstaw, przez osobowy charakter swej godności i swego bytowania.

„Zdaje się także, iż człowiek współczesny coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, że Bóg, a więc i religia – zwłaszcza zaś Bóg osobowy Biblii i Ewangelii, Bóg Jezusa Chrystusa – pozostaje ostatnim i ostatecznym gwarantem ludzkiej podmiotowości, wolności ludzkiego ducha, zwłaszcza w warunkach, w których ta wolność i podmiotowość bywa zagrożona nie tylko w sensie teoretycznym, ale bardziej jeszcze – praktycznym. [...]. W ten sposób wracamy niejako do prastarego paradygmatu Biblii: Bóg-Stworzyciel, ale i Sprzymierzeniec człowieka. Bóg Przymierza! Ojciec!” (I, 7).

Dokonując próby wyrażenia słowa końcowego przedłożonej prezentacji przesłania Ojca Świętego Jana Pawła II do ludzi nauki z jego pobytu w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – dziś Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. bł. Jana Pawła II – nie można przeoczyć faktu, że przesłanie to stanowi kwintesencję jego antropologii i teologii; antropologii, która na bazie biblijnego początku osadza osobową i podmiotową godność człowieka, a jednocześnie sytuuje ją w dzisiejszych zmaganiach ludzkości o uznawanie i potwierdzanie tej godności i podmiotowości, także ludzi nauki, ludzi uniwersytetów, które w szczególny sposób powinny służyć sprawie człowieka w jego bytowaniu indywidualnym, ale także zbiorowym, na wszystkich poziomach jego życia.

Można powiedzieć, że wspomniane wyżej przesłanie stanowi najwyższej rangi manifest dla ludzi nauki i jednocześnie zobowiązanie wobec ludzkości. Prawda o Stwórcy i całym stworzeniu została zadana każdemu

człowiekowi używającemu rozumu, ale w szczególny sposób ludziom uniwersytetów, ludziom nauki.

Kierując swe przesłanie w homilii na KUL-u potwierdzał Jan Paweł II to, co zawarte jest w dewizie tej uczelni *Deo et Patriae*: „Poprzez służbę Prawdzie najwyższej oraz tej prawdzie, która jest odblaskiem Prawdy nieskończonej w życiu świata i ludzi”. I muszę jeszcze dodać te słowa, które wieńczą prawdę o Bogu nie zagrażającym człowiekowi, ale Bogu Sprzymierzeńcowi człowieka, o swoistej jedności i nierozdzielności przyjmowania Boga do końca i człowieka w jego godności i prawach do końca: „Kto afirmuje człowieka dla niego samego, afirmuje stwórcę człowieka: kto afirmuje Stwórcę człowieka, nie może nie afirmować człowieka” (II, 7).

JUAN MANUEL BURGOS*

PERSONALIZM DZIŚ**

Personalizm znajduje się dziś w okresie rozwoju, czego wyrazem są: znaczący wzrost publikacji wielkich personalistów, opracowań i prac doktorskich dotyczących zagadnień i autorów personalistycznych, rozszerzenie na specyficzne obszary, takie jak: bioetyka, psychologia itp. Jednak temu rozwojowi towarzyszy atmosfera swoistej niepewności związanej z podważaniem trwałości i tożsamości tego kierunku. Problem jest poważny. Z tego powodu rozpocznę od zmierzenia się z tą trudnością. Będę chciał określić, co należy rozumieć przez personalizm, jaki jest stopień jego spoistości filozoficznej i jaka jest sytuacja dziś filozofii personalistycznej, zwłaszcza w Hiszpanii¹.

1. Znana historia: Mounier

Historia personalizmu rozpoczyna się przede wszystkim od Emmanuela Mouniera (1905–1950). W swoim krótkim, ale bardzo intensywnym życiu ten filozof francuski zdołał, wokół pisma „Esprit”, stworzyć, rozwinąć oraz nadać rozmach filozofii i ruchowi personalistycznemu, które wywołały tak szeroki oddźwięk w kręgach kulturalnych, społecznych, a także politycznych jego czasu. Nie miejsce tu na szczegółowy opis istotnych elementów jego filozofii ani historii jego przedsięwzięcia kulturowego. Są to rzeczywistości dobrze znane i można je znaleźć w jakimkolwiek podręczniku historii filozofii czy też w opracowaniach poświęconych jego myśli.

Nas interesuje podkreślenie z jego projektu następujących elementów:

- 1) Mounier sporządził projekt, ustanowił i rozwinął podstawy kierunku doktrynalnego i filozoficznego personalizmu;

* Przewodniczący Hiszpańskiego Stowarzyszenia Personalizmu (Asociación Española de Personalismo). Uniwersytet CEU-San Pablo.

** Tłumaczenie poprawionej przez autora wersji artykułu *El personalismo, hoy* opublikowanego w: J.M. Burgos, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid 2009, s. 13–42.

- 2) ukształtował typ personalisty społecznie aktywnego, zaangażowanego w konkretną przebudowę społeczeństwa i związanego politycznie z orientacją lewicową²;
- 3) dał początek kierunkowi ideologicznemu, który zrodził ważną grupę autorów i tekstów, wśród których przede wszystkim należy wskazać na Lacroix i Domenacha, ale ostatecznie utracił siłę jako ruch o własnej tożsamości, a szczególnie jako ruch kreatywny z punktu widzenia intelektualnego.

Wobec tych faktów i w odniesieniu do tematu, który nas interesuje, należy postawić pytanie: dlaczego zakończył się projekt Mouniera? Przede wszystkim zaś i niezależnie od odpowiedzi na pierwsze pytanie: jeśli ten projekt się zakończył, to czy ma sens dziś, trzydzieści lat później, mówić o rozwoju czy też o ponowieniu personalizmu? Czy nie będzie to próba przywrócenia do życia trupa? I jeśli *de facto* takie zjawisko miałyby miejsce, racjonalnym byłoby wyobrazić sobie, że ten trup, fałszywie wskrzeszony i rzeczywiście niezdarnie poruszany przez jakichś ludzi o dobrych chęciach, po przejściu kilku kroków rozpadłby się i rozsypał. Czy tego można się spodziewać po personalizmie?

Ricoeur prawdopodobnie był tego zdania, gdyż w swoim słynnym artykule *Umiera personalizm, powraca osoba*³ ogłosił epitafium personalizmu. Podstawową racją, do której się odwołał, jest to, że nie był on wystarczająco konkurencyjny, aby wygrać bitwę o pojęcie, nie był zdolny do stworzenia dostatecznie wyrafinowanej broni, aby zmierzyć się ze swoimi ówczesnymi wrogami: strukturalizmem, marksizmem i egzystencjalizmem, za co zapłacił porażką i zniknięciem. Nie oznacza to, że nie dostarczył inspirujących aktywów. Uczynił to, ale jego wkład pozbawiony był koniecznej jakości i złożoności, aby stworzyć mocną filozofię. Dlatego też, kiedy zostały one przejęte przez kontekst społeczny i kulturowy, jego atrakcyjność spadła i wraz z tym jego siła, aż do ostatecznego zaniknięcia. Konsekwentnie dla Ricoeura nie miałyby sensu kontynuowanie samego pojęcia ani projektu personalizmu. To prawda, że jego wielką zasługą jest wprowadzenia do społeczeństwa europejskiego pojęcia osoby. W takim razie, konkluduje, przyjmijmy jego wkład, nowoczesne pojęcie osoby, zaliczmy je do jego osiągnięć historycznych, ale zapomnijmy o personalizmie.

Twierdzenie Ricoeura jest poparte argumentacją i bardzo sugestywne. Zawiera doskonale zdania: „umiera personalizm, powraca osoba”, dysponuje także jego prestiżem filozoficznym. Niemniej i pomimo wszystko, moim zdaniem jest to twierdzenie fałszywe.

Po pierwsze, nie można co najmniej nie wspomnieć z pewną melancholijną ironią, że dwadzieścia lat po tym stwierdzeniu niektóre spośród filozofii, które w założeniu pokonały personalizm – marksizm i strukturalizm, są całkowicie wyczerpane i przewyciężone, podczas gdy personalizm, przeciwnie, cieszy się dobrym zdrowiem i jego stan nieustannie się poprawia. Powrócimy w toku dalszych rozważań do socjologicznej żywotności personalizmu, a obecnie skoncentrujemy się na wymiarze spekulatywnym, jego zakładanej słabości filozoficznej, która uniemożliwiła mu wygranie „bitwy o pojęcie”. Co z tego jest pewne?

Bez wątpienia Ricoeur miał w dużej części rację krytykując spoistość filozoficzną propozycji Mouniera. Chodzi w rezultacie o pewne miejsce wspólne w ocenie myśli tego filozofa, które można odnaleźć, wyrażone za pomocą innych terminów, u takich autorów, jak Maritain czy Stefanini⁴. Znane są także głębokie motywy. Pierwszeństwo, jakie Mounier przyznał działalności kulturalnej ponad refleksją o charakterze akademickim, utrudniło mu wypracowanie szczegółowej i systematycznej refleksji filozoficznej. Choć był coraz bardziej świadomy tego problemu i w swoich ostatnich dziełach, szczególnie w *Personalizmie*, próbował zaradzić temu brakowi, nie dysponował dostatecznym czasem, aby uczynić to w sposób zadowalający. Co stałoby się, gdyby śmierć nie przerwała przedwcześnie jego drogi życiowej i intelektualnej, stanowi z pewnością pasjonujące pytanie, ale niestety nie ma na nie odpowiedzi. To, co wiemy, *de facto*, to to, że jego wkład spekulatywny w postaci silnej i systematycznej filozofii był niedostateczny.

Ricoeur wskazuje bardzo celnie na ten fakt, ale w moim mniemaniu nadmiernie przejaskrawia słabość intelektualną propozycji Mouniera, gdyż praktycznie przekształca ją w program pedagogiczny i postawę wobec życia⁵. W rzeczywistości jednak personalizm Mouniera, choć brak mu formalnej systematyzacji, był filozoficznie bardzo poważny z punktu widzenia intuicji i projektu, czego dobrą próbą stał się stopień jego wpływu. Mounier widział problemy, widział rozwiązania, intuicyjnie wyczuwał drogę, jaką należało przejść, i uczynił pierwsze kroki. Jest niewątpliwe, że ani on, ani jego naśladowcy nie rozwinęli tych intuicji w takim stopniu systematyczności, jaki można znaleźć w innych filozofach, i że kiedy próbowali to uczynić, jak usiłował Mounier swoim *Traktatem o charakterze*, rezultaty nie okazały się zbyt satysfakcjonujące, ale to nie oznacza, że w jego pismach nie znajdziemy pewnej filozofii w załączku.

Gdyby wszystko zakończyło się w tym miejscu, pomimo różnych niuansów, na które wskazano, należałoby prawdopodobnie przyznać rację

Ricoeurowi i stwierdzić, jak czyni to on sam, że ten rozdział historii filozofii dostarczył pojęć i interesujących tematów, ale istotowo powinno się go uznać za zakończony.

2. Inna historia

Personalizm jednak nie zniknął, nie jest wyłącznie rozdziałem w historii filozofii. Przeciwnie, jego obecność i znaczenie wzrastają w sposób ciągły, co jedynie może oznaczać, że istnieją znaczące pęknięcia w argumentacji Ricoeura. Gdzie znajduje się błąd jego tezy? Jaki jest słaby punkt jego argumentacji? Podstawowy błąd polega na tym, że Ricoeur utożsamiał istotowo personalizm z nurtem mounierowskim. To utożsamienie jest nieprawidłowe i dlatego unieważnia jego wnioski.

Nie mogę się oprzeć, aby nie opowiedzieć o moim doświadczeniu filozoficznym na tym terenie ze względu na znaczenie spekulatywne dla problemu, którym się zajmujemy. Moja początkowa formacja filozoficzna miała orientację tomistyczną, ale stałem się personalistą jedynie z powierzchowną znajomością filozofii Mouniera, a konkretnie, nie czytając jego książek. Odpowiedzialni za moje przejście na personalizm byli zasadniczo Jacques Maritain, Romano Guardini, Julián Marías, i przede wszystkim Karol Wojtyła. Każdy z nich spełnił swoją rolę: wzbudził wątpliwości, otworzył horyzonty, dostarczył rozwiązań. Niektórzy z hojnością wnieśli więcej. W każdym razie, ostatecznym rezultatem było wyniesienie filozofii personalistycznej jako odniesienia ideologicznego mojej tożsamości filozoficznej.

Co wynika z tego doświadczenia? Coś bardzo ważnego: istnienie drogi filozoficznej całkowicie personalistycznej nie związanej ściśle z Mounierem i pismem „Esprit”. To jest ten zasadniczy fakt, który oświeca to osobiste doświadczenie i który pozwala przebudować w sposób radykalny tezę Ricoeura. Ten, w rezultacie, brał pod uwagę jedynie segment personalizmu, ten związany z linią założycielską, ale który, bez względu na znaczenie, jakie może mieć ta linia wywodząca się z podstawowego pnia, nie odzwierciedla ani nie zdaje sprawy z pełnego i całościowego obrazu personalizmu.

Pragnąc naszkicować pełny obraz należy poszerzyć nurt francuski o takich myślicieli, jak: Jacques Maritain, Gabriel Marcel i Nédoncelle, personalizm metafizyczny. Ponadto i przede wszystkim należy rozciągnąć go na inne kraje i wzorce spekulatywne, które przekraczają ramy personalizmu wspólnotowego. Nurt dialogiczny wnoszą myśliciele tej miary, co: Buber, Ebner, Rosenzweig i, najbliżej nas, Lévinas. W nurcie fenomenologicznym znajdziemy, wśród innych, Schelera, von Hildebranda i Stein.

Karol Wojtyła jest głównym reprezentantem licznej szkoły polskiej. We Włoszech, wśród innych, możemy wymienić Carliniego, Luigi Pareysona i Luigi Stefaniniego. Wspominaliśmy już Romano Guardiniego, ale można także wskazać na Seiferta, Crosby'ego i, w Hiszpanii, Zubiriego, Lópeza Quintása, Laína Entralgo, Díaza, Manzanę, Burgosa i w sensie, który należałoby określić, Polo⁶. To wszystko bez wspomnienia o nurcie teologicznym, który istnieje. Ta lista postaci przedstawia w sposób istotowo całościowy obraz filozofii personalistycznej.

Zmienia ta nowa panorama tezę o zakładanej śmierci personalizmu i jego słabości spekulatywnej? Odpowiedź moim zdaniem, jest przejrzyste pożytywna. Personalizm definiowany na podstawie tej grupy autorów nie tylko nie zniknął, ale nadal istnieje i posiada solidną konsystencję spekulatywną. Najlepszym sposobem ukazania tego jest droga afirmacji czyli bezpośrednio przedstawienie jego treści.

3. Dziedzictwo

Jakie jest kompletne i nie jedynie częściowe oblicze personalizmu? Jakie są cechy, które go charakteryzują ponad fragmentarycznymi wizjami? Odpowiemy na pytanie w krótki sposób, ale usiłując ukazać istotne punkty.

3.1. Filozofia

Personalizm jest przede wszystkim filozofią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie widzę żadnego uzasadnienia, aby w to wątpić. Rzeczywiście narodził się w części, jak to podkreślił Lacroix, jako antyideologia, jako droga ucieczki wobec nacisku nie do zniesienia ze strony indywidualizmu i kolektywizmu w Europie międzywojennej⁷. Jest także prawdą, że myśliciele tej rangi i orientacji co Maritain mieli wątpliwości co do tożsamości personalizmu⁸. Jednak Lacroix przynależy bezpośrednio do grupy „Esprit”, a Maritain nigdy nie chciał porzucić swojego związku z tomizmem. Był myślicielem przejścia. Są to krytyki, na które jest już odpowiedź. Faktem jest, że ta antyideologia zaowocowała, zakorzeniła się i przekształciła w świeżą i sugestywną filozofię, jak stwierdza sam Mounier: „Personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą. Jest on filozofią, ale nie systemem. Nie unika on systematyzacji. Myśli bowiem wymagają porządku: pojęcia, logika, ujednoczone schematy służą nie tylko do sformułowania i przekazania myśli, która bez nich zagubiłaby się w intuicjach nieprzejrzystych i niekomunikowalnych; sprzyjają one zagłębieniu się w treść tych intuicji, są instrumentem służącym zarazem odkrywaniu i wykładowi. Precyzując struktury – personalizm jest filozofią, a nie postawą”⁹.

Pomimo to nadal pojawiają się krytycy, którzy w sposób radykalny negują charakter filozoficzny personalizmu, nawet ujmowanego w całej jego rozciągłości. Moim zdaniem, takie krytyki nie wymagają głębszej odpowiedzi niż wymienienie najbardziej reprezentatywnych filozofów personalizmu i ich dzieł. Jeśli podobne teksty nie zostaną uznane za filozoficzne, to znaczy, że posiada się bardzo ulotną ideę tego, czym jest filozofia, albo po prostu krytykuje się z pozycji wcześniej przyjętej i nie skontrastowanej idei, ignorancji lub wygody. Albo też, być może, jako element kierowanej nie najlepszymi intencjami strategii. Przyklejenie personalizmowi etykiety myśli niefilozoficznej może być rzeczywiście najlepszym sposobem uniknięcia kłopotliwej konfrontacji z myślą, która się jawi jako możliwa konkurencja. Jednak, jak już podkreślałem, najmniejsze odwołanie do grupy filozofów, którzy tworzą ten nurt i do ich dzieł wydaje się być wystarczające, aby odpowiedzieć na takie zastrzeżenia aż do punktu, w którym, w niektórych przypadkach, należałoby zapytać szczerze te osoby czy mówią o autorach, których dzieła czytały, czy też mamy do czynienia z krytyką korespondencyjną.

Bardzo różnym od tego jest zagadnienie jedności. Personalizm czy personalizmy? Jest tylko jeden personalizm czy też jest ich wiele, w zależności od autora, do którego się odwołują? Ta kwestia jest rzeczywiście interesująca i doniosła¹⁰. Moim zdaniem, istnieją uzasadnione racje, aby opowiedzieć się za jednością i spróbuję to wykazać opisując cechy, które go definiują jako jedną filozofię. W tym celu posłużę się metodą, której używałem już przy innej okazji i która polega na określeniu elementów, które pozwalają rozpoznać personalizm, na pierwszym miejscu jako filozofię realistyczną i na drugim jako filozofię oryginalną¹¹.

3.2. Filozofia realistyczna

Większość filozofów personalistów, za wyjątkiem być może filozofów dialogu, wywodzi się z nurtu fenomenologicznego (pierwszy Husserl), arystotelesowsko-tomistycznej albo egzystencjalistycznej. Pomimo to, że później, na swoim dojrzałym etapie, mogli porzucić wcześniejszy wzorzec lub odwoływać się do niego jedynie w sposób bardzo umiarkowany, to jednak stanowi on bez wątpienia ściśle określone wspólne dziedzictwo, z którego wyrasta personalizm i które moglibyśmy nazwać ontologiczno-realistycznym¹². Personalizm nie toleruje ani idealizmu, ani dekonstrukcji człowieka: świat jest rzeczywisty, człowiek jest rzeczywisty i nie tylko rzeczywisty, ale spoisty, głęboki i stabilny. Co oznacza ta spoistość? Oznacza, wśród innych rzeczy, zdolność poznawczą daleką tak od skrajnego obiek-

tywizmu jak i relatywizmu¹³; wolność rozumianą nie tylko jako wolność działania, ale wolność osoby; subsystemę, nie nieprzejrzystą substancjalność wrogą podmiotowości¹⁴; przekonanie o istnieniu stałego jądra, niezmiennego i wspólnego wszystkim ludziom, czy będzie się je nazywać strukturą osobowości (Stein), czy też bardziej klasycznie naturą ludzką; zakorzenienie człowieka w strukturze etycznej, która kształtuje jego świat wewnętrzny i ostatecznie głębokie przekonanie, że osoba posiada wymiar religijny i transcendentny, przekonanie, które zostaje odzwierciedlone w fakcie, że wszyscy personaliści są wierzący: większość to chrześcijanie obok niektórych żydów.

3.3. Filozofia oryginalna i współczesna

Tak wyglądają, opisane nieco wyrywkowo, ogólne ramy, które pozwalają zdefiniować personalizm jako filozofię realistyczną, ale wewnątrz tych ram – w których znajdują się także elementy nowości, ponieważ to oddzielenie ma charakter czysto pedagogiczny – personalizm wyróżnia się jako filozofia oryginalna, która kładzie nacisk na niektóre rysy antropologiczne, przedstawia nowe zagadnienia i czyni to wszystko w specyficzny i wyjątkowy sposób. W dalszej części opiszę niektóre z tych cech, ale wcześniej zatrzymam się krótko na określeniu jego pochodzenia historycznego, gdyż chodzi o kwestię o niemałym znaczeniu.

Niektórzy autorzy, jak Seifert, uważają, że „prawdziwy personalizm nie jest szkołą filozoficzną ostatnich dziesięcioleci, ograniczoną do małej grupy adeptów, ale w rzeczywistości inną formą nazywania *philosophia perennis*, rozumianej w najlepszym i najszerszym znaczeniu tego terminu, która obejmuje wszystkie oryginalne wkłady do filozofii, ale o ile są prawdziwe”¹⁵. Osobiście nie zgadzam się z tą perspektywą. Personalizm, w moim przekonaniu, jest konkretną szkołą filozoficzną stworzoną w XX wieku, ze wszystkim aspektami pozytywnymi, a także ze wszystkimi ograniczeniami. Jest faktem, że ze względu na swój charakter realistyczny można go połączyć z tak zwaną *philosophia perennis* i z niektórymi z jej głównych przedstawicieli, takich jak: Tomasz z Akwinu, Augustyn, Arystoteles czy Platon, lecz jest to związek tematyczny, ale nigdy nie systematyczny. Nie jest to ściśle powiązanie ani w ujęciu, ani w narzędziach filozoficznych. Personalizm nie ma struktury arystotelesowskiej ani platońskiej czy też tomistycznej ani augustyńskiej. Posiada własną i oryginalną strukturę i system powiązań pojęciowych, które powstają począwszy od i w powiązaniu z Mounierem, w ramach intelektualnych XX wieku. Z tego powodu jest jednocześnie filozofią współczesną i konkretną, która oddziela się i różni

się wyraźnie od wcześniejszych filozofii, choć może być z nimi zbieżna w istotnych aspektach.

Po omówieniu tej kwestii historycznej przechodzę do wskazania niektórych rysów charakterystycznych, które kształtują jego oryginalność.

1) Niepokonywalna różnica między rzeczami i osobami oraz konieczność stosowania wobec tych drugich własnych kategorii filozoficznych

Pod wpływem ciężaru tradycji greckiej filozofia zachodnia, w szczególności scholastyka, ulegała tendencji do wypracowania pojęć antropologicznych, myśląc w pierwszym rzędzie o rzeczach lub zwierzętach, aby później zastosować je do człowieka. W wyniku takiego ujęcia (jak to widzieli na przykład Polo czy Julián Marías¹⁶) to, co specyficznie ludzkie, zostało zaciemnione i ściśnięte, ponieważ dokonano intelektualnej tematykacji człowieka jako rzeczy lub zwierzęcia, tyle że o szczególnych cechach charakterystycznych¹⁷. Jednak w rzeczywistości osoba jest istotowo różna od zwierząt i rzeczy. Także w tych wymiarach, w których mogą wydawać się podobne, takich jak wymiar fizyczny czy zmysłowy, różnią się głęboko. Z tego powodu potrzeba własnych i wyłącznych kategorii filozoficznych, które należy tworzyć wychodząc od analizy filozoficzno-eksperymentalnej o charakterze fenomenologicznym.

2) Autonomiczny, źródłowy i strukturalny charakter uczuciowości

Idąc przede wszystkim za propozycjami Schelera i von Hildebranda, personalizm wyraża pogląd, że uczuciowość stanowi istotną, źródłową i autonomiczną strukturę osoby i co najmniej pod pewnymi względami obdarzona jest wymiarem duchowym. Uczuciowość stanowi w ten sposób trzecią kolumnę, obok poznania i woli, struktury człowieka, której źródłowym centrum i podstawowym punktem odniesienia jest serce¹⁸.

3) Relacje międzyosobowe: dialogiczność świata

Personalizm przejął w pełni dorobek filozofii dialogu w odniesieniu do charakteru i wagi relacji międzyosobowych. Relacja, ostatnia z przypadłości dla Arystotelesa, przyjmuje charakter istotowy w filozofii, szczególnie relacja o charakterze międzyosobowym: złożony, głęboki i pasjonujący proces opisany przez Bubera, który prowadzi do tego, że „ja” nawiązuje interakcję w zetknięciu „ty”, czy też spotkanie opisane przez Guardiniego. W ten sposób personalizm rozumie i przyjmuje, że człowiek staje się człowiekiem jedynie w zetknięciu z człowiekiem, staje się „ja” w zetknięciu z „ty”, nie wobec „ono”. Jak wiadomo, Lévinas rozwinął najbardziej ra-

dykalne sformułowanie tej dialogiczności wypracowując *quasi*-metafizykę dialogiczną świata: dialog poprzedza bycie i dlatego etyka znajduje się przed metafizyką i ontologią¹⁹.

4) Przeciw intelektualizmowi

Pomimo że inteligencja stanowi rzeczywistość fundamentalną w życiu człowieka, dla personalizmu nie jest ona – w terminach arystotelizmu – podstawową władzą; ponad poznaniem stoją wartości moralne i religijne, albo – jeśli mówić używając terminów kategorii władz duchowych – wolność i serce, od których zależą decyzje moralne i zdolność miłości. Takie ujęcie niesie ze sobą ważne konsekwencje filozoficzne, rozpoczynając od dowartościowania działania²⁰. Zbytne podkreślenie znaczenia inteligencji prowadzi do samozamknięcia w badaniu procesów poznawczych i zapomnienia o teorii działania i ludzkiej *praxis*²¹. Nacisk kładziony przez personalizm na relację i działanie moralne człowieka, przeciwnie, ukierunkowuje go na badanie wielorakich wymiarów, w których rozwija się ludzkie działanie. Owocem takiego ujęcia jest podjęcie przez personalizm takich tematów, jak: działanie, miłość, praca, działalność twórcza w dziedzinie estetyki (malarstwa, poezji itd.)²² i rozwinięcie zagadnień filozofii społecznej, a przede wszystkim filozofii politycznej.

5) Cieleśność. Płciowość. Człowiek jako mężczyzna i kobieta

Innym charakterystycznym aspektem personalizmu jest podjęcie problemu ludzkiej cieleśności. Jego spojrzenie całościowe na osobę i fenomenologiczne ujęcie ciała ludzkiego pozwala mu odkryć bogactwo odcieni i znaczenie wszystkich aspektów cieleśności. Mounier bardzo trafnie przedstawił głębokie nakładanie się tego, co duchowe, i tego, co cielesne: „Nie mogę myśleć, nie będąc, ani też być bez mojego ciała: poprzez nie jestem eksponowany, ku mnie samemu, ku światu, ku innym ludziom; dzięki niemu właśnie wymykam się samotności myśli, która byłaby jedynie myśleniem o moim myśleniu. Nie pozwalając mi być bez reszty przejrzytym dla siebie samego, kieruje mnie stale poza mnie, ku problematyce świata i walk człowieka. Przez przebudzanie zmysłów wprowadza mnie w przestrzeń, poprzez starzenie się uczy mnie upływu czasu, poprzez śmierć stawia mnie wobec wieczności. Daje odczuć ciężar swej służebności, jednocześnie jednak jest u korzeni wszelkiej świadomości i wszelkiego życia duchowego. Jest wszechobecnym pośrednikiem życia duchowego”²³.

Cieleśność otwiera drogę ku ujęciu zagadnienia płciowości (zobacz, na przykład, prace Wojtyły²⁴ i Mariasa), a ta prowadzi z kolei do innego

wielkiego tematu: dwoistości mężczyzna – kobieta, faktu całkowicie oczywistego, którym jednak filozofia zajęła się dopiero bardzo niedawno. To wszystko otwiera szeroką panoramę tematyczną charakterystyczną dla personalizmu: refleksja na temat kobiety tak jako osoby, jak i w określonych aspektach: cielesności, rozumu, uczuć²⁵; badanie złożonych i pasjonujących relacji między mężczyzną a kobietą, rządzących się przez zasadę przyciągania i komplementarności; proces zakochania, tworzenie małżeństwa i rodziny itd.²⁶ Należy zwrócić uwagę, że przy studiowaniu tej szerokiej tematyki, oprócz narzędzi technicznych stworzonych przy refleksji nad cielesnością i płciowością, personalizm dysponuje narzędziami filozoficznym wypracowanymi przy badaniu relacji międzypersonalnych w ogólności: relacji ja – ty.

6) Personalizm wspólnotowy

Afirmacja centralnego miejsca osoby jako podmiotu społecznego pozwala personalizmowi stworzyć punkt zakotwiczenia i odniesienia pomiędzy skrajnościami liberalnego indywidualizmu i kolektywizmów²⁷. Najistotniejsze nie są ani społeczeństwo jako takie, ani egoistyczna jednostka, ale osoba w relacji z innymi²⁸. Społeczeństwo jest głównie wytworem relacji handlowych, edukacyjnych, dobrobytu i zdrowia itd., które powinny służyć konkretnym osobom, a nie anonimowym siłom kolektywnym. Osoba ze swej strony nie może jednak być tylko egoistycznym odbiorcą korzyści, które niosą ze sobą te relacje, ale powinna także podjąć wysiłek w służbie innym. Na tym centralnym stwierdzeniu opiera się doktryna personalistyczna dotycząca relacji człowieka ze społeczeństwem. Doktryna ta stara się uniknąć tak ryzyka sprowadzenia jednostki do roli dodatku do organizmu społecznego (kolektywizm), jak i kreowania postaw nieodpowiedzialnych polegających na biernym oczekiwaniu przez podmioty, że społeczeństwo wygodnie rozwiąże za nich ich trudności.

Współczesny komunitaryzm amerykański w swoich różnych wersjach (Etzioni²⁹, McIntyre, Taylor, Glendon) rozwinął nowoczesną wersję tego paradygmatu, ale do tej pory pozostaje jako zadanie tematyczna konfrontacja obu kierunków, która określi zbieżności, rozbieżności i nowości.

3.4. Filozofia chrześcijańska

Personalizm jest wreszcie filozofią chrześcijańską w jakimkolwiek ze znaczeń, jakie może mieć to wyrażenie. Jest nią przede wszystkim ze względu na przynależność religijną jego głównych przedstawicieli. Przeważająca większość z nich nie tylko była chrześcijanami, ale gorliwymi chrześ-

cijanami, praktykującymi; wielu z nich było konwertytami (Maritain, von Hildebrand, Marcel, Stein) i nawet jest wśród nich święta kanonizowana (Edyta Stein). Hermeneutyka pomogła nam przewyciężyć infantylne rysy racjonalizmu i dlatego dziś wiemy, że nasze przedrozumienie świata wpływa na wypracowanie filozofii. Nie istnieją czyste pozycje kartezjańskie ani absolutnie neutralne. W ten sposób z chrześcijańskiego przedrozumienia zrodziła się w sposób konieczny filozofia chrześcijańska.

Personalizm jednak jest filozofią chrześcijańską nie tylko ze względu na zaangażowanie religijne jego przedstawicieli, ale jest nią przede wszystkim i fundamentalnie ze względu na swoje treści i swoją strukturę. Więcej, odważyłbym się stwierdzić, że jest on głęboko chrześcijański, ponieważ nie tylko nie przeciwstawia się ani nie jest sprzeczny z wiarą, ani nie ogranicza się do bycia kompatybilnym z nią. Idzie dużo dalej: inspirowane bezpośrednio i nie wstydliwie chrześcijaństwem, aby wypracować swoje kategorie albo perspektywy filozoficzne. Wystarczy pomyśleć, dla przykładu, o zależności idei interpersonalności od relacji trynitarnych albo o współzależności dogmatycznej, jaką zakłada Wcielenie w odniesieniu do pozytywnej wizji cielesności.

Można by postawić słuszny zarzut, że ważna linia tego nurtu – filozofia dialogu, jest przede wszystkim tworzona przez wyznawców judaizmu, ale rozwiązanie tej trudności nie jest skomplikowane. Personalizm jest filozofią i jak wiadomo założenia filozoficzne judaizmu i chrześcijaństwa są zasadniczo te same. Istnieją odcienie odróżniające, ale nie są one znaczące dla tego problemu, choć jest prawdą, że to różne przedrozumienie można intuicyjnie wyczuć i spostrzec w różnej strukturze umysłowej, uczuciowej i argumentacyjnej, jaką przedstawiają na przykład z jednej strony autorzy tacy jak Buber czy Lévinas i, z drugiej, Guardini, Maritain czy Marías³⁰.

4. Personalizm dziś

Do tego miejsca przedstawiliśmy z konieczności krótką prezentację, bardziej prosty szkic, pełnego dziedzictwa, jakie nam przekazali filozofowie personalności XX wieku. Teraz, z tym obrazem w umyśle, jesteśmy zdolni do analizy innych zagadnień. Rozpocznę od diagnozy aktualnej sytuacji personalizmu.

Istnieją, bez wątpienia, ważne czynniki negatywne, które należy mieć na uwadze.

Personalizm jest filozofią w znaczący sposób nieznaną tak szerokiej publiczności o charakterze intelektualnym (studenci, absolwenci wyższych uczelni), jak w środowiskach akademickich. W tych ostatnich, z jednej

strony, ogólnie zwykło się utożsamiać personalizm z linią Mouniera: personalizmem wspólnotowym.

Krytyki pod adresem znaczenia spekulatywnego personalizmu osiągnęły swój skutek, prowokując niedowartościowanie jego możliwości tak wewnętrznej jak i zewnętrznej. Niektórzy badacze personalizmu wobec ciężaru tej krytyki mogą przyjąć postawy pewnej nieśmiałości intelektualnej, podczas gdy na zewnątrz, okazjnie nie przyznaje się mu takiej uwagi intelektualnej, na jaką zasługuje. Personalizm cierpi na problem wizerunku.

Personalizm jest słabo wykorzystywany. Tylko niewielka część ogromnego bogactwa spekulatywnego zgromadzonego przez robiący wrażenie poczet filozofów, którzy go tworzą, jest społecznie aktywna i korzysta się z niej w formacji zainteresowanych lub w badaniach. Jest faktem i stanowi to dobrą wiadomość, że w ostatnich latach mamy do czynienia z nagłym wzrostem zainteresowania badaniami nad dorobkiem niektórych personalistów (na przykład znacząco wzrosła liczba prac doktorskich poświęconych Edycie Stein czy Karolowi Wojtyłe), ale to zainteresowanie ogranicza się, jak do tej pory, jedynie do kilku szczególnych nazwisk i nie obejmuje wielu innych, które zasługują na podobną uwagę.

Personalizm pozostaje nadal niedostatecznie eksploatowany w takim sensie, że ogromne możliwości tej drogi filozoficznej oczekują nadal na rozwinięcie. Nie chodzi jedynie o to, że nie wykorzystuje się w sposób dostateczny wypracowanego materiału spekulatywnego, ale że wiele tematów i linii badawczych o wielkim zasięgu, które mogłyby zostać podjęte – bioetyka, psychologia – mają bardzo niski stopień aktywności, albo pozostają nieaktywne.

Jak można zauważyć, personalizm ma przeciw sobie wiele przeszkód, ale należy je oceniać mając na uwadze całość sytuacji, która zawiera także elementy pozytywne. Pierwszy jest taki, że dziś nie istnieją filozofie dominujące. Upadek ideologii i rozprzestrzenienie mentalności postmodernistycznej przyniosły ze sobą wielokulturową magmę, w której wszystkie stanowiska dążą do równoległego współżycia i żadne nie domaga się, ani z drugiej strony nie ma warunków, aby domagać się prymatu. To zaś oznacza, w odniesieniu do personalizmu, że nie ma naprzeciw żadnego alternatywnego szczególnie żywotnego i silnego stanowiska. Jeśli rzeczywiście posiada w swoim wnętrzu zdolność do wzrostu i przekształcenia się w bujne drzewo, nie spotka potężnych przeszkód zewnętrznych. Wszystko zależy od siły wewnętrznej, która kryje się w jego wnętrzu.

Druga uwaga: personalizm doświadczył znaczącego impulsu w ciągu ostatnich 10 albo 15 lat. Nadal pozostaje filozofią mało znaną, ale coś

się zmienia. Dobrą próbę tego stanowi liczba publikacji. Zaledwie 10 lat temu obecność wydawnicza autorów personalistów w języku hiszpańskim była bardzo skromna. Po boomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, rezultatu ideologicznego otwarcia granic w związku z przemianami politycznym w Hiszpanii, stopniowo zniknęły z księgarń i z katalogów. Jednak w ostatnich 10–15 latach ta tendencja uległa całkowitemu odwróceniu i co najmniej 100 książek z filozofii personalistycznej, tłumaczeń i nowych dzieł, trafiło na rynek³¹. Także zmienia się na lepsze uwzględnienie filozofii personalistycznej w programach studiów, w instytutach filozoficznych, w różnych studiach podyplomowych o orientacji humanistycznej, rośnie liczba poświęconych jej prac doktorskich i organizowanych kongresów.

Ponadto rozpoczęto prace nad zastosowaniem personalizmu w innych dziedzinach akademickich, jak: psychologia, pedagogika, psychiatria itd. Do tej pory najbardziej rozwinięte na tym terenie są badania w dziedzinie bioetyki. Są one na tyle zaawansowane, że doprowadziły do powstania bioetyki personalistycznej organizacyjnie koordynowanej przez FIBIP – Międzynarodową Federację Ośrodków i Instytutów Bioetyki o Inspiracji Personalistycznej (Federazione Internazionale dei Centri ed Istituti di Bioetica di Ispirazione Personalista). Z punktu widzenia teoretycznego bioetyka personalistyczna odwołuje się do antropologii personalistycznej i teorii relacji międzypersonalnych w ustanowieniu bioetyki, która promuje godność osoby ludzkiej, i w teoretyzacji relacji międzypersonalnych w środowiskach sanitarnych³².

5. Dlaczego personalizm?

Odwołując się do tego, co zostało napisane, nietrudno jest zacząć dostrzegać sens, jaki może mieć dziś Stowarzyszenie Filozofii Personalistycznej i jakie mogą być jego zadania. Zanim jednak przejdę do rozwinięcia tego punktu, chciałbym zatrzymać się nad pytaniem, na które odpowiedziałem dotąd jedynie w sposób pośredni, a które zasługuje na szczególną uwagę. Dlaczego personalizm? Dlaczego dziś jest ważna ta filozofia?

Moim zdaniem jest ona ważna z powodów czysto filozoficznych. Jest to filozofia współczesna, która proponuje rozwiązania techniczne problemów pojawiających się w badaniach nad człowiekiem i która wnosi zespół nowych, świeżych i oryginalnych zagadnień. To jest pierwszy i podstawowy motyw, aby studiować personalizm. Ponadto istnieją inne, nie mniej ważne i głębokie. Pierwszym ze wszystkich jest to, że osoba potrzebuje personalizmu. Pojęcie osoby ukazało, że posiada wielką siłę

oraz płodność i dlatego zakotwiczyło się solidnie w korzeniach umysłowych naszego społeczeństwa. Godność osoby, każdej osoby jest dziś jednym z naszych odniesień ideologicznych nie do uniknięcia. Biorąc to wszystko pod uwagę, jeśli pojęcie osoby nie będzie nadal budowane, utrwalane i uzasadniane, w taki sam sposób, w jaki się zakorzeniło, może rozpocząć powoli słabnąć, degenerować w zwykłe i mętne odwołanie retoryczne do godności człowieka, aby ostatecznie zakończyć, przekształcając się w puste i pozbawione sensu stwierdzenie, które utraci swoją ważność społeczną i swoją siłę normatywną.

Czy jednak, powtarzając słowa Ricoeura, jest możliwe „mówić o osobie bez pomocy personalizmu”? Ponieważ odrzucił ideę personalizmu, Ricoeur opowiedział się za „nadaniem właściwego statutu epistemologicznego «postawie»”, co zasadniczo oznaczało ustanowienie przedrozumienia, które określi kierunek badań. W przypadku, którym się zajmujemy, osoba, jak pisze Ricoeur, byłaby ściśle „ogniskiem «postawy»”, której mogą odpowiadać wielorakie i bardzo różne «kategorie», w zależności od posiadanej koncepcji pracy myślowej godnej nazywania filozofią³³. Chodziłoby, ostatecznie, o ujęcie pojęcia osoby nie z pozycji mocnej i specyficznej filozofii, ale wychodząc od różnych założeń właściwych każdemu badaczowi, które jednak powinny mieć niektóre cechy wspólne właściwe ognisku, które ustanawia taką postawę. Postawa – osoba konkretnie według Ricoeura byłaby podporządkowana takim pojęciom jak kryzys i zobowiązanie.

To ujęcie budzi znaczące zakłopotanie. Przede wszystkim jest zbyt dwuznaczne i mało określone. Jeśli Mounier był ostro krytykowany za brak systematyczności i precyzji, co można powiedzieć na temat tej propozycji „postawy–osoby”, która rozciąga się pomiędzy kryzysem a zobowiązaniem? Czy jest coś bardziej niejasnego i nieokreślonego z punktu widzenia pojęciowego? W rzeczywistości Ricoeur nie czyni nic innego jak wezwanie, aby każdy badał osobę z własnej perspektywy z wyjątkiem mglistego wspólnego ukierunkowania, które nie przekłada się na żadne konkretne wskazanie pojęciowe. Jeśli jest faktem, że ten typ pracy może doprowadzić do interesujących rezultatów³⁴, jednocześnie stwarza poważny problem: brak najmniejszego jednolitego kontekstu ze wszystkim, co to oznacza. W rezultacie, jeśli każdy badacz studiuje osobę ze swojej własnej perspektywy, może to doprowadzić do utraty przez to pojęcie jego oryginalności i tożsamości i ostatecznie zakończyć, przekształcając je w synonim człowieka. Studia nad osobą stałyby się w rezultacie równoznaczne z uprawianiem antropologii bez żadnego wyróżnika. W rzeczywistości jednak, „osoba” nie jest synonimem człowieka, ale konkretnym i szczególnym sposobem

rozumienia bytu ludzkiego. Dzięki temu możliwe jest pogłębianie tego pojęcia bez pozbawienia go jego znaczenia, które zdefiniowała i uściśliła konkretna filozofia – personalizm.

Ponadto, poważne pogłębienie filozoficzne domaga się jako odniesienia wypracowanej i systematycznej filozofii, ponieważ treści, które kształtują pojęcie osoby, są ze sobą powiązane. Osoba domaga się samookreślenia, intymności, uczuciowości, relacji itd. i dlatego jedynie można zagłębić się w to pojęcie, jeśli jednocześnie czyni się to w odniesieniu do pojęć, które je tłumaczą i tworzą jego podstawę hermeneutyczną. To zaś możliwe jest jedynie w ramach, w których zostały ukształtowane te pojęcia, czyli w personalizmie.

Inna ważna racja, dla której personalizm posiada znaczenie społeczne, związana jest z fragmentacją ideologiczną, jakiej jesteśmy poddani. W naszym wielokulturowym i niepowiązanym świecie za każdym razem bardziej zagraża nam niebezpieczeństwo utraty sensu wobec nagromadzenia informacji, które nas oszołamia, wobec dominującego lęku przed zaproponowaniem mocnych struktur pojęciowych i w następstwie, wobec braku odniesienia do integralnej i zrównoważonej antropologii. Personalizm jest zdolny zaspokoić przynajmniej w części te potrzeby, ponieważ pojmuje sam siebie jako całościową wizję osoby i przedstawia się jako systematyczna i mocna wizja bytu osobowego. Ta charakterystyka w połączeniu z jego współczesnością czyni go szczególnie wartościowym.

Na zakończenie należy sformułować postulat personalizmu jako antropologii, jakiej dziś potrzebuje chrześcijaństwo. Kościół katolicki ze względu na swoją koncepcję relacji między wiarą i rozumem zawsze potrzebował odniesienia do antropologii filozoficznej. Nie po to, aby włączyć ją w treści wiary, ale jako niezbędnego narzędzia do rozwoju teologii i dla właściwego przedstawienia kulturze danej epoki wybranych treści wiary. Kościół dziś potrzebuje w sposób naglący antropologii, która mogłaby posłużyć jako odniesienie i była zdolna nawiązać łączność z myśleniem i doświadczeniem życiowym kobiet i mężczyzn, których rozumienie świata zmienia się w sposób niezwykle szybki i to, sądząc po objawach, w kierunku przeciwnym do chrześcijańskich kryteriów rozumienia. Hiszpania i Europa są pod wieloma aspektami nadal chrześcijańskie, ale pod innymi przestają nimi być, ponieważ chrześcijaństwu nie udaje się przeniknąć dostatecznie głęboko do wewnętrznych dróg człowieka współczesnego, aby zaproponować mu, z wnętrza, przesłanie, które głosi od dwudziestu wieków. Jednym z powodów tego stanu jest brak mocnej, spójnej z jego przesłaniem i współczesnej antropologii. Można, oczywiście, odwoływać

się do dawnych antropologii, takich jak tomizm, aby realizować tę misję. Historia jednak nie staje w miejscu i bez negacji ich wartości także i w naszym czasie, wydaje się jasne, że nie mogą one dotrzeć dalej niż dotarły do tej pory. Stare bukłaki służyły aż do wygaśnięcia celów, dla jakich zostały stworzone i potrzeba nowych bukłaków. Jeśli nie, wino się rozleje. I te bukłaki może ofiarować personalizm.

Ta propozycja nie stanowi w oczywisty sposób absolutnej nowości. W rzeczywistości Kościół obszernie skorzystał z antropologii personalistycznej przy opracowywaniu dokumentów Soboru Watykańskiego II, szczególnie *Gaudium et spes* oraz *Dignitatis humanae* oraz w nauczaniu Jana Pawła II (wśród wielu innych rzeczy nie zapominajmy o rodowodzie personalistycznym tego papieża-filozofa). Podtrzymuję jednak, że można uczynić dużo większy i dużo głębszy użytek z tej filozofii, tak w formacji księży jak i chrześcijan świeckich. Dopóki to się nie stanie, marnotrawi się ważną część niezwykle bogatego dorobku znaczącej grupy filozofów chrześcijańskich XX wieku i w konsekwencji przyczynia się, a co najmniej nie powstrzymuje się kryzysu filozoficznego i kulturowego, zwłaszcza, być może, w odniesieniu do chrześcijan świeckich, nie dając im do użytku głębokiego, aktualnego, systematycznego i zgodnego z ich chrześcijaństwem instrumentu, który dopomógł by im, w pierwszym rzędzie zrozumieć samych siebie, a dalej, zrozumieć świat, który ich otacza. Jestem przekonany, tak w wyniku mojej własnej refleksji intelektualnej, jak i z powodu tak życzliwego przyjęcia, z jakim spotyka się filozofia personalistyczna wśród intelektualistów chrześcijańskich, że do personalizmu należy główna rola do odegrania w przyszłości na tym terenie.

tłum. ks. Witold Dorsz

PRZYPISY

¹ W celu pogłębienia znajomości personalizmu odsyłam do J.M. Burgos, *Personalizm*, Warszawa 2010, a jeśli chodzi o leżącą u jego podstaw antropologię do J.M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia*, 4. ed., Madrid 2009. Obie publikacje zawierają obszerny spis bibliografii. Zob. także E. Mounier, *El personalismo*, Madrid 2004; B. Mondin, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, vol. 2, Bologna 2002, s. 514–660; C. Díaz, *Qué es el personalismo comunitario*, Salamanca 2002; *Treinta nombres del personalismo*, Salamanca 2002; *Hacia una definición de la filosofía personalista*, ed. J.M. Burgos, J. L. Cañas, U. Ferrer, San José (Costa Rica) 2008; *El giro personalista*, ed. J.M. Burgos, Salamanca 2011; *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, ed. J.M. Burgos, Madrid 2007; C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1996; *Studies in personalist system*, Lublin 2006; A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid 1985; A. Rigobello, *Il personalismo*, Roma 1978.

² Mounier opisuje swoją lewicowość jako duchową i dotyczącą temperamentu, odcinając się wyraźnie od ideologii i polityki właściwych lewicy. Zob. E. Mounier, *Breve tratado so-*

bre la mítica de izquierda, w: *Comunismo, anarquía, personalismo*, Madrid 1973, szczególnie, s. 135–139.

³ P. Ricoeur, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, „Esprit”, styczeń 1983. Tłumaczenie hiszpańskie w: P. Ricoeur, *Amor y justicia*, Madrid 1993. Ten artykuł jest paradygmataczny dla analizy spójności filozoficznej personalizmu, ponieważ: 1) podejmuje bezpośrednio to zagadnienie; 2) dysponuje prestiżem filozoficznym Ricoeura; 3) Ricoeur był bezpośrednim uczniem Mouniera.

⁴ „Piszący te słowa żywi wielki podziw dla personalizmu społecznego, który przychodzi z Francji pod flagą E. Mounier, ale [...] personalizm społeczny powinien być nie tylko afirmowany i rozpowszechniany jako aktywna siła w świecie współczesnym, ale także ufundowany w pewnej krytycznej świadomości zasad, które go podtrzymują” (L. Stefanini, *Personalismo sociale*, 2. ed., Roma 1979, s. 2).

⁵ Zob. P. Ricoeur, *Une philosophie personnaliste*, „Esprit”, 1950, n. 174, s. 860–887.

⁶ Szczegółowe przedstawienie tej tezy, jak i klucz do myśli głównych autorów personalistycznych przedstawiam w: J.M. Burgos, *Personalizm*, dz. cyt., rozdz. II–IV.

⁷ Zob. J. Lacroix, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, 1972.

⁸ Zob. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, w: *Obras completas*, vol. 9, s. 170.

⁹ E. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, wyb. i oprac. J. Zabłocki, Kraków 1964, s. 7–8.

¹⁰ Zob. *Persona e personalismi*, Nápoles 1987.

¹¹ Zob. J.M. Burgos, *Personalizm*, dz. cyt., rozdz. V.

¹² Istnieje wyjątek, szczególnie nurt północnoamerykański, który narodził się i rozwijał w sposób różny, oryginalny i niezależny. Zob. B. Gacka, *American personalism*, Lublin 1995.

¹³ Zob. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

¹⁴ „Jeśli w substancji arystotelesowej nie byłoby nic więcej niezależności w bycie, nie powstawałoby wiele kontrowersji wokół substancjalności osób; w zasadzie wszyscy zgadzaliby się co do tego, że osoby są substancjami. Kontrowersje jednak powstają, ponieważ substancja arystotelesowska wydaje się w sposób nieunikniony «kosmologiczna», niechętna podmiotowości osobowej” (J.F. Crosby, *The selfhood of the human person*, Washington 1996).

¹⁵ J. Seifert, *El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalismo y personalismos*, w: *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Pamplona 1997, s. 35. J.L. Cañas skłania się w tym kierunku – zob. *Personalismo o personalismos. El problema de la unidad*, w: *Hacia una definición de la filosofía personalista*, dz. cyt., s. 27–45.

¹⁶ „Kiedy już w scholastyce próbowano myśleć filozoficznie o rzeczywistości osoby, decydujące pojęcia nie zostały zaczerpnięte z tych kontekstów, ale stały się nimi «właściwość» i «subsystencja» (*hypóstasis*). Słynna definicja Boecjusza: *Persona est rationalis naturae individua substantia* wychodzi od arystotelesowskiego pojęcia *ousía* o *substantia*, stworzonego w pierwszym rzędzie dla «rzeczy», wyjaśniana zawsze za pomocą wiecznych przykładów rzeźby i łóżka, opartego na starym greckim ideale tego, co «niezależne» albo wystarczające, «odrębne» (*khoristón*). To, że owa substancja lub rzecz, którą nazywamy «osobą», jest rozumna, bez wątpienia jest ważne, ale nie w sposób wystarczający, aby zmieniać jej charakter *ousía* i modyfikować jej sposób istnienia, jej rzeczywistość. Osoba jest *hypóstasis* albo *suppositum* jak wszystko inne, tyle że posiada naturę rozumną” (J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 1987, s. 41).

¹⁷ Zob. J.M. Burgos, *Praxis personalista y el personalismo como praxis*, w: *Reconstruir la persona*, Madrid 2009, s. 133–157.

¹⁸ W odniesieniu do tego punktu zob. D. von Hildebrand, *El corazón*, 4. ed. i M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid 2001, s. 444–465.

¹⁹ Zob. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 2002.

²⁰ W tym zakresie podstawowym dziełem jest: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000.

²¹ Zob. J.M. Burgos, *Praxis personalista y el personalismo como praxis*, w: *Reconstruir la persona*, dz. cyt., s. 97–131.

²² W dziedzinie estetyki szczególnie ważne są prace Pareysona i Maritaina, zwłaszcza jego podstawowe dzieło *La intuición creadora en el arte y en la poesía*, Madrid 2004.

²³ E. Mounier, *Personalizm*, dz. cyt., s. 28.

²⁴ „Miłość i odpowiedzialność” jest paradygmatycznym przykładem współpracy między filozofią tomistyczną, personalizmem i metodą fenomenologiczną w odniesieniu do trudnego zagadnienia ludzkiej płciowości.

²⁵ Wśród wielu innych można wymienić: E. Stein, *La mujer*, 3. ed., Madrid 2001; G. Paola di Nicola, *Reciprocidad hombre/mujer: igualdad y diferencia*, Madrid 1991.

²⁶ Zob. R. Buttiglione, *La persona y la familia*, Madrid 1999.

²⁷ Zob. L. Stefanini, *Personalismo sociale*, 2. ed., Roma 1979; J.M. Burgos, *Principios del personalismo social*, w: *Reconstruir la persona*, dz. cyt., s. 159–185.

²⁸ Na ten temat paradygmatyczne są dwa wielkie dzieła polityczne Maritaina: *Humanismo integral*, 2. ed., Madrid 2003 oraz *El hombre y el Estado*, Madrid 1983.

²⁹ Zob. A. Etzioni, *La dimensión moral*, Madrid 2007.

³⁰ Na temat szczególnych cech personalizmu hebrajskiego zob.: C. Díaz, *El humanismo hebreo de Martin Buber*, Salamanca 2005; *El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Salamanca 2008.

³¹ Należy uznać szczególną zasługę w tym przedsięwzięciu przede wszystkim wydawnictw Ediciones Palabra, Caparrós i Fundación Emmanuel Mounier z jej serią wydawniczą *Persona*. Ważną rolę odegrało także Ediciones Encuentro.

³² Zob. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, vol. 1–2, 3. ed., Milano 1999; L. Ciccone, *Bioética. Historia, principios, cuestiones*, 2. ed., Madrid 2007; F. Torralba, *Antropología del cuidar*, Barcelona 1998; *Ética del cuidar*, Barcelona 2002; J.M. Burgos, *Persona versus ser humano. Un debate bioético*, w: *Reconstruir la persona*, dz. cyt., s. 71–95.

³³ P. Ricoeur, *Muere el personalismo, vuelve la persona*, w: *Amor y justicia*, dz. cyt., s. 101.

³⁴ Taką linię badawczą rozwija Antonio Pavan. Zob. np.: *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazioni di una idea*, coord. A. Pavan, Bologna 2003.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**PROBLEM ŚWIADOMOŚCI
W PERSONALISTYCZNEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA
KAROLA WOJTYŁY**

„Świadomość sama nie istnieje
jako substancjalny niejako podmiot
aktów świadomościowych,
nie bytuje ani jako osobne
ontyczne podłoże przeżyć
ani też jako władza”¹.

Kluczem do uchwycenia oryginalności antropologii filozoficznej Karola Wojtyły, i jej *novum* w stosunku do dotychczasowej arystotelesowsko-tomistycznej filozofii człowieka, jest jego koncepcja świadomości. To właśnie zagadnienie świadomości jest jednym z istotnych elementów współkonstituujących podmiotowość osobową człowieka. Dlatego jej rozumienie jest podstawowym warunkiem właściwego ujęcia teorii człowieka jako osoby według Karola Wojtyły².

Czym jest świadomość? Jak ją określić? Zwykle świadomość łączy się z ludzkim poznaniem. Poznanie jest bowiem zawsze czynnością świadomą. Odrzucamy jako nonsensowną możliwość poznania nieświadomego. Byłoby ono radykalną zmianą znaczenia samego pojęcia poznania. W filozofii współczesnej znajdujemy różne próby określenia istoty świadomości, jej funkcji, sformułowania pewnych koncepcji świadomości. Na przykład Antoni Stępień, opierając się na literaturze fenomenologicznej, przedstawia rodzaje (postacie) świadomości, analizuje struktury aktu świadomości, wyróżnia też następujące koncepcje świadomości: doznaniową (impresyjną), przeżywaniową, intencjonalną, refleksyjną, behawioralną (w dwu wersjach), odzwierciedleniową (także w dwóch odmianach) i negatywną³.

Karol Wojtyła tworząc personalistyczną teorię człowieka (tzw. antropologię adekwatną), opiera się z jednej strony na fundamencie antropologii

Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, z drugiej zaś na nowożytnej filozofii świadomości. Trzeba jednak zaznaczyć, że jego koncepcja świadomości jest zupełnie inna. „Mówiąc najkrócej, koncepcja ta – podobnie jak filozofie świadomości Ingardena, Ricoeura, Lévinasa, Tischnera, Eya – bardzo wiele zawdzięczając kartezjańsko-husserlowskiej filozofii świadomości, stanowi zarazem polemikę z tym ujęciem. Zaproponowana przez Wojtyłę koncepcja świadomości i jej miejsca w strukturze bytu ludzkiego jest nieredukowalna do żadnej z wymienionych filozofii, polemizujących z fenomenologią Husserla”⁴.

W niniejszym artykule będzie najpierw podjęta próba przedstawienia (w oparciu o teksty K. Wojtyły) rozumienia (ujęcia) świadomości, następnie jej podstawowe funkcje i wreszcie ocena krytyczna.

1. Pojęcie świadomości

Karol Wojtyła we wstępie do swego podstawowego studium antropologicznego *Osoba i czyn* akcentuje myśl, że wiedzę o człowieku zdobywamy na drodze doświadczenia. „Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił”⁵.

Z kolei podstawowym doświadczeniem człowieka jest doświadczenie jego czynu. Jest ono źródłem do poznania prawdy o człowieku. „Czyny są szczególnym momentem oglądu a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia dla zrozumienia jej dynamicznej istoty”⁶. To właśnie czyn odsyła nas z jednej strony w kierunku swego sprawcy, czyli w kierunku osoby, z drugiej natomiast strony – w kierunku wartości moralnej (dobra i zła) określonej przez czyn. Jest on więc faktem, w którym człowiek najpełniej się wyraża jako człowiek. Tak rozumiane doświadczenie człowieka, wyrażone w jego czynie, obejmuje doświadczenie działania (dynamizmu ludzkiego) oraz doświadczenie istnienia siebie, swojej jaźni (doświadczenie istnienia „ja” jako podmiotu).

Podmiot ten (doświadczony w czynie) w tradycji filozofii klasycznej jest określany terminem metafizycznym *suppositum*. Wyrażenie to wskazuje na realny byt, którym jest człowiek rzeczywiście istniejący, a w konsekwencji też realnie działający. Terminu *suppositum* używa również K. Wojtyła, zaznaczając, że „pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym”⁷. Przyjmuje więc bezpośrednio doświadczenie swego „ja” jako podmiotu, który jest nam dany i jest ujawniany szczególnie w ludzkim czynie. Właśnie świadome działanie odsłania nam ten podmiot.

Wobec tego, struktura, zawartość treściowa *suppositum* jest poznawana poprzez analizę czynu.

Karol Wojtyła, analizując doświadczenie ludzkiego „ja” jako działającego podmiotu, podkreśla, że owo „ja” jest nie tylko *suppositum* w znaczeniu metafizycznym, gdyż podmiotowość metafizyczna *suppositum* przysługuje wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób istnieje i działa. Podmiotowość człowieka jako osoby jest o wiele bogatsza, niż to zawiera się w metafizycznym pojęciu *suppositum*. Tylko bowiem o osobie ludzkiej można powiedzieć „ktoś” (w tym potocznym wyrażeniu zawarta jest specyficzna dla człowieka jedyność i niepowtarzalność). Człowiek jest więc nie tylko podmiotem, ale i sam przeżywa siebie jako podmiot, tzn. ma świadomość swojej podmiotowości. Termin „ja” zawiera więc w sobie więcej treści niż termin *suppositum*. Łączy bowiem moment podmiotowości przeżytej (świadomej) z podmiotowością ontyczną, podczas gdy pojęcie *suppositum* mówi tylko o tej drugiej, czyli o bycie jako podmiotowej podstawie istnienia i działania⁸.

Doświadczenie ludzkiego „ja” wskazuje także na konstytutywne elementy ludzkiej podmiotowości – *suppositum humanum*. K. Wojtyła wymienia zwłaszcza dwa takie komponenty: świadomość i sprawczość. Czyn bowiem w pełni ludzki musi być działaniem świadomym. Określenie „działanie świadome” akcentuje aspekt świadomości w czynie, chociaż tego aspektu jeszcze nie wyodrębnia. Czyni to dopiero rozróżnienie pomiędzy „działaniem świadomym” a „świadomością działania”. „Dzięki takiemu rozróżnieniu zyskujemy niejako bezpośredni dostęp do świadomości i możemy poddać ją badaniu, biorąc oczywiście stale pod uwagę tę funkcję, jaką świadomość spełnia w działaniu a także w całym bytowaniu osoby. Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa – co więcej – tego, że działa świadomie”⁹.

Można więc powiedzieć, że Wojtyła poszerzył tradycyjne, tomistyczne rozumienie świadomości. Tradycyjna bowiem interpretacja czynu ludzkiego (*actus humanus*) uwzględniała jedynie przydawkowe znaczenie terminu świadomość („działanie świadome”), natomiast jego rzeczownikowe znaczenie („świadomość działania”) nie zostało ani wyodrębnione, ani rozwinięte. „Tymczasem świadomość jako taka, świadomość w znaczeniu rzeczownikowym i podmiotowym pozwala się wyodrębnić w działaniu świadomym, przenika bowiem głęboko całą relację osoba – czyn”¹⁰. Dzięki więc świadomości, człowiek posiada także świadomość własnego „ja” i dzięki świadomości przeżywa też to „ja”, czyli przeżywa siebie jako podmiot.

Dlatego świadomość, według K. Wojtyły, jest istotnym elementem składowym i to takim, który konstytuuje osobową podmiotowość człowieka, jest jakby częścią „ja”, jest zapodmiotowana w tymże „ja”. „W tym też aspekcie świadomość nie jest wyłącznie traktowana jako coś wpisanego w byt ludzki i ludzkie działanie, ale odkrywa się ją jako współobecną i współwystępującą z działaniem świadomym. Posiada ona swoją ciągłość i tożsamość [...], jest uprzednia, towarzysząca i następująca względem każdego czynu”¹¹.

Karol Wojtyła podkreśla jednak, że rozumienie świadomości, poczynając od Kartezjusza doczekało się pewnego rodzaju „absolutyzacji”, która później weszła do fenomenologii poprzez Husserla. „Nastawienie gnozeologiczne w filozofii wyparło nastawienie metafizyczne. Byt jest konstytuowany w świadomości i poniekąd poprzez świadomość, podczas gdy rzeczywistość osoby domaga się przywrócenia koncepcji bytu świadomego, tzn. nie ukonstytuowanego w świadomości i przez świadomość, ale wręcz przeciwnie – poniekąd konstytuującego świadomość”¹².

Jeśli więc można przyjąć, że osoba i czyn, czyli własne „ja” bytujące i działające jest o tyle konstytuowane w świadomości, że ona ukazuje („odzwierciedla”) bytowanie (*esse*) i działanie (*operari*) tego „ja”, to równocześnie doświadczenie własnego „ja” wyraźnie ujawnia, że świadomość człowieka zawsze jest zapodmiotowana w tymże „ja”. Znaczy to, że jej fundamentem jest zawsze *suppositum humanum*. „Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, chociaż w drodze swoistej abstrakcji czy raczej wyłączenia, które w terminologii husserliańskiej określono jako «epoché», może ona być traktowana tak jakby była podmiotem. Ten sposób traktowania świadomości stoi u podstaw całej tzw. filozofii transcendentnej, która rozpatruje akty poznania jako świadomościowe akty intencjonalne, a więc zwrócone ku poza-podmiotowym, a więc przedmiotowym treściom (fenomenom). Jak długo taki typ analizy świadomości posiada charakter metody poznawczej, może wydać i wydaje wspaniałe owoce”¹³. Dlatego K. Wojtyła dodaje, że trzeba w filozofii człowieka z tej metody korzystać. Nie można natomiast tej metody, ze względu na wyłączenie (*epoché*) świadomości z rzeczywistości, z bytu realnie istniejącego, uznawać za filozofię samej rzeczywistości, zwłaszcza człowieka jako osoby ludzkiej.

Świadomość nie jest więc samoistnym podmiotem, ale posiada fundamentalne znaczenie dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka. Osoba ludzka będąc podmiotem (*suppositum humanum*) może również przeżywać siebie jako podmiot. Dopiero w tym drugim wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego „ja”. Karol Wojtyła akcentuje, że

dla ukształtowania się tego drugiego wymiaru osobowej podmiotowości człowieka, świadomość posiada kluczowe znaczenie. „Można także powiedzieć, że ludzkie *suppositum* staje się ludzkim «ja» i objawia się jako takie sobie dzięki świadomości. Co jednak bynajmniej nie znaczy, że ludzkie «ja» jest sprowadzalne bez reszty do świadomości czy też do tzw. samoświadomości. Jest ono tylko konstytuowane za jej pośrednictwem w *suppositum humanum* na gruncie całego bytowania (*esse*) i działania (*operari*), które temu *suppositum* jest właściwe.”¹⁴

Przedstawiane przez K. Wojtyłę rozumienie świadomości w jego koncepcji człowieka jest wyraźnym dopełnieniem i znacznym rozwinięciem dotychczasowego ujęcia tomistycznego. Jest ono niewątpliwie wzbogacone, dzięki zastosowaniu metody analizy świadomości zaczerpniętej z fenomenologii. Z drugiej jednak strony autor *Osoby i czynu*, podkreślając ważne miejsce świadomości jako właściwości realnego bytu osobowego, jakim jest człowiek, zdecydowanie przeciwstawia się tendencjom absolutyzowania świadomości obecnym w filozofii pokartezjańskiej. Uznanie bowiem świadomości za samodzielny podmiot mogłoby w dalszej konsekwencji prowadzić do idealizmu, a więc do stanowiska sprowadzającego wszelką rzeczywistość tylko do treści świadomości.

2. Podstawowe funkcje świadomości

„Człowiek nie tylko poznawczo wchodzi w świat przedmiotów i nawet siebie odnajduje w tym świecie jako jeden z owych przedmiotów, ale także posiada cały ten świat w odzwierciedleniu świadomościowym, którym żyje najbardziej wewnątrz i osobiście. Świadomość bowiem nie tylko odzwierciedla, ale także w szczególny sposób «uwewnętrznia» czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym «ja» osoby”¹⁵. We współczesnej myśli filozoficznej (pod wpływem fenomenologii, zwłaszcza Husserla) utrwaliło się przekonanie, że świadomość pełni funkcję poznawczą. Z kolei akty poznawcze mają charakter intencjonalny, a więc zwrócone są ku treściom przedmiotowym. Intelktualnie obiektywizują poznawany przedmiot, wnikają w niego, w nim też znajdują swoje uzasadnienie jako akty zrozumienia czy wiedzy¹⁶.

K. Wojtyła wprawdzie uznaje, że świadomość w jakimś sensie spełnia funkcję poznawczą, nie przyznaje jej jednak sprawczości intelektualnego obiektywizowania przedmiotów i poznawczego wnikania w nie. Świadomość bowiem nie posiada charakteru intencjonalnego, „choć to, co jest przedmiotem naszego poznania, zrozumienia i wiedzy, jest także przedmiotem świadomości. O ile jednak zrozumienie i wiedza przyczynia

się do ukształtowania przedmiotu w sposób intencjonalny, na czym polega istotny dynamizm poznawania, to natomiast świadomość ogranicza się do odzwierciedlenia tego, co zostało już w ten sposób poznane¹⁷. Trzeba tutaj dodać, że autor *Osoby i czynu* odmawiając świadomości oraz jej aktom charakteru intencjonalnego, nie zamierza przeczyć, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, jak to powszechnie podkreślają fenomenologowie¹⁸.

Karol Wojtyła wyjaśnia też, że jeśli już mówimy o funkcji poznawczej świadomości, to jedynie w tym znaczeniu, że wydaje się ona „być tylko odbiciem lub raczej odzwierciedleniem tego, co «dzieje się» w człowieku, oraz tego, że i co człowiek «działa»”¹⁹. A więc świadomość jest odbiciem, odzwierciedleniem tego wszystkiego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania, w tym także poznawczego. Znaczy to, że świadomość jest odzwierciedleniem tego, co zostało już poznawczo ujęte w intencjonalnych aktach wiedzy. Sama zaś czynność poznawania, istotny dynamizm poznawczy nie należy do świadomości²⁰.

K. Wojtyła podkreślając, że świadomość nie obiektywizuje poznawczo ani czynów ani osoby, która te czyny spełnia, ani tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób łączy się z jej bytowaniem i działaniem, stwierdza, że świadomość odzwierciedla czyny ludzkie w sposób sobie tylko właściwy, czyli świadomościowy²¹. Powstaje pytanie: na czym polega to „świadomościowe odzwierciedlanie”? Tym bardziej, że jest to funkcja, wprawdzie nie jedyna, ale „poniekąd pierwotna” świadomości²². „Gdy mowa o tej funkcji świadomości nasuwa się skojarzenie z teorią odbicia. Wojtyła jest jednak daleki od reifikacji świadomości i pojmowania jej w sposób statyczny. Świadomość – według niego – nie jest zatem czymś na podobieństwo tafli krystalicznie czystej wody, a odzwierciedlanie – odpowiednikiem lustrzanego odbijania”²³.

Odzwierciedlanie świadomości nie sprowadza się też „jedynie do «magazynowania» treści samowiedzy oraz wiedzy”, jak to sugeruje Stanisław Grygiel²⁴. Świadomość więc w swej funkcji odzwierciedlania to nie odbijanie i magazynowanie, ale to szczególna właściwość osoby ludzkiej, dzięki której uobecnia się bytowanie i działanie człowieka, w sposób jej tylko właściwy, czyli świadomościowy.

Autor *Osoby i czynu* prezentując świadomość w jej funkcji odzwierciedlania, określi ją jako „swoistą zdolność prześwietlania” wszystkiego, co człowiekowi jest w jakikolwiek sposób poznawczo dane.²⁵ Funkcja odzwierciedlająca świadomości przedstawia się jako pochodna całego

procesu czynnego poznawania i poznawczego stosunku do rzeczywistości. Odzwierciedlanie jest więc jakby przedstawieniem poznawanego przedmiotu w podmiocie poznającym. K. Wojtyła jednak zauważa, że funkcja odzwierciedlania pojęta jako prześwietlanie „nie jest tym samym, co czynne rozumienie przedmiotów i płynące stąd konstytuowanie ich znaczeń [...]. Owo prześwietlanie jest raczej utrzymywaniem w świetle potrzebnym do tego, aby przedmioty i ich znaczenia poznawcze mogły się odzwierciedlać w świadomości”²⁶. Świadomość odzwierciedlająca to po prostu „umysłowe światło”²⁷. Bez tego światła przedmioty poznawane i ich znaczenia nie mogłyby być obecne w sposób świadomościowy. Z kolei, gdyby owa rzeczywistość przedmiotowa nie została poznana, świadomość nie miałaby czego odzwierciedlać. Ze świadomością więc ściśle współdziała ludzkie poznanie, czyli zdolność oraz sprawność czynnego rozumienia (intelektualnego uchwycenia) rzeczywistości. Dlatego świadomość w swej funkcji odzwierciedlania jest uzależniona od poznania. „Świadomość jest uwarunkowana ową zdolnością i sprawnością – jest uwarunkowana, rzecz można całą «potencjalnością poznawczą», którą ujmujemy wraz z całą zachodnią tradycją filozoficzną, jako podstawową właściwość człowieka – osoby”²⁸.

Świadomość i poznanie, mimo zasadniczego pełnienia odrębnych funkcji, wzajemnie się warunkują. Różne stopnie wiedzy (uzyskane przez poznanie) wyznaczają różne poziomy świadomości. Wśród różnych rodzajów wiedzy, którą człowiek zdobywa i którą też w różny sposób posiada, a która kształtuje jego świadomość, szczególne znaczenie dla pojęcia świadomości i jej funkcji ma samowiedza²⁹. Według autora *Osoby i czynu* samowiedza to zrozumienie samego siebie, to rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jestem sam dla siebie. Samowiedza bowiem „nie oznacza abstrakcyjnego rezultatu czy wytworu procesu poznawczego, lecz zaktualizowaną potencjalność, która umożliwia poznanie przedmiotu i która aktualnie realizuje to poznanie”³⁰. Przedmiotem samowiedzy jest nasze własne „ja”, z którym świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleńiu podmiotowym. Dzięki samowiedzy, osoba, ludzkie „ja” ukonstytuowane podmiotowo przez świadomość, jest „równocześnie dane sobie jako przedmiot i przedmiotowo przez siebie poznawane”³¹. A więc świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego „ja” dzięki samowiedzy. To ona otwiera niejako świadomość na własne „ja” oraz czyny z nim związane³². Dlatego można powiedzieć, że samowiedza ma decydujące znaczenie w przedmiotowym ujmowaniu podmiotu, którym jest człowiek.

Z kolei analiza samowiedzy i jej relacji do świadomości doprowadziła Karola Wojtyłę do odkrycia drugiej również ważnej funkcji pełnionej przez świadomość. Jest to funkcja, w której ujawnia się podmiotowy wymiar człowieka. Znaczy to, że świadomość nie wyczerpuje się w swej funkcji prześwietlająco-odzwierciedlającej. Zasadniczą funkcją świadomości jest także to, że kształtuje ona przeżycie własnego „ja”, co pozwala człowiekowi w szczególny sposób doświadczyć własnej podmiotowości³³. A więc świadomość pozwala nam nie tylko wewnątrz oglądać nasze czyny i ich związek z własnym „ja”, ale pozwala nam te „czyny przeżywać jako czyny i jako własne”³⁴. Czyli dzięki świadomości możemy przeżywać siebie jako podmiot. „W ten sposób wyłania się przed nami druga funkcja świadomości, niejako drugi jej rys, który w żywej strukturze osoby dopełnia funkcję prześwietlającego odzwierciedlania – i niejako nadaje świadomości ostateczną rację bytu w specyficznej strukturze osoby i czynu”³⁵. Tę drugą, również istotną funkcję spełnianą przez świadomość Karol Wojtyła określa jako refleksywną. Rys refleksywny świadomości, czyli jej „refleksywność” oznacza „jakby naturalny jej zwrot w stronę podmiotu, o ile prowadzi do uwydatnienia jego podmiotowości w przeżyciu”³⁶.

Trzeba tutaj wyjaśnić, że „refleksywność” przypisywana świadomości jest czymś zupełnie innym niż „refleksyjność”, która jest właściwa dla umysłu ludzkiego w jego aktach poznawczych. Naszą refleksją ujmujemy bowiem poznawczo akty poznania już wcześniej dokonane, aby lepiej ująć ich przedmiotową zawartość, ich przebieg czy strukturę. Takie myślenie refleksyjne staje się ważnym elementem w powstawaniu wszelkiego zrozumienia, wszelkiej wiedzy, także tej o sobie, którą jest samowiedza. Jednak refleksja (myślenie refleksyjne) nie konstituuje samej świadomości. Czyni to dopiero „specjalny zwrot” świadomości w stronę podmiotu, przeżycia siebie, swojego podmiotowego „ja”. Tę właśnie konstytutywną funkcję świadomości autor *Osoby i czynu* nazywa refleksywną, czyli zwracającą ku podmiotowi³⁷.

Ten refleksywny zwrot ku podmiotowi jako funkcja świadomości jest czymś też niesprowadzalnym do samego odzwierciedlania. Przez funkcję odzwierciedlania, dzięki samowiedzy, ten człowiek, który jest podmiotem (metafizycznie biorąc) i stanowi własne „ja”, występuje jeszcze wciąż jako przedmiot. Ale dzięki funkcji refleksywnej świadomości czyli przeżywając własne „ja”, przeżywa zarazem siebie jako podmiot. Funkcja refleksywna świadomości stanowi więc jakby dopełnienie funkcji odzwierciedlania. „Osoba – podmiot ukazuje się wówczas w relacji do osoby – przedmiotu”³⁸.

Dla Karola Wojtyły refleksywność jest istotnym, całkiem specyficznym rysem świadomości, pozwalającym się dostrzec tylko wtedy, gdy analizujemy świadomość w ścisłej i organicznej łączności z człowiekiem jako osobą, która jest sprawcą czynu. Właśnie wtedy świadomości w jej funkcji refleksywnej zawdzięczamy przeżywanie siebie jako podmiotu swych aktów i przeżyć, a więc rzeczywistości swego osobowego „ja”. Taka interpretacja ludzkiego „ja” zakłada refleksywność świadomości. „Gdybyśmy bowiem przeżycie własnej podmiotowości, które daje podstawę do określania siebie jako «ja», oderwali od realnego podmiotu, którym jest to właśnie «ja», wówczas owo przeżyciowe «ja» nie przedstawiałoby nic innego, jak tylko treść świadomości”³⁹. Karol Wojtyła dodaje, że „w takim ujęciu świadomość jako bezpośredni warunek przeżycia podmiotowości własnego «ja» staje się zasadniczym czynnikiem realizmu w koncepcji człowieka”⁴⁰.

Autor *Osoby i czynu* podsumowując podkreśla, że człowiek jako osoba posiada nie tylko świadomość swego „ja”, ale dzięki świadomości (zwłaszcza refleksywnej) przeżywa to „ja”, czyli przeżywa siebie jako podmiot bytujący (istniejący) i działający. Te stwierdzenia pozwoliły K. Wojtyłe na sformułowanie zasadniczego wniosku, że świadomość (dzięki swoim dwom podstawowym funkcjom) jest realnym czynnikiem, który konstytuuje podmiotowość osoby ludzkiej w znaczeniu psychologicznym, a ściślej biorąc przeżyciowym⁴¹. Bez świadomości ludzkie „ja” pozostawałoby tylko samym *suppositum* (bez *humanum*). Znaczy to, że bez świadomości owo *suppositum* nie mogłoby się w żaden sposób ukonstytuować jako „ja”. Dzięki zaś świadomości, która „wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek”, każdy konkretny człowiek ma swoją podmiotowość, jest jedynym i неповtarzalnym „ja”⁴².

Karol Wojtyła przedstawiając główne funkcje świadomości, akcentuje też, że dzięki świadomości człowiek bytuje jako istota ludzka nie tylko w wymiarze materialnym, ale także i duchowym. Przywołując arystotelesowską koncepcję człowieka, a zwłaszcza definicję osoby Boecjusza, autor *Osoby i czynu* podkreśla: „Świadomość otwiera przystęp do duchowości człowieka, daje nam w nią pewien wgląd. Duchowość człowieka przejawia się w świadomości i dzięki niej tworzy w przeżyciu doświadczalną wewnętrzną bytowania i działania”⁴³.

Analizując działanie człowieka jako osoby, należy także dostrzec rolę świadomości w przeżywaniu wartości moralnej czynu. Człowiek przeżywając swój czyn, którego jest sprawcą, doświadcza również jako własnej – wartości moralnej dobra lub zła tego czynu. „Obie funkcje świadomości biorą jak widać udział w tym, powiedzieć można szczególnym dramacie ludzkiego

wnętrza, jakim jest ów dramat dobra i zła, który rozgrywa się w czynach, a poprzez czyny w osobie”⁴⁴. Dzięki refleksywnej funkcji świadomości człowiek doświadcza w sobie dobra lub zła, czyli doświadcza siebie jako dobrego lub złego⁴⁵.

Podsumowując refleksje Karola Wojtyły nad świadomością, a zwłaszcza nad jej funkcją refleksywną, trzeba podkreślić, że przyczyniły się one do lepszego zrozumienia podmiotowości człowieka, szczególnie zaś do bardziej właściwego ukazania wewnętrznego stosunku osoby ludzkiej do spełnianego przez nią czynu. Dzięki obu funkcjom świadomości, człowiek nie tylko posiada świadomość swojego „ja” i swoich czynów (razem z ich moralną kwalifikacją), ale przeżywa samego siebie jako konkretny, rzeczywisty podmiot, a swoje czyny jako własne. Autor *Osoby i czynu* mówiąc o podmiotowości osobowej człowieka akcentuje, że jest ona specyficzną, bogatą strukturą, która odsłania się poprzez możliwie wszechstronną analizę czynu. Człowiek jako osoba jest ukonstytuowany w znaczeniu metafizycznym (jako byt) już poprzez własne *suppositum*, dopiero jednak działanie w pełni ludzkie, czyli czyn, ujawnia integralny wymiar osoby oraz jej właściwą podmiotowość.

3. Próba oceny. Głosy w dyskusji

Po pierwszym ukazaniu się drukiem *Osoby i czynu* (1969), głównego dzieła filozoficznej twórczości Karola Wojtyły, rozwinęła się, trwająca kilka lat, ożywiona dyskusja, zwłaszcza nad zawartą w nim personalistyczną koncepcją człowieka. Została ona zapoczątkowana spotkaniem profesorów filozofii w grudniu 1970 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a później zaowocowała szeregiem wypowiedzi na piśmie, które zostały opublikowane w „*Analecta Cracoviensia*”⁴⁶. W dyskusji tej brali udział szczególnie przedstawiciele katolickich środowisk naukowych, przede wszystkim Lublina, Warszawy i Krakowa, reprezentujący dość zróżnicowane orientacje filozoficzne.

Wypowiedzi uczestników dyskusji można podzielić na trzy grupy: w pierwszej zastanawiano się, czy studium *Osoba i czyn* ma charakter filozoficzny (jeśli tak, to w jakim znaczeniu?), w drugiej dyskutowano nad przedstawioną w tym dziele koncepcją osoby (zwłaszcza poszczególnymi jej elementami), w trzeciej nad zastosowaniem tej koncepcji w duszpaństwie, pedagogice, a nawet we współczesnej psychiatrii⁴⁷.

Z wieloaspektowej dyskusji nad tymże dziełem warto wskazać na bardziej znaczące wypowiedzi (zarówno, za jak i przeciw stanowisku K. Wojtyły) odnoszące się do jego teorii człowieka jako osoby oraz do

przedstawionego rozumienia świadomości w tejże koncepcji. Pomoże to w podjęciu pewnej próby oceny stanowiska autora *Osoby i czynu*.

Problem, który znalazł „najżywsze” echo w wypowiedziach uczestników dyskusji, to sprawa koncepcji doświadczenia jako źródła poznania filozoficznego, jako podstawy (punktu wyjścia) według Karola Wojtyły, poznania osoby ludzkiej. W tej kwestii wysunęli zastrzeżenia (wprost lub pośrednio) następujący profesorowie: Stanisław Kamiński⁴⁸, Mieczysław Gogacz⁴⁹, Jerzy Kalinowski⁵⁰, Kazimierz Kłósak⁵¹, Antoni Stępień⁵², Stanisław Grygiel⁵³. Ich zdaniem, źródła poznania człowieka jako osoby należy szukać w metafizyce, a nie na drodze doświadczenia, jak to uczynił Wojtyła. Na przykład według Gogacza, czyn nie jest „szczególnym momentem oglądu osoby”. Droga do określenia osoby prowadzi przez żmudne analizy metafizyki. Z kolei według Kamińskiego *Osoba i czyn* zbytnio „poszerza” zakres tego, co nazywamy doświadczeniem. Problem wieloznaczności rozumienia doświadczenia, zwłaszcza jego dwoistości (doświadczenie „od wewnątrz” i „od zewnątrz”) podnosił między innymi Grygiel. Bronią natomiast stanowiska autora *Osoby i czynu*: Marian Jaworski⁵⁴, Tadeusz Styczeń⁵⁵, Andrzej Póltawski⁵⁶, Jerzy Gałkowski⁵⁷. Karol Wojtyła powołując się na ich wypowiedzi wyjaśnia, że również jego zdaniem, tylko ogólna teoria bytu (metafizyka) może stanowić oparcie dla teorii osoby. Przekonuje, że ogólna teoria bytu także znajduje „swój korzeń w doświadczeniu”. Nie ma bowiem innej drogi zastosowania metafizyki do teorii osoby, jak tylko opierając się na „specyficznym doświadczeniu człowieka”⁵⁸. Jako „oryginalną” i „szczególnie odkrywczą” K. Wojtyła wyróżnia wypowiedź T. Stycznia, który przeprowadzając analizę metodologiczną *Osoby i czynu*, widzi w niej „model takiej metody, która teorii człowieka jest w stanie zapewnić charakter dyscypliny [...] filozoficznej w klasycznym znaczeniu”⁵⁹.

Kolejny, ważny problem poruszony w dyskusji, to według zwłaszcza S. Kamińskiego i M.A. Krapca⁶⁰, niemożliwość połączenia („scalenia”) filozofii bytu i filozofii świadomości, występujących w studium jakim jest *Osoba i czyn*. Karol Wojtyła odpowiadając na ten zarzut, przytacza fragment wypowiedzi M. Jaworskiego, podkreślając, że w jego dziele „nie ma mowy o scaleniu tych dwóch filozofii, a w szczególności nie ma mowy o scaleniu filozofii bytu i filozofii świadomości jako redukującej całą rzeczywistość do podmiotu świadomości i jego treści”⁶¹. Jest to tylko „refleksja nad odpowiednimi danymi świadomości”, która może wskazywać zarówno na transcendentną rzeczywistość w stosunku do niej, jak również na konkretnie, realnie istniejący podmiot, będący bytowym źródłem świadomości.

A więc nie połączenie filozofii bytu i filozofii świadomości, lecz wzajemne spotkanie⁶².

Dlatego słusznie zaznacza Rocco Buttiglione, że faktycznie fenomenologia interesuje Karola Wojtyłę przede wszystkim jako sposób opisywania danych świadomości, czyli tego, co w świadomości jest bezpośrednio doświadczane i przeżywane. „Wedle Wojtyły raczej nie chodzi o to, by fenomenologicznie uzasadnić, że człowiek jest osobą, lecz o to, by z pomocą fenomenologii zobaczyć w jaki sposób człowiek jest osobą, w jaki sposób struktury metafizyczne charakteryzujące jego osobowe istnienie odzwierciedlają się w jego istnieniu świadomym. Metafizyczna antropologia tomistyczna jest tu więc cały czas niejako obecna jako wielka hipoteza fundamentalna, która jest weryfikowana poprzez analizę fenomenologiczną”⁶³.

Autor *Osoby i czynu* uzasadniając swoje stanowisko, odwołuje się do wypowiedzi M. Jaworskiego, który określa dotychczasowe próby przedstawiania różnych antropologii filozoficznych jako „nazbyt metafizycznych”, interpretujących byt ludzki w ramach ogólnych założeń systemowych a nie dążących do zrozumienia w jego własnych specyficznych kategoriach. Nie uwzględniały one bowiem w dostateczny sposób doświadczenia człowieka jako podstawy do zbudowania właściwej antropologii filozoficznej. Może właśnie dlatego nowożytne filozofie podmiotu wyrosły poza tradycyjnym kierunkiem filozofii klasycznej⁶⁴.

Karol Wojtyła ustosunkowuje się także do poważnych trudności wysuniętych przez A. Stępnia (dołączył do niego także S. Grygiel) pod adresem swojej koncepcji świadomości i pełnionej przez nią roli w strukturze osoby. Stępniewi chodzi o samo pojęcie świadomości i o jej stosunek do poznania i wiedzy. A więc pyta: Czy świadomość jest traktowana jako przeżywanie, czy jako refleksja, lub też jako samowiedza? I konkluduje: „Koncepcja świadomości w omawianej książce wymaga rewizji”⁶⁵. Autor *Osoby i czynu*, odpierając zarzuty, odwołuje się do wypowiedzi A. Półtawskiego, którą nazywa „trafną” i „właściwie interpretującą” jego koncepcję świadomości. A. Półtawski przede wszystkim wykazuje, w jaki sposób studium *Osoba i czyn* „znalazło się w punkcie spotkania antropologii pokartezjańskiej z realistyczną i dynamiczną tradycją arystotelesowsko-tomistyczną”⁶⁶. Cała bowiem koncepcja świadomości występująca w tymże studium nie może być prawidłowo rozpatrywana, jeśli się ją odłączy od analizy ludzkiego dynamizmu na gruncie realistycznej interpretacji człowieka jako osoby.

Interpretacja koncepcji świadomości dokonana przez Półtawskiego (oparta na uprzedniej krytycznej analizie koncepcji „czystej świadomości”

E. Husserla) niewątpliwie pomaga w przyjęciu koncepcji świadomości Wojtyły, która nie utożsamia się z wiedzą ani samowiedzą (co nie znaczy, że może być od niej aktualnie oderwana) i dlatego też nie wykazuje sama z siebie intencjonalności (jak to było podkreślone wcześniej). Jest to właśnie odpowiedź na wysunięte zastrzeżenia A. Stępnia. Tym samym i na podobne uwagi poczynione przez S. Grygla, a dotyczące „odzwierciedlania świadomości bez zintencjonalizowania” oraz pojmowania funkcji świadomości jako „magazynowania” treści samowiedzy oraz wiedzy⁶⁷. Z kolei, co do wniosku A. Stępnia, że wypracowana przez K. Wojtyłę koncepcja świadomości wymaga rewizji, to wydaje się, że wymaga ona raczej rozwinięcia i uzupełnienia. Dzisiaj bowiem postuluje się kierunki dalszych badań nad koncepcją świadomości, które byłyby twórczą kontynuacją integralnej wizji człowieka autora *Osoby i czynu*⁶⁸.

* * *

Podsumowując, można zasadnie powiedzieć, że Karol Wojtyła, kreśląc w swoim studium *Osoba i czyn* personalistyczną koncepcję człowieka i zawarte w niej nowe, oryginalne rozumienie świadomości, wykorzystał dwa źródła. Z jednej strony oparł się na wielkiej tradycji tomistycznego realizmu, z drugiej zaś przyswoił sobie krytycznie myśl fenomenologiczną, znaną mu poprzez studium na temat filozofii Maxa Schelera. Koncepcja świadomości zaprezentowana przez K. Wojtyłę jest właśnie przykładem spotkania (a nie połączenia) dwóch filozofii: filozofii bytu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu i filozofii świadomości fenomenologii. Jego stanowisko jest jakby pomostem między tymi tradycjami filozoficznymi.

Karol Wojtyła swoją oryginalną koncepcją świadomości wzbogaca arystotelesowsko-tomistyczne myślenie o człowieku czymś, co w tej antropologii uległo przeoczeniu czy może niedocenieniu. Autor *Osoby i czynu* idzie więc tą samą drogą, co filozofowie klasycznej filozofii bytu (i bardzo ceni tę filozofię), ale równocześnie dostrzega konieczność jej ubogacenia o osiągnięcia filozofii świadomości (nie tylko nie utożsamiając się z nią całkowicie, ale jak to widzieliśmy, interpretując ją krytycznie).

Można też powiedzieć, że Karol Wojtyła jest kontynuatorem tego nurtu europejskiej tradycji filozoficznej, który „pielęguje prawdę o swoistości bytu ludzkiego”, a tę swoistość (wyjątkowość) lokalizuje zwłaszcza w świadomości. „W sytuacji panoszących się w kulturze współczesnej różnych redukcjonizmów w podejściu do człowieka – biologizmu, psychologizmu, socjologizmu itp. – głos Wojtyły wskazujący, iż klucz do ujęcia człowieka w jego oryginalności tkwi m.in. w świadomości, w osobowym

przeżywaniu, jest ważkim głosem stojącym w obronie zagrożonego dziś człowieczeństwa”⁶⁹.

PRZYPISY

- ¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 45.
- ² „Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, posiada natomiast kluczowe znaczenie dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka” – Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 12.
- ³ A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1985, s. 114–115; tenże, *W poszukiwaniu istoty człowieka (Z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu)*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, Warszawa 1974, s. 78n.
- ⁴ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 144.
- ⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 29.
- ⁶ Tamże, s. 17.
- ⁷ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 8.
- ⁸ Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 58 i 95.
- ⁹ Tamże, s. 38.
- ¹⁰ Tamże, s. 39.
- ¹¹ I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krapca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 81.
- ¹² K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 11.
- ¹³ Tamże, s. 12.
- ¹⁴ Tamże.
- ¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 45.
- ¹⁶ Por. S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” (ACr), 5–6(1973–1974), s. 147–148; J. Gałkowski, *Osoba i wspólnota. Szkic o antropologii kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 8(1980), s. 54–55.
- ¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 43.
- ¹⁸ Zob. tamże, s. 42 (przyp. 15).
- ¹⁹ Tamże, s. 41.
- ²⁰ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie...*, dz. cyt., s.82; A. Półtawski, *Człowiek a świadomość (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, ACr, 5–6(1973–1974), s. 171–172.
- ²¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 46.
- ²² Por. tamże, s. 55.
- ²³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 153–154.
- ²⁴ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, ACr, 5–6(1973–1974), s. 149.
- ²⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 43.
- ²⁶ Tamże.
- ²⁷ Tamże, s. 44.
- ²⁸ Tamże, s. 46.
- ²⁹ Por. tamże, s. 46–47; I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie...*, dz. cyt., s. 84; I. Gałkowski, *Osoba i wspólnota...*, art. cyt., s. 54.
- ³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 47 (przyp. 16).
- ³¹ Tamże.
- ³² Tamże, s. 48.
- ³³ Por. tamże, s. 55.
- ³⁴ Tamże, s. 56.
- ³⁵ Tamże, s. 55.

- ³⁶ Tamże, s. 57.
- ³⁷ „W tym też znaczeniu świadomość jest «refleksywna», nie tylko «refleksyjna»” – K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 57.
- ³⁸ Tenże, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 429.
- ³⁹ Tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 59.
- ⁴⁰ Tamże, s. 61 (przyt. 21).
- ⁴¹ Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie...*, dz. cyt., s. 86–87.
- ⁴² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 60 – 61
- ⁴³ Tamże, s. 62.
- ⁴⁴ Tamże, s. 64.
- ⁴⁵ „Czyn i wartości moralne przedmiotowo należą do realnego podmiotu, którym jest człowiek jako ich sprawca, w sposób równie realny i egzystencjalny: są po prostu rzeczywistością w szczególności sposobem związaną z tym podmiotem i od niego zależną”. – Tamże, s. 63.
- ⁴⁶ Całość dyskusji znalazła się w ACr, 5–6(1973–1974), s. 49–272.
- ⁴⁷ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 349–369.
- ⁴⁸ S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku*, ACr, 5–6 (1973–1974), s. 73–79.
- ⁴⁹ M. Gogacz, *Hermeneutyka osoby i czynu*, tamże, s. 125–138.
- ⁵⁰ J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, tamże, s. 63–71.
- ⁵¹ K. Kłóśak, *Teoria doświadczenia w ujęciu kard. K. Wojtyły*, tamże, s. 81–84.
- ⁵² A. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, tamże, s. 153–157.
- ⁵³ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, tamże, s. 139–151.
- ⁵⁴ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, tamże, s. 91–106.
- ⁵⁵ T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły*, tamże, s. 107–115.
- ⁵⁶ A. Półtawski, *Człowiek a świadomość (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, tamże, s.159–175.
- ⁵⁷ J. Gałkowski, *Natura, osoba, wolność*, tamże, s. 177–182.
- ⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, art. cyt., s. 353–354.
- ⁵⁹ Tamże, s. 354.
- ⁶⁰ M.A. Krąpiec, *Książka Kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, ACr, 5–6 (1973–1974), s. 57–61.
- ⁶¹ K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, art. cyt., s. 356.
- ⁶² Por. tamże.
- ⁶³ R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 15.
- ⁶⁴ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, art. cyt., s. 357–358.
- ⁶⁵ Por. A. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, art. cyt., s. 154–157.
- ⁶⁶ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, art. cyt., s. 363.
- ⁶⁷ Por. S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, art. cyt., s. 148–149.
- ⁶⁸ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą...*, dz. cyt., s. 170–171.
- ⁶⁹ Tamże, s. 168.

KS. JAN NOWACZYK

JAN PAWEŁ II O KULTURZE

1. Próba określenia kultury. 2. Twórcy kultury. 3. Znaczenie kultury. 4. Zadania kultury. 5. Kultura narodu fundamentem jego suwerenności. 6. Uwagi uzupełniające.

Zmarły 2 kwietnia 2005 r. papież Jan Paweł II, wyniesiony na ołtarze 1 maja 2011 r., w czasie swego długiego pontyfikatu (27 lat) niejednokrotnie, także podczas ośmiu pielgrzymek do Polski, w swoim nauczaniu poruszał znaczenie kultury w życiu konkretnego człowieka i w dziejach wszystkich narodów, zwłaszcza zaś narodu polskiego. Własna kultura narodu – stwierdzał – stanowi fundament substancji, tożsamości i suwerenności narodu.

1. Próba określenia kultury

Kultura jest terminem zakresowo szerokim i stąd – między innymi – bierze się jego wieloznaczność¹. Kultura obejmuje bowiem całokształt materialnego i intelektualnego, duchowego dorobku ludzkości, zawiera rezultaty twórczej działalności człowieka oraz zespół wartości, norm i zasad obowiązujących w danej społeczności². Kiedy mówimy o materialnym dorobku człowieka, mamy na myśli cywilizację, a kiedy o duchowym – kulturę. Dla uniknięcia semantycznego bezładu należy pamiętać o tej różnicy.

Fenomen kultury ma charakter wieloskładnikowy i wieloaspektowy, i stąd istnieje wiele jej definicji. Tutaj ograniczę się do stanowiska personalizmu antropologicznego, który w kulturze dostrzega określający daną społeczność „zespół cech duchowych, materialnych, intelektualnych i uczuciowych postrzega w jej obrębie także sztukę, literaturę, style życia, podstawowe prawa człowieka, systemy wartości, tradycje i wierzenia³. Niektórzy filozofowie utożsamiają nawet kulturę z racjonalizacją czy intelektualizacją natury⁴.

„Kultura – uczył Jan Paweł II – jest właściwym sposobem «istnienia» i «bytowania» człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako

człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». [...] Wszystko, co człowiek «ma», o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania”⁵.

W świetle powyższych sugestii i uwag kulturę najogólniej można zdefiniować jako celowe i świadome działanie oraz wytwory człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Humanistyczne działanie etyczne i racjonalne oraz rezultaty, czyli wytwory, tegoż działania mogą być uprawiane i pielęgnowane. Kultura jest więc świadomym przetwarzaniem natury ludzkiej i świata, mającym na celu dobro człowieka i jego wszechstronny rozwój jako osoby. Dokonuje się to poprzez wartości ekonomiczne, witalno-biologiczne, intelektualno-poznawcze, moralne, ideowe, narodowe i religijne. Tak rozumiana kultura jest ważnym źródłem do poznania istoty człowieka, jego talentu i bogactwa. Słowem, człowiek wypowiada się w kulturze, a kultura świadczy o nim⁶. Wykorzystuje to kierunek antropologii kulturowej, który na podstawie ludzkich wytworów kultury usiłuje poznać człowieka, jego naturę i powołanie oraz przeznaczenie.

Kulturę rozważa się zazwyczaj w dwu jej aspektach. I tak w aspekcie podmiotowym jest *stricto sensu* pracą nad sobą, której rezultatem jest osobowość o wysokim poziomie rozwoju intelektualnego i moralnego. Wtedy mamy do czynienia z człowiekiem wybitnie kulturalnym. Taki człowiek jest zaprzeczeniem człowieka bez kultury, czyli człowieka pierwotnego, nieokrzesanego. Natomiast kultura w aspekcie przedmiotowym stanowi całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkiego. Dobra kultury są zróżnicowane, mają różnych twórców i odbiorców, w różnym powstawały czasie, różny był i jest ich zasięg oddziaływania. To wszystko sprawia, iż różne są rodzaje kultury. Rozróżniamy więc kulturę materialną i duchową, indywidualną, społeczną, jak na przykład rodową, rodzinną, narodową, masową, kulturę zachodnią i wschodnią, europejską, amerykańską itp., kulturę ogólnoludzką, religijną i laicką, kulturę naukową, logiczną, artystyczną, literacką, filozoficzną, polityczną, obyczajową, towarzyską itp.⁷ Jan Paweł II w swoim nauczaniu odwoływał się do innych jeszcze aspektów kultury, którymi przykładowo mogą być: kultura praw człowieka, kultura moralna, kultura pokoju, kultura radości itp.⁸ W adhortacji apostołskiej *Cathechesi tradendae* stwierdza, że choć orędzie Ewangelii nie jest „bezpośrednim owocem żadnej kultury”, to „przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostołskiego, który z konieczności włącza się w jakiś sposób w dialog kulturowy”⁹.

2. Twórcy kultury

W wygłoszonym podczas 109. sesji Rady Wykonawczej UNESCO w Paryżu przemówieniu Jan Paweł II nawiązał do przemyśleń Tomasa z Akwinu, autora komentarzy do pierwszej filozofii, czyli *Metafizyki* Arystotelesa, dotyczących spraw kultury. Przypomniał myśl Stagiryty: *hominum genus arte et rationibus vivit*. Dotknął w ten sposób pewnej właściwości, która wyróżnia człowieka spośród innych jestestw ziemskich. Te ostatnie żyją i działają w ramach swego instynktu. Natomiast człowiek, istota myśląca i zdolna do intelektualnego poznania, w swojej egzystencji i działaniu kieruje się logiką, osądem rozumu¹⁰. Kultura jest właściwym kształtem życia człowieka, egzystującego prawdziwie dzięki niej. Tak pojęta kultura sprawia, że człowiek odznacza się i odróżnia od całej reszty bytów widzialnego świata¹¹. Słuszne jest więc twierdzenie, że kulturą jest to, co czyni człowieka bardziej człowiekiem, a nie to, co tylko „zużywa” jego człowieczeństwo. Kultura jest właściwym sposobem istnienia człowieka i zarazem potwierdzeniem jego człowieczeństwa. Aby odzyskać utraconą niepodległość, Polacy tworzyli kulturę jeszcze bardziej treściowo ubogaconą i literacko pogłębianą. Zawsze bowiem tworzenie profesjonalne i patriotyczne narodowej kultury jest gwarantem jej historycznej ciągłości, jest podstawą jej przetrwania i zachowania na przyszłość¹². Chcąc zachować kulturę, trzeba ją nieprzerwanie tworzyć.

Jan Paweł II w przemówieniu do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie, 3 czerwca 1979 roku, wskazał na cztery zasadnicze sprawy związane z kulturą. Są nimi: twórcy kultury, kultura jako wspólne dobro narodu, chrześcijańskie znamię kultury polskiej i apel – zachęta skierowana do młodego pokolenia, aby przechować i pomnożyć polskie dziedzictwo kulturowe. I tak:

1. Twórcą kultury jest człowiek, który jako istota rozumna i wolna tworzy ją, a przez nią tworzy samego siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli i serca. Skoro tworzy kulturę we wspólnocie z innymi, to jest ona wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. W ten sposób staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot¹³.

W świetle filozofii klasycznej, akceptującej prymat bytu wobec działania, czyli prymat istnienia człowieka wobec kultury, tylko rozumna i wolna osoba może być jej twórcą. W tworzeniu kultury – sądzi prof. Stanisław Kowalczyk – „współdziałają wszystkie elementy i płaszczyzny osobowości człowieka: jego inteligencja, pomysłowość, uzdolnienia manualno-techniczne, pamięć, wyobraźnia, zdolność przewidywania, samoświadomość i do-

świadczanie; kulturotwórcza aktywność człowieka jest realizacją możliwości zawartych w naturze bytu ludzkiego”¹⁴. Człowiek jest zawsze i wszędzie obecny we wszystkich formach kultury. Takiej możliwości nie ma świat pozaludzki, ponieważ nie posiada on ontologicznych uwarunkowań: myśli, wolności i kreatywności¹⁵. Kultura jest właściwym sposobem istnienia człowieka, a poprzez swą różnorodność i bogactwo twórczych możliwości jest on istotą doskonalszą i wyższą od świata, w którym bytuje. Dlatego „człowiek nie może obejść się bez kultury”¹⁶.

2. Kultura polska, będąc wspólnym dobrem Polaków, jest zarazem dobrem stanowiącym fundament życia duchowego całego narodu. Ona wyodrębnia nas spośród innych narodów bardziej niż siła materialna czy granice polityczne w historii dziejów. W czasie kiedy naród polski utracił niepodległość polityczną, pozostał duchowo sobą właśnie dzięki kulturze. „W dziejach kultury polskiej – podkreślał w przemówieniu do polskiej młodzieży Jan Paweł II – odzwierciedla się dusza narodu. Żyją w nich jego dzieje. Jest ona nieustającą szkołą rzetelnego i uczciwego patriotyzmu. Właśnie dlatego też umie stawiać wymagania, umie podtrzymywać ideały, bez których trudno człowiekowi uwierzyć w swoją godność i siebie samego wychować”¹⁷.

3. Kultura polska od samego swego zarania ma charakter chrześcijański. Nie jest przypadkiem, że pierwszym świadectwem takiej kultury jest wielce znaczący utwór *Bogurodzica*. A sakrament chrztu przyjmowany w ciągu ponad dziesięciu wieków przez liczne pokolenia Polaków stale znajduje swój oddźwięk w dziejach myśli, w twórczości artystycznej, w poezji, muzyce, dramacie, plastyce, malarstwie i rzeźbie¹⁸.

4. Jan Paweł II zaświadczył, że naród polski „swoją duchową formację zawdzięcza od początku polskiej kulturze, polskiej literaturze, polskiej muzyce, plastyce, teatrowi – polskiej historii, polskim tradycjom chrześcijańskim, polskim szkołom, polskim uniwersytetom. [...] Równocześnie zaś pragnę dziś stanąć przed wami z tym dziedzictwem, jako wspólnym dobrem wszystkich Polaków, a zarazem z wybitną częścią europejskiej i ogólnoludzkiej kultury. I proszę was: Pozostańcie wierni temu! Uczyńcie je przedmiotem szlachetnej dumy! Przechowajcie to dziedzictwo! Pomnóżcie to dziedzictwo! Przekażcie je następnym pokoleniom!”¹⁹.

3. Znaczenie kultury

Kultura danego narodu umożliwia jego obywatelom pielęgnowanie i podtrzymywanie potrójnej relacji: z naturą, pomiędzy sobą, z Bogiem – tak by można dojść do „prawdziwego i pełnego człowieczeństwa”²⁰.

Przedstawiciele świata kultury, „trwając” przy swoim warsztacie pracy twórczej, służą „trwaniu” i przetrwaniu narodu. Człowiek integralny w otaczającym nas świecie – nauczał Jan Paweł II – jest „jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem”²¹. Dzięki kulturze człowiek staje się bardziej człowiekiem – bardziej „jest”. W odniesieniu więc do człowieka prymat należy przypisać kategorii „więcej być” wobec „więcej mieć”. Wszystko, co człowiek „posiada”, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może zarazem pełniej „być”, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich wymiarach swego bytowania. Doświadczenie wieków poucza i skłania, „aby o kulturze myśleć i mówić przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów”²². Słowem, tylko człowiek jest sprawcą i twórcą kultury. Tylko w niej i przez nią się wyraża i obiektywizuje. Jedynie w kulturze się potwierdza i jest obecny we wszystkich poszczególnych jej formach. „Nie da się pomyśleć kultury bez ludzkiej podmiotowości. W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym i podstawowym”²³.

Zdaniem Jana Pawła II kultura izolowana od transcendentnych punktów odniesienia nie potrafi w sposób właściwy służyć dobru człowieka, ponieważ nie zna wystarczająco prawdy o osobie ludzkiej. Postulował więc akceptację roli prawdziwego humanizmu i „integralnej koncepcji osoby ludzkiej”²⁴. Nie mniej ważny jest również postulat pamięci o istnieniu nierozzerwalnej więzi między prawdą i miłością a całą ludzką moralnością i kulturą.

Istnieje – uczył Jan Paweł II – organiczny i konstytutywny związek pomiędzy religią chrześcijańską – choć nie tylko – a kulturą. Zgodnie z faktami historycznymi można stwierdzić, że cała Europa – od Atlantyku po Ural – jest miejscem realizacji związku kultury z chrześcijaństwem w dziejach poszczególnych narodów i wspólnot²⁵. Ten fundamentalny związek orędzia Chrystusowego Kościoła z człowiekiem w samym jego człowieczeństwie jest kulturotwórczy, i to od samych podstaw. W dziele tworzenia kultury należy integralnie widzieć człowieka jako podmiot związany z osobową transcendencją. Trzeba go akceptować dla niego samego i autentycznie okazać mu szacunek i uznanie²⁶.

4. Zadania kultury

W nauczaniu papieża Jana Pawła II zawarty jest również temat zasadniczych trzech zadań stojących przed kulturą, które czekają na swą realizację.

1. Wychowanie – będące pierwszym i zasadniczym zadaniem każdej kultury w ogóle – jest podstawą dla kształtowania stosunków międzyludzkich i społecznych. W wychowaniu chodzi przede wszystkim o to, aby człowiek bardziej „był”, a nie tylko więcej „miał”, oraz aby potrafił bardziej „być” nie tylko „z drugimi”, ale także i „dla drugich”. Dzieła wychowania człowieka nie może realizować sama tylko instytucja, dysponująca nawet dobrą organizacją i wystarczającą sumą środków materialnych. Konieczne potrzeba tutaj kompetentnego i dobrego człowieka, wychowawcy cieszącego się moralnym autorytetem i akceptacją wychowanków²⁷.

2. Konieczne jest zatroskanie, aby wychowanie człowieka dokonywało się w rodzinie. Sobór Watykański II dobitnie przypomina, że „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. [...] Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”²⁸.

3. Odrzucenie praktyki zredukowania dzieła wychowania do samego przekazu wiedzy. Przecież potrzeba bycia świadkiem i dawania dobrego przykładu w ramach należytej formacji młodego pokolenia nie może budzić wątpliwości. Gdyby jednak tak się stało, byłaby to całkowita alienacja wychowania. Kategoria „bardziej być” zostałaby zastąpiona kategorią „więcej posiadać”, a tego nie należy akceptować²⁹.

5. Kultura narodu fundamentem jego suwerenności

Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał, że „Naród [...] jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura”. Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”. I dlatego właśnie jest ona wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby „bardziej być” (w opozycji do „więcej posiadać”) we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina”³⁰. Znana jest potrzeba każdej jednostki, każdego człowieka, by stawać się członkiem społeczności, którą jest rodzina, naród czy państwo. W przemówieniu w paryskiej siedzibie UNESCO, w dniu 2 czerwca 1980 r., Jan Paweł II wobec zgromadzonych przedstawicieli wielu narodów złożył następujące świadectwo: „Jestem synem narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmieć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która

okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego nacjonalizmu, ale pozostanie trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”³¹.

A źródło tej suwerenności – według Jana Pawła II – jest potrójne: godność osobista każdego człowieka, prymat rodziny w dziele wychowania i własna kultura narodu³². To trzecie źródło, czyli kultura, stanowi wspólne dobro narodu, wyraża jego godność i wielkość. Jan Paweł II w Paryżu zaapelował do uczestników UNESCO, aby pilnie strzegli i bronili tej podstawowej suwerenności, którą każda ludzka społeczność, każdy lud i naród posiada dzięki swej kulturze. „Nie dopuszczajcie – apelował – aby ta podstawowa suwerenność stawała się łupem jakichkolwiek interesów politycznych czy ekonomicznych. Nie dopuszczajcie, aby padła ofiarą różnego rodzaju totalitaryzmów, różnego rodzaju imperializmów czy hegemonii, dla których człowiek liczy się tylko jako przedmiot dominacji, a nie jako podmiot własnego człowieczego bytowania. [...] Czyż nie brak na mapie Europy i świata narodów, które mają swoją wspaniałą historyczną suwerenność płynącą z własnej kultury, a równocześnie są pozbawione pełnej suwerenności?”³³.

Dzięki kulturze naród trwa w swej duchowej substancji, tożsamości i zachowuje podstawową suwerenność³⁴. Przedstawiciele świata kultury „trwając” przy swoim warsztacie pracy twórczej, służą „trwaniu” i przetrwaniu narodu. Postulat permanentnego zachowania tożsamości każdego narodu zawsze jest ważny, ale dziś domaga się szczególnej mobilizacji jego obywateli, w związku z zagrożeniem ze strony relatywizmu moralnego, który usiłuje wykreślić z życia i działania ludzkiego chrześcijańską kulturę duchową.

Naród jest wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne powiązania, ale przede wszystkim kultura. Chociaż wspólnotę narodową cechuje solidarność pochodzenia i poczucie narodowej tożsamości, to jednak podstawowym elementem więzi narodowej jest kultura³⁵. Spoiwem danego narodu jest jego kultura, którą należy pielęgnować w każdych okolicznościach dziejowych i historycznych. Praca twórcza, zgodna z wszystkimi wymogami norm etycznych, w zakresie szeroko pojętej nauki, sztuki żywego słowa, literatury, teatru, plastyki, malarstwa, rzeźby, architektury, muzyki i śpiewu, radia, filmu, telewizji itp. tworzy i powiększa dobro ojczyzny.

Również na szczególnie szacunek zasługuje trudna i kłopotliwa niejednokrotnie praca ludzi zatrudnionych w rolnictwie. Głęboka więź tych pracowników rolnych z ziemią stanowi zawsze fundament tożsamości narodowej³⁶. O głębi i znaczeniu tego powołania pisał C.K. Norwid: „[rolnik] jedną ręką szuka dla nas chleba, drugą zdroj świeżych myśli wydobywa z nieba” (*Pismo*)³⁷.

Wydaje się, że Jan Paweł II w swoich rozważaniach dotyczących koncepcji kultury, będącej gwarantem zachowania substancji, tożsamości i suwerenności danego narodu, był kontynuatorem zainicjowanych przemyśleń wielu Polaków, którzy osobiście doświadczyli okropności utraty wolności i samostanowienia. Na tym miejscu wystarczy wymienić znanych polskich profesorów filozofii: Romana Ingardena i Władysława Tatarkiewicza. I tak w twórczości prof. Ingardena znajdujemy znamienne wypowiedź: „Niemcy rzucili się [w roku 1939] do niszczenia tego wszystkiego, co stanowiło nasz dorobek kulturalny, starali się też uniemożliwić nam wszelkie obcowanie z nim i wszelką wytwórczość dzieł kulturalnych. Wiedzieli, że istnienie tego świata [kultury] stanowi o naszym istnieniu jako odrębnego narodu. A my woleliśmy się narażać na więzienie i prześladowania, niż zgodzić się na życie nieproduktywne, nieludzkie”³⁸. W ten sposób profesor znanego dzieła *Spór o istnienie świata* pragnął zapelować do całego polskiego narodu, aby wyrzekł się wszelkich sporów i uczynił wszystko, co tylko może, by ratować byt polskiej kultury. Był bowiem przekonany, że przedstawiciele świata kultury „trwając” przy swoim warsztacie pracy twórczej, służą „trwaniu” i przetrwaniu narodu, a zniszczenie przez okupanta naszej kultury prowadzi wprost do utraty narodowej suwerenności Polaków.

Naród polski, pozbawiony brutalnie politycznej niepodległości w 1939 r., nie załamał się, ale przetrwał dzięki własnej kulturze. Hitler i jego zwolennicy, planując dokonać germanizacji całej Europy, a w tym i zniszczenia naszego narodu, by wymazać Polskę z mapy państw europejskich – usiłowali naprzód zniszczyć jego kulturę. Byli bowiem świadomi, że naród pozbawiony własnej kultury straci swoją substancję, swoją narodową tożsamość i niepodległość. W takiej sytuacji prof. Tatarkiewicz, rozeznając zakusy nazistów, zwracał uwagę, że tworzenie dóbr kultury polskiej jest patriotycznym obowiązkiem i skuteczną obroną przeciw każdej próbie jej unicestwienia. I to właśnie czynił niestrudzenie, tworząc dzieła kultury polskiej. A należy zaznaczyć, że nie był wyłącznie uczonym, profesorem i nauczycielem, wychowawcą, ale również w taki sposób jak artyści, ludzie sztuki szeroko pojętej – był doskonałym twórcą kultury,

nie tylko filozoficznej i estetycznej, ale w ogóle duchowej³⁹. Ta ostatnia przecież w formie nauki, kultury i cywilizacji wpływa permanentnie na filozofię, będącą niejako zwierciadłem kultury poszczególnych narodów⁴⁰. Pilna potrzeba odwoływania się w życiu ludzkim do myśli filozoficznej nie podlega dyskusji, gdyż stanowi ona często jedyną płaszczyznę porozumienia, dyskusji i rzeczowego dialogu osób wierzących i nie akceptujących prawd wiary⁴¹. W sytuacji bardzo kłopotliwej, kiedy najeźdźca usiłował pozbawić naród polski własnej kultury, osłabić go, by tracił systematycznie swoją dynamikę narodową i chęć do twórczej pracy oraz do walki z wrogiem o swoje przynależne mu prawa – Tatarkiewicz pisze książkę pod znamienym tytułem *O szczęściu*, którą podczas wojny przeredagował, dodając między innymi rozdział o cierpieniu. Taki zabieg okazał się potrzebą czasu w politycznej sytuacji i jej uwarunkowaniach. Przecież zgodnie ze stoicką teorią *amor fati*, akceptowaną w jakimś stopniu przez prof. Tatarkiewicza, nigdy, a więc i w sytuacji agresywnej napaści i cierpień wojennych, nie należy się zniechęcać i rozpaczać. Ostatecznie bowiem los, który boleśnie dotyka człowieka – w końcowym rozrachunku zazwyczaj jest mu przyjazny i łaskawy – argumentował Filozof na przykładzie własnego życia⁴².

6. Uwagi uzupełniające

W celu uzupełnienia i podsumowania powyższych rozważań wskażę na sprawy następujące:

1. Kościół, powodowany troską o duchowy rozwój człowieka jako istoty społecznej, trwa w przekonaniu, że „autentyczna polityka kulturalna powinna ujmować człowieka w jego całości, to znaczy we wszystkich jego wymiarach osobowych – bez pomijania wymiaru etycznego i religijnego”⁴³. Kultura bez jednolitego zbioru wartości uniwersalnych takich, jak: prawda, dobro, piękno, wolność itp. nie jest prawdziwą kulturą. Dzięki uniwersalnym wartościom poszczególne kultury przenikają się i wzajemnie wzbogacają. Kultura zyskuje na swej wartości tylko wtedy, gdy zaczyna służyć wartościom powszechnym.

2. Autentyczna kultura jest zawsze humanizacją, a jej zaprzeczenie, czyli wszystkie fałszywe kultury – dehumanizacją. Przeto wybór i akceptacja przez jednostkę czy społeczność tej właśnie, a nie innej kultury jest sprawą niezmiernie ważną. Humanizacja, czyli rozwój człowieka, dokonuje się we wszystkich dziedzinach rzeczywistości, a więc „w jego wymiarze duchowym i cielesnym, we wszechświecie, w społeczeństwie ludzkim i bożym. [...] Kultura nie dotyczy ani samego ducha, ani samego ciała, ani

samej indywidualności, ani instynktu społecznego czy też samego wymiaru kosmicznego. Redukowanie *ad unum* pociąga zawsze za sobą dehumanizujące kultury, które absolutyzują bądź to ducha, bądź materię, które powodują wewnętrzne rozdarcie człowieka lub też pozbawiają go osobowości. Kultura powinna rozwijać człowieka w zakresie jego integralnego i pełnego człowieczeństwa⁴⁴. Władza polityczna czy ekonomiczna nie może zniewalać kultury. Pilnym obowiązkiem tych władz jest jej wsparcie we wszystkich przejawach społecznej i prywatnej inicjatywy zgodnie z bogactwem i różnorodnością kultur oraz z tradycją poszczególnych narodów i ich autentycznym duchem⁴⁵.

3. Kulturę narodu charakteryzuje otwarte i odnawiające się ustawicznie w każdym pokoleniu poszukiwanie prawdy. Realizacja programu ewangelizacji na rzecz prawdziwej kultury wspiera kulturę poszczególnych narodów. Kultura powinna być otwarta na merytoryczną dyskusję i konfrontację stanowisk, dotyczącą prawdy o człowieku. Kościół dowartościowuje ludzkie postawy, które sprzyjają kulturze pokoju i odrzucają wzorce nie akceptujące roli człowieka, w zakresie jego roztropnej inicjatywy i wolności. Kultura właściwie pojęta jednoczy poszczególnych ludzi, jednoczy narody, państwa czy kontynenty, rezygnując zdecydowanie z rozwiązywania międzyludzkich i międzynarodowych konfliktów za pomocą użycia siły i przemocy⁴⁶.

4. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku – zauważa autor biografii Papieża – Jan Paweł II w dalszym ciągu rozwijał jeden z charakterystycznych tematów swego pontyfikatu. Według niego siłą sprawczą historii, czyli motorem zmian historycznych nie jest polityka i gospodarka, ale właśnie kultura. Rola Jana Pawła II w upadku komunizmu w Europie w latach 1989–1991 dowiodła bezspornie, że przekonania religijne nadal mogą wpływać na bieg historii, a społeczeństwa ulegają przekształceniu nie na drodze rewolucji, ale poprzez edukację i kulturę. I tak pod koniec lat dziewięćdziesiątych Jan Paweł II przystąpił do realizacji swoich oryginalnych poglądów w życiu praktycznym niektórych narodów. Przejawiło się to w płaszczyźnie próby ponownej ewangelizacji krajów Europy Zachodniej i zagwarantowania podstaw wolności nowych demokracji Europy Środkowowschodniej oraz próby przywrócenia poprzez przemysłany dialog wolności narodom zniewolonym⁴⁷.

5. Materializm systematyczny w swej formie praktyki dialektycznej podporządkowuje ludzkie „bardziej być” wobec „więcej posiadać”. Właściwie pojęta kultura nie może zaakceptować takiego porządku. Relacja bowiem między ludzkim „być” a „mieć” prawidłowo i skutecznie realizuje

się tylko na zasadzie akceptacji prymatu ludzkiego „bardziej być” wobec „więcej posiadać”. Zgodnie z tym ekonomia jest ostatecznie dla kultury, jest jej podporządkowana i realizuje się prawidłowo poprzez jej wymiar etyczny, którym jest moralność⁴⁸.

PRZYPISY

- ¹ Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 75.
- ² D. Capała, *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 10, Lublin 2004, kol. 188.
- ³ S. Kowalczyk, *Aspekt filozoficzny kultury*, w: EK, t. 10, dz. cyt., kol. 189.
- ⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 200.
- ⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym – Lublin 1988, s. 55.
- ⁶ Tamże.
- ⁷ Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 76.
- ⁸ Zob. Jan Paweł II – *pielgrzym nadziei. Jestem z wami*, red. J. Fronczak, wyd. 2, Warszawa 2005, s. 518.
- ⁹ Tamże.
- ¹⁰ Tomasz z Akwinu, *In Aristotelis libros peri hermeneias et posteriorum analyticorum expositio*, Torino 1955, s. 147.
- ¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 54.
- ¹² Tamże.
- ¹³ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha, 3 czerwca 1979*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 41.
- ¹⁴ S. Kowalczyk, *Aspekt filozoficzny kultury*, poz. cyt., kol. 190.
- ¹⁵ Tamże.
- ¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli intelektualistów chilijskich, Santiago, 3 kwietnia 1987*, w: tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 403.
- ¹⁷ Tenże, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, poz. cyt., s. 42.
- ¹⁸ Tamże, s. 41.
- ¹⁹ Tamże, s. 42.
- ²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli intelektualistów chilijskich*, poz. cyt., s. 402.
- ²¹ Tenże, *Przemówienie w UNESCO*, poz. cyt., s. 54.
- ²² Tamże, s. 55.
- ²³ Tamże, s. 56.
- ²⁴ G. Weigel, *Świadek nadziei – biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 1023.
- ²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, poz. cyt., s. 57.
- ²⁶ Tamże.
- ²⁷ Tamże, s. 58–59.
- ²⁸ *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 489.
- ²⁹ Zob. *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 60.
- ³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, poz. cyt., s. 61.
- ³¹ Tamże.
- ³² Tamże, s. 62.
- ³³ Tamże.
- ³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w kościele Świętego Krzyża, Warszawa, 13 czerwca 1987*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 529.

- ³⁵ Jan Paweł II – pielgrzym nadziei..., dz. cyt., s. 518.
- ³⁶ Tamże.
- ³⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 426.
- ³⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 34.
- ³⁹ J. Pelc, *Władysław Tatarkiewicz*, „Polityka”, 25(1980), nr 15, s. 3.
- ⁴⁰ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2004, s. 240.
- ⁴¹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Poznań 1998, s. 152.
- ⁴² Zob. J. Nowaczyk, *Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało*, „Studia Włocławskie”, 7(2004), s. 259–263.
- ⁴³ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 1085.
- ⁴⁴ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Rio de Janeiro, 1 lipca 1980*, w: tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 69–70.
- ⁴⁵ Tamże, s. 70.
- ⁴⁶ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 690.
- ⁴⁷ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei...*, dz. cyt., s. 1009; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1948, s. 343.
- ⁴⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym, Warszawa, 8 czerwca 1991*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, dz. cyt., s. 737.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

CNOTY TEOLOGALNE W NAUCZANIU KS. PIOTRA SEMENENKI

Ks. Piotr Semenenko uważa, że cnoty teologalne stanowią istotę życia duchowego. Jan Paweł II uczy, że cnoty teologalne to stałe dyspozycje, udzielone człowiekowi w momencie stworzenia, ze względu na nadprzyrodzone dzieła, jakich ma dokonać¹. A więc ich bezpośrednim przedmiotem jest Bóg. Są one w człowieku, gdyż są udzielone bezpośrednio przez Stwórcę jako dar nadprzyrodzony. Innymi słowy, cnoty teologalne są wszczepione w duszę chrześcijanina i wymagają podjęcia współpracy od momentu otrzymanego chrztu, a szczególnie od przyjęcia sakramentu Eucharystii i bierzmowania. W ten sposób uzdalniają one chrześcijanina do uczestnictwa w życiu samego Boga, czyli w jedności z Trójcą Świętą. Zatem początkiem, motywem i przedmiotem tych cnót jest Bóg Trójjedyny (por. KKK, n. 1812)².

O cnotach teologalnych ks. Semenenko wygłosił konferencje wprowadzające w życie duchowe do karmelitanek w Krakowie w 1879 r. Zostały one spisane w języku francuskim przez zakonnice i autoryzowane przez Autora.

Semenenko stwierdza, że do życia nadprzyrodzonego potrzebne są trzy dary, trzy zdolności, które stoją ponad siłami natury i które chrześcijanin otrzymuje w sakramencie chrztu. Podkreśla, że w tym sakramencie człowiek nawiązuje stosunki nadprzyrodzone z Bogiem, ponieważ On tworzy w nim jakby drugą naturę, zarodek nowego człowieka, aby rozwijał się na wzór Człowieka-Boga, Jezusa Chrystusa. Tak jak w Trójcy Świętej Ojciec jest zjednoczony z Synem i Duchem Świętym, to Trzecia Osoba Boska jako początek całej łączności działa w nas w chrzcie i tworzy nowe stworzenie, czyli łączy nas z Jezusem. Wówczas z ducha myśli ludzkiej Chrystusa wynika w naszym umyśle i myśli iskra, która przenika myśli (wiara), z serca Jezusa wytryska iskra nadziei, dar nadziei, zaś z woli Jezusa wypływa dar miłości³.

1. Wiara

Według Jana Pawła II wiara jest „spotkaniem Boga z człowiekiem, Boga, który objawia się w historii i realizuje swój plan zbawienia. Człowiek otrzymuje ten Boży plan i odpowiada Bogu wiarą. Spełnia zaś ten plan przez ustawienie własnego życia zgodnie z Objawieniem, według którego wiara jest darem Bożym. Na ten dar człowiek powinien odpowiedzieć swoim ludzkim zdecydowaniem”⁴. Z definicji papieża wynika, że wiara wymaga od chrześcijanina odpowiedzi, dlatego jest stałą dyspozycją duszy, usposobieniem, a przede wszystkim stałym zaangażowaniem w dzieło współpracy z Bogiem, aby człowiek mógł uwierzyć w prawdy pochodzące od Niego. Dzięki wierze chrześcijanin przyjmuje za prawdę to, co Bóg objawia ze względu na Jego nieomyślność i dzięki przyjętym prawdom może rozwijać życie duchowe.

Dlatego Semenenko omawiając cnotę wiary najpierw wskazuje na jej rolę w życiu duchowym chrześcijanina. Zatem wiara jest podstawą tego życia Boga z nami, a raczej Boga w nas, a nas w Nim. Bez wiary życie człowieka jest tylko życiem samej natury, bowiem bez sakramentu chrztu nie można mieć wiary i nie można wierzyć w prawdy nadprzyrodzone, ponieważ w tym sakramencie tkwi łaska nadprzyrodzona, owoc tego sakramentu. Aby wyjaśnić praktycznie działanie wiary, Autor odwołuje się do porównania wziętego z życia ludzkiego. Stwierdza, że dla aktu widzenia potrzeba przedmiotu i oka do spostrzeżenia go. Tymczasem doświadczenie uczy, że najzdrowsze oko nie dostrzeże przedmiotu, jeżeli znajdujemy się w ciemności. Trzeba więc pomocy w postaci światła. Tym okiem wewnętrznym, które Bóg stworzył w sakramencie chrztu, jest wiara, czyli zdolność widzenia rzeczy, znajdujących się ponad rozumem ludzkim. Tym przedmiotem mu przedstawionym są prawdy objawione przez Boga, zaś Światłem ułatwiającym ich poznanie jest Duch Święty, którego obecność i bezpośrednie działanie są konieczne dla powstania aktu nadprzyrodzonego. W tym kontekście chrześcijanin może zrozumieć działanie pokus przeciw wierze⁵.

Dalej Semenenko zaznacza, że chrześcijanin nie powinien się martwić, gdy działają pokusy, a tylko głęboko upokorzyć się i poznać, iż dar wiary przychodzi od Boga do człowieka; że człowiek na niego niczym nie zasłużył; że bez Boga nie mógłby go otrzymać. Dlatego powinien modlić się i dziękować za ten dar nieoceniony. Ale człowiek o tym często zapomina i sobie przypisuje tę łaskę. Wówczas Bóg postanawia człowieka pouczyć poprzez pozbawienie jej, aby mógł docenić jej wartość. Jednocześnie chce człowieka zmusić, by ten dar owocował i zamienił się w cnotę. Chociaż

ten dar jest bezpłatny, to jednak nie cieszy się uznaniem, jedynie jego właściwość, tj. cnota. W ten sposób ta właściwość zaczyna się zakorzeniać w człowieku przez pokusy, gdyż poznaje, iż sam ze siebie nie jest zdolny do uwierzenia i przez wolę rozsądek tworzy akty przemyślane. Wiara jest zatem aktem rozumu kierowanym wolą⁶.

Tak rozumiana wiara, według Semenienki, stanowi podstawę życia duchowego. Im będzie większa i silniejsza wiara, tym większy i silniejszy będzie budynek świętości człowieka. Również sama miłość nie może wnieść chrześcijanina do Boga, jeśli nie jest oparta na wierze. Dlatego punktem oparcia dla człowieka jest wiara, a dźwignią nadzieja, poprzez którą miłość dochodzi do samego Boga. Stwierdza, że wiara jako dar może istnieć w człowieku jako podmiocie do tego stopnia, że każe mu czynić cuda, o ile człowiek nie przypisuje sobie zasługi. Stąd też zarodek wiary złożony w człowieku przez sakrament chrztu powinien być rozwijany; gdy człowiek tego nie czyni, może łatwo go utracić⁷.

W czasie tego zaniedbania wiary, podkreśla Autor, przychodzi czas pokus. Podczas atakowania pokus chrześcijanin powinien uświadomić sobie, że wiara nie jest jego dziełem, co pozwoli mu przekonać się, że on sam jest niczym. Takie jest działanie Boga, który pogrąża duszę w ciemnościach, by ją przekonać, aby pragnęła tego daru, prosiła o niego, współpracowała z łaską i przetworzyła tę wiarę we właściwość duszy. Albowiem dar złożony w duszy człowieka musi być rozwijany. Człowiek musi dojść do żywej wiary, koniecznej jako fundament życia duchowego. Im wiara jest czystsza i pozbawiona wszelkiego wyobrażenia oraz oparcia zmysłowego, tym jest doskonalsza. Przykładem tajemnicy wiary jest Eucharystia. W czasie Eucharystii rozum sam z siebie może osądzić to, co nam ukazują zmysły, a więc chleb i wino, natomiast oświecony wiarą, wierzy, że tam jest obecny Bóg. Dlatego wszystko, co czyni chrześcijanin dla Boga, musi być rozsądne, przemyślane, w przeciwnym przypadku człowiek zamyka się na dar wiary⁸.

Semenenko mówi jeszcze o wierze mistycznej, która poleca człowiekowi dostosować prawdy objawione do samego siebie. Tak rozumiana wiara uświadamia chrześcijaninowi, że Bóg go kocha, że go stworzył z miłości i że chce być kochany. Ale świadomość powyższej prawdy nie wystarcza do osiągnięcia zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Chrześcijanin musi wierzyć mocno, że Bóg kocha go indywidualnie i kocha tak samo wszystkich ludzi. O tę wiarę człowiek powinien prosić ustawicznie. Bez żywej wiary w miłość Boga nie ma życia Bożego, ani nie ma Boga w nas. Duszę musi pobudzać do umiłowania Boga sama myśl, że jestem dziełem, owocem,

przedmiotem wiecznej Jego myśli i Jego miłości. Aż trudno uwierzyć, iż Bóg od wieczności zajmował się ludźmi i kochał ich⁹.

Na zakończenie swoich rozważań Semenenko wyciąga praktyczne wnioski. Największą radością dla duszy jest świadomość, że Bóg ją kocha i chce dla niej dobra. On prowadzi i rządzi nią, troszczy się o nią. Wszystkie wydarzenia życia są regulowane przez Niego; wszystkie pokusy, przeciwności, cierpienia są policzone i zważone przez Niego. Wszystko to czyni dla dobra człowieka. Dlatego chrześcijanin powinien z miłością i wdzięcznością oddać się Jemu¹⁰. Tylko w zawierzeniu Bogu bowiem człowiek angażuje całego siebie i uwiarygodnia swoją wiarę w czynach. W ten sposób rozwija swoje życie duchowe poprzez uczestnictwo w życiu Boga Trójjedynego.

2. Nadzieja

Żywa wiara jest fundamentem życia duchowego, a zarazem powinna ona rozpalić nadzieję. Uczy o tym Sobór Watykański II: „Każdy według własnych darów i według własnych funkcji powinien bez wahania podążać drogą żywej wiary, która zapala nadzieję i działa poprzez miłość” (KK, n. 41). Innymi słowy, nadzieja jest niejako kontynuacją wiary. Według *Katechizmu* nadzieja jest cnotą, dzięki której „pragniemy jako naszego szczęścia królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie naszym siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego” (KKK, n. 1817). Czytamy dalej, że nadzieja „odpowiada dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka; podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzkie; oczyszcza je, by ukierunkować je na królestwo niebieskie; chroni przed zwątpieniem; podtrzymuje w każdym opuszczeniu; poszerza serce w oczekiwaniu szczęścia wiecznego. Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości” (KKK, n. 1818).

Semenenko również w swoich rozważaniach podkreśla, że cnota nadziei jest darem nadprzyrodzonym, poprzez który chrześcijanin spodziewa się łask Bożych w życiu doczesnym i posiadania samego Boga w wieczności. Stwierdza, że nadzieja jest aktem serca, kontrolowanego wola; że czyni nam dobro. Ale zepsucie serca przez grzech pierworodny zwraca naszą nadzieję ku dobru fałszywemu, mylnemu i odwraca od dóbr prawdziwych, jedynie godnych pragnienia. Aby ten dar przekształcić w cnotę, Bóg zsyła na nas pokusy. Największą pokusą jest przekonanie, że chrześcijanin jest opuszczony przez Boga, potępiony. Ale do tego przekonania dochodzi stopniowo poprzez działanie mniejszych pokus, jak zaniedbanie dóbr

nadprzyrodzonych, niezajmowanie się rzeczami Bożymi, co powoduje powolne przechodzenie do powyższego przekonania. Autor pisze, że to jest najgorsza z pokus, która nie daje sposobu wyjścia z sideł. Wówczas chrześcijanin nie powinien poddawać się, ale prosić Ducha Świętego o łaskę i Jemu całkowicie zaufać, oczekując od Niego pomocy. W tym stanie człowiek powinien Bogu dziękować oraz powinien mieć poczucie, że nadzieja jest darem Boga; że sam jej nie osiągnie¹¹.

Semenenko uważa, zgodnie ze swoją koncepcją teologii duchowości, iż główną pokusą jest czynność własna, która oczekuje wszystkiego od samej siebie. Nazywa ją „machiną”, która wszystko niszczy. Dlatego stwierdza, że kto „myśli od siebie o jakimś obiekcie – myśli przez siebie – kto pragnie od siebie samego jakiegoś obiektu, ten idzie za swoim celem, opierając się na samym sobie”¹². Wobec tego regułą ogólną jest, aby nie zaczynać niczego od siebie, raczej czekać, chociażby było to działanie Boga.

Semenenko akcentuje mocno, że grzech Adama był własnym aktem i on przywłaszczył sobie prawo jedyne Boga, czyli czynienia, działania przez siebie samego. Innymi słowy, grzeszyć to czynić się Bogiem; to stać na miejscu Boga. Adam nie mógł być niezawisłym źródłem istnienia, gdyż od Boga otrzymał istnienie, a mimo to uczynił się źródłem życia i działania. Dlatego człowiek grzesząc, pragnie z siebie uczynić niezależne źródło działania. Stąd też nie pragnie dobra dla Boga, co stanowi przedmiot nadziei, ale dla siebie samego. Według Autora nie ma nic wstrętniejszego przed Bogiem, jak ta niezależna istota (człowiek) w Jego obecności. Zdarza się, zdaniem Semenienki, że chrześcijanin czyni akty heroiczne, ale tylko przez siebie. Nie potrafi bowiem uznać, że to Bóg te rzeczy czyni w nim. Tymczasem powinien modlić się, by Bóg zrealizował to wszystko w nim. Stąd też upada. Ten upadek jest ostrzeżeniem danym przez Boga, że człowiek nie prosił o łaskę; że nie czekał na chwilę Pana; że działał sam, swoją czynnością własną. Zatem powinien zbadać, w czym tkwiła jego czynność własna¹³.

Jeżeli chrześcijanin pragnie wykonać jakiejś dobro dla Boga, wpierrw powinien modlić się, by poznać Jego wolę, a nie działać według własnej woli. Ponieważ najdoskonalsze dobro to nie to, co jest najdoskonalsze w sobie samym, lecz w woli Bożej, źródle ludzkiego działania. A więc szukanie woli Bożej jest punktem oparcia w czasie działania pokusy przeciw nadziei. Opierając działanie na sobie samym chrześcijanin czyni podwójne zło: niepokój duszy (zwątpienie) i obawa, czy wykonał Bożą wolę. Dopóki człowiek wątpi, pisze Autor, może być pewny, że nie zgodził się na wykonanie zła. Wewnętrzna pewność wypływa z oparcia na Bogu. Jeżeli jej nie

ma, to znaczy, że opiera się na sobie samym. Z kolei dusza zależniona, czy wypełniła dobro, powinna zbadać, czy rzeczywiście szukała woli Boga. Jeżeli chrześcijanin szuka woli Boga i modli się, to nawet, gdy się pomyli, to Bóg przyjmie jego akt tak, jak gdyby pochodził od Niego. Powinien on również uczynić akt głębokiej ufności, że Bóg w swojej dobroci nie pozwoli działać przeciw Sobie¹⁴.

3. Miłość

Według Semenienki miłości nie można określić słowami, podobnie jak nie można powiedzieć, kim jest Bóg. Możemy ją opisać przez jej główny akt oddania się jednej osobie drugiej bez żadnego warunku. Jest to oddanie bez żadnych ograniczeń osobie którą się kocha, w tym przypadku Bogu. Zatem zdolność człowieka do oddania się Bogu stanowi miłość. Ta miłość zaś jest darem Boga, który przez współpracę człowieka z nim staje się cnotą. Stąd też Autor podkreśla, że człowiek niewiele czyni, aby ten dar nadprzyrodzony zamienić w cnotę. Dlatego sam Bóg zmusza do tego chrześcijanina poprzez pokusy, ponieważ miłość musi wyjść ze swego stanu daru i osiągnąć godność stania się cnotą. Na początku więc Bóg udziela koniecznych łask, aby ona nie była uśpiona. Ten pierwszy stan miłości to łaska zwyczajna, gdy zaś Bóg przez moment dotknie duszę, to jest to łaska aktualna. Człowiek nie może uczynić żadnego aktu nadprzyrodzonego bez udzielenia łaski aktualnej¹⁵.

A więc w nauce Semenienki ważną rolę odgrywa określenie miłości jako aktu oddania się osoby osobie, a w przypadku wzajemności – wzajemnym dawaniem i oddawaniem się osób w celu zjednoczenia i wspólnego życia. Miłość więc wymaga przynajmniej dwóch osób, a w Bogu konieczne są trzy¹⁶. Ale na tym wiekuistym i koniecznym wewnętrznym dawaniu się i oddawaniu zachodzącym między Bożymi Osobami polega życie Boże. Ponieważ dawanie siebie jest miłością, dlatego życiem Boga jest miłość. Stanowi ona istotę Boga i treść Jego życia. Mimo charakterystycznej troistości – tak jak ma w Nim miejsce potrójna podstawa istnienia, a jeden byt – tak istnieje w Nim potrójny sposób życia, ale życie jest jedno i jedna miłość¹⁷.

To oddanie siebie Bogu, zdaniem Semenienki, jest wielką ofiarą. Zaznacza, że takie akty można czynić dla własnego interesu, ale w nich nie ma wyrzeczenia własnego „ja”. Dlatego trzeba wielkiego wysiłku, aby oczyścić się z własnego egoizmu. Stąd też niewłaściwe będzie egoistyczne zwrócenie się do Boga ze względu na siebie, gdyż tylko pobudka altruistyczna może skłonić chrześcijanina do realizacji miłości Boga. Pobudkę do tak pojmowanej miłości widzi Autor w przykładzie, jaki zostawił nam

Zbawiciel w swojej drodze krzyżowej i męce (por. Mt 16, 24; Ef 5, 2). Zatem pierwszym krokiem na drodze miłości jest krzyż. Wyrzeczenie się samego siebie jest nawet obowiązkiem chrześcijanina¹⁸. Natomiast od sióstr żąda Autor oddania o wiele doskonalszego, czyli oddania samych siebie, wyrzeczenia się własnego „ja” z głębi swojej duszy po to, aby czynić wszystko zgodnie z wolą Boga i przy pomocy działania Jego łaski. To wyrzeczenie powinno dać Bogu pierwszą inicjatywę działania, gdyż On jest alfą i omegą, początkiem i końcem (por. Ap 22, 13). Dlatego On powinien być w naszym umyśle; powinien być regułą naszych sądów, by Go widzieć wszędzie jako przedmiot naszej myśli. Również On powinien być dobrem, którego pragnie nasze serce; by to nie było nasze serce, lecz Jego własne, które Go pragnie w nas. Zachęca siostry, aby pragnęły Boga jako przedmiotu, jako początku i celu, ale zawsze dla Niego samego¹⁹. To oddanie Bogu, według Semenienki, oznacza trwanie człowieka przy miłości Boga. Wynika z niego konieczność powierzenia wszystkich władz człowieka Bogu i współdziałania z Nim ze wszystkich sił pobudzonych do czynności Jego łaską. A więc oddanie się na własność Bogu jest podstawowym przejawem nadprzyrodzonej miłości²⁰.

Semenenko opisuje trzy znaki poznania działania człowieka. Pierwszy znak opisuje działanie człowieka nieprawidłowe, czyli działanie z siebie samego, które powoduje pewną niecierpliwość, pewną gorączkę działania. Gdy chrześcijanin działa z Bogiem, wówczas nie ma tych niespokojnych pragnień. Zaś pragnienie płomienne czegoś jest znakiem działania ludzkiego „ja”. Działanie od strony Boga polega na tym, że On patrząc na człowieka, chce widzieć w nim Syna Bożego, bowiem chce widzieć w nim to, co czyni Jego Syn. Gdy zaś człowiek działa według własnego „ja”, to istnieje pewna gorączka w umyśle, który chce posługiwać się ludzkimi środkami. Również istnieje pewna gorączka w woli, która charakteryzuje się chciwym chwytnością pierwszej okazji. Człowiek się ciągle spieszy. Jednym słowem, pierwszy znak własnej działalności chrześcijanina charakteryzuje się gorączką²¹.

Drugi znak, zdaniem Autora, towarzyszy działaniu człowieka przez cały proces do osiągnięcia doskonałej miłości. Dzięki niemu można poznać od razu czynność własną. Wówczas w działaniu chrześcijanina pojawia się niepokój, obawa o rezultat. Ta obawa w uczuciu jest niezawodnym znakiem czynności własnej. Podobny znak istnieje w działaniu umysłu polegającym na pośpiesznym szukaniu na różne sposoby aktywności własnej, zaś w woli objawia się jako pewna zuchwałość, gdyż człowiek myśli tylko o swoim „ja”²².

Trzeci znak rozpoznania działania chrześcijanina widoczny jest po jego ukończeniu. Wtedy człowiek odczuwa w sercu radość, jeżeli się ono udało, w przeciwnym razie – cierpi. Serce działające z Bogiem jest zawsze zadowolone, a jeżeli się nie udało, to jednak znajduje pocieszenie, gdyż Bóg tak chciał. Gdy działa tylko czynność ludzka, w razie niepowodzenia pojawia się wstyd. W woli, gdy się powiodło, występuje triumf lub rozpacz w przypadku odwrotnym. Smutek pochodzący z rozpaczki prowadzi do nieszczęścia; jest to smutek demoniczny²³.

Ten proces dojścia do doskonałej miłości, według Semenienki, charakteryzuje się trzema dowodami. Pierwszym dowodem miłości to nie czynić nic z siebie samego. Dlatego chrześcijanin powinien się strzec czynności własnej jak ognia, gdyż ona zabija Boga w nim. Drugim dowodem miłości jest pragnienie, aby Bóg działał w nas, i współdziałać z Nim do końca życia. Trzecim dowodem jest całkowite opuszczenie siebie, oddanie się Jemu bez reszty, przestanie bycia samym sobą²⁴.

* * *

Wyżej przedstawione myśli nie obejmują całego nauczania Semenienki. Chodzi o ukazanie tych wątków jego myślenia, które chciał przekazać siostron na temat tak ważny w życiu duchowym, jakim są cnoty teologalne. Są one podstawą życia duchowego, tym bardziej kontemplacyjnego, jaki prowadzą karmelitanki. Dlatego ujęcie cnót teologalnych od strony teologicznej ukazuje rozwój życia duchowego aż do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Św. Jan od Krzyża pisze, że ich zadaniem jest oderwać człowieka od tego, co nie jest Bogiem, a tym samym złączyć go z Bogiem (por. *Droga na górę Karmel*, II, 21, 11). Dlatego w rozwoju życia duchowego powyższe cnoty wzajemnie się pobudzają i oddziałują na siebie; są one darami i środkami do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia. Jednocześnie w czasie ciemnej nocy ducha są pomocą dla chrześcijanina (por. *Noc ciemna*, II, 15, 1). Wobec tego Semenienko akcentuje dynamiczną rolę cnót teologalnych. To zjednoczenie z Bogiem jest całkowite i trwałe w odniesieniu do władz człowieka. Również jako dary wlane wprowadzają władze ludzkie w bierność, czyli w otwartość na nadprzyrodzone działanie Boga.

Semenienko pragnął przekazać siostron, chociaż w zarysie, swoją koncepcję życia duchowego, która poprzez cnoty teologalne ma charakter wybitnie nadprzyrodzony. Zatem kształtuje ona model życia duchowego oparty na całkowitym oddaniu się Bogu, które jest budowane na dynamizmie cnót. W tym procesie upodobnienia się do Boga wyraża się cała

istota życia duchowego. Jest to tajemnica rozwoju cnót teologalnych zaszczerpionych w sakramencie chrztu, która pełnię osiąga człowiek na szczytach mistycznego zjednoczenia.

PRZYPISY

¹ Por. Jan Paweł II, *Teologalna cnota miłości: miłość bliźniego*, OsRomPol, 21(2000), nr 1, s. 43.

² Por. Z. Wanat, *Bóg jest miłością (1 J 4, 8). Odkryć i przyjąć miłość – znaleźć szczęście*, w: *Mądrość życia. W szkole cnót chrześcijańskich*, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 113–114.

³ Por. P. Semenenko, *O wierze*, „Veritate et Caritate. Materiały międzynarodowego Centrum Duchowości Zmartwychwstańczej” (VeC), 3(1997), s. 24.

⁴ Jan Paweł II, Odezwa na dzień środków przekazu, 24 V 1984.

⁵ Por. P. Semenenko, *O wierze*, poz. cyt., s. 24.

⁶ Por. tamże, s. 25–26.

⁷ Por. tamże, s. 26.

⁸ Por. tamże, s. 26–27.

⁹ Por. tamże, s. 27–28.

¹⁰ Por. tamże, s. 28.

¹¹ Por. P. Semenenko, *O nadziei*, VeC, 3(1997), s. 29–30; J. Mrówczyński, *Z Ducha Zmartwychwstania. Życie wewnętrzne Bogdana Jańskiego*, Kraków 1996, s. 87–88; tenże, *Katechizm życia wewnętrznego*, Kęty 1985, s. 33; K. Lewandowski, „Bądźcie zawsze gotowi do obrony [...] nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). *Rzecz o nadziei*, w: *Mądrość życia...*, dz. cyt., s. 94.

¹² Por. P. Semenenko, *O nadziei*, poz. cyt., s. 30; por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, s. 89–92.

¹³ Por. P. Semenenko, *O nadziei*, poz. cyt., s. 31–32; S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 89–92.

¹⁴ Por. P. Semenenko, *O nadziei*, poz. cyt., s. 32–33; por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 103–105.

¹⁵ Por. P. Semenenko, *O miłości*, VeC, 3(1997), s. 34–37; J. Mrówczyński, *Z Ducha Zmartwychwstania...*, dz. cyt., s. 101–102; tenże, *Katechizm...*, dz. cyt., s. 33–34; S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 18–32; Z. Wanat, „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8.16)...., art. cyt., s. 111–131; S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, s. 20–45.

¹⁶ Por. P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1885, s. 75, 83–87.

¹⁷ Por. tamże, s. 79, 86–89, 173.

¹⁸ Por. P. Semenenko, *O miłości*, poz. cyt., s. 38–39; tenże, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 352; tenże, *Kazania przygodne*, t. 2, Kraków 1923, s. 22.

¹⁹ Por. tenże, *O miłości*, poz. cyt., s. 41.

²⁰ Por. S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 35–36.

²¹ Por. P. Semenenko, *O miłości*, poz. cyt., s. 42.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 42–43; S. Urbański, *Duchowość zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 89–94.

²⁴ Por. P. Semenenko, *O miłości*, poz. cyt., s. 44–45.

KS. ROMAN HARMACIŃSKI

ROLA INTEGRACYJNA BISKUPA WILHELMA PLUTY NA ZIEMI LUBUSKIEJ

Biskup Wilhelm Pluta (1910–1986) był jedną ze znaczących postaci na Ziemiach Północnych i Zachodnich. Tak mówił o nim Jan Paweł II: „Podziwialiśmy jego mądrość, dobroć i oddanie Kościołowi. Za wszystko, co uczynił dla diecezji gorzowskiej, której był pierwszym ordynariuszem, a także dla całych Ziemi Północnych i Zachodnich i dla Kościoła w Ojczyźnie – jesteśmy serdecznie wdzięczni Bogu i Jemu”¹. Papież zaprezentował bogatą osobowość pasterza diecezji gorzowskiej w słowach: mądrość – dobroć – oddanie, wskazujących jednoznacznie na wyjątkowość tej postaci. Opinia Ojca Świętego i długoletnia współpraca piszącego z biskupem Plutą, na płaszczyźnie duszpasterskiej i kurialnej, stały się powodem do tego, by dokonać szczegółowych analiz jego osobowości, zwłaszcza zaś jego posługi eklezjalnej.

1. Sytuacja społeczno-religijna w diecezji gorzowskiej

Poznanie społeczno-religijnych uwarunkowań posługi pasterskiej biskupa Wilhelma Pluty w diecezji gorzowskiej (w latach 1958–1986) pomoże lepiej tę posługę zrozumieć. Za taką potrzebą przemawia również fakt, że Pomorze i Ziemia Lubuska znajdują się wśród obszarów Ziemi Odzyskanych, które po kilku wiekach w roku 1945 powróciły do Macierzy. Ziemie te weszły w skład dzisiejszej diecezji gorzowskiej i stały się terenem wielkich przemian, które warunkowały realizację pastoralnej posługi Kościoła.

Na Ziemi Zachodnie przybyło nowe społeczeństwo, zrodziło się nowe pokolenie, dla którego Pomorze i Ziemia Lubuska miały być odtąd ojczyzną. Przybywała ludność napływowa z Wileńszczyzny, Polesia, Wołynia, Podola, z Polski Centralnej, z Małopolski i Kielecczyny, Poznańskiego i Krakowskiego. Nastąpiło wymieszanie ludzi, zwyczajów i tradycji, co razem wzięte miało w przyszłości dać oblicze nowego społeczeństwa.

Na Ziemiach Odzyskanych pozostała zasadniczo tylko ludność polska, tzw. autochtoni, oraz nikły procent niemieckiej. Ci, którzy wyjechali, to przede wszystkim protestanci, zaś pozostali autochtoni stopniowo „wta-
piali się” w ową mozaikę ludnościową na przykład w drodze kojarzenia się małżeństw. Wśród ludności autochtonicznej, katolickiej pozostała również garstka kapłanów polskiego pochodzenia, czujących i mówiących po polsku. Byli to kapłani byłej prałatury pilskiej².

Do zniszczonych miast przybywali ludzie często bezradni, zmęczeni i sponiewierani przez lata niewoli, terroru i tułaczki. Ludzie ci zaczęli gromadzić się wokół wspólnego ołtarza³. Wokół kościołów powstawały pierwsze grupy społeczne: osady, sąsiedztwa, parafie i gminy. Lud Boży rozumiejąc znaczenie sakramentalnego wsparcia, dążył do tego, by to twarde życie toczyło się w łączności ze źródłami zbawienia⁴.

Ważną w początkowych zmaganiach, jedyną i niezastąpioną wprost obecność Kościoła na tych terenach, podkreślił prymas Hlond w liście z 24 maja 1948 r., skierowanym do ludności Ziem Zachodnich, w następujących słowach: „W Polsce katolicyzm jest wiarą narodu i religią mas. W każdej doli był Kościół z ludem polskim, a lud z Kościołem”⁵. Z roku na rok Kościół zwiększał szeregi kapłanów i zagęszczał sieć duszpasterską⁶. Wołanie o duszpasterzy było powszechne.

O kapłanów prosiła nie tylko ludność, ale także władze lokalne na wszystkich szczeblach administracji państwowej. Zdawano sobie bowiem sprawę z roli społecznej Kościoła. Wskazywano na to, że tam, gdzie nie było kościoła i księdza, ludność czuła się obco tak dalece, że nawet swoich zmarłych wywoziła do Polski centralnej⁷.

Ta właśnie rola, którą miał do spełnienia Kościół katolicki na tych ziemiach, wymagała szybkiej decyzji. Chodziło o sprawę najbardziej palącą – o zabezpieczenie tego, co było polskie i katolickie, a zarazem o otoczenie ludności przybyłej opieką duszpasterską. Ludność bowiem stale domagała się kapłana polskiego i katolickiego.

Wyłoniła się więc konieczność szybkiego dostosowania byłych zborów protestanckich do wymagań kultu katolickiego. Nie było ołtarzy, nie było relikwii świętych potrzebnych do odprawiania mszy. Prymas Polski kardynał A. Hlond zezwolił wówczas kapłanom na odprawianie mszy bez relikwii świętych aż do czasu, gdy je zdobędą.

Nie należy zapominać, że proces zasiedlania Ziem Zachodnich nie dokonał się od razu, ale trwał przez kilka lat⁸. Ludność Ziem Zachodnich pod względem pochodzenia była bardzo zróżnicowana. Największe wymieszanie występowało na Pomorzu. Ponad dwadzieścia procent ludności

napływowej stanowili repatrianci, a około osiemdziesiąt procent przesiedleńcy; było też nieco ludności rodzimej, zwanej autochtoniczną⁹.

Na uwagę zasługuje również duża, ponad stutysięczna grupa reemigrantów, którzy powrócili do Ojczyzny z emigracji zarobkowej z Belgii, Węgier, Rumunii i Jugosławii¹⁰. Ludność napływowa, określana w publikacjach mianem osadników z Polski centralnej, stanowiła podstawową masę zaludnienia Ziemi Zachodnich¹¹.

Kończąc refleksję nad sytuacją społeczno-religijną w diecezji gorzowskiej trzeba jeszcze uwzględnić relację, jaką zaprezentował jej ordynariusz Wilhelm Pluta we Wrocławiu w 1970 roku z okazji 25. rocznicy przyłączenia Ziemi Zachodnich i Północnych do Macierzy¹². Stwierdził on wówczas, że diecezja gorzowska liczy około 2 250 000 wiernych. Życie religijne skupia się wokół 412 ośrodków duszpasterskich, mających blisko 1600 kościołów, w których 1030 księży co niedzielę i święta odprawia nabożeństwa – najczęściej każdy odprawia po trzy msze i głosi trzy kazania, nie licząc ogromnego trudu związanego z dojazdami (nieraz trzydzieści kilometrów)¹³.

Od sierpnia 1967 roku blisko 300 księży odprawiało już po cztery msze w każdą niedzielę – na mocy specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej, aby umożliwić wiernym, rozsianym po olbrzymim terytorium, uczestnictwo w niedzielnej służbie Bożej. Był to nieraz wysiłek bardzo męczący, a jednak księża w liczbie trzystu sami, bez nacisku ze strony władz kościelnych o ten indult poprosili, co ma swoją bardzo wyraźną wymowę, gdy się zważy, że nie mają żadnej korzyści materialnej... owszem, nieraz większe jeszcze wydatki parafialne¹⁴.

Żadne wyliczenia nie dają obrazu życia i pracy na terenie, który socjologicznie i geograficznie jest dla duszpasterskiej pracy najtrudniejszy w całej Polsce. Nie można dać pełnego obrazu rzeczywistości, zwłaszcza temu, kto tu nie był i z bliska nie zetknął się z terenem, z pracą księży, z życiem tutejszego Kościoła. Olbrzymie odległości... Wschodnia granica diecezji wynosi tyle, co odległość z Katowic do Warszawy plus dwieście kilometrów!¹⁵ Dla niektórych księży osobiste zjawienie się w Kurii stanowi uciążliwą podróż, a w konsekwencji nieobecność w parafii trwającą blisko dwie doby; odległości między mieszkaniem księży a kościołami filialnymi oraz punktami katechetycznymi wynoszą niekiedy dwadzieścia kilometrów. Są księża, którzy i w zimie muszą przebyć na motocyklu w tygodniu do stu sześćdziesięciu kilometrów... Dojazd do kościołów i punktów katechetycznych jest finansowo kosztowny i równocześnie bardzo czasochłonny, nie licząc trudu osobistego każdego księdza, zważywszy, że w diecezji jest około 2700 punktów katechetycznych, a na jedną parafię przypadają

przeciętnie cztery kościoły¹⁶. Wszystkie te kościoły są co niedziele i święta obsługiwane. Jest to więc na pewno najpracowitsza diecezja w Polsce, wymagająca dużego finansowego wkładu, jeżeli wziąć pod uwagę odległości i liczbę kościołów¹⁷.

Reasumując rozważane problemy sytuacji społeczno-religijnej w diecezji gorzowskiej, możemy stwierdzić, że w wielkim procesie integrowania polskiego społeczeństwa szczególne miejsce przypadło Ziemiom Zachodnim, które po 600 latach znów znalazły się w granicach państwa polskiego. Ich ludnościowe oblicze zdeterminowane było przez wielkie migracje. Dla nas chrześcijan jest ważne to, iż w tym wielkim dziele niepoślednią rolę odegrał Kościół, który od samych początków był jedną z istotnych płaszczyzn, w jakich dokonywało się wewnętrzne scalenie tutejszej ludności. Kościół bowiem wznosił tu pomost kulturowy pomiędzy polską przeszłością Ziemi Zachodnich a ich nową polską teraźniejszością¹⁸.

Jednak trzeba pamiętać, że fundatorem organizacji Kościoła na oderwanych przed sześciuset laty ziemiach stał się kardynał August Hlond, prymas Polski, który zabiegał w Rzymie u papieża Piusa XII o kształt Kościoła w zachodnich dzielnicach Polski.

Warto dodać, że ważne procesy integracji życia społecznego i kościelnego postępowały bardzo powoli. Kardynał August Hlond sądził, że po dwóch lub trzech latach stosunki polityczne uregulują się tak dalece, że Stolica Apostolska ustanowi biskupów diecezjalnych¹⁹. Tymczasem pożądaną dla Kościoła polskiego decyzję uzyskano dopiero w wyniku długoletnich starań polskiego Episkopatu z prymasem Polski Stefanem Wyszyńskim na czele. Sytuacja Kościoła stała się w pełni normalną, kiedy Ojciec Święty Paweł VI bułą *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 czerwca 1972 r. ustanowił nową organizację kościelną na polskich Ziemiach Zachodnich i Północnych.

2. Troska biskupa o życie wewnętrzne w diecezji

Zatroskanie o rozwój duchowy diecezjan jest w posłudze biskupiej sprawą oczywistą, jednakże biskup W. Pluta ukazał oryginalny sposób realizacji tego zadania.

Diecezja według dekretu *Christus Dominus* to część ludu Bożego powierzona pasterskiej pieczy biskupa i współpracujących z nim kapłanów. Biskup jako sługa i włodarz tajemnic Bożych prowadzi lud Nowego Testamentu i nim kieruje. Biskup jest zwiastunem wiary i powinien troszczyć się o szerzenie Ewangelii. Tak więc biskup stoi na czele społeczności diecezji i jest jej nauczycielem, kapłanem sprawującym rządy duchowe. Pod

przewodnictwem biskupa życie religijne Kościoła partykularnego formują wszyscy jego członkowie: kapłani, katecheci, zakonnicy i zakonnice, świeccy jego członkowie, młodzież i starsi²⁰. Tworząc wspólnotę w Chrystusie – diecezja, jako jeden organizm, dąży do zbudowania dobra wspólnego wszystkich swoich członków. Troszczy się zatem o kult, o uświęcenie wszystkich, o przepojenie życia swoich członków duchem Ewangelii.

Formacja diecezji jako społeczności miłości (wertikalno-horyzontalnej wspólnoty) – to fundamentalne założenie pastoralne dla wszystkich jej członków. U podstaw tego założenia leży wszelkie prawidłowe działanie pasterskie zmierzające do ożywienia i pogłębienia życia wewnętrznego w diecezji²¹.

Biskup jako pasterz Kościoła partykularnego jest ojcem dla społeczności chrześcijańskiej i troszczy się o nią na wzór Chrystusa Dobrego Pasterza. Kapłani powołani do służenia ludowi Bożemu stanowią wraz ze swym biskupem jedno grono kapłańskie – prezbiterium. Biskup W. Pluta był świadom, że przede wszystkim kapłani przyczyniają się skutecznie do zbawczej realizacji posłannictwa Chrystusa i wnoszą swój wkład do duszpasterstwa całej diecezji, a także całego Kościoła²². Dlatego prezbiterium diecezjalnemu poświęcał tak wiele uwagi. Świadczy o tym sposób sprawowania posługi duszpasterskiej w stosunku do prezbiterium.

W pierwszym liście do kapłanów i diecezjan z 7 września 1958 r. pisał „Chylę czoło przed Wami, nieznanymi żołnierzami Chrystusowymi, setkami kapłanów, co niezmiernie na tej Ziemi Gorzowskiej ponosili trudy dla Chwały Bożej i dusz nieśmiertelnych. Chylę czoło przed Wami, dobrymi kapłanami”²³.

Tworzenie wspólnoty kapłańskiej było jednym z istotnych zadań, jakie podjął biskup W. Pluta od pierwszych dni swojego posługiwania w diecezji gorzowskiej. Wiedział bowiem, że w wyniku historyczno-społecznych procesów prezbiterium to nie było w pełni zintegrowane, co w dużym stopniu mogło się negatywnie odbić na pracy duszpasterskiej.

Biskup W. Pluta był dla swego prezbiterium nie tylko przełożonym i nauczycielem, ale także ojcem i starszym bratem. Troszczył się o godną postawę kapłańską oraz permanentną formację duchowo-intelektualną wszystkich księży. Prezbiterium diecezjalne było swoistą mozaiką, jeśli chodzi o miejsce pochodzenia kapłanów. Fakt ten postawił przed Biskupem specyficzne dla diecezji gorzowskiej zadania integracyjne duchowieństwa. Biskup dostrzegł zamiary władz państwowych, które przez dezintegrację, nierówne traktowanie członków prezbiterium dążyły do jego rozbicia. Dlatego konsekwentnie bronił tej jedności, wymagając jej również od

księży. Było to szczególnie aktualne wtedy, gdy władze domagały się spisu inwentarza²⁴ lub próbowały kontrolować katechizację, żądając od księży rejestracji punktów katechetycznych oraz składania sprawozdań z prowadzonej w nich działalności.

Wówczas domagał się od księży przestrzegania zaleceń Kurii Biskupiej oraz jednolitego i wspólnego oporu wobec wymagań władz państwowych. Pielęgnowanie harmonii i solidarności w ramach prezbiterium wynikało z biskupiej dewizy: *Ut omnes unum sint* (Aby wszyscy byli jedno).

Ponadto w liście nominacyjnym miał nakreślony program: „Aby swym działaniem kapłańskim przyczynił się do umocnienia upragnionej jedności Narodu w ramionach św. Matki Kościoła”²⁵. Biskup W. Pluta potrafił dostrzec i docenić zaangażowanie księży w pracy duszpasterskiej czy naukowej i często oficjalnie wyrażał im swoje uznanie. Miał świadomość, że tego wymaga sprawiedliwość i dobro Kościoła. Najczęściej swoje uznanie dla kapłanów wyrażał przy okazji wizytacji kanonicznych, jubileuszów kapłańskich²⁶, wręczania honorowych godności kościelnych lub uzyskania stopni naukowych²⁷.

Wyliczając wysiłki biskupa W. Pluty mające na celu zachowanie jedności oraz budowanie wspólnoty prezbiterium diecezjalnego, trzeba wspomnieć i o tym, że potrzeby materialne księży chorych i emerytów starał się rozwiązywać przez Radę Wzajemnej Pomocy Kapłańskiej. Często zdarzało się też, że wspierał ich z osobistych funduszy, szczególnie przy odwiedzinach.

O tym, jak bardzo bliscy byli biskupowi księża chorzy i emeryci, świadczą liczne i pełne serdecznej troski jego listy kierowane do nich. Przed każdymi świętami wysyłał życzenia, okazując nie tylko szczerze zainteresowanie ich problemami, ale również przekazywał niezbędną pomoc materialną. Czynił to bardzo delikatnie, nieraz w formie stypendiów mszalnych. Odpisywał na wszystkie listy otrzymane od księży²⁸. Cieszył się każdym przejawem jedności i solidarności wśród prezbiterium.

Należy również wziąć pod uwagę skomplikowaną sytuację, w jakiej znalazła się nowa diecezja. Następnie trzeba pamiętać, że biskup ten działał na przełomie dwóch „epok” teologicznych w Kościele, łączył w sobie „stare i nowe”. Nie odcinając się od przeszłości, uwzględniał on przede wszystkim kierunek odnowy, soborowego *aggiornamento* w Kościele lokalnym²⁹.

3. Formacja wspólnoty parafialnej

W ramach diecezji parafia jest lokalną wspólnotą ludu Bożego, która zespala się wertykalnie i horyzontalnie z Chrystusem, tworząc wspólnotę wiary, kultu i miłości braterskiej. Współdziałał wiernych w życiu parafii

dokonywa się na trzech płaszczyznach: przepowiadania słowa Bożego, udziału w liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, oraz w formie świadectwa dobroczynności i służby³⁰. W parafii dokonuje się prawdziwy kontakt człowieka z Kościołem, ponieważ z samej istoty jest ona ukierunkowana na ewangelizację.

Stąd też pierwszym zadaniem kapłanów pracujących w parafii jest przepowiadanie słowa Bożego, które stanowi początek budowania chrześcijańskiej wspólnoty³¹. Kościół głosząc Ewangelię, zachęca słuchających do wierzenia i wyznawania wiary, przez zbawcze słowo powstaje wiara w sercach niewierzących, a serca wierzące tym słowem się karmią i dzięki niemu powstaje i wzrasta wspólnota wierzących.

Wiarygodność parafii jako wspólnoty, w której urzeczywistnia się Kościół, zależy w dużym stopniu od sprawowania w niej liturgii. Wierni powinni czuć związek ze swoją parafią, a liturgia jest tym środowiskiem, który tę więź rozwija. Z tym związana jest świadomość wspólnoty kultu, która jest podstawą wspólnotowego życia parafii.

Parafia jest pierwszą szkołą modlitwy, miejscem zastawiania stołu eucharystycznego. Należy tylko dążyć do tego, aby poczucie wspólnoty parafialnej było żywe podczas liturgii, zwłaszcza niedzielnej Eucharystii. Trzeba podkreślić, że biskup W. Pluta w listach pasterskich dość często akcentował ważną rolę liturgii w rozwoju wspólnoty parafialnej. Ponieważ liturgia jest elementem jednoczącym i wspólnototwórczym, przeto wszelkie wychowanie do uczestnictwa wiernych w życiu parafii powinno zaczynać się od liturgii. Niedzielna msza powinna mieć charakter rodzinnej wspólnoty. Dlatego wszyscy powinni być zatroskani o piękno i godność niedzielnej celebry³².

W dokumentach soborowych, na wszystkich płaszczyznach istnienia Kościoła (Kościół powszechny, Kościół partykularny i wspólnoty lokalne) przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie liturgii i diakonia chrześcijańska zostały przedstawione jako podstawowe funkcje Kościoła i każdej wspólnoty eklezjalnej. Funkcja diakonii jest potwierdzeniem autentyczności życia wiary i liturgii tak poszczególnych osób, jak i poszczególnych wspólnot kościelnych³³. „Aby sprawowanie Eucharystii było prawdziwe i pełne, musi prowadzić zarówno do różnych dzieł miłości i wzajemnej pomocy, jak i do akcji misyjnej, a także do różnych form świadectwa chrześcijańskiego” (DK, n. 6).

Z powyższych rozważań wynika, że istotnym celem pasterskiej posługi biskupa jest kształtowanie diecezjalnej wspólnoty Kościoła. Dlatego w eklezjologii współczesnej pojęcie Kościoła partykularnego zawiera

w sobie zawsze element prawdziwej, zrealizowanej wspólnoty braterskiej, powstałej w Duchu Świętym wokół Chrystusa obecnego w słowie Bożym, sakramentach i biskupie, który odgrywa w niej pierwszorzędną rolę³⁴. Wokół biskupa gromadzą się wspólnoty lokalne, które są ze sobą zespolone jednością wiary, nadziei i miłości³⁵.

Sobór widząc Kościół partykularny skupiony wokół biskupa, a więc jako diecezję, uznaje także za pełne i prawdziwe „wcielenie” Kościoła powszechnego we wspólnoty mniejsze, skupiające się wokół wydelegowanych przez biskupa, do sprawowania Eucharystii, kapłanów. Wśród tych wspólnot mniejszych od diecezji, najważniejszą i najbardziej typową, w której urzeczywistnia się Kościół, jest parafia³⁶. Prawdziwa, braterska wspólnota międzyludzka może powstać tylko jako zespół bezpośrednich relacji osobowych. Dlatego realizacja braterskiej miłości należy do istoty parafii. Źródłem tego braterstwa jest braterstwo z Chrystusem, uczestnictwo w Jego miłości³⁷.

Nakaz budowania wspólnoty miłości i wzajemnej miłości zawarty jest w źródłach Objawienia i w dokumentach soborowych. Pierwsza gmina jerozolimska dla chrześcijan wszystkich czasów była wzorem wspólnoty miłości.

Soborowa Konstytucja o Kościele również wskazuje na potrzebę budowania wspólnoty miłości; w świetle nauczania soborowego budowanie braterskiej wspólnoty miłości realizuje się w Kościele wobec wszystkich ludzi, gdyż nie ma w Chrystusie żadnej nierówności, nie ma też człowieka, którego miłość Chrystusa by wykluczała.

Tę prawdę, jako fundamentalny element całego chrześcijaństwa od samego początku posługiwania realizował Pasterz diecezji gorzowskiej³⁸. Wiedział bowiem, że gdziekolwiek jest człowiek, który dobrze czyni, niesie miłość drugim. Miłość, jaką niesiemy światu – ujawnia Boga, że Bóg jest w nas. Dając światu swoją miłość, dajemy ludziom Boga, Jezusa Chrystusa, dajemy światu Zbawienie, „szczególnie tam, gdzie ludzie o Bogu nie myślą, a o Zbawienie nie zabiegają”³⁹. Biskup W. Pluta podkreślał, że miłość uczynna jest dowodem na to, iż prawdą życia jest Ewangelia, skoro umie ona tak ludzi kształtować, że niosą światu to, czego on najbardziej potrzebuje; ducha braterstwa, dobra i uczynnej miłości. Apostołem zaś staje się ten, kto ma miłujące serce, oczy, mowę i miłującą pomoc, bo jest to dowodem, że Bóg działa w nim przez Jezusa Chrystusa. Z tej relacji wynika, że wiara staje się czynna przez miłość wyrażającą się działaniem.

Należy podkreślić, że dotychczasowe wskazania dotyczące tworzenia wspólnoty parafialnej i uczynnej miłości, ukazywały wizję duszpasterstwa

charytatywnego w ujęciu biskupa W. Pluty – od strony teologicznej. Obecnie omówimy praktyczną strukturę organizacyjną na szczeblu diecezjalnym, dekanalnym oraz parafialnym. Jednak trzeba pamiętać, że rok 1967 zapoczątkował realizację idei soborowych w Kościele w Polsce. Stąd też i ramowy program pracy Pasterz diecezji gorzowskiej ujął w dwóch tezach soborowych: powszechnego powołania do świętości i powszechnego powołania do apostołatu⁴⁰.

Jak zaznaczał biskup W. Pluta, te wielkie idee Kościoła o świętości i apostołacie będą możliwe do zrealizowania wówczas, jeżeli przynajmniej w jakimś stopniu zostanie urzeczywistniony przez wiernych duch pokuty, ascezy, ofiary i bratniej miłości. W parafiach należy tworzyć prawdziwie chrześcijańskie wspólnoty „wspólnoty serc”, a nie organizacji.

Ordynariusz diecezji miał pełną świadomość, że za dzieła miłosierdzia podejmowane we wspólnocie odpowiedzialny jest biskup⁴¹. Dlatego też wśród wielu trosk i problemów duszpasterskich biskupa W. Pluty sprawą niezwyklej wagi było zorganizowanie pracy charytatywnej w skali diecezjalnej.

Chcąc skonkretyzować duszpasterskie działanie i ująć je w trzyletni plan pracy charytatywnej, według wizji Pasterza diecezji, należało uwzględnić jego opracowanie dotyczące braterskiej, czynnej miłości. Tej problematyce poświęcił wykład na konferencji dekanalnej o bratniej miłości w duszpasterstwie⁴² oraz instrukcję o planowaniu pracy charytatywnej w parafii⁴³, a także dwa listy pasterskie: o zagrożeniu przez niemoralność⁴⁴, oraz o naszej miłości czynnej, która ujawnia Boga i Jezusa Chrystusa⁴⁵.

Pasterz diecezji gorzowskiej zaakcentował utworzenie we wszystkich parafiach zespołów charytatywnych składających się z osób bardziej zaangażowanych w sprawy Kościoła i żyjących intensywniej życiem religijnym. Sugerował, że powstałe zespoły charytatywne w parafii powinny, pod kierunkiem duszpasterza, dostrzegać wszelkie braki materialne, moralne, religijne ludności i w miarę możliwości umiejętnie nieść im pomoc na odcinku wszystkich niedomagań ludzkich.

Uwzględniając duchowe i apostołskie kształtowanie postawy członków tych zespołów, biskup Pluta polecał organizowanie tzw. Dni skupienia o charakterze ascetyczno-szkoleniowym w skali parafialnej, dekanalnej i diecezjalnej.

Reasumując wszystkie inicjatywy wynikające z analizy istniejących dokumentów, należy wysoko ocenić działania charytatywne biskupa W. Pluty w diecezji. W wielu parafiach diecezji działanie to było dobrze rozwinięte, a rozwój dzieł miłosierdzia był w dużym stopniu wynikiem szczerego zaangażowania się duszpasterzy.

Należy również zaznaczyć pozytywne zjawisko tworzenia charytatywnych zespołów młodzieżowych przez księży prefektów i siostry katechetki w takich parafiach, jak: Żary, Zbąszynek, Sulechów, Zielona Góra – parafie Najświętszego Zbawiciela i św. Jadwigi, Nowa Sól, Piła, Gorzów Wlkp. – parafie Chrystusa Króla i katedra⁴⁶. Do pozytywnych działań należy również zaliczyć formację ascetyczno-apostolską, która była prowadzona przez czterodniowe kurso-rekolekcje w Gostyniu i Rokitnie Wlkp.

Wystarczy wspomnieć, że w okresie od 1970 do 1978 roku przeprowadzono trzydzieści jeden serii rekolekcji, w których uczestniczyło 2105 osób⁴⁷.

W tym miejscu należy jeszcze zwrócić uwagę na to, że zakres i forma działalności duszpasterstwa charytatywnego, ukształtowana wytycznymi biskupa W. Pluty znalazła uznanie w Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski. W związku z tym zwrócono się z prośbą do biskupa Pluty o przeprowadzenie specjalnych rekolekcji dla dyrektorów duszpasterstwa charytatywnego z wszystkich diecezji. Biskup ordynariusz te rekolekcje przeprowadził z bardzo pozytywnym skutkiem. Jednym z wyrazów uznania w skali krajowej dla jego kompetencji w tym zakresie była prośba dyrektorów duszpasterstwa charytatywnego innych diecezji o dostarczenie im materiałów dotyczących problematyki charytatywnej, opracowanej przez Pasterza diecezji gorzowskiej. Prośba ich została spełniona, a bogaty materiał teoretyczny, a także praktyczny, został przekazany do wszystkich diecezji, które pragnęły prowadzić duszpasterstwo charytatywne według wizji biskupa W. Pluty⁴⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje także dość zróżnicowany stan nowych inicjatyw duszpasterskich biskupa W. Pluty w parafii, w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, zmierzających do pogłębienia życia religijnego i apostolskiego oraz tworzenia w niej małych wspólnot religijnych. Zabiegał on, aby członkowie małych wspólnot mogli rozwijać w życiu – na co dzień braterstwo, pomagać sobie nawzajem w realizacji celów osobistych i wspólnotowych. Rozwój parafii jako wspólnoty potrzebuje bowiem małych wspólnot⁴⁹.

Wydaje się, że biskup W. Pluta wniósł swój znaczny wkład w duszpasterstwo charytatywne nie tylko na terenie diecezji gorzowskiej, ale w wielu diecezjach polskich. Jednak najwięcej uwagi, obok grup i zespołów, poświęcił duszpasterstwu małżeństw i rodzin, wnosząc cenne formy, które mogą przygotować do małżeństwa szczęśliwego i odpowiedzialnego.

4. Priorytetowe nurty nauczania społecznego

Z dotychczasowych analiz wyłania się specyficzny obraz biskupa Pluty i treści, które były wiodącymi w jego nauczaniu. Ograniczymy się do

ich syntetycznej selekcji i prezentacji. Wydaje się, że wysiłki pasterskie W. Pluty koncentrowały się wokół weryfikacji treści w egzystencji indywidualnej i wspólnotowej. Jego priorytetowej trosce o jedność podporządkowane były wielorakie sposoby duszpasterzowania i ich teoretyczna podbudowa.

Jedność w nauczaniu biskupa gorzowskiego nie posiadała wymiaru abstrakcyjnego, lecz praktyczny, a nawet można by ten wymiar określić jako „wydarzeniowy”⁵⁰. Najbardziej ujawniło się to w czasach przełomu solidarnościowego i w stanie wojennym. Wówczas był on ostoją prześladowanych za prawdę, wolność i sprawiedliwość. Popierał wszystkie inicjatywy i osobiście interweniował o uwolnienie osób więzionych i internowanych. Popularne stało się jego powiedzenie, że „komunistów nie wolno się bać”⁵¹.

Był przeciwnikiem realizowanej wówczas zasady „sprawiedliwości”, że należy „dać obywatelowi to, co władza dać zechce”. Głosił on, że sprawiedliwość powinna się opierać na innej zasadzie, a mianowicie, że „należy dać każdemu, to co mu się należy z racji bycia człowiekiem”. Z tego jasno wynika przeciwstawność założeń.

Punktem wyjścia do realizacji podanej zasady przez biskupa Plutę był człowiek i jego dobro, a nie instytucja, jak czynili to ówczesnie rządzący. Bardzo dojrzała osobowość biskupa przeciwstawiała się wszelkim formom instrumentalizacji człowieka. „Dać każdemu to, co jest jego” z racji tej, że jest człowiekiem. W posłudze duszpasterskiej W. Pluty posiadało to wymiar radykalny. Sam praktykował tę zasadę i był bezwzględny w jej egzekwowaniu. Ten typ sprawiedliwości zakłada indywidualną odpowiedzialność.

Wydaje się, że celem tego nauczania było ukazanie równości wszystkich ludzi w wymiarze społecznym, który powinien wynikać z faktu stworzenia, którym motywowany jest ów radykalizm, będący sposobem egzystencji chrześcijańskiej. To przez nią i w niej realizuje się zbawcze działanie Boga wymagające odpowiedzi. Taka odpowiedź była zawsze jednoznaczna w życiu biskupa Pluty, a szczególnie w czasach Solidarności, kiedy uczył jej w sposób zintensyfikowany słowem i czynem. Stąd nazwać by go można świadkiem tamtych czasów.

Dostrzega się to w wywiadzie, który przeprowadziłem z księdzem W. Andrzejewskim⁵², duszpasterzem Solidarności. Twierdzi on, że ordynariusz akceptował każdą formę uświadamiania ludzi w dziedzinie społecznej, czego efektem było powstanie Ośrodka Myśli Chrześcijańskiej, w którym wykłady prowadzili wybitni znawcy tej dziedziny z Warszawy, Krakowa,

Poznania i Lublina. Między innymi późniejszy premier z rodowodem solidarnościowym T. Mazowiecki, B. Cywiński, prof. Z. Ziółkowski, Ł. Czuma i inni⁵³. Ta forma nauczania nie tylko gromadziła rzesze ludzi, ale w dużym stopniu uświadamiała potrzebę angażowania się ludzi w tworzenie nowej rzeczywistości.

Biskup W. Pluta nie zabraniał, a wręcz sugerował, by księża współdziałali aktywnie w tych przedsięwzięciach. Osobiście uczestniczył w tych wydarzeniach, święcąc na przykład uroczyscie w katedrze sztandar Solidarności największego zakładu pracy w Gorzowie Wlkp. Podkreślał, że uobecniania się w życiu publicznym wartości takich jak sprawiedliwość, wolność, prawda nie należy przyjmować tylko jako sukcesu Solidarności, ale trzeba nieustannie pamiętać, że są one darem łaski i że ów czas jest czasem obdarowywania przez Boga tymi darami.

Konsekwencja tych przekonań urzeczywistniała się bardzo wyraźnie w okresie stanu wojennego. Wyrazem tego było jego stwierdzenie, że „każdy człowiek skrzywdzony powinien otrzymać pomoc od Kościoła”⁵⁴. Realizacja tego dokonywała się poprzez aprobatę biskupa na umieszczenie w kościołach skarbon z napisem: „Na pomoc dla rodzin skazanych i internowanych”. Ofiary te przeznaczano dla ludzi skrzywdzonych w tamtym okresie. Poza tym sam z osobistego budżetu pomógł bardzo wielu osobom.

Inną bardzo istotną formą aktywnego uczestnictwa w tym trudnym okresie było polecenie, by na każdym procesie solidarnościowców był kapłan w stroju duchownym jako delegat biskupa. Każdorazowo delegat miał obowiązek zdania szczegółowej relacji z przebiegu procesu.

Oceniając omawiane kwestie społeczne z perspektywy zamkniętego już okresu, wydaje się, że dzisiejsza cywilizacja, która opiera się na opiniach i ekspertyzach, a nie na faktach i autentycznym i pogłębionym dialogu niejako zmusza, by przypominać wielkich ludzi, którzy byli wśród nas, żyjąc w takiej rzeczywistości.

* * *

W niniejszym artykule starano się przypomnieć wydarzenia z życia biskupa Pluty. Jego autentyczna obecność przez ponad ćwierćwiecze na Lubuskiej Ziemi uczy właściwego współuczestnictwa w wydarzeniach i ich oceny, oraz wskazuje na to, w jaki sposób należy urzeczywistniać naukę Chrystusa. Dzięki temu biskup W. Pluta nadal uczy sprawiedliwości społecznej, będąc sam człowiekiem prawym i pełnym szacunku wobec praw, jakimi Bóg obdarowuje ludzkość.

PRZYPISY

- ¹ Zob. *Telegram Ojca świętego*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (GWK), 30(1986), s. 145.
- ² M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnych na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*, „Nasza Przeszłość”, 22(1965), s. 116.
- ³ *List Pasterski Episkopatu Polski. Na 20-lecie organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 407.
- ⁴ Tamże.
- ⁵ *Orędzie kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski do ludności katolickiej Ziemi Odzyskanych*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu...*, dz. cyt., s. 16.
- ⁶ Tamże.
- ⁷ W. Szetelnicki, *Wołanie o księży*, „W drodze”, 7(1985), s. 28.
- ⁸ M. Orzechowski, W. Wrześniński, *Przemiany terytorialne Polski w świadomości społecznej*, w: *Przemiany w świadomości społecznej mieszkańców województw zachodnich i północnych w latach 1945–1970*, red. W. Wrześniński, Wrocław 1974, s. 52.
- ⁹ L. Kosiński, *Przeobrażenia demograficzne*, w: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, red. W. Markiewicz, P. Rybicki, Poznań 1967, s. 106–112.
- ¹⁰ S. Nowakowski, *Procesy adaptacji i integracji w środowisku wiejskim i miejskim Ziemi Zachodnich*, w: *Przemiany społeczne...*, dz. cyt., s. 189.
- ¹¹ J. Burszta, *Kategorie ludności i ich typ kulturowy*, w: *Przemiany społeczne...*, dz. cyt., s. 145–162.
- ¹² W. Pluta, *Kościół na Pomorzu Zachodnim*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, red. J. Krucina, Wrocław 1971, s. 28.
- ¹³ Tamże.
- ¹⁴ W. Pluta, *Kościół na Pomorzu Zachodnim...*, art. cyt., s. 28.
- ¹⁵ Tamże.
- ¹⁶ Tamże, s. 30.
- ¹⁷ Tamże.
- ¹⁸ J. Pławnicki, *W 40-lecie powrotu Ziemi Zachodnich i Północnych do macierzy*, „Chrześcijanin a współczesność”, 6(14), 1986, s. 5.
- ¹⁹ B. Kominek, *W służbie Ziemi Zachodnich*, Wrocław 1977, s. 18.
- ²⁰ F. Woronowski, *Zarys teologii pastoralnej*, t. 3, Warszawa 1988, s. 359.
- ²¹ Tamże, s. 362–363.
- ²² Zob. W. Pluta, *Listy pasterskie. Wskazania duszpasterskie. Orędzia*, t. 1, red. P. Socha, Gorzów Wielkopolski 1987, s. 139–149.
- ²³ Tamże, s. 2.
- ²⁴ Zob. Archiwum Kurii Gorzowskiej w Zielonej Górze (AKG), Akta personalne: ks. Stanisław Stępień, sygn. PS.
- ²⁵ W. Pluta, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., t. 1, s. 8–9.
- ²⁶ Tenże, *Kazanie do ministrantów*, GWK, 22(1979), s. 23.
- ²⁷ AKG, Akta personalne: ks. A. Szewciw, sygn. PSz 2; ks. R. Harmaciński, sygn. PH 11.
- ²⁸ AKG, W. Pluta, Akta personalne, sygn. PP 29, Listy do księży.
- ²⁹ *Kościół w świetle soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 7–8.
- ³⁰ R. Kamiński, *Parafia wspólnotą wspólnot*, w: *Kościół w służbie człowieka*, red. W. Turko, J. Mariański, Olsztyn 1990, s. 205.
- ³¹ Tamże, s. 206.
- ³² W. Pluta, *Aby wszyscy byli jedno*, Opole 1985, s. 138.
- ³³ Tamże, s. 92–94.
- ³⁴ F. Blachnicki, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 242.
- ³⁵ Tamże, s. 242.
- ³⁶ Tamże, s. 243–244.
- ³⁷ Tamże, s. 431.
- ³⁸ Zob. W. Pluta, *Aby wszyscy byli jedno*, dz. cyt., s. 97–143.
- ³⁹ Tenże, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 254–255.

⁴⁰ Tenże, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie”, 68(1965), s. 315–325.

⁴¹ S. Czerwik, *Eucharystia i miłosierdzie w pierwotnej tradycji Kościoła*, w: *II Krajowy Kongres Eucharystyczny. Pomoce teologiczno-duszpasterskie dla parafii*, red. S. Napierała, Poznań 1987, s. 87–88.

⁴² W. Pluta, *Powszechne powołanie do świętości...*, art. cyt., s. 290–302.

⁴³ Tenże, *Planowanie pracy charytatywnej w parafii*, GWK, 6(1974), s. 245.

⁴⁴ Tenże, *Listy pasterskie...*, dz. cyt., s. 324–338.

⁴⁵ Tamże, s. 253–258.

⁴⁶ A. Będkowska, *Działalność duszpasterstwa charytatywnego*, GWK, 22(1979), s. 127.

⁴⁷ Tamże, s. 125.

⁴⁸ Tamże, s. 126.

⁴⁹ R. Kamiński, *Parafia wspólnotą...*, art. cyt., s. 212–213.

⁵⁰ A. Szewciw, *Demokracja – Biblia, życie*, Gorzów Wlkp. 1996, s. 1.

⁵¹ Wywiad z ks. W. Andrzejewskim z dnia 8 X 1996, s. 2 [osobiste archiwum autora artykułu].

⁵² Por. tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 3.

KS. CZESŁAW MAJDA

MEANDRY POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI NA PRZYKŁADZIE PARAFII WIELKOMIEJSKIEJ

Przyjęty przez Episkopat Polski program duszpasterski na rok 2011/2012 „Kościół naszym domem” zawiera w sobie nową szansę ożywienia życia religijnego w parafii. „Kościół” i „dom” są to pojęcia dobrze nam znane. Prawdziwym domem w Piśmie Świętym (1 Kor 3, 9–11) jest dom zbudowany przez Boga przy współdziałaniu człowieka. Jest to dom zbudowany na wzajemnej odpowiedzialności jednych za drugich. Jest to dom stanowiący społeczność otwartą, gościnną, gotową przyjąć nowych członków. Gospodarzem tego domu jest Bóg. Zatem Bóg i Jego Prawo zajmuje pierwszorzędne miejsce. Owocem tego jest wzajemna miłość, szacunek i radość z obecności Boga i Jego błogosławieństwa. „W takim domu obecny jest Jezus, a zebrani w nim domownicy modlą się wspólnie w Jego imię. W tym domu obowiązuje prawo wspaniałomyślności w przebaczeniu, gdyż takim prawem kieruje się względem nas sam Bóg. Jednak i taki dom może ulec zniszczeniu, gdy zostanie zerwana więź z Bogiem. A w praktyce przełoży się to na osłabienie więzi między domownikami i niemoc wobec zagrożeń, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Dom może jednak odzyskać swój pierwotny ład i piękno dzięki miłosiernej interwencji Boga, wzywającego do nawrócenia zbuntowanych i skłóconych domowników”¹.

Uznanie Kościoła za swój dom stanowi ogromne zadanie duszpasterskie, mające na celu m.in. odkrywanie własnego miejsca w parafii, pogłębianie ducha zaangażowania i współodpowiedzialności za Kościół lokalny, odnawianie i budowanie poziomych struktur wspólnotowych w parafii, ożywienie ducha miłości wobec bliźnich w myśl słów „Ożywni miłością służcie sobie nawzajem” (Gal 5, 13).

Na tle tych zadań duszpasterskich przyjrzyjmy się obecnej sytuacji religijności w Polsce.

1. Oblicze religijności w Polsce

Na podstawie opracowań Centrum Badania Opinii Społecznej stwierdzić można, że w ciągu dwudziestu lat nie odnotowano w Polsce gruntownych zmian dotyczących odsetka osób wierzących i niewierzących. Powszechnie deklарowana wiara w Boga jest trwałą cechą Polaków utrzymującą się w ostatnich dwudziestu latach na niezmiennym poziomie. Z systematycznie prowadzonych badań wynika, że od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku prawie wszyscy ankietowani (93–97%) określają się jako wierzący, z czego mniej więcej co dziesiąty ocenia swoją wiarę jako głęboką. Odsetek osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących również pozostaje na stosunkowo niskim poziomie (3–7%). Charakterystycznym elementem wiary polskiego społeczeństwa jest towarzyszące jej równie trwałe i silne przywiązanie do praktyk religijnych, takich jak msze, nabożeństwa i spotkania religijne. Pod tym względem poziom zaangażowania Polaków, podobnie jak i deklaracje wiary, w ostatnich dwudziestu latach, pomimo okresowych wahań, prawie się nie zmienił. Około połowy badanych przyznaje, że praktykuje raz w tygodniu, niespełna jedna piąta – raz lub dwa razy w miesiącu. Średnio co piąty respondent twierdzi, że uczestniczy w obrzędach religijnych kilka razy w roku, a mniej więcej co dziesiąty przyznaje, że w ogóle nie bierze w nich udziału.

Zdecydowanie mniej stabilnie przedstawia się uczestnictwo młodych Polaków w praktykach religijnych. Obecnie do cotygodniowego udziału w mszach przyznaje się około połowy ankietowanych w wieku 18–24 lat życia. Przed dziesięcioma laty było to 2/3 (do 72%). Od tego czasu zmniejszyła się zarówno liczba praktykujących kilka razy w tygodniu (z 9% do 4%), jak i uczęszczających do kościoła co niedziela (z 63% do 45%). Dwukrotnie wzrósł natomiast (z 20% do 40%) odsetek osób praktykujących nieregularnie. Nieznacznie też zwiększyła się (o 4%) liczba młodych ludzi w ogóle niepraktykujących.

Chociaż spadek częstotliwości uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych następuje bez względu na płeć, to jak się wydaje, w przypadku kobiet jest on nieco mniej widoczny. Wśród mężczyzn w wieku 18–24 lat równoważy się z liczbą nieregularnie uczestniczących w praktykach religijnych. Natomiast wśród kobiet utrzymuje się 10% przewaga systematycznie uczęszczających do kościoła nad sporadycznie praktykujących. Wśród mężczyzn zauważa się też wzrost odsetka w ogóle niepraktykujących, a wśród kobiet utrzymuje się on na niezmiennym poziomie.

Warto wspomnieć o zróżnicowaniu polskiej religijności. Według danych kościelnych, najwyższy poziom praktyk religijnych notowany jest

w diecezjach: tarnowskiej (74,5%), rzeszowskiej (70,9%) i przemyskiej (67,5%). Najniższy – w diecezji łódzkiej (28,9%), szczecińsko-kamieńskiej i sosnowieckiej (32,5%). Najwyższe wskaźniki osób przyjmujących Komunię Świętą są zaś w diecezjach: opolskiej (22,6%), tarnowskiej (21,5%) i pelplińskiej (20,2%), najniższe w diecezji sosnowieckiej (10,8%).

2. Różnorodność i zmiany religijności

W roku jubileuszowym 2000 została przeprowadzona ankieta badająca strukturę religijności wspólnoty parafialnej św. Maksymiliana M. Kolbego we Wrocławiu. Wybrane osoby rozniosły do mieszkańców tej parafii 3500 ankiet z prośbą o anonimowe ich wypełnienie i zwrot do adresata. Powróciło około 1200 ankiet, co pozwoliło na gruntowne opracowanie religijności parafian.

Respondenci biorący udział w badaniu należą przede wszystkim do ludzi wierzących i głęboko wierzących. W pierwszej grupie znajduje się ponad 60%, w drugiej ponad 30%. Ankieta odnosiła się więc przede wszystkim do ludzi pozytywnie nastawionych do religii z różnym nasileniem religijności. Nie było wśród nich osób, które deklarowałyby się jako niewierzące, jednak późniejsze pytania wykazały rzeczywisty ateizm u niewielkiej grupy parafian, którzy między innymi stwierdzili, że Bóg jest fikcją (2%) i poza tym zaprzeczali niektórym ważnym prawdom wiary. Woleli oni jednak zaznaczyć odpowiedź świadcząca o tym, że są „obojętni, ale przywiązani do tradycji” (prawie 3% takich zaznaczeń).

Najwięcej osób praktykuje w sposób systematyczny (prawie 75%) i zgadza się to w dużej mierze z deklaracjami mniej lub bardziej systematycznego uczestnictwa we mszach i spowiedziach (włącznie ze spowiadaniem się raz do roku i tylko przed świętami, co uznane zostało przez parafian za praktykowanie systematyczne). Niesystematyczne praktyki są udziałem 17%, rzadkie około 4%, sporadyczne odpowiedzi „wcale” stanowią mniej niż 1%.

Do cech charakterystycznych religijności parafii na pewno należeć będzie tradycjonalizm parafian. Przywiązanie do wszystkiego, co łączy się z religią katolicką, jest bardzo wyraźne. Parafian uzasadniających swoją wiarę przywiązaniem do tradycji i wychowaniem jest znacznie więcej niż czerpiących inspiracje z jakichkolwiek innych pobudek. To przywiązanie widoczne jest też w umiłowaniu obrzędowości. Przygniatająca większość kultuwyje obyczaj dzielenia się opłatkiem, wspólne śpiewanie kolęd, święcenie pokarmów na Wielkanoc, święcenie palm, dzięki czemu na pewno specyficzny charakter polskich świąt zachowa się jeszcze długo. Branie

udziału w uroczystościach Środy Popielcowej oraz dochowywanie wielkich postów przy okazji Wielkiego Piątku, Środy Popielcowej czy wigilii Bożego Narodzenia również stanowi mocną stronę parafii i nawiązuje do wielowiekowych tradycji polskich. Z drugiej strony trzeba też przyznać, że maleje procent osób zachowujących post piątkowy, którego badani częściej już nie przestrzegają.

O ile tradycjonalizm sam w sobie nie jest zjawiskiem negatywnym, o tyle jeśli występuje jako jedyna motywacja religijna, powoduje spłylenie wiary. O dość powierzchownym przeżywaniu swojej wiary może świadczyć chociażby niechęć do studiowania Pisma Świętego, katechizmu, prasy i literatury religijnej. Dopóki parafianin jest jeszcze w szkole i uczęszcza na religię, poznaje prawdy wiary. Z czasem jednak zaprzestaje osobistego pogłębiania wiedzy religijnej, zaniedbuje ją. W konsekwencji postawiony przed jakimś problemem natury religijnej czuje się niekompetentny, a nawet zagubiony. Wielu przecież opisujących siebie jako osoby religijne nie widzi sprzeczności pomiędzy prawdami wiary katolickiej a wiarą w reinkarnację. Podobnie też w wielu przypadkach zauważa się brak podstawowej wiedzy religijnej, np. imion czy liczby ewangelistów. Czytelnicstwo Pisma Świętego jest sporadyczne – dotyczy tylko 15% parafian, podobnie jest z książkami o tematyce religijnej – 18%. Zdecydowanie lepiej jest w przypadku prasy katolickiej – blisko 40%.

Wyraźnie zarysowuje się potrzeba znalezienia motywacji religijnej opierającej się na własnych przemyśleniach, które okazały się ważne tylko dla niespełna połowy ankietowanych. Parafianie często cechują się indywidualizmem. Nie wszyscy chcą utożsamiać się z Kościołem, do którego należą. Poczucie uczestnictwa w życiu Kościoła w Polsce lub Kościoła powszechnego sięga czterdziestu paru procent. Ankietowani preferują modlitwę indywidualną (prawie 90%). Wyraźnie zauważalne jest rozluźnianie się więzi społecznych. Współczesny człowiek woli coraz częściej sam borykać się z własnymi problemami, niż udać się po poradę do przyjaciela, rodziny albo też odnieść się do wyższego autorytetu. Najczęściej ankietowani rozwiązują własne problemy moralne, sytuacje życiowo trudne, postępując zgodnie z własnym sumieniem, nie zawsze właściwie uformowanym. Dużo dalej znajduje się dopiero autorytet Kościoła, rada spowiednika, przyjaciela czy nawet kogoś z rodziny.

Podobnie nie wszyscy potrafią uwierzyć we wszechmoc Bożą, a więc w możliwość wpływu Stwórcy na sprawy tej ziemi. Trudno im też uwierzyć, iż Kościół zawiera w sobie pierwiastki doczesne i wieczne – jest instytucją utworzoną przez Boga i przez Boga prowadzoną, choć działającą prze-

cież na ziemi i sprawowaną przez ludzi. Interesujący jest fakt, iż takiemu sceptycyzmowi towarzyszy zjawisko zupełnie przeciwne, a mianowicie wiara w przesady i elementy religii Wschodu. Dotyczy to całkiem sporej grupy parafian. W jakimś stopniu przesądom ulega blisko połowa respondentów. Na pozór problem mógłby wydawać się błahy, w rzeczywistości jednak w niektórych przypadkach może doprowadzić do pewnego rodzaju uzależnienia lub swoistej obsesji. Obecne czasy i media dostarczają wielu inspiracji dla praktyk okultystycznych, sprawiają, że stają się one łatwe, dostępne dla wszystkich i szybko wtapiają się w krajobraz codziennego życia, chociażby pod postacią horoskopów, do których zagląda ponad połowa ankietowanych.

Wielu katolików nie widzi nic złego w mieszaniu wiary katolickiej z wiarą w reinkarnację. Pojawia się dziwny synkretyzm religijny. W poszukiwaniu czegoś nowego i ciekawego wrzuca się do jednego worka różne religie. Prawie jedna czwarta zaznaczyła na to pytanie odpowiedź: „nie wiem”. Takie wahanie nie wskazuje jednak nic dobrego, oznacza bowiem brak wyraźnego poglądu na sprawę i swego rodzaju nielojalność względem nauczania Kościoła. Dla dużej części respondentów wiarygodne są artykuły prasowe, książki lub filmy, które poruszają ten temat w sposób bardzo dowolny.

Zjawiska wyżej opisane wiążą się niewątpliwie z tendencją zauważalną nie tylko w całej Polsce, ale również na świecie. W stopniu wyższym obecnie ludzie interesują się tematyką irracjonalną, a przyczyn tego należy doszukiwać się być może w zmianie tempa i sposobu życia, a tym samym w mniejszym poczuciu bezpieczeństwa².

3. Stopnie nasilenia religijności

Przy badaniu nasilenia religijności wzięto pod uwagę takie przejawy religijności: uczestnictwo w różnego rodzaju praktykach religijnych, modlitwa, przywiązanie i udział w życiu parafii oraz samoocenę swojej wiary. Parafianie na pewno odczuwają potrzebę modlitwy i korzystają często z tej formy kontaktu z Bogiem. Trzy czwarte czyni to regularnie – codziennie, około 15% od czasu do czasu. Tylko nieliczni zwracają się do Boga przy wyjątkowych okazjach, czy tylko w niedzielę (w czasie mszy). Każda modlitwa stanowi okazję do pogłębienia wiary. Cieszy też wysoka systematyczność modlitwy, dużo lepiej przedstawiająca się w parafii niż w skali całego kraju. Bardzo dobrze przedstawia się systematyczny udział we mszach niedzielnych sięgający 65%, prawie w każdą niedzielę – 25%. Czasami zdarza, że ktoś idzie do kościoła z pobudek pozareligijnych, o czym

była już wcześniej mowa, jednak i takie uczestnictwo ma swój pozytywny wymiar. Wielu (ponad połowa) parafian korzysta też z możliwości współuczestniczenia w nabożeństwach, co wymaga większego zaangażowania religijnego.

Gorzej przedstawia się sytuacja w przypadku spowiedzi. Część parafian zdecydowanie unika jej zupełnie albo też ogranicza ją do minimum – do spowiedzi przedświątecznej lub raz w roku. Te trzy grupy stanowią ponad 30%. Widać więc u części badanych wyraźną trudność w korzystaniu z tego sakramentu. Na pewno nie jest on łatwy, wymaga dużego zaangażowania. Zakłada zmierzenie się z własnymi słabościami, przyznanie się do nich przed Bogiem i przed samym sobą oraz wyznanie ich przed kapłanem. Konfesjonał jest więc na pewno wyzwaniem dla ludzkiej odwagi, pokory i jednoznacznej chęci naprawienia własnych win. Pójście do spowiedzi zobowiązuje. Trzeba zmierzyć się z dotychczasowymi grzechami, słabościami i postanowić zaczynać od nowa. To nie jest proste ani łatwe, dlatego część parafian decyduje się na spowiedź przynajmniej raz w roku. Szybko też czują się niegodni dłuższego przyjmowania Komunii. Ankietowani w ponad 40% przyznają, że po spowiedzi do Komunii Świętej przystępują jeden raz lub kilka razy, a niecałe 50% przez dłuższy okres. Widoczne jest to zjawisko przy okazji świąt, kiedy to tłumnie przyjmują Eucharystię, a z tygodnia na tydzień ta liczba maleje.

Ankieta pozwoliła także zauważyć, że respondenci nie mają odczucia pogarszającej się wiary w ich życiu. Czterdzieści kilka procent nie dostrzega różnicy w nastawieniu swoim do religii dawniej i obecnie. To dość duży odsetek osób mających od dawna ustabilizowane poglądy na sprawy wiary. Bardziej jednak optymistycznie prezentuje się fakt, iż liczba osób, które w tej chwili czują się bardziej religijne, jest większa od tych, które niegdyś takie były. „Bilans” więc wydaje się być dodatni i to o 20%. Największy odsetek osób głęboko wierzących znajduje się wśród parafian powyżej sześćdziesiątego roku życia. Podobnie i przy analizie praktykowania za każdym razem ci parafianie przewyższają całą resztę w sposób znaczny. Religijność ludzi w podeszłym wieku w stopniu dużo większym niż u pozostałych opiera się na tradycji i wychowaniu, w dużo mniejszym zaś na osobistych przemyśleniach. Parafianie z przedziału wiekowego od 19 do 26 lat charakteryzują się znacznie większą niż u innych polaryzacją poglądów. W samodzielnej ocenie własnej religijności wypadli podobnie jak ankietowani w innych grupach wiekowych, z wyjątkiem tej po sześćdziesiątym roku życia. Z jednej bowiem strony widać zaskakująco dobrą częstotliwość uczestnictwa w sakramencie spowiedzi i to w przypadku spowiedzi

comiesięcznej, o wiele punktów procentowych przewyższającą pozostałe grupy (z wyjątkiem najmłodszych). Z drugiej jednak strony wyraźnie brakuje systematyczności w uczęszczaniu na msze i w codziennej modlitwie, aż nawet do zupełnego ich zaniechania. Szczególnie niski jest też udział w nabożeństwach i w ogóle w różnego rodzaju praktykach.

Na zainteresowanie zasługują również parafianie najmłodszy, mający nie więcej niż 18 lat. Wprawdzie w samoocenie swej wiary nie różnią się zasadniczo od innych (nieco więcej jest tutaj deklarujących obojętność religijną), jednak widoczny jest ich częsty udział w sakramencie pojednania i stosunkowo dobry w mszach. Ogólnie też oceniają swoje praktyki jako systematyczne lub niesystematyczne, a tylko bardzo nieliczna grupa praktykuje rzadko, nikt nie zaznaczył odpowiedzi: „wcale”. Należy jednak pamiętać, iż prawie 5% tej młodzieży jest obojętna religijnie i ich praktyki są zapewne jedynie wyrazem dostosowania się do wymagań rodziny lub katechety. Zarówno najmłodszy jak i nieco starszy ankietowani (do 25 roku życia) należą do grupy poszukującej swojej drogi życiowej i kształtującej dopiero swój światopogląd. Widoczne to jest w odpowiedziach dotyczących prawd wiary – znacznie częściej udzielali w nich odpowiedzi świadczących o pewnym niezdecydowaniu: „raczej tak”, „raczej nie”, „trudno się zdecydować”. Szczególnie trudno jest im jednoznacznie uwierzyć we wszechmoc Boga jako Pana losów ludzkich i historii. Są równocześnie przekonani, że osiągnięcia naukowe nie podważą istnienia religii. Podchodzą do spraw wiary ostrożniej i są bardziej skłonni negocjować te przykazania, które wydają im się niezyciowe. Pozostałe grupy wiekowe ciążą to w jednym, to w drugim kierunku. Parafianie pomiędzy 26 i 45 rokiem życia zbliżają się w swoich poglądach do młodszych, zaś mający od 46 do 60 lat do starszych. Obie grupy zasadniczo są stanami przejściowymi i najslabiej odczuwają zmiany w swojej religijności.

Tak więc religijność deklarowana zaczyna się zwiększać widocznie i jednoznacznie dopiero po sześćdziesiątym roku życia i wtedy też następuje zwiększenie się udziału w różnorodnych praktykach religijnych. W młodszych grupach następuje swego rodzaju stagnacja objawiająca się lekko obniżoną systematycznością praktykowania oraz średnim poziomem akceptacji nauki Kościoła. Zauważa się też swego rodzaju ujednoczenie religijności objawiające się w zmniejszonej liczbie postaw skrajnych. Takie skrajne postawy występują częściej u młodszych członków wspólnoty. U nich z większym nasileniem występują swego rodzaju sprzeczności: z jednej strony postawa otwarcia na sprawę wiary, z drugiej strony sprzeciw wobec niej³.

4. Troska o kształt polskiej religijności

Jednym z podstawowych problemów duszpasterskich Kościoła w Polsce, na początku nowego tysiąclecia, jest nie tylko troska o zachowanie wiary, ale również o kształt polskiej religijności i postawę wobec otaczającego świata, czyli o model obecności polskich katolików we współczesnym, pluralistycznym społeczeństwie. Naprzeciw tym problemom duszpasterskim Kościoła w Polsce wychodził Ojciec Święty Jan Paweł II podczas swoich pielgrzymek do Ojczyzny. W specjalnym słowie do biskupów z Konferencji Episkopatu Polski, wygłoszonym w czerwcu 1991 roku, Ojciec Święty zwrócił uwagę na potrzebę odczytania „znaków czasu”, jakie dziś stają przed Kościołem w Polsce. „Nasze polskie znaki czasu – napisał – uległy wyraźnemu przesunięciu wraz z załamaniem się systemu marksistowskiego i totalitarnego, który warunkował świadomość i postawy ludzi w naszym kraju. W poprzednim układzie [...] Kościół stwarzał jakby przestrzeń, w której człowiek i naród mógł bronić swoich praw. [...] W tej chwili [...] człowiek musi znaleźć w Kościele przestrzeń do obrony poniekąd przed samym sobą: przed złym użyciem swej wolności, przed zmarnowaniem wielkiej historycznej szansy”. Ojciec Święty uświadamia nam, że dawna sytuacja zyskiwała Kościołowi ogólne uznanie, nawet ze strony osób i środowisk „laickich”. Dzisiaj natomiast Kościół takiego uznania nie może oczekiwać. Przeciwnie, musi liczyć się z krytyką, a może nawet i gorzej. Kościół w takiej sytuacji powinien dobrze rozeznaczyć, tzn. akceptować to, co w każdej krytyce może być słuszne. W pozostałych przypadkach powinien uświadomić sobie, że Chrystus zawsze będzie „znakiem sprzeciwu” (por. Łk 2, 34). Ten sprzeciw jest dla Kościoła także jakimś potwierdzeniem bycia sobą, bycia w prawdzie.

Jan Paweł II kształtował linię programową Kościoła w Polsce poprzez swoje nauczanie. Nieustannie zabiegał o wierność wierze ojców i trwałą obecność wartości chrześcijańskich w życiu publicznym. Równocześnie ukazywał model Kościoła wolnego od wszelkich powiązań politycznych i ideologicznych. Zachęcał też do skutecznego wprowadzania w Polsce dziedzictwa Soboru Watykańskiego II, czego następstwem będzie otwartość na ludzi świeckich oraz na dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Wielkie znaczenie dla wzmocnienia religijności Polaków miały przede wszystkim jego liczne pielgrzymki do Ojczyzny. Można z pełnym przekonaniem stwierdzić, że pontyfikat Jana Pawła II miał ogromny wpływ na postawy rodaków, a przez to na przetrwanie w Polsce masowego modelu religijności.

Wizję Jana Pawła II wobec Kościoła w Polsce kontynuuje jego następca, Benedykt XVI. Potwierdzeniem tego przekonania jest przesłanie Ojca

Świętego do biskupów polskich podczas wizyty *ad limina* w Rzymie jesienią 2005 r. Zachęcał on wszystkie środowiska tworzące Kościół: biskupów, prezbiterów i świeckich do większej współpracy. Jednymi z najważniejszych zadań jest zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieży i obecność Kościoła w kulturze. Zachęcał gorąco polskich biskupów do kontynuacji misji Kościoła wobec świata kultury i związanej z tym obecności w mediach. Ojciec Święty akcentował, że choć Kościół nie utożsamia się z żadną partią, to obecność chrześcijan w tej sferze jest konieczna. Ich zasadniczym zadaniem jest dawanie czytelnego świadectwa wartościom chrześcijańskim.

Odbyta pielgrzymka Benedykta XVI do Polski, w dniach 25–28 maja 2006 r., była wielkim apelem o umocnienie i o odnowę wiary Polaków. W swych wystąpieniach papież zawarł szeroko zarysowany program duszpasterski dla Kościoła w Polsce. Wezwał w nim do kontynuacji dziedzictwa tradycji religijnej, a przy tym do rozwoju nowoczesnych form apostołatu: troski o młodzież, permanentnej formacji dorosłych, obecności Kościoła w świecie kultury i do odważnego świadectwa na niwie publicznej. Zdefiniował nasze miejsce w rodzinie narodów europejskich: „Polska posiada bogate dziedzictwo kulturowe oparte na wartościach chrześcijańskich i z takim dziedzictwem weszła do Unii Europejskiej. Wobec nasilającego się procesu sekularyzacji i odwrotu od wartości chrześcijańskich nie może tego dziedzictwa utracić”⁴.

5. Perspektywy polskiej religijności

W debacie nad stanem religijności w Polsce słyszymy pytania o przyszłość Kościoła w naszej Ojczyźnie. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Józef Michalik w *Raporcie o stanie wiary w Polsce* mówi, że nie jest pesymistą w tej sprawie. Widzi wiele inicjatyw wychodzących od ludzi świeckich, jak kręgi biblijne, grupy apostołskie, organizacje dobroczynne, ogniska modlitewne itd. Dzięki tym inicjatywom wiara nie jest przeżywana samotnie, w czterech ścianach, ale realizuje się we wspólnocie, w relacjach z innymi ludźmi. Poza tym wiara, która jest ograniczona jedynie do sfery intelektualnej, łatwo zamienia się w ideologię. Dlatego musi być ona nie tylko rozumowo akceptowana, lecz także osobiście przeżyta, a to zjawisko właśnie ma miejsce. Jest jeszcze wiele do zrobienia w tej dziedzinie. Na skutek uwarunkowań historycznych brak nam zmysłu życia społecznego i potrzeby zbiorowych działań. Nie potrafimy manifestować swojej wiary przez metodyczną pracę i konsekwentne wymagania. Po prostu – stwierdza ksiądz arcybiskup – nie mieliśmy czasu się tego nauczyć. Nie może być tak, że muszę zostawić swoją religię w przedpokoju, gdy przekraczam

próg urzędu, w którym pracuję. Nie możemy jednak nikogo zmuszać do pogłębienia swojej wiary, możemy tylko zachęcać, budzić zainteresowania. Obowiązek przekazywania wiary spoczywa nie tylko na parafiach, ale również podstawową rolę w tym procesie odgrywa rodzina. Nieprzypadkowo Jan Paweł II nazwał rodzinę „Kościołem domowym”, gdyż jest to podstawowe miejsce, gdzie przekazuje się wiarę⁵.

Zauważa się dzisiaj osłabienie więzi ludzi z parafią, a przez to osłabienie samej wspólnoty parafialnej. Doświadczenie uczy nas, że wspólne dzieło, na przykład budowa kościoła, bardzo wiązała wiernych z parafią. Prace społeczne przy budowie świątyni, zbiórka funduszy, pozyskiwanie materiałów budowlanych wymagały zaangażowania licznych mieszkańców, co z kolei owocowało powstawaniem nowych znajomości sąsiedzkich i cieszyło każdym sukcesem w dziedzinie budowlanej. Dla poparcia tej tezy można posłużyć się przykładem z parafii św. Maksymiliana M. Kolbego, która w trudnych latach stanu wojennego i kolejnych wznosiła obiekt sakralny. Z powodu braku oficjalnych przydziałów materiałów budowlanych na budowę kościoła, parafianie zorganizowali drugą zmianę w cegielni, z czego 20% ich produkcji parafia mogła zagospodarować na własne cele. Powołali też fundację dla wspierania budowy kościoła, której celem było pozyskiwanie środków pieniężnych, tak potrzebnych przy wznoszeniu świątyni.

Owocem tej wieloletniej działalności budowlanej i brania współodpowiedzialności za powodzenie przedsięwzięcia jest dzisiaj duże zaangażowanie wiernych w życie parafii. Wierni skupieni w Radzie Parafialnej stanowią bardzo pomocne ciało doradcze proboszcza i czynnie uczestniczą w przygotowaniach różnych uroczystości parafialnych. Członkowie Parafialnego Oddziału Akcji Katolickiej są najbardziej widoczną częścią parafian, pomagającą w licznych działaniach parafii. Parafialny Zespół Caritas co miesiąc pozyskuje różne środki na pomoc dla biednych rodzin, osób chorych i potrzebujących dzieci, fundując im systematycznie obiady szkolne. Ponadto pozostali wierni znaleźli swoje miejsce w 20 innych grupach, które poprzez modlitwę i dzieło miłosierdzia tworzą ten żywy Kościół, który jest naszym domem. Tak duże zaangażowanie parafian nie byłoby możliwe, gdyby nie wcześniejsze zasmakowanie w dziele budowania i tworzenia wspólnoty wspólnot.

We współczesnych polskich realiach więzi z parafią nie da się nawiązać poprzez szkołę, która często znajduje się poza parafią ucznia. Problem ten jest już aktualny w małych wioskach, jak i w dużych miastach. Współczesna młodzież, coraz bardziej rozwinięta intelektualnie, ale rozchwiana emocjonalnie, bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje mądrych i oddanych

katechetów. Tymczasem mierny poziom katechizacji to bardzo złe rokowania na przyszłość. Coraz częściej odnotowuje się rezygnację młodzieży z katechezy w ogóle. Istotnym problemem katechezy w szkole jest trudność wprowadzenia *sacrum*, budzenia osobistej wrażliwości i otwartości na współpracę z łaską Bożą. Dawniej pomagała w tym właściwa atmosfera domu rodzinnego, dziś mamy coraz więcej rodzin niedomagających i nie stanowiących oparcia do właściwej inicjacji w wierze.

Budowanie wspólnoty parafialnej w dużych miastach jest dzisiaj trudniejsze niż kiedykolwiek. Najpilniejsze sprawy życia rodzinnego zajmują ludziom tyle czasu, że na zaangażowanie w parafii na ogół go nie wystarcza. Do tego dochodzą częste wyjazdy do rodziny na weekend, bądź na wypoczynek, jak również liczne przeprowadzki mieszkaniowe. To wszystko powoduje anonimowość i niechęć do jakiegokolwiek zaangażowania w życie swojej parafii.

Powstaje pytanie, czy w dobie globalizacji, nowych form przemieszczania się ludzi i zmian mentalności parafia, jako struktura narzucona terytorialnie, ma możliwość przetrwania, czy też musi ustąpić przed niejasną dobrowolnością. Współcześnie można dostrzec rozszerzenie się płaszczyzny życiowej ludzi, co skutkuje rozluźnieniem więzi społecznych. Czy parafia w takiej sytuacji może oddziaływać na nich stabilizująco? Odpowiedź może być pozytywna pod warunkiem, że stanie się ona żywym miejscem wiary wypływającej od ołtarza i słowa Bożego. Są to największe skarby Kościoła ubogacające człowieka. Jan Paweł II mawiał, że wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka. To zadanie dotyczy w szczególności parafii, w której dokonuje się afirmacja człowieka i przełamuje się impas atomizacji życia społecznego⁶.

Wielu teologów i pastoralistów również za granicą podejmuje temat odnowy oblicza Kościoła i przyszłości katolicyzmu na świecie. John L. Allen przekonuje o konieczności horyzontalnego rozwoju Kościoła katolickiego. Rzeczywistość wertykalna Kościoła, tzn. struktura hierarchiczna (papież, biskupi, proboszczowie) i organizacyjna (Stolica Apostolska, diecezje, parafie) jest zorganizowana bardzo dobrze. Natomiast horyzontalnie (wspólnoty i grupy parafialne, zaangażowanie wiernych i współodpowiedzialność) Kościół ma wiele jeszcze do zrobienia. Sektor horyzontalny powinien być wzmocniony przez katolików nie należących do żadnych grup. Szczytem nieporozumienia jest oczekiwać od Kościoła gotowych recept na wszystko. Horyzontalny katolicyzm musi powstać sam z siebie, ale we współpracy z hierarchią. Będzie to przeniesienie swojej wiary na działanie; nie czekanie lecz działanie. Tak powstawały w Kościele wielkie

działa odnowy. To nie papież w XII–XIII stuleciu zażądał powołania zakonów żebraczych, ale kreatywni ludzie, jak św. Franciszek, św. Dominik rozpoznali potrzebę ich powstania. Podobnie w XIX wieku powstawało wiele zakonów zajmujących się nauczaniem, opieką nad chorymi, misjami, co zostało zauważone i zatwierdzone przez Kościół hierarchiczny. Jeżeli katolicyzm posiada wystarczającą fantazję i siłę, aby sprostać dzisiejszym wyzwaniom, musi oddolnie, ale w jedności z hierarchią, podjąć nowe idee. Właściwym pytaniem jest: czy my, członkowie Kościoła katolickiego, dorosiliśmy do żądań XXI wieku⁷.

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* czytamy: Parafia jest miejscem, gdzie wszyscy wierni mogą się gromadzić na niedzielną celebrację Eucharystii. Parafia wprowadza lud chrześcijański do uczestnictwa w życiu liturgicznym i gromadzi go podczas tej celebracji; głosi zbawczą naukę Chrystusa; praktykuje miłość Pana w dobrych i braterskich uczynkach” (KKK, n. 2179). Głoszenie orędzia, słuchanie słowa Bożego ma ogromne znaczenie dla zbawienia i budowania wspólnoty: „Karmię was tym, czym sam żyję”. Od samego początku istnienia Kościoła zadanie przepowiadania łączyło się ściśle z budowaniem wiary, a co za tym idzie, budowaniem Kościoła⁸.

Odnowa parafii powinna zakładać powrót do podstawowych jej funkcji, które zarówno duchowni jak i świeccy powinni realizować z nowym zapalem i entuzjazmem. Tym zadaniom powinna towarzyszyć przemiana współżycia chrześcijan, grup parafialnych, współodpowiedzialnych za przyszłość Kościoła i dostosowanych do ewangelicznego systemu wartości. Pastorałści niemieccy mówiąc o zadaniach współczesnej parafii proponują ich specjalizację, wzajemną współpracę, łączenie się w parafialne sieci, ośrodki duszpasterskie kilku parafii, by w ten sposób lepiej służyć przemierzającym się ludziom i rozwiązać problem terytorialności. Przykładem są centra duchowe, szkoleniowe, przygotowania do sakramentów itp. Te działania mają służyć szerszej panoramie ofert i inicjatyw duszpasterskich.

W debacie nad przyszłością religijności w Polsce słyszemy pytanie, czy rozprzestrzeniająca się w szybkim tempie sekularyzacja nie spowoduje masowych odejść od Kościoła, co miało już miejsce w wielu krajach europejskich. W szczególności obserwacje tego, co dzieje się z młodzieżą przy obecnym stanie katechizacji w szkołach, budzą niepokoje. Antidotum na dzisiejsze zagrożenia religijności musi stworzyć parafia przechodząc od „punktu usług duszpasterskich” do prawdziwej wspólnoty wierzących. Potrzebna jest parafia jako ośrodek budowania i uczenia chrześcijańskiej solidarności, kultury społecznej i wzajemnego poszanowania w relacjach

politycznych. Wobec powszechnej ekspansji wzajemnej nieufności, wręcz zawiści, zagubienia sensu dobra wspólnego, cały dorobek społecznego nauczania Jana Pawła II może w Polsce całkowicie zostać zaprzepaszczony. W poszukiwaniu nowego oblicza parafii niektórzy pastoraliści zastanawiają się nad wprowadzeniem, na wzór niektórych krajów, zwyczaju „zapisywania się do parafii” niekoniecznie znajdującej się na terenie zamieszkania. Rodzina zapisująca się do wspólnoty parafialnej, tym samym osobiście podejmowałaby się współodpowiedzialności za tę wspólnotę. Parafia jako „terytorium”, do której wierny zostaje przypisany nie mając możliwości wyboru, nie pomaga przełamać pokusy bierności i rozbudzić poczucia współodpowiedzialności za nią.

Nowe uwarunkowania kulturowe wymuszają zmiany duszpasterskiego zaangażowania. Kiedyś świat chrześcijański sam dbał o zachowanie praktyk religijnych. Jeszcze przed wojną kard. Sapięha, pytany o fenomen pełnych kościołów, mówił: „my dzwoniemy, a oni przychodzą”. Dzisiaj natomiast faktem jest rażąca asymetria pomiędzy aktywnymi parafianami a pasywnymi członkami wspólnoty, którzy tylko okresowo i okazjonalnie potrzebują Kościoła. Ta sytuacja stawia przed duszpasterzem nowe wyzwania. Obok tradycyjnego sensu „nosiciela tajemnicy” i „męża modlitwy” kapłan musi żyć dla innych i być mistrzem duchowego życia. Jego działanie powinno być skierowane zarówno do wewnątrz wspólnoty, jak i na obrzeża Kościoła. Kard. Franz König w książce *Chrystus i świat* posługuje się ilustracją jeziora w nawiązaniu do duszpasterza. Życie kapłana powinno być jak jezioro: głębokie i przejrzyste⁹.

Ponieważ parafia jest tworzona przez ludzi z ich niedoskonałościami i słabościami, potrzebuje odrodzenia i nawrócenia. Nawrócenie to dotyczy każdego jej członka i polega na dostosowaniu prawd i wartości ewangelicznych do swojego życia. Dotyczy zarówno duchownych jak i świeckich, którzy z nowym entuzjazmem i zapałem będą realizować podstawowe funkcje parafii. Odrodzenie powinno owocować przemianą współżycia i współpracy grup parafialnych współodpowiedzialnych za przyszłe oblicze Kościoła. Kościół jest i będzie zawsze potrzebny człowiekowi: towarzyszy mu przez całe życie od narodzin aż do śmierci, pociesza, pomaga przeżyć kryzysy wewnętrzne, daje poczucie pewności, błogosławieństwa i bezpośredniego związku z Bogiem¹⁰.

Kościół w Polsce ma dzisiaj, wg abp. Józefa Michalika, konkretne zadanie do wypełnienia, które sformułował Jan Paweł II podczas swojej ostatniej wizyty w Ojczyźnie. W Łagiewnikach w roku 2005, zawierając świat Bożemu Miłosierdziu, powiedział: Bądźcie świadkami miłosierdzia!

Miłosierdzie pociąga za sobą realną przemianę życia i wzrost pobożności. Owocem miłosierdzia jest powstawanie nowych ruchów, wspólnot i stowarzyszeń, których celem jest życie wiarą w naszym świecie. Odradzające się życie religijne jest wymownym dowodem na żywotność polskiego stylu pobożności. Ta pobożność wiernych buduje nowe kościoły i sanktuaria o skali europejskiej (Łagiewniki, Licheń), które stają się konfesjonalami, ołtarzami i ambonami naszej Ojczyzny, miejscami, gdzie dokonuje się proces nawrócenia i powrotu ludzi do Boga¹¹.

Przedstawione w niniejszym artykule wnioski wypływają z analizy wyzwań, jakie stawia nam współczesna rzeczywistość. W konfrontacji z nią Kościół w Polsce nie może zamknąć się w sobie i czekać na lepsze czasy. Nie powinien też w imię poprawności politycznej i dzisiejszym trendom rezygnować ze swej tożsamości i zaniechać głoszenia wiary. Kościół musi pozostać solą ziemi i światłem świata. Źródłem wszelkich działań Kościoła pozostaje tajemnica Wcielenia. Jak stwierdza Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte*, nie zbawi nas żadna formuła, ale osoba Jezusa Chrystusa i pewność, że On jest z nami aż do skończenia świata (NMI, n. 29). W tym duchu wiary należy podejmować dalszą refleksję i odpowiedzialność za przyszłość naszej polskiej religijności.

PRZYPISY

¹ A.R. Sikora, *Biblijne źródła koncepcji Kościoła jako domu i szkoły komunii*, w: *Program duszpasterski Kościoła w Polsce. Kościół domem i szkołą komunii. Rok 2010/2011*, Poznań 2010, s. 201–202.

² C. Majda, *Religijność miejska*, Wrocław 2004, s. 193–211.

³ Tamże, s. 212–224.

⁴ Benedykt XVI, *Polska nie może utracić dziedzictwa*, <http://ekai.pl>.

⁵ *Raport o stanie wiary w Polsce. Rozmowa z Arcybiskupem Józefem Michalikiem*, Radom 2011.

⁶ W. Irek, *Budowanie Kościoła*, Wrocław 2006, s. 255–280.

⁷ J.L. Allen, *Das Neue Gesicht der Kirche*, Gütersloh 2010.

⁸ J. Krucina, *Ewangelizacja w ujęciu Pawła VI. Synteza działalności Kościoła*, „Colloquium Salutis”, 8(1976), s. 33.

⁹ W. Irek, *Budowanie Kościoła*, dz. cyt., s. 270–278.

¹⁰ J. Loffeld, *Das andere Volk Gottes*, Würzburg 2011, s. 45.

¹¹ *Raport o stanie wiary w Polsce...*, dz. cyt., s. 185.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE

Ochrona danych osobowych staje się dzisiaj standardem w Kościele katolickim. Należy zatem opracować zasady ochrony i przetwarzania danych osobowych w systemach informatycznych Kościoła z uwzględnieniem kanonicznego porządku prawnego i prawodawstwa świeckiego, które powinno stać na straży wolności sumienia i wyznania. W tym obszarze sytuuje się również to opracowanie, którego podstawą merytoryczną są zapisy z instrukcji pt. *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce* (Warszawa 2009), opracowanej przez generalnego inspektora ochrony danych osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski.

Na początku zacytuję wybrane fragmenty tego dokumentu, które staną się motywem przewodnim tego opracowania.

1) Jakie podmioty przetwarzają dane w Kościele katolickim?

„Kościelne osoby prawne, o których mowa w Ustawie z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (np. diecezje, parafie, zgromadzenia zakonne, Caritas Polska, Caritas diecezji, kościelne instytuty naukowe, czy Papieskie Wydziały Teologiczne), jak również działające w ich ramach kościelne wydawnictwa, zakłady wytwórcze, usługowe i handlowe, zakłady charytatywno-opiekuńcze, szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze, nieposiadające osobowości prawnej są zobligowane do dołożenia szczególnej staranności w procesie przetwarzania danych osobowych pozyskiwanych w ramach swojej działalności” (I, 6).

2) Kto jest odpowiedzialny w Kościele katolickim za przetwarzanie danych osobowych?

„Administratorem danych jest podmiot decydujący o celach i środkach przetwarzania danych osobowych (art. 7 pkt 4 ustawy o ochronie danych

osobowych), a więc Kościół Katolicki, reprezentowany przez właściwe organy, np.: biskupów czy proboszczów oraz instytucje współpracujące z Kościołem (np.: fundacje, stowarzyszenia, wydawnictwa, itd.)” – II, 2.

3) W jakich sytuacjach i kogo dotyczy przetwarzanie danych w Kościele katolickim?

„Przetwarzanie danych szczególnie chronionych, co do zasady jest zabronione, za wyjątkiem sytuacji określonych w art. 27 ust. 2 ustawy, np. gdy jest to niezbędne do wykonania statutowych zadań Kościoła Katolickiego, pod warunkiem, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych instytucji albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych (art. 27 ust. 2 pkt 4). Przetwarzanie danych szczególnie chronionych osób nienależących do Kościoła jest dopuszczalne za pisemną zgodą tych osób (art. 27 ust. 2 pkt 1)” – I, 4.

4) Co jest podstawowym warunkiem przetwarzania danych w Kościele katolickim?

„Jakkolwiek bowiem Kościół ma prawo przetwarzać dane osobowe dla realizacji swojej działalności statutowej, to przetwarzanie tych danych powinno się odbywać z poszanowaniem godności jednostki” (II, 1).

Wyróżnione zagadnienia domagają się komentarza teologiczno-praktycznego, co będzie możliwe przy odwołaniu się do teorii i praktyki pastoralnej Kościoła katolickiego.

1. Metodologia

W teologiczno-praktycznej refleksji nad ochroną danych osobowych można zastosować różne schematy metodologiczne. W celu wprowadzania w życie zasad nauki społecznej, która z racji poruszanej tematyki jest zbliżona do problemów ochrony danych osobowych w Kościele katolickim, najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: „zbadać, ocenić, działać”¹. Można je zrealizować pod warunkiem, że najpierw zostanie wypracowana teoria, która będzie służyć do oceny praktyki.

W teologiczno-praktycznej refleksji obowiązuje norma, że dobra teoria jest najlepszą praktyką. W teorii kościelnego działania najważniejsze

są natomiast zasady, z których wynikają reguły (procedury) warunkujące zarówno nadprzyrodzony charakter posłannictwa zbawczego Kościoła (łaska buduje na naturze), jak również ludzki wymiar jego działalności uzupełniającej (społecznej, kulturalnej, edukacyjnej). Jan XXIII to kryterium „zasad” ujął następująco: „Jeśli [...] w konkretnej sprawie hierarchia Kościoła coś zaleci względnie postanowi, to katolicy muszą się oczywiście ściśle do tego stosować. Kościół ma bowiem prawo i obowiązek nie tylko strzeżenia nieskazitelnosci zasad religii i moralności, lecz także zajmowania autorytatywnego stanowiska, gdy chodzi o wprowadzenie tych zasad w życie”². To dotyczy także obowiązywalności prawa kościelnego, zawartego w kanonach, a pośrednio wskazuje na priorytety w przetwarzaniu danych osobowych w Kościele katolickim. Po tym ogólnym wstępie można przystąpić do analizy wyznaczonych zagadnień badawczych.

2. „Zbadać” – czym lub kim jest Kościół?

W teorii przetwarzania danych osobowych w Kościele katolickim należy udzielić najpierw odpowiedzi na kilka pytań: Jakie podmioty przetwarzają dane w Kościele katolickim? Kto jest odpowiedzialny w Kościele katolickim za przetwarzanie danych osobowych? W jakich sytuacjach i kogo dotyczy przetwarzanie danych w Kościele katolickim?

Odpowiedzi na te pytania domagają się najpierw jasnego określenia pojęcia Kościoła. Jest to konieczne dlatego, że o Kościele, wbrew pozorom, mówi się mało, a przy tym na temat Kościoła najczęściej zdają się mieć do powiedzenia ludzie najmniej kompetentni, zarówno od strony przygotowania teologicznego, jak również od strony czynnego udziału w życiu Kościoła, z czym związane jest „czucie” Kościoła (*sentire cum Ecclesia*)³. Podstawowa prawda o Kościele zawiera się w stwierdzeniu, że jest to „święta wspólnota grzeszników”. „Kościół jest święty, ale są w nim ludzie grzeszni. Trzeba odrzucić chęć utożsamiania się jedynie z bezgrzesznymi. Jak mógłby Kościół wykluczyć ze swojej wspólnoty ludzi grzesznych? To dla ich zbawienia Chrystus wcielił się, umarł i zmartwychwstał”⁴.

Kościół jest więc zarazem społecznością o strukturze hierarchicznej i wspólnotą zbawczą, widzialnym zrzeszeniem i komunią duchową⁵. Te dwa wymiary Kościoła nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczywistości; przeciwnie, tworzą one jedność dwojako złożoną, która zrasta się z pierwiastka Boskiego i ludzkiego⁶. Widzialny Kościół jest to zatem „społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób – czasem bardzo wyraźnie uświadomiony i konsekwentny, a czasem słabo uświadomiony i bardzo niekonsekwentny – idzie za Chrystusem.

W tym przejawia się zarazem na wskroś «osobowy» profil i wymiar tej społeczności, która – pomimo wszystkich braków życia wspólnotowego w ludzkim tego słowa znaczeniu – jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem, choćby tylko przez to, że noszą na swej duszy niezniszczalne znamię chrześcijanina”⁷. W konsekwencji, jak naucza Sobór Watykański II, do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, którzy mają Ducha Chrystusowego, w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty⁸.

2.1. Hierarchiczność Kościoła (podmioty kościelne)

W społeczno-wspólnotowym organizmie Kościoła musi być określona hierarchia władzy, a z tym wiąże się pytanie: skąd pochodzi władza w organizmie eklezyjalnym i kto odpowiada za jego działanie? Głównym celem Kościoła jest zbawienie. Jest to cel zadany przez Chrystusa, który założył Kościół. Przynależność do Kościoła (zbawczego organizmu kościelnego) jest równoznaczne z uznaniem władzy kościelnej, której źródłem jest Chrystus (władza jest zadana hierarchii przez Chrystusa, pochodzi „z zewnątrz”). Władza kościelna ma charakter hierarchiczny, czyli są ustanowione szczeble decyzyjności – na szczycie jest papież, który sprawuje władzę w Kościele w łączności z kolegium biskupów.

W diecezji władzę sprawuje biskup, który przekazuje swoje uprawnienia proboszczom, kierującym parafiami. Struktura hierarchiczna władzy i związane z tym uprawnienia decyzyjne hierarchów nie ograniczają jednak indywidualnej czy wspólnotowej (zorganizowanej) działalności wiernych świeckich. Wszystkie osoby mają bowiem wolność podejmowania swobodnych działań o charakterze eklezyjalnym, za które ponoszą odpowiedzialność. Jedynym warunkiem jest respektowanie uprawnień hierarchicznej władzy w Kościele, a także przyjęcie i akceptacja (poszanowanie) całej nauki Kościoła w wymiarze wiary i moralności (obyczajów).

Kościół ma zatem jeden ośrodek władzy – hierarchię. Struktura Kościoła jest tak zorganizowana, że każdy element (diecezje, parafie) spełnia te same funkcje zbawcze (prorocką, kapłańską i królewską). Wszystkie diecezje i parafie działają według tych samych standardów określonych w Magisterium Kościoła, dla którego źródłem jest Objawienie (Biblia i Tradycja) i sprecyzowanych przez prawo kanoniczne.

W wymiarze organizacyjnym Kościoła najbardziej niepewnym elementem jest człowiek. Odnosi się to także do przetwarzania danych osobowych. Wyeliminowanie błędów popełnianych przez człowieka jest możliwe poprzez ustalenie jasnych procedur dla praktyki kościelnej, a w miejsce różnorodności nieprzewidywalnych zachowań członków wspólnoty eklezjalnej wprowadzenie wyspecjalizowanych i standardowych wzorców. Jeżeli uczestnicy organizacji kościelnej będą działać zgodnie z wzorcem, to ich zachowanie będzie przewidywalne, a skuteczność ich działania będzie zapewniona poprzez właściwą konstrukcję wzorca. To jest jedna z podstawowych zasad działania kościelnego, wynikająca z teorii organizacji i zarządzania.

2.2. Troska o człowieka w duszpasterstwie parafialnym

Kościół jest zbudowany z ustalonej odgórnie liczby elementów (diecezji i parafii). Poszczególne elementy są tak zorganizowane, aby odzwierciedlały w sobie cechy całości. Diecezje, a także analogicznie parafie, przedstawiają prawdziwy obraz Kościoła. Porównywalna budowa poszczególnych diecezji sprawia, że cały Kościół zachowuje identyczne cechy (jeden, święty, powszechny, apostołski).

Organizm Kościoła najwyraźniej objawia swoją żywotność w podstawowych strukturach kościelnych – parafiach. W parafii istnieje ustabilizowany porządek organizacyjny, wymuszający trwale reguły działania. W organizmie parafialnym widać też wyraźnie charakter życia wspólnoty kościelnej. Podstawą duszpasterstwa parafialnego w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym są relacje interpersonalne. Działalność pasterza koncentruje się na trosce o każdego z wiernych z osobna, ale jednocześnie rozciąga się na formowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej. Osobisty stosunek duszpasterza do każdego z wiernych indywidualnie charakteryzuje duszpasterstwo w samej jego istocie. Każdy bowiem członek wspólnoty jest jedyny i неповtarzalny. Każdy też w sposób jedyny i неповtarzalny powinien być ogarnięty troską duszpasterskiej miłości, na której opiera się jego dojrzewanie w człowieczeństwie i w wierze⁹.

Organizm parafii powinna cechować harmonia. Dlatego funkcjonowanie każdego jej organu ma sens jedynie w odniesieniu do trwania całości wspólnoty parafialnej. Jej życie jest określone przez jeden, wspólny cel zbawczy, dlatego poszczególne organy (wspólnoty) powinny działać w oparciu o jednakowe reguły praktyki kościelnej. Konwencja działań eklezjalnych nieustannie się tworzy, a to oznacza, że mogą zmieniać się jednak sposoby, metody, formy realizacji konkretnych zadań, dostosowywane do nowych wymagań, albo mogą powstać zupełnie nowe. W tym

procesie swoje znaczenie mają też konflikty. Ich przyczyny mogą być różne, dlatego nie można przesądzać, że są one wynikiem podważania z góry ustalonych reguł i norm działania, ani też nie powinno się wskazywać na nieporozumienia międzyludzkie jako ich bezpośrednie bodźce. Konflikty są po prostu naturalnie wpisane w każdy rodzaj ludzkiego działania. Można je potraktować w aspekcie patologicznym i uznać, że jest to przejaw niewydolności organizmu. Istnieje jednak twórczy sposób rozwiązywania konfliktów, które powstają jako efekt współpracy podsystemów organizacyjnych. Pozytywne podejście do konfliktów wymaga przyjęcia podstawowej prawdy: twórcami (konstruktorami) organizacji parafialnej są wszyscy członkowie wspólnoty parafialnej, którzy wpływają na jej strukturę i sposoby funkcjonowania, dostosowując swoje działania do zmieniających się uwarunkowań zewnętrznych i własnych potrzeb i oczekiwań.

Ten probabilistyczny model organizacji parafii nie podważa jej fundamentów. Parafia, jako instytucja ludzka, może istnieć tylko wtedy, gdy będzie widzialnym Kościołem, a to wymaga zachowania reguły jedności, powszechności i apostołowości działań kościelnych. Dzięki temu nawet parafie przeżywające poważne kryzysy organizacyjne: personalne, funkcjonalne czy strukturalne, będą trwać, dopóki źródłem ich życia będzie wierność celowi zbawczemu całego Kościoła.

3. „Ocenić” – sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce

Kościół funkcjonuje w określonym środowisku, dlatego powinien pozostawać w stałej relacji z otaczającą go rzeczywistością. Między organizmem eklezjalnym a środowiskiem istnieje stała wymiana działań (energii) i informacji. Ta ogólna uwaga jest bardzo ważna przy analizie fenomenu, jakim jest Kościół katolicki w Polsce.

O specyfice katolicyzmu polskiego w zasadniczy sposób decydują uwarunkowania historyczno-kulturowe. Współcześnie jednak zaznacza się coraz bardziej wpływ czynników społeczno-politycznych i ekonomiczno-gospodarczych; ma to ścisły związek z przemianami ustrojowymi w państwie polskim, czyli przejściem od totalitaryzmu do społeczeństwa demokratycznego. Drugi zespół czynników, coraz bardziej zaznaczający swój wpływ na życie Kościoła w Polsce, związany jest ze zjawiskiem pluralizmu społeczno-kulturowego¹⁰.

3.1. Katolicyzm polski – „religią narodu”

Zespoleńie Kościoła z narodem (religii z patriotyzmem) jest z jednej strony źródłem siły i autentyczności religijnej Kościoła w Polsce, a z drugiej

strony jest podstawą akceptacji katolicyzmu przez większość polskiego społeczeństwa. Ta szczególna sytuacja katolicyzmu polskiego w dużym stopniu wpływa na zahamowanie procesów sekularyzacji w naszym społeczeństwie¹¹. Kościół w Polsce, o typowym charakterze Kościoła ludowego, obok misji ewangelizacyjnej (posłannictwo religijne) pełnił zawsze szersze funkcje związane z narodem, z jego problemami i potrzebami (posłannictwo patriotyczne)¹². Na podkreślenie zasługuje tu jednak fakt, że Kościół ludowy jeszcze przed rozbiorami Polski stał na stanowisku niezależności w stosunku do państwa i każdorazowej władzy politycznej, oddziałując przy tym na cały naród, z którym się identyfikował. Z taką pozycją Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim wiążą się dwie jego funkcje: a) funkcja opiekuńcza w stosunku do narodu; b) funkcja krytyczna w stosunku do władz politycznych¹³.

Szczególną aktywność religijno-patriotyczną rozwijał Kościół ludowy, gdy naród polski pozbawiony był własnej państwowości (rozbiory, okupacja). W tych czasach Kościół ponosił ofiary wraz z całym narodem, ale także bronił wartości religijnych i narodowych. Wartości te były tak ze sobą zespolone, że zdrada jednych z nich była uznawana za zdradę obydwu, co przyczyniło się do wytworzenia i pogłębienia wartości narodowych i gotowości do ich obrony. Z tego okresu pochodzi znane dzisiaj powiedzenie: Polak – katolik. Po II wojnie światowej Kościół nie utracił swojej pozycji, ale ją umocnił – stał się w nowej rzeczywistości politycznej jedyną opozycją w stosunku do laickiego państwa. Charakterystyczne jest przy tym, że Kościół w swojej powojennej historii w Polsce nie kwestionował państwowej racji stanu, czyli podejmował wszystkie swoje działania w warunkach ustroju socjalistycznego¹⁴.

Zespolenie wartości religijnych z patriotycznymi miało szczególne znaczenie w dziedzinie społeczno-kulturowej polskiego społeczeństwa, stanowiąc całość i nietykalność depozytu i dobro wspólne Polaków. Zewnętrzny jego wyrazem były masowe praktyki religijne, które zespoliły uczestników, niezależnie od osobistej więzi z religią, a także niezależnie od przynależności klasowej, warstwowej, zawodowej itp. Udział w masowych praktykach religijnych był wyrazem poparcia dla wartości religijnych, a zarazem tożsamości i więzi narodowej¹⁵.

3.2. Współczesne przemiany w sytuacji narodu i Kościoła w społeczeństwie polskim

Trwający obecnie proces przemian demokratycznych w swoich początkach, jeżeli w tej specyficznej polskiej sytuacji można w ogóle o takich

mówić, gdyż od początku państwa ludowego istniała i działała silna opozycja w stosunku do przemocą wprowadzanego systemu socjalistycznego, związany był ściśle z działalnością Kościoła katolickiego. Ma to swoje uzasadnienie historyczne, zarówno w wymiarze społecznym, jak i kulturowym. Wraz z pogłębianiem się gwałtownie wprowadzanych zmian ustrojowych, zaznacza się coraz bardziej rozdział kompetencji Kościoła i państwa¹⁶. Kościół, identyfikujący się z narodem, z samej istoty swego posłannictwa w społeczeństwie polskim, będzie nadal pełnił funkcję krytyczną w stosunku do władz politycznych, z czym nierozzerwalnie łączy się funkcja opiekuńcza w stosunku do narodu. Kościół więc będzie występował nadal jako opozycja moralna i obrońca uciśnionych, z tym że warunki tego rodzaju działalności będą coraz trudniejsze, biorąc pod uwagę związany z systemem demokratycznym, który ma prowadzić do dobrobytu, materializm praktyczny¹⁷.

Trwający obecnie kryzys, w jakim znalazła się Polska, na najbliższe lata otwiera szerokie możliwości działania Kościoła, szczególnie przez zaangażowanie się ludzi świeckich na rzecz ukazywania i zwalczania wszelkich przejawów niesprawiedliwości społecznej. Kościół ma obowiązek moralnego oddziaływania w kierunku przeprowadzania takich reform, które prowadziłyby to poprawy warunków bytowych ludności, stanowiłyby gwarancję zmiany „jakości życia” oraz zapewniałyby bardziej optymistyczną perspektywę rozwoju na przyszłość. Wszelkie inicjatywy w tym zakresie powinny mieć oparcie w społecznym nauczaniu Kościoła, a w szczególności powinny uwzględniać zasady etyczno-społeczne¹⁸. Kościół zatem przez działalność laikatu może włączyć się w większym zakresie w obronę podstawowych wartości leżących u fundamentów życia społecznego. Popieranie tych wartości i zdrowych dążeń w narodzie, jednocześnie się z innymi dla ich obrony, jest szansą zintensyfikowania obecności Kościoła we współczesnym społeczeństwie polskim¹⁹.

Wobec braku zaufania do instytucji i autorytetów świeckich w Polsce, Kościół, który nadal ma wysoki autorytet moralny, ma bardzo dużą rolę do odegrania w trudnych warunkach szeroko rozumianego kryzysu. Chodzi tu nie tylko o autorytet urzędowy, podbudowany wartościami osobowymi, ale przede wszystkim o autorytet profetyczny, czyli wyczucie bieżących potrzeb i problemów, które są znakami obecnych czasów. W tej funkcji pomimo nadal dużego zapotrzebowania na obecność duchownych, coraz większego znaczenia powinno nabierać działanie katolików świeckich²⁰.

Jeszcze mało dostrzegane, ale coraz groźniejsze dla Kościoła i religijności w swoich skutkach będą procesy sekularyzacji i pluralizmu, których symptomy można określić następująco:

1) zmiana hierarchii wartości. Polega ona z jednej strony na zmianie miejsca na skali systemu wartości podstawowych (w górę lub w dół) w stosunku do systemu wartości przekazanego przez tradycję, z drugiej na zachowaniu pewnych wartości przy jednoczesnej zmianie ich motywacji i treści;

2) neoindywidualizm i subiektywizm. Pierwszy ujawnia się w życiu publicznym i prywatnym, w życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym, w dążeniu do wolności i równości, ale zawsze przy ostatecznej orientacji na własne „ja”. Neoindywidualizm najbardziej jaskrawo wyraża się w subiektywizmie, który to co wspólnotowe i społeczne redukuje do osobistego i indywidualnego, egoistycznego;

3) spadek praktyk religijnych i poczucia *sacrum* w społeczeństwie. Związane jest z tym kształtowanie się postaw selektywnych²¹.

W wyniku zasygnalizowanych przemian w społeczeństwie polskim nastąpiła anomia kulturowa i społeczna, która polega na kryzysie wartości i więzi społecznych, co znajduje swój wyraz w atomizacji społeczeństwa. Pogłębia ją kryzys gospodarczy, brak zaufania do instytucji i autorytetów, beznadziejność, szczególnie u ludzi młodych. Na tle zasygnalizowanych przemian Kościoła, szczególnie przez działalność ludzi świeckich, ma do spełnienia dwie podstawowe funkcje: integracyjną i opiekuńczą. Społeczeństwo trzeba scalać, ale też wyrażać jego potrzeby i problemy, a przede wszystkim wychowywać katolików świeckich do podmiotowości w Kościele, rozwoju inicjatywy, odpowiedzialności i dojrzałości²².

Mając na uwadze ostatnie wyniki badań nad religijnością, należy zakładać utrzymanie się przez najbliższy czas zasadniczego poziomu religijności w społeczeństwie polskim. Mimo zachodzących przemian we wszystkich dziedzinach życia społecznego nie należy oczekiwać gwałtownego wzrostu religijności typu pogłębionego, ani nagłego przyływu postaw ateistycznych. Ewolucja religijności nie dokonuje się bowiem skokowo, lecz poprzez stopniowe narastanie zmian w ukształtowanej historycznie i kulturowo strukturze religijnej²³. Dzięki temu, opierając się na najnowszych wynikach badań i analiz, można przyjąć długofalowy program precyzyjnie określający merytorycznie i metodycznie zaplanowane etapy urzeczywistniania przyjętych do realizacji celów duszpasterskich, bliższych i dalszych²⁴.

4. „Działać” – podstawowe zasady ochrony danych osobowych w Kościele katolickim

Według Instrukcji kościelne osoby prawne są zobligowane do dołożenia szczególnej staranności w procesie przetwarzania danych osobowych pozy-

skiwanych w ramach swojej działalności. Natomiast przetwarzanie danych szczególnie chronionych co do zasady jest zabronione, za wyjątkiem sytuacji, gdy jest to niezbędne do wykonania statutowych zadań Kościoła katolickiego, pod warunkiem, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków jego instytucji albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych. Te zasady można zastosować w działalności kościelnej, ale z uwzględnieniem specyfiki podstawowej misji Kościoła – duszpasterstwa.

4.1. Zasada lojalnej współpracy w ochronie i przetwarzaniu danych osobowych

W ochronie danych osobowych w Kościele katolickim ma zastosowanie nauka Jana XXIII, który uważał, że katolicy powinni przyjąć postawę pełną obiektywnej zyczliwości dla poglądów innych ludzi, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi²⁵. W takiej współpracy katolicy muszą jednak „jak najbardziej dbać o to, by postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelność obyczajów mogłyby podnieść szkodę”²⁶.

Można zatem stwierdzić, że przy opracowywaniu szczegółowych zasad ochrony i przetwarzania danych osobowych Kościół nie jest i nie chce być ekspertem, ale oczekuje w tym względzie fachowej pomocy. Pierwszym efektem merytorycznej współpracy w tym zakresie jest wspomniana na początku Instrukcja.

4.2. Uszanowanie człowieka i jego godności

Autorzy wspomnianej Instrukcji zastrzegają, że „Kościół ma prawo przetwarzać dane osobowe dla realizacji swojej działalności statutowej, ale to przetwarzanie tych danych powinno się odbywać z poszanowaniem godności jednostki” (II, 1). Jest to zgodne z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, którym kieruje się Kościół w Polsce. Natomiast szczególne znaczenie godności człowieka nadał Jan Paweł II, który w pierwszej swojej encyklice napisał, że dzisiaj priorytetem misji pastoralnej jest człowiek, któremu Kościół służy w integralnym rozwoju i pomaga w realizowaniu jego powołania²⁷.

Uznanie w człowieku priorytetu działalności Kościoła nie zmienia jednak istoty jego posłannictwa zbawczego, gdyż to Jezus Chrystus jest

stałym początkiem i nieustającym ośrodkiem misji, jaką Bóg skierował do człowieka. W tej misji muszą uczestniczyć wszyscy chrześcijanie, członkowie Ciała Chrystusa. A jeśli misja ta zdaje się napotykać we współczesnej epoce na opory większe niż kiedykolwiek, to okoliczność ta również świadczy o tym, że jest ona w tej epoce bardziej potrzebna i bardziej oczekiwana niż kiedykolwiek²⁸.

Największym zagrożeniem dla godności człowieka jest rozwój nowożytnego racjonalizmu, który oznacza radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w osobie ludzkiej. Człowiek w tym horyzoncie myślenia przestaje być osobą i podmiotem, a staje się wyłącznie przedmiotem. Zdeformowana przez racjonalizm koncepcja człowieka podważa godność osoby ludzkiej, gdyż uznaje, że jego istnienie jest całkowicie zdeterminowane i uwarunkowane przez czynniki zewnętrzne o charakterze wychowawczym, psychologicznym, kulturowym czy środowiskowym. Racjonalizm preferuje dlatego taką wolność, pojmowaną w kategoriach absolutnej autonomii, która będzie jedynym i niepodlegającym kontroli źródłem wyborów osobistych człowieka i w ten sposób będzie służyć mu do potwierdzania samego siebie za wszelką cenę²⁹.

Natomiast według koncepcji chrześcijańskiej człowiek jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem³⁰. Jego ciało jest „uduchowione”, a duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że można go nazwać duchem „ucieleśnionym”. Najgłębszym źródłem jego poznania jest Słowo, które stało się ciałem, dlatego to Jezus Chrystus objawia człowiekowi człowieka³¹. To zdanie Soboru Watykańskiego II jest odpowiedzią, jaką Kościół daje nowoczesnemu racjonalizmowi³². Chrystus, który objawia człowiekowi człowieka, umożliwia też zrozumienie i przeżycie powołania jako wolnego dialogu miłości, który zaczyna się w momencie, gdy Bóg przemawia do człowieka, a osiąga swój cel, gdy człowiek oddaje samego siebie w bezinteresownym darze³³.

4.3. Postulaty dla ochrony danych osobowych w Kościele katolickim w Polsce

Przetwarzanie danych osobowych w Kościele katolickim jest faktem. Kościół był zawsze prekursorem tych zmian, które służą człowiekowi. Dlatego w ochronie danych osobowych Kościół również widzi dobro, które należy uszanować. Jednak służba człowiekowi była zawsze w stosunku do Kościoła powodem ataków. Kościół był i jest bowiem podejrzewany o to, że ogranicza wolność człowieka, utrudnia mu dostęp do zdobyczy cywilizacyjnych, narzuca mu staroświeckie normy etyczno-moralne.

Otóż prawdą jest, że Kościół z racji misji, jak została mu powierzona przez Chrystusa, stoi na straży wartości ewangelicznych, które w dużej części pokrywają się z fundamentalnymi wartościami ogólnoludzkimi. Tę rolę Kościoła niektórzy traktują jako funkcję ogólnoswiatowego policjanta w sferze moralności. Otóż tak nie jest. Kościół służy najpierw tym, którzy należą do niego „ciałem”, czyli deklarują swoją przynależność do Kościoła³⁴. To też zostało jasno i wyraźnie podkreślone w Instrukcji o ochronie danych osobowych. Istnieje jednak również przynależność do Kościoła „sercem”³⁵. W tym wymiarze Kościół jest pełnoprawnym „ekspertem” od służby każdemu człowiekowi, także poszukującemu dopiero drogi do Boga, a nawet kontestującemu wiarę w Boga.

Należy zatem podkreślić, że Kościół ma prawo ochraniać przede wszystkim tych swoich członków, którzy widzialnie są włączeni w jego struktury. Ale jednocześnie Kościół ma obowiązek wyjścia naprzeciw tym ludziom, którzy nie rozpoznali jeszcze swojego powołania wiary. Takich ludzi Kościół również traktuje jako przynależących do wspólnoty Chrystusowej na sposób duchowy („sercem”). I tu jest źródło konfliktu między Kościołem a światem. Jest to swego rodzaju walka o rząd dusz. Ci niezdeklarowani, niezdecydowani są bowiem przedmiotem zainteresowania różnych formalnych i nieformalnych „instytucji” społecznych, kulturowych, politycznych, religijnych.

Kościół katolicki nie uprawia prozelityzmu³⁶, ale prowadząc działalność ewangelizacyjną głosi naukę Chrystusa jako Prawdę, która może człowiekowi dać prawdziwą wolność. Można zatem powiedzieć, że to Kościół oferuje współczesnemu człowiekowi najbardziej nowoczesny sposób życia opartego na wolności „do”, a nie „od”, na miłości ewangelicznej – od miłości siebie do miłości drugiego człowieka (bliźniego), na nadziei – od świętowania codzienności do szczęścia wiecznego, na wierze – od zagubienia do podania ręki Bogu. Kościół proponuje współczesnemu człowiekowi podjęcie dialogu na wszystkie tematy, zwłaszcza dotyczące sensu i wartości życia i jego godności.

Kościółowi katolickiemu nie jest również obce poszanowanie danych szczególnie chronionych, jakie posiada o konkretnym człowieku. Najwyższym wyrazem poszanowania prawa człowieka do ochrony wiedzy na jego temat jest tajemnica spowiedzi. Duszpasterze wychowani i uformowani w duchu poszanowania każdego człowieka i jego tajemnic w sposób naturalny traktują wszelkie środki bezpieczeństwa w zakresie ochrony danych osobowych. Może oczywiście zdarzyć się, że przez brak roztropności duszpasterz przekroczy granice obowiązujące przy ochronie danych osobowych.

Są to jednak najczęściej przypadki związane z działalnością duszpasterską i dotyczą zadeklarowanych członków wspólnoty parafialnej (np. ogłaszanie wysokości ofiar złożonych na Kościół).

W niedalekiej już przyszłości osobnym problemem stanie się natomiast upowszechnianie informatyzacji i cyfryzacji w działalności administracyjnej Kościoła. W tym zakresie potrzebne będą daleko idące zabezpieczenia systemowe i programowe. Jednak największej uwagi będą wymagać sami duszpasterze, gdyż w posługiwaniu się systemami informatycznymi najsłabszym ogniwem jest człowiek i popełnianie przez niego błędy. Kościół, mam taką nadzieję, zdoła jednak na czas przygotować odpowiednie sposoby, które pozwolą zabezpieczyć przetwarzanie danych osobowych w działalności duszpasterskiej i zniwelują wynikające stąd zagrożenia. Należy jednak podkreślić, że ochrona danych osobowych to nie tylko dobre prawo, a za takie można uznać wspomnianą Instrukcję. Nie wystarczy także powoływać się na hierarchiczny ustrój Kościoła, który gwarantuje jedność działania eklezjalnego opartą na posłuszeństwie hierarchom kościelnym.

Niewątpliwie najważniejszym zadaniem w dziedzinie ochrony danych osobowych będzie przygotowanie do tego duszpasterzy i to od samego początku, od formacji seminaryjnej. Wypracowanie reguł takiego przygotowania duszpasterzy do ochrony danych osobowych jest najpierw zadaniem dla Konferencji Episkopatu Polski. Natomiast właściwym organem odpowiedzialnym za ochronę danych osobowych w Kościele powinien być biskup diecezjalny. Począwszy od rozeznania sytuacji, poprzez jej ocenę należy oczekiwać od biskupów diecezjalnych określenia jasnych reguł, którymi kierować będą się polscy duszpasterze, bezpośrednio zaangażowani w duszpastersko-administracyjną działalność Kościoła we wspólnotach parafialnych. Można liczyć w tym względzie na mądrość i zdroworozsądkowy sposób podejścia duszpasterzy parafialnych do wymogów prawa w wymiarze ochrony danych osobowych. Wydaje się jednak, że dobrze przygotowana Instrukcja o ochronie danych osobowych w parafialnej działalności duszpasterskiej byłaby spełnieniem oczekiwań samych duszpasterzy i jednocześnie czyniłaby zadość wymogom prawnym w tym względzie.

PRZYPISY

¹ Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* (MM), Paris 1963, s. 113.

² Tamże, s. 114.

³ Z badań socjologicznych nad religijnością przeprowadzonych na przełomie 1977 i 1978 roku wynika, że uwagi krytyczne o religii i Kościele pochodziły z następujących źródeł: rozmowa

ze znajomymi 20,8%; literatura – 10,7%; wojsko – 4,5%; radio i telewizja, a także kino – 7,3%; zebrania organizacji politycznych i społecznych – 6,3%; dom rodzinny – 4,8%; przedstawiciele innych wyznań – 4,8%; odczyty – 4,5%; szkoła – 3,8%; inne – 7,8%. K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Wrocław 1989, s. 71.

⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem* (Warszawa – archikatedra św. Jana, 25 V 2006), w: tenże, *Pielgrzymka do Polski 2006*, Kraków 2006, s. 29

⁵ Kościół powstał z inicjatywy i daru Boga. Nie jest to właściwość, którą człowiek i społeczność ludzka dziedziczyliby w znaczeniu etnicznym z samej natury. Nie podlega ona sprawdzianom empirycznej socjologii. Jest to rzeczywistość pojmowalna tylko w kategoriach łaski, Objawienia i wiary. Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikatu* (Olsztyn, 6 VI 1991), w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 674.

⁶ Por. Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 35(1943), s. 221; tenże, Encyklika *Humani generis*, AAS, 42(1950), s. 571.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (RH), n. 21. Sobór Watykański II wiele uwagi poświęcił właśnie temu, żeby ukazać, w jaki sposób ta „ontologiczna” wspólnota uczniów i wyznawców ma się stawać coraz bardziej również „po ludzku” świadomą wspólnotą życia i działania.

⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), n. 14.

⁹ Prezbiterzy wykonując w zakresie swej władzy urząd Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, ożywioną braterską jednością i doprowadzają do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym (KK, n. 28). Do wykonywania tej służby, jak i do innych zadań prezbitera, zostaje udzielona władza duchowa, która dana jest dla budowania (por. 2 Kor 10, 8; 13, 10). W budowaniu zaś Kościoła prezbiterzy powinni obcować ze wszystkimi z nadzwyczajną dobrocią, na wzór Pana.

¹⁰ W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 8(1980), s. 117–122.

¹¹ J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, w: *Socjologia religii*, Kraków 1984, s. 248; por. W. Piwowarski, *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*, w: *Religijność ludowa*, Wrocław 1983, s. 342–344.

¹² Szerzej na temat historycznych uwarunkowań zob. K. Darczewska, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 30–48.

¹³ W. Piwowarski, *Kościół ludowy...*, art. cyt., s. 339–340.

¹⁴ Tamże, s. 340–342.

¹⁵ W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie parafii terytorialnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 22(1985), s. 70.

¹⁶ Chodzi tu o faktyczny rozdział kompetencji, z czym wiąże się konieczność poszerzenia i intensyfikowania działalności Kościoła o charakterze czysto religijnym, z jednoczesnym zachowaniem charakteru narodowego (patriotycznego).

¹⁷ W. Piwowarski, *Kościół ludowy...*, art. cyt., s. 363.

¹⁸ Tenże, *Zasada pomocniczości w Kościele*, w: *Kościół – świat – świeccy*, Warszawa 1968, s. 58.

¹⁹ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie uprzemysłowionym*, Warszawa 1983, s. 253.

²⁰ W. Piwowarski, *Zasadnicze problemy Kościoła współczesnego warunkujące kierunki prac duszpasterskich w najbliższych latach*, „KEDO. Problemy duszpasterskie”, 10(1986), s. 69; chociaż w wielu przypadkach świeccy nie są już traktowani jako bierni odbiorcy i wykonawcy planów i przedsięwzięć hierarchii, to jednak nadal niedostatecznie określa się ich kompetencje. Zob. J. Mariański, *Apostolstwo świeckich w Kościele*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1987, s. 98.

²¹ Por. tamże, s. 64–66.

²² Tamże, s. 67–70.

²³ J. Mariański, *Kontrowersje wokół roli świeckich w parafii*, w: *Kościół – świat – świeccy*, dz. cyt., s. 82; Z badań w 1977/78 wynika, że zmianę swojego stosunku do religii zauważyło 1/3 respondentów: w ciągu życia stało się mniej wierzącymi 29%; w ciągu życia stało się bar-

dziej wierzącymi 5,4%; nie zmieniło swojego stosunku do religii 63,8%; K. Darczewska, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 50.

²⁴ Próbę ustalenia ram takiego programu podjął I. Tokarczuk, *Duszpasterstwo polskie w perspektywie roku 2000*, „KEDO. Problemy duszpasterskie”, 10(1986), s. 15–60.

²⁵ MM, s. 113.

²⁶ Tamże.

²⁷ RH, n. 14.

²⁸ Tamże, n. 11.

²⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (PDV), n. 37.

³⁰ *Corpore et anima unus*, jak to trafnie określa Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 14.

³¹ Tamże, n. 24.

³² Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, n. 19.

³³ PDV, n. 37.

³⁴ Członkowie Kościoła swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni. KK, n. 14; Łk 12, 48: „Od każdego zaś, komu wiele dano, wiele wymagać się będzie”. Por. Mt 5, 19–20; 7, 21–22; 25, 41–46; Jk 2, 14.

³⁵ Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem” (KK, n. 14). Sobór powołuje się na św. Augustyna: *Certe manifestum est, id quod dicitur, in Ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitandum* („Jest w każdym razie jasne, że powiedzenie: w Kościele wewnątrz i na zewnątrz, rozumieć trzeba: w sercu, nie w ciele”).

³⁶ W wydanej 14 grudnia 2007 r. przez Kongregację Nauki Wiary „Nocie doktrynalnej na temat niektórych aspektów ewangelizacji” mówi się, że prozelityzm rozumiany jako niezdrowy przymus do zmiany wyznania nie powinien mieć miejsca w chrześcijańskiej ewangelizacji. Jednak nie można mówić o prozelityzmie (w negatywnym tego słowa znaczeniu), gdy „chrześcijanin niekatolik, z przyczyn sumienia i przekonany o prawdzie katolickiej, prosi o wejście w pełną jedność z Kościołem katolickim”. Pochwala się za to prozelityzm oparty na wzajemnym dialogu i dążeniu do prawdy.

KS. JANUSZ BORUCKI

PRAWO I OBOWIĄZEK RODZICÓW DOTYCZĄCE WYCHOWANIA DZIECI

w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*

Prawo i obowiązek rodziców dotyczące wychowania dzieci, a wynikające z nienaruszalnego prawa wszystkich ludzi, a więc także i dzieci, do wychowania, podkreślone zostały w dokumencie Soboru Watykańskiego II – Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*¹. Wyróżnione zostały w niej zasadniczo dwa rodzaje wychowania: naturalne i chrześcijańskie. Wychowanie naturalne jest obowiązkiem wszystkich rodziców, zaś wychowanie chrześcijańskie jest obowiązkiem rodziców będących chrześcijanami. Szczególna podstawa rodzicielskiego obowiązku wychowania dzieci wypływa z faktu zrodzenia przez nich swoich dzieci².

Kościół, świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i pomoc tym, którzy znając wartości małżeństwa i rodziny starają się pozostać im wierni. Znakiem zainteresowania Kościoła problematyką rodziny był V Synod Biskupów, który odbył się w Rzymie w 1980 r. (26 IX – 25 X). Ojcowie Synodu na zakończenie obrad przedstawili papieżowi Janowi Pawłowi II obszerny wykaz propozycji z prośbą, aby udzielił potrzebnych wskazań dotyczących nowych zadań pasterskich w tej ważnej dziedzinie życia ludzkiego i kościelnego³.

Papież uczynił to w adhortacji apostolskiej o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, ogłoszonej 22 listopada 1981 r. Wydana 16 lat po Soborze Watykańskim II stała się bardziej współczesnym wykładem nauki Kościoła o małżeństwie, jego zadaniach i obowiązkach małżonków⁴. Jan Paweł II scharakteryzował tę adhortację jako formę pewnego nauczania Kościoła na temat życia, obowiązków, odpowiedzialności oraz misji małżeństwa i rodziny w dzisiejszym świecie⁵. Z wszystkich zadań rodziny chrześcijańskiej omówionych w tej adhortacji

w artykule przedstawione zostaną tylko podstawowe prawa i obowiązki rodziców w zakresie wychowania dzieci.

1. Wychowanie ogólnoludzkie

Prawdziwe wychowanie ogólnoludzkie powinno objąć pełną formację osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego – stąd musi być wszechstronne i harmonijne, rozwijać przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne tak, by wychowanek nauczył się odpowiedzialności i korzystania z wolności, a jednocześnie przygotowywał się do życia czynnego w społeczeństwie⁶. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 r. określa, jakie dziedziny powinno objąć wychowanie: „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne”⁷.

Rodzina stanowi pierwszą i żywotną komórkę społeczną. Jest podstawą społeczeństwa i stale je zasila przez swoje zadanie służenia życiu. To w rodzinie rodzą się nowi obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa⁸.

Obowiązek i jednocześnie prawo wychowania fizycznego dziecka rodzice wypełniają przez troskę o prawidłowy jego rozwój pod względem fizycznym już od chwili poczęcia. Natomiast od momentu urodzenia dziecka aż do osiągnięcia przez nie samodzielności rodzice są zobowiązani zapewnić mu wszystko, co jest niezbędne do życia i normalnego rozwoju⁹.

Pomimo różnych trudności, na jakie jest narażona współczesna rodzina w dziele wychowania, rodzice powinni kształtować w dzieciach istotne wartości ludzkiego życia, w przekonaniu, że „więcej wart jest człowiek z racji tego czym jest, niż ze względu na to, co posiada”. Od najmłodszych lat dzieci winny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, przyjmując prosty i surowy styl życia. Dzieci powinny nabyć nie tylko poczucia prawdziwej sprawiedliwości, ale także poczucia miłości, jako postawy troski i bezinteresownej służby wobec innych ludzi, w szczególności najbiedniejszych i potrzebujących. Wychowanie do miłości pojętej jako dar z siebie stanowi nieodzowną przesłankę dla rodziców do przekazania dzieciom jasnego „wychowania seksualnego”. Posługa wychowawcza rodziców powinna skupić się na przekazaniu dziecku kultury życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa. Płciowość jest bogactwem całej osoby: ciała, uczuć i duszy. Wychowanie seksualne, stanowiące prawo i obowiązek rodziców, winno dokonywać się pod ich

troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych. W tym kontekście, ważnym zadaniem rodziców jest wychowanie dzieci do czystości jako cnoty, która doprowadzi je do prawdziwej dojrzałości i szanowania „oblubieńczego sensu” ciała. Jeśli rodzice rozpoznają u swoich dzieci oznaki Bożego powołania, powinni dołożyć wszelkich starań, aby wychować je do dziewictwa jako najwyższej formy daru z siebie, który jest istotnym sensem płciowości ludzkiej. Wychowanie seksualne ma doprowadzić do znajomości zasad moralnych i uznania ich za konieczną i cenną gwarancję odpowiedniego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej¹⁰.

Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia dzieci. Istotnym elementem życia rodzinnego jest miłość małżonków względem siebie, która staje się jednocześnie wzorem i zasadą składania daru z siebie, co powinno dokonywać się we wzajemnych relacjach między rodzeństwem i różnych współżyjących w rodzinie pokoleń. Uczestnictwo w codziennych przeżyciach domu rodzinnego, zarówno w chwilach radosnych jak i smutnych, jest najbardziej konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego i odpowiedzialnego włączenia się dzieci w życie społeczne¹¹. Istotnym elementem wychowania społecznego dzieci jest podejmowanie przez rodziny chrześcijańskie różnych dzieł służby społecznej, szczególnie tam, gdzie organizacje dobroczynne oraz opiekuńcze powołane przez władze publiczne nie mogą dotrzeć. W miarę dorastania dzieci należy coraz bardziej, o ile jest to możliwe, angażować je do współpracy w służbie społeczeństwu. Rodziny powinny zabiegać o to, ażeby prawo i instytucje państwa nie tylko nie naruszały praw i obowiązków rodziny, ale by je popierały i broniły. Powinny również coraz lepiej sobie uświadamiać własną rolę współtworzenia „polityki rodzinnej” oraz podejmowania odpowiedzialności za przemianę społeczeństwa. Rodzina i społeczeństwo uzupełniają się w funkcji obrony i rozwoju wszystkich ludzi. Jednakże społeczeństwo, a ściślej państwo, winno uznać rodzinę za społeczność cieszącą się własnym i pierwotnym prawem. W myśl tej zasady państwo nie powinno pozbawiać rodziny takich zadań, które może ona wypełniać sama, lub w ramach dobrowolnego zrzeszenia rodzin¹².

Dziecko w procesie wychowania powinno zdobyć świadomość, że w przyszłości będzie korzystało ze wszystkich dobrodziejstw życia społecznego, a także mieć świadomość, iż musi wnieść do niego własny wkład. Wychowanie społeczne polega na wpajaniu dziecku cnót, które pomogą mu w sposób bezkonfliktowy włączyć się do życia społecznego. Zadaniem rodziców jest więc wykształcenie w dzieciach poczucia miłości bliźniego,

szacunku wobec każdego człowieka, poczucia odpowiedzialności i patriotyzmu. Rodzice powinni także przygotować dziecko do podjęcia w przyszłości samodzielnego życia oraz najważniejszych życiowych decyzji, jak wybór zawodu czy stanu życia¹³.

2. Wychowanie moralne

Wychowanie moralne polega przede wszystkim na kształtowaniu prawidłowego sumienia, ale także na wyrobieniu w dzieciach cnót społecznych, przygotowaniu ich do życia społecznego oraz do troski o dobro wspólne. Wychowanie moralne dzieci rodziców katolickich winno być oparte na zasadach chrześcijańskich¹⁴.

Niezwykle ważnym elementem procesu wychowawczego jest zapoznanie dzieci z zasadami moralnymi, które mogą odgrywać istotne znaczenie w odpowiednim rozwoju osobowym¹⁵. Rodzice powinni chronić swoje dzieci przed niebezpieczeństwami ideologicznymi i moralnymi, które często im zagrażają, przez stopniowe i odpowiednie wprowadzanie ich we wspólnotę kościelną i obywatelską¹⁶. Środki społecznego przekazu bardzo mocno oddziałują na psychikę odbiorców, zwłaszcza młodych, tak pod względem uczuciowym i intelektualnym, jak moralnym, a nawet religijnym. Mogą one mieć pozytywny wpływ na życie i zwyczaje rodzin oraz na wychowanie dzieci, lecz kryją również zasadzki i niebezpieczeństwa. Środki społecznego przekazu, zręcznie manewrowane, mogą stać się nosicielami ideologii rozkładających i zniekształcających poglądy na życie, rodzinę, religię i moralność. Stąd obowiązek ochrony dzieci i młodzieży przed „agresjami” ze strony środków przekazu. Na rodzinie spoczywa obowiązek szukania dla własnych dzieci pożytecznych rozrywek, które będą je właściwie kształtowały pod względem fizycznym, psychicznym i moralnym¹⁷.

W nauczaniu Jana Pawła II zawartym w adhortacji *Familiaris consortio* pozytywne uchwycenie wartości, jakie należy odkryć i docenić, występuje przed rozważaniem zasad moralnych, których nie wolno pogwałcić. Zasada moralna bowiem interpretuje i określa wartości, do których człowiek powinien dążyć: „ze względu na powiązanie zachodzące pomiędzy wymiarem płciowym osoby a jej wartościami wychowanie ma doprowadzić do znajomości zasad moralnych i uznania ich za konieczną i cenną gwarancję odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej. Dlatego Kościół stanowczo sprzeciwia się pewnej, często rozpowszechnianej formie informowania o życiu seksualnym w oderwaniu od zasad moralnych, która nie jest niczym innym jak wprowadzeniem do doświadczenia

przyjemności i bodźcem skłaniającym już w latach niewinności – do utraty pogody ducha, otwierając drogę do zepsucia” (n. 37)¹⁸. Rodzice powinni podwoić swoje wysiłki na rzecz formacji moralnej dzieci i młodzieży. To zadanie ma na celu wychowanie do odpowiedniego odnoszenia się do ludzkiej seksualności opartego na szacunku dla godności każdego człowieka jako dziecka Bożego, na cnocie czystości oraz praktyce samodyscypliny. Właściwie uporządkowane życie rodziny, w której rodzice żyją wiarą i poświęcają się sobie oraz swoim dzieciom, tworzy idealną szkołę formowania zdrowych, ludzkich wartości¹⁹.

3. Wychowanie religijne

Sobór Watykański II precyzuje treść wychowania chrześcijańskiego następująco: „zmierza (ono) nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej [...] lecz przede wszystkim stara się o to, aby ochrzczeni poprzez stopniowe wprowadzenie w misterium zbawienia z każdym dniem byli bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, aby uczyli się czcić Boga w Duchu i prawdziwe (por. J 4, 23), zwłaszcza poprzez uczestnictwo w liturgii; aby stali się zdawnymi do prowadzenia własnego życia według nowego człowieka w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4, 22n); aby doszli w ten sposób do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa (Ef 4, 13) i starali się o wzrost Ciała Mistycznego. Oni to właśnie, świadomi swego powołania, winni codziennie dawać świadectwo nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 15), oraz pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata”²⁰.

Adhortacja *Familiaris consortio* poucza rodziców chrześcijańskich, że ich misja wychowawcza polega na ukazywaniu dzieciom tych treści, które są konieczne do stopniowego dojrzewania ich osobowości z punktu widzenia chrześcijańskiego i kościelnego. Poza tym winni starać się o umocnienie w dzieciach daru łaski Bożej. Rodzice chrześcijańscy, poprzez przykład własnego życia, powinni być pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec swoich dzieci. Co więcej modlić się z dziećmi, czytać z nimi słowo Boże, a także stopniowo poprzez inicjację chrześcijańską włączać dzieci do Kościoła Chrystusowego²¹.

Rodzina jest pierwszą, lecz nie jedyną ani wyłączną wspólnotą wychowującą. Rodziny chrześcijańskie powinny także współpracować z innymi wspólnotami chrześcijańskimi oraz różnymi grupami wychowawczymi. W sytuacjach, gdy w szkołach naucza się ideologii przeciwnych wierze chrześcijańskiej, rodziny, przy pomocy różnych form zrzeszeń rodzinnych, powinny ze wszystkich sił pomóc dzieciom, by nie oddaliły się od wiary.

W tych trudnych sytuacjach niezwykle ważna jest wszelka pomoc duszpasterska rodzinom chrześcijańskim²².

Wychowanie potomstwa w wierze ma swoje źródło w sakramencie chrztu świętego, a przez łaskę sakramentu małżeństwa rodzina otrzymuje nową moc dla przekazywania wiary, w celu uświęcania oraz przemiany współczesnego świata według planu Bożego. Z tego względu w procesie wychowania dzieci niezwykle ważna jest katecheza rodzinna, a tam gdzie ustawy przeciwne religii utrudniają wychowanie w wierze, staje się bezwzględnie konieczna, gdyż „Kościół domowy” pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą otrzymać prawdziwą katechezę²³.

Podstawowym zadaniem rodziców w dziele wychowania dzieci jest odpowiedzialne przygotowanie do życia. Adhortacja *Familiaris consortio* naucza, iż posługa ewangelizacyjna i katechetyczna rodziców powinna towarzyszyć dzieciom także w okresie ich dojrzewania i młodości. Rodzice powinni z pogodą ducha przyjmować wszelkie trudności, na jakie napotkają w dziele wychowania dzieci. Ta szczególna ewangelizacyjna i katechetyczna posługa „Kościoła domowego” wyrasta z posłannictwa Kościoła i dlatego powinna być w pełnej harmonii z innymi posługami ewangelizacji i katechezy, które istnieją oraz działają we wspólnocie kościelnej tak diecezjalnej, jak i parafialnej²⁴.

Rodziny chrześcijańskie dają również wkład w działalność misyjną Kościoła. Pewna forma działalności misyjnej może być rozwijana już wewnątrz rodziny. Ma to miejsce, gdy członkowie rodziny dają świadectwo niewierzącemu lub niepraktykującemu jej członkowi. Rodziny chrześcijańskie dają szczególny wkład w misyjną działalność Kościoła, pielęgnując powołania misyjne wśród swoich synów i córek oraz, w ogólniejszy sposób, poprzez całe wychowanie chrześcijańskie²⁵.

Rodzice chrześcijańscy mają szczególne zdanie w dziele wychowania dzieci do modlitwy. Zasadniczym i niezastąpionym elementem w wychowaniu do modlitwy jest żywe świadectwo rodziców. Poprzez wspólną modlitwę rodzinną, rodzice pozostawiają w sercach dzieci niezatarty ślad, którego nie potrafią zatrzeć późniejsze wydarzenia życiowe. Jednocześnie, na mocy sakramentu małżeństwa, na rodzicach chrześcijańskich spoczywa obowiązek już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego²⁶. W wychowaniu chrześcijańskim ważnym celem jest, aby w modlitwie „Kościoła domowego” stworzyć dzieciom warunki do naturalnego wejścia w modlitwę liturgiczną właściwą dla całego Kościoła. Stąd wypływa konieczność stopniowego uczestnictwa wszystkich członków rodziny w Eucharystii, zwłaszcza niedzielnej

i świątecznej oraz w innych sakramentach, a szczególnie w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej dzieci. Do obowiązków rodziny chrześcijańskiej należy troska o to, by również w domu obchodzić, w formie stosownej dla jej członków, okresy i święta roku liturgicznego. Rodzina powinna sięgać do modlitwy prywatnej, która posiada wielką różnorodność form. Poza modlitwą poranną i wieczorną, godna polecenia jest lektura i rozważanie słowa Bożego, przygotowanie do sakramentów, nabożeństwo do Serca Jezusowego, różne formy kultu Matki Bożej w szczególności odmawianie różańca, modlitwy przed i po jedzeniu oraz praktyki pobożności ludowej²⁷.

W rozległym procesie wychowania religijnego rodzice powinni najpierw przekonać dziecko, że Bóg jest Ojcem. Ważne, by w tym procesie ojciec starał się stworzyć dziecku właściwy obraz Boga jako Ojca, do którego można zwracać się z ufnością i zawierzeniem. Jest to ważne zadanie, gdyż życie religijne dziecka jest związane z jego przeżyciami rodzinnymi. Dlatego też w rodzinie dziecko powinno przeżywać pierwsze doświadczenia religijne wśród najbliższych sobie osób²⁸.

Promulgowany przez Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 r. nowy *Kodeks prawa kanonicznego* nakłada na rodziców obowiązek, by słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego²⁹. Rodzice katolicy mają obowiązek i prawo dobierania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie dzieci. Powinni kierować swoje dzieci szkół zapewniających katolickie wychowanie. Jeśli nie mają takiej możliwości, sami powinni zatroszczyć się, by ich dzieci poza szkołą otrzymały katolickie wychowanie³⁰.

* * *

Prawo i obowiązek wychowania dzieci wynika z prawa naturalnego i należy do obojga rodziców. W wydanej ponad 30 lat temu adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* bł. Jan Paweł II przedstawił m.in. naukę Kościoła katolickiego o prawach i obowiązkach rodziców w zakresie wychowania potomstwa. Wychowanie jest procesem formacyjnym rozpoczynającym się od najmłodszych lat życia dziecka, kształtującym jego wolę, rozum i emocje. Wszystkie dzieci mają prawo do wychowania, które winno zmierzać do ukształtowania dojrzałej osoby pod kątem jej celu ostatecznego oraz dobra społeczności, w której będzie żyła po uzyskaniu dojrzałości. Wychowanie dzieci i młodzieży powinno być wszechstronne i obejmować: wychowanie ogólnoludzkie, moralne i religijne.

PRZYPISY

¹ Por. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (DWCh), n. 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 315–316.

² R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 260–261.

³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (FC), n. 1–2, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, s. 67–160.

⁴ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 21–22.

⁵ K. Majdański, *Geneza i tło historyczne adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*. Referat wygłoszony 12 maja 2001 r. w Instytucie Studiów nad Rodziną UKSW w Łomiankach, www.isnr.uksw.edu.pl/tekst/abpKM/FC-geneza (15.04.2010), s. 1.

⁶ J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1983–1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 Kodeksu prawa kanonicznego opublikowanych w „Decisiones”*, Olsztyn 2002, s. 60.

⁷ Kan. 1136 KPK.

⁸ Por. FC, n. 42.

⁹ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 263.

¹⁰ Por. FC, n. 37.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże, n. 44–45.

¹³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 214–215.

¹⁴ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 103.

¹⁵ Por. FC, n. 37.

¹⁶ Por. tamże, n. 71.

¹⁷ Por. tamże, n. 76.

¹⁸ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości*, n. 19, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, s. 258.

¹⁹ Por. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Pornografia i przemoc w środkach przekazu*, n. 24, w: *Posoborowe dokumenty...*, dz. cyt., s. 422.

²⁰ DWCh, n. 2.

²¹ Por. FC, n. 39.

²² Por. tamże, n. 40.

²³ Por. tamże, n. 52.

²⁴ Por. tamże, n. 53.

²⁵ Por. tamże, n. 54.

²⁶ Por. tamże, n. 60.

²⁷ Por. tamże, n. 61.

²⁸ E. Łomnicka, *Rodzina środowiskiem życia religijnego dziecka*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 500–501.

²⁹ Por. Kan. 774 § 2 KPK.

³⁰ Por. Kan. 793 § 1, 798 KPK.

KS. STANISŁAW TOFIL

**OBRAZ BOGA PROPONOWANY W HOMILIACH
DRUKOWANYCH W „MATERIAŁACH HOMILETYCZNYCH”
W ROKU JUBILEUSZOWYM 2000**

Obraz Boga nie jest tożsamy z osobą Boga, z którym człowiek wierzący wchodzi w różne relacje, ale psychologowie religii są zdania, że posiadany obraz Boga ma duży wpływ na kształt kontaktu z Bogiem¹. Wśród różnych czynników, również słuchanie słowa Bożego przez osobę, która bierze udział w liturgii, ma znaczący wpływ na kształtowanie się obrazu Boga w umyśle człowieka, a z kolei kształtowany obraz wpływa na postawy duchowe. W niniejszym artykule, w oparciu o homilie, jakie zostały opublikowane w czasopiśmie „Materiały Homiletyczne” w Roku Jubileuszowym 2000, postaramy się odczytać, jaki obraz Boga proponują wiernym kaznodzieje.

1. Poznawanie Boga

Dla chrześcijan podstawowym źródłem poznania prawdy o Bogu jest Pismo Święte. Wydaje się, że szczególny wpływ na poznanie Boga ma zaangażowane słuchanie słowa Bożego, w które włączony jest nie tylko umysł, ale cały człowiek. Wówczas dokonuje się poznanie Boga, ale również Jego doświadczanie.

Analizując treść homilii i kazań drukowanych w znaczącym piśmie homiletycznym, którym są „Materiały Homiletyczne” przekonujemy się, że homileci na różne sposoby przybliżają wiernym Boga, Jego naukę, pomagają zrozumieć tajemnicę królestwa Bożego i pojąć wymagania stawiane człowiekowi, który pragnie osiągnąć świętość. Autorzy homilii ukazując Boga, powołują się na Biblię, *Katechizm Kościoła katolickiego* i inne dokumenty Kościoła. Zgodnie z nimi ukazują Boga w trzech Osobach: Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Przybliżając prawdę o Bogu nazywają Go najczęściej: Stwórcą i Ojcem, Panem dziejów, Genialną Mądrością, Bogiem Życia. Jezusa przedstawiają jako: Nauczyciela, Zba-

wiciela i Przyjaciela człowieka, Nadzieję Zbawienia, Króla Wszechświata, Drogę, Prawdę i Życie. W homiliach najczęściej spotykamy odniesienie do Osoby Jezusa, zaś najmniej do Osoby Ducha Świętego.

Na obraz Boga ukazany w badanych homiliach roku 2000 mają wpływ okresy liturgiczne, z którymi są one związane. I tak na przykład w okresie Bożego Narodzenia homileci koncentrują się na obrazie Boga Ojca, który z miłości do ludzi zesłał na ziemię swojego Syna, aby Ten ich odkupił, zbawił.

Z kolei homilie Wielkiego Postu skupiają uwagę na Chrystusie, który z miłości do ludzi znosi upokorzenia, cierpienia, poniżenia, a w końcu śmierć na drzewie hańby.

W okresie wielkanocnym wiele uwagi poświęcono Bogu bogatemu w miłosierdzie. Zaś uroczystość Zesłania Ducha Świętego jest okazją do przybliżenia ludziom tajemnicy Trzeciej Osoby Boskiej i tajemnicy Boga Trójjedynego.

2. Realny obraz Boga

Dwaj homileci – T. Dusza i K. Skwierawski – ukazują obraz Boga prawdziwie istniejącego, kiedy w liturgii podczas sprawowania Eucharystii czytana jest Ewangelia o przemienieniu Jezusa na górze Tabor. Zdaniem autorów wtedy Bóg sam przedstawił się Piotrowi, Jakubowi i Janowi, będącymi świadkami przemienienia.

Pan Jezus przemienił się na ich oczach „czyli – wyjaśnia ks. Tadeusz Dusza – ukazał się w blasku swej chwały”. W czasie przemienienia Bóg Ojciec powiedział ważne słowa: „To jest mój Syn umiłowany”. A nad Jezusem ukazał się Duch Święty w jasnym obłoku. Świadkowie przemienienia Pańskiego, rozważa dalej homileta, „uznali Jezusa za Mesjasza, czyli Boga, który przyszedł z nieba”. Stwierdzili też, że Jezus przybył na ziemię, aby uwolnić ludzi z mocy grzechu i wprowadzić ich do nieba. Trzej Apostołowie przekazali tę prawdę pozostałym uczniom. Ewangelisci opisali ją w swoich księgach, dzięki którym – podkreśla autor omawianej homilii – my także otrzymaliśmy potwierdzenie, „że Jezus Chrystus jest nie tylko zwykłym człowiekiem, ale prawdziwym Bogiem”².

Ks. Skwierawski, interpretując czytania i Ewangelię z danej niedzieli, stwierdza: „Pan Bóg jest naszą Miłością, Wszechmocą, Dobrocią, poszukuje bliskości z człowiekiem [...] Bóg woła nas, jak Samuela, aby nas uszczęśliwić, a nasze szczęście polega na tym, że przybliżamy się do Boga”³. Dalej homileta odwołuje się do Ewangelii, mówi o tym, że dzieło odkupienia dokonane przez Syna Bożego dotyczy grzeszników. Bóg

w swej mocy i świętości nie potępia człowieka, nie oskarża go, ale pragnie jego odkupienia. Jezus, Bóg – Człowiek, oddaje życie za każdego z nas⁴. Ewangelia, zdaniem homilety, „mówi że Apostołowie zobaczyli prawdziwe oblicze Chrystusa, to znaczy oblicze Boga. Oblicze w chwale. Takie, jakie Bóg naprawdę ma”⁵.

3. Bóg jest Miłością

Pismo Świętego ukazuje Boga, który jest samą miłością, Boga, który „jest łaskawy i pełen miłosierdzia”. Właściwie wszystkie badane homilie w węższym bądź szerszym zakresie ukazują miłość Boga do człowieka i świata. Obraz Boga, który jest Ojcem pełnym miłości, przybliżył autor homilii na II niedzielę po Bożym Narodzeniu. Odwołując się do Janowego Prologu, pisze, że właśnie w nim została wyrażona „najwspanialsza prawda o Bogu, który jest Ojcem pełnym miłości, który odwiecznie rodzi – wypowiada Słowo”⁶. O tej Miłości mówi św. Jan: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Jest to, zdaniem autora, zdumiewająca tajemnica Bożej miłości do człowieka i świata, bo przecież „Przyszło [Słowo] do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli”⁷.

Homilie związane z narodzeniem Boga – Człowieka (aż cztery na Boże Narodzenie i trzy na Wigilię) akcentują miłość Boga Stwórcy, Boga – Ojca, który pragnie, aby każdy człowiek cieszył się życiem wiecznym. Teksty poświęcone działalności Pana Jezusa, a przede wszystkim Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu dają możliwość poznania miłość Boga Zbawiciela.

Homilie Wielkiego Postu, począwszy od Środy Popielcowej, mówią o wielkiej Bożej miłości, o Jego miłosierdziu. Biblijny obraz Boga miłosiernego przybliżył ks. S. Wronka w homilii na Środę Popielcową. W tym celu wykorzystał przypowieść o synu marnotrawnym⁸. Natomiast ks. A. Mojżeszko w homilii na I niedzielę Wielkiego Postu, nawiązując do czytań mszalnych, w sposób poetycki ukazuje Bożą miłość, pisząc: „Bóg nie usunie znad naszego życia tęczy swej miłości [...], bo Jego miłość trwa na wieki”⁹.

A przywoływany wyżej K. Skwierawski podkreśla, że „Pan Bóg [...] jest samą Miłością, Wszechmocą i Dobrocią”¹⁰. Liturgia Wielkiego Postu pozwala nam stanąć na górze Przymierza, którą homileta nazywa „górami miłości”, bo jego zdaniem, przekazane na niej przykazania Boże są wyrazem Jego ojcowskiego zatroskania o kształt życia swych dzieci. Miłujący Ojciec pragnie dobra i szczęścia człowieka¹¹. Prawdziwa miłość nie cofa

się przed niczym. Jezus sam stwierdził, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). To krzyż Chrystusa jest wyrazem największej miłości Boga do człowieka. Na krzyżu Chrystusa miłość objawiła się najpełniej, dlatego też krzyż Chrystusa nie jest drzewem hańby, lecz wywyższeniem i uwielbieniem. Krzyż Chrystusowy pociąga do siebie, jednoczy człowieka z Bogiem. Od ukrzyżowania Jezusa „więź człowieka z Bogiem będzie oparta wyłącznie na miłości”¹².

4. Bóg miłosierny

Zgłębiając tajemnicę Bożej miłości, musimy zauważyć, że łączy się ona z miłosierdziem. Sam Chrystus poucza o nim w przypowieściach o synu marnotrawnym i o miłosiernym Samarytaninie. Poznanie Bożego miłosierdzia jest niezwykle ważne dla rozwoju duchowego człowieka. Obietnice i zapewnienia o Jego miłosierdziu, wobec nawet największych grzeszników, dodają sił w walce z przeciwnościami tego świata. Ks. Jan Machniak z okazji wspomnienia św. siostry Faustyny Kowalskiej (5 X 2000) pouczał wiernych o „największym przymiocie Boga” – Bogu miłosiernym¹³. Obraz Boga bogatego w miłosierdzie przybliżają objawienia siostry Faustyny Kowalskiej, której sam Jezus ukazał ogrom swojego miłosierdzia wobec grzeszników. Kościół uznawszy je, ogłosił święto Bożego Miłosierdzia, które przypada w II niedzielę wielkanocną, a skromną wizjonerkę – apostołkę Bożego miłosierdzia wyniósł na ołtarze Jan Paweł II.

Również inni kaznodzieje mówiąc o Miłosierdziu Bożym, powołują się na wizje, które opisała w swoim *Dzienniczku*. Jezus w słowach skierowanych do siostry Faustyny objawia swoją wrażliwość na nędzę ludzką i zaprasza człowieka do naśladowania Siebie. Zachęca ludzi do korzystania ze zbawczego daru, który przynosi na ziemię – pokoju, poprzez zwrócenie się ku Jego Sercu. Jezus zachowuje uniwersalizm misji, współczuje ludzkości. Bóg jest Ojcem miłosierdzia. Swoją dobroć wobec człowieka wyraził stwarzając świat i człowieka. Poprzez jej objawienie autorzy homilii ukazują słuchaczom głębię nauki o Bogu miłosiernym. Obraz Boga miłosiernego w tych wizjach staje się kontynuacją i uzasadnieniem obrazu Boga miłosiernego ukazanego w Starym i Nowym Testamencie¹⁴.

Bóg nigdy nie zapomina o człowieku, mimo jego grzechów, i posłał swojego Syna Jednorodzonego, by odkupił każdego człowieka z niewoli zła. Momentem szczytowym objawienia Bożego miłosierdzia jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Pan Jezus najpełniej pokazał, jak bardzo Bóg kocha ludzi. Owocem Jego śmierci i zmartwychwstania są sakramenty, szczególnie sakrament pokuty i Eucharystii, z których miłosierdzie tryska,

jak z niewyczerpanego źródła. Na obrazie Jezusa Miłosiernego, który został namalowany na Jego polecenie, promienie wychodzące z przebitego boku symbolizują Boże miłosierdzie wysłużone dla każdego człowieka, szczególnie dla grzesznika”¹⁵.

Miłosierdzie Boże jest darem i zadaniem dla współczesnego świata. I dlatego również inny kaznodzieja, ks. T. Jelonek, wzywa do dziękczynienia za dar kanonizacji siostry Faustyny przez papieża Jana Pawła II dokonanej 30 kwietnia 2000 r. Autor tekstu na rocznicę kanonizacji ukazuje siostrę Faustynę jako apostołkę Jezusa Miłosiernego, które jest oparciem dla ufających Mu. Ufność Jezusowi, prowadzi do kultu Jezusa Miłosiernego. W tej homilii ks. Jelonek również ukazuje rozległe horyzonty Miłosierdzia Bożego i uzupełnia je nauką Kościoła. Wzywa człowieka do nawrócenia i zapewnia go, że miłosierny Bóg czeka na jego otwarcie się, usłyszenie i podjęcie Jego wezwania.

5. Bóg jest Szczęściem

Bóg daje się poznać człowiekowi także jako Szczęście, ale tylko jeden homileta rysuje szczegółowy obraz Stwórcy jako prawdziwe Szczęście. Jest nim ks. Tomasz Jelonek, który często w swoich homiliach przywołuje ten przymiot Boga. Boga szczęśliwego ukazuje w homilii poświęconej *Katechizmowi Kościoła katolickiego*. Homilia ta ma znamiona rozprawy naukowej. Autor bowiem przywołuje w niej na przykład wypowiedzi prof. Tatarkiewicza o szczęściu, cytuje *Katechizm Kościoła katolickiego*, definiuje, czym jest poznanie, stawia tezy i je argumentuje. Według homilety „Bóg jest najwyższym Dobrem [...] wewnętrzną harmonią, Poznaniem, Miłością [...] jest nieskończenie szczęśliwy, jest samą Szczęśliwością”¹⁶. W poznawaniu Boga stajemy wobec niezgłębionej Jego tajemnicy, która jest kopalnią różnych aspektów poznawczych Stwórcy, a jednocześnie możliwości rozbudowania miłości ku Niemu.

Za *Katechizmem Kościoła katolickiego* homileta podaje określenie Boga nieskończenie doskonałego i szczęśliwego: „Bóg nieskończenie doskonały i szczęśliwy zamysłem czystej dobroci, w sposób całkowicie wolny stworzył człowieka, by uczynić go uczestnikiem swego szczęśliwego życia” (KKK, I, 1). Bóg jawi się nam jako istota najdoskonalsza, ale także najszczęśliwsza¹⁷. Ten przymiot, o którym trochę zapomnieliśmy, jest godny naszego zastanowienia się nad jego istotą i wart odnowienia, przypomnienia i uświadomienia. Choć w dokumentach Kościoła mówiono o tym przymiocie, to autor, powołując się na słowniki i Sobór Watykański II, ubolewa, że określenie „szczęśliwy” nie było szerzej roz-

winięte w dogmatyce katolickiej i nauczaniu katechetycznym. Nic więc dziwnego, że w powszechnej świadomości, ukształtowanej na nauczaniu katechetycznym i teologicznym, istnieje silne stwierdzenie nieskończonej doskonałości Boga, a Jego nieskończona szczęśliwość pomijana jest w tejże świadomości¹⁸.

6. Bóg dawca życia i dobry Ojciec

W procesie poznawania przymiotów Boga homileci uwypuklili Boga – dawcę życia. Na większą uwagę zasługuje stanowisko ks. Tomasza Jelonka, który powołując się na Stary Testament, a szczególnie Księgę Mądrości, ukazuje Boga jako dawcę i obrońcę życia. Bog nie uczynił śmierci, lecz stworzył człowieka dla nieśmiertelności. Zaistnienie śmierci i rozciąganie jej władzy nad wszystkimi bierze początek z zawiści diabła, któremu ludzie poddali się poprzez nieposłuszeństwo Bogu. Śmierć, która spotyka każdego człowieka, została ostatecznie przezwyciężona darem nieśmiertelności wysłużonym przez Jezusa Chrystusa. Ta walka życia ze śmiercią, w której zabijana jest cielesność człowieka, zostaje ostatecznie przezwyciężona przygotowanym zmartwychwstaniem.

Tu ujawnia się panowanie Boga nad śmiercią i ukazuje się w osobie Jezusa Chrystusa, który przyjął naturę ludzką, aby w niej podzielić los ludzkości i przezwyciężyć moc śmierci. Jezus Chrystus wyprzedza tę tajemnicę przez swoją działalność uzdrawiania i wskrzeszania, aby w ten sposób zapowiedzieć dobrą nowinę nadejścia królestwa życia i nieśmiertelności (por. Mt 5, 25)¹⁹.

Bóg dawca życia to jednocześnie dobry Ojciec, który nie tylko powołał do życia świat, oddał go w panowanie człowiekowi, ale też cały czas się o niego troszczy. Tę prawdę można odnaleźć w licznych tekstach kazań analizowanego rocznika „Materiałów Homiletycznych”. Jednak na podkreślenie zasługuje kazanie poświęcone dożynkom. Ta uroczystość pozwoliła kaznodziei ukazać w sposób plastyczny dobroć Boga Ojca. Z faktu przyniesionych płodów rolnych, które są „owocem ziemi i pracy rąk ludzkich” (modlitwa mszalna nad darami), autor wyciąga wniosek o dobroci Boga. Tylko dobroć Boga „zsyłana” w postaci deszczu, przy współpracy człowieka, daje błogosławione owoce niezbędne do życia na ziemi. Cud darowanego pokarmu najlepiej widoczny jest w rolnictwie, gdzie mozolne prace człowieka połączone z łaską Boga: rosa, deszcz, obfitość wilgoci, dają wspaniałe efekty. W biblijnym języku woda oznacza szczególny dar łaski. Bóg, dobry Ojciec sprawia, że obfitość plonów jest radością człowieka, który może „najeść się do sytości i chwalić Jego imię” (J 1, 2).

Dobro Ojca autor uzasadnia również pięknem obserwowanego świata przyrody. Wymienia m.in. lilie polne, ptaki, które Bóg również żywi i przyodziewa. Jeśli więc Bóg troszczy się tak o świat natury, to o ileż bardziej troszczy się o człowieka! Bóg, Dobry Ojciec, ogarnia opieką człowieka, choćby jemu wydawało się, że jest osamotniony. Co więcej, Bóg daje życie i pomaga w jego rozwoju (Łk 12, 22). Homileta wyciąga z tego wnioski o potrzebie współpracy człowieka z Bogiem, podpowiada, by człowiek ucząc się tej dobroci, sprawiedliwie dzielił plony ziemi, których wystarczy wszystkim, a nawet w obfitości. Bóg w swojej trosce o człowieka nie opuści go (por. Ps 27, 10). Ta troska Boża sięga poza sferę życia ziemskiego. Chleb z tej ziemi mocą Bożą przestaje być doczesnym chlebem, a przemieniony w Ciało Chrystusa – staje się pokarmem dającym nam życie wieczne.

Dobry Bóg obdarowuje człowieka obfitością chleba doczesnego i wiecznego. Autor homilii woła, by człowiek w swoim postępowaniu uczył się Bożej dobroci i sprawiedliwie dzielił się Bożym darem, jakim jest chleb. Odwołuje się do sumienia jako głosu Bożego. Do rządzących i rządzonych, do pracodawców i pracujących, by przejrzyli swoje postępowanie, czy w swoim działaniu są wyrazicielami dobroci Bożej²⁰. Ten sposób ukazania prawdy o Bogu (plastyczny, a jednocześnie prosty) pozwala człowiekowi bardziej przyłgnąć do Niego, odpłacić miłością za Bożą dobroć.

7. Bóg – genialna Mądrość i potęga

Wszystkie omówione dotychczas „cechy” składające się na obraz Boga (miłość, miłosierdzie, dobroć itd.) dotyczą bliskiej człowiekowi sfery uczuć i pragnień, dlatego człowiek nie tylko chce je zrozumieć, ale angażuje się emocjonalnie w ich zgłębienie. Zapewne trudniej jest pojąć genialną mądrość, potęgę Boga, Jego boskość wyrażającą się między innymi w cudach. Poznanie tych przymiotów jest jednak niezbędne do zrozumienia Boga prawdziwego. Homileci niejednokrotnie zwracają uwagę na to, że zgłębienie prawdy o człowieku może pomóc zrozumieć mądrość Boga: „Patrzę na siebie i nie mam wątpliwości, że tylko genialna mądrość i to nie ludzi, mogła tak zaprogramować moje życie”²¹. Ten przymiot Boga (poza innymi) przybliżył wiernym ks. Edward Staniek. Homileta w bardzo prosty sposób tłumaczy pojęcie Boga jako genialnej mądrości. Uważa, że tylko dogłębne poznanie osoby Jezusa Chrystusa prowadzi do właściwego poznania Boga Ojca, a także zrozumienia, czym jest mądrość Boża.

Ewangeliczne opisy cudów dokonanych przez Chrystusa pozwoliły homiletom – min. ks. W. Chmielarskiemu, ks. T. Jelonkowi, ks. T. Duszy, ks. J. Wielgusowi i ks. L. Poleszakowi – przybliżyć wiernym potęgę Boga.

Homileci zdają sobie sprawę z różnego poziomu wiernych, dlatego na przykład W. Chmielarski na początku kazania próbował dać definicję cudu, a następnie streścił wypowiedź Jana Pawła II z audiencji ogólnej 13 I 1988 r., gdzie papież mówi m.in.: „Cuda zapisane w Ewangelii wskazują na istnienie Mocy, która przewyższa siły i prawa samej natury, równocześnie jednak działa po linii wymogów tejże natury, choć ponad jej aktualną mocą i wydolnością”²².

Omawiając potęgę Boga, homileci najczęściej odwołują się do tekstów biblijnych, a szczególnie do Nowego Testamentu. Bóg swoją mocą potwierdza działalność Apostołów znakami i cudami: „a Bóg potwierdził ją znakami i cudami, różnorodnymi działaniami swojej mocy i darami Ducha Świętego wedle woli swojej” (Hbr 2, 4): „A Pan współdziałał z nimi i dodawał mocy słowom przez cudowne znaki, które im towarzyszyły” (Mk 16, 21). Homileci często ukazywali moc Boga jako źródło wiary: „Wielu spośród Żydów, którzy przybyli do Marii i zobaczyli, czego Jezus dokonał, uwierzyło w Niego” (J 11, 46). Ale też zwracali uwagę na to, że Jezus nieraz żądał wiary, aby uczynić cud, np. „niewidomi podeszli do Jezusa, a On ich zapytał: «Czy wierzycie, że mogę to uczynić?». Odpowiedzieli Mu: «Tak, Panie!». Wtedy dotknął ich oczu i powiedział: «Niech się wam stanie według waszej wiary»” (Mt 9, 28–29).

Współczesnemu człowiekowi Bóg również objawia swą „potęgę, moc i panowanie”. Ks. Tadeusz Dusza z płaszczyzny historycznej przenosi cuda na czas obecny. I dziś Pan Jezus dokonuje cudów poprzez ustanowione sakramenty, dzięki którym przed człowiekiem otwiera się niebo.

8. Bóg w Trójcy Osób

Szczególnością trudnością sprawia zrozumienie Trójcy Świętej²³. Ks. Józef Danch, przybliżając Jej tajemnicę, wymienia „zadania” każdej osoby Boskiej. I tak, Bóg – Ojciec troszczy się o ludzi. Syn Boży, Jezus Chrystus, stał się człowiekiem, a więc stał się naszym bratem, który ukochał nas aż do śmierci krzyżowej. Umarł na drzewie hańby, byśmy mieli życie wieczne. Duch Święty, zwany Duchem Prawdy, Pocieszycielem, którego zesłał Jezus Chrystus, udziela nam swoich darów, uświęca nas, umacnia i rozpala w naszych sercach miłość do Boga, do Zbawiciela i do człowieka. Te trzy osoby Boskie stanowią jedność i tu kaznodzieja odwołuje się do tekstów biblijnych.

Próbując poznać Ducha Świętego, musimy sięgnąć głębiej do Pisma Świętego, na co zwraca uwagę autor homilii w całości poświęconych Trzeciej Osobie Boskiej (uroczystość Zesłania Ducha Świętego)²⁴. Niektórzy

homileci odwołują się do już do Księgi Rodzaju, gdzie w opisie stworzenia świata czytamy: „Duch Boży unosił się nad wodami” (1, 2). Ducha Bożego, ducha miłości, tchnął Stwórca w każdego człowieka i dzięki temu człowiek stał się istotą żywą. Ks. Kazimierz Świerawski wyjaśnia, że po czynie pierwszych rodziców człowiek umarł. Dlatego Bóg – Stwórca przysłał swego Syna, aby Ten tchnął na Apostołów i powiedział: „Przyjmijcie Ducha świętego. Tym, którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone; którym zatrzymacie, są zatrzymane” (J 20, 22–23). Duch Święty, poucza dalej kaznodzieja, jest mocą, która ożywia człowieka, napęnia go autentycznym życiem, przełamuje zatwardziałe ludzkie serca, rozgrzewa oschłe i czyni pokornymi harde²⁵. Uzdalnia człowieka do świadczenia o Bogu, uczy też, jak być prawdziwym dzieckiem Ojca Wiecznego.

Trzecia Osoba Boska, przypomina kaznodzieja, przychodzi pod różnymi postaciami: zjawia się jako wicher, ogień, woda. Według autora homilii, Duch Święty ukazujący się w postaci „ognia” – zapala serce człowieka, a w postaci „wody” – rodzi życie. Duch Święty w postaci gołębicę zstąpił też na Jezusa na początku Jego działalności publicznej (chrzest w Jordanie). Prawdę o Duchu Świętym porusza homilia na uroczystość Chrztu Pańskiego, w której homileta mówi: „Zaraz po tym, kiedy wychodził z wody, ujrzał niebo otwarte i Ducha, który zstępował na Niego jakby gołębicę” (Mk 1, 10–11). Homileta wyjaśnia, że podczas chrztu Jezusa, Bóg rozpoczyna od nowa dzieło stworzenia. Kaznodzieja poszukuje też analogii między stworzeniem świata a chrztem Chrystusa, o którym wówczas Bóg Ojciec powiedział: „Tyś jest mój Syn umiłowany” (Mk 1, 11). Tak jak na początku świata, Duch zstępuje na Jezusa stojącego w wodzie.

Tajemnicę Ducha Świętego próbują przybliżyć wiernym także inne teksty. O Duchu Świętym będą mówili kaznodzieje przy okazji udzielania sakramentu chrztu i bierzmowania, a także głosząc o przemienieniu Chrystusa na górze Tabor. Będą też mówić o darach, którymi On obdziela ludzi. Jeden z homiletów, oprócz tradycyjnie wymienianych siedmiu darów, dostrzegł jeszcze jeden przymiot Ducha Świętego, a mianowicie „radość”. Do tego posłużyła mu scena biblijna nawiedzenia świętej Elżbiety przez Maryję. Duch Święty napęnił radością Maryję i Elżbietę. Wprawdzie św. Łukasz napisał, że „Duch Święty napęnił Elżbietę” (Łk 1, 47), ale obie niewiasty w przedziwny sposób zostały matkami i to jest źródłem ich radości. Ponadto Duch Święty sprawił, że św. Elżbieta rozpoznała w Maryi „Matkę Pana mego” (por. Łk 1, 43).

Duch Święty, jak wskazuje homileta, dyskretnie kieruje człowiekiem i dlatego słowami Pisma prosi, „abyśmy Ducha Świętego nie zasmucali”,

tzn. abyśmy poddali się Jego działaniu, Jego natchnieniom, abyśmy Go dostrzegali w swoim życiu²⁶.

PRZYPISY

- ¹ Por. J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, s. 82–86.
- ² T. Dusza, *Jezus prawdziwym Mesjaszem*, „Materiały Homiletyczne” (MH), 2000, z. 185, s. 108.
- ³ K. Skwierawski, *Właściwy obraz Boga*, MH, 2000, z. 185, s. 102.
- ⁴ Tamże.
- ⁵ Tamże, s. 107.
- ⁶ E. Ćmiel, *Słowo Wcielone wśród nas zamieszkało*, MH, 2000, z. 184, s. 98.
- ⁷ Tamże.
- ⁸ Por. S. Wronka, *Dzieło pokuty*, MH, 2000, z. 185, s. 85.
- ⁹ A. Mojżeszko, *Tęcza Bożej miłości*, MH, 2000, z. 185, s. 95.
- ¹⁰ K. Skwierawski, *Właściwy obraz Boga*, poz. cyt., s. 102.
- ¹¹ E. Ćmiel, *Wstąpmy na górę Pana*, MH, 2000, z. 185, s. 118.
- ¹² S. Wronka, *Blask krzyża*, MH, 2000, z. 185, s. 136.
- ¹³ J. Machniak, *Apostołka Bożego Miłosierdzia*, MH, 2000, z. 189, s. 112–113.
- ¹⁴ F. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1997, n. 1074.
- ¹⁵ J. Machniak, *Apostołka Bożego Miłosierdzia*, poz. cyt. s. 114.
- ¹⁶ T. Jelonek, *Bóg, będący szczęściem, obdarza sobą ludzi*, MH, 2000, z. 187, s. 169.
- ¹⁷ Tenże, *Bóg w sobie nieskończenie doskonały i szczęśliwy*, MH, 2000, z. 187, s. 161.
- ¹⁸ Tamże, s. 163.
- ¹⁹ T. Jelonek, *Służba życiu*, MH, 2000, z. 188, s. 111.
- ²⁰ M. Ostrowski, *Dziękczynienie Bogu Stwórcy i Ojcu*, MH, 2000, z. 189, s. 67.
- ²¹ F. Ślusarczyk, *Ołtarz – nauczycielem wiary*, MH, 2000, z. 189, s. 79.
- ²² W. Chmielewski, *Katolik a cuda*, MH, 2000, z. 188, s. 119.
- ²³ J. Danch, *O Trójcy Świętej – wzorce jedności*, MH, 2000, z. 187, s. 165.
- ²⁴ K. Skwierawski, *Ciągły rozwój i mądry wybór*, MH, 2000, z. 187, s. 155.
- ²⁵ Tamże, s. 155–156.
- ²⁶ K. Skwierawski, *Radość w Duchu Świętym*, MH, 2000, z. 190, s. 135.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

WYMÓG WOLNOŚCI WEWNĘTRZNEJ W PODEJMOWANIU DECYZJI O ZAWARCIU MAŁŻEŃSTWA

Prawo kanoniczne, stawiając wymogi do zawarcia małżeństwa, uzależnia od nich ważność tego związku, tym samym przyjmuje możliwość nieważnego zawarcia małżeństwa. Możliwość ta staje się faktem wówczas, gdy miała wprawdzie miejsce liturgiczna celebrowanie małżeństwa i wszystko wskazuje na to, że zostało ono rzeczywiście zawarte, lecz z powodu pominięcia jakiegoś wymogu prawa przepisane do ważności związek małżeński *de facto* nie został zawarty, inaczej mówiąc: został zawarty nieważnie. Wypada dodać, że brak u jednego lub obojga nupturientów świadomości pominięcia określonego wymogu przepisane do ważności małżeństwa nie ma żadnego znaczenia dla waloru prawnego ich związku. Liczy się tu bowiem jedynie stan obiektywny istniejący w chwili zawierania małżeństwa. Jeśli wszystkim wymogom prawa stało się zadość, umowa małżeńska została zawarta ważnie, jeśli zaś nie – została zawarta nieważnie.

Jednym z wymogów stawianych przez prawo kanoniczne jest wolność w dokonywaniu wyboru. Dlatego też w tym artykule zostanie ukazane, jak właściwie pojmować wolność, która staje się podstawą a zarazem punktem wyjścia w podejmowaniu świadomej decyzji o zawarciu małżeństwa i płynącej z niej odpowiedzialności.

1. Wolność a rozumienie sakramentu małżeństwa

Wolność człowieka nie jest wolnością absolutną, której nie ogranicza żadna okoliczność wewnętrzna czy zewnętrzna. Wiadomo bowiem, że jesteśmy w jakimś stopniu zdeterminowani przez nasz genotyp, a więc uwarunkowania genetyczne, które niezależnie od naszej woli skłaniają nas do określonych zachowań i wyborów. Niemniej człowiek może podejmować decyzje w sposób wolny, gdy kieruje się rozumem i pragnie realizować w swoim życiu wartości. Dzięki temu, że człowiek jest wolny, może również decydować o samym sobie.

1.1. Wolność w nauczaniu Kościoła powszechnego

Sobór Watykański II wyraźnie podkreśla, że prawdziwa wolność jest w człowieku „szczególnym znakiem obrazu Bożego”¹. Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, dając mu godność osoby obdarzonej możliwością decydowania i panowaniem nad swoimi czynami. „Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości”². Człowiek jest istotą rozumną, a przez to podobną do Boga; został stworzony jako wolny i mający panowanie nad swoimi czynami³. Jednakże jego natura została zraniona przez grzech pierworodny, jest podatny na błąd i skłonny do zła w urzeczywistnianiu swojej wolności⁴.

Wolność jest możliwością działania lub nie działania, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań. Osiąga ona doskonałość swojego działania, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym najwyższym Dobrem⁵. To właśnie wolność charakteryzuje czyny właściwe człowiekowi. Sprawia, że istota ludzka jest odpowiedzialna za czyny, których jest dobrowolnym sprawcą. Świadome działanie jest właściwe człowiekowi⁶. Jednakże poczytalność lub odpowiedzialność za działanie może zostać zmniejszona lub zniesiona na skutek niewiedzy, przymusu, strachu oraz innych czynników psychicznych lub społecznych⁷.

Należy jednak powiedzieć, że prawo do korzystania z wolności jest nieodłącznym wymogiem godności człowieka, zwłaszcza w dziedzinie religii i moralności. Wolność nie daje nam jednak fałszywego prawa do mówienia i czynienia wszystkiego⁸.

1.2. Wolność i odpowiedzialność

Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem⁹. Wolność, dopóki nie utwierdzi się w pełni w swoim najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem, a więc albo wzrastania w doskonałości, albo upadania i grzeszenia. Charakteryzuje ona czyny właściwe człowiekowi. Staje się źródłem pochwały lub nagany, zasługi lub winy. Im więcej człowiek czyni dobra, tym bardziej staje się wolnym. Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do „niewoli grzechu”¹⁰. Wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny w takiej mierze, w jakiej są one dobrowolne. Postęp w cnocie, poznanie dobra i asceza zwiększają panowanie woli nad jej czynami¹¹.

Natomiast poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych¹². Każdy czyn bezpośrednio chciany jest przypisywany jego sprawcy¹³.

Działanie może być zamierzone pośrednio, gdy wynika z zaniedbania w stosunku do tego, co należało wiedzieć lub uczynić, np. wypadek na skutek nieznanomości zasad ruchu drogowego, natomiast skutek może być dopuszczony, chociaż nie był chciany przez sprawcę, np. nadmierne wyczerpanie matki przy chorym dziecku. Zły skutek nie jest przypisywany sprawcy, jeżeli nie był zamierzony ani jako cel, ani jako środek działania. Aby zły skutek mógł być przypisany sprawcy, trzeba, aby był przewidywany, a sprawca miał możliwość uniknięcia go¹⁴.

Wolność wypełnia się w relacjach międzyludzkich, jest człowiekowi dana i zadana. Każda osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, ma prawo naturalne, by była uznana za istotę wolną i odpowiedzialną. Wszyscy są zobowiązani do szacunku wobec każdego. Prawo do korzystania z wolności jest nieodłącznym wymogiem godności osoby ludzkiej, zwłaszcza w dziedzinie moralności i religii¹⁵. Prawo to powinno być uznane przez władze świeckie oraz chronione w granicach dobra wspólnego i porządku publicznego¹⁶.

1.3. Wolność ludzka w ekonomii zbawienia

Wolność człowieka jest ograniczona i omylna. Rzeczywiście, człowiek zblądził. Zgrzeszył w sposób wolny. Odrzucając plan miłości Bożej, oszukał samego siebie; stał się niewolnikiem grzechu. Ta pierwsza alienacja pociągnęła za sobą wiele innych. Od początku historia ludzkości świadczy o nieszczęściach i uciskach, które zrodziły się w sercu człowieka w następstwie złego używania wolności¹⁷. Dlatego wolność nie daje nam prawa do mówienia i czynienia wszystkiego. Opiera się na fałszu przekonanie, że człowiek, podmiot tej wolności, jest jednostką samowystarczalną i mającą na celu zaspokojenie swojego własnego interesu przez korzystanie z dóbr ziemskich¹⁸. Poza tym, uwarunkowania ładu ekonomicznego i społecznego, politycznego i kulturowego, konieczne do właściwego korzystania z wolności, zbyt często są nieuznawane i gwałcone. Te sytuacje zaślepienia i niesprawiedliwości obciążają życie moralne i wystawiają zarówno mocnych, jak i słabych na pokusę grzechu przeciw miłości. Człowiek, oddalając się od prawa moralnego, godzi we własną wolność, sam się zniewala, zrywa braterstwo z innymi ludźmi i buntuje się przeciw prawdzie Bożej¹⁹.

Jednakże Chrystus wysłużył zbawienie wszystkim ludziom. Łaska Chrystusa w żadnym wypadku nie narusza naszej wolności, gdy odpowiada ona zmysłowi prawdy i dobra, jaki Bóg złożył w sercu człowieka. Przeciwnie, doświadczenie chrześcijańskie, zwłaszcza doświadczenie modlitwy, świadczy o tym, że im bardziej jesteśmy ulegli wobec poruszeń łaski, tym bardziej wzrasta nasza wewnętrzna wolność i nasza pewność zarówno wobec trudności, jak wobec nacisków i przymusu ze strony świata zewnętrznego. Przez działanie łaski Duch Święty wychowuje nas do wolności duchowej, by uczynić nas wolnymi współpracownikami swego dzieła w Kościele i w świecie²⁰.

1.4. Rozumienie rangi sakramentu

Sakrament jest ustanowionym przez Chrystusa widzialnym znakiem niewidzialnej łaski, to dostrzegalny zewnętrznie znak udzielającej się miłości Bożej. Sakrament jest zbawczym działaniem żyjącego, zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa. Człowiek przyjmujący sakrament stoi w bezpośrednim zasięgu zbawczego działania Chrystusa. We wszystkich siedmiu sakramentach następuje rzeczywiste, choć niewidzialne spotkanie z Chrystusem, do którego konieczne są znaki sakramentalne. Sakramenty dają człowiekowi możliwość bliskiego spotkania z Bogiem, ponieważ Bóg pragnąc tego spotkania wychodzi człowiekowi naprzeciw, ustanawiając sakramenty. W sakramencie Bóg przychodzi do człowieka w sposób zmysłowo uchwytny. Sakramenty są darem miłości Bożej, w których człowiek zostaje wewnętrznie ubogacony. Nie można sakramentu pojmować jako „mechanicznego” urządzenia, dzięki któremu po dokonaniu określonej czynności rytualnej osiąga się niechybnie określony skutek. Jest to spotkanie z Chrystusem przychodzącym do człowieka z miłością i oczekującym od niego wzajemnej miłości. Człowiek przyjmujący sakramenty ma się sam stać znakiem objawiającym Chrystusa²¹.

Kodeks prawa kanonicznego (KPK) w kan. 840 podaje: „Sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, jako czynności Chrystusa i Kościoła, są znakami oraz środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej to racji w najwyższym stopniu przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i zmanifestowania kościelnej wspólnoty. Dlatego w ich sprawowaniu święci szafarze oraz pozostali wierni winni okazać najwyższy szacunek i należyłą pilność”. Jednym z takich sakramentów jest małżeństwo.

Prawo kanoniczne podaje definicję małżeństwa, według której małżeństwo to „przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą

wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, i które zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu²². Tak sprecyzowana i ujęta definicja małżeństwa została oparta na Jezusowej nauce, który w swoim nauczaniu przypomina pierwotny sens i znaczenie związku kobiety i mężczyzny, tak jak został on zamierzony przez Stwórcę.

Prawda o sakramentalności małżeństwa znajduje swoje uzasadnienie w Liście św. Pawła do Efezjan (5, 22–33). Święty Paweł ukazuje tu związek małżonków porównując go do związku, jaki łączy Chrystusa z Kościołem. Małżeństwo jest symbolem unii Chrystusa z Kościołem. Między małżonkami zachodzą relacje podobne do tych, które zachodzą między Chrystusem a Kościołem. W jego nauce wskazane są wszystkie elementy sakramentalne. Toteż można powiedzieć, że małżeństwo jest znakiem zewnętrznym, widzialnym, nierozdzielnej jedności, wspólnoty Chrystusa z Kościołem, a więc wyrażającym wiarę i ją umacniającym. Wspólnota dwóch osób tworzy wspólnotę na podobieństwo Chrystusa z Kościołem. Jest znakiem łaski i jej udzielaniem, w Kościele przez Chrystusa, ponieważ obowiązki nałożone na małżonków należą do porządku nadprzyrodzonego. Tak jak Chrystus obdarza Kościół swoją miłością, tak Kościół powinien się odwzajemnić Chrystusowi. Jest to miłość podobna do miłości Bożej dającej się całkowicie dla utwierdzenia i pełnego realizowania wzajemnej wspólnoty sakramentalnie uświęconej, tworząc komunie kościelną²³.

Pius XI w encyklice *Casti connubii* naucza o sakramentalności małżeństwa mówiąc, że Chrystus Pan, który ustanowił sakramenty i przez nie działa, podnosząc małżeństwo swoich wiernych do godności prawdziwego, właściwego sakramentu Nowego Przymierza, uczynił je rzeczywistym znakiem i źródłem szczególnej łaski wewnętrznej, przez którą „udoskonala miłość naturalną, wzmacnia nierozzerwalną jedność i uświęca małżonków”. A ponieważ Chrystus ustanowił jako znak łaski ważną małżeńską zgodę wiernych, więc istota sakramentu jest tak ściśle wewnętrznie złączona z chrześcijańskim małżeństwem, że nie może być prawdziwego małżeństwa pomiędzy ochrzczonymi, „które nie byłoby przez to samo sakramentem”. Gdy więc wierni wyrażają szczerze taką zgodę, otwierają sobie skarbnicę łaski sakramentalnej, z której czerpią siły nadprzyrodzone, by mogli swoje obowiązki i zadania wypełniać wiernie, święcie i wytrwale aż do śmierci. Sakrament ten bowiem u tych, którzy nie stawiają przeszkód łasce, nie tylko wzmacnia trwałą zasadę życia nadprzyrodzonego,

jaka jest łaska uświęcająca, lecz ponadto niesie ze sobą dary szczególne: dobre natchnienia, zarodki łaski, wzmacnia i udoskonala siły naturalne, aby małżonkowie mogli nie tylko pojąć swym umysłem, lecz również wewnątrznie smakować, mocno strzec, skutecznie chcieć i realizować w praktyce to wszystko, co się odnosi do stanu małżeńskiego, jego celów i obowiązków. Wreszcie sakrament ten daje im prawo do uzyskania pomocy łaski uczynkowej, ilekroć będą jej potrzebowali do wypełnienia obowiązków swego stanu²⁴.

Natomiast Sobór Watykański II mocno podkreśla, że Chrystus szczerze błogosławił tę wielkoduszną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swojemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie, przez obopólne oddanie się sobie, miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga²⁵. Zaś Konstytucja dogmatyczna o Kościele podaje: „Wreszcie małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą, wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa dla zdobycia świętości”²⁶.

Każde małżeństwo zawarte ważnie między osobami ochrzczonymi (a nie tylko wyłącznie między katolikami) jest sakramentem. Nie jest natomiast sakramentem małżeństwo zawarte między osobami nieochrzczonymi, ponieważ osoby te nie są zdolne do przyjęcia żadnego sakramentu, poza chrztem. Z chwilą jednak przyjęcia przez te osoby sakramentu chrztu, małżeństwo ich staje się sakramentem. Intencja przyjęcia sakramentu małżeństwa mieści się w intencji przyjęcia sakramentu chrztu²⁷.

2. Decyzja jako rozstrzygnięcie ostateczne

Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa²⁸. Kodeksowa definicja nawiązuje do nauki soborowej: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i umocniona Jego prawami, zawiązuje się przez małżeńskie przymierze, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa”²⁹. Aby zaistniało małżeństwo, konieczne jest, by zgoda była rzeczywista, czyli zewnętrzna i zarazem wewnętrzna. Mimo trudności odczytania tego, co dzieje się we wnętrzu, należy przyjąć, że w większości przypadków zewnętrznemu wyrażeniu zgody towarzyszy wewnętrzne przyzwolenie³⁰. Potwierdza to kanon 1101 § 1: „Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa”. Zgoda małżeńska powinna być aktem świadomym, z wykluczeniem istotnej pomyłki oraz wolnym od przymusu i bojaźni. Zgoda stron winna być rzeczywista, czyli wewnętrzna, swobodna, czyli w pełni świadoma i dobrowolna, wzajemna, czyli wyrażona przez obydwie strony oraz równoczesna, przynajmniej moralnie, to znaczy nie odwołana przez jedną stronę przed wyrażeniem jej przez drugą stronę³¹.

Zgoda stron jest elementem koniecznym do zaistnienia małżeństwa w takim stopniu, że żadna władza ludzka nie jest w stanie jej zastąpić³². Jest aktem woli i zakłada uprzednie działanie intelektu. Akt ten jest możliwy, gdy występuje pewna zdolność psychologiczna, która polega na podejmowaniu określonych działań. Po pierwsze poznanie natury małżeństwa jako wspólnoty całego życia, polegające na posiadaniu niezbędnej wiedzy, o której mówi kanon 1096 § 1; następnie poznanie oceniające zarówno racji doradzających akceptację konkretnego małżeństwa, jak i racji odradzających; poznanie to zakłada przy tym porównanie jednych i drugich racji i prowadzi w ten sposób do powzięcia sądu o odpowiedności lub nie wyboru tegoż małżeństwa. Ostatnim działaniem jest swobodny wybór, to znaczy wolny od wszelkiej konieczności determinującej wolę do przyjęcia konkretnego małżeństwa. Zdolność psychologiczna oraz wymienione działania powinny być proporcjonalne do wagi wspólnoty całego życia. Zgoda małżeńska jest aktem ludzkim osobliwym, wymagającym pełniejszego zaangażowania umysłu i woli niż przy podejmowaniu innych decyzji. Osobliwość ta sprawia, że zgoda nie ulega stopniowaniu i jest „niepodzielna”, albo jest i wówczas jest wystarczająca, albo jej nie ma, i wówczas w ogóle jej brak³³.

3. Dobrowolność w przyjmowaniu praw i obowiązków małżeńskich

3.1. Relacja między wolnością a prawdą

Słowa Chrystusa z Ewangelii (J 8, 31–32) podkreślają doniosłość relacji, jaką łączy wolność i prawdę. Zawierają podstawowe wymaganie i przestrożę zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie niejako u samego korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu. Jakże wspaniałym potwierdzeniem tego byli i stale są ci wszyscy ludzie, którzy dzięki Chrystusowi i w Chrystusie osiągnęli prawdziwą wolność i ukazali ją, choćby w warunkach zewnętrznego zniewolenia³⁴.

Związek wolności i prawdy analizuje Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*³⁵. Zdecydowanie potwierdza absolutny prymat prawdy nad wolnością. Bez prawdy nie ma autentycznej wolności: tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Tylko pełna prawda o człowieku gwarantuje nabycie wolności. Wolność, wyizolowana z kontekstu prawdy i miłości, staje się wolnością egoistyczną, wręcz niebezpieczną dla człowieka i jego otoczenia. Tylko akceptacja prawdy o ludzkiej osobie umożliwia nabycie wewnętrznej wolności. Każdy inteligentny człowiek może poznać prawdę, ale tylko wewnętrznie wolny człowiek może ją zaakceptować. Prawda nie uwalnia człowieka od uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych, ale uzdalnia go do ich przewycięzania. Może tego dokonać tylko ktoś, kto swą wolność opiera na prawdzie. Jeżeli człowiek służy prawdzie, to służy tym samym wolności człowieka. Negacja prawdy prowadzi do moralnego zniewolenia, gdyż zatarcie obiektywnej granicy między dobrem a złem jest wejściem w krąg zła³⁶.

Wojtyła podejmując kwestię wolności podkreśla, że wolność nie realizuje się przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii. Osobie ludzkiej przysługuje wolność rozumiana nie jednak jako całkowita niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy³⁷.

3.2. Świadome przyjęcie praw i obowiązków

Osoba, która używa rozumu, jest w stanie zdawać sobie sprawę z natury małżeństwa, może jednak nie posiadać rozeznania co do powagi i war-

tości przekazywanych i przyjmowanych istotnych praw oraz obowiązków małżeńskich. KPK mówi, że w takim wypadku zgoda małżeńska jest bezskuteczna, a małżeństwo nieważne³⁸.

Istotne prawa małżeńskie, wzajemnie przekazywane i przyjmowane przez strony, jak również wzajemnie zaciągane przez strony istotne obowiązki małżeńskie, stanowią przedmiot umowy małżeńskiej. Kto nie zdaje sobie sprawy z przedmiotu umowy, nie może tej umowy ważnie zawrzeć. Trudno rozróżnić prawa od obowiązków małżeńskich, ponieważ prawa stanowią jednocześnie obowiązki. Prawu jednego małżonka odpowiada obowiązek uznania tego prawa przez drugiego małżonka. KPK definiując czym jest małżeństwo, wymienia jednocześnie jego istotne prawa i obowiązki: wspólnota całego życia, dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa³⁹.

Kanon 1095 § 2 nie odnosi się do zwykłej niewiedzy co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, lecz o brak rozeznania co do powagi i znaczenia tych praw i obowiązków. Można znać teoretycznie prawa i obowiązki małżeńskie, jeżeli jednak któraś ze stron przez swoją lekkomyślność, niedojrzałość psychiczną lub moralną nie przywiązuje znaczenia do tych praw lub obowiązków, małżeństwo nie będzie ważnie zawarte. Brak rozeznania oceniającego w zakresie istotnych praw i obowiązków małżeńskich może posiadać różny stopień natężenia. KPK podkreśla, że niezdolny do zawarcia małżeństwa jest ten, kto wykazuje poważny brak rozeznania oceniającego⁴⁰. Szytchmiller powołując się na kanon 1063 KPK i na adhortację *Familiaris consortio* mówi o konieczności przygotowania przedmałżeńskiego, by pouczyć „o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców”. Nupturientów należy pouczyć o obowiązkach małżeńskich, aby mieli oni wystarczającą ich świadomość. Natomiast Jan Paweł II w adhortacji pisze, że „bardziej niż kiedykolwiek, w naszych czasach konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego. [...] Kościół winien popierać lepsze i intensywne programy przygotowania do małżeństwa, ażeby wyeliminować, na tyle ile to możliwe, trudności, z którymi boryka się tyle małżeństw, a bardziej jeszcze po to, aby stworzyć pozytywne warunki do powstawania i dojrzewania udanych małżeństw⁴¹. Przygotowanie do małżeństwa należy pojmować i urzeczywistniać jako proces stopniowy i ciągły. Składa się ono z trzech podstawowych etapów, którymi są: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie”⁴².

3.3. Wolność od zaburzeń w decyzji

Zdolność podejmowania decyzji uzależniona jest od uświadomienia sobie wszystkich dostępnych działań, koniecznych do realizowania wy-

branej wartości, od dogłębnego rozeznania stanów rzeczy i prawdopodobieństw, jakie niesie ze sobą przyszłość, oraz od przewidywanych wartości wyników działania. Dlatego wszystkie czynniki ograniczające zdolność rozeznania oraz krępujące możliwość rozstrzygnięcia powodują nieważność podejmowania właściwej decyzji. Czynniki te mają niekiedy charakter patologiczny, stąd też decyzje mogą być infantylne, połączone z lękiem, czasem wynikających ze stanów depresyjnych. Towarzyszą im niekiedy nieustanne wahania, wątpliwości itp. Specjalną trudność w podejmowaniu decyzji stwarza abulia (niezdecydowanie, bezwolność), która powodowana jest nie tylko psychofizjologicznymi czynnikami, ale także przykrymi przeżyciami. Niewłaściwe decyzje mają także swe źródło w zaburzeniach osobowości, myślenia, samoświadomości, pamięci, stanów emocjonalnych, posiadanych skłonności i osobistego doświadczenia życiowego. Czynniki te utrudniają lub uniemożliwiają podejmowanie decyzji dojrzałych, wystarczająco przemyślanych, w odpowiednim stopniu pewnych, ale także elastycznych, uwzględniających realnie istniejącą sytuację decyzyjną. Dodatkowe ograniczenia w podejmowaniu decyzji wynikają z faktu uwarunkowań społecznych, kulturowych i historycznych człowieka⁴³.

Zgoda małżeńska jest aktem woli, więc nieważność umowy małżeńskiej może być spowodowana brakiem zgody, ale również okolicznościami, które wpływając na rozum lub wolę ograniczają tę zgodę w sposób istotny tak, że staje się ona niewystarczająca z punktu widzenia prawa naturalnego⁴⁴. Kan. 1095 podaje, że osoby, które pozbawione są wystarczającego używania rozumu, nie są zdolne do zawarcia małżeństwa⁴⁵. Brak dostatecznego używania rozumu wiąże się nie tylko z wiekiem zbliżonym do dziecięcego, ale także z chorobami umysłowymi, niedorozwojem umysłowym oraz z aktualnym stanem utraty świadomości⁴⁶. Mówiąc o chorobach umysłowych, nie mamy na myśli dosłownie schorzenia umysłu człowieka, lecz pewien rodzaj chorób nerwowo-mózgowych, które poprzez zaburzenia spowodowane we władzach poznawczych zakłócają prawidłową działalność rozumu i woli. Niedorozwój umysłowy i zaburzenia psychiczne powodują nieważność małżeństwa, jeżeli strona pod ich wpływem nie może wytworzyć właściwego pojęcia o naturze małżeństwa. W każdym przypadku niedorozwoju umysłowego i ciężkich zaburzeń psychicznych muszą wypowiedzieć się biegli⁴⁷. Upojenie alkoholowe, odurzenie narkotykami, sen, hipnoza, gorączka stanowią także przyczynę zaburzeń w działaniu władz poznawczych lub woli. Nupturient, zawierając małżeństwo w którymś z tych przypadków, zawiera je nieważnie, ponieważ nie zdaje sobie sprawy z czynności, którą w danej chwili wykonuje, chociażby wcześniej wyraził zamiar zawarcia małżeństwa⁴⁸.

3.4. Wartość moralna decyzji

Mimo ograniczeń człowiek w podejmowaniu decyzji jest wolny, a wobec tego także moralnie i prawnie za nie odpowiedzialny. Odpowiedzialność ta istnieje nie tylko za decyzje własne, ale także za czyny wykonane na mocy decyzji cudzej. Problem decyzji występuje nie tylko w momencie podejmowania rozstrzygnięcia aktualnie, ale także w decyzjach uprzednich, zwłaszcza w tzw. pradecyzjach (np. uwierzenie, wybór drogi życia i zawodu, przynależność do organizacji itp.). W teologii moralnej mówi się o a) decyzji aktualnej (łac. *intentio actualis*); b) decyzji oddziałującej na przyszłość, niekiedy bardzo odległą (łac. *intentio virtualis*), która wpływa na przyszłe czyny aż do jej odwołania czy psychologicznego całkowitego osłabienia; c) o przypuszczalnej gotowości podejmowania decyzji (łac. *intentio habitualis*), gdy nie ma żadnego aktu woli, ale przy nastawieniu stałym danej osoby powstałaby, gdyby była ona świadomą, że musi decydować. Osobowościowa dojrzałość moralna, społeczna, polityczna, organizacyjna itd. umożliwia podejmowanie decyzji dojrzałych odpowiednio szybko i zdecydowanie, nawet z dopuszczeniem pewnego rodzaju ryzyka. Niewłaściwą postawą w tym zakresie byłoby odkładanie podjęcia decyzji na nieokreślony czas, podejmowanie jej zbyt wcześnie lub zbyt późno. Ważną jest bowiem rzeczą wykorzystanie stosownego momentu (gr. *kairos*), w którym podjęcie decyzji jest jak najbardziej na czasie. W chrześcijańskiej wizji człowieka decyzja jest zbawczym momentem, w którym może on podjąć Boże wezwanie do realizacji dobra lub okazać się niewierny temuż wezwaniu. Stąd też poczucie odpowiedzialności za podejmowane decyzje jest u chrześcijanina odpowiednio pogłębione i znajduje dodatkową motywację. Człowiek, będąc ze swej natury jedynie wieczną możliwością i wiecznym nieureczywistnieniem się w pełni, poprzez decyzję rozstrzyga swój egzystencjalny sens istnienia zakorzenionego w Bogu⁴⁹.

4. Kryterium racjonalności decyzji

4.1. Zasady wyboru

Mimo wyraźnie dostrzegalnego w ostatnich czasach podważania zasadności i godności małżeństwa i rodziny, a wręcz ich kryzysu – małżeństwo nadal zachowuje swoją pozycję i traktowane jest jako najbardziej pożądany sposób życia ludzi dorosłych. Istnieje jednak różnorodność motywów, z powodu których zawierane są małżeństwa, oraz kryteriów doboru partnera. Systemy wyboru partnera do małżeństwa możemy podzielić na autonomiczne – takie, które pozostawiają partnerom możliwość wyboru

drugiej osoby, z jednoczesnym uwzględnieniem jej autonomii; oraz system zaaranżowany, w którym rodzice lub inni członkowie rodziny wybierają dla swojego krewnego partnera do małżeństwa. Jeżeli partner został wybrany na drodze autonomicznego wyboru, to podstawowym motywem wyboru jest atrakcyjność interpersonalna, w której najważniejszą rolę odgrywa miłość będąca pełnoprawną podstawą małżeństwa. Gdy partner do zawarcia małżeństwa zostaje wybrany na zasadzie systemu zaaranżowanego, podstawowymi motywami wyboru są odpowiednie umiejętności, koligacje rodzinne, status społeczny czy też zasoby materialne. System autonomiczny oraz zaaranżowany najczęściej nie występują całkowicie rozdzielone, ale w pewnym stopniu występują razem, po części wzajemnie uzupełniając się. W przypadku związku małżeńskiego pojawia się potrzeba czegoś więcej niż tylko przeświadczenie partnerów o wzajemnej względem siebie atrakcyjności, by mogli stworzyć trwały związek. Niewątpliwie temu celowi służy prawny, a bardzo często także religijny charakter kontraktu małżeńskiego⁵⁰.

Oprócz tych motywów zawierania małżeństwa istotne są te bezpośrednie i w pełni świadomie przeżywane przez partnerów, gdyż przejawiają nie tylko postawy, oczekiwania i nastawienia partnerów wobec siebie, ale też to, co jest ważne, wobec samego związku małżeńskiego. Jednak proces doboru partnera, mimo wielkiego znaczenia dla partnerów i dla społeczeństwa jest ciągle za mało znany, czego następstwem jest ogromna liczba rozwodów, które w bolesny sposób dotyczą nie tylko małżonków, ale także dzieci. Wielu badaczy rozpatruje proces wyboru partnerów do małżeństwa jako szczególny system rynkowy, naturalnie nie ograniczając go tylko do popytu i podaży. Wybór partnera podlega także ograniczeniom przestrzennym, terytorialnym⁵¹.

Rostowski przedstawia typologie motywów wyboru partnera⁵². Jakość oraz trwałość funkcjonowania związku małżeńskiego w znacznym, a być może nawet w istotnym stopniu, są uzależnione od motywów, jakimi kierują się lub kierowali partnerzy przy zawieraniu związku małżeńskiego. Motywy wyboru partnera mogą być różne w zależności od wieku partnerów. Nieco inne motywy leżą u podstaw decyzji o zawarciu związku małżeńskiego u osób w wieku młodzieńczym, a nieco inne u osób w wieku dojrzałym. Nie chodzi tu o zupełnie inne kategorie motywów, ile raczej o odmienną pozycję w hierarchicznym układzie tych motywów. U partnerów z tego samego okresu życia może wystąpić spora różnorodność w preferowaniu poszczególnych motywów wyboru partnera do małżeństwa. Motywy wyboru partnera do małżeństwa dopiero wtórnie można traktować jako motywy

zawarcia małżeństwa. Nie zawsze jest to równoznaczne, ale w przeważającej części motywacja wyboru partnera do małżeństwa pokrywa się z motywami zawarcia małżeństwa w ogóle, często motywami te są traktowane zamiennie. Najważniejsza życiowa decyzja w większości przypadków oparta jest nie na jednym, lecz na kilku motywach stanowiących pewien rodzaj hierarchii, w której zarówno dla kobiet jak i dla mężczyzn najważniejszym motywem jest miłość.

4.2. Właściwe rozstrzygnięcie

Moment rozstrzygnięcia zawiera się zarówno w prostym akcie woli, jak również w tym, co bywa nazwane aktem złożonym. Zarówno gdy czegoś po prostu chcę, jak i wówczas, gdy wybieram, czyli chcę w wyniku pewnego procesu motywującego – zawsze w owym chceniu zawiera się rozstrzygnięcie jako moment istotny i konstytutywny⁵³.

Proste rozstrzygnięcie nie jest wyborem, nie zachodzi w nim bowiem potrzeba wybierania wobec jednoznacznej motywacji. W wyniku motywacji złożonej rozstrzygnięcie musi być zarazem wyborem. Wybór jest zawsze pozostawieniem innych przedmiotów czy też innych wartości możliwych na rzecz jednego przedmiotu, jednej wartości. Jest też on odsunięciem innych chceń potencjalnych na rzecz jednego aktualnego. Zdolność rozstrzygnięcia pełniej ujawnia się w wyborze niż w prostym chceniu, choć każde „wybieram” jest równocześnie określonym „chcę”⁵⁴.

Biorąc pod uwagę samą właściwość rozstrzygnięcia, która występuje w każdym akcie woli, zarówno prostym jak i złożonym, można powiedzieć, że z jednej strony wybieranie jest chceniem rozwiniętym i wzbogaconym poprzez bogactwo motywacji, z drugiej zaś strony każde proste chcenie jest jakby zredukowanym czy uproszczonym – z uwagi na jednoznaczność motywacji – wyborem. Gdy bowiem rozstrzygam, to przez to samo również jakoś wybieram⁵⁵.

4.3. Motywacja

Motywacja to układ motywów ludzkiego postępowania – jest przedmiotem badań wielu nauk: psychologii, socjologii, nauki o moralności i ogólnie biorąc nauk zajmujących się interpretacją ludzkich zachowań. Odróżnia się trwałą strukturę motywacyjną, która nadaje ogólny kierunek ludzkiemu postępowaniu, od aktualnej motywacji wywołującej określone zachowanie w danym kontekście sytuacyjnym. Motywacja jest rozumiana jako wewnętrzny mechanizm, który uruchamia i organizuje ludzkie zachowanie oraz kieruje na osiągnięcie celu⁵⁶.

Czynności motywowane różnią się od czynności nawykowych i zewnętrznie sterowanych, gdyż posiadają charakter intencjonalny, tzn. sterowane są przez intencję, chęć osiągnięcia określonego efektu, czyli celu wcześniej powstałego w umyśle. Teoria motywacji zajmuje się powstawaniem dążeń, czyli tendencji motywacyjnych, tendencji do działania. Powstają one, gdy pojawi się przekonanie, że istnieje możliwość zrealizowania celu pozytywnego lub odrzucenie celu negatywnego. Dążenie, czyli tendencja do podejmowania czynności ukierunkowanych na określony cel, jest funkcją wartości celu i rozpoznania możliwości jego osiągnięcia⁵⁷.

Motywacja może być charakteryzowana przez dwie właściwości: kierunek i siłę dążeń. Głównym wynikiem procesu motywacyjnego jest powstawanie dążeń, czyli tendencji do osiągnięcia konkretnego celu. Kierunek i siła dążeń zależą od atrakcyjności celu i od przekonania o możliwości jego osiągnięcia. „Jeżeli atrakcyjność celu, bądź przekonanie o możliwości jego osiągnięcia są równe zeru, to i motywacja jest równa zeru; cechy ilościowe motywacji, czyli jej natężenie, zmieniają się wraz ze zmianą atrakcyjności i przekonaniu o możliwości osiągnięcia”⁵⁸.

Przez motywację rozumiemy oddziaływanie motywów na wolę, co ściśle odpowiada jej intencjonalności⁵⁹. Kiedy „chcę czegoś”, wówczas wychodzę ku przedmiotowi przedstawiającemu mi się jako dobro, ukazującemu swoją wartość. Motywacji zawdzięczamy poruszenie, czyli ruch woli ku przedstawionemu przedmiotowi, które wywołuje to, że człowiek „chce czegoś”. Sytuacja motywacyjna człowieka co jakiś czas ulega zmianie, tendencja do wykonywania pewnych czynności słabnie, a pojawia się tendencja do wykonania innych czynności. Wynika to z tego, że ciągłej zmianie ulegają dążenia człowieka. Zmienność ta powstaje w związku z cechami obiektywnej sytuacji człowieka np.: naciski, jakim podlega, jakie zawiera pokusy, jakie są możliwości zaspokojenia potrzeb itp.⁶⁰

* * *

Reasumując, należy podkreślić, że człowiek podejmując decyzję o zawarciu małżeństwa powinien być wolny od wszelkich ograniczeń, które uniemożliwiałyby mu prawidłowy wybór. Zawsze szukając uzasadnienia swego wyboru, powinien szukać uzasadnienia swej wolności woli, które leży u podstaw analizy następujących etapów: świadomość wolności (dowód psychologiczny), natura woli i jej stosunek do rozumu (dowód metafizyczny), porządek moralny (dowód moralny), codzienne doświadczenie. Pomocnym w podejmowaniu właściwych decyzji z zachowaniem

własnej wolności jest: wiedza o sobie, hierarchia wartości, autodyscyplina, usprawioną wola.

PRZYPISY

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), n. 17; por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), n. 1712.

² Por. tamże, n. 1743; por. KDK, n. 17.

³ Por. KKK, n. 1730; Ireneusz, *Adversus haereses*, IV, 4, 3.

⁴ Por. KKK, n. 1714

⁵ Por. tamże, n. 1744

⁶ Por. tamże, n. 1745

⁷ Por. tamże, n. 1746.

⁸ Por. tamże, n. 1747.

⁹ Por. tamże, n. 1731.

¹⁰ Por. tamże, n. 1732.

¹¹ Por. tamże, n. 1734.

¹² Por. tamże, n. 1735.

¹³ Zob. tamże, n. 1736.

¹⁴ Zob. tamże, n. 1737.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DWR), n. 2; KKK, n. 1738.

¹⁶ Por. DWR, n. 7.

¹⁷ Zob. KKK, n. 1739.

¹⁸ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Libertatis conscientia*, n. 13.

¹⁹ Por. KKK, n. 1740.

²⁰ Por. tamże, n. 1742.

²¹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 108–111.

²² KPK, kan. 1055.

²³ Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 32.

²⁴ Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, „Acta Apostolicae Sedis”, 22(1930), s. 539–592.

²⁵ KDK, n. 48.

²⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 11.

²⁷ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 26.

²⁸ KPK, kan. 1057 § 2.

²⁹ KDK, n. 48.

³⁰ Por. E. Szafrowski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 50n.

³¹ Zob. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 17–18.

³² Por. KPK, kan. 1057 § 1

³³ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda...*, dz. cyt., s. 22–23.

³⁴ Por. W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 152–153; por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 12; J. Majka, *Chrześcijaństwo a wyzwolenie człowieka – wstęp do Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Wrocław 1986, s. 23n.

³⁵ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, n. 31–33.

³⁶ Por. S. Kowalczyk, *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie”, 129(1997), s. 55–65.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 198.

³⁸ Por. KPK, kan. 1095.

³⁹ Por. KPK, kan. 1055.

⁴⁰ Por. KPK, kan. 1095 § 2; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 158–159.

- ⁴¹ Por. R. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 410–411.
- ⁴² Jan Paweł II, Encyklika *Familiaris consortio*, n. 66; por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 94–100; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 92–97; E. Sztafrowski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 30–37.
- ⁴³ F. Greniuk, *Wolność woli*, w: *Katolicyzm A-Z*, s. 292–293.
- ⁴⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 156.
- ⁴⁵ Por. KPK, kan. 1095.
- ⁴⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 158.
- ⁴⁷ Tamże.
- ⁴⁸ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda...*, dz. cyt., s. 35, także T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 158.
- ⁴⁹ F. Greniuk, *Wolność woli*, art. cyt., s. 394–395.
- ⁵⁰ Por. J. Rostowski, *Zarys psychologii małżeństwa*, Warszawa 1987, s. 347–352.
- ⁵¹ Zob. tamże, s. 353–355.
- ⁵² Por. tamże, s. 357–379.
- ⁵³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 172–173.
- ⁵⁴ Tamże.
- ⁵⁵ Tamże, s. 176–177.
- ⁵⁶ Zob. S. Poznańska, *Motywacja*, w: *Medyczny słownik encyklopedyczny*, red. M. Barczyński, J. Bogusz, Kraków 1993; por. J. Reykowski, *Procesy emocjonalne. Motywacje. Osobowość*, Warszawa 1992, s. 71; M. Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*, Szczecin 2001, s. 12n.
- ⁵⁷ Por. J. Reykowski, *Procesy emocjonalne...*, dz. cyt., s. 78.
- ⁵⁸ Tamże.
- ⁵⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 74–75.
- ⁶⁰ Tamże.

KS. JÓZEF DEBIŃSKI

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W ROSJI

Katolicyzm na tereny Rosji przenikał poprzez polskich zesłańców kampanii wojennych lat 1562–1570 i 1577–1588, osadzonych m.in. w Tobolsku na Syberii. Kolejni jeńcy polscy pochodzili z wojen 1654–1655 i 1661 roku¹. Ale prawie do końca XVII w. w cesarstwie rosyjskim nie było żadnych terytorialnych struktur Kościoła rzymskokatolickiego.

Początki organizowania struktur Kościoła katolickiego

Pierwsze próby zorganizowania życia religijnego katolików pojawiły się w 1684 r. w związku z przyjazdem do Moskwy jezuitów jako kapelanów ambasady austriackiej. Papież Innocenty XI w tym samym roku wydał dokument dotyczący utworzenia misji katolickiej w Rosji. Pierwszy kościół wzniesiono w Moskwie w 1698 r., a po jego spaleniu wybudowano nowy pod wezwaniem Świętych Apostołów Piotra i Pawła; powstała też druga misja katolicka w Petersburgu (1715)².

Liczba katolików w Rosji zaczęła wzrastać za panowania cara Piotra Wielkiego (1721–1725), który otworzył granice dla obcokrajowców, a później na skutek deportacji uczestników konfederacji barskiej (1768), których osadzono nad Wołgą i na Syberii³. Do 1772 r. katolików w Rosji, różnych narodowości, głównie francuskiej, polskiej, włoskiej i niemieckiej, było około 10 tys. Opiekę duszpasterską nad nimi sprawowali zwykle zakonnicy, podlegający bezpośrednio rzymskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Zasadniczy wzrost liczby katolików w Rosji nastąpił dopiero po rozbiorach Polski w 1795 r. (ok. 1,9 mln), a także po wojnach napoleońskich (ok. 900 polskich jeńców znalazło się na Syberii)⁴.

Caryca Katarzyna II organizując pod koniec XVIII w. nową administrację terytorialną Kościoła katolickiego w Rosji utworzyła w 1773 r., bez sankcji kanonicznej, „biskupstwo białoruskie” ze stolicą w Mohylewie, ustanawiając administratorem sufragana wileńskiego, bp. Bohusza Sistrzeńcewicza. Stolica Apostolska, chcąc zapewnić katolikom opiekę duszpasterską (pomimo

samowoli carcy) nadała ustanowionemu przez Katarzynę II biskupowi jurysdykcję nad całym Kościołem katolickim w cesarstwie rosyjskim. Imperatorka reorganizując dalej administrację Kościoła w Rosji postanowiła jednak zlikwidować „biskupstwo białoruskie”, a w jego miejsce utworzyć w 1782 r. arcybiskupstwo mohylewskie, które swymi granicami miało obejmować całą Rosję (ok. 250 tys.). Watykan (nie mając zasadniczo wyboru) zgodził się na zaistniały stan rzeczy i zamianował pierwszym metropolitą abp. Stanisława Bohusza Sierżeniewicza (1783–1823)⁵.

Kontynuatorem reorganizacji Kościoła katolickiego w Rosji był syn Katarzyny II, car Paweł I, który w 1797 r. podjął w tej sprawie rokowania ze Stolicą Apostolską. Owocem tych uzgodnień było zniesienie w 1798 r. diecezji smoleńskiej i inflanckiej oraz przeniesienie diecezji kijowskiej do Żytomierza. Ponadto utworzono diecezję w Mińsku (terytorialnie obejmowała tylko gubernię mińską i liczyła ok. 112 tys. wiernych). Oprócz tych nowo powstałych diecezji istniały jeszcze archidiecezja mohylewska (ok. 300 tys. katolików), diecezja kamieniecka (ok. 150 tys.), wileńska (ok. 740 tys.), żmudzka (ok. 280 tys.) oraz diecezje łucka i żytomierska (ok. 130 tys.) – połączone unią personalną. Car utworzył też nowe diecezje unickie⁶. Łącznie w cesarstwie rosyjskim, poza Królestwem Polskim, było 6 jednostek administracji kościelnej i 827 parafii. Ogółem pracowało ok. 1800 kapłanów diecezjalnych i ok. 3 tys. zakonników⁷.

Ekspansja prawosławia i represje katolików

W tym samym czasie rozpoczął się okres ekspansji prawosławia, z „nawracaniem” unitów włącznie. Zlikwidowane zostały niektóre diecezje unickie, a w ich miejsce utworzono diecezje prawosławne. Od 1839 r. rozpoczął się proces całkowitej likwidacji diecezji unickich poza Królestwem Polskim. W ramach represji po powstaniu styczniowym zlikwidowano w 1875 r. ostatnią unicką diecezję, chełmską. Kościół unicki przetrwał jedynie w zaborze austriackim, gdzie posiadał jedną metropolię, w której skład wchodziła archidiecezja lwowska oraz dwie diecezje: przemyska i stanisławowska, a także od 1934 r. administratura apostolska Łemkowszczyzny, bezpośrednio podlegała Stolicy Apostolskiej⁸.

Chcąc zapobiec ucześnieści unitów do świątyń rzymskokatolickich, rząd rosyjski dokonał likwidacji niektórych klasztorów w 1842 r. i w latach 1850–1857; wraz z kasatą klasztorów likwidowano także parafie. Do wybuchu powstania styczniowego (1863 r.) w prowincjach zachodnich cesarstwa zlikwidowano 410 klasztorów. Zabrane kościoły, kaplice i klasztory władze rosyjskie najczęściej przekazywały Kościołowi prawosławnemu,

który przerabiał je na cerkwie. W pewnych przypadkach budynki kościelne przekazywano na cele użyteczności publicznej (koszary, więzienia) lub pozostawiano bez opieki, aby uległy zniszczeniu.

Wzrost liczby katolików na Syberii oraz w azjatyckiej części Rosji nastąpił po powstaniu listopadowym w 1831 r. W ramach represji władze rosyjskie dokonały konfiskaty 3 tys. majątków ziemskich należących do uczestników powstania. W głąb Rosji przesiedlono tysiące rodzin ziemiańskich, a kilkadziesiąt tysięcy polskich żołnierzy i młodzieży wcielono do armii rosyjskiej na Kaukazie i Syberii⁹. Inną z przyczyn wzrostu liczby katolików na terenie Rosji w I połowie XIX w. było osadnictwo niemieckie (Besarabia) oraz emigracja zarobkowa mieszkańców ziem polskich i litewskich w poszukiwaniu pracy.

Dało to podstawy do przeprowadzenia dalszej reorganizacji terytorialnej Kościoła katolickiego w Rosji, która nastąpiła po zawarciu konkordatu ze Stolicą Apostolską (1847 r.). Faktyczne zmiany terytorialne nastąpiły dopiero w latach 1849–1854. I tak archidiecezja mohylewska (od 1849 r. metropolici rezydowali w Petersburgu) obejmowała tereny, które nie należały do innych diecezji oraz obszar Finlandii. Ponadto ustanowiono nową diecezję tyraspolską ze stolicą w Saratowie (ok. 106 tys.); obejmowała ona południowe tereny Rosji nad Morzem Czarnym i Kaspijskim oraz na Kaukazie. Liczba katolików wynosiła wówczas ok. 2,8 mln wiernych, ponad tysiąc parafii i 1800 księży¹⁰. W tym miejscu warto zaznaczyć, że w II połowie XIX w. na Syberii i w Kazachstanie istniało 38 parafii, które miały znaczną liczbę wiernych (ok. 10 tys.), jak np. Tomsk, Krasnojarsk, Omsk, Władywostok i Taszkient. Po 5 tys. wiernych liczyły parafie: Irkuck, Czyta, Pietropawłowsk, Tobolsk, Charbin¹¹.

W wyniku represji po powstaniu styczniowym na Syberię zostało zesłanych ok. 70 tys. Polaków¹². Car Aleksander II zniósł w 1866 r. diecezję kamieniecką, włączając jej terytorium do diecezji łuckiej i żytomierskiej, podobnie uczynił to w 1869 r. z diecezją mińską, włączając jej obszar do diecezji wileńskiej¹³. W ramach odwetu za udział w powstaniu przeprowadzono także kasatę klasztorów i kościołów; w latach 1860–1915 likwidacji uległo 160 parafii i ok. 180 klasztorów oraz 300 filii i kaplic¹⁴.

Religią państwową w Rosji było podporządkowane od 1721 r. prawosławie. Władze carskie usiłowały uczynić to samo z Kościołem katolickim. W tym celu car Aleksander I w 1810 r. specjalnie dla wyznania katolickiego ustanowił Ministerstwo Wyznań Obcych. Z kolei ukazem z 1824 r. wprowadził cenzurę katolickich książek religijnych; od 1832 r. obowiązywało prawo o małżeństwach mieszanych, tj. katolików z prawosławnymi (małżeństwa

takie mógł błogosławić tylko duchowny prawosławny, a dzieci musiały być wychowywane w religii prawosławnej). Ukaz carski z 1840 r. przejście z prawosławia na katolicyzm uznawał za przestępstwo równe „zdradzie państwa”. Niemożliwe było też przejście z obrządku greckokatolickiego na łaciński. Władze rosyjskie ingerowały we wszystkie sprawy Kościoła katolickiego, czego przykładem było wydanie w 1853 r. ukazu regulującego tematykę kazań wygłaszanych przez księży w kościołach¹⁵.

Krótki okres poprawy sytuacji

Sytuacja Kościoła katolickiego w Rosji uległa poprawie po wydaniu 28 kwietnia 1905 r. przez cara Mikołaja II ukazu tolerancyjnego. Katolicy otrzymali nie tylko możliwość działania, ale zwrócono im także wiele skonfiskowanych i zamkniętych świątyń. Zaistniała także możliwość tworzenia nowych parafii i budowania nowych kościołów. Włączeni przymusowo do Cerkwi unicy (1839 r., 1875 r.) mieli możliwość zmiany wyznania i powrotu (tylko) do Kościoła rzymskokatolickiego¹⁶.

Duże znaczenie we wzroście liczby katolików w cesarstwie rosyjskim miał przyrost naturalny. W ciągu ponad 110 lat liczba katolików znacznie wzrosła i wynosiła na początku XX w. ponad 5 mln (parafii było 1158, filii i kaplic – 1692, a księży 2194). Ogólnie liczba parafii powiększyła się o 286 kościołów, 366 kaplic, 286 kapłanów, a liczba katolików wzrosła aż o 147%¹⁷.

Dalszy proces liberalizacji życia religijnego w Rosji nastąpił po rewolucji lutowej i abdykacji cara Mikołaja II. Rząd tymczasowy Aleksandra Kiereńskiego przyznał Kościołowi katolickiemu takie same prawa, jakie posiadała do tej pory Cerkiew prawosławna, a więc całkowitą swobodę działalności duszpasterskiej i organizacyjnej, kontaktów ze Stolicą Apostolską, mianowania biskupów bez zgody rządu itp. Zniesiono też zakaz przebywania jezuitów w Rosji, Kościół rzymskokatolicki odzyskał kilka świątyń¹⁸.

W latach 1918–1944

Po okresie względnej tolerancji władz rosyjskich wobec Kościoła katolickiego nastąpił kolejny etap walki z religią zainicjowany przez państwo bolszewickiej Rosji, którego ideologią był ateizm. Ten nowy system totalitaryzmu socjalistycznego twierdził, że „religia i komunizm” nie mogą istnieć obok siebie. Likwidacja religii została uznana za warunek konieczny do zbudowania nowego społeczeństwa i nowego człowieka¹⁹.

Cechą polityki wyznaniowej komunistów tamtego okresu była nienawiść i atak na religię. Za główne przeszkody na drodze do nowego

ustroju, przedstawionego jako „ideał sprawiedliwości, równości i braterstwa”, uznano – zgodnie z tezami manifestu komunistycznego – własność prywatną i wierzenia religijne. Dlatego nowe państwo komunistyczne od początku swojego istnienia usiłowało zniszczyć wszelkie przejawy życia religijnego²⁰. Walka z religią na terenach Rosji sowieckiej zaskakuje nie tylko zasięgiem, ale i różnorodnością środków, stopniem agresji i prymitywizmem stosowanych metod. Terror antyreligijny rozpoczął się już w 1918 r. Pierwszym aktem prawnym dotyczącym religii był dekret komisarza ludowych z 23 I 1918 r. *O rozdziale Cerkwi od państwa i szkoły*²¹. Na mocy tego dekretu państwo zagrabiło majątek kościelny, m.in. budynki sakralne, szkoły, seminaria i instytucje charytatywne, a nawet naczynia i szaty liturgiczne. Sam Kościół został pozbawiony osobowości prawnej. W 1918 r. ze szkół usunięto religię i zakazano katechizacji w kościołach osób do 18 roku życia. Zlikwidowano prasę katolicką. Duchowieństwo zostało pozbawione praw obywatelskich²².

Na początku lat dwudziestych XX w. zasięg terytorialny i struktury administracyjne Kościoła rzymskokatolickiego przedstawiały się następująco²³:

Archidiecezja mohylewska obejmowała Rosję europejską i wschodnią Białoruś z 75 księżmi, 115 kościołami i 250 tys. wiernych. Administratorem był abp Jan Cieplak.

Diecezja wileńska obejmowała Białoruś centralną z 14 księżmi, 46 kościołów i 150 tys. wiernych. Ordynariuszem był bp. Z. Łoziński (od 1921 r. w Polsce).

Diecezja żytomierska obejmowała Ukrainę północną z 66 księżmi i 197 kościołami oraz 350 tys. wiernych. Ordynariuszem był bp. Ignacy Dub-Dubowski (od 1920 r. w Polsce).

Diecezja kamieniecka obejmowała południowo-zachodnią Ukrainę z 48 księżmi, 100 kościołami i 300 tys. wiernymi. Ordynariuszem był bp. Piotr Mańkowski (od 1920 r. w Polsce).

Diecezja tyraspolska z siedzibą w Saratowie obejmowała Powołże i południową Ukrainę z 100 księżmi, 90 kościołami i 300 tys. wiernymi. Ordynariuszem był bp Józef Kessler (od 1919 poza granicami Rosji).

Diecezja władywostocka powstała w 1923 r. obejmowała Syberię środkową i Daleki Wschód z 6 księżmi, z 6 kościołami i 20 tys. wiernych. Ordynariuszem był od 1923 r. bp Karol Śliwowski.

Wikariat apostolski na Syberii obejmował Syberię południową, a w niej okręgi: irkucki, omski, tomski i taszkiencki. Funkcję wikariusza apostolskiego dla tych terenów pełnił ks. Juliusz Groński.

Wikariat apostolski Krymu i Kaukazu z 30 księżmi, 50 kościołami i 70 tys. wiernych.

Administratura apostolska dla katolików obrządku ormiańskiego z 47 księżmi, 45 kościołami i ok. 67 tys. wiernych. Administratorem apostolskim był ks. Emmanuel Wardzidze.

Trudna sytuacja wewnętrzna, wojna domowa i wojna polsko-bolszewicka zmusiły Sowietów do odłożenia na pewien czas rozprawy z Kościołem. Za jej rozpoczęcie można uznać dekret rządowy z 22 lutego 1922 r. polecający konfiskatę całego mienia kościelnego, a formalnym uzasadnieniem miała być pomoc 20 milionom głodujących²⁴.

Komunistycznym represjom w Rosji sprzyjała też tajna instrukcja Włodzimierza Lenina z 1922 r., która nakazywała konfiskaty, aresztowania i rozstrzeliwanie „bardzo dużej ilości” przedstawicieli „reakcyjnej burżuazji i reakcyjnego duchowieństwa”²⁵. Księży oskarżano o szpiegostwo na rzecz Polski i antyradziecką propagandę. Aresztowanych skazywano na łagry lub karę śmierci w trybie administracyjnym KGB, a nie na podstawie wyroku sądowego, ponieważ taka procedura pozbawiała ich możliwości amnestii²⁶. Odrażającą formą represji wobec duchowieństwa było zmuszanie księży do porzucenia kapłaństwa przez groźby, więzienia, deportacje czy nawet śmierć²⁷.

Dekret władz sowieckich z 3 sierpnia 1922 r. całkowicie uzależnił życie religijne od decyzji władz. Ponadto wprowadził obowiązek rejestrowania związków i stowarzyszeń nie mających na celu zysku. Na tej podstawie rozwiązano wszystkie parafie, a jakakolwiek działalność duszpasterska została zakazana. Aby jakaś parafia mogła funkcjonować, trzeba było ją na nowo zarejestrować. Wierni chcąc przejąć w użytkowanie jakiś kościół, musieli powołać specjalny komitet, liczący 20 osób (tzw. dwadcatka), który składał petycję i dopiero wtedy mógł uzyskać zgodę na dzierżawienie świątyni. Na wydzierżawione kościoły nakładano wysokie opłaty, m.in. za energię elektryczną i podatki od ognia²⁸.

Przez cały okres międzywojenny prowadzono w ZSRR walkę ideologiczną z Kościołem. Propagandą ateistyczną zajmował się założony w 1925 r. Związek Bezbożników, a od 1929 r. Związek Wojujących Bezbożników, który istniał do wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej. Związek, z którym współpracowały organizacje młodzieżowe, szkoła i prasa, postulował zamknięcie wszystkich kościołów, a w ciągu następnych trzech lat ich całkowitą rozbiórkę²⁹.

W latach trzydziestych XX w. dokonano w ZSRR przemieszczeń katolickiej ludności, zwłaszcza polskiej, do Kazachstanu i na Syberię³⁰. W wyniku nieudanej próby skomunizowania skupisk polskich na Białorusi i Ukrainie w latach 1936–1937 dokonano deportacji ponad 100 tys. mieszkańców Ukrainy lewobrzeżnej do Kazachstanu. W tym samym czasie ok. 30 tys. Polaków z Białorusi oraz mieszkających w Leningradzie i innych większych miastach zesłano na Syberię. Do Kazachstanu i na

Syberię deportowano również w 1941 r. katolicką ludność z Niemieckiej Autonomicznej Republiki na Powołżu i Ukrainie³¹.

Losy Kościoła katolickiego w ZSRR należały do najtrudniejszych problemów Stolicy Apostolskiej okresu międzywojennego. Problematyką prześladowań w Rosji próbowała zainteresować Stolica Apostolska państwa, które wzięły udział w konferencji w Genui (1922 r.). Państwa te jednak zajęły obojętną postawę wobec problematyki religijnej w ZSRR³².

W latach dwudziestych XX w. sytuacją sprzyjającą pewnemu porozumieniu w ulżeniu trudnej sytuacji katolików w Rosji była klęska głodu w tym kraju. Papież Pius XI zwrócił się do całego świata (10 VII 1922 r.), prosząc o pomoc dla głodującej Rosji. Za zgodą władz sowieckich zaczęła działać na terytorium ZSRR specjalna Papieska Komisja *pro Russia*. Jej pracami kierował w latach 1925–1934 francuski jezuita Michał d’Harbney, który, wyświęcony na biskupa, został mianowany tajnym delegatem apostolskim w tym kraju³³.

Chcąc ratować Kościół katolicki na terenach ZSRR, papież Pius XI dokonał, za pośrednictwem bp. M. d’Harbney, nowego podziału terytorialnego (10 III 1926 r.). Cały obszar ZSRR podzielony został na dziesięć administratur apostolskich dla katolików obrządku łacińskiego, greckokatolickiego i ormiańskiego³⁴. I tak w archidiecezji mohylewskiej były to administratury w: Moskwie – bp Pie-Eugene Neveu, Mohylewie – bp Bolesław Sloskans, Leningradzie – bp Antoni Malecki, Charkowie – ks. Wincenty Ilgin, Kazaniu-Samarze-Symbirsku – ks. Michał Jadokas. Diecezję tyraspolską podzielono na 5 administratur, wśród których były jednostki administracyjne innych obrządków. I tak w Odessie funkcję administratora pełnił bp Aleksander Frison, natomiast administratorem Powołża był ks. Augustyn Baumtrog. Z kolei administraturą apostolską Kakazu kierował ks. Jan Roth, a administratorem Tyflisu i Gruzji został ks. Jan Demurow. Funkcję administratora apostolskiego dla Ormian (katolików) w całej Rosji pełnił ks. Jakub Bagaratian, rezydujący w Tyflisie³⁵.

Mimo komunistycznego terroru katolicy w ZSRR bronili świątyń i duszpasterzy. Tam, gdzie było dużo katolików, płacili bardzo wysokie podatki, a w razie zagrożenia, tłumnie otaczali świątynię; kładli się krzyżem przed lub w jej wnętrzu. Taki stan trwał niekiedy kilka lat, tj. do czasu powrotu księdza i uzyskania przez niego zgody na dalszą pracę duszpasterską³⁶.

Pewne nadzieje obudziła stalinowska konstytucja z 1936 r., gdzie znalazła się wzmianka o wolności kultu (§ 124). Odpowiedzią jednak na przebudzenie religijne i różne żądania w tej dziedzinie był masowy terror. W latach 1937–1938 liczne rozstrzeliwania i aresztowania w największym

stopniu objęły przede wszystkim Polaków³⁷. W sytuacji terroru ideologicznego życie religijne musiało zejść do podziemia. Przekaz życia religijnego mógł dokonywać się jedynie w rodzinach³⁸.

Po układzie Ribbentrop – Mołotow i wejściu 17 września 1939 r. wojsk sowieckich na wschodnie terytorium II Rzeczypospolitej zagarnięte ziemie (51%) wcielono do Zachodniej Białorusi i Zachodniej Ukrainy. Z 13,2 mln obywateli Polacy stanowili ponad 5 mln (40%), a pod względem wyznaniowym aż 60% należało do Kościoła rzymskokatolickiego. Pod okupacją sowiecką znalazło się całkowicie lub częściowo sześć diecezji: wileńska, łomżyńska, pińska, łucka, przemyska i lwowska. I chociaż życie religijne i duszpasterstwo pozostawiono we względnym spokoju, to jednak ograniczono je tylko do murów kościelnych. Zniesiono naukę religii w szkole, zamknięto wszelkie instytucje kościelne, jak: seminaria duchowne, gazety, niektóre kościoły i klasztory, wprowadzono śluby cywilne. Zawieszono komunikację z Watykanem, a księża musieli nosić strój świecki. Z sowieckich metod zastosowano nakładanie wysokich podatków na kościoły. Władze sowieckie wprowadzały politykę stopniowego, lecz zdecydowanego równania polityki na zajętych terenach z tą, jaką już wcześniej wypracowały u siebie³⁹.

Wybuch wojny niemiecko-sowieckiej w 1941 r. w niczym nie zmienił sytuacji katolików w Rosji. Natomiast na zachodnich terenach Białorusi i Ukrainy, okupantów niemieckich traktowano jako „wyzwoliciele”⁴⁰. Korzystając ze „względnej” niemieckiej odwilży metropolita wileński, abp Romuald Jałbrzykowski wysłał nawet na tereny archidiecezji mohylewskiej i mińskiej siedmiu kapłanów. Podobnie uczynili bp łucki Adolf Szelażek i abp Bolesław Twardowski ob. łac. ze Lwowa⁴¹.

Po II wojnie światowej

Po 1944 r. władze sowieckie, przejmując ponownie zajęte tereny, zaczęły stosować tę samą politykę niszczenia Kościoła, jaką stosowały na terenach wschodniej Białorusi i Ukrainy przed II wojną światową. W latach 1944–1953 główną metodą walki z Kościołem była eliminacja duchowieństwa. Wielu Polaków, a wśród nich duża część księży, wyjechała do Polski (spowodowało to zmniejszenie liczby katolików)⁴². Jednak liczna grupa księży, pomimo prześladowań, pozostała na terenach ZSRR⁴³. Otrzymali oni od sowieckich władz zakaz prowadzenia katechezy (1947 r.) i pracy w kilku parafiach jednocześnie (1948 r.). Około 90% księży spośród tych, którzy pozostali i nie podporządkowali się nakazom, w niedługim czasie aresztowano i zesłano do łagrów lub więzień. Przyjmuje się, że w latach

1945–1951 aresztowano i osadzono w więzieniach sowieckich, bądź zesłano do obozów na Syberii ok. 180 księży⁴⁴.

Rosjanie zajmując w 1944 r. tereny przynależne do II Rzeczypospolitej postanowili jak najprędzej rozprawić się również z Kościołem greckokatolickim. Zakazano komunikowania się biskupom tego obrządku z duchowieństwem i wiernymi oraz zażądano zerwania unii z Rzymem. Już 11 kwietnia 1944 r. aresztowano greckokatolickich biskupów lwowskich i stanisławowskich wraz z metropolitą Józefem Slipyjem, a we wrześniu tego roku biskupów przemyskich. Jednocześnie powołano grupę inicjatywną, jako organ przedstawicielski (na czele stanął ks. Gabriel Kostełnykow), do zwołania „soboru zjednoczeniowego” we Lwowie. W soborze, który odbył się 9–10 marca 1946 r., na 1270 księży greckokatolickich udział wzięło zaledwie 214 duchownych i 14 świeckich. Niemniej jednak zwołany „Sobór lwowski” anulował unię brzeską oraz zwrócił się z prośbą do patriarchy moskiewskiego i konstanynopolskiego o przyjęcie do Kościoła prawosławnego⁴⁵.

W krótkim czasie po zakończeniu II wojny światowej wiele świątyń katolickich zamknięto i skazano na zniszczenie. Niektóre zamieniono na sale koncertowe, muzea ateizmu czy zwykłe składy. Wszystkich biskupów katolickich zmuszono do wyjazdu do Polski. Kurie diecezjalne zostały zamknięte, a zakony i zgromadzenia zakonne zniesione. Całkowitej likwidacji uległy kościelne ochronki, szkoły, organizacje i wydawnictwa. Brak biskupów i struktur kościelnych spowodował, że tereny zajęte przez ZSRR po 1944 r. stały się niemal pustynią religijną. Tym bardziej, że zaczęto bezwzględnie egzekwować zakaz nauczania religii dzieci i młodzieży do 18 roku życia oraz ich uczestnictwa w życiu religijnym⁴⁶.

Po śmierci Józefa Stalina prześladowania katolików w ZSRR trochę osłabły. Powoli zaczęło odradzać się życie religijne. Po 1956 r. wielu księży powróciło z obozów; praktycznie do 1958 r. wszyscy zostali zwolnieni; tylko niektórzy otrzymali pozwolenie na pracę duszpasterską. Ci, którzy nie otrzymali takiego zezwolenia, zostali zmuszeni do wyjazdu do Polski. Wszystko zależało też od urzędnika do spraw wyznań. On dawał tzw. *sprawkę*, tj. pozwolenie na sprawowanie czynności duszpasterskich. Bez pozwolenia urzędu ksiądz nie mógł prowadzić żadnej pracy duszpasterskiej. Pomimo wielkich trudności ze strony władz komunistycznych, księża, którzy powrócili do swoich placówek, powoli odbudowywali życie religijne w swoich parafiach⁴⁷.

Kolejna fala prześladowań Kościoła katolickiego nastąpiła za rządów Nikity Chruszczowa. W tym czasie nastąpiły ponowne aresztowania księży

oraz ich zsyłki do łagrów. Można powiedzieć, że od 1960 r. Kościół stał się na przeszło 20 lat Kościołem cierpienia i milczenia⁴⁸. Sytuacja była tym bardziej groźna, że księża umierali, a władze sowieckie pozwalały jedynie w ograniczonej liczbie na kształcenie alumnów w dwóch seminariach w Rydze i Kownie, gdzie obowiązywały *numerus clausus* i uzyskanie pozwolenia władz na przyjęcie do seminarium⁴⁹. Wtedy niektórych alumnów przygotowywano u starszych księży lub w podziemiu (tzw. *podpolni*). Odpowiednio przygotowani kandydaci do święceń przyjeżdżali do Polski i u jakiegoś biskupa otrzymywali święcenia kapłańskie (nawet u biskupów greckokatolickich). Gorzej było z zarejestrowaniem takiego księdza i pełnieniem przez niego funkcji proboszcza⁵⁰.

W tym trudnym dla katolików okresie całe życie religijne zeszło do katakumb. I chociaż Kościół w swoich strukturach przestał prawie istnieć, to jednak wciąż wzrastał w duszach wiernych. Tam, gdzie kościoły były zamknięte, ludzie spotykali się w niedzielę i święta w domach. Śpiewano pieśni ze starych niekiedy XIX-wiecznych książeczek czy odmawiano różaniec⁵¹.

Po 1980 roku

Ożywienie religijne i rozwój Kościoła w ZSRR był nagły i nieoczekiwany. Zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej, rozpoczęte przez „Solidarność” w Polsce (1980), połączyły się z *pierestrojką* (przebudową) i *glasnością* (jawnością) w Związku Radzieckim (od 1985 r. pod rządami M. Gorbaczowa)⁵². Odrodzenie Kościoła katolickiego nastąpiło nie tylko w republikach zachodnich byłego ZSRR, ale również na Syberii i w republikach azjatyckich⁵³.

W 1991 r. rozpoczął się dla Kościoła w Rosji okres odrodzenia, także w jego strukturach organizacyjnych. Papież Jan Paweł II zamianował 13 IV 1991 r. trzech administratorów apostolskich dla: Rosji europejskiej – bp. T. Kondrusiewicza, Syberii – ks. Józefa Wertha i republik muzułmańskich – ks. Jana Lengę⁵⁴. W 1999 r. Jan Paweł II przekształcił jednostki administracyjne w administratury apostolskie: Syberii Wschodniej i Syberii Zachodniej, z siedzibami w Irkucku i Nowosybirsku oraz w administratury apostolskie południowoeuropejskiej części Rosji ze stolicą w Saratowie i północnoeuropejskiej części Rosji, w Moskwie. W przeddzień tych decyzji papieskich została utworzona Konferencja Episkopatu Rosji (4 II 1999 r.), której przewodniczącym został abp Tadeusz Kondrusiewicz, a obecnie funkcję tę pełni (od 2007 r.) bp nowosybirski Joseph Werth, który jest też ordynariuszem Kościoła katolickiego obrządku greckokatolickiego; istnieje

egzarchat, którego placówki duszpasterskie znajdują się w Moskwie, Sankt Petersburgu, Omsku i Niżniewartowsku w azjatyckiej części Rosji.

Po reorganizacji terytorialnej dokonanej przez papieża Jana Pawła II w 2002 r. na terenie Federacji Rosyjskiej (liczącej 140 mln ludności) działa jedna metropolia, w skład której wchodzi: archidiecezja Matki Bożej w Moskwie, obejmująca środkową i północną część europejskiej Rosji i ok. 200 tys. wiernych (63 parafie) z 135 kapłanami, na ogół przybyłymi z Polski, Słowacji, Białorusi (abp Paulo Pezzi od 2007 r.) oraz trzy diecezje: św. Klemensa w Saratowie licząca 21 tys. wiernych, 49 parafii i 49 księży (bp Klemens Pickel od 2002 r.), św. Józefa w Irkucku licząca 520 tys. wiernych, 81 parafii i 39 kapłanów (bp Cyryl Klimowicz od 2003 r.), Przemienienia Pańskiego w Nowosybirsku licząca pół miliona wiernych, 50 kapłanów i 218 parafii (bp Joseph Werth) oraz prefekturę apostolską Južno-Sachalińską (do 1938 r. na Sachalinie istniała prefektura apostolska Karafuto, z czterema kościołami)⁵⁵.

W Rosji wzrasta liczba katolików, a nowi wierni, którzy proszą o chrzest w Kościele rzymskokatolickim, pochodzą głównie ze środowisk odległych do tej pory od wiary. Mało jest powołań kapłańskich. Kształceniem rodzimych księży zajmuje się wyższe seminarium duchowne w Sankt-Petersburgu pw. Matki Bożej Królowej Apostołów; najpierw otwarto je w Moskwie (1 IX 1993), a po dwóch latach przeniesiono do Sankt-Petersburga (z tego seminarium pochodzi 10% księży pracujących na terenach Federacji Rosyjskiej). Seminarium ma uprawnienia wyższej uczelni uznawanej przez państwo i studiuje w nim 42 kleryków z czterech rosyjskich diecezji; od 2000 r. jest afiliowane do Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego (wśród 47 duchownych i świeckich wykładowców są Polacy, Włosi, Hiszpanie, Francuzi, Słoweńcy, Białorusini)⁵⁶.

Pracę duszpasterską utrudnia też brak świątyń. W Moskwie istnieją właściwie tylko dwa kościoły katolickie, a różnych wspólnot językowych i parafii jest około 10. Brak świątyń jest problemem także w innych miastach. W wielu miejscowościach parafie są bardzo małe i liczą kilkadziesiąt osób. Praca duszpasterska obejmuje katechezę przygotowującą do przyjęcia sakramentów. Przy każdej parafii działa „Caritas”. Siostry zakonne prowadzą różnego rodzaju domy dla dzieci czy potrzebujących. Działają też różne wspólnoty gromadzące osoby świeckie (Focolari, Neokatechumenat). To, co jest wielkim utrudnieniem w pracy duszpasterskiej, to wielkie odległości. Dla przykładu do dekanatu moskiewskiego należy parafia w Permie na Uralu, do której z Moskwy jedzie się pociągiem 23 godziny⁵⁷. Liczbę katolików w Federacji Rosyjskiej szacuje się – w świetle różnych

statystyk – od 790 tysięcy do 1,3 miliona. Większość z nich to potomkowie zesłańców i imigrantów: Polaków, Niemców, Litwinów, Białorusinów, Ukraińców i innych nacji osiadłych w różnych częściach Rosji. Niewielką część katolików stanowią rdzenni Rosjanie, przede wszystkim przedstawiciele inteligencji i klasy średniej, żyjący w wielkich miastach, jak: Moskwa i Sankt Petersburg.

Spółeczność katolicka w Rosji liczy ok. 600 tys. wiernych, w tym 65 tys. w Moskwie. Na terytorium Federacji Rosyjskiej działa 220 parafii katolickich, w których posługę sprawuje 270 księży. Jedna czwarta parafii nie ma ani kościoła, ani kaplicy.

Katolicy w Rosji zazwyczaj praktykują regularnie. Przyczynia się do tego na pewno dłuższa katechizacja niż w Kościele prawosławnym. W czasie wielkich uroczystości na Boże Narodzenie i Wielkanoc świątynie są wypełnione, choć nie wszyscy, którzy przychodzą, to katolicy, część z nich to prawosławni, którzy chcą pomodlić się za swoich krewnych, którzy byli katolikami. Na uwagę zasługuje też styl życia religijnego w poszczególnych ośrodkach duszpasterskich, który zależy od konkretnego proboszcza i kultury religijnej, jaką przywozi z kraju pochodzenia.

Ważnym wezwaniem, jakie stoi przed Kościołem katolickim w Rosji, jest dialog z Cerkwią prawosławną. Dla podjęcia tej problematyki utworzono po 2004 r. Grupę Roboczą ds. Rozwiązywania Problemów Istniejących między Patriarchatem Moskiewskim a strukturami Kościoła Rzymskokatolickiego w Rosji. Faktem jest, że wszelkie nieporozumienia pomiędzy Cerkwią prawosławną a Kościołem rzymskokatolickim nie mogą być interpretowane jako przeciąganie na stronę katolicką; strona rosyjska wysuwa często zarzut prozelityzmu.

Mimo istniejących trudności dobrze rozwija się współpraca między Kościołem rzymskokatolickim a Cerkwią prawosławną w dziedzinie opieki nad dziećmi, chorymi i bezdomnymi. Przykładem jest „Caritas Rosja”, która podzielona jest na trzy regiony: centralny, zachodni i północno-zachodni. Przy niemal wszystkich akcjach „Caritas” stara się współpracować z Kościołem prawosławnym. I tak w regionie jarosławskim prowadzone jest wspólnie centrum dla narkomanów. Władze rosyjskie często zwracają się do katolickiej „Caritas” o pomoc we wspomnianej kwestii dzieci ulicy, których obecnie w Rosji jest 720 tys. Dobrze układa się katolicko-prawosławna współpraca na forum moskiewskiej diecezjalnej komisji ds. rodziny⁵⁸.

Podstawą relacji Kościoła katolickiego z państwem rosyjskim jest Konstytucja Federacji Rosyjskiej oraz Federalna Ustawa o Wolności Religijnej i Organizacjach Religijnych z 1997 r., które potwierdzają zasadę wolności

religijnej. Jednak – w praktycznym wymiarze – rosyjskie prawodawstwo ogranicza działalność tzw. nietradycyjnych wyznań religijnych na terenie Rosji, do których należy także Kościół katolicki. Ustawa religijna nie sprzyja także rejestracji zakonów. Obecnie w Rosji pracuje 142 zakonników, 193 braci i 309 zakonnice katolickich. W praktyce zakony jednak funkcjonują; do tej pory udało się zarejestrować tylko dwa: jezuitów i franciszkanów (działają też: redemptoryści, werbiści, karmelici).

W 1991 r. rozpoczął działalność w Moskwie Instytut Teologiczno-Filozoficzny św. Tomasza z Akwinu (5 filii), kształcący świeckich i siostry zakonne. Głównym zadaniem kolegium, którego kurs trwa trzy lata, jest kształcenie katechetów.

Z około 260 pracujących w całej Rosji duchownych większość to obcokrajowcy, w tym wielu z Polski. Polscy księża są cenieni, gdyż Polakom dużo łatwiej nauczyć się języka i mentalnością są bliżsi Rosjanom; mają też doświadczenie życia w ateistycznym państwie. Największą obecnie trudnością są wizy dla księży obcokrajowców.

Jak wcześniej wspomniano, bolączką rosyjskich katolików jest brak świątyń. Na 426 parafii aż 30% nie ma swoich kościołów. W samej Moskwie, gdzie żyje ok. 60 tys. katolików, w każdą niedzielę w kościołach moskiewskich: katedrze, kościele św. Ludwika i w kaplicy św. Olgi na obrzeżach Moskwy, odprawianych jest 27 mszy; nie do odzyskania jest zabrany w 1938 r. kościół Świętych Piotra i Pawła. W Rosji bowiem nie ma ustawy o restytucji mienia. Według rosyjskiego prawa świątynie zabrane za czasów komunistycznych są własnością państwa, natomiast nowo wybudowane świątynie są własnością Kościoła. Obecnie na obrzeżach Moskwy powstaje nowa parafia św. Olgi (zakupiono dom kultury, który przebudowywany jest na budynek sakralny).

Kościół katolicki w Rosji od kilkudziesięciu lat prowadzi działalność publicystyczną. Ważną rolę odgrywa rosyjski tygodnik katolicki „Swiet Jewangielija”. Redakcja nie może jednak rozprowadzać tygodnika w ogólnie dostępnej sieci kiosków (oskarżenie o prozelityzm); pod koniec 1999 r. Konferencja Biskupów Katolickich Rosji nadała gazecie status ogólnokrajowy. Od 2001 r. wydawany jest dodatek do tego tygodnika „Roma locuta”, zawierający rosyjskie tłumaczenia dokumentów papieskich i watykańskich. W Moskwie działa (od 1 VIII 1996 r.) katolickie radio „Dar”, a od 1997 r. w Sankt Petersburgu – „Radio Maryja”⁵⁹.

Na Pokrowce, w historycznej kamienicy należącej do znanej moskiewskiej rodziny Botkinów od 2004 r. prowadzi działalność katolickie centrum kulturalne: Biblioteka Duchowna. O tej samej nazwie działa

też od 1993 r. wydawnictwo, które do tej pory wydało ponad 600 tytułów literatury religijnej w języku rosyjskim.

Na dalekiej Syberii, w Nowosybirsku działa Katolickie Studio Telewizyjne „Kana” oraz wydawany jest miesięcznik „Sybirka Gazeta Katolicka”. Diecezja św. Józefa w Irkucku, jako największa terytorialnie diecezja świata liczy 50 tys. katolików pochodzących z różnych narodowości: Białorusini, Ukraińcy, Niemcy, Rosjanie, Buriaci i Polacy (wzrasta liczba chińskich katolików, szczególnie w regionie nadgranicznym nad Amurem). Diecezja nowosybirska podzielona jest na pięć dekanatów: Irkuck, Władywostok, Krasnojarsk, Jakucja i Magadan; pracuje ok. 50 kapłanów i 60 sióstr zakonnych. Siostry zajmują się dziećmi ulicy, kobietami samotnie wychowującymi dzieci i bezdomnymi. Prowadzą też przedszkola i stołówki dla ubogich; działalność charytatywną wspiera państwo⁶⁰.

PRZYPISY

¹ M. Wieliczko, *Z dziejów Polaków żyjących w sąsiedztwie Ojczyzny*, w: *Polacy w świecie. Polonia jako zjawisko społeczno-polityczne*, cz. 1, red. A. Krukowniak, W. Kucharski, Lublin 1986, s. 96–104, 112–120, 150–159, 211–221.

² A. Daruga, *Katolicyzm w Moskwie (1684–1794)*, „Przegląd Powszechny”, 208(1935), s. 171–184, 361–375.

³ M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II (1772–1784)*, Kraków 1910, s. 4; A. Kraushar, *Konfederaci barscy na Syberii*, Kraków 1928.

⁴ B. Kumor, *Ze statystyki ludności na Litwie w II połowie XVI wieku*, „Przeszłość Demograficzna Polski”, 8(1975), s. 66; tenże, *Granice metropolii i diecezji polskich 1868–1939*, Lublin 1969–1971, s. 140.

⁵ B. Kumor, *Kościół i katolicy w Cesarstwie Rosyjskim (do 1918 roku)*, w: *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR. Studia historyczno-demograficzne*, red. E. Walewander, Lublin 1993, s. 20.

⁶ Tamże, s. 21–23.

⁷ J. Wołczański, *Podsumowanie*, w: *Odrodzenie...*, dz. cyt., s. 192.

⁸ S. Nabywaniec, *Kościół grekokatolicki i reaktywowanie jego struktur na Ukrainie i w Polsce*, w: *Odrodzenie...*, dz. cyt., s. 104.

⁹ S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa 1968, s. 114.

¹⁰ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 200; J. Wołczański, *Podsumowanie*, poz. cyt., s. 192.

¹¹ W. Meysztowicz, *Kościół katolickie ob. łac. na obszarach Rosji (1772–1914)*, w: *Sacrum Polonie Millennium*, t. 2, Rzym 1955, s. 494.

¹² P.A. Krapotkin, *Wspomnienia rewolucjonisty*, Lwów 1903, s. 193.

¹³ B. Kumor, *Ustrój...*, dz. cyt., s. 202. W 1880 r. na mocy umowy między Rosją a Stolicą Apostolską obydwie zniesione diecezje otrzymały status administratur apostolskich; przywrócił je do życia papież Benedykt XV: mińską w 1917 r., a kamieniecką w 1918 r.

¹⁴ P. Kubicki, *Bojownicy kapelani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*, t. 4, cz. 2, Sandomierz 1938, s. 448–450; B. Kumor, *Ustrój...*, dz. cyt., s. 632.

¹⁵ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XX stuleciu*, t. 1, Kraków 1928, s. 588.

¹⁶ J. Salamon, *Kościół na Białorusi na progu III tysiąclecia*, „Studia Włocławskie”, 2(1999), s. 229.

¹⁷ B. Kumor, *Kościół i katolicy...*, art. cyt., s. 33; J. Wołczański, *Podsumowanie*, poz. cyt., s. 193.

¹⁸ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 40.

¹⁹ J. Jarosławski, *Myśli Lenina o religii*, Moskwa 1924, s. 21; M. Heller, A. Niekrycz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, t. 1, Londyn 1985, s. 216.

²⁰ J. Dębiński, *Papież Pius XII a Polska w latach 1939–1945*, Toruń 1999, s. 64.

²¹ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 63.

²² B. Kumor, *Historia Kościoła*, wyd. 2 zmien., t. 8, Lublin 2001, s. 209–210; A. Patka, *Polityka władz radzieckich wobec Kościoła katolickiego i jego wyznawców na Białorusi w okresie międzywojennym*, w: *Społeczeństwo białoruskie, litewskie i polskie na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939–1941*, red. M. Giżejewska, T. Strzembosz, Warszawa 1995, s. 22–32.

²³ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 82–83.

²⁴ M. Heller, A. Niekrycz, *Utopia u władzy...*, dz. cyt., s. 111.

²⁵ J. Jaruzelski, *Z archiwaliów Ministerstwa Spraw Zagranicznych II Rzeczypospolitej. Po 50 latach kolekcja „sovieticów” wraca z Waszyngtonu (1)*, „Przegląd Wschodni”, 1(1991), z. 4, s. 141–163.

²⁶ J. Salamon, *Kościół na Białorusi...*, art. cyt., s. 230; R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 231. Według R. Dzwonkowskiego w latach 1918–1921 w Rosji Sowieckiej wykonano wyroki śmierci na 24 księżach. Natomiast w 1935 r. wykonano takich wyroków śmierci już 120. I chociaż z okazji 10-lecia, a następnie 15-lecia zwycięstwa rewolucji władze bolszewickie wydały amnestię, to jednak nie podlegali jej katolicy księża. W sumie, według niepełnych danych, represjom poddano w ZSRR 475 księży, spośród nich 269 zmarło.

²⁷ B. Kumor, *Historia...*, dz. cyt., s. 210.

²⁸ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 244; tenże, *Kościół katolicki obrządku łacińskiego w ZSRR po 1918 roku. Zarys problematyki*, w: *Odrodzenie...*, dz. cyt., s. 81–98.

²⁹ A. Grajewski, *Najdłuższa religijna wojna XX w. Z dziejów ateizmu w ZSRR*, w: *Chrześcijaństwo w ZSRR w dobie pierestrojki i głośności*, Warszawa 1992, s. 84; B. Kumor, *Historia...*, dz. cyt., s. 211; J. Dębiński, *Papież Pius XII...*, dz. cyt., s. 65.

³⁰ M. Iwanow, *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939*, Warszawa 1991, s. 82.

³¹ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 90–91.

³² J. Dębiński, *Kościół katolicki na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 92(2009), s. 21–22.

³³ H. Sthele, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papieństwo wobec komunizmu (1917–1991)*, Warszawa 1993, s. 28–29.

³⁴ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1939*, Lublin 1997, s. 440–443; J. Dębiński, *Papież Pius XII...*, dz. cyt., s. 72.

³⁵ A. Wagner, *Rome et Moscou 1900–1950*, Paris 1987, s. 190–258. Ordynariuszom podzielonych diecezji mieszkających w Polsce lub w innych krajach wycofano jurysdykcję, którą posiadali do tych terenów.

³⁶ *Za wschodnią granicą 1917–1993 [O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim rozmawia Jan Pałyga]*, Warszawa 1993, s. 224.

³⁷ J. Dębiński, *Papież Pius XII...*, dz. cyt., s. 77.

³⁸ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki obrządku łacińskiego w ZSRR...*, art. cyt., s. 89.

³⁹ J. Dębiński, *Papież Pius XII...*, dz. cyt., s. 79–80.

⁴⁰ Tamże, s. 80.

⁴¹ B. Kumor, *Historia...*, dz. cyt., s. 213.

⁴² Z. Szybieka, *Historia Białorusi: 1795–2000*, Lublin 2002, s. 374.

⁴³ *Rzymskokatolicka diecezja witebska (Białoruś)*, Witebsk 2004, s. 50–51.

⁴⁴ R. Dzwonkowski, *Odrodzenie Kościoła katolickiego na Białorusi i Ukrainie po upadku komunizmu*, „Ethos”, 81(2008), s. 69

⁴⁵ S. Nabywaniec, *Kościół greckokatolicki...*, art. cyt., s. 105. „Sobór lwowski” nie był ani reprezentatywny, ani legalny, ale rząd sowiecki uznał jego decyzje za wiążące i przystąpił do likwidacji struktur organizacyjnych Kościoła greckokatolickiego. Na różnego rodzaju kary skazano w przeprowadzonych procesach ok. 2 tys. duchownych i zakonnic. Około 300 duchownych wyemigrowało, a ok. 300 przeszło do Kościoła „podziemnego”. W obronie Kościoła greckokatolickiego w 1946 r. i w 1952 r. wystąpił papież Pius XII.

⁴⁶ B. Kumor, *Historia...*, dz. cyt., s. 213; R. Dzwonkowski, *Odrodzenie Kościoła...*, art. cyt., s. 69.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Z. Szybieka, *Historia Białorusi...*, dz. cyt., s. 386–387; J. Salamon, *Kościół na Białorusi...*, art. cyt., s. 232. Za rządów N. Chruszczowa zamknięto 14 tys. świątyń różnych wyznań, w tym wiele kościołów katolickich.

⁴⁹ *Za wschodnią granicą...*, dz. cyt., s. 218, 257–264. Seminarium w Kownie liczyło w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. 20–30 alumnów, a w Rydze ok. 20. W Kownie przyjmowano do seminarium Litwinów i kandydatów z Litwy, natomiast w Rydze było seminarium międzynarodowe.

⁵⁰ W. Blin, *Na śladach prekursora*, „Studia Włocławskie”, 6(2003), s. 52. Na ogół tacy księża pełnili swoje funkcje na zapleczu (w zakrystii) parafii prowadzonej przez księdza oficjalnie zarejestrowanego lub też jako kościelni czy organiści.

⁵¹ J. Dębiński, *Kościół katolicki na Białorusi...*, art. cyt., s. 27.

⁵² S. Ryżko, *Kronika Kościoła rzymskokatolickiego w Łahiszynie*, Warszawa 1995, s. 94–95.

⁵³ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 95.

⁵⁴ B. Kumor, *Historia...*, dz. cyt., s. 214–215.

⁵⁵ [http://pl.wikipedia.org/wiki/Kategoria:Kościół katolicki w Rosji](http://pl.wikipedia.org/wiki/Kategoria:Kościół_katolicki_w_Rosji).

⁵⁶ J. Dębiński, *Kościół rzymskokatolicki w Rosji*, „Przewodnik Katolicki” (Włocławek), 2007, nr 12, s. VI; nr 13, s. IV; nr 17, s. VII.

⁵⁷ [http://info.wiara.pl/Kościół katolicki w Rosji – wyzwania i problemy](http://info.wiara.pl/Kościół_katolicki_w_Rosji_-_wyzwania_i_problemy).

⁵⁸ Konferencja Katolickich Biskupów Rosji, www.catholic.ru.

⁵⁹ [http://pl.wikipedia.org/wiki/Kategoria:Kościół katolicki w Rosji](http://pl.wikipedia.org/wiki/Kategoria:Kościół_katolicki_w_Rosji).

⁶⁰ J. Dębiński, *Katolicy w Moskwie*, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”, 2008, nr 8, s. VI; nr 9, s. VI; nr 10, s. VI).

BP WŁADYSŁAW BLIN

**RZYMSKOKATOLICKA PARAFIA ŚW. STANISŁAWA
W MOHYLEWIE
w latach 1989–1999**

Gdyby mnie ktoś zapytał, dlaczego wyjechałem z diecezji wrocławskiej do pracy duszpasterskiej na Białoruś, to podałbym dwa powody: 1) tam (obecnie powiedziałbym tu) są moje korzenie rodzinne, 2) pragnienie, aby po przeszło siedemdziesięciu latach odcięcia od wiary i Kościoła, katolicy na tych terenach mogli ponownie usłyszeć o Chrystusie.

W tym kontekście piszę niniejszy artykuł, który ma na celu ukazanie głównych kierunków ewangelizacji Kościoła na Białorusi. Potrzebę ewangelizacji i nowej ewangelizacji podkreślał Sobór Watykański II, a potem Synod Biskupów z 1974 roku i adhortacja apostolska Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym oraz dokumenty i wypowiedzi Jana Pawła II¹. Do pracy duszpasterskiej na Białorusi najpierw starałem się przygotować teoretycznie: zapoznając się z metodami duszpasterzowania² i duszpasterskimi zadaniami Kościoła³. Przybywszy na Białoruś najpierw starałem się zgłębić aktualne uwarunkowania miejscowych wspólnot parafialnych.

Pojęcie ewangelizacji występuje w dokumentach soborowych około 40 razy w różnych znaczeniach, w zależności od kontekstu. Najczęściej posługuje się tym terminem Dekret o działalności misyjnej Kościoła oraz Dekret o apostołstwie świeckich. Soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele podaje krótką definicję ewangelizacji: „jest to głoszenie Chrystusa dokonane świadectwem życia i słowem”⁴. Zaś adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* nie ogranicza się tylko do usystematyzowania poszczególnych działań Kościoła, ale daje solidne podstawy dla ewangelizacji i ujmuje ewangelizację Kościoła w szerszej perspektywie. Dokument ten traktuje ewangelizację nie tylko jako werbalne głoszenie Ewangelii, ale także jako całą działalność zbawczą Kościoła w świecie. Jest to działalność skierowana do wiernych w Kościele (*ad intra*) oraz wszystkich ludzi potrzebujących ewangelizacji (*ad extra*)⁵.

Na Białorusi Kościół obejmuje działalnością duszpasterską przynajmniej trzy grupy adresatów: 1) niechrześcijan, 2) cały Kościół, czyli wszystkie podmioty duszpasterstwa, 3) osoby obojętne i zdechrystianizowane. Moją pracę w parafii pod wezwaniem św. Stanisława przedstawię w kilku etapach.

1. Staranie o odzyskanie kościoła i zaakceptowanie kapłana

Staranie, a później troska o kapłana oraz o Kościół, nie tylko w parafii św. Stanisława, ale i całego Kościoła na Białorusi, to sprawa zasługująca na utrwalenie. Kiedy pojechałem na tamte tereny, bezpośrednio mogłem obserwować niezwykle poświęcenie starszych kobiet, którym po tylu doświadczeniach nie „wydarto” z serca tęsknoty za Kościołem i Bogiem⁶.

Kazimiera Blank i pani Puchalska pisały prośby do najwyższych władz Moskwy, Mińska i władz miasta Mohylewa, aby oddano im piękną pod względem architektury, ale kompletnie zaniedbaną katedrę pod wezwaniem św. Stanisława, biskupa i męczennika. Takie podania, jak wynika z przechowywanych u Kazimierzy Blank dokumentów, posyłane były od 1966 roku. Ira Szlakowa wspomina, że starania o cmentarz i miejscowy kościół trwały od 1946 do 1966 roku. O tych staraniach świadczy artykuł w gazecie „Mogilewskaja Prawda” na temat zniszczonego cmentarza. „Groby na cmentarzu zniszczone przez burzę są również niszczone i brudzone przez konia, którego właścicielem jest stróż”. Listów podobnej treści wierni wysłali bardzo wiele do urzędu pogrzebowego, który prowadził Smirnow⁷.

Nie zawsze chciano przyjmować pisma kobiet. Odsyłano je dlatego, że nie były gramatycznie napisane, innym razem, że zostały napisane ręcznie. Mężne kobiety uzbierały potrzebną sumę pieniędzy i kupiły maszynę do pisania, która stała się jak gdyby ich rychłą nadzieją na odzyskanie świątyni. Ciągłe pisali, a Genowefa Cimosz powtarzała: „Wszędzie oddają już kościoły i nam trzeba się starać”. Wysłali też telegramy do Moskwy, wspomina Ira Szlakowa. Nadeszła ta upragniona chwila, że w lutym 1989 roku wierzący katolicy otrzymali swoją kaplicę na cmentarzu w Mohylewie, wcale nie ustając w swoich dalszych prośbach o kościół. Wówczas zaczęli przyjeżdżać księża, choć ich pobyt był jeszcze nieoficjalny. Przyjeżdżający kapłani przypominali: „Módlcie się i piszcie, piszcie wszyscy razem i każdy oddzielnie, kościół muszą oddać”⁸.

Kiedy przyjechałem do Mohylewa w 1989 roku, ludzie mówili, że wszyscy katolicy, kto tylko mógł, starali się remontować oddaną kaplicę. Wiele pomocy okazała młoda i energiczna siostra zakonna Anna Stara ze

Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, która była podporą dla tych starszych kobiet. Ira Szlakowa powiedziała mi: „Pani Ławrynowicz nie mogła już pomagać przy remoncie ze względu na zdrowie i na wiek, ale chociaż siedziała i odbierała materiały budowlane potrzebne na remont i zbierała parę rubli od tych, którzy przychodzili na cmentarz”⁹.

Aby zarejestrować parafię, potrzebnych było 20 osób, tzw. „dwadcatka”. Irena Szlakowa z jeszcze jedną młodą kobietą zbierały podpisy. Polecono im jednak, aby swoich nazwisk nie umieszczały, aby nie straciły pracy. Z tego powodu miały nieprzyjemności od ludzi, gdzie mieszkały. Jedna z kobiet chodziła w swoim bloku i tam zbierała podpisy, nawet od prawosławnych, pytając, czy nie są przeciwni, aby katolikom oddano kościół. W sprawę zbierania podpisów nie chciano włączać żadnego kapłana. Długą listę z podpisami zanesiono do „wyznaniowca” – urzędnika od spraw religii. Wtedy to poproszono o adres i miejsce, gdzie katolicy się modlili. Pani Irena opowiada: „Nie mogłyśmy wskazać na adres którejs z nas, aby nikt nie cierpiał, postanowiliśmy napisać Komsomolskaja 4”. Kiedy urzędnik popatrzył na adres, zaciekawiał się, a potem ironicznie uśmiechnął się i powiedział: „Jak to? Przecież kościoła wam jeszcze nie oddaliśmy”. Ja odpowiedziałam nawet trochę z uśmiechem, ale pewnie: „Może oddacie”.

Dnia 25 listopada 1989 r. bp Tadeusz Kondrusiewicz, administrator dla katolików na Białorusi, poświęcił odnowioną kaplicę na cmentarzu w Mohylewie¹⁰. Dla zarejestrowania parafii potrzebny był również kapłan rezydujący przy tej parafii. Siostry od Aniołów zadzwoniły do bp. Tadeusza Kondrusiewicza, który rezydował w Grodnie, z prośbą, aby przydzielił do parafii w Mohylewie kapłana. Prośbę tę siostry ponawiały ze względu na zbliżające się święta Bożego Narodzenia. Ja wówczas przebywałem w Grodnie i biskup Kondrusiewicz zaproponował mi, abym pojechał do Mohylewa. Zgodziłem się tam pojechać, ale tylko na okres świąt. W dniu 23 grudnia grupka oddanych wiernych, pod moim przewodnictwem, procesyjnie przeszła z kaplicy na cmentarzu do katedry, a właściwie do przygotowanej zakrystii, gdzie został umieszczony duży obraz Matki Bożej Białynickiej, który razem z parafianami przetrwał trudne czasy bolszewizmu. Przed katedrą po raz pierwszy zostały wystawione jasełka przez młodzież i dzieci, które powoli zapoznały się z kapłanem i parafią.

W czasie mego pobytu w Mohylewie widziałem błagalne spojrzenia wiernych wołających o pomoc oraz głośny płacz z radości, że mogą znowu śpiewać kolędy i modlić się, co do głębi mnie poruszyło. Wtedy to przypomniałem napomnienia mego ojca, który pochodził z tych terenów: „Synu,

pamiętaj, wróć na Białoruś i tam głos Chrystusa”¹¹. Wówczas zrodziła się decyzja, aby pozostać w Mohylewie na dłużej, a może na stałe.

Na wiosnę 1990 roku rozpoczęła się kampania wyborcza nowych władz miasta. Katolikom podpowiedziano, aby głosowali na Siergieja Grobusiewa, który będzie przychylny dla spraw religijnych i katedrę na pewno odda. Kiedy stanął na czele władz miejskich, zwrócono się do nowych władz o oddanie świątyni. Mer był zdziwiony ilością pism, które przez wiele lat napływały do urzędu. Powiedział: „kościół trzeba oddać”. Kilkakrotnie na tak zwany „priom” parafianie udawali się do mera razem ze mną. Ostatecznie sam przeszedłem do Garbusiewa i po długiej rozmowie otrzymałem przyrzeczenie, że katedra będzie oddana. Dnia 13 lipca 1990 roku Garbusiew oficjalnie podpisał porozumienie „dogovor” o oddaniu archikatedry dla parafii. Na przewodniczącą kościelnego komitetu wybrano miejscową lekarzkę Annę Adamowną Jurczenko¹². Wówczas pierwszy raz w sutannie przeszedłem przez miasto do katedry i tam architekt Iwanowicz Jankiel, który miał zlecenie przez poprzednie władze miasta na remont „zabytku”, otworzył drzwi katedry. Niestety wewnątrz nie przypominała ona dawnej, przepięknej świątyni¹³. Oficjalnym uroczystościom przekazania świątyni katolikom przewodniczył bp Tadeusz Kondrusiewicz.

2. Działalność duszpasterska w przywróconej do życia parafii

Oficjalnym dokumentem, wydanym dnia 15 maja 1990 roku przez bp. Tadeusza Kondrusiewicza, zostałem mianowany proboszczem parafii Mohylew, ale moja działalność duszpasterska nie była ograniczona tylko do samego miasta Mohylewa. Entuzjazm, wielka troska o zaniedbane pod względem działalności apostolskiej tereny Białorusi, powodowała, że systematycznie dojeżdżałem do Bobrujska, Homla, Mozyra, Żłobina, Rogaczewa i Lepiela, gdzie powoli powstawały nowe parafie¹⁴.

Latem 1990 roku do pracy apostolskiej i do pomocy przy remoncie katedry przyjechali klerycy z Polski, Belgii, Francji, Niemiec, siostry zakonne oraz grupy modlitewne, które razem ze mną i Siostrami od Aniołów udawały się w różne strony Mohylewuszczyzny na spotkania ewangelizacyjne¹⁵. To wielkie ożywienie życia religijnego wśród niektórych ludzi budziło nienawiść w stosunku do mojej osoby, zdarzały się prowokacje i groźby.

Dnia 31 marca 1991 r. pierwsze święta wielkanocne parafianie przeżywali w zrujnowanej katedrze, pośród rusztowań, a 5 maja 1991 r. 43 osoby – dzieci i młodzież od 8 do 27 lat – przystąpiły do Pierwszej Komunii Świętej¹⁶.

Latem 1991 roku po raz pierwszy wysłałem do Polski dwa tysiące dzieci z Białorusi, aby mogły zapoznać się z życiem religijnym w rodzinach. Niektóre z nich skorzystały z porad polskich lekarzy. Wiele dzieci, osłabionych fizycznie i chorych z powodu wybuchu elektrowni atomowej w Czarnobylu, musiało swój pobyt przedłużyć. Chętnych na takie wyjazdy przybywało, jednak ze względu na braki finansowe w następnych latach ograniczono liczbę wyjeżdżających dzieci. Wyjeżdżały te dzieci, które uczęszczały do niedzielnej szkoły prowadzonej przez Siostry od Aniołów – Jadwigę Szczuczuk i Janinę Wojewódką¹⁷.

Dnia 7 lipca tego roku odbył się ingres do katedry bp. Kazimierza Świątka. Kazimierz Świątek, urodzony 21 października 1914 r., długoletni więzień łagrów sowieckich, potem pełnił funkcję proboszcza w Pińsku. Święcenia biskupie otrzymał 13 kwietnia 1991 r.

Białoruś została podzielona na trzy diecezje, zgodnie z podziałem administracyjnym. W skład archidiecezji mińsko-mohylewskiej weszły województwa: mińskie, mohylewskie i witebskie. Do diecezji pińskiej włączono województwa brzeskie i homelskie, a diecezja grodzieńska objęła tylko województwo grodzieńskie i miała najwięcej katolików.

Kazimierz Świątek został arcybiskupem archidiecezji mińsko-mohylewskiej i administratorem apostolskim diecezji pińskiej. Ks. Aleksander Kaszkiewicz został ordynariuszem diecezji grodzieńskiej, a bp. Tadeusza Kondrusiewicza Jan Paweł II posłał do Moskwy, aby opiekował się katolikami europejskiej części Rosji¹⁸.

W pracy duszpasterskiej pomagało mi dwóch starszych emerytowanych kapłanów z Polski: ks. Zygmunt Chodosowski i ks. Bronisław Karwowski. Pomoc ta była konieczna, ponieważ często musiałem wyjeżdżać do Polski, Anglii i Niemiec, aby uzyskiwać pomoc materialną na remont katedry i na ewangelizację. Przy parafii pomagały również dwie siostry orionistki z Polski, które po roku pracy przeniosły się na teren Rosji – do Smoleńska.

Msze święte były odprawiane w języku polskim, białoruskim i rosyjskim. Parafianie, choć nie wszyscy rozumieli po polsku, najchętniej chodzili na mszę w języku polskim¹⁹. Powoli z terenu wielkiej parafii mohylewskiej, powstały nowe parafie: ks. Chodosowski i ks. Karwowski zajęli się nowymi miejscowościami: Mścisław, Szklów, Białynicze²⁰.

Pod koniec sierpnia 1992 roku na stałe do pracy w Mohylewie przyjechały dwie siostry ze Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. Zgromadzenie to zostało zaproszone do pracy przeze mnie. Przypominałem siostronom, że tu być powinny, bo w 1905 roku przez Bolesławę Lament zostały założone na tym terenie i za swój cel mają realizować pragnienie

Chrystusa: „Aby wszyscy byli jedno”. Siostry zamieszkały w pokoju przygotowanym na wieży kościoła. Siostra Edwina Łęgowska zajęła się obszernie prowadzoną już korespondencją parafialną, a Stefania Niewińska objęła pracę w zakrystii. Obie siostry razem z Siostrami od Aniołów i kapłanami wyjeżdżały do pracy w teren i uczęszczały systematycznie na wykłady z języka rosyjskiego, aby móc lepiej spełniać poleczone zadania.

W tym czasie pojawiły się pierwsze powołania do kapłaństwa. Choć może jeszcze nie ugruntowane, ale są znakiem odradzania się życia religijnego na tym terenie. W 1992 roku wysłałem pięciu kandydatów do seminarium w Grodnie, aby tam mogli pogłębiali wiarę katolicką i weryfikować powołanie życiowe.

Od 4 do 18 października 1992 r. w parafii odbywały się rekolekcje, które prowadzili werbiści z Polski: ks. Piotr Karwacki z Białegostoku i ks. Józef Węclawik z Warszawy. Podczas rekolekcji parafia obchodziła 300-lecie istnienia katedry św. Stanisława. Uroczystościom przewodniczyli abp Kazimierz Świątek i bp Bronisław Dembowski z Włocławka. Na tę uroczystość przybyło 20 kapłanów z okolicznych parafii i z Polski. Przybyły również siostry z młodzieżą oraz wielu katolików i prawosławnych. Katedra z trudem pomieściła wszystkich przybyłych. Podczas uroczystości zostało poświęcone nowe nagłośnienie, organy ofiarowane z Holandii oraz pamiątkowy krzyż umieszczony na placu przed katedrą. Na zakończenie rekolekcji parafię mohylewską miała nawiedzić figura Matki Bożej Fatimskiej²¹. Okazało się jednak, że jeszcze w tym roku władze w Moskwie nie zgodziły się na jej peregrynację. Wierni łączyli się tylko duchowo z przelatującą do Warszawy figurą fatimską.

Wieczorem 17 października w uroczystej procesji wokół kościoła wzięły udział dzieci w bieli przygotowane przez Siostry od Aniołów, a co graniczyło prawie z cudem, milicjanci nieśli figurę Matki Bożej. Rozbrzmiewał śpiew i wznosiła się modlitwa dziękczynna za 300 lat tegoż kościoła. Słychać było bicie dzwonów, jeszcze nie mohylewskiej katedry, lecz nagrane z sanktuarium Matki Bożej w Licheniu²².

Dnia 13 lipca 1993 r. abp Kazimierz Świątek udzielił w katedrze mohylewskiej sakramentu bierzmowania 96 osobom. Młodzież i dorośli przygotowani zostali do tego sakramentu przez Siostry od Aniołów. Od 13 do 17 lipca tego roku odbywał się w Mohylewie, zorganizowany przez parafię, I Międzynarodowy Festiwal Pieśni i Muzyki Duchowej „Mahutny Boża”.

W 1993 roku (7 listopada) diecezja mińsko-mohylewska została podzielona na dekanaty. Dekanat mohylewski objął całe województwo mo-

hylewskie. Dziekanem i członkiem rady kapłańskiej został ks. Władysław Blin. Na Boże Narodzenie tego roku arcybiskup Świątek poświęcił nową część plebanii. W dniach 13–17 lipca 1994 r. odbył się II Międzynarodowy Festiwal Pieśni Religijnej „Mahutny Boża”. Tego roku Ojciec Święty Jan Paweł II mianował kardynałem abp. Kazimierza Świątko, na Boże Narodzenie odbył on ingres do katedry w Mohylewie, umacniając wiernych błogosławieństwem pasterskim²³.

Radosnym przeżyciem były śluby wieczyste pracującej w parafii s. Łucji Kozakiewicz ze Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny. Dla jej rodziny zakonnej rok ten był 90. rocznicą założenia Zgromadzenia. Uroczystości tej przewodniczył kard. Kazimierz Świątek, arcybiskup metropolita mińsko-mohylewski i administrator apostolski diecezji pińskiej. S. Łucja Kozakiewicz wieczystą profesję złożyła na ręce przełożonej generalnej matki Lucjany Pudłowskiej z Polski²⁴.

Dnia 25 listopada 1995 r. w Mohylewie odbyły się uroczystości poświęcone św. Cecylii oraz obchodom 30. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. Tym uroczystościom przewodniczył bp Bronisław Dembowski z Włocławka, który wygłosił konferencję poświęconą tematyce Soboru. Zostały również wygłoszone referaty innych zaproszonych gości. Otwarto wystawę książek religijnych. Odbyła się w końcu prezentacja książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, przetłumaczonej na język rosyjski²⁵.

Dzięki staraniom wielu kapłanów, sióstr zakonnych i wiernych świeckich w latach 1989–1995 zostały zarejestrowane następujące parafie na mohylewsku: Mohylew, Bielynicy, Mścislaw, Szkłów, Faszczówka, Słabotka-Kniażyce, Czausy, Bychów, Rjasna. Wszystkie te parafie obsługiwane były przez kapłanów z Mohylewa. Poza zarejestrowanymi wspólnotami dojeżdżano do wiernych w następujących miejscowościach: Krugłoje, Sławgorod, Kriczew, Czerikow, Chocimsk, Klimowicze, Krasnopole, Gorki, Kliczew, Czeczewicze. Ze względu na niewystarczającą liczbę kapłanów i sióstr, do tych ostatnich placówek dojeżdżano dorywczo. Jednocześnie były obsługiwane wspólnoty wierzących w Susłówce, Kościukowiczach, Popławczynie, gdzie trwały przygotowania do rejestracji nowych parafii²⁶.

Systematyczna praca duszpasterska sprawiła, że z nielicznej grupy wiernych, z którymi rozpoczynałem swą pracę przed sześciu laty, powstała parafia licząca kilkaset osób, a „sympatyzujących” z Kościołem jest około 1,5 tysiąca ludzi²⁷. W latach 1994–1996 z Mohylewa do kapłaństwa przygotowało się czterech alumnów oraz dwie kandydatki zgłosiły się do zgromadzeń zakonnych²⁸.

Od roku 1995 w parafii Mohylew i Bobrujsk jest wydawana co kwartał gazetka „Wiestnik Nadziei”. Drukowane są w niej wiadomości dotyczące obu tych parafii oraz katechezy omawiające podstawowe prawdy wiary katolickiej²⁹. W dniach 13–17 lipca 1995 r. odbył się III Festiwal Pieśni Religijnej „Mahutny Boża”, który stał się już coroczną imprezą, organizowaną przez Kościół w Mohylewie.

3. Remont katedry

Zewnętrzny i wewnętrzny stan oddanej przez władze miasta w 1990 roku katedry był „opłakany”. Restauratorom zatrudnionym przez władze miejskie po wyprowadzeniu się z katedry Państwowego Archiwum Mogilewskiej Obłasti najzupełniej nie zależało na uratowaniu „zabytku”. Wokoło obu wież postawiono rusztowania, po których w czasie deszczu sączyła się woda i rozmywała ściany świątyni. Wieża z lewej strony pochyliła się o 8 cm. Obok katedry były wykopane doły, do których sąsiedzi wrzucali śmieci. Inne wykopane doły zostały zalane wodą, przez co została podmyta podmurówka. Wokół rosły wysokie drzewa i krzaki. Katedra zachowała się dzięki temu, że do 1987 roku mieściło się w niej państwowe archiwum. Nikt nie śmiał jej niszczyć, gdyż tam przechowywane były „ważne” dokumenty. Mniej szczęścia miały malowidła i inne dzieła sztuki, które znajdowały się wewnątrz. Dyrektor archiwum był tak zawzięty, że freski na ścianach swego gabinetu, ulokowanego w bocznej nawie, kazał wypalić palnikiem, a resztę zamalować jaskrawozieloną farbą³⁰.

Od dnia, gdy katedra została zwrócona parafii, każdego dnia przychodzili parafianie i usuwali pozostawione tam śmieci. Z półek na książki zrobiono rusztowania, które służyły do odnawiania fresków³¹. Od 1992 roku odnawianiem katedry zajął się Białoruski Związek Katolicki „Gromada” z Mińska. Przewodniczącym tego związku jest Feliks Januszewicz. Fundusze na remont zdobywałem w Polsce, Niemczech i w Stanach Zjednoczonych³².

W krótkim czasie zostało założone w katedrze centralne ogrzewanie. Nagłośnienie założyło przedsiębiorstwo z Torunia. Władze miasta pokryły koszt wyłożonej w całym kościele posadzki marmurowej. Wiele osób z Polski zaangażowało się w remont katedry, wielu fachowców nie szczędziło swoich umiejętności, aby przywrócić dawny stan świątyni. Dach katedry był bardzo zniszczony, dlatego też postanowiono na nowo przykryć go blachą ocynkowaną. Na rogu katedry, nad wejściem, umieszczono krzyż. Ściany z zewnątrz zostały pobielone, a pochyłająca się wieża została wzmocniona. Odnawianiem fresków zajął się młody, ale zdolny

malarz Aleksander Puszkina, który w wolnych chwilach opowiadał historie odkrywanych malowideł. Przy oczyszczaniu fresków pomagali klerycy, którzy przyjeżdżali na praktyki oraz młodzież ze szkół Mohylewa. Prace te były odpłatne³³.

Nad zdobywaniem materiałów potrzebnych do remontu, nad prawidłowym przebiegiem prac oraz wszystkimi sprawami urzędowymi czuwałem osobiście. Gdy wyjeżdżałem na zbiórki, nad całością sprawowała pieczę miejscowa nauczycielka Galina Albertowna. Młoda, energiczna niewiasta czuwała, aby ciężko zdobyte fundusze nie zostały źle wykorzystane czy rozkradzione przez ludzi nieodpowiedzialnych. Pod koniec 1995 roku katedra nabrała uroczego wyglądu. Ołtarze – główny i boczne – zostały pozłoczone, a we wnętrzu świątyni pojawiły się prawdziwe kościelne ławki³⁴.

Uroczystego poświęcenia odbudowanej archikatedry dokonał w dniu 13 lipca 1996 r. kard. Kazimierz Świątek. W uroczystościach uczestniczyło około 30 kapłanów z Białorusi, Polski, Rosji, Ukrainy i Litwy. Obecni byli przedstawiciele władz państwowych i miejskich, a także polski konsul generalny na Białorusi – Marek Makrowski. Uroczystość rozpoczęła się od odśpiewania białoruskiego hymnu religijnego *Mahutny Boża*. Tego samego dnia rozpoczął się w Mohylewie Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej „Mahutny Boża”³⁵.

4. Festiwale pieśni i muzyki duchownej

Organizowane przeze mnie festiwale muzyki sakralnej okazały się ogromnym krokiem skierowanym ku ekumenizmowi, gdyż muzyka gromadzi tu wszystkie Kościoły chrześcijańskie, szczególnie Kościół katolicki i prawosławny³⁶. Głównym ośrodkiem tej chrześcijańskiej imprezy ekumenicznej – mającej za zadanie przypomnieć skazane na zapomnienie skarby muzyki cerkiewnej Białorusi, lecz także promować i inspirować współczesną twórczość religijną różnych Kościołów, oraz ożywić wiarę – była katedra św. Stanisława, jedyny kościół w Mohylewie, który przetrwał trudny okres niewoli religijnej, oraz sale widowiskowe i pobliski teatr³⁷.

Pierwszy festiwal pieśni i muzyki duchownej w Mohylewie „Mahutny Boża” odbył się w dniach 13–17 lipca 1993 r. Na festiwal przybyło pieszo z Moskwy 500 pielgrzymów. Była to młodzież z różnych krajów, studiująca wówczas w Rosji. Grupę przyprowadził jej duszpasterz ks. Jan Zaniewski. Młodzież zamieszkała na polu namiotowym³⁸.

W pierwszym festiwalu wzięło udział 12 chórów, 13 zespołów artystycznych, 10 solistów oraz grupy oazowe. Wśród chórów zawodowych pierwsze miejsce zajął chór „Gaude” przybyły z Połocka, którym dyrygowała Ludmiła

Żukowa. Pierwsze miejsce wśród uczestników najmłodszych zajął zespół artystyczny dzieci z Borysowa, kierowany przez Lilię Malcewicz. Dzieci te jako nagrodę otrzymały pamiątkowe dyplomy oraz wyjazd na wycieczkę do Niemiec. Z zespołów parafialnych pierwsze miejsce zajął zespół „Credo” z Winnicy na Ukrainie. Pośród uczestników został nagrodzony męski chór „Unia”, który od dnia festiwalu stał się chórem profesjonalno-zawodowym. Frekwencja publiczności dopisywała każdego dnia. Smutnym zakończeniem festiwalu była nieprzychylna reakcja braci prawosławnych. Prawosławny arcybiskup mohylewsko-mścisławski Maksim nie przyjął zaproszenia, jak również nie błogosławił swoim wiernym na udział w festiwalu, choć brały w nim udział również chóry prawosławne³⁹. Zaczynnym gościem festiwalu była prof. Alicja Grześkowiak z Polski, która ufundowała wiele nagród.

II Międzynarodowy Festiwal Pieśni i Muzyki Duchowej „Mahutny Boża” odbył się w dniach 13–17 lipca 1994 r. Wzięło w nim udział 16 chórów zawodowych, 16 zespołów artystycznych i 11 solistów. Pierwsze miejsce wśród chórów zawodowych przyznano kameralnemu chórowi z Winnicy, którym dyrygował Witalij Gaziński. Wśród chórów parafialnych i amatorskich wyróżniono chór „Karmen” z Białegostoku, pod dyrekcją Agnieszki Duda, oraz chór z kościoła Świętej Trójcy z Mińska, dyrygowany przez Władymira Niewiadacha. Dziecięcy zespół „Raduga” z Baranowicz, który zachwyił widownię swym występem, otrzymał wyróżnienie. Z solistów pierwsze miejsce zajęła Larysa Daremskaja⁴⁰. Od tego festiwalu wśród zaproszonych gości znaleźli się duchowni prawosławni wraz ze swoim arcybiskupem⁴¹.

W roku 1995 w festiwalu wzięło udział 9 chórów zawodowych, 13 zespołów artystycznych oraz 17 solistów. Pierwsze miejsce zajął białoruski chór im. G. Cytowicza, z dyrygentem Michałem Dryniewskim. Wśród zespołów pierwsze miejsce zajął zespół artystyczny „Darłajk” z Rosji, kierowany przez Swietłanę Siemiwosima, oraz amatorski chór z Bułgarii, pod dyrekcją Iwana Christowa. Spośród przybyłych chórów parafialnych został wyróżniony mohylewski chór z kościoła św. Stanisława, a z zespołów dziecięcych – chórek z Homla z parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła⁴².

Sekretarzem festiwalu był ks. Roman Foksiński, proboszcz z Bobrujska, wraz z s. Edwiną Łęgowską. Ze strony miasta w komisji zasiadają życzliwi artyści muzycy z Mohylewa. To dzięki nim udawało się dotrzeć do urzędów i instytucji miejskich i otrzymać pozwolenie na organizację tego rodzaju festiwalu.

Wieczory festiwalowe odbywały się przed katedrą, gdzie przy ognisku młodzież śpiewała pieśni religijne i odbywały się przedstawienia. W czasie

trwania festiwalu organizowane były wystawy związane z kulturą białoruską. Każdy dzień festiwalowy rozpoczynał się od Eucharystii, w której brali udział wszyscy uczestnicy festiwalu. Nagrody, które radowały laureatów, były sponsorowane przez ludzi dobrej woli z Polski, Niemiec, Włoch, Belgii i Wielkiej Brytanii.

Dnia 13 października 1999 r. Jan Paweł II utworzył nową diecezję z siedzibą w Witebsku i powołał mnie na pierwszego biskupa tej diecezji⁴³.

5. Uwarunkowania ewangelizacji na Białorusi

Deklaracja końcowa Synodu Biskupów w Welehradzie z 1990 roku stwierdziła, że po komunizmie pozostały głębokie rany w sercach ludzi oraz w odradzających się społeczeństwach. „Ludzie nie potrafią właściwie korzystać z wolności i demokracji, trzeba odnowić zniszczone wartości moralne”⁴⁴. Dlatego będąc tutaj, zrozumiałem, że pierwszym kierunkiem odnowy duchowej jest człowiek, a drugim jest przywrócenie ewangelicznego rozumienia wolności i właściwego jej zagospodarowania.

Polem oddziaływania ewangelizacyjnego mają być parafie, wspólnoty kościelne, ale także praca, rozrywka, ekonomia, kultura, organizacje społeczne, polityka, środowiska zawodowe. Do tych wszystkich środowisk ma docierać Ewangelia.

Dokonuje się ona poprzez kerygmat, przepowiadanie misyjne, homilię, kaznodziejstwo, katechezę dzieci, młodzieży i osób dorosłych, świadectwo życia, mass media. Ta forma ewangelizacji wymaga przemyślenia sposobów głoszenia słowa Bożego, aby zapewnić przyjęcie wiary w sytuacji pustki duchowej, jak też zjawiska *homo sovieticus*.

PRZYPISY

¹ R. Kamiński, *Diecezja miejscem ewangelizacji*, w: *W służbie wartościom*, red. R. Kamiński [i in.], Kielce 1999, s. 216.

² Por. tenże, *Teologia praktyczna i jej dyscypliny*, „Roczniki Teologiczne”, 46(1999), z. 6. s. 98–99.

³ B. Drożdż, *Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Studium pastoralne*, Legnica 1997, s. 9.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 35.

⁵ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, n. 17.

⁶ Udokumentowane jest to w wywiadach, które zostały przeprowadzone podczas pisania przeze mnie pracy magisterskiej „Dzieje parafii katolickich w Mohylewie w latach 1905–1995”, pod kierunkiem ks. dr. Tadeusza Krahela, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, a także w innych wywiadach, które są w moim posiadaniu.

⁷ Wywiad z Iry Szlakową. Kopie takich pism pani Kazimiera Blank przechowywała do 1989 roku, w wielkiej tajemnicy, wśród notatek. Podpisy pod tekstem poodcinane lub zamazane.

⁸ Wywiad z Iry Szlakową.

- ⁹ Wywiad z Janiną Kaspirowicz.
- ¹⁰ Archiwum parafii św. Stanisława BM w Mohylewie (APSM), Kronika parafii św. Stanisława BM w Mohylewie.
- ¹¹ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, w: „Słowo. Dziennik Katolicki”, 1994, nr 247, s. 19.
- ¹² Wywiad z nauczycielką Galiną Albertowną.
- ¹³ Wywiad z Iry Szlakową.
- ¹⁴ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ¹⁵ APSM, Kronika parafii św. Stanisława BM w Mohylewie.
- ¹⁶ Tamże.
- ¹⁷ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ¹⁸ Wywiad z kard. Kazimierzem Świątkiem.
- ¹⁹ Tamże.
- ²⁰ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ²¹ *300-lecie katedry św. Stanisława*, „Magilewska Prawda”, 1992, 9 X, s. 4.
- ²² Obserwacje własne.
- ²³ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ²⁴ APSM, Kronika parafii św. Stanisława BM w Mohylewie.
- ²⁵ Tamże.
- ²⁶ APSM, Dane parafialne za rok 1995.
- ²⁷ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ²⁸ Tamże.
- ²⁹ Wywiad z ks. Romanem Foksińskim, proboszczem z Bobrujska.
- ³⁰ Wywiad z malarzem Aleksandrem Puszkinem.
- ³¹ Wywiad z Galiną Albertowną.
- ³² Wywiad z ks. Zygmuntem Chodosowskim.
- ³³ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ³⁴ Obserwacje własne.
- ³⁵ Z. Szuba, *Nowa era Kościoła w Mohylewie*, „Słowo. Dziennik katolicki”, 1996, nr 135, s. 5.
- ³⁶ Wywiad z organizatorem festiwalu w Mohylewie.
- ³⁷ W. Bliń, *Dobra Nowina na wschodniej Białorusi*, art. cyt.
- ³⁸ Wywiad z Galiną Albertowną, organizatorem porządkowym.
- ³⁹ APSM, Dokumentacja festiwalowa.
- ⁴⁰ Tamże.
- ⁴¹ Wywiad z Galiną Albertowną.
- ⁴² APSM, Dokumentacja festiwalowa.
- ⁴³ Jan Paweł II, Bulla *Ad aptius consulendum* z 13 X 1999 r. ustanawiająca nową diecezję witebską.
- ⁴⁴ *Deklaracja końcowa Nadzwyczajnego Synodu Biskupów Europy*, OsRomPol, 13(1992), nr 1, s. 46.

KS. IGNACY NAJMOWICZ

KOŚCIÓŁ KONKATEDRALNY W KWIDZYNIE

Kwidzyn to miasto powiatowe w południowej części województwa pomorskiego, położone między Grudziądzem a Malborkiem. Należy ono do utworzonej w 1992 r. diecezji elbląskiej.

Początki osadnictwa w rejonie dzisiejszego Kwidzyna sięgają średnio-wieczna, gdy na ziemiach tych mieszkali Prusowie. Były to plemiona bałtyckie spokrewnione z Jaćwingami. Ziemie otaczające Kwidzyn (nazywany: Quedin, Insula Sanctae Mariae, Marienwerder), gród leżący nad rzeką Liwą, prawym dopływem Nogatu, były najdalej położonymi na zachód terenami pogańskiego plemienia Pomezanów.

Prusowie żyli w pogaństwie, dlatego też wyruszały do nich liczne wyprawy misyjne, jednak najczęściej kończyły się one niepowodzeniem. Najbardziej znane i zarazem męczeńskie wyprawy to misje: św. Wojciecha (997) i św. Brunona z Kwerfurtu (1009). Przełom w chrystianizacji tych terenów nastąpił dopiero w XIII wieku.

Zintensyfikowano wtedy akcję misyjną. Książęta pomorscy zaprosili w tym celu do Prus cystersów z Łękna (wielkopolska) i ofiarowali im na siedzibę Zantyr (dzisiejsza okolica Białej Góry k. Sztumu). Praca misyjna stała się jeszcze bardziej efektywna, gdy na czele cystersów stanął mnich Chrystian. Owoce jego pracy były na tyle zadowalające, że papież Innocenty III podniósł go do godności biskupa Prus (1215/1216). Na miejsce katedry biskupa wybrano Zantyr. Pomezania stała się pierwszym celem misji. Wkrótce nastąpiły liczne nawrócenia.

Pokojowy proces misyjny przeplatał się ze zbrojnymi wyprawami krzyżowymi. Na opanowanych już ziemiach zdarzały się bunt i powstania, a część plemion pruskich nadal najeżdżała przygraniczne tereny Piastów, zwłaszcza Mazowsze. Zniecierpliwiony tym władca księstwa, Konrad Mazowiecki, chcąc przyspieszyć proces nawracania, a także obronić północne granice księstwa przed Prusami, zaprosił Zakon Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego (potocznie nazywanych Krzyżakami od noszonych

białych płaszczy z czarnym krzyżem) do Polski. Pierwsi rycerze-zakonnicy przybyli w 1226 r., następna większa grupa – w 1230 r. Później dołączali do nich rycerze z zachodu Europy, a także z Polski. W 1236 roku Krzyżacy „wchłonęli” działający na tych terenach, niezbyt liczny Zakon Rycerzy Chrystusowych (białe płaszcze z czerwonym mieczem, a nad nim czerwona gwiazda), zwany też Zakonem Dobrzyńców, od grodu Dobrzyń ofiarowanego im przez Konrada Mazowieckiego. Krzyżacy, gdy się umocnili, rozpoczęli ekspansję na teren całych Prus. Nawracali jednak nie jak misjonarze słowem, lecz „ogniem i mieczem”. Ambicją zakonu było stworzenie niezależnego państwa zakonnego. Po nieudanej próbie realizacji tego zamysłu w Siedmiogrodzie, Krzyżacy postanowili wywalczyć sobie niezależne terytorium w Prusach.

Bazą wypadową rycerzy spod czarnego krzyża do podboju Prus stała się między innymi okolica obecnego Kwidzyna. W stosunkowo krótkim czasie zostały podbite znaczne tereny, a ludność miejscową zniewolono i przymuszano do pracy i płacenia podatków na rzecz zakonu. Nowo zdobyte tereny zakonne zostały skolonizowane przez chłopów sprowadzanych z Mazowsza, Czech i Niemiec.

Dzięki sprzymierzeńcom w Rzymie Krzyżacy przekonali papieża do likwidacji misyjnego biskupstwa Chrystiana. Innocenty IV bullą z 29 lipca 1243 r. podzielił Prusy na diecezje i określił ich granice. Legat papieski Wilhelm z Modeny wyznaczył granice diecezji: chełmińskiej, pomezjańskiej, warmińskiej i sambijskiej. Legat określił także podział dóbr w diecezjach: pomezjańskiej, warmińskiej i sambijskiej. 2/3 otrzymał Zakon Krzyżacki, a 1/3 biskupi poszczególnych diecezji. Wkrótce, aby uniezależnić się od metropolii polskich, utworzono dla nowych diecezji metropolię w Rydze.

Kwidzyn znalazł się w diecezji pomezjańskiej, która przynależała do Rygi od 1255 roku do 1566 roku. Pierwszym biskupem pomezjańskim został dominikanin Ernest z Torgawy. Na swoją biskupią stolicę wybrał właśnie Kwidzyn, w którym z czasem wybudowano katedrę. Władze diecezji, najczęściej pochodzenia niemieckiego, związały się mocno z Zakonem Krzyżackim, podobnie też było z ich następcami. Skutkowało to dyskryminowaniem i germanizowaniem Słowian oraz Prusów. Dowodem tego silnego przywiązania było przejście na protestantyzm władz diecezji i większości kleru w 1525 roku, gdy uczynił to wielki mistrz Albrecht. Wówczas opiekę duchową nad pozostałymi przy katolicyzmie, w większości polskiego pochodzenia wiernymi, objął biskup chełmiński Stanisław Hozjusz.

Po 1525 roku katedrą kwidzyńską zarządzali protestanci. Katolicy do XVIII wieku sprawowali kult w wydzielonej części (w tzw. górnym kościele),

później i to prawo zostało im odebrane. Również przez pewien czas pod chórem, przy ścianie oddzielającej od zamku było miejsce przeznaczone na dom modlitwy dla Braci Czeskich.

Dopiero po II wojnie światowej w 1945 roku katedra wróciła w posiadanie katolików. Władze radzieckie przekazały ją przybyłym do miasta franciszkanom. Pierwsza msza została odprawiona 3 IX 1945 r. przez gwardiana Izydora Koźbiała.

Gdy powstała diecezja elbląska, spadkobierczyni diecezji pomezjańskiej, kościół podniesiono do rangi konkatedry i przekazano w 1993 roku księżom diecezjalnym.

Budowa katedry

Biskup Albert w 1285 roku podniósł do rangi katedry istniejący już w Kwidzynie kościół parafialny, będący budowlą murowaną z lat sześćdziesiątych XIII wieku.

Prace nad budową istniejącej dzisiaj katedry rozpoczęły się za biskupa Rudolfa. Od 1310 r. prowadził je sprowadzony z Włoch architekt Maurycy. Początkowo zbudowano dwupoziomowe, wieloboczne prezbiterium. W dolnej części miała być krypta grzebalna, a w górnej kościół z chórem kapłańskim. Prace trwały 20 lat, zakończone zostały w 1330 r. Gotowa była w tym czasie krypta grzebalna, ponieważ w tym roku pochowano w niej zamordowanego w Malborku wielkiego mistrza Wenera von Orselna. Krypta stała się też miejscem pochówku biskupów pomezjańskich. Katedra otrzymała wezwanie: Najświętszej Maryi Panny i św. Jana Ewangelisty.

Prezbiterium zbudowano tuż przy istniejącym już kościele, w którym w czasie budowy sprawowano kult. Z kościołem sąsiedował zamek kwidzyński. Długość prezbiterium to 22 m, a szerokość 10,5 m, natomiast wysokość 18,2 m. Mury zostały wzmocnione czterema przyporami, a cztery filary podtrzymują strop krypty, który jest jednocześnie podłogą górnego kościoła. W XV wieku sklepienie zostało zniszczone przez pożar dachu w czasie działań wojennych. Przez trzy wieki prezbiterium było jednoczęściowe, dopiero w XVIII w. zostało odbudowane, a także podwyższone w stosunku do istniejącego przed zniszczeniem, przez co miejscami zamurowano istniejące w górnym kościele inskrypcje pod malowidłami przedstawiającymi biskupów i mistrzów krzyżackich.

Po ukończeniu prezbiterium zostały podjęte w 1343 r. dalsze prace nad budową korpusu katedry. Postawiono go w miejscu, gdzie dotychczas był kościół i cmentarz przykościelny. Nawa katedry przylegała do ściany

prezbiterium z jednej strony, a do ściany zamku z drugiej. Tak powstał zespół katedralno-zamkowy. Pracami kierował budowniczy Eupertuss, sprowadzony również z Włoch. Prace zakończono w 1385 r. Jest to jeden z największych kościołów na Pomorzu Gdańskim. Większe są tylko kościół Mariacki w Gdańsku i bazylika archikatedralna w Oliwie.

Katedrę zbudowano jako trzynawową, pięcioprzęślową pseudobazylikę o wymiarach (z prezbiterium): długość – 86,2 m, szerokość – 25 m, wysokość nawy głównej – 21 m, a bocznych – 14,5 m. Wokół katedry są liczne przypory (skarpy). Z założenia budowlanego wynika, że kościół miał obok religijnego, także charakter obronny. Świadczą o tym ganki strzelnicze w ścianach. Ponadto na styku korpusu i prezbiterium po obu stronach zbudowano wieże narożne. Również masywna wieża dzwonna o wysokości 59 m na połączeniu katedry i zamku, górująca nad miastem miała charakter obronny.

Budowlę wzniesiono z czerwonej cegły w stylu gotyckim. Zakończono ją za biskupa Jana I Moencha. On to prawdopodobnie jest fundatorem dużej mozaiki nad głównym wejściem od strony południowej. Mozaika przedstawia scenę męczeństwa św. Jana Ewangelisty, a obok widać klęczącą postać biskupa (zapewne fundatora). Mozaika ta wykonana została z kwarcu i szkła przez mistrzów weneckich.

W połowie XVI w. do południowego wejścia pod mozaiką dobudowano portyk w późnoromańskim stylu. Fundatorem był rajca Antoni Trost. Portyk wykonano z wapienia (niektórzy uważają, że z wapienia gotlandzkiego), pochodzącego ze zniszczonego zamku biskupiego. Prace ukończono w 1586 roku.

Do północnej ściany katedry w 1705 roku dobudowano kaplicę grzebalną, ufundowaną przez Otto Fryderyka von Groebena.

Wnętrze katedry

W kościele kwidzyńskim w miejscu głównego wejścia, które znajduje się w świątyniach zwykle naprzeciw ołtarza, jest ściana łącząca katedrę z zamkiem. Wchodzi się do katedry jednym z dwóch bocznych wejść od strony południowej (reprezentacyjnej) lub północnej. Oddzielne wejście prowadzące do zakrystii umieszczono w ścianie wschodniej. Wchodząc tym wejściem trafimy do dawnego piętrowego prezbiterium. Obecnie dolna jego część, czyli krypta grzebalna, podzielona jest na kilka pomieszczeń. Jedno z nich jest zakrystią, obok znajduje się muzeum wielkich mistrzów. Idąc dalej wejdziemy do kaplicy błogosławionej Doroty. Do kaplicy przylega cela jej imienia, znajdująca się w jednej z dwóch wież obronnych.

Dorota przyszła na świat 25 I 1347 r. we wsi Mątowy Wielkie k. Malborka. Jej ojciec, Wilhelm Schwartz, przybył z Holandii, a matka Agata była autochtonką. Dorota we wczesnym dzieciństwie obdarzona została stygmatami. Mimo że prowadziła życie ascetyczne i pełne umartwień, była pogodna i uczynna. Gdy miała 16 lat, została wydana za mąż za gdańskiego płatnerza Adalberta (Wojciecha), starszego od niej o 20 lat. Miała z nim dziewięcioro dzieci. Mąż, który lubił alkohol i zabawę, nie był zadowolony z religijnej i ascetycznej żony. Dochodziło do awantur i pobić. Zmiana i opamiętanie przysły na niego po długich modlitwach żony i śmierci ośmiorga dzieci w czasie zarazy. Przeżyła tylko najmłodsza Gertruda, która wstąpiła do klasztoru benedyktynek w Chełmnie. Nawrócony Adalbert towarzyszył żonie w pielgrzymkach. Zmarł podczas jednej z nich. Dorota po śmierci męża postanowiła opuścić Gdańsk i w 1391 r. przybyła do Kwidzyna. Tu poznała swojego przyszłego spowiednika i powiernika, Jana. Ten wybitny teolog spisywał objawienia Doroty, dowiedział się też o jej pragnieniu pozostania pustelnicą (rekluza). Za zgodą biskupa pomezkańskiego Jana I i kapituły pomezkańskiej, 2 V 1393 r. została zamurowana w małej celi przylegającej do krypty. Były w niej dwa okna – jedno skierowane do wnętrza kościoła, a drugie na zewnątrz. Otrzymała zgodę na częstą Komunię świętą, co nie było powszechną praktyką w tamtych czasach. Dorota już za życia cieszyła się sławą, przychodzono do niej po radę i z prośbą o modlitwę, zmarła 25 VI 1394 r. w opinii świętości, a proces beatyfikacyjny rozpoczął papież Bonifacy IX w 1404 r. Biskup Jan I i kapituła pomezkańska oraz wielki mistrz Zakonu Krzyżackiego, Konrad von Jungingen byli orędownikami tego procesu. Do jej grobu, znajdującego się w krypcie katedry, przybywali pątnicy przekonani o możliwości doznania cudu. Przy grobie Doroty modlił się król Władysław Jagiełło w 1410 r. Niestety, proces beatyfikacyjny, mimo zabiegów Zakonu Krzyżackiego (który chciał mieć swoją świętą) trwał bardzo długo, przerywany był różnymi wydarzeniami. Później protestantom z oczywistych względów nie zależało na beatyfikacji, a nawet zwalczali jej kult. Nie wiadomo także, co się stało z ciałem Doroty. Podejmowane poszukiwania nie przyniosły rezultatu. W 2006 r. podjęto kolejną próbę odszukania grobu bł. Doroty. Z inicjatywy Bogumiła Wiśniewskiego i obecnego proboszcza nieżyjący już archeolog, Antoni Pawłowski, za zgodą wojewódzkiego konserwatora zabytków, przy udziale i pomocy osób z pisma „Odkrywca” i stowarzyszenia „Perkun” rozpoczął badania i wykopy na terenie katedry. Szczątków błogosławionej ani wskazówek co do miejsca ich złożenia nie znaleziono. Odkryto pustą kryptę, w której prawdopodobnie spoczywała. Istnieje możliwość, że protestanci, aby zakończyć kult, potajemnie pochowali ciało błogosławionej w innym miejscu.

Dopiero 9 I 1976 r. papież Paweł VI podpisał dekret zatwierdzający długotrwały kult. Odtąd przysługiwał jej tytuł pod jakim była czczona, w Polsce błogosławiona, w Niemczech święta. Na temat bł. Doroty pisano wiele. Jej wizje oraz świadectwa pątników spisał już jej spowiednik Jan z Kwidzyna. Kazanie o niej napisał kard. J. Ratzinger. Nie jest to udokumentowane, ale według niektórych źródeł, kardynał towarzyszący papieżowi Janowi Pawłowi II podczas pielgrzymki do Elbląga w czerwcu 1999 r., odwiedził Kwidzyn i modlił się w celi bł. Doroty.

Błogosławiona Dorota jest patronką Pomorza, diecezji elbląskiej i Kwidzyna, także kobiet a szczególnie matek. Jej wspomnienie obchodzone jest 25 czerwca. Do

1945 roku w katedrze był tzw. relikwiarz Doroty lub relikwiarz kwidzyński. Była to gotycka, malowana szafa z końca XIV wieku. Przechowywano w niej paramenta liturgiczne, a być może także relikwie błogosławionej.

Piętro wyżej jest odbudowany kościół górny tzw. polski (dawny chór kapłański), gdzie na ścianach są malowidła przedstawiające: centralnie Matkę Boską z Dzieciątkiem oraz św. Jana Ewangelistę. Na prawo od nich znajdują się kolejne postaci trzech wielkich mistrzów: Wenera von Orselna (został zamordowany przez brata zakonnego Endorfa przed kaplicą na zamku w Malborku 18 XI 1330 r.), Ludolfa Königa (zm. 1348) i Henryka von Plauen (zm. 1429). Po lewej stronie umieszczone zostały malowidła przedstawiające siedemnastu biskupów pomezjańskich. Władali oni diecezją w latach 1249–1501.

Pod malowidłami były podpisy, które jak wspomniano wyżej, zamurowano przy odbudowie sklepienia krypty nagrobnej. Na ścianach wmurowane są płyty nagrobne. Jedna z nich poświęcona jest Janowi z Kwidzyna, spowiednikowi bł. Doroty, dziekanowi kapituły i znanemu wówczas teologowi.

W górnym kościele jest także barokowy ołtarz z XVII wieku (1690), ufundowany przez proboszcza M.E. Menkeniusa i Henryka von Groeben. Na ołtarzu przedstawiona jest scena ukrzyżowania, obok ołtarza znajduje się ambona z 1634 r., ufundowana przez starostę Melchiora Dargitza. Z górnego kościoła roztacza się widok na nawę główną w dole i na empore organową znajdująca się na przeciwległej ścianie.

Wnętrze kościoła (korpus) wygląda ascetycznie ze względu na minimalne wyposażenie. Większość kościołów rzymskokatolickich, które oglądamy, wypełniona jest ołtarzami i obrazami. W katedrze niegdyś było podobnie, zmieniło się to po reformacji. Zlikwidowano 16 ołtarzy bocznych i obrazy. Korpus katedry rozdziela dziesięć ośmiobocznych filarów, które przechodzą w ostrołukowe arkady. Wspiera się na nich sklepienie krzyżowo-żebrowe w nawach bocznych i gwiazdziste w nawie głównej. Natomiast ściany katedry ozdobione są polichromiami z czasów biskupa Jana I, namalowanymi na przełomie XIV i XV wieku. Tworzą one pas szerokości 3 metrów na obu bocznych ścianach świątyni. W czasach reformacji polichromie zostały zamalowane. Odsłonięto je dopiero podczas renowacji w 1862 r. Ponownej restauracji zostały poddane w latach trzydziestych XX wieku.

Malowidła, wykonane prawdopodobnie techniką suchego fresku, przedstawiają motywy biblijne i hagiograficzne. Jest to jedno z najdłuższych, jeśli nie najdłuższe z malowideł ściennych w Europie.

Pod emporą organową ustawione są dwa konfesjonały z 1715 r. wykonane przez snycerza Józefa Krausego. Konfesjonały z XVIII wieku są rzadkością w kościołach protestanckich, gdyż właściwie wówczas nie praktykowano spowiedzi indywidualnej. Niektórzy twierdzą, że jeden konfesjonał był przypisany proboszczowi, a drugi wikariuszowi. Prawdopodobnie jeden przeznaczony był dla kobiet, a drugi dla mężczyzn.

Głębiej, pod chórem przy ścianie stoją zabytkowe dzwony. Starszy pochodzi z 1512 r. o wysokości 55 cm i średnicy 45 cm z płaskorzeźbą głowy św. Jana. Drugi większy, z 1584 r., wykonany przez gdańskiego ludwisarza – Hermanna Bennicka, o wysokości 120 cm i średnicy 100 cm.

Wyżej, na chórze, na ścianie obok organów, znajduje się odnowione, przepiękne epitafium z 1619 r. poświęcone szlachcicowi z niedalekich Sadlinek Jerzemu von Rembau oraz jego rodzinie. Epitafium ma wymiary 700 x 500 cm. W jego centrum jest płaskorzeźba Zmartwychwstania, a obok klęczący fundator z rodziną.

Jednym z najcenniejszych zabytków w katedrze jest późnogotycki, pochodzący z początku XVI w. tron biskupi, wykonany z drewna dębowego i ozdobiony płaskorzeźbami. Ufundował go biskup Hiob von Dobeneck.

Na ścianie południowej zawieszono jest monumentalne epitafium z 1628 r. poświęcone zasłużonemu burmistrzowi kwidzyńskiemu, Augustowi Milde, i jego żonie. To wyrzeźbione i polichromowane epitafium zadziwia ogromną ilością ornamentów. Obok niego zawieszony jest renesansowy malowany tryptyk z 1570 r. W jego środkowej części przedstawiono ukrzyżowanie Chrystusa, w bocznych: ogród oliwny, biczowanie oraz złożenie do grobu i zmartwychwstanie. Po zamknięciu skrzydeł można zobaczyć scenę zwiastowania.

Na schodach dzisiejszego prezbiterium ustawiona jest chrzcielnica granitowa, ufundowana przez Fryderyka Stimera w 1625 r.

Na filarze nawy głównej, drugim od prezbiterium, umieszczono neogotycką ambonę ze sztucznego kamienia. Stanowi ona komplet z ołtarzem głównym, wykonanym w tej samej technice. Zrobiono je (ambonę i ołtarz) w drugiej połowie XIX wieku wg projektu Augusta Fryderyka Stülera. Jego autorstwa jest też neogotycki przedsionek na południowej ścianie, na przedłużeniu wejścia.

Na ścianie północnej, blisko prezbiterium, jest wejście do wspomnianej już kaplicy – mauzoleum rodziny Groebenów. Otto Fryderyk von Groeben właściciel Nowej Wsi, w młodości dużo zwiedzał jako żołnierz i podróżnik. Na Malcie walczył z Turkami, był w Egipcie i Palestynie, a także w Berlinie, Tunisie i w Marsylii. W 1682 r. założył kolonie w Afryce. Służył też

w wojsku polskim, później został starostą w Kwidzynie i Prabutach. Był zwolennikiem przyłączenia Prus do Polski. W 1705 r. otrzymał od króla Prus zezwolenie na zbudowanie kaplicy. Wnętrze projektował prawdopodobnie Józef Krausse. Na ścianie północnej postawiono nagrobek z figurami: w centrum postać leżącego w zbroi fundatora, po obu jego stronach figury zmarłych przed nim dwu jego żon, a niżej leżąca postać kobiety – to trzecia jego żona, która go przeżyła i dokończyła wystroju kaplicy. W tle, za nagrobkiem, przedstawiono scenę bitwy z Turkami oraz widok na Grób Pański w Jerozolimie. Kaplica utrzymana jest w stylu rokoko. Jej wystrój to rzeźby kamienne i sztukaterie z lat 1710–1730. Na ścianach kilka portretów członków rodziny. Drzwi w portalu neogotyckim są projektu F.A. Stülera, z 1864 r. Zostały wykonane z dębu i pokryte cynkiem z warstwą brązu przez Kocha z Poczdamu, mają wymiary 305 x 187 cm. Sceny na drzwiach przedstawiają epizody z życia Otta F. Grobena. Na prawym skrzydle przedstawiono pobyt w Afryce, a na lewym walkę z Saracenami.

W 1945r. wojska niemieckie wycofały się z Kwidzyna bez walki. Miasto zajęli sowieci. Tak jak w całych dawnych Prusach, zachowywali się jak okupanci niszcząc i rabując. Spalili Starówkę kwidzyńską i wiele domów, katedrę zamienili na magazyn. Gdy do miasta przybyli franciszkanie, wojskowi radzieccy przekazali im kościół katedralny (niektórzy franciszkanie twierdzą, że władze sowieckie przekazały także zamek, ale zakonnicy go nie przejęli). W świątyni zastali zniszczenia i bałagan. Brakowało wielu elementów wyposażenia, które złodziejom wydawały się wartościowe. Nie było też relikwiarza bł. Doroty. Nie udało się ustalić, kto go zabrał – Niemcy, Sowoci czy szabrownicy.

Po wojnie franciszkanie przez wiele lat opiekowali się świątynią, dokonując niezbędnych remontów. Po przekazaniu diecezji elbląskiej świątynia została podniesiona do godności konkatedry. Były proboszcz, ks. prałat W. Kruk, nie szczędził sił, aby przywrócić świetność konkatedrze. Wykonano wiele prac konserwatorskich. Zmieniono więźbę dachową i dachówki, odnowione zostały malowidła w górnym kościele. Odrestaurowano wejście wschodnie i kaplice rodziny Groebenów. Częściowo także przeprowadzono konserwacje instalacji elektrycznej i ołtarza głównego.

Od grudnia 2004 roku konkatedrą zarządza nowy proboszcz. Kontynuowane są prace remontowe i konserwatorskie. W tym czasie ponownie został położony nowy dach (okazało się, że położone kilka lat wcześniej dachówki zlasowały się, firma produkująca je upadła i należało pokrycie dachowe wykonać od nowa). Przeprowadzono także odwodnienie terenu wokół świątyni i zabezpieczenie jej fundamentów. W górnym kościele

zostały odrestaurowane i zabezpieczone trzy witraże. Zostało odnowione epitafium rodziny Rembau na chórze, nowymi meblami wyposażono zakrystię.

Rozpoczęto prace poszukiwawcze relikwii błogosławionej Doroty. Relikwie błogosławionej nie zostały odnalezione, natomiast sensacyjnym odkryciem na skalę światową było odkrycie miejsca pochówku trzech wielkich mistrzów: Wernea von Orseln, Ludolfa Künig von Waltzau, Henryka von Plauen, czasami nazywanych wyklętymi. Werner von Orseln wybrany na wielkiego mistrza w 1324 r., reformator, podniósł dyscyplinę życia religijnego oraz wojskowego w Zakonie. Zamordowany w Malborku 18 XI 1330 r. Ludolf Künig von Waltzau, który prowadził nieudaną wyprawę na Litwę. Podał się do dymisji w 1345 roku, zmarł w 1348 r. Henryk von Plauen przejął władzę po przegranej bitwie pod Grunwaldem. Wsławił się obroną Malborka przed wojskami Królestwa Polskiego i Litwy w 1410 r.

Szczegółowy opis poszukiwań, badań i odkryć umieszczony jest w pracy zbiorowej pod redakcją M. Grupy i T. Kozłowskiego wydanej przez Kwidzyńskie Centrum Kultury w 2009 r. pt. *Katedra w Kwidzynie – tajemnica krypt*.

BIBLIOGRAFIA

- A. Obremska, *Kwidzyn*, Gdańsk 2005.
- J. Wiśniewski, *Dzieje diecezji pomezkańskiej (do 1360 r.)*, Elbląg 1993.
- Katedra w Kwidzynie – tajemnica krypt*, red. M. Grupa, T. Kozłowski, Kwidzyn 2009.
- Kwidzyn – dzieje miasta*, t. 1, red. K. Mikulski i J. Liguz, Kwidzyn 2004.
- Kwidzyn zapomniana stolica*, „Krople historii”, 2006, z. 1.
- Kwidzyn. Diecezja Elbląska A.D. 1999*, Bydgoszcz 1999.
- L. Krautz, J. Domasłowski, *Katedra i zamek w Kwidzynie*, Toruń 1982.
- L. Krautz, J. Domasłowski, *Katedra w Kwidzynie*, Toruń 1999.
- Neogotyki w Kwidzynie*, „Krople historii”, 2009, z. 14.
- T. Wiśniewski, *Katedra i zamek w Kwidzynie*, Kwidzyn 1994.
- Wyposażenie katedry w Kwidzynie*, „Krople historii”, 2010, z. 19.

PATRONA ECCLESIAE
VLADISLAVIENSIS.



VLADISLAVIENSIA



V. I T Æ
VLADISLAVIENSIVM
EPISCOPORVM,

Iussu & auctoritate

Illustriss. & Reuerendiss. Domini,

D. MATTHIÆ LUBIENSKI,
tunc Episcopi Vladislauicn. & Pomeraniæ,

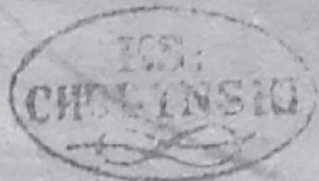
Nunc

Dei & Apostolicæ Sedis Gratiâ,

ARCHIEPISCOPI GNESNENSIS,
Legati Nati, Regni Poloniae Primatis, primiq;
PRINCIPIS.

In quibus

*Accuratè ipsorum successio, mores, & pro aris ac focis gesta
negotia, complurium Ecclesiarum Cœnobiorumq; in Diœcesi Vladislauicn.
initia, nec non diuersi in Regno Poloniae euentus, iucunda rerum
& orationis varietate exhibentur.*



Opera & studio

R. P. STEPHANI DAMALEVICZ, S. Th. D.
Vladislauicn. & Crusucien. Canonici.

Anno Domini, M. DC. XLII.

CONSCRIPTÆ.

*No. Bibliotheca Eccles. Collegii Sacerdotalis Gnesnae
1708.*

PIOTR PAWŁOWSKI

**STEFAN DAMALEWICZ
JAKO PREKURSOR HISTORII SZTUKI W POLSCE**

Uczony kanonik wrocławski, rektor seminarium duchownego we Wrocławku i przełożony kanoników regularnych w Kaliszu, Stefan Damalewicz (ok. 1610 – 1673)¹, znany jest głównie jako historyk Kościoła i hagiograf. Jest tak za sprawą trzech jego najbardziej znanych dzieł: *Vitae Vladislaviensium episcoporum* (1642), *Series archiepiscoporum Gnesnensium* (1649) oraz *Vita S. Bogumili erchiepiscopi Gnesnensis eremitae Camaldulensis* (1661)². Ostatnio, głównie za sprawą hipotezy Renardy Ociecek, przypisującej Damalewiczowi autorstwo powstałego przed 1673 r. anonimowego poematu pt. *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*, zainteresowanie wzbudza także jego twórczość literacka³. Badania te wiążą się ponadto z faktem współudziału Damalewicza w napisaniu słynnej *Nowej Gigantomachii*, wydanej pod nazwiskiem o. Kordeckiego, a znanej i wydawanej do dziś w niepełnym XIX-wiecznym tłumaczeniu polskim jako *Pamiętnik obleżenia Częstochowy 1655 r.*⁴

Wróćmy jednak do jego prac naukowych, gdyż można w nich, poza tematem głównym, wydzielić wiele wątków i spraw „pobocznych”, świadczących o szerokich, a często i pionierskich, zainteresowaniach Stefana Damalewicza. Choć sprawy te są od dawna sygnalizowane, nie zostały jednak do końca rozpoznane co do ich zakresu, rozmiaru i użyteczności. Badając dorobek naukowy Damalewicza i analizując jego dzieła, raz za razem przekonywano się, jak pożyteczne są one w poszukiwaniach i ustaleniach różnych kwestii, dotyczących nie tylko historii diecezji wrocławskiej, ale i zagadnień związanych z tym, co nazywamy dziś historią sztuki. Właśnie tym, szeroko rozumianym kwestiom „starożytnictwa”, jak kiedyś nazywano zainteresowania na tym polu, poświęcony został ten artykuł⁵.

Rozległość zainteresowań i horyzontów poznawczych Damalewicza

Naukowa, głównie historyczna, spuścizna Damalewicza już od czasów jej powstania była zauważana i cytowana. Napisane po łacinie dzieła:

„Żywoty biskupów wrocławskich” i „Porządek [tj. poczet] arcybiskupów gnieźnieńskich” były recenzowane już w XVII i XVIII w.⁶ Kontynuowane i przerabiane przez późniejszych, raczej popularyzatorów niż historyków, zostały jednak szerzej wykorzystane tylko jako zbiór żywotów biskupów, przytaczanych dokumentów źródłowych i dygresji heraldycznych. Nie dokonano jak dotąd pełnego ich rozbioru pod względem zawartych w nim treści pozahistorycznych. Nie zajęto się w ogóle interesującymi wstawkami wierszowanymi zamykającymi żywoty poszczególnych biskupów. Ledwo wykorzystano dodatki okalające, napisane przez przyjaciół autora na pochwałę dzieł, a dostarczające sporo informacji, np. o środowisku intelektualnym zgromadzonym wówczas wokół wrocławskiej katedry⁷. Nie dość wykorzystano, czy wprost nie zauważano, innych treści i wiadomości „peryferyjnych” przemyconych przez Damalewicza do większości jego dzieł.

Rozległość zainteresowań naukowych ks. Stefana Damalewicza zauważył ostatnio Edward A. Mierzwa: „Damalewicz interesował się nie tylko biografistyką historyczną, jak można by sądzić z powierzchownego przeglądu jego prac. W biogramach dużo miejsca poświęcał problemom prawnym i ekonomicznym instytucji kościelnych, synodów, uposażeń biskupich, działalności ekonomicznej biskupów w podległych diecezjach, działalności organizatorskiej, charytatywnej i przedsięwzięciom architektonicznym, pisał o procesach sądowych toczonych przez biskupów. Prace Damalewicza są dobrym źródłem do badań nie tylko nad historią Kościoła w skali europejskiej, ale i polską historią gospodarczą”⁸. Zagadnienia te omówił dość obszernie Antoni Krawczyk: „W pracach Damalewicza możemy obserwować zainteresowania uposażeniami duchowieństwa, prowadzeniem gospodarki w dobrach kościelnych, fundacjami i nadaniami, ciężarami ponoszonymi przez duchowieństwo na rzecz skarbu publicznego oraz sprawami sądowymi o dziesięciny”⁹. Wskazuje również na to, że: „Przy omawianiu życiorysów arcybiskupów gnieźnieńskich i biskupów wrocławskich Damalewicz nie skąpił pochwał ani przygan”, na co przytacza kilkanaście przykładów¹⁰. Zauważa ponadto, że w biogramach Damalewicza „spotykamy się z zagadnieniami kultury [biskupów – P.P.]. Autor przedstawił ich horyzonty umysłowe”¹¹. Podkreśla, iż: „Wreszcie należy wspomnieć o zainteresowaniach Damalewicza starymi budowlami [...] Ponadto interesował się zabytkami architektury i mecenatem duchowieństwa”¹². Badacz ten przeanalizował również warsztat historyczny Damalewicza pod kątem wykorzystania ksiązek jako źródła historycznego. Zauważa on, że Damalewicz korzystał z dzieł takich hi-

storyków, jak: Wincenty Kadłubek, Jan Długosz, Maciej z Miechowa, Marcin Bielski, Marcin Kromer, Paweł Piasecki, Piotr Skarga i Stanisław Łubieński, z zagranicznych zaś znał i cytował wielotomową pracę Caesara Baroniusa *Annales ecclesiastici* (Rzym, 1593–1607) i Marcina Baroniusza *Vita gesta et miracula Beati Esaiiae Poloni Cracoviensis* (Kraków 1610) oraz Augustyna z Florencji *Historiam comedulensium libri tres* (Florencja 1575). Ocenia warsztat Damalewicza wprawdzie niżej niż na przykład Hartknocha czy Starowolskiego, ale na równi z Łubieńskim i wyżej od Piaseckiego¹³.

Nie mamy natomiast aktualnej, głębszej oceny informacji *stricte* historycznych podawanych przez Damalewicza. Zostały one wprawdzie ocenione już w XVIII i XIX w., jednakże opinie te nie zawsze wydają się obecnie sprawiedliwe, wszak Damalewicz nie był „zawodowym” historykiem¹⁴. Hagiograficzne dzieło o niepewnym, pod względem faktograficznym żywocie św. Bogumiła, zyskało dobrą ocenę w analizie dokonanej przez ks. Kazimierza Rulkę¹⁵. Jak dotąd żadnego zainteresowania nie wzbudziły natomiast trzy dzieła Damalewicza z zakresu teologii moralnej¹⁶. Jest to spowodowane zapewne bardzo trudnym do nich dostępem. Bogata działalność kaznodziejska Damalewicza, znana niestety tylko z jednego drukowanego kazania, *Róża z opatrności Boskiej nową szatą odziana* (1642), doczekała się analiz formalnych przeprowadzonych przez Renardę Ocieczek¹⁷. Natomiast oryginalna twórczość poetycka Damalewicza dołączona do kilku jego dzieł nie znalazła jeszcze swego badacza. Co więcej, obszerna oda na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej, napisana w podzięcie za uratowane życie, nie została nawet zauważona, chociaż jest ona zamieszczona w słynnej *Nowej Gigantomachii* o. Augustyna Kordeckiego¹⁸. Co ciekawe, Damalewicz jest „podejrzewany” o współautorstwo czy ostateczną redakcję całości tego utworu¹⁹, znanego w XIX-wiecznym, niepełnym polskim tłumaczeniu (raczej przeróbce) jako *Pamiętnik oblężenia Częstochowy 1655 r.* Jak dotąd żadne z polskich tłumaczeń nie zamieszcza *Ody* Damalewicza.

Jednak, pod wieloma względami, najciekawszym zagadnieniem „skrywanym” w *Vitae episcoporum Vladislaviensium* oraz innych naukowych dziełach Stefana Damalewicza jest to, co nazywano dawniej „starożytnictwem”, a od połowy XIX w., historią sztuki. Spoglądając na Damalewicza pod kątem jego zainteresowań tymi sprawami, należy jeszcze raz podkreślić, iż był on pod wieloma względami w ówczesnej Rzeczypospolitej prekursorem w tej dziedzinie. Wprawdzie już od dawna dostrzegano przydatność dzieł Stefana Damalewicza w badaniach nad przeszłością sztuki w Polsce, były to jednak spostrzeżenia okazjonalne i ograniczone do zakresu pojedynczej dyscypliny (np. epigrafiki, rzeźby sepulkralnej czy malarstwa). Dopiero w miarę całościowe przyjrzenie się jego twórczości pod tym kątem uzmysławia nam nieprzeciętność jego zainteresowań, widoczną pasję i niemałą wiedzę.

Architektura

Damalewicz wykazywał duże zainteresowanie architekturą i, jak zauważa Antoni Krawczyk, „starymi budowlami”. Nie pomija on żadnej okazji, by nawet w najmniej spodziewanych miejscach wstawić tego typu informacje.

Z niekłamanym żalem, wręcz oburzeniem, mówi o rozebraniu pozostałości po dawnej romańskiej katedrze we Włocławku, zniszczonej przez Krzyżaków w 1329 r. Podaje on, że to biskup Władysław Oporowski (1434–1449) zburzył resztki starego kościoła stojącego nad brzegiem Wisły u samego podnóża zamku biskupiego we Włocławku, ażeby ten zamek ochronić i zapobiec odrywaniu się brzegów rzeki²⁰. Dalej żałuje, że w wyniku tej decyzji, jak wieść niesie, wiele bezcennych pamiątek po książętach kujawskich i biskupach, które znajdowały się w „Basilica antiqua” (jak nazywa Damalewicz romańską katedrę) utracono bezpowrotnie. W trzecim rozdziale swych „Żywotów biskupów włocławskich” (s. 34–43) omawia autor historię, usytuowanie i uposażenie bazyliki katedralnej.

Oprócz cennych informacji i uwag dotyczących katedry, Damalewicz nie zapomina o innych świątyniach Włocławka. Daje informacje o najstarszym dziś w mieście kościele pw. św. Witalisa, o farze miejskiej pw. św. Jana Chrzciciela i o powstałym w jego czasach kościele i klasztorze franciszkanów pw. Wszystkich Świętych, o którym wypowiada się dość pochlebnie, w przeciwieństwie do opinii osób, które w latach późniejszych raczej krytycznie go oceniają pod względem budowli i całości architektury²¹. W ogóle, prawie przy każdym żywocie omawianego przez siebie biskupa włocławskiego podaje jego dokonania budowlane i różne inne starania przy katedrze, pałacu biskupim czy przedsięwzięciach związanych z Włocławkiem, bądź innymi miejscami w diecezji.

Z historycznych dzieł S. Damalewicza można wyłowić także sporo wiadomości i wzmianek o licznych siedzibach, zamkach, pałacach i dworach biskupów włocławskich. Znajdziemy u niego informacje nie tylko o tak ważnych miejscach jak na przykład zamek w Raciążu (obecnie Raciążek k. Ciechocinka), rezydencja w Wolborzu czy pałac we Włocławku, ale i o pomniejszych, takich jak dwory obronne w Subkowach i Ciechocinie czy drewnianych domach w Niesułkowie, Smardzewicach, rezydencjach w Warszawie i Piotrkowie (dziś Trybunalskim), dokąd biskupi kujawscy zajeżdżali podczas sejmów. O siedzibie biskupiej w Piotrkowie, między domem biskupów poznańskich a rezydencją marszałka Jana Tęczyńskiego, nadanej biskupom kujawskim przez Zygmunta Starego dokumentem wystawionym 5 lutego 1539 r., informuje Damalewicz przy żywocie bp. Łukasza Górki²².

W swoich dziełach, oprócz wielu informacji z zakresu budowli sakralnych, podaje także sporo danych dotyczących ich wyposażenia. Jedno z czołowych miejsc w tej dziedzinie zajmują wiadomości o ołtarzach. Daje ich Damalewicz dość dużo. Dla przykładu przytoczmy kilka najcenniejszych. Jak wiadomo, Damalewicz przybył do Włocławka w 1636 r., miał więc jeszcze okazję oglądać powstały z fundacji bp. Hieronima Rozrażewskiego ołtarz wielki (w 1587 r. zastąpił on pierwszy, gotycki ołtarz główny, konsekrowany w 1411 r. wraz z całą katedrą). Był to ołtarz szafkowy, drewniany, gotyckiej wprawdzie roboty, ale w stylu czystego renesansu. Damalewicz opisuje go przy żywocie jego fundatora bp. H. Rozrażewskiego i ocenia bardzo pozytywnie²³. Nie szczędzi też pochwał nowemu ołtarzowi, wystawianemu przez jego protektora bp. Macieja Łubieńskiego, częściowo z funduszy zgromadzonych przez jego poprzednika, bp. Andrzeja Lipskiego. Z ważniejszych elementów wyposażenia katedry włocławskiej wspomina tzw. Krzyż Tumski, umieszczony przez bp. W. Gembickiego na ołtarzu Trójcy Przenajświętszej, znajdującym się wówczas w miejscu połączenia nawy głównej z prezbiterium.

Ciekawa jest także informacja o gotyckim krucyfiksie z łuku tęczowego katedry gnieźnieńskiej. Powstał on ok. 1430 r., ofiarowany został katedrze przez abp. Jakuba z Sienna, o czym informuje inskrypcja na belce, odnotowana przez Damalewicza w *Series archiepiscoporum Gnesnensium*²⁴. Bardzo cenne są informacje Damalewicza dotyczące konfesji nad grobem św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej. Obszerny, nasączony wieloma szczegółami, wywód Damalewicza znajdujący się przy żywocie bp. Jakuba ze Żnina (*Series...*, s. 68–88), jest podstawą do różnych przypuszczeń na temat pierwotnego (XII-wiecznego) wyglądu tegoż mauzoleum, które w wyniku późniejszych przeróbek i prac związanych z regotyzacją katedry, kilkakrotnie ulegało znaczącym zmianom. Wyczerpująco zagadnienie to omawiają, z szczegółowym wykorzystaniem przekazu Damalewicza, A. i Z. Świechowscy²⁵. Z pozostającego w rękopisie dzieła o kolegiacie w Łasku (1663) możemy przytoczyć tylko cytaty z drugiej (a właściwie trzeciej) ręki, dotyczący wystroju jej wnętrza: „Czy w Łasku były również sklepienia kryształowe? Jakież informacje o nich zapewne znalazłyby się w bezcennej relacji z 1663 r. Stefana Damalewicza. Opisując wnętrze kolegiaty, wielkie wrażenie na nim wywarła tylko dekoracja filarów, których kapitele zdobiły: «ażurowe róże, kręte meandry i frędzle»”²⁶.

Rzeźba, nagrobki, epitafia, tablice erekcyjne i epigrafika

Poczesne miejsce w zainteresowaniach „starożytniczych” Damalewicza zajmowały zabytki związane z uwiecznieniem miejsc pochówków biskupów

i innych osobistości. Jak dziś wiemy, zainteresowanie dawnymi pochówkami i grobami leżało u podstaw nowożytnej archeologii. Stefan Damalewicz przejawia na tym polu szczególną dociekliwość. Z żalem, jak wspomniano wyżej, mówi o utraceniu „pamiątek” w związku z rozebraniem przez biskupa Oporowskiego ruin dawnej katedry romańskiej we Włocławku. Te, jak to nazywa Damalewicz *thesauri* (łac. skarby), po książętach i biskupach to najpewniej właśnie nagrobki. Według przekazu Długosza we Włocławku spoczął na przykład książę Kazimierz I Konradowic oraz prawie wszyscy biskupi kujawscy, od biskupa Wenera do biskupa Gerwarda, a więc z lat 1148–1323. Żaden z ich potencjalnych nagrobków nie jest dziś znany.

Nie omieszkał też sięgnąć Damalewicz do czasów legendarnych, by zaprezentować całą dostępną w jego czasach wiedzę na temat początków Kościoła na Kujawach. Za dawną, przekazaną przez Długosza tradycją (źródłowo niepotwierdzoną) o tym, że początki organizacji Kościoła na Kujawach sięgają czasów zaprowadzenia chrześcijaństwa przez księcia Mieszka I, poszedł także (w zasadzie bezkrytycznie) Damalewicz. Dlatego też dość obszernie zajmuje się w swoich żywotach biskupów włocławskich legendarnymi biskupami kruszwickimi: Lucidusem (zm. 993), Mauritusem (zm. 1014) i Marcellusem (zm. 1033), oraz informuje szczegółowo o miejscach ich pochówków. I tak, bp Lucidus pochowany został według niego w kościele w Drzwierzchnie²⁷, kościele, który sam fundował²⁸. Drugi biskup, którego za Długoszem nazywa Mauritusem (Maurycym), a którego „Katalog wolborski” zwie Laurentiusem (Wawrzyńcem), także według Damalewicza spoczął w Drzwierzchnie, wspólnie ze swoim poprzednikiem²⁹. Kolejny, trzeci legendarny biskup kruszwicki, Marcellus, gorączką pokonany, został według Damalewicza (za Długoszem), także pochowany w Drzwierzchnie³⁰. Od siebie Damalewicz dodaje ciekawe informacje o żywotności tej tradycji jeszcze w czasach nowożytnych. Informuje mianowicie o tym, że tym pierwszym biskupom kruszwickim biskup włocławski Wawrzyniec Gembicki wystawił w 1614 r. w kolegiacie kruszwickiej pamiątkową tablicę, epitafium. Także następni dwaj biskupi: Wincenty (wg Długosza Venantius, zm. 1055) i Andrzej Rzymianin (zm. 1081) doczekali się w Kruszwicy podobnego uczczenia ze strony biskupa Gembickiego, choć i oni nie zostali pochowani w Kruszwicy, ale w kościele w Parchaniu³¹, co Damalewicz (za Długoszem i „Katalogiem wolborskim”) podaje³². Tablice te, będące *de facto* jednymi z najwcześniejszych świadomie sprawionych pomników historycznych w Polsce, zachowały się szczęśliwie do naszych czasów. Damalewicz znał je i jako jedyny w epoce staropolskiej opisał z autopsji³³, był wszakże w latach 1638–1640 kanonikiem kruszwickim, zanim

awansował na kanonię wrocławską. Późniejsi XIX-wieczni „starożytnicy”, tacy jak np.: Komarnicki (1857), Sobieszczański (1864), czy Łebkowski (1866), zaledwie je wzmiankują.

Następnie Damalewicz będąc kanonikiem wrocławskim i kaznodzieją katedralnym, miał okazję przyjrzeć się dokładnie wrocławskiej katedrze. Zauważa w niej wiele nagrobków i epitafiów, opisuje ich lokalizację i przytacza inskrypcje. Nie miejsce tu, by je wszystkie szczegółowo wymienić. Świadectwa Damalewicza o nagrobkach gotyckich oraz najslynniejszym nagrobku z katedry wrocławskiej, tumbie bp. Piotra z Bnina doczekały się ostatnio szerszego omówienia³⁴. Dość tylko wspomnieć, że podaje on informacje o nagrobkach bp. Macieja z Gołańczy (zm. 1370), bp. Zbyluta (zm. 1383), bp. Pelli z Niewiesza (zm. 1428), bp. Piotra z Bnina (zm. 1493) i bp. Wincentego Przerębskiego (zm. 1513)³⁵. Szczególnie cenne są informacje o niezachowanym najstarszym nagrobku z gotyckiej katedry, odkrytym w 1892 roku (i wtedy zniszczonym – ocalono tylko znalezione skarby: pastorał i kielich) grobie biskupa Macieja i niezachowanym nagrobku bp. Jana Pelli, którego inskrypcję jako jedyny podaje właśnie Damalewicz, oraz jego lokalizację (przed ołtarzem Świętej Trójcy) i informację, iż była to płyta z brązu³⁶. Także w przypadku tumbi bp. Piotra z Bnina podaje miejsce ówczesnej (drugiej) lokalizacji nagrobka: „ad sinistram partem respiciendo ab altari Sanctissimae Trinitatis ad primam columnam”³⁷ i publikuje po raz pierwszy poprawnie cały tekst inskrypcji. Również z przekazu Damalewicza znamy inskrypcję z nagrobka bp. Wincentego Przerębskiego, gdyż zabytek ten nadal pozostaje w ukryciu pod posadzką.

Z późniejszych renesansowych już zabytków sztuki sepulkralnej Damalewicz omawia dwa najcenniejsze z tej epoki zabytki we Wrocławku: tablicę z czerwonego marmuru (dzieło Jana Florentczyka), poświęconą zmarłemu w 1503 r. bp. Krzesławowi z Kurozwęk, a ufundowaną ok. 1516 r. przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Łaskiego³⁸ i spiżową płytę epitafijną (Damalewicz nazywa ją *cenotaphium*) bp. Jana Karnkowskiego (zm. 1537), wykonaną zapewne w słynnym warsztacie Piotra Vischera mł. w Norymberdze³⁹. Z późniejszych, barokowych zabytków omawia wspólne epitafium (*marmoreum monumentu*) biskupów Macieja Pstrokońskiego (zm. 1609) i Macieja Łubieńskiego (zm. 1652), sprawione, z fundacji bp. M. Łubieńskiego, jeszcze za jego życia w latach 1631–1641 (obecnie w manierystycznej kaplicy Najświętszej Maryi Panny)⁴⁰. Wymienia także epitafium zmarłego w 1600 r. w Rzymie bp. Hieronima Rozrażewskiego, wystawione mu w 1619 r. przez bp. Pawła Wołuckiego, a także zm. w 1542 r. bp. Łukasza Górki, wystawione mu w 1626 r. przez biskupa Pawła oraz

jego braci – Filipa i Sebastiana Wołuckich⁴¹. Co ciekawe, S. Damalewicz nie wspomina o dużej (134 x 208), wykonanej z szarego marmuru płycie nagrobnej bp. Pawła Wołuckiego (zm. 1622), z wyrytym herbem Rawicz, ale szczegółowo opisuje jego epitafium z czarnego i różowego marmuru i malowanym na drewnie obrazem przedstawiającym biskupa klęczącego pod krucyfiksem, przytacza także znajdującą się na nim obszerną inskrypcję⁴². Niestety epitafium to uległo zniszczeniu podczas regotyżacji świątyni pod koniec XIX w.⁴³

Damalewicz interesuje się nie tylko nagrobkami z Kujaw. Przy okazji napisania dzieła o arcybiskupach gnieźnieńskich *Series archiepiscoporum Gnesnensium* (Warszawa 1649), wspomina nagrobek zmarłego w 1493 r. abp. Zbigniewa Oleśnickiego, dłuta Wita Stwosza z 1495 r., podając jego dawną lokalizację: „Extat illius effigies ad crates presbyterij sculpla in marmore, hoc circumscripta epitaphio:...”.⁴⁴ Nie analizując wnikliwie tegoż dzieła pod względem zawartych w nim informacji o nagrobkach i inskrypcjach, przytoczmy za A. Losik-Sidorską, że: „Spośród interesujących nas napisów autor [S. Damalewicz – P.P.] cytuje sześć”⁴⁵. Warto jednak przywołać wzmiankę Damalewicza na temat pochodzenia twórcy monumentalnego (architektonicznego) grobowca abp. Wojciecha Baranowskiego: „z Gdańska” – czym poświadcza pierwszy udział tegoż ośrodka zapatrzonemu na Niderlandy w kształtowaniu barokowego wnętrza katedry gnieźnieńskiej, pozostającego dotąd pod przemożnym wpływem sztuki stołecznej Krakowa⁴⁶. Czasem informacje Damalewicza pozwalają rozstrzygać różne problemy badawcze związane z wyglądem zabytków, które z biegiem lat uległy zdekompletowaniu lub daleko idącym zmianom. Tak jest z jego opisem nagrobka abp. Andrzeja Krzyckiego⁴⁷, dowodzącym że piękna płaskorzeźba Maryi z Dzieciątkiem w otoczeniu aniołów była częścią składową pomnika i słusznie podczas jego odbudowy została umieszczona w tle niszy jego obudowy, stanowiąc tło dla płyty z rzeźbiarską postacią zmarłego⁴⁸. Co ciekawe, można u Damalewicza znaleźć informacje nawet o tak „egzotycznych” miejscach jak np. Skierniewice, gdzie odnotował gotycką tablicę erekcyjną wmurowaną w 1479 r. przez abp. Jakuba z Sienna, w tamtejszym kościele pw. św. Jakuba⁴⁹. Tym przekazem Damalewicz staje, obok heraldyka Bartosza Paprockiego, na samym czele staropolskich informatorów o tego typu niesepulkralnych zabytkach gotyckiej rzeźby kamiennej w Polsce.

Malarstwo

Zainteresowanie Stefana Damalewicza sztukami plastycznymi, a szczególnie malarstwem, świadczy o jego szczególnej wrażliwości na tę dziedzinę

sztuki. Szczególnie cenne są jego spostrzeżenia i informacje dotyczące konkretnych obiektów zabytkowych znajdujących się za jego czasów w kościołach i pałacach. Ważne jest to, że są to obiekty, które Damalewicz widział osobiście i opisuje je z „pierwszej ręki”. I tak w żywocie bp. Andrzeja Zebrzydowskiego (*Vitae...*, s. 384) wspomina sprawioną na zlecenie tegoż hierarchy galerię portretów biskupów kujawsko-pomorskich⁵⁰. Galeria ta znajdowała się w rezydencji biskupów włocławskich w pałacu w Wolborzu, gdzie biskup Zebrzydowski najczęściej przebywał. Z przekazu tego nie wynika wprawdzie, jaka była natura tego pocztu biskupów (obrazy czy freski), wiemy jednak, że miały one stosowne imiona, tytuły i zwięzłe opisy ich rządów, a zapewne i herby. Uważny czytelnik dzieła Damalewicza, jakim był w XIX w. H. Zeissberg, uważał nawet, iż napisy „jakimi biskup Andrzej III Zebrzydowski (1546–1551) dworzec biskupi w Wolborzu przyozdobił”, zostały wykorzystane przez Damalewicza w jego dziele i nazywane są tam jako „Catalogus Volborianus”⁵¹. Galeria wolborska uległa zniszczeniu prawdopodobnie w 1671 r., w wyniku pożaru pałacu, gdyż w późniejszych latach nic o niej nie słyhać⁵².

W katedrze włocławskiej Damalewicz zauważa i podziwia obrazy Bartłomieja Strobla znajdujące się wówczas w nowym, monumentalnym marmurowym ołtarzu głównym, fundowanym z zapisu bp. Andrzeja Lipskiego, pasterza diecezji w latach 1623–1630. Cykl czterech obrazów z centralną sceną Wniebowzięcia Maryi został fundowany w 1639 r. przez nowego biskupa Macieja Łubieńskiego i był gotowy już w 1639 r. Damalewicz, protegowany biskupa Łubieńskiego, przybył do Włocławka w 1636 r. i był naocznym świadkiem spraw związanych z ukończeniem tego kosztownego ołtarza, za który wraz z obrazami zapłacono sumę około 11.300 zł. W przedmowie (skierowanej do biskupa Macieja Łubieńskiego) do wydrukowanych w 1642 r. żywotów biskupów włocławskich Damalewicz wyraża swój zachwyt zarówno co do ich urody, jak i kolorystyki. Chwali także malarza i podaje, iż wartość obrazów równała się wartości miedzianej blachy, na jakiej zostały one namalowane⁵³. Jak zauważa Jacek Tylicki: „Ten ostatni [tj. Damalewicz] wypowiedział się o obrazach wyjątkowo – jak na zainteresowania sztuką ówczesnych polskich historiografów – obszernie i pochlebnie. Na pierwszym miejscu podkreślał wprawdzie trudną do ustalenia wartość użytej jako podłoże miedzi, uderzyły go jednak także wypracowana forma i pomysł dzieła oraz wspaniała kolorystyka, sam malarz zaś został określony jako pierwszorzędnym”⁵⁴. W związku z tymi obrazami warto dodać, iż bp. Maciej Łubieński, wielki orędownik kultu Matki Bożej, celowo zadbał o to, by w ołtarzu głównym znalazło swój

pełny wyraz główne wezwanie katedry wrocławskiej, tj. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Dlatego, całkowicie świadom swoich celów, zlecił malarzowi właśnie taki temat⁵⁵. Zadziwiające jest jednak, iż wybrał do tego celu gdańskiego malarza, luterańskiego wyznania. Widocznie dobrze znał się na sztuce i umiejętności artystyczne stawiał ponad innymi okolicznościami. Co ciekawe, podjęte przez Strobla studia artystyczne nad zleconym dla wrocławskiej świątyni maryjnym tematem przyczyniły się do jego konwersji na katolicyzm. Po ukończeniu prac we Wrocławku malarz ten podjął kolejne wielkie zamówienia artystyczne o tematyce maryjnej.

Trzeba też wiedzieć, że w poprzednim ołtarzu głównym, o którym mamy tylko mgliste wyobrażenie, w części centralnej znajdowało się co prawda przedstawienie maryjne, jednakże na jego bocznych skrzydłach były obrazy (rzeźby?) poświęcone takim „egzotycznym” świętym jak Tyrasy, Palmacy i Dalmacy, którzy – nie wiedząc czemu – cieszyli się we wrocławskiej katedrze, obok św. Benigny, wielką czcią. Już biskup Rozrażewski polecił jezuitom zbadać tę sprawę, a biskup Łubieński, w 1632 r. zniósł ich kult⁵⁶.

Po regotyżacji katedry pod koniec XIX w. obrazy Strobla uniknęły losu wielu innych barokowych elementów wystroju katedry i nie zostały z niej usunięte. Ze względu na swoją rangę zestawiono je w nowej wspólnej ramie i umieszczono w bocznej kaplicy nad tumbą bp. Piotra z Bnina. Obecnie znajdują się na ścianie zamykającej północną nawę boczną.

Gorszy los spotkał natomiast inne obrazy z dawnego wystroju katedry wrocławskiej, które także wspomina niezastąpiony w tej kwestii Damalewicz. Mowa o cyklu ośmiu obrazów przedstawiających cały żywot Maryi, malowanych przez mało jeszcze rozpoznanego malarza polskiego Jakuba Charzyńskiego, a fundowanych około 1628 r. przez bp. Andrzeja Lipskiego. Wisiały one ponad stallami w prezbiterium, po cztery z każdej strony, jeszcze pod koniec XIX w.⁵⁷ Po usunięciu ich z katedry, dwa trafiły do kościoła w Przypuście koło Nieszawy, a pozostałe do kościoła poddominikańskiego w Brześciu Kujawskim, gdzie spłonęły w 1922 r. Te z Przypustu, przedstawiające *Zwiastowanie* i *Pokłon Trzech Króli*, znajdują się obecnie w kościele farnym w Nieszawie. Damalewicz nie dość, iż o nich wspomina, to jeszcze podkreśla ich klasę malarską oraz rozmach przedsięwzięcia – widać wyraźnie, że obrazy mu się podobały⁵⁸.

Również w żywotach arcybiskupów gnieźnieńskich wspomina Damalewicz o realizacjach malarskich. Zauważył to już Tadeusz Wojciechowski i wykorzystał w pracy pt. *Kościół katedralny w Krakowie*, Kraków 1900 (s. 31), gdzie szukając analogii do bizantyńskich malowideł w katedrze na Wawelu przywołuje spostrzeżenia Damalewicza: „W katedrze gnieźnień-

skiej, jak wyszła z rąk architektów gotyckich czternastego wieku, wiemy to z opisu Damalewicza, że tam przechowało się na sklepieniu chóru stare malowidło podobne do ruskiego: „antiquam picturam testudo prioris chori ruthenicae et moscoviticae non dissimilem, retinet”.

Swoiste zamiłowanie Damalewicza do malarstwa nie było zapewne bez znaczenia w postanowieniu, by ufundować obraz dla swojego rodzinnego kościoła w Warcie. Być może pod wpływem podziwianego przez siebie obrazu *Wniebowzięcia NMP*, pędzla B. Strobla, z katedry wrocławskiej, ten właśnie temat z żywota Maryi wybrał dla swojej fundacji. Fundacja obrazu dla kościoła farnego św. Mikołaja w Warcie została zrealizowana w 1643 r. (1647?), już po opuszczeniu przez Damalewicza Włocławka (1642 r.), po tym jak podjął decyzję o rezygnacji z tytułu kanonika wrocławskiego i poświęceniu reszty życia w stanie zakonnym w szeregach kanoników laterańskich (regularnych).

Obraz ten, jakkolwiek już nieistniejący, ma szczególne znaczenie dla pamięci o naszym uczonym kanoniku, głównie z tego powodu, że znajdowały się na nim postaci fundatorów – Stefana Damalewicza z rodziną (ojcem Walentym, matką Anną i siostrą). Opisał go Adam Chodyński w 1884 r., w czasopiśmie „Kaliszanin”: „Na głównym planie stoi Matka Boża w płaszczu niebieskim, z rozwianymi włosami, w koronie na głowie z Dzieciątkiem Jezus na ręku. U stóp N.P. Maryji, po stronie lewej od widza stoi mężczyzna w stroju polskim z karabelą u boku [ojciec Damalewicza – P.P.], przy nim kanonik laterański, polski [tj. S. Damalewicz – P.P.], a poniżej sześciu chłopczyków w białych sukienkach. Po ręce prawej Matki Bożej stoi matrona w płaszczu czarnym, w białej narzutce około szyi i kołpaku na głowie [matka Damalewicza – P.P.], obok niej stoi dziewczica w sukni białej z zielonym wiankiem na głowie, poniżej jest pięć dziewczątek z rozpuszczonymi włosami, także w zielonych wiankach na głowach i białych sukienkach”⁵⁹. Cytat ten podajemy za artykułem Jana Pietrzaka z 1999 r.⁶⁰, gdyż nie udało się obecnie dotrzeć do odpowiedniego numeru czasopisma „Kaliszanin”. Ponadto J. Pietrzak, podaje jakoby owych „sześciu chłopczyków” to rodzeni bracia Damalewicza, a „pięć dziewczątek” to jego przyrodnie siostry. Jest to nieznanne *novum* (informacje, których nie ma gdzie sprawdzić) w naszych badaniach dotyczących życia Damalewicza. Ponadto Pietrzak podaje rok 1647 jako datę fundacji, co nie zgadza się z datą (1643 r.) z notatek ks. Stanisława Chodyńskiego (brat A. Chodyńskiego), na podstawie których udało się w październiku 2002 r. zidentyfikować portret Damalewicza⁶¹. Notatka S. Chodyńskiego dołączona do biogramu Damalewicza informuje, że: „W kościele parafialnym [w rodzinnej Warcie – P.P.] znajdował się tam

na ścianie zawieszony obraz wielki. U góry NMP w obłokach, jako główna figura, a pod nią klęczą cztery osoby, po dwie z obu stron, w środku między nimi napis: Stephanus Damalewicz Canonicus Regularis, Valentino et Annae desideratissimus sparentibus suis comparavi curarit MDCXLIII. Z lewej strony klęka dwóch mężczyzn, jeden z brodą w ubraniu świeckim ówczesnego mieszczanina, drugi również z brodą w ubraniu duchownym w rękawie z wąskimi rękawami, pokrytej długą peleryną sutanny; po drugiej stronie dwie niewiasty, zapewne matka z córką, siostra ks. Damalewicza (obraz ten nieco podniszczony, z Warty dostał się do Kalisza na plebanię parafii św. Mikołaja w r. 1906, do kan. Jana Sobczyńskiego proboszcza). Oczywiście na obrazie tym przedstawiona rodzina Damalewicza, a osoba duchowna to on, nie wiadomo tylko czy w portrecie czy figurze fikcyjnej; to pierwsze pewniejsze, bo jest on obrazu tego fundatorem⁶².

Te cenne informacje ks. Chodyńskiego uzupełnia kapucyn o. Wacław z Sulgostowa, autor wydanego w 1902 r. katalogu cudownych obrazów w Polsce. Poświadcza on mianowicie, iż obraz ten cieszył się miejscowym kultem: „W tym także kościele [Św. Mikołaja w Warcie] jest i trzeci obraz uważany za cudowny, przedstawiający rodzinę Damalewiczów, modlących się przed Matką Bożą. Obraz ten sprawił Stefan Damalewicz, przełożony Kanoników Regul. w Kaliszu, zm. 1673⁶³. Rozpoznanie w 1884 r. przez Adama Chodyńskiego znajdującego się na obrazie konterfektu Damalewicza sprawiło, iż obraz ten nie uległ pod koniec XIX w. całkowicie zagładzie. Wizerunek Damalewicza ocalił znany bibliofil i kolekcjoner ks. Jan Nepomucen Sobczyński (1861–1942)⁶⁴. Jako proboszcz parafii św. Mikołaja w Kaliszu, gdzie także Damalewicz przez wiele lat był przełożonym zgromadzenia kanoników laterańskich, ks. Sobczyński umieścił obraz w 1906 r. u siebie na parafii. Dziś portret Stefana Damalewicza wisi obok portretu ks. J. Sobczyńskiego w zakrystii katedry w Kaliszu.

Co ciekawe, z obrazem tym wiąże się idea powstania w Kaliszu muzeum regionalnego. Anna Tabaka i Maciej Błachowicz, omawiając początki muzealnictwa w Kaliszu uważają, że propozycję powołania muzeum jako pierwszy zaproponował już w latach siedemdziesiątych XIX w. „niestrudzony badacz przeszłości Kalisza Adam Chodyński⁶⁵. Po nieudanej próbie w 1879 r., w roku 1883 podjęto nowe starania: „Powrót do idei mógł być spowodowany odkryciem przez Chodyńskiego w kościele w Warcie niszczonego portretu XVII-wiecznego historyka Stefana Damalewicza”. Ostatecznie zaczątki muzeum powstały w roku 1906, gdy przy istniejącym od 1900 r. Towarzystwie Popierania Przemysłu i Handlu, powstała „sekcja starożytności”. Jej pierwszy prezes, ks. J. Sobczyński, udostępnił nawet

własne mieszkanie na probostwie przy kościele św. Mikołaja. Ten gotycki budynek, niegdyś klasztor kanoników laterańskich, nadawał się do celów muzealnych znakomicie. Jak podają A. Tabaka i M. Błachowicz: „Pierwsi zwiedzający mogli zobaczyć tu nie tylko przedmioty należące do muzeum, ale również obiekty przechowane przy kościele lub będące własnością księdza, skądinąd zapalonego kolekcjonera. Co było ozdobą zbiorów? Z pewnością portrety proboszczów księży: Stefana Damalewicza, Ignacego Przybylskiego, Józefa Lisieckiego, Karola Polnera i Piotra Falkiewicza. Do dziś ocalał tylko portret Damalewicza (obecnie w zakrystii katedry św. Mikołaja)”.

Inne zagadnienia

Z innych zagadnień związanych ze sztuką warto podkreślić, że Damalewicz bardzo często wymienia różne precjoza, sprzęty liturgiczne, pierścienie, pastorały, relikwiarze, cenne szaty, czyli wszystko to, co jest zazwyczaj zabezpieczane w różnego rodzaju skarbcach. Dość szczegółowo omawia np. przedmioty dołożone do skarbcza katedralnego we Włocławku przez biskupa Krzesława, np. naczynie kryształowe do wody święconej czy strój pontyfikalny, wyszywany srebrem i złotem, szeroką złotą kapę, pastorał srebrny pozłacany pięknej roboty, krzyż złoty inkrustowany perłami i drogimi kamieniami itd.⁶⁶ Gdzie indziej, przy żywocie bp. H. Rozrażewskiego, opisuje skarby z jego uposażenia, które widział, na własne oczy: krzyż złoty dwułokciowy, sześć dużych lichtarzy pięknej roboty, złożony relikwiarz w kształcie ręki do przechowywania relikwii św. Damiana, czy darowane katedrze przez królową Jadwigę srebrne i złote naczynia i drogocenne szaty⁶⁷. Podobnie opisuje autor dary bp. Piotra Tylickiego (*Vitae Vladislaviensium...*, s. 429) i wielu innych dobroczyńców katedry. O zrabowanej podczas potopu przez Szwedów ze skarbcza katedry gnieźnieńskiej, srebrnej trumience (z relikwiami św. Wojciecha) fundacji Zygmunta III, tylko z przekazu Damalewicza wiemy, że ważyła 100 funtów i że unosiły ją dwie figury aniołów⁶⁸.

Na podstawie odautorskiego przypisu w drukowanym kazaniu *Róża z opatrności Boskiej nową szatą odziana* (Kraków 1642, k. D) wiemy, że Damalewicz znał dzieła P. Nicolao Caussiniego o symbolice: *Polyhistor symbolicus...* (1623) i głośnie *De symbolica Aegyptiorum...* (1631)⁶⁹. Znajomość tych dzieł – wydawcy słynnych „Hieroglifów” Horapollona (Paryż 1618) i zainteresowanie Damalewicza starożytnym Egiptem, widzimy chociażby w „Odzie” na cześć Maryi, dołączonej przez niego do *Nowej Gigantomachii* (Kraków 1658), o. Augustyna Kordeckiego, w której przywołuje piramidy i Memfis⁷⁰. W przyszłości, gdy zostanie rozpoznanych więcej książek z biblioteki S. Damalewicza (obecnie znamy 6 pozycji)⁷¹, będzie można

ocenić rozległość jego zainteresowań nie tylko z zakresu teologii czy prawa. Obecnie wiemy, że posiadał w swej bibliotece kazania pseudo-Bonawentury, *Corpus Iuris Civilis*; dzieła słynnego przeciwnika Lutra – Johanna Ecka, czy prace takich teologów katolickich, jak: François Bourgoïn (de Bourgoing), bp Cornelio Musso, czy Antoine d'Averoult.

Stefan Damalewicz miał także niezłe rozeznanie w sztukach graficznych. Jako dowód można przytoczyć fragment z obszernej mowy gratulacyjnej, dołączonej przez niego także do wspomnianego wyżej pierwszego wydania *Nowej Gigantomachii*. Wylizując powody do chwały i zasługi kolejnych władców Polski w dziele krzewienia wiary, dochodząc do Władysława IV podkreśla: „Świeża jest pamięć zwycięstw [Władysława] Czwartego. Przerosły one wyobraźnię wielu pisarzy, stępiły dłuta rzeźbiarzy, wyrobiły się tłocznie miedziorytników”⁷². Spostrzeżenie to potwierdza fakt, że król ten posiada w sztuce polskiej jedną z najbogatszych ikonografii, i to nie tylko wśród naszych władców⁷³.

Te zainteresowania grafiką znalazły odzwierciedlenie w oprawie artystycznej i wyposażeniu większości jego drukowanych dzieł. Już w drukowanej wersji swojej rozprawy doktorskiej *Questio theologica de morito...* ([Kraków] 1638), zadbał o umieszczenie przy stronie tytułowej ryciny z Matką Boską. Najślynniejsze swoje dzieło, „Żywoty biskupów włocławskich”, drukował w prestiżowej oficynie Franciszka Cezarego w Krakowie, co więcej wydał je w trzech wersjach z różnym, celowo dobranym materiałem ilustracyjno-zdobniczym⁷⁴. I tak wariant a: ma na odwrocie k. tyt. drzeworytową pustą tarczę herbową, w której nabywca mógł umieścić własny herb lub exlibris, wariant b: ma miedziorytowy herb protektora dzieła, bp. Macieja Łubieńskiego, a wariant c: całostronicowe miedziorytowe przedstawienie Matki Boskiej z Dzieciątkiem na ręku, stojącej na półksiężycu, otoczonej promieniami – całość otoczona wieńcem laurowym, ze stosownym napisem: PATRONA ECCLESIAE VLADISLAVIENSIS. Jest to zapewne najstarsze przedstawienie w druku graficznego patrocinium katedry włocławskiej i jednocześnie godła miejscowej kapituły⁷⁵.

* * *

Analiza twórczości Stefana Damalewicza jako badacza „starożytności” i prekursora polskiej historii sztuki to jak widzimy temat równie obszerny, co zajmujący. Zaprezentowano jedynie garść wybranych faktów i spostrzeżeń, tyle ile można było zmieścić w ograniczonych ramach tego artykułu. Ma on unaocznic i zachęcić potencjalnych wydawców, tudzież tłumaczy całej spuścizny naukowej, a także i literackiej Damalewicza do przywrócenia jego dzieł do ponownego obiegu, obiegu szerszego niż jest to możliwe obecnie, nawet gdy wiele jego prac jest już dostępnych w różnych bibliotekach internetowych w formie „zdigitalizowanej”. Bez polskich tłumaczeń dalsza recepcja tych ważnych źródeł historycznych i ciekawych przykładów łacińskiej literatury naukowej, tudzież specyficznej urody tekstów literackich i paraliterackich, pozostanie w swoistej niszy badawczej i antykwarycznej. Bez przyswajania kulturze polskiej nowych dzieł z piśmiennictwa I Rzeczy-

pospolitej, szczególnie z ciągle jeszcze po macoszemu traktowanej epoki baroku, nadal będziemy „dreptać” po tych samych ścieżkach i „poletkach” obowiązujących kanonów, kanonów ustalonych w dużej mierze w drugiej połowie XIX i pierwszej wieku XX, według ówczesnych ocen, mód i możliwości edytorskich. Tyle ciekawych dzieł naszego dawnego piśmiennictwa pozostaje nadal uwięzionych w pierwszych i jedynych wydaniach z epoki staropolskiej, czy „zamkniętych” w języku coraz bardziej elitarnej łaciny.

PRZYPISY

¹ Biogram zob. P. Pawłowski, *Damalewicz Stefan*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, S. Kunikowski, t. 1, Włocławek 2004, s. 43–45; tenże, *Włocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicza*, „*Studia Włocławskie*” (SWł), 8(2005), s. 389–406.

² Inne prace historyczno-biograficzne Damalewicza, takie jak: *Stephanoma praepositorum Vladislav[iensium]* (1643), czy *Vita S. Adalberti* (powst. 1672), z powodu ich rzadkości, czy pozostawania w rękopisie, nie wzbudziły jak dotąd większego zainteresowania.

³ R. Ociecek, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”. *Dzieło i autor*, Kraków 1993.

⁴ Zob. P. Pawłowski, *Matka Boska Częstochowska w życiu i twórczości Stefana Damalewicza*, SWł, 12(2009), s. 210–223.

⁵ W artykule nie uwzględniono trzech dzieł S. Damalewicza (z powodu niemożliwości dotarcia do nich), mianowicie: pozostającej w rękopisie historii kolegiaty kościoła w Łasku: *Historia imaginis B.V.M. miraculosae in oppidio Lasco in Palatinatu Siradiensi in Polonia* (1663), obecnie podobno w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie; dzieła autorstwa Aleksandra M. Rudzkiego, *Lux Ecclesiae Andreoviensis S. Catharinae, sive historica status, inventarii, et rerum questarum relatio. [...] Annotationibus ab Ill. et Adm. Rev. Dom. Stephano Damalevicio S.Th.D. etc., illustrata* (Romae 1650), historii kościoła św. Katarzyny w Jędrzejowie, którą Damalewicz wydał i objaśnił swoimi przypisami. Mamy też informację, że Damalewicz napisał dzieje cudownego obrazu Matki Bożej w Borku koło Zdzierza (ob. Borek Wielkopolski) w pow. krotoszyńskim, pt. *Opisanie dostateczne obrazu NMP borkowskiej*. Zob.: *Cudowne* [Cudotworne – wg Estreichera] *dzieła Bogarodzicy Panny przy obrazie Jej Zdzierzowskim*, Kraków 1683, s. 70; Inf. wg. książki Wacława z Sulgostowa: *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej...*, Kraków 1902, s. 64 i 65. Tu w komentarzu, iż wg ks. Brandowskiego praca ta została w rękopisie i nie była drukowana. W dziełach tych można spodziewać się wielu spraw poruszanych w tym artykule.

⁶ Zob. S. Starowolski, *Vitae antistitum Cracoviensium*, Kraków 1655, s. 156; A. Tessier, *Catalogus auctorum qui librorum catalogos indices...*, Coloniae Allobrogum [Genewa] 1705, s. 247; D. Braun, *De scriptorum Poloniae et Prussiae [...] virtutibus et vitiis [...] iudicium*, Coloniae [w rzeczywistości Elbląg] 1723, s. 150–157.

⁷ Zob. P. Pawłowski, *Ludwik Krzysztof Miller – rektor szkoły katedralnej we Włocławku i pisarz XVII wieku*, SWł, 11(2009), s. 444, 448–450.

⁸ E.A. Mierzwa, *Historia historiografii*, t. 2, Warszawa 2007, s. 372.

⁹ A. Krawczyk, *Historiografia krytyczna. Formowanie się nowożytnej postawy naukowej w polskim piśmiennictwie historycznym XVII w.*, Lublin 1994, s. 252.

¹⁰ Tamże, s. 350–353.

¹¹ Tamże, s. 397–398.

¹² Tamże, s. 398.

¹³ A. Krawczyk, *Książka w pracach naukowych kilku historyków polskich XVII wieku*, w: „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*”. Sectio F. Historia, 46/47(1991/1992), s. 157–190

¹⁴ Zob. R. Roepell, *Geschichte Polens*, Hamburg 1840, s. 180 i inn. (wyd. pol. *Dzieje Polski do XIV stulecia*, Poznań 1842, reprint Poznań 2005 – tu Damalewicz wg indeksu); Z. Komarnicki, *O biskupach kruszwickich. Początek dziejów katedry kujawskiej*, „Biblioteka Warszawska”, 3(1857), s. 553–575; J. Radwański, *Przedmowa*, w: K. Korczyński, *Katedra Kujawska*, Cieszyn 1860, s. VII–XII.

¹⁵ K. Rulka, *Błogosławiony Bogumił w dotychczasowej historiografii*, „Ateneum Kapłańskie”, 133(1999), z. 2–3, s. 273–292.

¹⁶ Mamy tu na myśli: *Conclusiones ex theologia morali...* ([Kraków] 1637); *Questio theologica de morito bonorum iusti operum* ([Kraków] 1638); *Sapientia sive orbis* (Rzym 1652).

¹⁷ R. Ocieczek, „Piec babiloński” i „gałązka oliwna” – dwa ulubione znaki literackie ks. Stefana Damalewicza, „Barok: historia, literatura, sztuka”, 2(1995), nr 2(4), s. 117–124.

¹⁸ Zob. P. Pawłowski, *Matka Boska...*, art. cyt., s. 210–223.

¹⁹ Zob. E. Jelonek, *Kto jest autorem „Nowej Gigantomachii”? Zniekształcony pamiętnik o. Kordeckiego*, „Nasza Przeszłość”, 31(1969), s. 75–99.

²⁰ S. Damalewicz, *Vitae Vladislaviensium episcoporum*, Cracoviae 1642, s. 309–310.

²¹ Zob. A.J. Szeinke, *Kościół Wszystkich Świętych i klasztor Franciszkanów-Reformatów we Włocławku 1625–1997*, Włocławek 1998, s. 22.

²² S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 377.

²³ Tamże, s. 415, 420.

²⁴ *Katedra gnieźnieńska*, red. A. Świechowska, t. 1, Poznań 1970, s. 349.

²⁵ A. Świechowska, Z. Świechowski, *Konfesje św. Wojciecha*, w: *Katedra gnieźnieńska*, dz. cyt., s. 126–147.

²⁶ Z. Bania, *Średniowieczna kolegiata w Łasku*, w: *Sztuka Polski Środkowej. Studia. Architektura średniowieczna i nowożytna*, Łódź 2002, s. 54 – autor nie dotarł do tekstu źródłowego, cytaty podaje za: A. Otręba, *Dzieje niższych kolegiów duchownych przy kolegiacie w Łasku 1525–1819*, Warszawa 1973, s. 313.

²⁷ Dźwierzchno (Drwisnam, także Dźwierzno), wieś niedaleko Inowrocławia w źródłach od 1268 r.

²⁸ S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 69.

²⁹ Tamże, s. 75.

³⁰ Tamże, s. 82.

³¹ Parchanie (Parchan, Parcanensis), wieś z XII/XIII w. niedaleko Inowrocławia przy drodze do Służewa.

³² S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 89 i 94.

³³ Epitafia te zachowały się do naszych czasów i znajdują się do dziś w miejscu, gdzie je osadzono, to jest na dwu kolumnach pod chórem muzycznym. S. Damalewicz (*Vitae...*, dz. cyt., s. 123–124) przytacza treść inskrypcji i próbuje dociec jej źródła: „Kończąc omawianie sukcesji biskupów kruszwickich na zakończenie przytaczam pomnik wystawiony w postaci marmurowych tablic ku wiecznej ich pamięci przez Najjaśniejszego i Najprzewielebniejszego niegdyś Wawrzyńca Gembickiego w tymże kościele kruszwickim. Dwie tablice pośród dwóch kolumn podtrzymujących ciężar świątyni umocowane w pobliżu drzwi od strony południowej zawierają ten epigraf głoszący wieczną pamięć imion biskupów kruszwickich. Pierwsza tablica tak ma [napisane]: «Ku wiecznej pamięci i nigdy nie obumarłej cnoty trzech biskupów, którzy jako pierwsi na stolicy kruszwickiej, po zaprowadzeniu w tych rejonach religii katolickiej nauką swoją ją rozszerzali, czujną troską pomnażali i świętością życia umacniali, Lucidusa, Laurencjusza, Marcelliniego, z których pierwszy R. 993, drugi 1014, trzeci 1033 przenieśli się z tego życia do lepszego i tu pogrzebani spoczywają. Pomnik wystawiony przez Najjaśniejszego i Najprzewielebniejszego Wawrzyńca Gembickiego biskupa włocławskiego i pomorskiego 1614». Na drugiej czyta się: «Przystań przechodniu, aby rozważyć dawne czasy i zmienne losy ludzkie. Leżą tu dwaj biskupi kruszwicki: Wincencjusz i Andrzej Rzymianin, tamten jako czwarty w ciągu biskupów R.1055, ten jako piąty R.1081 zakończyli życie. Wspomnij na nich i powiedz: oto jakie dowody mówią zewsząd o starożytności [wiary] katolickiej, jakie [dowody] zbijają zewsząd nowinki heretyckie. Wystawił wiedziony pobożnym uczuciem wobec swoich poprzedników wspomniany Najjaśniejszy i Najprzewielebniejszy P. Wawrzyniec Gembicki biskup włocławski i pomorski.

R. 1614». Co do tego napisu należy zauważyć, że jego autor poszedł za Katalogiem wolborskim, dlatego wstawił Laurencjusza za Maurycjusza, Marcellina za Marcella, Wincencjusza za Wenancjusza, chociaż i na ścianie zamku wolborskiego czyta się Wenancjusza. To także należy uważać za dziwne, dlatego mówi, że wszyscy pięciu zostali pochowani w świątyni kruszwickiej, skoro pierwsi trzej w kościele dzierzwińskim, pozostali zaś dwaj w parchańskim [kościół] zostali pochowani, chyba żeby skądś by się okazało, że zostali przeniesieni. Niemniej należy się dziwić, że tych pięciu uważa za pochowanych w Kruszwicy, pominięte zaś zostały imiona tych, którzy z pewnością od początku tu zostali pochowani: Jan Rzymianin, Paulin, Baldwin, Świdger; z tego powodu sądziłem, że należy przemienić ten pomnik, aby służył także tym, którzy w Kruszwicy są pochowani, chociaż ich imiona na nim nie są wyrzyte.” [tłum. ks. K. Rulka].

³⁴ Zob. P. Pawłowski, *Nagrobki gotyckie na Kujawach*, SWł, 13(2011), s. 168–188; tenże, *Tajemnice tumb. O nagrobku biskupa Piotra z Bnina z włocławskiej katedry*, SWł, 10(2007), s. 460–481.

³⁵ S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 242, 249, 292–293, 348, 358; Wykorzystał je skwapliwie w swojej monografii i katalogu: P. Mrozowski, *Polskie nagrobki gotyckie*, Warszawa 1994.

³⁶ S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 292–293.

³⁷ Tamże, s. 348.

³⁸ Tamże, s. 353.

³⁹ Tamże, s. 410.

⁴⁰ Tamże, s. 442.

⁴¹ Tamże, s. 378.

⁴² Tamże, s. 451–452.

⁴³ Zob. M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 216.

⁴⁴ S. Damalewicz, *Series archiepiscoporum Gnesnensium*, Varsoviae 1649, s. 271.

⁴⁵ A. Łosik-Sidorska, *Uwagi na temat wydawania inskrypcji*, „Studia Epigraficzne”, 4(2011), s. 45.

⁴⁶ Zob. *Katedra gnieźnieńska...*, dz. cyt., t. 1, s. 203.

⁴⁷ S. Damalewicz, *Series...*, dz. cyt., s. 293.

⁴⁸ Zob. *Katedra gnieźnieńska...*, dz. cyt., t. 1, s. 212–214.

⁴⁹ S. Damalewicz, *Series...*, dz. cyt., s. 264; zob. P. Mrozowski, *Polskie tablice erekcyjne z wieków XIV i XV*, „Studia Źródłoznawcze”, 32–33(1990), s. 77 i 107 (poz. kat. nr 23; tu il.).

⁵⁰ Zob.: P. Pawłowski, *Katalogi biskupów włocławskich*, SWł, 9(2006), s. 349–350: „Malowany katalog” bpa Andrzeja Zebrzydowskiego w Wolborzu.

⁵¹ H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 2, Warszawa 1877, s. 103.

⁵² Zob. H.I. Szumił, *Wolbórz na przestrzeni wieków*, Wolbórz – Lublin 2003, s. 92, 96.

⁵³ S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 4.

⁵⁴ J. Tylicki, *Bartłomiej Strobel – malarz epoki wojny trzydziestoletniej*, t. 1, Toruń 2000, s. 89, 416.

⁵⁵ Biskup Maciej Łubieński był ponadto fundatorem korpusu nawowego nowej kaplicy cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze, a Stefan Damalewicz w jego imieniu doglądał tych prac.

⁵⁶ M. Pacoszyńska, *Ołtarz główny w katedrze włocławskiej – barokowa fundacja biskupa. Przyczynek do mecenatu kościelnego w XVII-wiecznej Polsce*, Toruń 1986 (mszps pracy magisterskiej), s. 26–32.

⁵⁷ P. Pawłowski, *Obrazy Charzyńskiego z katedry włocławskiej*, „Ex Cathedra”, nr 7/8–10(2010).

⁵⁸ S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 457.

⁵⁹ A. Chodyński, *Wiadomość o portrecie współczesnym Damalewicza*, „Kaliszanin”, 1884, nr 12, s. 3.

⁶⁰ J. Pietrzak, *Stefan Damalewicz – zapomniany historyk i hagiograf rodem z Warty*, „Na sieradzkich szlakach”, 24(1999), nr 2 (54), s. 16. W artykule tym mamy świadectwo, iż w 1999 r. fragment obrazu z zachowanym portretem S. Damalewicza nie był jeszcze rozpoznany: „Opis ten jest o tyle cenny, że do naszych czasów nie dochował się żaden wizerunek wartczanina”.

⁶¹ Obraz wisiał jako nierozpoznany portret zakonnika, obok portretu ks. Sobczyńskiego w kancelarii parafii katedralnej św. Mikołaja w Kaliszu (inf.: ks. A. Gawęł). Po kwerendzie korespondencyjnej podjętej na podstawie notatki S. Chodyńskiego, portret został rozpoznany przez ks. A. Gawęła, jako wizerunek Stefana Damalewicza.

⁶² Zob. S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich* [Włocławek 1914], k. 173–175 [kserokop. rkpsu w Bibl. WSD we Włocławku]; P. Pawłowski, *Konterfekt odnaleziony*, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”, 2006, nr 3(15 I), s. VII; tenże, *O portrecie Stefana Damalewicza*, „Ex Cathedra”, 10(2012), nr 3, s. 8–10.

⁶³ [E.Z. Nowakowski] *Wacław z Sulgostowa, O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej wiadomości historyczne bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1902, s. 708.

⁶⁴ Zob. E. Chwalewik, *Zbiory polskie*, t. 1, Warszawa – Kraków 1926, s. 142.

⁶⁵ A. Tabaka, M. Błachowicz, *Od empirowych koronek do muzeum*, w: „Życie Kalisza i powiatu” – wersja elektroniczna: <http://www.zyciekalisza.pl/?str=82&id=112039>.

⁶⁶ S. Damalewicz, *Vitae...*, dz. cyt., s. 352.

⁶⁷ Tamże, s. 415.

⁶⁸ S. Damalewicz, *Series...*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁹ Zob. R. Ocieczeck, „*Piec babiloński*” i „*gałzka oliwna*” – dwa ulubione znaki literackie ks. Stefana Damalewicza. *Przyczynek do obrazowania barokowego*, w: *t a ż, Wśród sławetnych, nobilitowanych i szlachetnie urodzonych*, Katowice 2003, s. 54–61.

⁷⁰ Zob. P. Pawłowski, *Matka Boska...*, art. czyt., s. 219.

⁷¹ Trzy tytuły w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie (Sd.608.1833; Sd.604.341; Sd.608.3539), oraz trzy w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (XVII.O.4681; XVII.O.4894; XVII.Q.6829).

⁷² *Nova Gigantomachia contra Sacram Imaginem [...] conscripta a R. P. Fr. Augustino Kordecki...*, Cracoviae [1657], s. 171; tłum. Ł. Tofilski, w: R. Ocieczeck, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*” *Dzieło i autor*, Kraków 1993, s. 117.

⁷³ Zob. np. *Władysław IV w grafice XVII i XVIII wieku* [Katalog wystawy w Muzeum Zamkowym w Malborku], Malbork 1987.

⁷⁴ Zob. M. Malicki, *Repertuar wydawniczy drukarni Franciszka Cezarego 1616–1651*, cz. 1, Kraków 2010, s. 566–569.

⁷⁵ Zob. P. Pawłowski, *Patronka katedry włocławskiej w dawnej grafice*, „Ex Cathedra”, 2012, nr 1(106), s. 8–12 [il. na okł.]. Natomiast w wydanych w Warszawie w 1649 r. u P. Elerta *Series Archiepiscoporum Gnesnensium...* opatrzonych w dedykację pod adresem abp. Macieja Łubieńskiego znajduje się miedzioryt z akwafortą przedstawiający herb tegoż arcybiskupa – Pomian. Jest on sygnowany („Wolff Kilian F”) przez znanego augsburskiego grafika Wolffganga Kiliana (1581–1662) i odznacza się bardzo dobrym poziomem artystycznym – J. Bednarska, *Z dziejów polskiej ilustracji panegirycznej pierwszej połowy XVII wieku*, cz. 2, Katowice 2005, s. 147, 222 [il. 252].

ZOFIA HANNA KUŹNIEWSKA

**Z DZIEJÓW OPIEKI CHARYTATYWNEJ
W DIECEZJI KUJAWSKO-POMORSKIEJ
Szpitale wiejskie w dekanacie włocławskim**

Kościół od samego początku swego istnienia na pierwszym miejscu, obok pracy chrystianizacyjnej i duszpasterskiej, stawiał sobie także za cel okazywać jak najwięcej miłosierdzia drugiemu człowiekowi, zwłaszcza cierpiącemu i potrzebującemu. W każdym bliźnim widziano Chrystusa, stąd gminy chrześcijańskie zajmowały się tą działalnością w każdym miejscu, gdzie tylko to było możliwe¹.

W Polsce opieką nad ubogimi zajmował się Kościół, a także panujący monarchowie. Ze strony Kościoła w pierwszym okresie opiekę nad potrzebującymi roztaczały zakony, które zakładały przytułki dla wszystkich potrzebujących pomocy². Pierwszym zakonem, jaki przybył do Polski, byli benedyktyni. Przybyli oni prawdopodobnie za czasów Bolesława Chrobrego³. Przy swoich klasztorach zakładali także przytułki, choć działalność charytatywna nie była ich głównym celem⁴. Na ziemiach polskich działały także inne zakony, które zajmowały się działalnością charytatywną. Byli to między innymi bożogrobcy, zwani w Polsce miechowitami od nazwy miejscowości Miechów⁵. Inne zakony, które prowadziły hospicja dla ubogich to krzyżacy z czerwoną gwiazdą⁶ i duchacy, których głównym zadaniem była praca charytatywna⁷.

Szpitale w Polsce były fundowane nie tylko przez zakony, ale pracą charytatywną zajmowali się także biskupi, kapituły katedralne, proboszczowie na parafiach, bractwa, a także mieszczanie. W dobrach królewskich także monarcha fundował takie przytułki⁸.

W niniejszym artykule chcemy zwrócić uwagę na opiekę charytatywną w parafiach w diecezji włocławskiej. Ta duża terytorialnie diecezja w średniowieczu dzieliła się na trzy archidiakonaty, mianowicie jeden na Pomorzu oraz dwa na Kujawach. Na Kujawach były to archidiakonaty w Kruszwicy i we Włocławku. Archidiakonaty z kolei dzieliły się na dekana-

ty, a te na parafie⁹. Parafie, będące podstawową jednostką administracyjną w Kościele, organizowały życie religijne, a także były odpowiedzialne za udzielanie pomocy potrzebującym¹⁰.

Starano się, aby w każdej parafii był przytułek, zwany najczęściej szpitalem. W praktyce nie zawsze tak było, ponieważ niektóre parafie, zwłaszcza wiejskie, były zbyt małe, aby mogły mieć szpital. Wszędzie jednak zdarzały się osoby ubogie czy opuszczone. Proboszczowie wówczas starali się, aby znaleźć takie osoby, które dadzą im schronienie. Tacy podopieczni mogli też żebrać, czyli upraszać jałmużnę¹¹.

Najdawniejszych wiadomości o takich przytułkach istniejących w parafiach szukać należy w protokołach wizytacji kanonicznych przeprowadzanych albo przez samego biskupa diecezjalnego, albo przez upoważnionych przezeń urzędowych wizytatorów¹². Przeprowadzania takich wizytacji należy się spodziewać od początków powstawania diecezji i parafii. W polskiej rzeczywistości najpierw wizytatorami z mocy samego prawa byli archidiaconi, potem jednak biskupi zarezerwowali sobie to prawo, wykonując je osobiście, albo – co zdarzało się najczęściej, przez wyznaczone przez nich osoby¹³. W diecezji kujawsko-pomorskiej nie zachowały się żadne protokoły wizytacji archidiakońskich, zaś najstarsze wizytacje biskupie rozpoczynają się od czasów biskupa Stanisława Karnkowskiego w 1577 r. Najstarsze z nich zostały częściowo wydane drukiem w serii wydawniczej *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*.

* * *

Niniejszy artykuł przedstawia sytuację wiejskich szpitali w dekanacie brzeskim, diecezji włocławskiej. W skład tego dekanatu wchodziły dwa miasta; mianowicie miasto biskupie Włocławek (z parafią św. Jana Chrzciciela) i Brześć Kujawski. W tych miastach było kilka przytułków, którymi wypada zająć się osobno. W niniejszym artykule mówimy tylko o przytułkach wiejskich.

Do dekanatu brzeskiego należały następujące parafie wiejskie: Kruszyn, Kłobia, Zgłowiączka, Lubomin, Lubraniec, Dąbie Kujawskie, Osiecin, Kościelna Wieś i Wieniec. Przyjrzyjmy się więc sytuacji szpitali w poszczególnych parafiach.

Na początku zapoznajmy się ze szpitalem w Kruszynie. Była to wieś królewska w starostwie brzeskim¹⁴, czyli musiała to być parafia prawa patronatu monarszego.

Chociaż posiadamy krótkie wzmianki o wizytacji tej parafii z 1594 r., to jednak pierwsza zapisana informacja o przytułku w tej parafii pocho-

dzi z 1598 r., co wcale nie oznacza, że przedtem takiego nie było, bo poprzedni mógł popaść w ruinę. Wizytator podał, że niedaleko kościoła parafialnego znajdował się dom szpitalny. Wybudowano go przed trzema laty, czyli około 1595 r., na gruncie należącym do monarchy, dlatego zezwolenie na jego wystawienie dał urzędnik królewski, starosta brzeski. Sam budynek szpitalny wybudował rzemieślnik, niejaki Franciszek (nie podano tu jego nazwiska), przy pomocy kilku parafian, których nazwisk także nie znamy. Przypuszczać należy, że była to fundacja królewska. Nowy budynek składał się z jednego pomieszczenia i trzech sypialni. Mieszkało tam dwóch starców i pięć starych, ułomnych kobiet. Kobiety i mężczyźni mieszkali oddzielnie, aby uniknąć zgorszenia. Pensjonariusze utrzymywali się z jałmużny, choć jako skromne uposażenie posiadali dodatkowo mały ogród. Każdego miesiąca przystępowali do sakramentów. W każdą środę i czwartek odmawiali litanie za swych dobroczyńców wraz ze swym komendarzem, czyli zarządcą parafii. Kuratorami szpitala były te same osoby, co przy kościele parafialnym. Były to cztery osoby, których imion w wizytacji nie podano¹⁵.

Ten budynek szpitalny okazał się niezbyt trwały, skoro z lat czterdziestych wieku XVII mamy wiadomość, że proboszcz ówczesny, najprawdopodobniej archidiakon wrocławski, Sebastian Grotkowski, wybudował nowy przytułek. Mieszkało w nim aktualnie czterech ubogich. Nie było dla nich stałego funduszu, a jedynym utrzymaniem biednych pensjonariuszy była jałmużna¹⁶.

Przez długi czas nie ma wiadomości o stanie przytułków w diecezji. Był to okres wojen szwedzkich, które przyniosły wiele zniszczeń. Brak też bliższych wiadomości, ponieważ dopiero z roku 1711 r. pochodzi wiadomość, że był tu nowy dom szpitalny. Przytułek był solidny, wykonany z drewna, z czterema pomieszczeniami i pokryty gontami. Pośrodku znajdowała się sień. Mieszkało tam sześciu ubogich. Przytułek był ładny, przy jego wejściu był ganek z kopułą. Ubodzy posiadali pewien dochód roczny dzięki zapisanej dla nich sumy pieniężnej w wysokości 1100 florenów. Nie podano jednak, od kogo ten zapis pochodził. Dodatkowo biedni byli zmuszeni utrzymywać się z jałmużny¹⁷.

Z czasem sytuacja w tym szpitalu zmieniała się. Podczas lustracji parafii w 1725 r. podano, że dom szpitalny w Kruszynie był dość obszerny. Posiadał cztery pomieszczenia z oknami. Mieszkało tam aktualnie czterech ubogich, dla których było zapisane uposażenie roczne 77 florenów polskich z zapisanej sumy 1100 florenów. Zapis ten uczynili dawniej niejaki Świętosławski i Wawrzyniec Dąbski na dobrach Czołpinek. Dokument

z zapisem znajdował się w aktach grodzkich brzeskich z 1421 r. (Zdaje się, że suma ta była częściowo zapisana na dobrach wsi Lijewo). Do szpitala dodatkowo należały łąka i mały ogród, które znajdowały się na dobrach królewskich¹⁸. Ta ostatnia wiadomość o zapisie pochodzącym z XV wieku świadczy, że wizytatorzy nie zawsze mieli do dyspozycji wszystkie dokumenty dotyczące dawnych uposażeń instytucji kościelnych.

Szpitaly często ulegały zniszczeniom przez pożary, albo przez zaniebanie, czy też przez specjalne podpalenia podczas wojen. W Kruszyńce przytułek spalił się w 1764 r. Przebywało w nim czterech ubogich, którzy z powodu braku nawet zastępczego pomieszczenia, nie mówiąc o przytułku, zamieszkali u pobożnych parafian i utrzymywali się z jałmużny¹⁹. To była ostatnia wiadomość o szpitalu kruszyńskim²⁰. W następnych protokołach wizytacyjnych nie ma już o nim wzmianki. Jednak ubogich w parafii nie brakowało i zdaniem wizytującego parafię w 1786 r. wizytatora, mogliby oni znaleźć schronienie u parafian, którzy do tego powinni być zachęceni przez proboszcza kruszyńskiego, a był nim ks. Jan Wiconowski²¹.

Kolejna wieś, w której znajdował się szpital, to Kł o b i a. Od dawna musiał istnieć w tej parafii szpital ubogich. A świadczy o tym pierwsza wiadomość zapisana o przytułku pochodząca z 1711 r., kiedy proboszczem był Andrzej Groniadzki. Wtedy to wizytujący parafię zapisał, że dawniej parafia prowadziła przytułek dla ubogich, ale ten został spalony przez żołnierzy szwedzkich. Brak jednak wiadomości, czy i ilu mogło być wtedy ubogich²². Tego przytułku nie odbudowano, jeżeli w następnych latach kiedy parafia była wizytowana podano, że biedni z powodu braku przytułku zmuszeni byli mieszkać u parafian i utrzymywać się z jałmużny²³. Późniejsze źródła o tej parafii nie wspominają o tym, żeby w Kłobi był osobny przytułek dla ubogich. Do udzielania pomocy ubogim na początku XIX wieku wiernych parafian zachęcał tamtejszy proboszcz Jan Świątecki²⁴.

W kolejnej miejscowości, mianowicie we wsi Z g ł o w i ą c z k a, pierwszy raz zapisano bardzo krótką wiadomość o szpitalu w 1725 r. Podano wtedy, że szpital wybudował prepozyt lubrański, z zakonu kanoników regularnych. Parafia Zgłowiączka bowiem była inkorporowana do parafii w Lubrańcu, którą prowadzili kanonicy regularni laterańscy. Przytułek zamieszkiwało pięciu ubogich, którzy utrzymywali się tylko z jałmużny²⁵. Jakie mogły być dalsze losy szpitala w tej wsi, nie wiadomo.

We wspomnianym już wyżej L u b r a ń c u, gdzie parafię prowadzili kanonicy regularni laterańscy, pierwsza zapisana wizytacja w tamtejszej parafii odbyła się za czasów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w 1598 r. Na temat szpitala zanotowano jedynie krótką informację, że przytułek był,

w którym mieszkało pięciu ubogich utrzymujących się z jałmużny. Jako swe niewielkie uposażenie posiadali tylko ogród²⁶. Krótką wiadomość o stanie szpitala podano w 1639 r. Dom szpitalny posiadał jedno pomieszczenie i małą komorę. Mieszkało tam sześciu ubogich. Nie było żadnego zapisu na szpital, jedynie dwór w Lubrańcu dawał rocznie 7 florenów na utrzymanie ubogich. Szpital posiadał ogród, jedną krowę i konia do zwózki drewna na opał. Biedni utrzymywali się dodatkowo z jałmużny. Wizytator na początku XVII wieku zapisał, że szpital nie posiadał własnej kaplicy²⁷.

W następnych latach sytuacja szpitala w Lubrańcu niewiele się zmieniła. W wizytacji z 1711 r. podano, że po drugiej stronie kościoła, za ogrodzeniem cmentarza, znajdował się szpital ubogich. Wybudował go aktualny prepozyt, kanonik regularny Augustyn Kwietniewicz. Budynek szpitalny był kryty strzechą. Znajdowały się tam dwa pomieszczenia, w których mieszkało sześciu ubogich. Utrzymywali się z jałmużny, zaś dodatkowo otrzymywali każdego miesiąca korzec najlepszej mąki pszennej. Nie podano jednak, od kogo była ta mąka²⁸.

Przytułek był ciągle utrzymywany i więcej informacji podano w 1766 r. W szpitalu lubrańskim przebywało sześciu ubogich: trzech mężczyzn i trzy wdowy. Na utrzymanie biednych dawano z młyna 20 korców pszenicy z fundacji Zygmunta Dąbskiego. Fundacja ta została zapisana w aktach inowrocławskich w 1699 r.²⁹ Z czasem szpital lubrański został zniszczony, ale szybko wybudowano inny. Drugi szpital nie miał uposażenia. Fundatorami przytułku byli, wspomniani już wyżej, kanonicy regularni laterańscy. Ubogich było trzech i utrzymywali się z jałmużny. Za ofiarodawców było odprawianych pięć aniwersarzy³⁰.

Ostania informacja o tym szpitalu pochodzi z 1816 r. Podano wtedy, że szpitala już nie było, zaś ubodzy w tej parafii nadal byli i zapewne mieszkali u parafian. Pobierali rocznie na swe utrzymanie 12 korcy żyta, za co czynili posługę miejscowemu kościołowi³¹.

Kolejną parafią na Kujawach, o której należy wspomnieć, jest Dą b i e K u j a w s k i e. Podczas wizytacji tej parafii w 1711 r. wizytator podał, że był tu bardzo stary, kryty słomą, dom przytułku, który miał dwa pomieszczenia. Przebywało w nim czterech ubogich. Szpital ten nie posiadał swego uposażenia, dlatego też biedni tam mieszkający żyli jedynie z jałmużny³². Szpital w następnych latach zamieszkiwał także organista, gdzie zajmował jedno pomieszczenie, zaś drugie oddano biednym³³. W kilka lat później przytułek uległ zniszczeniu. Nikt nie podjął się jego naprawy, więc ubodzy prawdopodobnie zamieszkiwali u parafian³⁴.

Nowy przytułek został wkrótce wybudowany, bowiem w 1816 r. wizytator podał, że w Dąbiu był dom szpitalny niedawno, przez nieżyjącego już kolatora, chorążego Zagajewskiego, wystawiony. Budynek miał cztery izby i cztery komory. Był przeznaczony dla pięciu ubogich. Dla każdego ubogiego była przeznaczona przez tegoż kolatora suma pieniężna w wysokości 100 zł polskich. Za to biedni mieli obowiązek służyć przy pobliskim kościele parafialnym, a zapisane pieniądze miały być im regularnie wypłacane³⁵.

O sposobie opieki nad potrzebującymi wsparcia w parafii Osięciny dowiadujemy się dopiero z przekazu z 1639 r., informującego, że biedni, którzy mieszkali u parafian, utrzymywali się z jałmużny. Nie podano ilu było żebraków³⁶. Czyli osobnego pomieszczenia aktualnie dla nich nie było.

Więcej wiadomości pochodzi z późniejszych lat. Na początku wieku XVIII wizytator zapisał, że niedaleko kościoła parafialnego znajdował się stary dom, który ubogim na szpital podarował kolator tegoż kościoła. Z brzmienia tej zapiski można się domyśleć, że jeszcze w wieku XVII musiał on być wystawiony, ale w tym domu mieszkał niepodanego imienia kmięć, który posługiwał przy kościele parafialnym. Jednakże przy ogrodzie szpitalnym wybudowano niedawno nowy szpital z dwoma pomieszczeniami, dwiema kamerami i przedsionkiem, kryty strzechą. Nie podano jednak, czy szpital zamieszkiwali ubodzy³⁷. Wkrótce stary szpital zastąpił nowy, zbudowany przez prepozyta z Lubrańca. Czy chodzi o ten dawny z XVII wieku, czy ten późniejszy, powiedzieć trudno. Nowy budynek szpitalny posiadał dwa pomieszczenia i dwie kamery. Mieszkały tam trzy ubogie, stare wdowy utrzymujące się z jałmużny³⁸. W następnych latach zostały dodatkowo dobudowane jeszcze dwa małe domki służące za mieszkania dla służby kościelnej³⁹.

Podczas ostatniej wizytacji parafii Osięciny w 1816 r. zaznaczono, że szpitala już nie było, pozostał tylko plac przy figurze św. Jana za kościołem parafialnym, na którym dawniej znajdował się ten budynek. Ponieważ na utrzymanie ubogich nie było żadnej fundacji, dlatego utrzymywali się oni z jałmużny. Aktualny proboszcz chciał na tym placu wybudować własnym kosztem szkółkę, ale kolator się na to nie zgadzał, ponieważ chciał postawić tu oberżę (karczmę). Gdy więc szpitala nie było, to proboszcz zachęcał wiernych do świadczenia miłosierdzia względem ubogich⁴⁰.

Pierwsza zanotowana wizytacja Kościelnej Wsi, w której wspomniano o opiece nad ubogimi, odbyła się w 1639 r. Szpitala aktualnie nie było, ale jak podał wizytator, był ogród na którym dawniej stał przytułek, zaś ubodzy mieszkali u parafian. Nie podano, ilu ich było⁴¹. Przez następnych

kilkanaście lat nie było szpitala ani nawet zastępczego miejsca dla ubogich pensjonariuszy, jedynie wskazywano miejsce i ogród, gdzie wcześniej się znajdował. Teren ten był w posiadaniu proboszcza. O ubogich nic więcej nie wiadomo, nie podawano o nich nawet w późniejszych wizytacjach⁴². Dopiero w 1766 r., podczas wizytowania parafii podano, że naprzeciwko kościoła parafialnego w Kościelnej Wsi znajdował się mały domek, zwany „budą”. Mieszkało tam czterech ubogich, utrzymujących się z jałmużny⁴³. To była ostatnia informacja dotycząca tej parafii w interesującym nas okresie.

Kolejna parafia, która nas tu interesuje, to *Wieniec*. W 1639 r. przekazano wiadomość, że niedaleko szkoły był szpital z jednym pomieszczeniem i komorą. Ubogich było cztery osoby. Utrzymywali się z jałmużny, zaś dodatkowo jako małe uposażenie posiadali ogród i cztery zagony ziemi⁴⁴. Więcej informacji wizytator podał w kilkadziesiąt lat później w 1711 r. Podano wtedy, że dom szpitalny znajdował się niedaleko plebanii, wybudowany na gruncie parafialnym. Wybudował go poprzedni proboszcz, nie podano jednak czy uczynił to własnym kosztem, czy dzięki ofiarom parafian. Przytułek z jednym pomieszczeniem był kryty strzechą. Mieszkało tam czterech ubogich. Utrzymywali się z jałmużny, chociaż jako uposażenie posiadali jeden łan ziemi obsiewany przez jednego z mieszkańców, który z tego tytułu płacił jakiś czynsz na rzecz ubogich⁴⁵.

W następnych latach przeprowadzono kolejne wizytacje parafii *Wieniec*, ale nic nie wspomniano o szpitalu, ani o ubogich, choć można się domyślać z kolejnych wizytacji, że był tak budynek przytułku, jak i pensjonariusze⁴⁶. Przykładem tego była wizytacja z 1766 r. Zapisano wówczas, że blisko domu wikariusza był drewniany szpital, pokryty słomą, z jednym pomieszczeniem dla ubogich. Biedni na swe uposażenie mieli ziemię zwaną „szpitalną”, położoną w miejscu zwanym „podborze”, o powierzchni wielkości czterech zagonów. W szpitalu było wówczas sześć osób⁴⁷.

Szpitala często ulegały różnym nieszczęściom, o czym informują nas zapisy w protokołach wizytacyjnych. Tak też i w *Wieńcu* w 1779 r. zapisano, że szpital spalił się. Na mieszkanie ubogim proboszcz Ignacy Józef Mierosławski oddał organistówkę. Jako uposażenie żebracy posiadali ogród, na którym ówczesny zarządca parafii, ks. Andrzej Lasota, w 1779 r. wybudował stodołę, która po jego odejściu miała przejść na własność szpitala. W przytułku mieszkał wówczas jeden stary mężczyzna z żoną oraz trzy inne kobiety⁴⁸.

Po zniszczeniu szpitala wybudowano nowy, nie podano jednak kiedy. Ostatnia wizytacja w 1816 r. podaje, że był w *Wieńcu* nowo wybudowa-

ny, drewniany przytułek, wystawiony na fundamencie z kamienia. Nowy szpital wystawił proboszcz. Mieszkali tam organista i starzec, który służył w kościele. Szpital nie posiadał uposażenia⁴⁹.

* * *

Jak widać z powyższego opisu, w każdej wsi sytuacja szpitali wyglądała inaczej. W niektórych parafiach nie było przytułku, jak w Kłobi czy Lubominie. W innych szpitale były fundowane przez osoby świeckie lub tak jak w przypadku Kościelnej Wsi, gdzie przytułek zafundował proboszcz. Ubodzy w niektórych parafiach posiadali uposażenie najczęściej w postaci ogrodu, nie były to jak widać zbyt duże dochody, ale dawały możliwość utrzymania, choć w niektórych parafiach biedni musieli dodatkowo utrzymywać się z jałmużny. Ubodzy, jeśli nawet nie posiadali przytułku, mieli jednak zapewnioną opiekę u parafian, którzy udzielali im schronienia we własnych gospodarstwach.

Szpital, jak nakazywał ówczesny zwyczaj, były budowane blisko kościołów parafialnych. Podyktowane to było troską o ubogich kalekich, chorych, starych, chyba że przytułek posiadał własną kaplicę, ale takie udogodnienia były raczej w miastach⁵⁰. Przy szpitalach znajdowały się niekiedy cmentarze, tak jak to było w przypadku Lubrańca. Budynki szpitalne w tym archidiakonacie były w różnym stanie, niektóre były bardzo stare, niektóre zaś stawiano nowe, np. w Dąbiu Kujawskim, gdzie wpierw był stary przytułek, a później wystawiono nowy.

Podsumowując nasze rozważania, należy stwierdzić, że Kościół zawsze troszczył się o najbiedniejszych w imię miłości bliźniego i to dzięki niemu tworzyła się i świetnie rozwijała opieka, która z czasem przekształciła się w prawdziwą służbę zdrowia.

PRZYPISY

¹ R. Łukaszyk, F. Woronowski, *Dobroczynne duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 3, Lublin 1985, kol. 1385–1391.

² M. Surdacki, *Edukacja i opieka społeczna w Urzędowie XV–XVIII w.*, Lublin 2004, s. 203; Z. Góralski, *Działalność charytatywna w Polsce przedrozbiorowej*, Warszawa – Kraków 1973, s. 27.

³ Z. Kuźniewska, *Benedyktyni w Płocku*, „Studia Mazowieckie”, 4/10(2008), nr 4, s. 132.

⁴ J. Kowalczyk, *Benedyktyni w Polsce*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 237–242; M. Surdacki, *Edukacja i opieka...*, dz. cyt., s. 203; J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce. Średniowiecze*, t. 1, red. J. Kłoczowski, Kraków 1966, s. 383–432.

⁵ Z. Pęcowski, *Bożogrobcy*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 877–881.

⁶ J. Duchniewski, *Bracia szpitalni Najświętszej Panny*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 1009–1010.

⁷ K. Antosiewicz, *Duchacy, Ordo Fratrum Canoniorum Regularium Sancti Spiritus de Saxia*, w: EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 299–301.

⁸ S. Lipiński, *Zakłady dobroczynne i domy poprawy w dawnej Polsce*, Łódź 2000, s. 9–11; E. Leś, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, Warszawa 2001, s. 20.

⁹ Podział administracyjny diecezji wrocławskiej zob.: B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1929)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 23(1971), s. 380–381.

¹⁰ M. Sitarz, *Parafia*, w: EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1324–1326.

¹¹ A. Młotek, *Jałmużna*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 738–741.

¹² O znaczeniu tych lustracji parafii oraz o tym, co w nich się znajduje syntetycznie napisał: H.E. Wyczański, *Przygotowanie do studiów kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 256–260.

¹³ Takie zdanie w odniesieniu do interesującej nas diecezji zob.: S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, t. 1, ABMK, 8(1964), s. 103–135.

¹⁴ *Visitatio ecclesiarum in archidiaconatu dioecesis Wladislaviensis consistentium, per R. d. m. in Christo Patrem et Dominum Stanislaum Karnkowski, Dei et Apost. Sedis Gratia episcopum Wladislaviensem et Pomeraniae, adhibito publico Notario nobili Petro Goiski, facta, sub anno Domini 1577 in principio mensis septembris incoepa*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis* (MHDWI), t. 17, Wladislaviae 1899, s. 95.

¹⁵ Archiwum Diecezjalne we Wrocławku (ADWł), Akta biskupów kujawsko-kaliskich (ABKP). Wiz. 4(68), 1598, *Visitatio Rozrzarzeviana anno 1598 expedita*, k. 11v; *Visitaciones ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis ex mandato Illmi ac Rev. episcopi Hier. Rozdrażewsk expeditae. Annus Domini 1598*, w: MHDWI, t. 20, Wladislaviae 1901, s. 22; ADWł, ABKP, Wiz. 6(70), 1594–1599, *Liber visitationum illustrissimi Rozrżewski episcopi Wladislaviensis et Pomeraniae, expeditum per RR. DD. Lucam ab Uniejów archidiaconum Wladislaviensem et Mathiam Dąbrowski archidiaconum Crusviciensem, anno 1594 et 1598 et [15]99*, k. 124–124v.

¹⁶ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), *Visitatio ecclesiarum parochialium in archidiaconatu Wladislaviensis (jusu Mathiae Lubinski, episcopi Kujaviensi et Pomeraniae) per admodum reverendum dominum Sebastianum Grotkowski, i. u. d. archidiaconum Wladislaviensem in anno Domini millesimo sexcentesimo trigesimo nono et aliis, successive facta et expedita, 1639–1647*, s. 65.

¹⁷ ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, *Visitatio ecclesiarum parochialium in archidiaconatu Wladislaviensi, sub felici regimine ill[ust]r[issi]mi et r[evere]nd[issi]mi d[omi]ni d[omi]ni Constantini Feliciani Szaniawski, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopi Wladislaviensis et Pomeraniae, per per[i]ll[ust]rem Ioannem Stanislaum Borzysławski, archidiaconum Wladislaviensem in anno D[omi]ni millesimo septingentesimo undecimo expedita*, k. 55.

¹⁸ ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), *Visitatio ecclesiar[um] ex mandato ill[ustrissi]mi Christophori Szembek, anno 1725 expedita*, k. 34.

¹⁹ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, *Visitatio generalis decanatum Bresten[is], Radziejowien[is] et Junivladislavien[is] parochiae, sub felici regimine Ill[ustrissi]mi, Excell[entissi]mi et R[everen]d[issi]mi D[omi]ni Antonii Casimiri de Ostrov Ostrowski, Dei et Ap[osto]l[ic]ae Sedis Gra[ti]a Ep[iscop]i Vlad[islaviensis] et Pomeraniae, per me Ludwicu[m] Carolum Bratoszewski, Eccl[esi]ae Cath[edralis] Vladisl[aviensis] Primicerium, facta A[nno] Domini 1766-to, die 16 mensis maij*, s. 67.

²⁰ ADWł, ABKP. Wiz. 39(89), 1779, *Visitatio generalis ecclesiarum decanatus Brestensis et Radziejoviensis ab Illustrissimo Excellentissimo et Reverendissimo Josepho Rybiński, episcopo Wladislaviensi et Pomeraniae [...] per Perillustrem Reverendissimum Josephum Gliński, ecclesiarum cathedralium Wladislaviensis cancellarium, Plocensis et Pultoviensis canonicum, ad eandem perficiendam specialiter delegatum, expedita anno domini 1779*, k. 87v; ADWł, ABKP. Wiz. 38, *Brulion wizytacji dekanatów brzeskiego i radziejowskiego z r. 1779*, k. 21; ADWł, ABKP. Wiz. 55(91), 1786, *Wizyta dziekańska dekanatu brzeskiego kujawskiego, natenczas przez [...] xiędza Jana Wiconowskiego, dziekana, z rozkazu Jaśnie Wielmożnego*

Józefa Rybińskiego, biskupa kujawskiego i pomorskiego, roku 1786 sprawiedliwie odprawiona, k. 60; ADWł, ABKP. Wiz. 78(385), 1816, Wizyta dziekańska brzeskiego dekanatu 1816 roku odbyta, s. 41.

²¹ ADWł, ABKP. Wiz. 55(91), Wizytacja dziekańska dekanatu brzeskiego kujawskiego, natenczas przez księdza Jana Wiconowskiego, dziekana, z rozkazu Jaśnie Wielmożnego Józefa Rybińskiego, biskupa kujawskiego i pomorskiego, roku 1786 sprawiedliwie odprawiona, k. 63v.

²² ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, k. 17.

²³ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, s. 25–35; ADWł., ADWł., ABKP. Wiz. 38, k. 6; ADWł, ABKP. Wiz. 39(89), 1779, k. 5v.

²⁴ ADWł, ABKP. Wiz. 78(385), 1816, s. 71.

²⁵ ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), k. 39.

²⁶ ADWł, ABKP. Wiz. 6(70), 1594–1599, Liber visitationum illustrissimi Rozrażewski episcopi Wladislawiensis et Pomeraniae, expeditum per RR. DD. Lucam ab Uniejów archidiaconum Wladislaviensem et Mathiam Dąbrowski archidiaconum Crusviciensem, anno 1594 et 1598 et [15]99, k. 125.

²⁷ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), 1639–1647, k. 97.

²⁸ ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, k. 34.

²⁹ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, k. 48.

³⁰ ADWł, ABKP, Wiz. 39(89), 1779, k. 32–33; k. 32–33v.

³¹ ADWł, ABKP. Wiz. 78(385), 1816, s. 18.

³² ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, k. 27.

³³ ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), k. 26.

³⁴ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, s. 67–71.

³⁵ ADWł, ABKP. Wiz. 78(385), 1816, s. 22.

³⁶ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), s. 142.

³⁷ ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, k. 41v.

³⁸ ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), k. 29–30v.

³⁹ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, s. 72.

⁴⁰ ADWł, ABKP. Wiz. 78(385), 1816, s. 26.

⁴¹ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), s. 154–155.

⁴² ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, k. 45; ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), k. 26v–28.

⁴³ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, s. 77.

⁴⁴ ADWł, ABKP. Wiz. 13(74), 1639–1647, s. 171–172.

⁴⁵ ADWł, ABKP. Wiz. 14(75), 1710–1711, k. 49.

⁴⁶ ADWł, ABKP. Wiz. 19(80), k. 34v–37.

⁴⁷ ADWł, ABKP. Wiz. 27(85), 1766, s. 95.

⁴⁸ ADWł, ABKP. Wiz. 38, 1779, k. 37; ADWł, ABKP. Wiz. 39(89), 1779, k. 76v.

⁴⁹ ADWł, ABKP. Wiz. 78(385), 1816, s. 37.

⁵⁰ P. Staniszewski, *Szpitalnictwo kościelne w archidiakonacie łęczyckim i łowickim do 1795 roku*, Warszawa 2004, s. 199.

KS. HENRYK WITCZAK

POWSTANIE I ROZWÓJ SIECI PARAFIALNEJ W KONINIE

Starożytne miasto Konin doczekało się sporo publikacji źródłowych oraz opracowań monograficznych. Wśród nich brak jednak opracowania ukazującego powstanie i rozwój sieci parafialnej w tym mieście, dlatego temat ten stał się przedmiotem niniejszego artykułu, który podzielono na następujące punkty: 1) powstanie i rozwój miasta, 2) początki organizacji kościelnej, 3) parafia św. Bartłomieja i świątynie ją wspomagające, 4) rozwój organizacji parafialnej w XX wieku, 5) obecne granice parafii, 6) organizacja dekanalna.

Powstanie i rozwój miasta

Konin to miasto położone na obu brzegach rzeki Warty. Najstarsze ślady osadnicze sięgają okresu paleolitu¹. Natomiast czas, w którym kształtowała się miejscowość o nazwie Konin, związany był już z etapem państwowości piastowskiej. Współcześnie wyróżnia się trzy etapy rozwoju osadniczego Konina: 1) gród w widłach Warty, 2) osada targowa położona na terenie obecnego Starego Miasta, 3) miasto lokowane na kępie nadwarciańskiej.

Najstarszy znany gród² istniał w widłach Warty i Powy, w wiekach X–XII³. Został zniszczony na skutek wysokiego stanu wody w rzece Warcie w wieku XIII, co doprowadziło do rozmycia jego umocnień, a mieszkańców zmusiło do opuszczenia grodu⁴.

W Wielkopolsce na przełomie XII i XIII wieku zaczęło rozwijać się osadnictwo na prawie polskim⁵. Zapewne osada targowa powstała jeszcze w czasie istnienia wyżej wspomnianego grodu. Z czasem, gdy poziom wody podniósł się na tyle, że gród nie mógł już dalej istnieć, mieszkańców przeniesiono do tej osady, którą później nazwano Starym Miastem⁶.

Niewystarczalność osadnictwa na prawie polskim, a więc ciągle za mała liczba ludności, przyczyniła się do powstania kolejnego etapu osadniczego,

zwanego lokacją⁷. Rozwijała się ona w XIII i XIV wieku. Jej podstawą było osadnictwo na prawie niemieckim⁸. Miejscem, które wybrano na założenie nowego miasta, stała się wyspa w widłach rozlewisk Warty. Wytyczono rynek, działki, na których powstały domy mieszkalne, także budowle miejskie⁹. Niewątpliwym potwierdzeniem lokacji był dokument lokacyjny wystawiony dla Dobrosłowa, w którym występuje wójt koniński Gosław¹⁰.

W ciągu dziejów Konin był miastem małej i średniej wielkości, a do czasu drugiego rozbioru Polski w 1793 r. był własnością królewską. W związku z tym wielokrotnie w Koninie gościli jego właściciele, nadawali miastu przywileje gospodarcze, które jednak nie doprowadziły do powstania tu metropolii. W czasie drugiego zaboru Konin został włączony do państwa pruskiego. Natomiast na skutek ustaleń Kongresu Wiedeńskiego wszedł w skład państwa rosyjskiego. W tym czasie miał epizody ożywienia gospodarczego w latach dwudziestych XIX wieku, na skutek rozwoju włókiennictwa, jednak powstanie listopadowe i jego reperkusje doprowadziły do zamknięcia warsztatów włókienniczych i ponownego osłabienia gospodarczego.

Kolejny czas ożywienia nastąpił w związku z rozwojem sektora paliwo-wo-energetycznego i wykorzystującego go przemysłu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Miasto zwiększyło swoją liczebność kilkakrotnie, zarówno poprzez powiększanie jego obszaru, przez włączanie do miasta gmin podmiejskich, jak i sprowadzanie z zewnątrz fachowców do pracy w rozwijających się przedsiębiorstwach. Momentem kulminacyjnym była reorganizacja administracji państwowej, w ramach której miasto awansowało do rangi województwa¹¹.

Z czasem okazało się, że nastąpiła zapaść gospodarki państwowej, co odbiło się również na przemyśle w Koninie. Osłabienie pozycji miasta przyniosła kolejna reorganizacja administracji państwowej, która pozbawiła go praw miasta wojewódzkiego, obniżając rangę do pozycji powiatu¹². Współcześnie jest to więc miasto powiatowe, liczące ponad 80 tys. ludności, należące do województwa wielkopolskiego.

Początki organizacji kościelnej

W roku 966 władca Polan Mieszko I przyjął chrzest i podjął się rozszerzać przyjętą wiarę w całym swoim państwie. Początkowo organizacja kościelna była związana tylko z diecezjami, ponieważ jedynie biskupi mieli prawo sprawowania sakramentów, zwłaszcza udzielania chrztu.

Pierwsza diecezja powstała w roku 968 w Poznaniu, a kolejne w roku 1000 w Kołobrzegu, Wrocławiu i Krakowie oraz metropolia w Gnieźnie.

Z czasem powstawały kolejne. Oprócz diecezji, miejscami, z których promieniowała wiara, był siedziby ważniejszych urzędników państwowych, w których powstawały świątynie. Rozwinęła się też sieć kościołów fundowanych przez właścicieli ziemskich. Warto również zauważyć, że jeszcze w XII wieku nie było na ziemiach polskich parafii ze ściśle określonymi granicami¹³.

Według tradycji duninowskiej dwie pierwsze świątynie związane z Koninem powstały w XII wieku¹⁴. Pierwsza w miejscu, gdzie była osada targowa, dziś zwana Starym Miastem, pod wezwaniem św. Piotra, około roku 1119. A druga w miejscu późniejszego miasta lokowanego, pod wezwaniem św. Bartłomieja, około roku 1140. Świątynia w mieście została zniszczona przez Krzyżaków w roku 1331.

Nie wdając się jednak w rozważania szczegółowe, warto zauważyć, że w XII wieku istniały już dwie świątynie. Nie były to jednak parafie w dzisiejszym rozumieniu, czyli z określonym okręgiem parafialnym, choć i on z czasem się uformował¹⁵.

W XVI wieku świątyni św. Piotra podlegał teren poza miastem. Należały do niego wsie: Stare Miasto, Rumin, Barczygłów, Modła Księża, Modła Królewska, Karsy, Żychlin, Janowice podwójne, Lipiny, Kragoła¹⁶. Natomiast miasto Konin, wraz z przedmieściami i trzema wioskami: Wilków, Brzeźno i Głodno, związane było z kościołem św. Bartłomieja¹⁷.

Mimo iż faktycznie były wytyczone dwa okręgi parafialne, to jednak obie parafie były zarządzane przez jednego proboszcza. Taki stan przetrwał do roku 1861, kiedy to bp Jan Michał Marszewski powołał niezależną parafię Stare Miasto z oddzielnym proboszczem¹⁸.

Parafia św. Bartłomieja i świątynie ją wspomagające

Przez wiele wieków, aż do XX wieku, parafia św. Bartłomieja była jedyną parafią w Koninie. Organizacja więc życia duszpasterskiego oparta była o jedną parafię, która miała na swoim terenie świątynie pomocnicze. I tak obok kościoła parafialnego św. Bartłomieja¹⁹ istniały jeszcze świątynie: Świętego Krzyża²⁰ i Ducha Świętego²¹. Później dopiero powstała świątynia klasztorna pw. św. Marii Magdaleny²².

Zapewne taki sposób funkcjonowania związany był ze średniowiecznym rozumieniem miasta jako jednej wspólnoty chrześcijańskiej, a po reformacji jako wspólnoty katolickiej. Nie dążono więc do podziału miasta na kilka okręgów parafialnych, a tylko istniejącym świątyniom przydzielano różne zadania w ramach tej samej wspólnoty.

Przy takiej formie organizacyjnej niewątpliwie główną świątynią był kościół św. Bartłomieja, przy którym rezydował proboszcz. Przy nim

znajdowała się również wspólnota mansjonarzy²³, która zajmowała się szeroko pojętym duszpasterstwem. Obejmowało ono prowadzenie szkoły²⁴, kierowanie istniejącymi przy parafii bractwami i cechami. Szkołę prowadzili pierwotnie duchowni, a później ludzie świeccy; na pewnym etapie pojawiła się również szkoła dla dziewcząt. Do roku 1819 szkoły te przestały istnieć²⁵. Duszpasterstwo parafialne obejmowało również prowadzenie bractw. Były to bractwa: różańcowe²⁶, św. Anny²⁷ oraz literackie²⁸. Również poszczególne cechy²⁹ miały swoje nabożeństwa i opiekujących się nimi kapłanów.

W ramach tak zorganizowanej parafii kościół Świętego Krzyża pełnił funkcję kaplicy zamkowej³⁰. I choć niewiele na ten temat posiadamy informacji, to domyślamy się, iż jego działalność ożywiła się wtedy, gdy do miasta przybywał monarcha lub goście przez niego zaproszeni. Kościół ten przestał istnieć w wyniku walk ze Szwedami, broniącymi się w zamku konińskim w roku 1656³¹.

Natomiast świątynia Ducha Świętego była elementem kompleksu xenodochium³², w ramach którego znajdował się ponadto dom opieki dla osób starszych i chorych. Podstawą jego działań duszpasterskich była troska o chorych i starców, którzy nie mieli skądinąd opieki. Fundacja xenodochium istniała w oparciu o fundusze własne, a także ofiary pochodzące od dobrodziejów. Początkowo był tu oddzielny duszpasterz, a z czasem na skutek skromnego uposażenia posługę pełnił jeden z mansjonarzy. W początkach XIX wieku świątynia Ducha Świętego przestała spełniać funkcje duszpasterskie³³.

Powstanie klasztoru reformatów w XVII wieku było stworzeniem w mieście środowiska sprzyjającego rozwojowi pobożności ludowej, opartej na duchowości franciszkańskiej. Taką funkcję klasztor spełniał do roku 1969.

Rozwój organizacji parafialnej w XX wieku

Z czasem rozumienie duszpasterstwa się zmieniło, miasta stały się bardziej ludne, trudno już było mówić o jednej wspólnocie w większych ośrodkach, powstała więc potrzeba tworzenia oddzielnych parafii. Od tej pory każda z nich musiała podejmować już pełen zakres działań duszpasterskich³⁴. W większych środowiskach te przemiany organizacyjne dokonały się na przełomie XIX i XX wieku, natomiast w Koninie nastąpiły dopiero w drugiej połowie XX wieku.

W roku 1967 zostały przesunięte granice miasta³⁵ w kierunku północnym i wschodnim, co spowodowało włączenie do miasta między innymi wsi

Morzysław, w której znajdował się kościół św. Wojciecha³⁶. Od tego czasu parafia św. Wojciecha stała się chronologicznie drugą parafią konińską. Pierwotny jej okręg znany z początku XVI wieku. Do parafii należały wtedy: Morzysław, Grójec, Szczepidło, Kociętów, Wola Podłęzna, Parzychów, Rudzica, Laskowiec, Kurów, Czarków, Chorzeń, Międzylesie, Bluzin, Niesłusz, Sulanki, Cierpisz³⁷. Natomiast, gdy parafia morzysławska stała się parafią św. Wojciecha w Koninie, swoimi granicami obejmowała: osiedla w Koninie II, III, IV, V, a także wioski: Grójec, Laskowiec, Ladoródz³⁸, Kolonia Morzysław, Międzylesie, Nowy Czarków, Patrzyków, Rudzica, Święte, Szczepidło, Wola Podłęzna, Zalesie i Żernie³⁹.

Kolejną parafią w Koninie była zorganizowana przy kościele franciszkańskim parafia św. Marii Magdaleny, która powstała w roku 1969. Powstała ona z dwóch parafii św. Bartłomieja i św. Wojciecha. Swoimi granicami obejmowała miasto Konin z ulicami: Kolska, Dąbrowskiego (nr 7), Kaliska, Szpitalna, Świerczewskiego, Nowa A i B, część Solnej, Podgórna, Objazdowa, Reformacka, Świętojańska, Słoneczna, Topolowa, Wzgórze, Brzozowa, Kamienna, Piaskowa, Studzienna, Szkolna. Ponadto włączono wioski: Budy, Głodno, Brzeźno Nowe, Ługi, Rożek, Holendry, Chojki, Sienno, Ptaszniki Stare i Nowe, Pawłówek, Zalesie, Szczepidło, Ladoródz, Skrzynka, Kocientowy⁴⁰.

Następne parafie w mieście powstały ponownie na skutek włączenia kolejnych podmiejskich gmin w roku 1976⁴¹, pojawiły się więc: parafia św. Andrzeja (z dawnych Gosławic)⁴² i św. Teresy od Dzieciątka Jezus (z dawnego Łężyna)⁴³.

Parafia gosławicka powstała najprawdopodobniej już w wieku XIV, a na początku XV wieku powstał obecnie istniejący kościół św. Andrzeja. Pierwotny okręg parafialny znany jest z *Liber beneficiorum*; należały wtedy do parafii następujące wioski: Gosławice, Maliniec, Wola, Bieniszew, Pątnów, „Paczlaw”⁴⁴ i Łężyn. Później włączono jeszcze: Wieruszew, Starą Smolnię, Holendry Petuńskie, Posadę⁴⁵. Natomiast w momencie włączenia tego terenu w granice miasta do parafii należały dawne wioski podkonińskie: Gaj, Gosławice, Ludwików, Maliniec, Marantów, Pątnów, Posada, Sokółki, Wieruszew, Władimirów, Wola Łaszczowa⁴⁶. Z czasem większość z tych wiosek przemianowano na ulice o tych samych nazwach.

Parafia św. Teresy od Dzieciątka Jezus przez lata funkcjonowała w prowizorycznej kaplicy z drewna, powstałej jeszcze w roku 1947⁴⁷. Od roku 1956 był tu ośrodek duszpasterski. Parafię erygowano w roku 1970, okręg parafialny obejmował miejscowości: Łężyn, Cukrownia Gosławice, Honoratka, Władysławów, Janów i Beniów⁴⁸.

Mimo istnienia od wielu lat, wspólnota parafialna nie mogła uzyskać zgody na budowę świątyni; otrzymała ją dopiero w roku 1981. Natomiast 6 czerwca 1982 r. bp Jan Zaręba poświęcił krzyż i plac pod budowę świątyni⁴⁹. W dwa lata później, 13 maja 1984 r., biskup włocławski poświęcił i wmurował kamień węgielny pod nową świątynię parafialną. Jej projekt przygotował architekt A. Holas⁵⁰.

Próby wybudowania pierwszego nowego kościoła w prawobrzeżnym Nowym Koninie pojawiły się w ramach odwilży po roku 1956. Otrzymano pozwolenie na budowę nowej świątyni i podjęto prace przygotowawcze. Między innymi na placu, na którym miała powstać budowla, ustawiono krzyż. Niestety w nocy z 9 na 10 września 1963 r. krzyż został pod osłoną milicji usunięty i przeniesiony na cmentarz parafialny do Morzysławia⁵¹.

Dopiero w roku 1968 powstał ośrodek duszpasterski w domu mieszkalnym przy ul. Wiśniowej 7, w którym prowadzono działalność katechetyczną. Natomiast w niedzielę rozpoczęto tam odprawiać msze⁵². Pod presją faktów dokonanych, w lutym 1971 r. uzyskano zgodę na budowę świątyni, a 5 grudnia 1971 r. na placu powstała tymczasowa kaplica, pw. św. Józefa Robotnika, w której zaczęto odprawiać msze⁵³. W pobliżu tego miejsca rozpoczęto 2 maja 1973 r. budowę kościoła parafialnego. Po kilku miesiącach, 12 sierpnia 1973 r., bp Jan Zaręba wmurował kamień węgielny pod mury powstającego kościoła bł. Maksymiliana Kolbego⁵⁴. Poświęcenia świątyni dokonał tenże biskup 17 października 1981 r.⁵⁵

Parafia bł. Maksymiliana⁵⁶, erygowana 15 czerwca 1977 r., powstała z parafii św. Wojciecha⁵⁷. W roku 1991 należały do niej ulice: Broniewskiego, Bydgoska, Bacewicz, Dworcowa, Energetyka, Górnicza, Jasna, Kleczewska, Kolejowa, Kosmonautów, Karłowicza, Kurpińskiego, Międzylesie, Nowotki, Noskowskiego, Nowowiejskiego, Osiedle Marynarskie, Osiedle pod Zwałkami, 1 Maja, Moniuszki, Plac Górnik, Północna, Powstańców Wielkopolskich, Poznańska, Różyckiego, Szeligowskiego, Traugutta, Tuwima, Wiśniowa, Wieniawskiego, Wiechowicza⁵⁸.

Zarówno parafia św. Wojciecha, jak i św. Maksymiliana były na tyle duże, że trzeba było je podzielić. W rezultacie tego podziału powstała parafia Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, którą erygowano 23 maja 1988 r.⁵⁹ Wyłoniła się ona z parafii św. Wojciecha, św. Maksymiliana i św. Andrzeja.

Jej granice wytyczono w dekrecie erekcyjnym. Granicę z parafią św. Andrzeja stanowi droga marantowska, z parafią św. Wojciecha granica przebiega między wsią Rudzica (do parafii Królowej Polski), a Parcele Rudzica (do św. Wojciecha), następnie torami kolejowymi (Warszawa – Po-

znań) do ich skrzyżowania z ul. Wyzwolenia, dalej wzdłuż ul. Wyzwolenia i uliczki osiedlowej do ul. Przyjaźni (do Królowej bloki 19, 21, 23), potem środkiem ul. Przyjaźni do zbiegu z ul. Dwudziestolecia PRL i środkiem tej ulicy do ronda. Granica pomiędzy interesującą nas parafią, a parafią św. Maksymiliana przebiega środkiem ul. 1 Maja (na odcinku od ronda do ul. Błaszaka), dalej środkiem ul. Błaszaka do kładki stanowiącej przejście dla pieszych nad torami, następnie środkiem ul. Chopina (na odcinku od przejścia prowadzącego na kładkę do zbiegu z ul. Paderewskiego), potem środkiem ul. Paderewskiego do przejazdu kolejowego i torami do drogi marantowskiej⁶⁰.

Plac pod budowę nowej świątyni został poświęcony przez bp. Romana Andrzejewskiego w dniu 26 kwietnia 1987 r.⁶¹ Konsekracja świątyni parafialnej odbyła się 31 grudnia 2000 r., a dokonał jej bp Bronisław Dembowski⁶².

W dniu 5 grudnia 1993 r. została erygowana parafia Miłosierdzia Bożego. Powstała ona z dwóch dotychczasowych parafii konińskich, tj. św. Bartłomieja i św. Marii Magdaleny.

Granica parafii przebiega poniżej zabudowy należącej do szosy i ulicy Zagórowska od granicy z parafią Stare Miasto do ul. Parowej, dalej środkiem ul. Parowej do ul. Szpitalnej, środkiem ulicy Szpitalnej, ulicami Józefa Bema, Edwarda Taczanowskiego, Grota Roweckiego i dalej prosto do ul. Pawłówek, jej środkiem od ul. Objazdowej. Dalej ul. Objazdowa, która od ul. Pawłówek w kierunku zachodnim do granicy z parafią Stare Miasto w całości należy do tej parafii. Ponadto w ramach zarysowanych granic do parafii należały jeszcze ulice: J. Augustyniaka, K. Baczyńskiego (odcinek południowy od ul. Grota Roweckiego), S. Esse, Hubala, F. Jacolika, B.J. Kijaków, A. Kurowskiego, E. Kwiatkowskiego, I. Łopuskiej, J. Piłsudskiego, Przydziałki (południowe), M. Rataja, M. Słodkiego, W. Sikorskiego (od ul. Bema w kierunku południowym), Słoneczna, J. Słowińskiego, H. Sucharskiego, Szpitalna (strona północna od ul. Parowej, południowa od ul. Bema), Wiatraczna, W. Witosa, J. Wybickiego, J. Zemełki⁶³.

W roku powstania parafii została wybudowana tymczasowa kaplica, którą poświęcono 1 października 1993 r.⁶⁴, a która służy po czas obecny. Trwają prace przy budowie nowej świątyni, które jednak będą kontynuowane jeszcze przez wiele lat. W roku 2011 mury zostały przykryte dachem.

Parafie Konina prawobrzeżnego ciągle były na tyle duże, że potrzeba było tworzyć nowe, i tak 1 stycznia 1994 r. powstała parafia św. Faustyny. Wyłoniła się z zachodniej części parafii św. Maksymiliana i z wschodnich krańców parafii Kawnice. W granicach parafii znalazły się ulice: Admi-

rańska, Batorego, Bławatkowa, Boczna, Bojerowa, Bolesława Chrobrego, Bolesława Krzywoustego, Bolesława Śmiałego, Bosmańska, Daliowa, Fikusowa, Fiołkowa, Flisacka, Jagiełły, Jana III Sobieskiego, Kaczeńcowa, Kapitańska, Kazimierza Wielkiego, Kąkolowa, Komandorska, Krokusowa, Królowej Jadwigi, Lewkoniowa, Liliowa, Władysława Łokietka, Marynarska, Narcyzowa, Nasturcjowa, Pelargoniowa, Piwoniowa, Stanisława Poniatowskiego, Poznańska (w ciągu ulicy na terenie parafii), Promowa, Regatowa, Rolna, Rumiankowa, Spółdzielców (w ciągu ulicy na terenie parafii), Stokowa, Stokrotkowa, Szafirowa, Leonida Teligi, Tulipanowa, Wioślarska, Złocieni, Zygmunta Augusta, Zygmunta Starego, Żeglarska, Źródłana⁶⁵.

Od początku swojego istnienia parafia korzystała z kaplicy wybudowanej jeszcze w roku 1992⁶⁶ przez parafię św. Maksymiliana, gdyż już wtedy myślano o powstaniu tam nowej parafii. Po powstaniu parafii rozpoczęto budowę nowej świątyni, od kilku lat już sprawowana jest w niej posługa sakramentalna, choć świątynia nie była jeszcze konsekrowana⁶⁷.

Kolejna parafia po tej stronie Warty to parafia bł. Jerzego Matulewicza, którą erygował bp Bronisław Dembowski 29 sierpnia 1996 r.⁶⁸ Została ona wydzielona z parafii św. Wojciecha i obejmowała w Koninie ulice: Grójecka, Kramska, Laskowiecka, Rudzicka, Skrótowa, Strażacka, Osiedle Laskowiec, a także wioski: Kolonia Rudzica, Nowy Czarków, Patrzyków, Święte, Wola Podłęzna, Żernie⁶⁹.

Na kaplicę do posługi sakramentalnej adaptowano pomieszczenie wcześniej już istniejące, które przez kilka lat służyło parafii⁷⁰. Akt erekcyjny pod budowę świątyni parafialnej wmurowano 27 czerwca 1999 r.⁷¹ Po roku 2000 zaczęto już odprawiać nabożeństwa w wybudowanej części świątyni⁷². Sama jednak budowla potrzebuje jeszcze wiele pracy, aby ją zakończyć.

Z czasem zaczął się też rozwijać lewobrzeżny Konin. W roku 1989 powstała parafia w Brzeźnie pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Samo Brzeźno co prawda nie należy administracyjnie do Konina, ale należy do tej parafii południowo-wschodnia część miasta. Z Konina więc zostało włączone Osiedle Wilków, a ponadto wioski: Stare Brzeźno, Nowe Brzeźno, Brzeźno Parcele, Brzezińskie Holendry, Nowe Potażniki, Stare Potażniki, Sienno i Głodno (w ich ówczesnych granicach), część Rożka Brzezińskiego i część wsi Gołąbek⁷³.

Warto również zaznaczyć, że od strony opieki duszpasterskiej trzy wioski: Szczepidło, Ladorudz i część Zalesia posiadały możliwość wyboru korzystania z posługi duszpasterskiej albo w parafii Brzeźno, albo w parafii św. Wojciecha. Ostatecznie tę sprawę rozwiązano w roku 2007, gdyż

od tego roku mieszkańcy tych miejscowości mają obowiązek korzystania z posług religijnych w parafii Brzeźno⁷⁴.

Początkowo Eucharystię sprawowano w tymczasowej drewnianej kaplicy, która służyła jako świątynia parafialna w latach 1989–1999. Równocześnie powstawała nowa świątynia parafialna, pod budowę której kamień węgielny wmurował bp Bronisław Dembowski 27 czerwca 1997 r. Natomiast konsekrował świątynię 28 października 2007 r. biskup Wiesław Alojzy Mering⁷⁵.

Z miastem, chociażby przez fakt graniczenia, związana jest również parafia Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe w Żychlinie, erygowana 8 lipca 2007 r. W granicach parafii znalazły się dwie miejscowości: Żychlin i Janowice⁷⁶. Sam jednak ośrodek duszpasterski Matki Bożej z Guadalupe i św. Jana Diego ustanowiono już 10 maja 2005 r.⁷⁷

Obecnie parafia posiada tymczasową kaplicę, a jednocześnie podjęła prace budowlane związane z wybudowaniem kościoła parafialnego.

Powyżej w sposób chronologiczny ukazano rozwój sieci parafialnej w Koninie. Dziś trudno powiedzieć, jak długo sieć ta pozostanie niezmienną w mieście, choćby dlatego, że zauważa się rozwój przedmieść, które z czasem będą dużymi osiedlami, w których również będą potrzebne nowe świątynie.

Obecne granice parafii

Natomiast poniżej ukazemy stan konińskiej sieci parafialnej w roku 2011. Omówimy układ parafii od strony geograficznej, nie wnikając w ich historyczne powstanie. Motywem powstania tego punktu pracy była kwestia ukazania obecnych granic parafialnych, gdyż wcześniejszej ukazywane były zmieniane w trakcie powstawania nowych wspólnot parafialnych. Powstało też szereg nowych ulic, które wcześniej nie były wspomniane, a niektóre zmieniły swoje wcześniejsze nazwy, to wszystko przemawia więc za ukazaniem współczesnego obrazu parafii.

Od południowego wschodu, czyli od strony Koła, na przedmieściach Konina położona jest wieś Brzeźno, w której znajduje się parafia i współcześnie wybudowany kościół parafialny pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy. W parafii są jeszcze dwie kaplice filialne: w Głodnie – Matki Bożej Królowej Polski i w Szczepidle – bł. Michała Kozala. Odpust w parafii związany jest ze wspomnieniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy – 27 czerwca, ponadto w kaplicach: Głodnie – 3 maja i Szczepidle – niedziela po 14 czerwca. Obecny proboszcz ks. Andrzej Walczak był organizatorem parafii i budowniczym kościoła⁷⁸.

Graniczy z nią parafia św. Marii Magdaleny, z kościołem powstałym w latach dwudziestych XVIII wieku. Pracują w niej franciszkanie reformaci. Obecnie proboszczem jest o. Damian Stanisław Bieńkowski⁷⁹.

Posuwając się dalej na zachód docieramy do parafii Miłosierdzia Bożego. Do posługi liturgicznej parafii służy kaplica, natomiast szybko rośnie świątynia parafialna. Uroczystości odpustowe związane są z niedzielą Miłosierdzia Bożego. Pierwszym proboszczem i organizatorem parafii był ks. Lucjan Wiatrowski, obecnie proboszczem i budującym nową świątynię jest ks. Roman Ziemiński⁸⁰.

Na południe od ostatnich dwóch parafii położona jest, co prawda już poza granicami miasta, parafia Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe i św. Jana Diego. Parafia nie posiada jeszcze swojej świątyni parafialnej, a posługa liturgiczna odbywa się w tymczasowej kaplicy. Organizatorem parafii i jej dotychczasowym proboszczem jest ks. Waldemar Szafranski⁸¹.

Na zachód od parafii Miłosierdzia Bożego położona jest parafia świętych Apostołów Piotra i Pawła, która znajduje się już poza granicami miasta. Obecny kościół to neogotycka świątynia powstała w roku 1907, natomiast jej boczna kaplica, to XII-wieczny kościół powstały jako pierwszy na tym terenie. Obecny proboszczem parafii jest ks. Konstanty Isbaner⁸².

Układ parafii w lewobrzeżnym Koninie, czyli w tzw. Starym Koninie, zamyka przez wieki jedyna parafia konińska – św. Bartłomieja, dziś siedziba dekanatu konińskiego I. Świątynia parafialna powstawała od XIV do XVII wieku. Obecny proboszczem jest ks. Tomasz Michalski⁸³.

Przekraczamy rzekę Wartę nowym mostem i rozpoczynamy zwiedzanie parafii prawobrzeżnego Konina, czyli tzw. Nowego Konina od zachodu.

Swoją granicę na zachodniej granicy miasta ma parafia św. Faustyny. Pierwsza kaplica na tym terenie powstała już w roku 1992, jako filia parafii św. Maksymiliana. Od 1994 roku pracują tu salezjanie, którzy wybudowali nowy kościół i szkołę katolicką. Obecnie proboszczem jest ks. Jan Oleksiuk⁸⁴.

Przesuwając się w kierunku wschodnim docieramy do parafii św. Maksymiliana Kolbego. Parafia ta szczyci się pierwszym nowym kościołem wybudowanym w XX wieku. Świątynia ta powstała po wielu stwarzanych przez władze państwowe trudnościach. Została konsekrowana w roku 1981. Jej organizatorem i pierwszym proboszczem był ks. Antoni Łassa, a obecnie proboszczem jest ks. Wojciech Kochański⁸⁵.

Od północy, co prawda już poza granicami miasta, z parafią św. Maksymiliana, graniczy parafia św. Alberta Chmielowskiego w Posadzie. Pierwotny kościół zbudowany z kamienia polnego, jako filia parafii św. Andrzeja

w Koninie, powstał w roku 1989. Natomiast parafia została erygowana w roku 1992, a kościół konsekrowany w 1999 r. Obecnie trwają prace przy rozbudowie kościoła parafialnego. Organizatorem parafii i pierwszym proboszczem był ks. Leszek Malinowski, obecnie proboszczem jest ks. Jan Kozłowicz⁸⁶.

Od wschodu z parafią św. Maksymiliana graniczy parafia Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski. Kościół parafialny konsekrowany został w roku 2000. Organizatorem parafii i jej pierwszym proboszczem jest ks. Henryk Włoczewski⁸⁷.

Na północy parafia mariacka graniczy z parafią św. Andrzeja. Przypomnijmy, że ówczesna gmina Gosławice w roku 1976 została włączona w granice administracyjne Konina i w ten sposób miasto wzbogaciło się o kolejną parafię. Cennym zabytkiem jest powstały w pierwszej połowie XV wieku gotycki kościół parafialny. Obecny proboszczem parafii jest ks. Jacek Laszczyk⁸⁸.

Jeszcze bardziej na północy położona jest parafia św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Na tym terenie istniała już kaplica w roku 1947, choć parafia powstała dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku. Obecny kościół parafialny został konsekrowany w roku 1990 przez bp. Henryka Muszyńskiego. Organizatorem parafii i jej pierwszym proboszczem był ks. Bogusław Palenicki. Obecnie proboszczem jest ks. Sławomir Majdecki⁸⁹.

Od wschodu z parafią Królowej Polski graniczy parafia św. Wojciecha. Została ona w roku 1967 włączona w granice miasta. Obecna świątynia parafialna została rozbudowana na początku XX wieku, konsekrowana przez bp. Stanisława Zdzitowieckiego w roku 1914. Obecnie proboszczem parafii jest ks. Józef Wysocki⁹⁰.

Przesuwając się jeszcze dalej na wschód docieramy do parafii bł. Jerzego Matulewicza, która jest ostatnią parafią znajdującą się w granicach Konina. Sąsiadując z sanktuarium maryjnym w Licheniu, parafia ta obrała sobie za patrona odnowiciela Zakonu Księży Marianów bp. Jerzego Matulewicza. Do celów liturgicznych wykorzystywany jest nieskończony jeszcze kościół parafialny. Organizatorem parafii i pierwszym proboszczem był ks. Paweł Szudzik, obecnie proboszczem jest ks. Wojciech Marciszewski⁹¹.

Organizacja dekanalna

Przez wieki istniał jeden duży dekanat koniński, o istnieniu którego wiemy m.in. z *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego⁹², wtedy jeszcze w archidiecezji gnieźnieńskiej, który przeszedł po reorganizacji z 1818 r. do diecezji włocławskiej.

W roku 1985 biskup Jan Zaręba podzielił dotychczasowy jeden dekanat koniński na dwie części nadając im nazwę: koniński I i koniński II⁹³. Kolejnej reorganizacji dekanatów dokonał bp Bronisław Dembowski w roku 1994⁹⁴. Z czasem bp Wiesław Alojzy Mering wyodrębnił jeszcze trzeci dekanat⁹⁵.

Z Koninem związane są zatem obecnie trzy dekanaty⁹⁶. Pierwszy obejmuje parafie po lewej stronie Warty: św. Bartłomieja, św. Marii Magdaleny, Miłosierdzia Bożego, a także podmiejskie: w Brzeźnie – Matki Bożej Nieustającej Pomocy, w Krzymowie – Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, w Kunach – św. Józefa Robotnika⁹⁷, w Rzgowie – św. Jakuba Apostoła, w Sławsku – św. Wawrzyńca, w Starym Mieście – świętych Apostołów Piotra i Pawła, w Wyszynie – Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, w Żychlinie – Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe.

Dekanat koniński II obejmuje parafie: św. Wojciecha, Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, św. Teresy od Dzieciątka Jezus, bł. Jerzego Matulewicza, a także podmiejskie: w Kramsku – św. Stanisława biskupa i męczennika, w Licheniu – św. Doroty.

Trzeci dekanat⁹⁸ obejmuje parafie: św. Maksymiliana Marii Kolbego, św. Andrzeja Apostoła, św. Faustyny Kowalskiej i podmiejskie: św. Marcina z Tours w Kazimierzu Biskupim⁹⁹ i w Posadzie¹⁰⁰ – św. Alberta Chmielowskiego.

Bp Henryk Muszyński w roku 1988, dla usprawnienia duszpasterstwa w poszczególnych częściach diecezji, powołał trzy rejony duszpasterskie: włocławski, koniński i kaliski. W skład rejonu konińskiego weszły oba istniejące wtedy dekanaty konińskie¹⁰¹, a z czasem również powstały dekanat trzeci.

* * *

Zasadniczo sieć parafialna na terenie diecezji ukształtowała się w XIV wieku. Zdecydowanie mniej parafii powstało bowiem w wieku XV¹⁰². Kolejne więc zmiany w sieci parafialnej były niewielkie. Przez wieki istniała więc jedna parafia w Koninie, św. Bartłomieja, na terenie której funkcjonowały kościoły pomocnicze: Świętego Krzyża, Ducha Świętego, św. Marii Magdaleny.

Dla Konina szczególnie dynamiczny był okres drugiej połowy XX wieku. Przede wszystkim rozwój przemysłu pociągnął za sobą gwałtowny wzrost liczby mieszkańców. Ludzie osiedlający się w mieście potrzebowali tego wszystkiego, co służy człowiekowi do codziennego życia. Mimo iż ówczesne władze państwowe potrzeby te próbowały ograniczyć tylko do

tego co materialne, to jednak koninianie potrzebowali kolejnych świątyń, aby mogli w nich praktykować swoją wiarę.

Wzrost liczby mieszkańców miasta wiązał się z dwoma elementami, a mianowicie z napływem ludności z zewnątrz i powiększaniem terenu miasta. W ten sposób włączono do miasta gminy ościenne, czyli Morzysław i Gosławice, aby również na tym terenie mogło rozwijać się budownictwo mieszkaniowe. W ślad za powstającymi kolejnymi osiedlami ludzkimi szły kolejne parafie.

Sieć parafialna rozwijała się w podobny sposób, gdyż część parafii już istniejących została włączona do miasta, a obok nich powstały wspólnoty zupełnie nowe. I tak na zasadzie włączenia Konin otrzymał parafie: św. Wojciecha, św. Andrzeja i św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Jeden kościół znajdujący się na terenie miasta – św. Marii Magdaleny – otrzymał prawa parafialne. Ponadto powstały nowe świątynie w Starym Koninie: Miłosierdzia Bożego i na jego przedmieściach w Brzeźnie i Żychlinie. Natomiast w Nowym Koninie: św. Faustyny, św. Maksymiliana, Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, bł. Jerzego Matulewicza, a także na przedmieściu w Posadzie.

PRZYPISY

¹ A. Wędzki, *Dzieje Konina*, Konin 2000, s. 16. Innego zdania jest Z. Łabuda (*Rozwój osadnictwa*, „Ziemia Konińska”, 3(1972), s. 206), który przesuwając początki osadnictwa na mezolit.

² W literaturze fachowej określano go mianem Kaszuba. Nazwa ta jest jednak późniejsza, gdyż pochodzi od istniejącego nad Wartą młyna Kaszuba, który odnotowano w 1760 r. Zob. A. Wędzki, *Dzieje Konina*, dz. cyt., s. 32.

³ P. Małuśkiewicz, *Województwo konińskie*, Warszawa – Poznań 1983, s. 81.

⁴ A. Wędzki, *Początki Konina*, „Rocznik Koniński”, 7(1980), s. 17.

⁵ Z. Łabuda, *Rozwój osadnictwa*, art. cyt., s. 225.

⁶ Znajduje się ona około 6 km na południowy zachód od późniejszego miasta lokowanego. Zob. A. Wędzki, *Dzieje Konina*, dz. cyt., s. 40.

⁷ Tenże, *Początki Konina*, art. cyt., s. 23.

⁸ Z. Łabuda, *Rozwój osadnictwa*, art., cyt., s. 216.

⁹ P. Rybczyński, *Konin – 700 lat*, Konin 1993, s. 7.

¹⁰ J. Łojko, P. Łojko-Wojtyniak, *Początki i lokacja miasta*, w: *Civitas Konin*, red. J. Łojko, Konin 2011, s. 33.

¹¹ Reforma administracji państwowej weszła w życie 1 czerwca 1975 r.

¹² Weszła w życie 1 stycznia 1999 r.

¹³ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 190.

¹⁴ Zob. H. Witczak, *Z życia religijnego w królewskim mieście Koninie*, Włocławek 2006, s. 130–152.

¹⁵ S. Zachorowski, *Początki parafii polskich*, Kraków 1909, s. 12.

¹⁶ Zob. J. Łaski, *Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej*, t. 1, Gniezno 1880, s. 240.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. Wolski, Kościół parafialny w Koninie, Włocławek 1955 (mszps w Bibl. Sem. Włoc).

¹⁹ Pierwotna świątynia pod tym wezwaniem powstała po lokacji miasta w pobliżu istniejącego wtedy grodu obronnego. Był to koniec XIII lub początek XIV wieku. Świątynia ta została zniszczona przez Krzyżaków w roku 1331. Kolejna świątynia św. Bartłomieja powstała w południowo-wschodniej części ówczesnego miasta. Był to czas odbudowy miasta po najeździe krzyżackim, a powstająca świątynia dała początki obecnej świątyni farnej. Zob. H. Witczak, *Z życia religijnego...*, dz. cyt., s. 132.

²⁰ Powstał na miejscu wcześniej istniejącego kościoła św. Bartłomieja, zniszczonego przez Krzyżaków. Powstał jako świątynia drewniana, a służył przede wszystkim jako kaplica zamkowa. Najstarsza informacja o nim pochodzi z roku 1401. Zob. A. Wędzki, *Dzieje Konina*, dz. cyt., s. 62.

²¹ Kościół powstał dzięki fundacji Berwolda z Liśca w roku 1422. Zob. J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., t. 1, s. 242.

²² Pierwotny kościół drewniany powstał z fundacji Stefana Modlibowskiego, dziedzica Modlibowic i Sardynia, oraz mieszczanina konińskiego Szymona Bodewicza. Akt erekcyjny świątyni wystawiono 15 III 1631 r. Zob. H. Witczak, *Z życia religijnego...*, dz. cyt., s. 169–170.

²³ Pierwotna wspólnota mansonarzy była erygowana w roku 1424 przez mieszczanina konińskiego Janusza Glazariusza. Zob. Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta arcybiskupów gnieźnieńskich (AAG). Wiz. 85, s. 234. Później wspólnota wielokrotnie odnawiana. Ważnym dla wspólnoty była jej reorganizacja dokonana dzięki fundacji mieszczanina konińskiego Jana Zemełki, a zatwierdzona przez abp. Wojciecha Baranowskiego w roku 1609. Zob. ADWł, Akta parafii Konin 1, s. 187.

²⁴ Szkoła powstała najprawdopodobniej pod koniec XIV wieku. W roku 1441 pojawił się konflikt między radą miejską a proboszczem, który zakończył się procesem. Zob. J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., t. 1, s. 239. W roku 1781 istniała szkoła męska i żeńska. Zob. ADWł, A. par. Konin 1, s. 43.

²⁵ H. Witczak, *Z życia religijnego...*, dz. cyt., s. 256.

²⁶ Bulla Klemensa XI z 30 IX 1705 r. erygowała bractwo i nadawała przywileje odpustowe. Zob. ADWł, A. par. Konin 6, s. 14.

²⁷ Erygowane w Koninie w roku 1586 na prośbę ks. Marcina Przyborowskiego. Zob. H. Witczak, *Z życia religijnego...*, dz. cyt., s. 259.

²⁸ Najstarsza informacja o istnieniu bractwa pochodzi z 1605 r. i dotyczy zapisu na to bractwo. Zob. ADWł, AAG. Wiz. 63, s. 165.

²⁹ Służbę liturgiczną w czasie nabożeństw regulowały statuty brackie. W Koninie czynił to statut garncarzy. Zob. *Statuty cechów konińskich z XV–XVIII wieku*, wyd. W. Maisel, „Rocznik Koniński”, 6(1978), s. 155.

³⁰ Uległ zniszczeniu w czasie walk związanych z usunięciem załogi szwedzkiej z zamku w roku 1656. Na placu po zniszczonym kościele urządzono cmentarz epidemiologiczny. Zob. H. Witczak, *Z życia religijnego...*, dz. cyt., s. 158–162.

³¹ P. Rybczyński, *Konin – 700 lat*, dz. cyt., s. 12.

³² Fundacja powstała w roku 1422. Wtedy był zarówno kościół jak i szpital. W roku 1433 fundację potwierdził król Władysław Jagiełło. Funkcjonował do przełomu wieku XVIII i XIX, sprzedany w roku 1820. Zob. H. Witczak, *Xenodochium Świętego Ducha w Koninie*, w: *Sprawiedliwość pokój i radość w posługiwaniu biskupim*, red. A. Niemira [i in.], Włocławek 2010, s. 181–196.

³³ W dokumentach pojawiają się sprzeczne dane dotyczące sprzedaży protestantom terenu wraz z kościołem. Raz pojawia się rok 1821 innym razem 1825. Na pewno wtedy nie sprawowano w nim żadnej posługi liturgicznej. Zob. H. Witczak, *Z życia religijnego...*, dz. cyt., s. 166.

³⁴ Przede wszystkim dotyczy to duszpasterstwa sakramentalnego. Ponadto, każda z parafii ma swoją specyfikę i w różnych parafiach pojawiają się inne grupy duszpasterskie.

³⁵ Włączono w granice miasta następujące gminy: Chorzeń, Marantów, Morzysław, Nieśłusz. Zob. P. Maluśkiewicz, *Województwo konińskie*, dz. cyt., s. 90.

³⁶ Najstarsze informacje o parafii pochodzą z 1419 r., prawdopodobnie powstała w XIV wieku. Pierwszy kościół murowany powstał w roku 1788. Zob. H. Witczak, *Z dziejów kościoła św. Wojciecha w Koninie (Morzysławiu)*, „Studia Włocławskie”, 11(2009), s. 304–315.

³⁷ Zob. J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., t. 1, s. 237.

³⁸ Nazwa miejscowości w różnych dokumentach różnie pisana.

³⁹ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1972, s. 173.

⁴⁰ *Nowa parafia św. Marii Magdaleny w Koninie, dekret erekcyjny*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi), 52(1969), s. 104–105.

⁴¹ Włączono gminy: Gosławice, Łęzyn, Malinie, Międzyzlesie, Pątnów. Zob. P. Małusiakiewicz, *Województwo konińskie*, dz. cyt., s. 91.

⁴² „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1972, s. 174.

⁴³ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 353–354. W roku 1996 do parafii została włączona wieś Rębowo z parafii Ślesin. Zob. *Dekret reorganizujący granice parafii Ślesin i Konin św. Teresy*, KDWi, 79(1996), s. 441–442. Natomiast w roku 1990, część wsi Mikorzyn została odłączona od parafii Ślesin i włączona do parafii św. Teresy. Zob. *Dekret zmieniający granice parafii Ślesin i Konin – par. Św. Teresy*, KDWi, 73(1990), s. 53.

⁴⁴ Nazwa przepisana z *Liber beneficiorum*. Dziś miejscowość nieznana.

⁴⁵ J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., t. 1, s. 229–232.

⁴⁶ Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1972, s. 174.

⁴⁷ *Poświęcenie i wmurowanie kamienia węgielnego pod nową świątynię w Koninie*, KDWi, 67(1984), s. 187.

⁴⁸ *Dekret erekcyjny parafii Łęzyn*, KDWi, 53(1970), s. 160–161.

⁴⁹ *Poświęcenie placu pod nowy kościół w Koninie*, KDWi, 65(1982), s. 137.

⁵⁰ *Poświęcenie i wmurowanie kamienia węgielnego pod nową świątynię w Koninie*, poz. cyt., s. 187.

⁵¹ *Po 46 latach do kościoła św. Maksymiliana w Koninie wrócił krzyż usunięty z placu budowy świątyni*, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika” (MDWi), 92(2009), s. 1141.

⁵² Tamże, s. 1142.

⁵³ *Poświęcenie tymczasowej kaplicy w Koninie*, KDWi, 55(1972), s. 94.

⁵⁴ *Po 46 latach do kościoła św. Maksymiliana w Koninie wrócił krzyż usunięty z placu budowy świątyni*, poz. cyt., s. 1142.

⁵⁵ *Uroczyste poświęcenie nowego kościoła p.w. bł. Maksymiliana Kolbego w Koninie*, KDWi, 64(1981), s. 281.

⁵⁶ Po kanonizacji Maksymiliana Kolbego zmieniono nazwę parafii z bł. Maksymiliana na św. Maksymiliana.

⁵⁷ Dekret erygujący parafię bł. Maksymiliana ukazywał tylko granicę wschodnią parafii, którą była ulica Przemysłowa. Po zachodniej stronie znalazła się parafia bł. Maksymiliana, a po wschodniej parafia św. Wojciecha. Pozostałe granice były dawnymi granicami parafii św. Wojciecha. Parafia bł. Maksymiliana wyłoniła się bowiem z parafii św. Wojciecha. Zob. *Dekret erygujący parafię bł. Maksymiliana w Koninie*, KDWi, 60(1977), s. 126.

⁵⁸ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1991, s. 328.

⁵⁹ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 345–346.

⁶⁰ *Dekret erygujący parafię pw. NMP Królowej Polski w Koninie*, KDWi, 71(1988), s. 268.

⁶¹ *Poświęcenie placu pod budowę nowego kościoła w Koninie*, KDWi, 70(1987), s. 120.

⁶² Starania o budowę tego kościoła podjął bp Jan Zaręba w roku 1982, po czterech latach uzyskano lokalizację, a w 1987 r. poświęcono plac pod budowę. W roku 1991 bp Henryk Muszyński wmurował kamień węgielny. Zob. *Konsekracja kościoła Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski*, KDWi, 83(2000), s. 771.

⁶³ *Dekret erygujący parafię Miłosierdzia Bożego w Koninie*, KDWi, 76(1993), s. 255–257.

⁶⁴ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 321.

⁶⁵ Granice parafii określały: od północy tory kolejowe na trasie Poznań – Warszawa, na wschodzie ul. Hurtowa i jej przedłużenie w stronę północną i południową, południowa granica to rzeka Warta, a zachodnia to granice administracyjne miasta Konina. Zob. *Dekret erygujący parafię p.w. bł. Faustyny w Koninie*, KDWi, 77(1994), s. 6–8.

⁶⁶ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 347.

⁶⁷ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 540–542.

⁶⁸ Tamże, s. 349–350.

⁶⁹ Zob. *Dekret erygujący parafię pw. bł. Jerzego Matulewicza*, KDWł, 79(1996), s. 297.

⁷⁰ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 349–350.

⁷¹ *Wizytacja parafii bł. J. Matulewicza...*, KDWł, 82(1999), s. 498.

⁷² „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 512–514.

⁷³ *Dekret erygujący parafię w Brzeźnie k. Konina*, KDWł, 72(1989), s. 267–268; zob. także M. Budkiewicz, *Brzeźno. Zarys dziejów miejscowości i parafii*, Brzeźno 2010.

⁷⁴ *Dekret zmieniający granice parafii św. Wojciecha w Koninie i Brzeźnie*, MDWł, 90(2007), s. 432–433.

⁷⁵ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 472.

⁷⁶ Parafia została wyodrębniona z parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Starym Mieście. Zob. *Dekret ustanawiający parafię Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe w Żychlinie*, MDWł, 90(2007), s. 755.

⁷⁷ *Ustanowienie ośrodka duszpasterskiego w Żychlinie k. Konina*, KDWł, 88(2005), s. 292.

⁷⁸ Okręg parafialny obejmuje: w Koninie na Osiedlu Wilków ulice Borową, Bukową, Ciso-
wą, Dębową, Jałowcową, Jaśminową, Jaworową, Jodłową, Jesionową, Kasztanową, Klonową,
Leszczynową, Lipową i Modrzewiową. A także miejscowości: Brzezińskie Holendry, Brzeźno,
Głodno, Ladorudz, Potażniki, Rożek Brzeziński, Szczepidło, Zalesie. Zob. „Rocznik Diecezji
Włocławskiej” 2011, s. 472–474.

⁷⁹ Swoim okręgiem parafialnym obejmuje ulice: Armii Krajowej, Baczyńskiego, Barań-
skiego, Bema, Berlinga, Bez Nazwy, Brzozowa, Dybowskiego, Dygasińskiego, Dzierżonia,
Grotta-Roweckiego, Gruntowa, Jarzębinowa, Kaliska, Kamienna, Kolska, Nowa, Oczapow-
skiego, Objazdowa, Piaskowa, Podgórna, Prusa, Puchalskiego, Raciborskiego, Reformacka,
Reymonta, Różana, Sadowa, Siedleckiego, Solna, Studzienna, Szkolna, Szpitalna, Świerkowa,
Świętojańska, Taczanowskiego, Topolowa, Wał Tarejwy, Wierzbowa, Wilcza, Wzgórze i Że-
romskiego. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 467–469.

⁸⁰ Okręg parafialny obejmuje ulice: Agatowa, Ametystowa, Angielska, Armii Krajowej,
Augustynowicza, Baczyńskiego, Bursztynowa, Brylantowa, Bema, Diamentowa, Esse, Gra-
natowa, Hiszpańska, Hubala, Jacolika, Kijaków, Korolowa, Kurowskiego, Kwiatkowskiego,
Łopuskiej, Niemiecka, Parowa, Pawłówek, Piłsudskiego, Przedziałki, Rataja, Rubinowa, Sikor-
skiego, Słoneczna, Słothkiego, Sowińskiego, Sucharskiego, Szafirowa, Szmaragdowa, Szpitalna,
Szwedzka, Taczanowskiego, Topazowa, Turkusowa, Wiatraczna, Wybickiego, Zemełki. Zob.
„Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 470–471.

⁸¹ Parafia obejmuje dwie miejscowości, a mianowicie Żychlin i Janowice. Zob. „Rocznik
Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 495–496.

⁸² Do parafii należą następujące miejscowości: Barczygłów, Karsy, Krągola, Modła
Kolonja, Modła Królewska, Modła Księża, Rumin i Stare Miasto. Zob. „Rocznik Diecezji
Włocławskiej” 2011, s. 487–490.

⁸³ Okręgiem parafialnym objęte są ulice: Dąbrowskiego, Dąbrowskiej, Deotymy, Dmow-
skiego, Drużbackiej, Gimnastyczna, Gojawiczyńskiej, Grodzisko, Grunwaldzka, Gwoździarska,
Hłakowiczówny, Kilińskiego, Konopnickiej, Kopernika, Kościelna, Kościuszki, Kownackiej,
Kramowa, Krzywa, 3-Maja, Mickiewicza, Nadbrzeźna, Nadrzeczna, Nałkowskiej, Niecała,
Orzeszkowej, Osada, Parkowa, PCK, Podwałe, Posoka, Przedziałki, Rodziewiczówny, Sło-
wackiego, Solna(część), Staszica, Sportowa, Stodolniana, Szarych Szeregów, Targowa, We-
sterplatte, Wiejska, Wiosny Ludów, Wodna, Plac Wolności, Wojska Polskiego, Urbanowskiej,
Zachodnia, Zagórska, Plac Zamkowy, Zapolskiej, Żwirki i Wigury. Zob. „Rocznik Diecezji
Włocławskiej” 2011, s. 461–466.

⁸⁴ Parafia obejmuje zachodnią część miasta. Należą do niej ulice: Admiralska, Azaliowa,
Stefana Batorego, Begoniowa, Bluszczowa, Bławatkowa, Boczna, Bojerowa, Bolesława Chro-
brego, Bolesława Krzywoustego, Bolesława Śmiałego, Bosmańska, Daliowa, Fikusowa, Fioł-
kowa, Flisacka, Gerberowa, Goździkowa, Hiacyntowa, Hurtowa (strona zachodnia), Irysowa,
Jachtowa, Władysława Jagiełły, Jana III Sobieskiego, Kaczeńcowa, Kapitańska, Kameliowa,

Kazimierza Wielkiego, Kąkolowa, Komandorska, Konwaliowa, Krokusowa, Królowej Jadwigi, Królowej Marysieńki, Lewkoniowa, Liliowa, Władysława Łokietka, Makowa, Malwowa, Margaretkowa, Marynarska, Mieszaka Starego, Narcyzowa, Nasturcjowa, Nowy Dwór, Paprotki, Parowozownia, Pelargoniowa, Pivoniowa, Stanisława Poniatowskiego, Poznańska (odcinek od wschodniej granicy parafii), Promowa, Regatowa, Rolna, Rumiankowa, Spółdzielców (od Hurtowej w kierunku zachodnim), Stokowa, Stokrotkowa, Szafirkowa, Świętopełka, Leonida Teligi, Tulipanowa, Wioślarska, Złocieni, Zygmunta Augusta, Zygmunta Starego, Żeglarska, Źródłana. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 540–542.

⁸⁵ Obecny okręg parafialny obejmuje następujące ulice: Akacyjowa, Bacewicz, Bydgoska, Chopina, Czereśniowa, Dworcowa, Dolna, Dożynkowa, Energetyka, Górnicza, pl. Górnika, Jasna, Karłowicza, Kolejowa, Kotłowa, Kleczewska, Kosmonautów, Kurpińskiego, 1Maja, Moniuszki, Noskowskiego, Nowowiejskiego, Powstańców Wielkopolskich, Powstańców Styczniowych, Plonowa, Polna, Poznańska, Północna, Półwiejska, Różyckiego, Solskiego, Stroma, Szeligowskiego, Sybiraków, Szymanowskiego, Traugutta, Tuwima, Wiechowicza, Wieniawskiego, Willowa, Wiśniowa, Wrzosowa. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 531–535.

⁸⁶ Parafia obejmuje następujące miejscowości: Olesin, Posada, Sokółki, Wieruszew (część), Władimirów, Wola Łaszczowa. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 551–552.

⁸⁷ Obecny okręg parafialny obejmuje ulice: Boznańskiej, Chełmońskiego, Chopina (do nr 14b), Fałata, Gajowa, Gierymskich, 11 Listopada (nr 4–20), Jeziorna, Kossaków, Malczewskiego, Matejki, Michałowskiego, Legionów (nr 2–22), Wyzwolenia (nr 19, 21, 23). A ponadto miejscowość Rudzica. Zob. Rocznik Diecezji Włocławskiej 2011, Włocławek 2011, s. 505–508.

⁸⁸ Obecny okręg parafialny obejmuje następujące ulice: Dobra, Gaj, Gminna, Goślawska, Gospodarcza, Gotycka, Kanałowa, Kaźmierska, Kątowa, Kręta, ks. Dominika Jędrzejewskiego, Letnia, Maliniecka, Mokra, Spacerowa, Szeroka, Staffa, Ślesieńska, Wczasowa, Wesoła, Wieruszewska. A także miejscowości: Ludwików, Wieruszew. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 537–539.

⁸⁹ Obecny okręg parafialny obejmuje ulice: Beniowska, Bernardynka, al. Cukrownicza, Janowska, Kaszubska, Kortowa, Krańcowa, Kujawska, Kurpiowska, Lubiska, Łężyńska, Łowicka, Mazurska, Regionalna, 150-lecia Cukrownictwa, Śląska, Ślesieńska (część), Wielkopolska, Wojciechowo i Zacisze. A także miejscowości: Honoratka, Mikorzyn (część), Rębowo. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 509–511.

⁹⁰ Obecny okręg parafialny stanowią ulice: Budowlanych, Cicha, Działkowa, Graniczna, Harcerska, Jana Pawła II, (nr 1–41), 11 Listopada (nr 21–42), Kard. Wyszyńskiego (nr 7–23, 34–48), Kwiatowa, Miła, Myśliwska, Młodzieżowa, Nadwarciańska, Okólna, Pionierów, Południowa, Portowa, Sosnowa, Spokojna, Staromorzysławska, Weteranów, Wyzwolenia (nr 1–11), Zielona. A także miejscowości: Zalesie, Kolonia Morzysław. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 499–504.

⁹¹ Obecny okręg parafialny obejmuje ulice: Bekkera, Curie-Skłodowskiej, Dobrowolskiego, Drewnowskiego, Godlewskiego, Grójecka, Heweliusza, Hirszfelda, Jana Pawła II, Laskowiecka, Łukasiewicza, Mazurkiewicza, Olszewskiego, Romera, Rudzicka, Sierpińskiego, Skrótowa, Strażacka, Śniadeckich, Trzebiatowskiego, Wróblewskiego. A ponadto miejscowości: Kolonia Rudzica, Nowy Czarków, Patrzyków, Święte, Wola Podłęzna, Żerkie. Zob. „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, s. 512–514.

⁹² Dekanat koniński obejmował następujące parafie: Konin, Krzymów, Białków, Kościelec, Koło, Dobrowo, Brudzew, Janiszew, Słomowo, Psary, Kowale, Turek, Grzymiszew, Russocice, Wyszyna, Tuliszków, Lisiec Wielki, Dąbroszyn, Rychwał, Grochowy, Grodziec, Królików, Zagórow, Trąbczyn, Rzgów, Grabienie, Kuchary, Sławsk. Zob. J. Łaski, *Liber beneficiorum*, dz. cyt., t. 1, s. 238–289.

⁹³ Dekanat koniński I obejmował parafie z dotychczasowego dekanatu konińskiego: Konin św. Bartłomieja, Konin św. Marii Magdaleny, Stare Miasto, Sławski, Krzymów; z dek. tuliszkowskiego Wyszyna; z dek. zagórowskiego Rzgów. Dekanat Koniński II: Konin św. Andrzeja, Konin św. Maksymiliana, Konin św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Konin św. Wojciecha, Kramsk i Licheń. Zob. *Dekret reorganizacji dekanatu Konińskiego*, KDWł, 68(1985), s. 245–246.

⁹⁴ Dekanat koniński I obejmował parafie: Konin – św. Bartłomieja, Konin – św. Marii Magdaleny, Konin – Miłosierdzia Bożego, Brzeźno k. Konina, Krzymów, Rzgów, Sławsk, Stare Miasto, Wyszyna. Dekanat koniński II obejmował: Konin – św. Wojciecha, Konin – św. Maksymiliana, Konin – Królowej Polski, Konin – św. Andrzeja, Konin – św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Konin – bł. Faustyny, Kramsk, Licheń Stary, Posada. Zob. *Dekret o reorganizacji dekanatów w Diecezji Włocławskiej*, KDWł, 77(1994), s. 250.

⁹⁵ *Dekret utworzenia dekanatu konińskiego III*, MDWł, 92(2009), s. 176–177.

⁹⁶ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2009, s. 327–393.

⁹⁷ W dniu 11 VII 1982 r. bp Jan Zaręba poświęcił i wmurował kamień węgielny pod budowę kościoła filialnego w Kunach, które wtedy należały do parafii w Russocicach. Zob. *Wmurowanie kamienia węgielnego pod nowy kościół w Kunach – Parafia Russocice*, KDWł, 65(1982), s. 223. Parafia erygowana przez bp Bronisława Dembowskiego 7 X 1998 r. Zob. *Dekret erygujący parafię w Kunach*, KDWł, 81(1998), s. 454.

⁹⁸ Dekanat koniński III powstał na skutek podziału dekanatu konińskiego II i wszedł w życie 2 II 2009 r. Zob. *Dekret Biskupa włocławskiego z 15.01.2009*, MDWł, 92(2009), s. 176–177.

⁹⁹ Parafia ta do 2004 należała do dekanatu golińskiego, a dekretem z 22 III 2004 r. została włączona do dekanatu konińskiego II. Zob. *Dekret włączenia parafii Kazimierz Biskupi do dekanatu konińskiego II*, KDWł, 87(2004), s. 139.

¹⁰⁰ Na Posadzie niedzielne msze odprawiano od 1985 r. przy przydrożnym krzyżu, a od jesieni 1988 r. na placu budowlanym. Najpierw powstała tu kaplica filialna dla parafii św. Andrzeja w Koninie. Przy budującym się kościele 1 VII 1992 r. powstał ośrodek duszpasterski. Natomiast 20 XII 1992 r. powstała parafia. Konsekracja kościoła nastąpiła 26 IX 1999 r., KDWł, 82(1999), s. 522–523.

¹⁰¹ Do rejonu konińskiego należały dekanaty: koniński I, koniński II, goliński, kleczewski, włodawski, kolski, uniejowski, słupecki, sompoleński, tuliszkowski, turecki, zagórowski. Zob. *Dekret ustanawiający 3 rejonu duszpasterstwa w diecezji włocławskiej*, KDWł, 71(1988), s. 106.

¹⁰² Zob. W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 2011, s. 57.

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK

KONFISKATA WŁASNOŚCI KOŚCIELNYCH W KRÓLESTWIE POLSKIM

w świetle ukazazu cesarza Aleksandra II z dnia 14/26 XII 1865 r.¹

Jednym z represji po upadku powstania styczniowego był zabór wszelkiej posiadłości kościelnej, a duchowieństwu wyznaczono pensje. Była to wyrafinowana metoda zapanowania nad patriotyzmem duchowieństwa, które traciło niezależności finansową i musiało przejść na utrzymanie rządowe, a tym samym stawało się bardziej zależne od pracodawcy. Zaborca doskonale wiedział, że duchowieństwo w swej większości krzewiło ducha patriotyzmu na różne sposoby, a udział wielu duchownych w powstaniu, nawet czynny, najlepiej go o tym przekonał. Bez wątpienia do przyczyn zaboru mienia kościelnego przyczyniła się także chęć przejęcia licznych majątków kościelnych, aby uhonorować swoją administrację cywilną i wojskową.

Zamysł przejęcia majątków kościelnych miał już car Aleksander I wyrażony w statucie organicznym z 18 III 1817 r., ale go nie wprowadził w życie. Zamiar przejęcia dóbr kościelnych objawił car 8 XI 1864 r. Ostatecznie został on podpisany w Petersburgu 26 grudnia 1865 r. przez cara Aleksandra II, a wchodził w życie od nowego 1865 r. Oficjalnym powodem przejęcia majątków kościelnych zapisanym w preambule ukazazu była troska cara o „ulepszenie bytu proboszczów uboższych parafii”, bo „znaczna liczba proboszczów cierpiała niedostatek lub nędzę”, dlatego wszystkim duchownym wyznaczono pensje według ustalonych etatów (art. 1). Jedy-
nym pozytywnym tego rozporządzenia była likwidacja kumulacji stanowisk, z którą kościół się borykał mimo zarządzenia Soboru Trydenckiego. Car zlikwidował je jednym pociągnięciem pióra. Zasada była prosta: rząd płacił tylko za jeden etat (art. 2). Celem oszczędności zarządzenie carskie likwidowało wszystkie kapituły kolegiackie, za wyjątkiem kapituły w Łowiczu, Kaliszu, Opatowie i Zamościu. Ich majątek przechodził na skarb państwa. Członkowie pozostawionych kapituł kolegiackich także zostali pozbawieni

wszelkich dochodów płynących z tego tytułu i ograniczono ich skład do trzech prałatur i czterech kanonikatów (art. 5).

Natomiast kapituły katedralne pozostawiono nadal na etatach, ale zmniejszono ich liczbę do czterech prałatów i czterech kanoników. Pozwolono jednak mianować jeszcze czterech kanoników honorowych, ale bez należnej kanonikowi pensji (art. 4). Odtąd też każda nominacja na jakiegokolwiek kanonika, proboszcza lub administratora musiała podlegać zatwierdzeniu przez Radę Administracyjną Królestwa. Podobnego zatwierdzenia potrzebowało też stanowisko dziekana. Przy tej okazji zaborca dokonał arbitralnego podziału na dekanaty, zarządzając, aby dekanaty pokrywały się z granicami powiatu. Powstały więc ogromne dekanaty liczące nawet po kilkadziesiąt parafii. Było to oczywiście spowodowane tym, że dziekan pobierał za pełnione obowiązki dodatkowo 150 rb. srebrem rocznie.

Wszystkie parafie podzielono zasadniczo na dwie klasy: pierwszą i drugą. Były one wymienione imiennie w załączniku (art. 9). W diecezji kujawsko-kaliskiej istniało dziewięć parafii pierwszej klasy: Częstochowa, w Kaliszu parafia św. Józefa i parafia św. Mikołaja, Konin, Pabianice, Piotrków Tryb., Sieradz, Wieluń i parafia św. Jana we Włocławku.

Do drugiej klasy zaliczono 25 następujących parafii: Brześć Kuj., Brdów, Brzeźnica, Kłobuck, Koło, Krzepice, Łądek, Nieszawa, Mstów, Pajęczno, Przedecz, Pyzdry, Raciążek, Radomsk, Radziejów, Rzgów, Słupca, Sompolno, Sulejów, Szadek, Turek, Tuszyn, Uniejów, Warta, Wolbórz². Pozostałe nie wymienione w załączniku parafie przydzielano duchownym z tytułem administratora lub prebendarza i odpowiednio niższą pensją. Stanowiły one większość parafii w diecezji, bo aż 303. Jeśli jakiś proboszcz miał przed ukazem tytuł proboszcza lub jakiś inny, to mógł go używać, ale nie pociągał on za sobą żadnych konsekwencji finansowych. Car dla ogromnej diecezji kujawsko-kaliskiej wyznaczył też tylko 137 etatów wikariuszowskich. Stąd czasami się zdarzało, że biskup mianował kogoś wikariuszem w parafii, gdzie był etat, a nakazywał mu zamieszkać przy parafii, gdzie była taka potrzeba.

Tylko wyjątkowo można było proboszczowi powierzyć opiekę nad sąsiednią parafią. Wówczas zastępca otrzymywał rocznie 50 rb. dodatku. Także proboszczowie, którzy ukończyli 65 lat otrzymywali rocznie 100 rb. srebrem dodatku (art. 20). W parafiach dużych, gminy, gromady i osoby prywatne, często także starsi proboszczowie, mogły zatrudniać wikariuszy prywatnych, niebędących na etacie. Musieli jednak i na takie zatrudnienie otrzymać zgodę nie tylko władzy kościelnej, ale także i Komisji Rządowej

Spraw Wewnętrznych i Duchownych. Ponadto przed mianowaniem władze kościelne musiały zasięgnąć informacji u właściwego Gubernatora, czy nie ma do kandydata zastrzeżeń natury politycznej (art. 23). Naturalnie, wnioskodawcy musieli sami im płacić pensję. Car wymagał jednak, aby nie była ona mniejsza od 150 rb. i do tego przyzwoite mieszkanie służbowe i opał (art. 22).

Odrębną grupę stanowili wikariusze rezydujący przy kościołach parafialnych po skasowanych w Królestwie parafiach klasztornych w liczbie 21. Otrzymywali oni utrzymanie z funduszy po przejętych dobrach klasztornych.

Wysokość pensji dla duchowieństwa była różna dla diecezji i inna dla archidiecezji warszawskiej. Przedstawiała się ona następująco. Biskup wrocławski otrzymywał 4125 rb. srebrem pensji plus 500 na służbę, kapelana itp. oraz 375 na objazd diecezji, czyli na wyjazdy służbowe. Razem 5000 rb.s. Arcybiskup warszawski miał 6000 rb.s. Biskup sufragan wrocławski tylko 900 rb., dla porównania warszawski sufragan 1500 rb. Prałaci kapituły katedralnej wrocławskiej po 375 rb., a kanonicy po 300. Kanonicy honorowi nie otrzymywali nic. Ponadto kapituła na odprawianie nabożeństw otrzymała 200 rb. Wikariusze utrzymywani przy katedrach po 150 rb., dziekani także po 150 rb. Proboszczowie parafii pierwszej klasy w diecezji wrocławskiej otrzymywali 500 rb., drugiej klasy 400 rb., a administratorzy tylko 300. Wikariusze etatowi 150, a w Warszawie wysokość pensji dla nich miała zostać ustalona odrębnym zarządzeniem. Według ukazu dla całego Kościoła w Królestwie zarezerwowano jeszcze 50 000 rb. na nieprzewidziane wydatki, zasiłki chorobowe, utrzymanie chorych w szpitalach, śledztwa itp. Wszystkie te wydatki zostały podane w skali roku.

Dając pensje dla duchowieństwa, car zabierał wszelkie dotychczasowe posiadłości kościelne, należące do parafii, biskupstw czy innych instytucji kościelnych. Konfiskacie podlegała nie tylko ziemia, ale wszystko, co było własnością kościelną, jak np. woły czy konie będące na uposażeniu parafii oraz wszelkie lokaty bankowe i zapisy na ziemi. Aby konfiskata była skuteczna, wcześniej zarządzono bardzo szczegółowe spisy własności parafialnej, a potem według tych spisów egzekwowano. Taki „Spis tabelaryczny majątku kościelnego” obejmował: 1. „Opisanie kościoła i budowli plebańskich i innych”; 2. „Opis działów gruntów, łąk, pastwisk z wymienieniem ich rozległości, klasy gruntu i wartości”. 3. „Wykaz kanonów, czynszów i dziesięcin pieniężnych tudzież pobieranych w snopie i ziarnie, jak niemniej osepów i danin w naturze, tudzież ordynaryi skąd i od kogo należących do kościoła i probostwa”. 4. „Wykaz innych i gdzie będących służebności i użytków

jako to propinacji, wolnego wyrębu drzewa, rybołówstwa, polowania itd.”

5. „Wykaz inwentarza żywego i martwego, własności gruntowych, funduszu a nie czasowego posiadacza stanowiących z oznaczeniem wartości onych należących do kościoła i probostwa”.
6. „Wykaz naczyń sprzętów i aparatów kościelnych z ustanowieniem ich wartości, własnością kościoła i probostwa”.
7. „Wykaz biblioteki będących własnością kościoła i probostwa”.
8. „Wykaz szczegółowy opłacanych podatków i innych ciężarów publicznych przez księdza Proboszcza w roku 1857”.
9. „Protokół obliczenia na pieniądze inwentarza gruntowego żywego i martwego będącego własnością kościoła i probostwa”.
10. „Protokół objaśniający o spisie tabelarycznym majątku duchownego kościoła i probostwa”.
11. „Protokół badawczy o stanie i powinnościach włościan”.
12. „Protokół badawczy o stanie folwarku do kościoła i probostwa”.
13. „Wykaz ogrodów warzywnych i owocowych na folwarku proboszcza”.
14. „Wykaz najemników, kopciarzy etc. mieszkających na gruntach folwarku probostwa”.
15. „Wykaz zabudowań przy probostwie”.
16. „Wykaz ogrodzeń przy probostwie”.
17. „Wykaz znajdujących się rowów przy probostwie”.
18. „Wykaz dróg mostów i grobel przy probostwie”.
19. „Rejestr obrachunkowy przestrzeni folwarku proboszcza”.
20. „Opisanie łąk probostwa”.

Równocześnie zakazano sądowego dochodzenia dziesięcin, które teraz stawały się dobrowolnymi ofiarami. Natomiast dochody, jakie mogli duchowni pobierać z racji sporządzania aktów stanu cywilnego, stanowiły w całości ich prywatny dochód za wykonywaną pracę urzędnika Stanu Cywilnego (art. 29).

Wiele spraw ukaz zostawiał do późniejszych opracowań i uzgodnień, np. art. 34 o zabezpieczeniu emerytalnym, o kontroli dozorów (art. 32), o wysokości opłat dla służby kościelnej (art. 31), ustalenie pensji i utrzymanie konsystorza (art. 35), a przede wszystkim o sposobie utrzymania seminariów duchownych (art. 36) itp.

Władze zaborcze, starając się obejmować ścisłą kontrolą całe życie Kościoła, wkroczyły także i w dziedzinę ofiar składanych z racji posług religijnych. Ukaz zabierał także duchowieństwu wszystkie dochody z tej racji zwane *iura stolae*. Wysokość opłat z tej racji została jasno określona przez władze carskie i taka tabela opłat musiała być wywieszona w kościele do powszechnej wiadomości. Opłaty z tego tytułu po potrąceniu pewnego procentu dla służby kościelnej za ich posługę, miały być w całości księgowane i przekazywane do dyspozycji dozoru kościelnego, na którego barkach spoczywała teraz sprawa utrzymania kościołów, ich oświetlenia i upiększania (art. 31). Niestety opłaty te były często dla wielu biednych niemożliwe do zapłacenia i wywoływały konflikty, bo proboszczowie trzy-

mali się sztywno cennika, a dozory żądały zapłaty. Bywały przypadki, że gmina musiała zapłacić za pogrzeb.

Pozorem wprowadzenie jednolitych opłat za posługi religijne w całym Królestwie było zapobiegania nieporozumieniom, jakie z tego powodu miały miejsce w parafiach³. Faktycznie chodziło o to, aby proboszczowie z ofiar składanych z racji rozmaitych posług nie zatrzymywali sobie jakiejś części. Pierwsze takie taksy wprowadzono już odnośnie do opłat z tytułu spisywania aktów stanu cywilnego w Księstwie Warszawskim 23 II 1809 r.⁴ Wtedy to duchowni stali się urzędnikami stanu cywilnego i prowadzili księgi podwójne: dla parafii i dla państwa. Kolejne taksy wprowadzono rozporządzeniem Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 30 XII 1818 r., 19 VII i 18 X 1824 r. Ta ostatnia zmiana przedstawiała się następująco⁵.

Do klasy 1 należą: „Właściciele, dożywotni posiadacze i dzierżawcy dóbr, wiosek i odrębnych folwarków, profesorowie, urzędnicy, oficjaliści cywilni i wojskowi, od najwyższych biorąc aż do stopnia, do którego pensja r.s. 300 jest przywiązana; właściciele domów i dzierżawcy całych domów po miastach rachujących ludności więcej nad 2400 dusz, wszyscy kupcy, kapitaliści, fabrykanci, lekarze, aptekarze, artyści lub z profesji pięknych kunsztów utrzymujący się w miastach większych; komisarze i rządcy dóbr, więcej niż z jednej wsi złożonych”.

Do klasy II należą: „właściciele i dzierżawcy częściowych ziemskich majątków, właściciele domów lub gruntów po miastach mniejszych, wszyscy nauczyciele i oficjaliści rządowi, niższą niż 300 r.s. pensję pobierający; oficjaliści po dobrach prywatnych pierwszą klasą nie objęci, wszyscy rzemieślnicy i fabrykanci w miastach i miasteczkach mieszkający, młynarze, karczmarze, piwowarzy po wsiach i miasteczkach małych”.

Do klasy III należą: „Włościanie, koloniści, wyrobnicy po wszystkich miastach, czeladź, gospodarska i wszyscy służący niższego rzędu, rzemieślnicy wiejscy i żołnierze”.

Taksa za spełnianie obrzędów religijnych wyglądała następująco:

Za obrzędy – opłaty podane są w rublach	Klasy		
	I	II	III
Chrzest bezpłatnie	–	–	–
Od każdej zapowiedzi	0,30	0,20	0,10
Od ślubu	2,70	1,20	0,30
Od wyvodu	0,15	0,10	0,5

Za obrzędy – opłaty podane są w rublach	Klasy		
	I	II	III
Chowanie ciała bezpłatnie	–	–	–
Pogrzeb ze śpiewem osób powyżej 15 r. życia	1,80	0,90	0,45
Pogrzeb ze śpiewem osób poniżej 15 r. życia	1,20	0,60	0,30
kościelny czwartą część taksy ostatnich opłat			
Od wystawienia katafalku większego	0,90	0,45	0,30
Od wystawienia katafalku mniejszego	0,45	0,30	0,15
Za eksportację	0,60	0,30	0,15
Od wigilii śpiewanych	0,45	0,45	0,45
kościelny trzecia część taksy czterech ostatnich opłat.			
Msza czytana	0,30	0,30	0,30
Mowa pogrzebowa – według umowy stron	–	–	–
Za każdą świecę na pogrzebie	0,10	0,10	0,07 i ½ kop.
Za każdą lampę	0,05	0,05	0,05
Za dzwony więcej niż dwa	0,30	0,20	0,05
Za jeden lub dwa dzwony	0,15	0,10	0,05
Pokładne			
Od osób starszych powyżej 15 lat	0,60	0,30	0,15
Od osób poniżej 15 lat	0,30	0,15	0,07 i ½ kop.

Opłaty za spisywanie aktów stanu cywilnego

Opłaty za spisywanie aktów stanu cywilnego były także zróżnicowane w zależności od zamożności. Klasy te były nieco różne od zamieszczonych wyżej. Podajemy je w dosłownym brzmieniu.

Do klasy I należą: właściciele, zastawnicy [ci co za długi w zastaw mieli czyjeś majątki], dzierżawcy, i inni jakimkolwiek tytułem posiadający całkowite dobra i wsie wszelkiej natury, właściciele i lokatorowie całych kamienic w miastach, osoby duchowne wszelkiego wyznania, urzędnicy cywilni i oficerowie, doktorzy, aptekarze, chirurgo-medycy, kupcy, handlarze, kapitaliści, bankierzy, agenci, negocjanci, wekslarze, artyści, fabrykanci, rękodzielnicy i oberżyści.

Do klasy II: „Posiadający wójtostwa, sołectwa, dworki i grunta miejskie, młynarze i dzierżawcy młynów, hamerni [dawna nazwa huty], papierni, tartaków, i t. p., wojskowi w randze niżej oficera, oficjaliści rządowi i prywatni, majstrowie rzemiosł, przekupnicy, kramarze, utrzymujący garkuchnie, piwowarzy, szynkarze, karczmarze miejscy i czeladź kupiecka”.

Do klasy III: Wszyscy powyższymi dwiema klasami nie objęci, a świadectwem ubóstwa niezasłaniający się od opłaty, należą do trzeciej klasy.

Za akt (opłata w rublach)	Klasy		
	I	II	III
Od aktu urodzenia dziecięcia	0,30	0,15	0,10
Od aktu uznania dziecięcia nieprawego	0,90	0,45	0,15
Od aktu każdej zapowiedzi małżeństwa	0,15	0,30	0,15
Od aktu małżeństwa	0,45	0,10	0,5
Od aktu śmierci	0,30	0,15	0,06
Od aktu przysposobienia	2,70	1,80	0,45

Uwaga: duchowni, którzy sprawowali obowiązki urzędników stanu cywilnego, mieli prawo pobierać opłatę o połowę większą od każdego z tych aktów.

Ta konfiskata wszelkiego mienia nie tylko pozbawiła Kościół licznych majątków, które dotychczas zwiększały znacznie dochody nawet małych parafii, ale także likwidowała liczne dzieła charytatywne Kościoła. Wszelkie szpitale przykościelne, pozbawione możliwości utrzymania, faktycznie przestały istnieć. Szkoły parafialne przejęło państwo. Utrudniono działalność licznych bractw i organizacji kościelnych. W opłakanym stanie znalazły się wkrótce liczne świątynie i budowle kościelne, które po burzliwym czasie zamętu napoleońskiego w większości potrzebowały generalnych remontów, a wydanie zgody przez władze carskie, jak i uzyskanie funduszy nie było łatwe, zwłaszcza tam, gdzie kolatorem był rząd rosyjski. Problem rewindykacji skonfiskowanej przez zaborców ziemi był po odzyskaniu niepodległości znacznie większym problemem niż po upadku komunizmu. Nie został on w pełni zrealizowany do wybuchu II wojny światowej, a potem nigdy nie został dokończony.

PRZYPISY

¹ Zarządzenie wchodziło w życie 1 I 1866 r. Napisano na podstawie wypisu tegoż Ukazu z Protokołu Sekretariatu Stanu Królestwa Polskiego, b.m.r.w.

² Według schematyzmu diecezji kujawsko-kaliskiej z 1868 r.

³ Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Taksa opłat zwanych *iura stolae* dla plebanów obrządku rzymsko-katolickiego. A. par. Niemysłów 3, pod datą 30 XII 1818 r. Zob. W. Frątczak, *Niemysłów miasto czy wieś. Monografia parafii do 1914 r.*, Włocławek 2011, s. 53.

⁴ „Dziennik Praw Księstwa Warszawskiego”, t. 1, art. 5 i 6.

⁵ Poprzednia taksa opłat z 1818 r. różniła się nieco od tej późniejszej z 1824 r. Zob. W. Frątczak, *Niemysłów miasto czy wieś*, dz. cyt., s. 53. Czy ta z 1865 r. była taka sama, nie można odpowiedzieć, bo zachowane w archiwum plakaty z taksami są tylko z 1818 i 1824 r.

KS. WITOLD KUJAWSKI

NABYTKI TERYTORIALNE DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ WEDŁUG BULLI *VIXDUM POLONIAE UNITAS* Z 1925 r.

Diecezja włocławska, w ciągu swojej bez mała tysiącletniej historii, przechodziła kilka razy znaczące zmiany granic. Najważniejsze to z 1818 r. i 1925 r. Pierwsza data to rozpoczęcie nowej fazy diecezji, zwanej diecezją kujawsko-kaliską, kiedy to otrzymała diecezja duże obszary należące wcześniej do archidiecezji gnieźnieńskiej. Było to konsekwencją rozbiorów Polski. Gniezno bowiem ze stosunkowo niewielką liczbą parafii znalazło się w zaborze pruskim, a znacznie większa ich część została włączona do zaboru rosyjskiego, czyli do Królestwa Polskiego. Odwrotna poniekąd sytuacja nastąpiła w diecezji kujawsko-pomorskiej, bowiem Włocławek znalazł się w Królestwie Polskim, zaś większa część diecezji, Kujawy Północne i cały archidiakoniat pomorski został poddany Prusom. Bulla cyrkumskrypcyjna *Ex imposita nobis* z 1818 r. owe liczne parafie odłączone linią granicy politycznej od Gniezna, włączyła do diecezji włocławskiej, nazwanej teraz diecezją kaliską albo włocławską, a najczęściej kujawsko-kaliską.

Rok zaś 1925 przyniósł zmianę określoną bullą *Vixdum Poloniae unitas*¹, kiedy to głównie kosztem naszej diecezji utworzono nową diecezję w Częstochowie i powiększono powołaną do istnienia w 1920 r. diecezję w Łodzi².

Jak zawsze przy takich zmianach, gdy idzie o terytorium i o liczbę wiernych, diecezje mogą albo tracić, albo zyskiwać.

W odniesieniu do interesującej nas diecezji włocławskiej w granicach ustalonych w 1925 r., diecezja straciła na rzecz wspomnianych diecezji około jednej trzeciej swojego stanu posiadania³. Jako rekompensatę, jednak znacznie mniejszą, otrzymała trzy dekanaty, z nich dwa niepełne. Było to dwadzieścia parafii z diecezji płockiej, a mianowicie częściowo dekanat lipnowski i mazowiecki oraz z diecezji łódzkiej dekanat kłodawski, który obejmował 8 parafii⁴.

W niniejszym artykule chcemy przedstawić dekanaty i parafie, jakie w 1925 r. zostały przyłączone do diecezji, która w bulli otrzymała jednoznaczny nazwę diecezji włocławskiej.

Trzeba jednak na początku powiedzieć, że włączenie tych dekanatów było wynikiem nie tyle rekompensaty za oddane parafie, ile koniecznością ze względu na ich położenie. Parafie z diecezji płockiej weszły w skład diecezji włocławskiej głównie ze względu na ich położenie w sąsiedztwie Włocławka, a może i z tym się liczone, że część z nich dawniej do Włocławka należała, zaś dekanat kłodawski diecezji łódzkiej wcinął się klinem w diecezję i jego włączenie poprawiało konfigurację granic diecezji.

Po tych uwagach wstępnych możemy przejść do omówienia „nabytków” diecezji. Zajmiemy się najpierw najbliższymi stolicy diecezji parafiami zawiślańskimi. Zostały one wyłączone z diecezji płockiej. Kiedy na spotkaniach episkopatu polskiego planowano zmiany, biskup płocki Antoni Julian Nowowiejski⁵ godził się na uszczuplenie swojej diecezji o parafie należące do dekanatów w Lipnie i Mazowszu, ale jako pewien warunek postawił powrót do diecezji płockiej parafii Duninów. Trzeba powiedzieć, że w swojej historii parafia duninowska była związana z diecezją w Płocku, a do włocławskiej włączona została w 1800 r.⁶ Temu życzeniu biskupa płockiego stało się zadość i Duninów wrócił do dawnej swojej diecezji⁷.

Tereny zawiślańskie diecezji płockiej, w ziemi dobrzyńskiej leżące, nie mogły bowiem być dla diecezji włocławskiej obojętne i to nie tylko ze względu na ich bliskość. Bowiem kilka z nich miało związki historyczne z diecezją we Włocławku.

Najpierw należy przypomnieć spór toczony pomiędzy diecezjami we Włocławku i w Płocku o trzy parafie leżące w bezpośrednim sąsiedztwie Włocławka, tyle że po przeciwnym brzegu rzeki Wisły. Diecezja płocka zasadniczo swoją zachodnią granicę miała na Wiśle. Jednak biskupi włocławscy rościli pretensje do parafii w Szpetalu, w Bobrownikach oraz do dwóch wsi należących do parafii Przypust. Wprawdzie sam Przypust położony był już na lewym brzegu Wisły, ale miał dwie wsie po drugiej stronie⁸. Spór toczył biskup włocławski Gerward⁹ i płocki Florian z Kościelca¹⁰.

Konflikt o te parafie był rozpatrywany w 1321 r. przez sędziów polubownych w osobach arcybiskupa gnieźnieńskiego Janisława i biskupa poznańskiego Domarada, którzy dnia 3 września tegoż roku w Rawie wydali wyrok na korzyść diecezji włocławskiej. Orzekli bowiem, że liczne miejscowości należące do pocysterskiej parafii św. Gotarda w Szpetalu, parafia Bobrowniki i zawiślańskie wsie parafii Przypust, należą do diecezji

włocławskiej¹¹. Wyrok ten został potwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1327 r. przez papieża Jana XXII¹², gdy w diecezji włocławskiej był już biskupem Maciej Gołańczewski¹³

Parafia w Szpetalu była bardzo rozległa i w przyszłości wyłoniły się z niej nowe parafie w Zadusznikach, Chełmicy i Ostrowitem.

Jednak zainteresowanie biskupów z Włocławka terenami zawiślańskimi w ziemi dobrzyńskiej nie ograniczyło się tylko do tych parafii. Na terenie tej ziemi od najdawniejszych czasów mieli biskupi kujawscy swoje dobra stołowe leżące w parafiach Nowogród, Ciechocin, Dobrzejewice z filią z Złotorii¹⁴. Ponieważ często tam przebywali, zwłaszcza w Ciechocinie, gdzie mieli nawet swoją letnią rezydencję, spotykali się z podwójną niedogodnością. Najpierw prawo kościelne wymagało rezydencji biskupów na terenie swojej diecezji. Po wtóre, jeżeli chcieli spełniać tam posługi biskupie, musieli mieć zgodę biskupa miejscowego, czyli z Płocka. Dlatego pragnienie i starania, aby wspomniane parafie włączyć kanonicznie także do diecezji włocławskiej. Naturalnie musieli zyskać dla tych planów przychyłność najpierw biskupów z Płocka oraz tamtejszej kapituły katedralnej, a potem zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej, bo tylko ta mogła przeprowadzać zmiany granic diecezji.

Okazja taka nadarzyła się, gdy w diecezji włocławskiej był biskupem Maciej Łubieński¹⁵, a w Płocku jego rodzony brat Stanisław¹⁶. Samej treści rozmów, a takie być musiały i to nie tylko pomiędzy braćmi biskupami, nie znamy. Zabiegi te jednak okazały się owocne i ta zmiana nastąpiła 4 maja 1633 r. i to polubownie. Biskup płocki zgodził się na wydzielenie z diecezji płockiej parafii w Nowogrodzie, Ciechocinie, Dobrzejewicach i Złotorii¹⁷. Naturalnie do tego była potrzebna opinia kapituły katedralnej płockiej¹⁸. Kapituła włocławska mogła jedynie z aprobatą przyjąć te proponowane zmiany, co też uczyniła już 10 maja 1633 r. na swoim tygodniowym posiedzeniu¹⁹. Do ważności kanonicznej tej zmiany konieczna była zgoda papieska. Chcąc więc uzyskać ważność tych ustaleń, biskup Maciej Łubieński zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o nadanie im sankcji kanonicznej, a uczynił to przy okazji sprawozdania ze stanu diecezji w tymże 1633 r.²⁰ Ostatecznie papież bullą *Ex iniuncto nobis desuper* z dnia 5 października zaaprobował zmiany, zgadzając się z tym, że są one korzystne dla obydwu diecezji i że jest na to zgoda kapituł katedralnych²¹.

Te więc parafie, razem z dawnymi w Bobrownikach i Szpetalem, z którego wyłoniły się trzy nowe, tworzyły dekanat bobrownicki diecezji kujawsko-pomorskiej. Już przy pierwszej wizytacji kanonicznej tych parafii, zarządzanej jeszcze przez biskupa Macieja, ale kończącej się ten przeszedł

już na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, poznajemy dekanat bobrownicki, który składał się z parafii zawiślańskich, a więc z Bobrownik, Chełmicy, Zadusznik, Ostrowitego, Szpetala oraz Ciechocina, Dobrzejewic i Nowogrodu²². Tak było do 1818 r., gdy bulla *Ex imposita nobis* włączyła je do diecezji płockiej. Teraz, w 1925 r., mogły one wrócić do dawnej diecezji, a także kilkanaście innych okolicznych parafii, jakie bulla *Vixdum Poloniae unitas* przypisała do diecezji wrocławskiej.

Świadomie pomijamy w tym miejscu omawianie prac biskupów polskich nad przygotowaniem projektów zmian, a zaczęły się one jeszcze podczas trwania wojny światowej, gdy zarysowywała się możliwość odzyskania przez Polskę niepodległości. Zanim przesłano do Rzymu projekt zmian, biskupi już ustalili nowy kształt diecezji. Propozycje te były już znane, gdy zawierano 10 lutego 1925 r. konkordat pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską²³. Ale jeszcze 20 sierpnia 1925 r., już po podpisaniu konkordatu, biskup podlaski Henryk Przeździecki, który kierował przygotowaniem projektu, zwrócił się do biskupów, w tym i do biskupa we Wrocławku, podając jakie dekanaty mają tworzyć w przyszłości diecezję, prosząc, aby wprowadził ewentualne poprawki.

Według tego projektu diecezję wrocławską miały tworzyć dekanaty: 1) wrocławski (bez parafii Duninów), 2) brzeski, 3) chodecki, 4) nieszawski, 5) piotrkowski (Piotrków Kujawski), 6) radziejowski, 7) kaliski, 8) koźmiński, 9) stawiszyński, 10) stawski, 11) izbicki, 12) kolski, 13) koniński, 14) tuliszkowski, 15) sieradzki, 16) szadkowski, 17) warcki, 18) złoczewski, 19) słupecki, 20) zagórowski, 21) turecki, 22) uniejowski (bez parafii Bałdrzychów i Wartkowice), 23) kłódawski (ten z diecezji łódzkiej), oraz parafie (z diecezji płockiej, należące do dekanatu lipnowskiego i mazowieckiego, ale nie całe te dekanaty): 1) Bobrowniki, 2) Chełmica Wielka, 3) Ciechocin, 4) Czernikowo, 5) Dobrzejewice, 6) Działyń, 7) Grochowalsk, 8) Karnkowo, 9) Kikół, 10) Lipno, 11) Łążyn, 12) Mazowsze, 13) Nowogród, 14) Osiek nad Wisłą, 15) Ostrowite, 16) Szpetal Górny, 17) Sumin, 18) Wielgie, 19) Wola, 20) Zaduszni²⁴.

Widać z powyższego, że wszystko zostało właściwie powiedziane i ustalone. Ponieważ biskupi poprawek już nie wnosili, dlatego episkopat polski wysłał do Rzymu odpowiedni dokument zatytułowany *Propositum delimitationis iam existentium in Republica Poloniae provinciarum ecclesiasticarum dioecesiumque nec non erigendarum novarum provinciarum dioecesiumque*²⁵. Ponieważ jest zrozumiałe, że Stolica Apostolska korzysta z pomocy tych, co znają sytuację i potrzeby na miejscu, należało się spodziewać rychłego określenia nowych granic kościelnych w Polsce.

Nowe granice kościelne w Polsce zostały wprowadzone bullą *Vix-dum Poloniae unitas* z dnia 28 października 1925 r. Postanowienia te, w odniesieniu do interesujących nas terenów zawiślańskich, zgadzały się z przyjętą, wyżej wspomnianą, propozycją. Bulla ta przypisywała także do diecezji wrocławskiej tych kapłanów, którzy tam pracowali.

W cytowanym wyżej wykazie dekanatów, jakie miały tworzyć diecezję w nowych granicach, został wymieniony dekanat kłódawski. Ciekawa jest historia tego dekanatu. Parafie do niego należące wchodziły najpierw w skład archidiecezji gnieźnieńskiej. Potem w 1818 r. włączony on został do archidiecezji warszawskiej. Kiedy tworzono w 1920 r. diecezję w Łodzi, wszedł w jej granice. Teraz w 1925 r. przypisany został diecezji wrocławskiej. Dlaczego tak się stało? Historycznie nie łączyło go nic z tą diecezją. Jedyne wytłumaczenie poza tym, że chciano jakoś wynagrodzić straty diecezji, to być może wzięto pod uwagę, aby nieco zaokrąglić i tak jeszcze bardzo wydłużony kształt terytorium diecezji.

Dekanat ten w 1925 r. w diecezji łódzkiej obejmował takie parafie: Bierzwienna, Borysławice, Chełmno, Dąbie nad Wartą, Grzegorzew, Kłodawa, Pieczew i Umienie²⁶ i został włączony do diecezji wrocławskiej, pozostając w dotychczasowym kształcie²⁷.

Tyle przygotowań ze strony polskich biskupów i decyzji Stolicy Apostolskiej. Należało teraz wprowadzić to w życie. Jak przyjęto te zmiany wśród duchowieństwa i wiernych, powiedzieć trudno. Zapewne były rozbieżne oceny, ale tym się nie interesujemy.

Wprawdzie tekst bulli był zapewne znany zaraz po jej podpisaniu przez papieża Piusa XI, to jednak nuncjusz apostolski w Polsce, arcybiskup Wawrzyniec Lauri, pismem urzędowym z dnia 11 listopada 1925 r. powiadomił biskupa wrocławskiego o prowincjach kościelnych, w tym także nowych, a mianowicie metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej, warszawskiej, wileńskiej, lwowskiej i krakowskiej. Poinformował, że do prowincji gnieźnieńsko-poznańskiej należą jako sufraganie diecezja chełmińska i wrocławska. Ponadto wymienił dekanaty wchodzące w skład diecezji, informując jednocześnie, że parafia Duninów z dekanatu wrocławskiego oraz że parafie Bałdrzychów i Wartkowice z dekanatu uniejowskiego nie wchodzą w skład diecezji²⁸.

Najwięcej diecezja otrzymała więc z diecezji płockiej. Zgodnie z tym, co dyktowała nowa bulla, 16 listopada 1925 r. wysłano z Płocka do Wrocławka akta personalne księży, a było tego ogółem 21 poszytów. Przesłano dokumentację osobistą księży, którą przedstawiamy w niżej podanym zestawieniu tabelarycznym. Sporządzając tabelę posłużono się przy podawaniu duchownych w parafiach schematyzmem diecezji wrocławskiej

z 1926 r.²⁹ Uznano bowiem, że został on wydany właściwie w niewiele dni po wprowadzeniu zmian. Natomiast liczbę wiernych wzięto ze schematyzmu diecezji płockiej z 1925 r.³⁰

Lp.	Parafia	Kapłan	Stanowisko	Liczba wiernych
Parafie z dekanatu mazowieckiego				
1	Ciechocin	Laskowski Stanisław	proboszcz	3195
2	Czernikowo	Morawski Antoni Moks Andrzej Stefan	proboszcz wikariusz	5160
3	Dobrzejewice	Wojno Wincenty	proboszcz	2890
4	Działyń	Turczynowicz Józef	proboszcz	2883
5	Łążyn	Włostowski Marcin	proboszcz	1350
6	Mazowsze	Pokrzywnicki Aleksander	proboszcz	2430
7	Nowogród	Pikuliński Karol	proboszcz	2430
8	Osiek nad Wisłą	Tymiński Antoni	proboszcz	1496
9	Wola	– ³¹	–	1201
Parafie z dekanatu lipnowskiego				
10	Bobrowniki	Morozewicz Karol ³²	proboszcz	1720
11	Chełmica Wielka	Kocięcki Bolesław	proboszcz	3500
12	Grochowalsk	– ³³	–	572
13	Karnkowo	– ³⁴	–	3030
14	Kikół	Kukwa Adolf	proboszcz	3500
15	Lipno	Ryglewicz Jan Wierzbicki Leon	proboszcz wikariusz	8200
16	Ostrowite	– ³⁵		800
17	Szpetal Górny	Charszewski Ignacy	proboszcz	2833
18	Sumin	Markowski Józef	proboszcz	1339
19	Wielgie	Mossakowski Roman	proboszcz	2400
20	Zaduszniki	Straszyński Kazimierz	proboszcz	2518

Liczba duchowieństwa podana w tabeli nie zgadza się z tym co podano w wykazie z Płocka, a to dlatego, że musiały zajść pewne zmiany w ostatnich dniach. Stąd niektórzy kapłani, znajdujący się w wykazie z diecezji płockiej, w 1926 r. znajdują się w innych już parafiach diecezji włocławskiej.

A wspomniany wykaz podaje następujących księży: 1) Charszewski Ignacy ze Szpetala, 2) Kocięcki Bolesław z Chełmicy, 3) Kukwa Adolf

z Kikoła, 4) Laskowski Stanisław z Ciechocina, 5) Markowski Józef z Sumina, 6) Moks Andrzej Stefan – wikariusz w Czernikowa, 7) Morawski Antoni z Czernikowa, 8) Morozewicz Karol z Bobrownik, 9) Mossakowski Roman z Wielgiego, 10) Pikuliński Karol z Nowogrodu, 11) Pokrzywnicki Aleksander z Mazowsza, 12) Ryglewicz Jan z Lipna, 13) Sadkowski Michał – prefekt z Lipna, 14) Straszyński Kazimierz z Zadusznik, 15) Suchcicki Jan – wikariusz z Lipna, 15) Tymiński Antoni z Osieka nad Wisłą, 17) Turczynowicz Józef z Działynia, 18) Wierzbicki Leon, 19) Włostowski Marcin z Łążyna, 20) Wojno Wincenty z Dobrzejewic, 21) Zatryb Ludwik³⁶.

Możliwe iż w ostatnich dniach, to jest po ukazaniu się schematyzmu na 1925 r. biskup płocki dokonał pewnych przesunięć, bo spośród kapłanów, których akta przekazano, niektórzy musieli się znaleźć w dekanatach lipnowskim czy mazowieckim w ostatnich miesiącach, a akta Ludwika Zatryba zostały przysłane przez przypadek, bo nie zna go w 1926 r. ani schematyzm płocki, ani włocławski. Niektórzy z księży związanych bardzo z diecezją płocką, np. ks. Ignacy Charszewski, później powrócili do swojej macierzy.

Ogółem więc z diecezji płockiej przyszło 20 parafii, 21 kapłanów i 53.447 wiernych.

O akta tych parafii zawiślańskich Kuria Diecezjalna Włocławska musiała się upomnieć 12 kwietnia 1926 r.³⁷ Potrzebne akta wysłano z Płocka 27 kwietnia, z jednoczesnym wykazem tych parafii. Przekazano akta parafii: Bobrowniki – 2 vol., Chełmica – 2 vol., Ciechocin, Czernikowo, Dobrzejewice, Działyn – 3 vol., Grochowalsk – 2 vol., Karnkowo – 3 vol., Kików, Lipno – 2 vol., Łążyn – 2 vol., Mazowsze – 3 vol., Nowogród, Osiek nad Wisłą – 2 vol., Ostrowite – 2 vol., Sumin, Szpetal – 2 vol., Trutowo – 2 vol., Wielgie, Wola, Zaduszniki – 2 vol. oraz 20 poszytów opisu wizytacji pasterskich³⁸. Trzeba zaznaczyć, że nadesłane akta parafii rozpoczynają się znacznie wcześniej aniżeli akta parafialne z Włocławka, ponieważ tu spaliły się w 1920 r. podczas kampanii bolszewickiej na Włocławek.

Parafie te w chwili przekazania ich były podzielone na dwa dekanaty, w Lipnie i Mazowszu, jak to widać ze schematyzmu płockiego z roku 1925, i taki podział zastosowano także początkowo w diecezji włocławskiej. Później dopiero dokonano zmian w organizacji dekanalnej w tej, dobrzyńskiej, części diecezji.

Trzeci, ale znacznie mniejszy, dekanat przyłączono z diecezji łódzkiej, o którym wspomniano już wyżej. Także i tu należało wprowadzić w życie postanowienia bulli.

Biskup łódzki Tymieniecki wypełniając polecenia bulli powiadomił 19 listopada 1925 r. biskupa włocławskiego, że polecił księżom dekanatu kłodawskiego, aby w sprawach wszystkich zwracali się już do biskupa we Włocławku, jednocześnie podając wykaz parafii i pracujących tam kapłanów. Postanowiono przedstawić to w formie tabeli, opierając się na wspomnianym piśmie biskupa łódzkiego oraz na schematyzmie diecezji łódzkiej z 1925 r.

Lp.	Parafia	Kapłan	Stanowisko	Liczba wiernych
Parafie z dekanatu kłodawskiego				
1	Bierzwienna	Kantorski Cezary	proboszcz	3600
2	Borysławice	Świąder Ignacy	proboszcz	2820
3	Chełmno	–	–	2350
4	Dąbie nad Nerem	Kajrukszto Józef Sienkiewicz Bogusław	proboszcz wikariusz	5024
5	Grzegorzew	Ostrowski Klemens Tołkacz Waław	proboszcz wikariusz	6500
6	Kłodawa	Choynowski Teofil Nowicki Stanisław	proboszcz wikariusz	5159
7	Pieczew	Rózański Zdzisław	proboszcz	2161
8	Umienie	Margoński Antoni	proboszcz	4480

W parafii Chełmno nie było kapłana, bo proboszcz ks. Tomasz Chrempiński zmarł i nie zdążono jeszcze mianować nowego, ale biskup łódzki lojalnie zapytał, czy ma jeszcze Chełmno obsadzić, czy uczyni to już biskup włocławski³⁹. Biskup Zdzitowiecki wyraził radość, że biskup łódzki wyznaczy proboszcza do Chełmna. Kiedy jednak porównujemy powyższy wykaz z tym, co jest zawarte w schematyzmie diecezji łódzkiej z 1925 r.⁴⁰, widzimy, że w ostatnich tygodniach ordynariusz łódzki dokonał zmian na probostwach dekanatu. W posiadanym egzemplarzu ołówkiem napisano aktualnych w chwili zmian duszpasterzy dekanatu. Jak się okazało, akta tych księży zostały przekazane do Włocławka. Kuria łódzka przesłała do Włocławka dnia 3 grudnia akta parafii i księży dekanatu kłodawskiego w ilości 31 poszytów, bowiem włączono do tego akta dekanatu, a i niektóre parafie miały po kilka tomów akt.

Ta przesłana dokumentacja zawierała: dekanat (Kłodawa) – 6 vol., zakon karmelitów w Kłodawie – 1 vol., parafia Kłodawa – 3 vol., Bierzwienna – 2 vol., Borysławice – 1 vol., Dąbie (nad Nerem) – 2 vol., Grzegorzew – 2 vol., Chełmno – 1 vol., Piezew – 1 vol., Umienie – 2 vol.

Przesłano równocześnie akta osobiste kapłanów tego dekanatu, każdego po jednym woluminie, a mianowicie: Chojnowski Teofil, Nowicki Stanisław, Kantorski Czesław, Świąder Ignacy, Kajrukszto Józef, Sienkiewicz Bogusław, Ostrowski Klemens, Tołkacz Wacław, Różański Zdzisław, Margoński Antoni⁴¹, których odbiór potwierdzono 16 grudnia⁴².

Zatem z diecezji łódzkiej przyszło 8 parafii, 10 kapłanów i 32.094 wiernych.

Kształt tego dekanatu w diecezji wrocławskiej początkowo pozostał taki, jaki zastano⁴³. Zmieniał się dopiero w późniejszych latach.

Podsumowując, diecezja otrzymała 28 parafii, 31 kapłanów oraz 85.541 wiernych. Należałoby zapytać, ile w tymże roku oddała innym diecezjom. Ale o tym w osobnym artykule.

Parafie, o których mowa w niniejszym artykule, pozostały w diecezji wrocławskiej pomimo zmian, jakie diecezja ta przechodziła w 1992 i 2004 r. Zmienił się za to kształt dekanatów, ale sprawa ta wychodzi poza ramy niniejszego opracowania.

Na zakończenie, opierając się na innym opracowaniu podpisanego, ukazującym to, co odeszło od diecezji w 1925 r., a będącym w druku, możemy porównać, ile diecezja oddała, a ile utraciła i jaki jest ostateczny bilans. Parafii oddano 178, a otrzymano 28, czyli łącznie oddano 150 parafii. Kapłanów odeszło 247, a z diecezji płockiej i łódzkiej otrzymano 28, czyli ubyło ich 219, zaś wiernych odeszło 830.610, a przybyły tylko 85.541 osoby, czyli liczba wiernych zmniejszyła się o 745.069 osób. Jest zrozumiałe, że w rzeczywistości liczba wiernych mogła się nieco różnić, ale nie zmienia to faktu, że ostatecznie diecezja wrocławska w 1925 r. uległa znacznemu zmniejszeniu.

PRZYPISY

¹ Tekst bulli zob. *Ditionis polonicae de nova dioecesium latini ritus circumscriptione* (Bulla *Vixdum Poloniae unitas*), „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDKK), 20(1926), s. 3–9; tłum. pol.: *Konstytucja apostolska Vix dum Poloniae unitas o nowem rozgraniczeniu diecezji w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie”, 16(1919–1925), s. 73–79.

² Sprawę tych zmian omawia praca: W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Wrocław 2011.

³ Tekst nie podpisany, jako komentarz redakcji do tekstu bulli, KDKK, 20(1926), s. 9.

⁴ Parafie te, w liczbie 20, zostały wymienione w bulli.

⁵ Biogram tego arcybiskupa zob.: W. Graczyk, *Nowowiejski Antoni Julian*, bł., w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 4, Lublin 2010, kol. 81–82.

⁶ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1839)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK), 21(1970), s. 394.

⁷ Bulla *Vixdum Poloniae unitas*, s. 3.

⁸ Nie udało się wyjaśnić, dlaczego tak było. Dlaczego Przypust był zaliczany do ziemi dobrzyńskiej. Niektórzy historycy sugerują możliwość zmiany koryta rzeki w tym rejonie. Patrząc na konfigurację terenu, trzeba uznać taką zmianę za możliwą. Jednak żadne źródło o tym nie wspomina, a jeżeli tak być mogło, to już po powstaniu parafii w Przypuście. Kiedy później Przypust przestał być parafią i znalazł się w nowej Nieszawie, to i tak, aż do 1818 r. wsie Wolne i Rybitwy należały do parafii nieszawskiej.

⁹ Biogram tego biskupa zob.: J. Bierniak, *Gerward z Ostrowa (?–1323) biskup włocławski*, w: *Zasłużeni dla Włocławka*, Włocławek 1991, s. 56–58.

¹⁰ Biogram tego biskupa zob.: P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000, kol. 101; T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, Płock 1976, s. 35–36.

¹¹ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Dokumenty samoistne, Dok. 131; *Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. 2/1, Warszawa 1858, s. 232, nr 240.

¹² *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, coll. A Theiner, t. 1, Romae 1860, s. 302; S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, ABMK, 10(1965), s. 144.

¹³ Biogram tego biskupa zob.: W. Kujawski, *Maciej Golańczewski (ok. 1285–1368), biskup włocławski*, w: *Zasłużeni dla Włocławka*, dz. cyt., s. 61–63.

¹⁴ Miejscowości należące do biskupstwa włocławskiego, a położone także w ziemi dobrzyńskiej, są wymienione w dokumencie papieża Aleksandra IV, wystawionym w Angani 19 czerwca 1259 r.; są dosyć dokładne materiały o tych majątkach biskupów włocławskich w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku w zespole Akta biskupów kujawsko-pomorskich. Dobra biskupów.

¹⁵ Biogram tego biskupa zob.: J. Walkusz, *Łubieński Maciej*, w: EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 576–577; A. Szczepański, *Łubieński Maciej h. Pomian (1572–1652), biskup chełmski, poznański, włocławski, prymas Polski*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, Włocławek 2004, s. 100–102.

¹⁶ Biogram tego biskupa zob.: P. Gach, *Łubieński Stanisław*, w: EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 579–580; T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, dz. cyt., s. 37.

¹⁷ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1839)*, ABMK, 19(1971), s. 97; T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1839)*, ABMK, 19(1971), s. 97.

¹⁹ ADWł, Akta kapituły włocławskiej. Akta posiedzeń, nr 9(223), k. 281.

²⁰ *Relatio functionis pastoralis per Illustrissimum Dominum Mathiam Łubieński, episcopus Wladislaviensis et Pomeraniae in urbem missa*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis (MHDWł)*, t. 7, Wladislaviae 1888, s. 80.

²¹ *Confirmatio dismembrationis quatuor ecclesiarum parochialium a dioecesi Plocensis et unionis ad dioecesis Wladislaviensem*, w: MHDWł, t. 8, Wladislaviae 1888, s. 23–25.

²² ADWł, ABKP, Wiz. 13(74): *Visitatio ecclesiarum parochialium in archidiaconatu Wladislaviensis [...] anno Domini millesimo sexcentesimo trigesimo nono et aliis, successive facta et expedita*, s. 807–875; W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, ABMK, 68(1997), s. 157–160.

²³ Tekst konkordatu zob.: ADWł, Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł), sygn. ADWł, og. I, 2, k. 3ns.

²⁴ Tamże, og. I, 2, k. 67–68.

²⁵ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1839)*, ABMK, 21(1970), s. 358.

²⁶ „Elenchus cleri saecularis ac regularis Dioeceseos Lodzensis” pro Anno Domini 1925, s. 25–26.

²⁷ „Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Wladislaviensis” pro Anno Domini 1926, s. 43–44.

²⁸ ADWł, AKDWł, og. I, 2, k. 100–101.

²⁹ „Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Wladislaviensis” pro anno Domini 1926.

³⁰ „Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Plocensis” pro anno Domini 1925.

³¹ W schematyzmie plockim z 1925 r. nie podano nazwiska proboszcza. Parafię obsługiwali karmelici z Trutowa.

³² W 1925 r. był w parafii Łysakowo i zapewne w ostatniej chwili przeszedł do Bobrownik.

³³ Parafię obsługiwał proboszcz z Zadusznik.

³⁴ Trudno powiedzieć, kto był proboszczem. Akt ks. Żmijewskiego bowiem nie ma wśród przekazanych.

³⁵ Parafię obsługiwał proboszcz z Chełmicy.

³⁶ ADWł, AKDWł, og. I, 2, k. 119–119v; „Catalogus ecclesiarum dioecesis plocensis” 1926, s. 40–46, 52–55.

³⁷ ADWł, AKDWł, og. I, 2, k. 137.

³⁸ Tamże, k. 142–143.

³⁹ Tamże, k. 109–109v.

⁴⁰ „Elenchus cleri saecularis ac regularis Dioeceseos Lodziensis pro Anno Domini” 1925, s. 25–26.

⁴¹ ADWł, AKDWł, og. I, 2, k. 117.

⁴² Tamże, k. 118.

⁴³ „Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri... tam saecularis quam regularis dioecesis Wladislaviensis” pro Anno Domini 1926, s. 43–44.

KS. KRZYSZTOF KAMIŃSKI

**FORMACJA KATECHETYCZNA
KAPŁANÓW DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ
W DRUGIEJ POŁOWIE XX WIEKU (od 1945 r.)**

Kościół zawsze stawiał sobie pytanie: jak skuteczniej ewangelizować i katechizować? Natarczywość tego pytania potęgowała się szczególnie wtedy, gdy szybciej i bardziej stanowczo zmieniały się uwarunkowania przepowiadania Bożego słowa, a w szczególności zmieniały się warunki katechizacji dzieci i młodzieży. Stąd wielka waga bezpośredniego i praktycznego przygotowania księży do zadań duszpasterskich. W ramach tych ostatnich zawsze mocno podkreślano potrzebę przygotowania do pracy wychowawczo-katechetycznej, której zdecydowana większość księży oddaje się, jeśli nie przez całe swoje życie kapłańskie, to przynajmniej czasowo¹.

Formacja katechetyczna kapłanów wrocławskich w drugiej połowie XX wieku prowadzona była poprzez wykłady, praktyki oraz kursy i konferencje.

1. Przedmioty pedagogiczno-katechetyczne w *ratio studiorum*

Po II wojnie światowej opracowaniem *ratio studiorum* dla polskich seminariów duchownych zajmowały się przede wszystkim coroczne zjazdy ich rektorów. W 1948 r. postanowiono wprowadzić w całości program nauczania zawarty w „*Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam Deus scientiarum Dominus*” z 1931 r.², według którego w grupie nauk pomocniczych miano wyklądać między innymi: psychologię empiryczną, pedagogikę i katechetykę. Wymiar godzin w poszczególnych seminariach był różny. Do pewnego ujednoczenia zaczęto dążyć w latach pięćdziesiątych XX w. W projekcie przedstawionym w 1952 r. na psychologię filozoficzną i doświadczalną przewidywano 3 godziny wykładowe w tygodniu, a na katechetykę i pedagogikę 4 godziny, które należało poświęcić na przekazanie podstawowej wiedzy z psychologii wychowawczej, z pedagogiki,

dydaktyki i katechetyki. Projekt ten nie zadowalał jednak wszystkich i dlatego postanowiono, by traktować go jako ogólne zręby dla poszczególnych seminariów, które opracują sobie własne *ratio studiorum*³. Tak też w rzeczywistości było. Seminaria opracowywały własne plany zajęć dydaktycznych, w których na kształcenie pedagogiczno-katechetyczne kładzono większy lub mniejszy nacisk.

W seminarium duchownym we Włocławku w ramach kursu 5-letniego od roku akademickiego 1946/47 – po krótkim okresie dużej zmienności w *ratio studiorum* – ustalili się następujący wymiar godzin dla przedmiotów pedagogiczno-katechetycznych: pedagogika – 2 godziny tygodniowo, dydaktyka – 1 godz., katechetyka – 1 godz.; rozłożenie ich na poszczególne kursy zależało od możliwości organizacyjnych (czasem prowadzone były wykłady łączone dla dwóch kursów). Od roku akademickiego 1959/60 zwiększono o 1 godzinę wykłady katechetyki, która od tej pory była wykładana w wymiarze 2 godzin tygodniowo. Psychologia (w aspekcie filozoficznym i empirycznym) wykładana w wymiarze 4 godzin tygodniowo przez profesorów filozofii nie obejmowała zasadniczo treści przydatnych w pracy katechetycznej⁴.

W czasie trwania Soboru Watykańskiego II postanowiono znów ujedynolicić *ratio studiorum* w seminariach duchownych, do czego w 1965 r. powołano specjalną komisję⁵. Coraz częściej uwzględniano obok kształcenia teoretycznego, potrzebę praktycznego przygotowania do pracy katechetycznej poprzez wprowadzenia ćwiczeń katechetycznych⁶.

Projekt nowego *ratio studiorum* został przedstawiony rektorom seminariów w 1967 r. W następnym roku Stolica Apostolska zatwierdziła na 6 lat nowe *ratio studiorum* i *ratio institutionis sacerdotalis* dla Polski. Postanowiono wprowadzić te dokumenty w życie od nowego roku akademickiego 1968/69 stopniowo, zaczynając od pierwszego roku studiów⁷. Na przedmioty kształcenia pedagogiczno-katechetycznego *ratio studiorum* z 1968 roku przewiduje 6 godzin tygodniowo: psychologia empiryczna – 1 godzina, pedagogika chrześcijańska – 2 godziny, katechetyka – 3 godziny⁸.

Ponieważ jednak *ratio studiorum* z 1968 roku było opracowywane przed ukazaniem się *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (1970) i Komisja Episkopatu do Spraw Seminariów Duchownych otrzymywała różne wnioski dotyczące jego modyfikacji, Komisja opracowała nowe *ratio institutionis sacerdotalis* (wraz z *ratio studiorum*) jeszcze przed upływem sześciu lat. To nowe zatwierdziła najpierw w dniu 4 maja 1971 r. Konferencja Episkopatu Polski⁹, a następnie rzymska Kongregacja Wychowania Katolickiego pismem z dnia 15 września 1971 roku¹⁰.

Nowe *ratio institutionis sacerdotalis* szło zasadniczo za wskazaniem poprzedniego. W porównaniu z nim uwypukliło jeszcze bardziej pastoralny charakter studiów seminaryjnych, ukazało rolę poszczególnych przedmiotów w tych studiach, w sposób bardziej konkretny ukazało możliwości praktycznego przygotowania pastoralnego w seminarium i wprowadziło po studiach seminaryjnych, jako obowiązujący, roczny diakonat, połączony z pracą duszpasterską na placówce, pod kierunkiem doświadczonych duszpasterzy¹¹.

Ratio institutionis sacerdotalis z roku 1971 było dokumentem zawierającym wiele udoskonaleń w stosunku do *ratio* z roku 1968, ale i pod jego adresem pojawiły się głosy krytyki. W związku z tym Komisja Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych zebrała uwagi krytyczne i w roku 1975 dokonała tymczasowej modyfikacji układu przedmiotów kształcenia seminaryjnego. Między innymi dla psychologii przydzielono zamiast jednej – dwie godziny, a pedagogikę przesunięto z VI na III rok studiów. Te i inne modyfikacje znalazły się w dokumencie pt. „Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce” zaaprobowanym w 1977 roku przez Kongregację do spraw Wychowania Chrześcijańskiego na dalsze 6 lat¹².

Obok prac koordynujących poszczególne dyscypliny naukowe i ustalających nowe *ratio studiorum* szły prace modyfikujące programy tych dziedzin wiedzy i nadające im charakter bardziej pastoralny.

1.1. Psychologia

Psychologię jako odrębny przedmiot wprowadzono do programu nauczania w niektórych seminariach polskich już na początku XX wieku. W większości seminariów wykładano ją jednak w ramach filozofii, a nawet w tych, w których była osobnym przedmiotem nauczania, ujmowano ją w aspekcie filozoficznym¹³. Dlatego podczas odnowy soborowej *Vaticanium II*, w zakresie dyscyplin kształcenia pedagogiczno-katechetycznego alumnów, najwięcej dyskutowano nad programem psychologii.

W programie psychologii, na którą przeznaczono 2 godziny tygodniowo w ciągu roku, obok podstawowych zagadnień psychologii ogólnej, znalazło się miejsce na psychologię rozwojową oraz elementy psychologii wychowawczej i psychologii osobowości. Pod koniec zaś studiów seminaryjnych przewidywano zajęcia z psychologii pastoralnej.

W zakres psychologii duszpasterskiej miały wejść następujące zagadnienia: 1) osobowość w aspekcie duszpasterskim – czynniki i etapy rozwoju osobowości, dojrzałość osobowości, zdrowie psychiczne, czynniki zagrażające zdrowiu psychicznemu, zaburzenia funkcjonowania osobowości;

2) funkcjonowanie jednostki w grupie – psychologia kontaktów międzyosobowych, grupy duszpasterskie, podstawowe zagadnienia psychologii rodziny, wybrane zagadnienia patologii społecznej w aspekcie duszpasterskim itp.; 3) indywidualne i społeczne problemy religijności – rozwój religijności w człowieku, typologia religijności, przeżycia i przekonania religijne, wspólnotowy aspekt religijności oraz inne¹⁴.

1.2. Katechetyka

W 1965 r. (15 IX) przedstawiono wykładowcom pedagogiki i katechetyki projekt nowego programu katechetyki wykładanej w seminariach. Postanowili oni, w miarę swoich możliwości, wprowadzić omawiany program w życie już w rozpoczynającym się roku akademickim w formie eksperymentu.

Eksperymentalny program katechetyki dzielił ją na trzy zasadnicze części: katechetykę fundamentalną, katechetykę ogólną i katechetykę szczegółową. Katechetyka fundamentalna zawierać miała w sobie: wstęp do katechetyki, dzieje katechezy, teologię katechezy, podmiot katechizacji (Chrystus, katecheta, cały Kościół) i antropologię katechetyczną. W zakres katechetyki ogólnej miały wchodzić: kerygma jako treść katechezy, główne elementy treści kerygmatycznej (Biblia, Kościół, liturgia, życie chrześcijańskie), plan nauczania katechetycznego, ogólna metodyka i dydaktyka katechetyczna oraz zagadnienie metodycznych pomocy katechetycznych. Część trzecia – katechetyka szczegółowa – miała mówić o katechezie na poszczególnych stopniach rozwoju psychicznego, o inicjacji sakramentalno-liturgicznej, o zagadnieniach wybranych z duszpasterstwa katechetycznego oraz o katechizacji dzieci i młodzieży specjalnej troski¹⁵.

Program powyższy zaplanowany był na 45–60 godzin wykładowych i oczekiwał uzupełnień ze strony ćwiczeń katechetycznych. Odpowiednie rozplanowanie i metodyczna poprawność tych ostatnich były również przedmiotem szczególnej troski wykładowców katechetyki i były one omawiane na spotkaniach tychże wykładowców.

Program powyższy nie został w całości uznany przez Komisję opracowującą *ratio studiorum* w 1971 r. Podzieliła ona bowiem katechetykę na ogólną i szczegółową, trzymając się raczej ujęć tradycyjnych aniżeli nowych, prezentowanych przez teologów. Katechetyka ogólna, według tego *ratio studiorum*, miała umiejscowić katechetykę w systemie nauk teologicznych i pedagogicznych, miała zająć się osobowością katechety i psychologią katechizowanego ucznia oraz zasadami, metodami i organizacją procesu nauczania. Katechetyka szczegółowa zaś miała zajmować się nauczaniem

na poszczególnych poziomach rozwojowych ucznia i konkretnymi działaniami nauczania, tj. Biblią, historią Kościoła, liturgią itp.¹⁶

Ponieważ w 1971 r. Kongregacja do spraw Duchowieństwa wydała ogólną instrukcję katechetyczną (*Directorium catechisticum generale*)¹⁷, wykładowcy seminariów duchownych na spotkaniu w dniach 14–15 lutego 1974 r. omówili program katechetyki z punktu widzenia wytycznych Kongregacji¹⁸. Zwrócono zwłaszcza uwagę na potrzebę większego ubiblijowania programu, ściślejszego połączenia go z ogólnokościelnym ruchem odnowy katechetycznej, szczególnie w aspekcie eklezjalno-liturgicznym i na potrzebę głębszego nawiązywania do zmian zachodzących we współczesnym świecie¹⁹.

Grupa robocza powołana przez Komisję Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych, uwzględniając powyższe postulaty, w 1976 roku opracowała nowy program katechetyki, który został zatwierdzony dla polskich seminariów duchownych w 1977 roku. Program ten obejmował siedem zasadniczych zagadnień: 1) wybrane zagadnienia z zakresu historii katechezy i katechetyki, 2) katechetyka fundamentalna, 3) treść katechezy (katechetyka materialna), 4) antropologia katechetyczna (uwarunkowania psychosocjologiczne katechezy), 5) metodyka katechetyczna (katechetyka formalna), 6) katecheza na różnych etapach rozwoju człowieka, 7) zagadnienia prawno-administracyjne katechizacji²⁰.

1.3. Pedagogika

Wytyczne nowego programu nauczania pedagogiki przedstawiono w 1967 r. Prof. S. Kunowski twierdził, że w zakres pedagogiki katolickiej wykładanej w seminariach duchownych powinny wchodzić trzy zasadnicze działy: pedagogika ogólna, pedagogika ściśle chrześcijańska i pedagogika pastoralna²¹.

Pedagogika ogólna powinna objąć wstęp do pedagogiki jako nauki, scharakteryzować wielkie współczesne systemy wychowania: chrześcijańskiego, liberalnego i socjalistycznego oraz omówić w ramach pedagogiki teoretycznej proces wszechstronnego rozwoju człowieka w trakcie wychowania.

Pedagogika chrześcijańska, zajmująca się procesem chrześcijańskiej *metanoi* ludzi współczesnych, ma w oparciu o wartości wychowawcze Ewangelii i doktrynę wychowawczą Kościoła ostatnich czasów dać praktyczne wskazania, dotyczące wychowania religijno-moralnego i przygotować alumnów od strony pedagogicznej do pełnienia funkcji katechetów (pedagogika katechetyczna).

Trzecią część pedagogiki seminaryjnej S. Kunowski nazywa pedagogiką pastoralną, która „obejmuje całą ludzką antropologiczną stronę wszelkiego działania duszpasterskiego w Kościele”. Ta, jako dyscyplina nowo tworząca się, przy obecnym modelu kształcenia seminaryjnego, zdaniem autora, powinna wejść raczej w zakres studium specjalistycznego na uniwersytecie czy fakultetach teologicznych²².

Program pedagogiki umieszczony w *Ratio institutionis sacerdotalis* z 1971 r. wyróżnia trzy działy zagadnień: pedagogikę ogólną, nauki pomocnicze pedagogiki i pedagogikę szczegółową, uwypuklające problemy wychowania umysłowego i moralnego. Głównym autorem tego programu był również prof. S. Kunowski i dlatego w dziale pedagogiki ogólnej i szczegółowej jest zasadniczo zgodny z programem pedagogiki ogólnej i chrześcijańskiej omówionym powyżej. W dziale nauk pomocniczych pedagogiki *Ratio institutionis sacerdotalis* poleca zajmować się podstawami biologicznymi rozwoju człowieka, psychologią rozwojową dzieci i młodzieży oraz pewnymi zagadnieniami z socjologii wychowania²³.

Program powyższy został zmodyfikowany i jako taki zatwierdzony do użytku w seminariach duchownych w 1977 roku. Dzieli się on na cztery zasadnicze części: 1) wprowadzenie do pedagogiki (pedagogika jako nauka o wychowaniu, główne kierunki pedagogiczne XX w., założenia pedagogiki chrześcijańskiej, teorie rozwoju człowieka, osobowość wychowawcy); 2) wychowanie i samowychowanie na poszczególnych etapach rozwoju człowieka; 3) wybrane zagadnienia z zakresu dydaktyki ogólnej (proces uczenia się, zasady i metody nauczania, środki dydaktyczne); 4) wybrane zagadnienia wychowania we współczesnej rodzinie²⁴.

Uwzględniając powyższe racje i dokumenty w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w roku akademickim 1968/69 zlikwidowano wykłady dydaktyki, a na jej miejsce wprowadzono trzecią godzinę pedagogiki. Natomiast w roku 1970/71 zamiast trzeciej godziny pedagogiki wprowadzono trzecią godzinę katechetyki. Odtąd w planie nauk figurowały: pedagogika – 2 godziny i katechetyka – 3 godziny. W roku akademickim 1974/75 dodano jeszcze jedną godzinę katechetyki i odtąd aż do końca XX wieku uczono jej w wymiarze 4 godzin tygodniowo (na kursie III – 2 godziny, na kursie IV – 1 godz. i na kursie VI – 1 godz.)²⁵.

W ostatnim ustalonym w XX wieku *ratio studiorum* z 1999 r. wyróżniono grupę przedmiotów psychologiczno-pedagogiczno-katechetycznych, do której zaliczono: psychologię – 112 godzin wykładowych (56 godzin wykładowych na kursie I, 28 godzin na kursie II i 28 godzin na kursie VI), pedagogikę z dydaktyką – 56 godzin (na kursie III) i katechetykę – 140 go-

dzin (28 godzin na kursie I, 56 godzin na kursie V i 56 godzin na kursie VI), podając zarazem wykaz tematów, które należy omówić w ramach tych wykładów²⁶.

2. Nauczanie pedagogiczno-katechetyczne

W okresie powojennym klerycy wrocławskiego seminarium przerabiali 5-letni program studiów: 2 lata filozofii i 3 lata teologii, a od 1959 roku powrócono do przedwojennego 6-letniego cyklu studiów: 2 lata filozofii i 4 lata teologii²⁷. Umiejętności pedagogiczno-katechetyczne były kształtowane u przyszłych duszpasterzy na wykładach i ćwiczeniach z katechetyki oraz na innych przedmiotach, takich jak: pedagogika, dydaktyka, psychologia, biblistyka, które spełniały rolę pomocniczą i uzupełniającą w relacji do katechetyki. Ponadto, niektórzy księża dodatkowo kierowani byli na specjalistyczne studia katechetyczne na innych uczelniach w Polsce (m.in. na Katolicki Uniwersytet Lubelski i Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie)²⁸.

Kapłani pracujący w diecezji wrocławskiej zdobywali formację katechetyczną w swoim seminarium duchownym, gdzie katechetyka jako przedmiot wiedzy teologicznej był i jest od wielu lat realizowany dwuwymiarowo, tzn. na płaszczyźnie teorii i praktyki. Wysoki poziom prowadzenia tegoż przedmiotu w seminarium wiąże się z dużymi osiągnięciami i uzdolnieniami pedagogicznymi wykładowców prowadzących zajęcia zarówno z zakresu pedagogiki, jak i katechetyki.

W okresie powojennym zajęcia z katechetyki prowadzili następujący profesorowie: ks. Władysław Mirski w latach 1945–1946, ks. Piotr Tomaszewski²⁹ w latach 1946–1966, ks. Marian Mielczarek w latach 1967–1969, ks. Jerzy Bagrowicz³⁰ w latach 1969–1994 (zastępczo w roku 1972/73 nauczał ks. Leonard Karolewski, a w roku 1991/92 ks. Paweł Kacprzak), a od 1994 r. ks. Kazimierz Skoczylas³¹. Specjalistyczne studia z zakresu katechetyki odbyli: ks. J. Bagrowicz na Wydziale Teologicznym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1965–1969, ks. Leonard Karolewski na Akademii Teologii Katolickiej w latach 1954–1957, ks. Paweł Kacprzak na KUL w latach 1982–1984, ks. Kazimierz Skoczylas na KUL w latach 1989–1994 (ponadto z pedagogiki w latach 1987–1990)³².

Pierwszy długoletni (19 lat) wykładowca katechetyki, uczący jednocześnie pedagogiki i dydaktyki, ks. Piotr Tomaszewski, nie był specjalistą w zakresie katechetyki, a nawet nie posiadał specjalnych, poza seminaryjnymi, studiów teologicznych (specjalizował się w zakresie filologii polskiej). Jednak wrodzone zdolności pedagogiczne oraz doświadczenia

z praktycznej działalności wychowawczej na różnych stanowiskach pozwoliły mu skutecznie kierować przygotowaniem pedagogiczno-katechetycznym alumnów wrocławskich³³. Wydaje się, że bardziej zwracał uwagę na wykłady z pedagogiki i dydaktyki, o czym zdają się sugerować pozostałe po nim w zbiorach biblioteki seminaryjnej maszynopisowe skrypty do tych wykładów³⁴, niż na wykłady katechetyki.

Katechetykę wykładał z rękopiśmiennych notatek, opartych zapewne najpierw na dotychczasowych polskich podręcznikach do katechetyki, np. W. Kosińskiego *Metodyka nauczania religii, czyli katechetyka* (Radom 1931), Z. Bielawskiego *Pedagogika religijno-moralna (katechetyka)* – Lwów 1934, J. Łapota *Katechetyka* (Kielce 1947), a być może także na dostępnych mu opracowaniach obcych. Po ukazaniu się podręcznika autorstwa J. Dajczaka (*Katechetyka*, Warszawa 1956) stał się on podstawą jego wykładów.

W nauczaniu religii zalecał stosowanie zasad pedagogiki herbartowskiej, opartej na tzw. stopniach formalnych nauczania: 1) przygotowanie, 2) podanie nowego materiału, 3) powiązanie nowych wiadomości z dotychczasowymi, 4) usystematyzowanie całości, 5) zastosowanie zdobytej wiedzy. Sięgał też do dorobku rozwijającej się w ambitniejszych ośrodkach dydaktyki ogólnej, zwracając uwagę na pogładowość w nauczaniu i realizację celu wychowawczego nauczania, a także zdobył metody monachijsko-wiedeńskiej nauczania religijnego i osiągnął szkołę pracy wzorowanej na szkolnictwie anglosaskim³⁵.

Jego osobistym wkładem do formacji katechetycznej było wdrażanie alumnów do pracy duszpasterskiej wśród głuchoniemych, w tym także prowadzenia dla nich specjalnych katechez i opracowywania ich konseptów³⁶.

Rozwój nauczania katechetyki i pedagogiki w seminarium wrocławskim nastąpił dzięki fachowemu przygotowaniu i osobistemu zaangażowaniu ks. prof. dr. hab. Jerzego Bagrowicza. Od samego początku jako wykładowca i wychowawca przyszłych kapłanów ks. Bagrowicz wprowadzał nowoczesne metody pedagogiczne w kształceniu kleryków, zorganizował pracownię katechetyczną, która służyła pomocą alumnom w przygotowaniu i praktycznym prowadzeniu lekcji religii. Ks. Bagrowicz angażował studentów do wykonywania własnych pomocy katechetycznych, opracowywania scenariuszy zajęć dydaktycznych. Pedagogikę na roku III wykładał prawdopodobnie w oparciu o podręcznik pod red. Marii Żebrowskiej *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży* (Warszawa 1980). Natomiast w wykładach katechetyki (na łączonych kursach czwartym i piątym) pro-

pagował odnowę materialno-kerygmatyczną w katechezie. Był to model katechezy i katechetyki bazującej na teologii przepowiadania, powrocie do misyjnego i kerygmatycznego nurtu katechezy wczesnochrześcijańskiej. Nauczał na podstawie podręcznika autorstwa swego mistrza ks. Franciszka Blachnickiego *Katechetyka fundamentalna* (Lublin 1970), będącego pierwszym podręcznikiem o podstawach katechezy pisany w nurcie odnowy kerygmatycznej i dorobku teologii posoborowej.

Zalecał także opracowywane w tym nurcie podręczniki dla uczniów pod red. ks. Edwarda Materskiego, a także nieco ambitniejsze w formie podręczniki dla ucznia i katechety (*Bóg z nami i Katechizmu religii katolickiej*) opracowane i wydawane w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku przez zespół (ks. Bagrowicz był członkiem tego zespołu) pod redakcją jezuitę ks. Jana Charytańskiego, bazujące na dorobku tej odnowy, a zwłaszcza na dokumentach Soboru Watykańskiego II. Pod koniec XX wieku włączył się w próby konstruowania katechezy i katechetyki integralnej, tzn. korzystającej z dorobku poprzednich nurtów katechetycznych (ks. M. Majewski, ks. R. Murawski i inni)³⁷.

Główne nurty poszukiwań badawczych księdza Bagrowicza koncentrują się wokół pedagogiki religii i katechetyki i można w nich wyliczyć kilka obszarów. 1) Ks. prof. J. Bagrowicz od początku swej pracy naukowej poszukuje podstaw edukacji religijnej. Są to podstawy antropologiczne i teologiczne wychowania. 2) Kolejnym polem poszukiwań badawczych, będącym kontynuacją pierwszego, jest znaczenie inicjacyjno-katechumenalnego kształtu edukacji jako szczególnie istotnego i przyszłościowego spojrzenia na istotę wychowania. 3) W tym nurcie mieści się także problematyka uwarunkowań procesu wychowania religijnego. 4) Ważnym i nowym tematem badawczym jest podjęcie przez ks. J. Bagrowicza studiów nad biblijnymi podstawami wychowania. 5) Dostrzegalnym rysem pracy naukowo-dydaktycznej, publicystycznej oraz wychowawczej księdza profesora jest problematyka dialogu religijnego, szczególnie chrześcijańsko-żydowskiego, jak również dialogu między myślą i refleksją teologiczną a kulturą humanistyczną³⁸.

W roku akademickim 1993/94 seminarium wrocławskie wzbogaciło się o nowego wykładowcę pedagogiki i katechetyki. Rozpoczął wówczas – po kilkuletnich studiach na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – pracę dydaktyczną w formowaniu przyszłych kapłanów wrocławskich ks. Kazimierz Skoczylas. Początkowo wykładał on pedagogikę na kursie trzecim w oparciu o podręcznik pod red. Marii Żebrowskiej *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży* (Warszawa 1980) i historię wychowania

religijnego w oparciu o podręczniki akademickie S. Wołoszyna, S. Kota i L. Kurdybacha oraz katechetykę fundamentalną: wstęp do katechezy, przedmiot i podmiot katechizacji (Chrystus, katecheta, cały Kościół). Na kursie czwartym ks. Skoczylas szczegółowo analizował dydaktykę i metodykę katechetyczną. Kurs piąty i szósty w swoim kształceniu skupiał uwagę na katechetyce szczegółowej i praktycznej. Ks. prof. K. Skoczylas zwracał szczególną uwagę przyszłym kapłanom na dostosowanie treści katechetycznych do poszczególnych stopni rozwoju psychicznego, inicjacji sakramentalno-liturgicznej, a także uwrażliwiał na właściwe nauczanie religii dzieci i młodzieży specjalnej troski³⁹.

3. Praktyki katechetyczno-duszpasterskie

Katechecie nie wystarczy sama znajomość teologii i teoretyczna znajomość stosowania właściwych metod nauczania. Konieczne jest nabycie praktycznych umiejętności pedagogiczno-katechetycznych przez prowadzenie katechezy w różnych grupach dziecięcych i młodzieżowych, hospitacje katechez i uczestniczenie w innych ćwiczeniach katechetycznych, prowadzonych pod kierownictwem odpowiednio przygotowanych i doświadczonych katechetów. Wymiar praktyczny tego przygotowania jest tu szczególnie ważny, gdyż wprowadza alumna w sztukę prowadzenia katechezy⁴⁰.

W okresie powojennym wrocławscy alumni kursu V prowadzili po jednej katechezie pokazowej w szkole sióstr urszulanek we Wrocławku⁴¹ do roku 1951 (w tym roku szkoła ta została zlikwidowana przez władze komunistyczne). Natomiast od 1951 roku z konieczności ograniczono się do praktyk w ramach nauczania przykościelnego, ale praktyki katechetyczne rozszerzono do dwóch godzin na kursie szóstym dla każdego alumna tegoż kursu⁴².

Ćwiczenia katechetyczne prowadzone pod kierunkiem ks. P. Tomaszewskiego obejmowały dość szeroki zakres. Alumni hospitowali lekcje religii prowadzone przez księży prefektów Wrocławka, prowadzili lekcje religii dla dzieci przedszkolnych. Alumni kursu V i VI przygotowywali i prowadzili po dwie lekcje religii w klasach od I do VI szkoły podstawowej⁴³.

Natomiast od początku roku akademickiego 1970/71, z inspiracji profesora katechetyki ks. Jerzego Bagrowicza, rozszerzono wymiar ćwiczeń katechetycznych dla kursu piątego⁴⁴. Każdy z alumnów tegoż kursu przez cały rok szkolny prowadził zajęcia katechetyczne z grupą młodzieży czy dzieci. Całoroczna praca wynosiła od 25 do 30 godzin lekcyjnych i była prowadzona w wymiarze jednej godziny tygodniowo. Kurs IV przygoto-

wywał tzw. katechezę pokazową. Zajęcia katechetyczne alumni prowadzili w trzech parafiach włocławskich: katedralnej, św. Jana Chrzciciela oraz Zbawiciela.

W latach 1980–1990 liczba parafii we Włocławku zwiększyła się o następnych pięć i alumni zyskali możliwość prowadzenia ćwiczeń katechetycznych we wszystkich ośmiu parafiach włocławskich. Niektórzy alumni, zwłaszcza zaś diakoni, prowadzili w kilku parafiach grupy ministrantów⁴⁵. W ciągu następnych lat liczba parafii, w których alumni prowadzili ćwiczenia katechetyczne, systematycznie wzrastała⁴⁶.

Wraz z powrotem katechizacji do szkół w roku szkolnym 1990/91, zmieniła się również organizacja katechezy. Zlikwidowano katechezę przyparafialną, a przeniesiono ją do szkoły. Odtąd alumni V roku prowadzili przez cały rok – pod kierunkiem prowadzącego ćwiczenia i katechety danej szkoły – zajęcia katechetyczne w wymiarze jednej godziny tygodniowo. Natomiast alumni IV roku hospitowali dwie katechezy i prowadzili katechezę próbną (pokazową) w jednej z klas szkoły podstawowej i średniej⁴⁷.

Zadaniem tak prowadzonych ćwiczeń katechetycznych było sprawdzenie umiejętności prowadzenia nie tylko jednej pokazowej czy próbnej lekcji religii, ale wprowadzenie w umiejętność duszpasterskiego prowadzenia grupy. W ten sposób alumni lepiej mogli poznać psychikę dzieci i ludzi młodych oraz mogli uwrażliwić się na realne potrzeby środowisk katechizowanych. Ćwiczenia katechetyczne miały prowadzić do umiłowania katechizacji i wychowania religijnego, które jest ważnym odcinkiem pracy kapłańskiej.

Praktyka ta była prowadzona w porozumieniu z księżmi proboszczami i wikariuszami wspomnianych wyżej parafii, a później – po 1991 roku – w porozumieniu ze szkolnym katechetą. Oni to na ręce wykładowcy katechetyki – księdza profesora Jerzego Bagrowicza – składali życzliwe uwagi zmierzające do jeszcze większej owocności praktyki i uniknięcia błędów w przyszłości⁴⁸.

Dużą pomocą w nauczaniu religii dzieci i młodzieży oraz w przygotowaniu alumnów do tego rodzaju nauczania była dobrze wyposażona pracownia katechetyczna, która powstała w 1971 r. z inicjatywy ks. J. Bagrowicza. Dysponowała ona bogatym zestawem przeźroczy o różnej tematyce, pozycjami książkowymi, służącymi fachową pomocą w przygotowaniu katechezy, filmami religijnymi, a nade wszystko dużą liczbą egzemplarzy Pisma Świętego. Ponadto w pracowni znajdowały się katechizmy dla dzieci, podręczniki metodyczne dla katechetów, podręczniki do nauki religii dla

dzieci i młodzieży oraz ciągle wzrastająca liczba konspektów katechez, na bieżąco uzupełnianych przez alumnów. Do wyposażenia tej pracowni należały także mapy, ryciny, rzutniki i inne pomoce katechetyczne⁴⁹.

Ogromną rolę w przygotowaniu alumnów do pracy katechetycznej spełniała i nadal spełnia biblioteka seminaryjna z bogato wyposażonym w różne pozycje książkowe działem katechetycznym. To sprawia, że wielu alumnów pisało prace dyplomowe i magisterskie z tej dyscypliny⁵⁰.

4. Kursy i konferencje katechetyczne

Przygotowanie katechetyczne duchowieństwa nie kończyło się z chwilą otrzymania święceń kapłańskich i opuszczenia murów seminarium. Biskupi wrocławscy dążyli do ciągłego podnoszenia poziomu przygotowania katechetycznego kapłanów, poprzez mobilizowanie ich do pogłębiania swej wiedzy teologicznej i pedagogiczno-katechetycznej.

4.1. Kursy

Obowiązkiem duchowieństwa wrocławskiego było uczestniczenie w różnych ogólnopolskich kursach katechetycznych, organizowanych w wielu ośrodkach naukowych w Polsce, które odbywały się zwykle w okresie wakacyjnym⁵¹.

Pierwszym po wojnie takim ośrodkiem był Wrocław, gdzie w dniach 24–27 sierpnia 1948 r. odbył się kurs pedagogiczny dla księży prefektów⁵². Księża w czasie trwania kursu wysłuchali ponad 10 referatów o tematyce dotyczącej wychowania religijnego młodzieży.

W tym samym czasie został zorganizowany kilkudniowy kurs duszpasterski dla duchowieństwa diecezji wrocławskiej. Jednym z tematów było m.in. „Nauczanie religii w parafii”. Kurs ten zorganizował i prowadził ks. Władysław Szafranski⁵³.

Księża wrocławscy uczestniczyli również w kursach organizowanych w ośrodku krakowskim. Należy wspomnieć tu kurs katechetyczny prowadzony w dniach 3–5 sierpnia 1951 r.⁵⁴ W pierwszym dniu omawiano katechizację przykościelną, zaś w drugim i trzecim dyskutowano szczególnie nad duszpasterstwem dzieci i młodzieży⁵⁵.

Ponownie w Krakowie w dniach 25–27 czerwca 1958 r. odbył się ogólnopolski kurs katechetyczny. W pierwszym dniu referaty dotyczyły problematyki seksualizmu wśród dzieci i młodzieży licealnej. Dzień drugi kursu był poświęcony duszpasterstwu dzieci i młodzieży, zaś w dniu ostatnim zostały zreferowane zagadnienia dogmatyki i etyki w szkołach średnich, a także przedstawiono propozycje pomocy dydaktycznych⁵⁶.

W następnym roku (1959), w dniach od 30 czerwca do 2 sierpnia, we Wrocławiu, pod przewodnictwem bp. Piotra Dudźca, jako delegata Komisji Szkolnej Episkopatu Polski, odbył się miesięczny ogólnopolski kurs katechetyczny dla księży⁵⁷. Omawiano postawę kapłana-katechety, problemy religijno-moralne uczniów szkół zasadniczych oraz umiejętność wnikania przez katechetę w sytuacje egzystencjalne młodzieży. W wolnym czasie uczestnicy zwiedzali przygotowaną w katedrze wystawę pomocy katechetycznych.

Dla księży prowadzących nauczanie religii odbył się w 1960 roku diecezjalny kurs katechetyczny we Włocławku. Uczestnicy kursu zostali podzieleni na dwie grupy: pierwsza grupa uczestniczyła w kursie dnia 29 sierpnia we Włocławku, natomiast księża należący do drugiej grupy spotkali się w Kaliszu następnego dnia⁵⁸.

Należy również wspomnieć o wprowadzonych – z zarządzenia biskupa Antoniego Pawłowskiego – egzaminach wikariuszowskich, które dotyczyły głównie troski o większą owocność katechizacji dzieci i młodzieży w diecezji włocławskiej. I tak: pierwszy egzamin obejmował m.in. pedagogikę, a drugi – głównie katechetykę⁵⁹.

Księża, którzy chcieli pogłębić swoją wiedzę z zakresu zagadnień katechetycznych, mieli możliwość studiowania na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; a od 1975 r. na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie wprowadzono kurs homiletyczno-katechetyczno-liturgiczny⁶⁰, w którym uczestniczyła zawsze spora grupa księży z diecezji włocławskiej⁶¹.

Ponadto duchowieństwo włocławskie brało udział w różnych ogólnopolskich kursach i sympozjach. Jednym z nich było zorganizowane w dniach 23–31 sierpnia 1983 r. w Gostyniu Poznańskim ogólnopolskie sympozjum katechetyczne, na którym nie zabrakło kapłanów z diecezji włocławskiej⁶².

4.2. Konferencje

Możliwość pogłębienia wiedzy pedagogiczno-katechetycznej przez księży zajmujących się nauką religii stwarzały tzw. konferencje katechetyczne⁶³. Pierwsza po wojnie odbyła się dnia 23 sierpnia 1946 r. w gmachu seminarium duchownego we Włocławku. Cała konferencja poświęcona była problemom nauczania religii w szkołach w pierwszych latach powojennych⁶⁴. W 1947 r. konferencja katechetyczna miała miejsce we Włocławku. Cel tej konferencji był taki sam jak poprzedniej. Po tym roku można zauważyć stopniowy zanik konferencji⁶⁵.

Dopiero w dniach 21–25 listopada 1959 r. odbyły się konferencje rejonowe pod przewodnictwem bp. Franciszka Korszyńskiego⁶⁶. Odtąd

pod koniec każdego roku kalendarzowego w październiku i listopadzie w czterech rejonach diecezji, tj. we Włocławku, Kaliszu, Sieradzu i Kole – w różnych terminach – wszyscy księża katecheci mieli obowiązek uczestnictwa w tych konferencjach⁶⁷.

Konferencja rozpoczynała się modlitwą, po której biskup ordynariusz lub biskup pomocniczy⁶⁸ zapoznawał zebranych z życzeniami i wymogami Stolicy Apostolskiej czy wytycznymi Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski – co do sposobu prowadzenia nauczania katechetycznego. Omawiano ważniejsze zadania katechezy związane z duszpasterskim tematem roku, obchodzonymi uroczystościami lub rocznicami w diecezji⁶⁹.

Obok bieżących spraw każda konferencja poświęcona była konkretnym zagadnieniom, czy też nurtującym problemom związanym ściśle z katechizacją. Na konferencje zapraszano zwykle wybitnych znawców zagadnień pedagogiczno-katechetycznych, którzy przedstawiali w gronie zainteresowanych wybrane i opracowane przezeń zagadnienia. Kilkakrotnie w ramach konferencji przeprowadzano katechezy pokazowe z udziałem dzieci i młodzieży⁷⁰.

Zwykle po referacie lub po katechezie pokazowej prelegenci odpowiadali na pytania i wątpliwości stawiane im przez słuchaczy. A następnie dokonywano podsumowania konferencji. Frekwencja księży na tych konferencjach była zawsze duża⁷¹.

Często też referaty na temat katechizacji wygłaszane były na konferencjach księży dziekanów⁷². Referaty głównie dotyczyły organizacji katechizacji w dekanacie, katechizacji dorosłych, jej konieczności i różnorodnej formy jej przepowiadania. Zwykle długa i ożywiona dyskusja uzupełniała wykład – zwłaszcza w zakresie różnorodności sposobów prowadzenia katechizacji dorosłych w parafii⁷³.

Nie bez znaczenia dla przebiegu formacji katechetycznej duchowieństwa pozostawały wykłady na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁷⁴. W latach pięćdziesiątych XX wieku w wykładach wzięła udział liczna grupa księży włocławskich. Nie wszystkie spotkania dotyczyły bezpośrednio omawianych tematów nauczania religii, ale poruszane zagadnienia z różnych dyscyplin teologicznych, zapewne przyczyniły się do gruntowniejszego zrozumienia i poznania nauki Chrystusa. To zaś prowadziło do wzrostu poziomu wiedzy religijnej w przekazie katechezy przez kapłanów.

4.3. Kształcenie poseminaryjne

Władza diecezjalna wciąż o ten wzrost poziomu przygotowania katechetycznego kapłanów zabiegała nawet w najtrudniejszych chwilach dla

Kościoła w Polsce. Ewidentnym przykładem tej troski jest niewątpliwie powołanie w 1975 roku, w oparciu o współpracę z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, przez bp. Jana Zarębę, tzw. Studium Teologiczno-Pastoralnego przy Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Czas trwania Studium wynosił trzy lata⁷⁵.

Celem tegoż studium była dalsza formacja duchowieństwa w zakresie ascetycznym, intelektualnym oraz pastoralno-katechetycznym. Wśród szeregu dyscyplin wykładano katechetykę. W latach 1975–1983 w tym Studium 134 kapłanów uzyskało stopnie akademickie magistra teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁷⁶. Biskup ordynariusz przekształcił je w 1983 r. w Instytut Teologiczno-Pastoralny.

Umiejętności katechetyczne kapłani powinni także doskonalić przez ustawiczne samokształcenie, wykorzystując do tego zarówno drukowaną fachową literaturę w tym zakresie, jak i poświęcone tematyce katechetycznej strony internetowe.

* * *

Zarządzający diecezją włocławska z wielką starannością zabiegali o należyte przygotowanie pedagogiczno-katechetyczne kapłanów. Troska ta, wzbogacona o elementy pedagogiczne, bardzo wyraźnie ujawniła się w różnych wytycznych wydanych przez biskupów i Diecezjalną Komisję ds. Katechetycznych. Dokumenty, odezwy, prośby, zarządzenia, katechezy pokazowe, a przede wszystkim referaty wygłaszane przy różnych okazjach miały zawsze na uwadze pastoralny cel przygotowania katechetycznego kapłanów oraz miały ułatwić im oddziaływanie wychowawczo-duszpasterskie wśród wiernych.

PRZYPISY

¹ Zob. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, wyd. 2 popr. i rozsz., Sandomierz 1997.

² Zob. *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam – Deus scientiarum Dominus – de universitatibus et facultatibus studiorum ecclesiasticorum rite exsequendam*, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS), 23(1931), s. 263–284.

³ J. Korycki, *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne w polskich seminariach duchownych w rozwoju historycznym*, w: *Studia katechetyczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 237–238.

⁴ Według *ratio studiorum* odtworzonego przez ks. K. Rulkę – baza komputerowa.

⁵ J. Korycki, *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne...*, art. cyt., s. 238.

⁶ Tamże, s. 239.

⁷ Tamże, s. 242.

⁸ *Ratio studiorum w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce* (1968), s. 5 (mszps).

- ⁹ Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia (1971), s. 4 (mszps).
- ¹⁰ J. Korycki, *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne...*, art. cyt., s. 243.
- ¹¹ Tamże.
- ¹² Tamże, s. 244.
- ¹³ Por. J. Pastuszka, *Organizacja studium filozoficznego w naszych seminariach duchownych*, w: *Pamiętnik czwartego Zjazdu [Teologicznego] w Kielcach, 20 IV – 22 IV 1927 roku*, Kielce 1927, s. 69, 75.
- ¹⁴ J. Korycki, *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne...*, art. cyt., s. 246.
- ¹⁵ Tamże, s. 247.
- ¹⁶ Ratio institutionis..., poz. cyt., s. 96.
- ¹⁷ Sacra Congregatio pro Clericis, *Directorium catechisticum generale*, AAS, 64(1972), s. 98–176.
- ¹⁸ Zob. O.Z.K. Kacprzak, *Symposium wykładowców katechetyki i pedagogiki w seminariach diecezjalnych i zakonnych w Polsce*, „Collectanea Theologica” (CTh), 44(1974), f. 4, s. 152–156; R. Murawski, *Program wykładów katechetyki w świetle Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego*, CTh, 45(1975), f. 1, s. 5–18.
- ¹⁹ Zob. J. Korycki, *Kształcenie pedagogiczno-katechetyczne...*, art. cyt., s. 248.
- ²⁰ Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce. Tekst uzgodniony z tekstem łacińskim, zaaprobowanym przez Kongregację ds. Wychowania Chrześcijańskiego na 6 lat pismem z dnia 10 listopada 1977 roku, s. 78–80 (mszps powiel).
- ²¹ S. Kunowski, *Potrzeby programowe pedagogicznego kształcenia alumnów*, „Ateneum Kapłańskie”, 71(1968), s. 65–76.
- ²² Tamże, s. 75; por. S. Kunowski, *Pedagogika pastoralna w odnowie soborowej*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 587–596.
- ²³ Ratio institutionis..., poz. cyt., s. 50–52.
- ²⁴ Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce..., poz. cyt., s. 43–45.
- ²⁵ Według *ratio studiorum* odtworzonego przez ks. K. Rulkę – baza komputerowa.
- ²⁶ Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 200–210.
- ²⁷ Zob. *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 25.
- ²⁸ Studia specjalistyczne z zakresu katechetyki ukończyli: ks. mgr lic. Tadeusz Szczepaniak, ks. mgr lic. Paweł Kacprzak, ks. dr Zbigniew Cabański, ks. dr Piotr Stolecki, ks. dr Marcin Idzikowski, ks. mgr lic. Michał Styczyński.
- ²⁹ Zob. A. Poniński, *Tomaszewski Piotr*, w: *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, red. R. Czekalski, Warszawa 2003, s. 255.
- ³⁰ Zob. A. Poniński, *Bagrowicz Jerzy*, w: *Słownik katechetyków polskich XX wieku*, dz. cyt., s. 12–14. Ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz jest jednym z czołowych profesorów i specjalistów z dziedziny katechetyki w Polsce. Był założycielem i pierwszym dziekanem Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, prowadzi wykłady z zakresu pedagogiki chrześcijańskiej, jest autorem kilku pozycji i wielu artykułów naukowych dotyczących problemów pedagogiki, katechetyki i edukacji religijnej.
- ³¹ Zob. *Od wieków kształci pasterzy*, dz. cyt., s. 70. Ks. dr hab. Kazimierz Skoczyła jest dyrektorem Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej we Włocławku i dyrektorem Studium Teologii we Włocławku przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela. Specjalizuje się w problemach edukacyjnych młodzieży. W 2011 r. obronił rozprawę habilitacyjną *Wartości młodych katolików regionu konińskiego*, Toruń 2011.
- ³² Ponadto specjalizację katechetyczną studiowali: na Akademii Teologii Katolickiej ks. Grzegorz Zieliński, ks. Tadeusz Miłek i ks. Zbigniew Cabański, a także ks. Piotr Stolecki na KUL (2000–2005).
- ³³ K. Skoczyła, *Wykładowcy pedagogiki i katechetyki (od 1945 r.)*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 53.
- ³⁴ P. Tomaszewski, *Pedagogika*, Włocławek [b.r.w.]; t e n ż e, *Dydaktyka*, Włocławek [b.r.w.].

- ³⁵ Opinia ks. Jerzego Bagrowicza, 21 II 2012 r.
- ³⁶ Jedna z takich katechez została opublikowana drukiem – *O mistycznym Ciele Chrystusa*, „Katecheta”, 9(1965), s. 85–88.
- ³⁷ Na podstawie relacji ks. J. Bagrowicza, 21 II 2012 r.
- ³⁸ Zob. I. Werbiński, *Jubileusz 65-lecia urodzin ks. prof. Jerzego Bagrowicza*, <http://glos.umk.pl/2003/07/jubileusz/>.
- ³⁹ Własne doświadczenie autora niniejszego artykułu.
- ⁴⁰ Zob. M. Banaszak, *Pastoralna formacja kleryków*, „Homo Dei” (HD), 27(1968), s. 145–149; S. Wójtowicz, *Praktyka duszpasterska kleryków*, HD, 29(1970), s. 10–17.
- ⁴¹ Por. *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł), 31(1948), s. 176.
- ⁴² Por. *Sprawozdanie roczne*, KDWł, 45(1962), s. 260; *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego*, KDWł, 53(1970), s. 260.
- ⁴³ Por. *Sprawozdanie roczne z działalności Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1962/63* (mszps w archiwum WSD Włocławek); K. Skoczylas, *Wykładowcy pedagogiki i katechetyki (od 1945 r.)*, art. cyt., s. 56.
- ⁴⁴ Przez wiele lat ćwiczenia te prowadził osobiście ks. J. Bagrowicz, następnie w latach 1987–1994 ks. Paweł Kacprzak, w latach 1990–1991 ks. Wojciech Chuchala, a od 1994 r. ks. Kazimierz Skoczylas.
- ⁴⁵ Por. *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego*, KDWł, 63(1980), s. 134.
- ⁴⁶ Były to parafie poza Włocławkiem: Kłóbka, Smólnik, Smiłowice, Wieniec, Szpetal Górny i inne; zob. tamże.
- ⁴⁷ Por. *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1991/92*, KDWł, 75(1992), s. 159–171.
- ⁴⁸ Por. *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego*, KDWł, 54(1971), s. 250.
- ⁴⁹ Por. *Sprawozdania z działalności Seminarium Duchownego*, KDWł, 56(1973), s. 180; KDWł, 57(1974), s. 226; KDWł, 59(1976), s. 228; KDWł, 63(1980), s. 134.
- ⁵⁰ Por. *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego*, KDWł, 48(1962), s. 208; KDWł, 51(1968), s. 208; KDWł, 53(1970), s. 264; KDWł, 63(1980), s. 134.
- ⁵¹ Por. Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł), Teczki katechetyczne.
- ⁵² Por. *Program Kursu Pedagogicznego dla księży prefektów*, KDWł, 81(1948), s. 174.
- ⁵³ Zob. *Kurs Duszpasterski dla Duchowieństwa*, KDWł, 42(1948), s. 131.
- ⁵⁴ Por. AKDWł, Wiadomości Duszpasterskie, sygn. 1461/51.
- ⁵⁵ Por. tamże.
- ⁵⁶ Por. *Ogólnopolski Kurs Katechetyczny dla Księży*, KDWł, 41(1958), s. 15.
- ⁵⁷ Por. *Ogólnopolski Kurs Katechetyczny dla Księży we Wrocławiu*, KDWł, 42(1959), s. 314–316.
- ⁵⁸ Zob. *Z Konferencji Księży Dziekanów*, KDWł, 54(1960), s. 25–26.
- ⁵⁹ Por. *Egzaminy wikariuszowskie*, KDWł, 45(1962), s. 75, 78–79.
- ⁶⁰ Por. *Czwarty Okólnik Kurii Diecezjalnej*, KDWł, 58(1975), s. 254.
- ⁶¹ Por. tamże: Kuria Diecezjalna zachęcała, aby przynajmniej jeden ksiądz z dekanatu wziął udział w tym kursie.
- ⁶² Por. *Rejonowe konferencje katechetyczne w diecezji*, KDWł, 66(1983), s. 238.
- ⁶³ Bardzo często określana przez duchowieństwo jako „zjazd katechetów”.
- ⁶⁴ Por. *Z referatu szkolnego*, KDWł, 29(1946), s. 108.
- ⁶⁵ Trudno jest ustalić przyczyny tego stanu rzeczy. Na pewno istotną przyczyną zaniku konferencji mogły być złe stosunki Kościoła z rządem.
- ⁶⁶ Por. *Konferencje rejonowe*, KDWł, 43(1960), s. 23, 394.
- ⁶⁷ Zob. tamże.
- ⁶⁸ Biskupi pomocniczy brali udział w konferencjach katechetycznych organizowanych w tych miejscowościach, do których biskup ordynariusz nie mógł osobiście przybyć. I tak np. za bp. A. Pawłowskiego konferencjom przewodniczył bp F. Korszyński; zaś za bp. J. Zarębę – konferencjom przewodniczyli: bp K. Majdański lub bp C. Lewandowski, a po 1981 r. również bp R. Andrzejewski; podobnie było za bp. H. Muszyńskiego i bp. B. Dembowskiego.

⁶⁹ Por. *Rejonowe Konferencje Katechetyczne*, KDWi, 47(1964), s. 277–278; KDWi, 61(1978), s. 81; KDWi, 62(1979), s. 77; KDWi, 63(1980), s. 272; KDWi, 65(1982), s. 227; KDWi, 66(1983), s. 238.

⁷⁰ Por. *Rejonowe Konferencje Katechetyczne*, KDWi, 43(1960), s. 23, 394; KDWi, 47(1964), s. 277–278; KDWi, 55(1976), s. 234; KDWi, 60(1977), s. 218–219; KDWi, 61(1978), s. 181–182; KDWi, 64(1981), s. 239–240; KDWi, 66(1983), s. 238–239; KDWi, 67(1984), s. 221; KDWi, 68(1985), s. 259; KDWi, 69(1986), s. 223; KDWi, 70(1987), s. 271; KDWi, 73(1990), s. 221.

⁷¹ Np. w 1976 roku brało udział 400 kapłanów, a w 1977 roku – blisko 500 kapłanów.

⁷² Np. *Z Konferencji Księży Dziekanów z dn. 24 II 1976 r.*, KDWi, 59(1976), s. 83–86.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. AKDWi, *Zarządzenia i Komunikaty 1953–1956*; KDWi, 32(1959), s. 157.

⁷⁵ Por. J. Zaręba, *Dekret ustanawiający Studium Teologiczno-Pastoralne (STP)*, KDWi, 59(1976), s. 278.

⁷⁶ Zob. tenże, *Dekret ustanawiający Instytut Teologiczno-Pastoralny (ITP)*, KDWi, 66(1983), s. 200.

KS. BOGUMIŁ LESZCZ

**UCZESTNICTWO RODZINY
W ŻYCIU KOŚCIOŁA I WE WSPÓLNOCIE PARAFII
(z uwzględnieniem doświadczeń parafii w Lubiczu Górnym)**

Rodzinę uważa się za podstawową komórkę społeczną. Można wyróżnić rozmaite modele rodziny. W niniejszym artykule skupimy się na modelu rodziny katolickiej. Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* pisze: „Rodzina powstaje wówczas, gdy urzeczywistnia się przymierze małżeńskie, które otwiera małżonków na dozągoną wspólnotę miłości i życia dopełniając się w sposób specyficzny przez zrodzenie potomstwa”¹. Wspólnym dobrem małżeństwa i rodziny jest wzajemna miłość, wierność oraz trwałość wspólnoty rodzinnej². Są to istotne wartości, dzięki którym rodzina może wypełniać swoje następujące zadania: wspólnota osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła³.

1. Uczestnictwo rodziny w życiu i posłannictwie Kościoła

Aby należycie zrozumieć problematykę uczestnictwa rodziny w życiu i posłannictwie Kościoła, należy przeanalizować więzi, jakie łączą rodzinę katolicką z Kościołem. Kościół jest obecny w życiu rodziny we wszystkich jej wymiarach istnienia i zadaniach, które rodzina wypełnia. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* napisał, że „człowiek jest drogą Kościoła”⁴. Ponieważ rodzina jest podstawowym środowiskiem życia i rozwoju człowieka, wobec tego – dalej pisze Papież – rodzina jest drogą Kościoła. Co więcej – jest drogą „pierwszą i z wielu względów najważniejszą”⁵. Kościół dla rodziny jest matką, która rodzi, buduje i wychowuje rodzinę⁶. Kościół inicjuje życie chrześcijańskie w rodzinie w udzielanych sakramentach chrztu, bierzmowania i Eucharystii. „Wierni odrodzeni przez chrzest, zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego”⁷. Na tych sakramentach członkowie rodziny mogą budować świętość życia, a także czerpać siły do ewangelizacji. Sakrament chrztu jest początkiem życia chrześcijańskiego, który włącza w misterium

zbawcze Jezusa i obdziela darami Ducha Świętego. Podkreślić należy też znaczenie sakramentu bierzmowania, który jest ściśle związany z sakramentem chrztu, wzmacnia dary Ducha Świętego, ściślej łączy z Kościołem i jego misją w świecie. Na fundamencie chrztu udzielane są inne sakramenty Kościoła. Sakrament małżeństwa rozwija łaskę uświęcającą otrzymaną na chrzcie, określa małżonkom drogę ich uświęcania i zbawienia. Duch Święty, rozlewany w sercach małżonków, buduje komunię małżeńską, komunię z Chrystusem i z Kościołem.

Rodzina chrześcijańska znajduje umocnienie tej wielowymiarowej komunii w Eucharystii⁸. W Eucharystii odnawia się i ożywia przymierze małżeńskie. Uczestnictwo w Eucharystii staje się „niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej”⁹. Mocne zakorzenienie rodziny w Chrystusie przekłada się na jakość spełnianych zadań we wspólnocie rodziny, w relacji do społeczeństwa i Kościoła. Sakramenty głęboko włączają rodzinę w tajemnicę Kościoła i czynią uczestnikiem jego posłannictwa. Rodzina jest więc wspólnotą zbawioną przez łaskę Chrystusa i wspólnotą zbawiającą przez swoje posłannictwo w Kościele. Udział w tym posłannictwie biorą wszyscy członkowie rodziny: małżonkowie i dzieci¹⁰. Rodzina wypełnia swoje zadania misyjne przez bogactwo życia duchowego w rodzinie, w przeżywanej komunii małżeńskiej i rodzinnej i zaangażowanie pastoralne w relacji do innych rodzin oraz innych społeczności. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* wymienia trzy wymiary udziału rodziny w posłannictwie Kościoła: a) wspólnota wierząca i ewangelizująca, b) wspólnota dialogu z Bogiem, c) wspólnota w służbie człowiekowi¹¹.

1.1. Wspólnota wierząca i ewangelizująca

Posłannictwo ewangelizacyjne najpierw powinno dokonywać się wewnątrz rodziny. Małżonkowie przez przyjęty sakrament małżeństwa swoim życiem głoszą, że przez przyjęcie tego sakramentu chcą włączyć się w zbawcze dzieła Chrystusa. Małżonkowie są w pierwszym rzędzie wezwani do przyjęcia Ewangelii, która w codziennym życiu powinna wyrażać się żywą wiarą. Rodzice też powinni być pierwszymi zwiastunami Ewangelii wobec swoich dzieci¹². Wprowadzenie dziecka w klimat wiary należy do istotnych zadań rodziców. Czynią to nie tylko słowem, lecz przede wszystkim świadectwem życia prawdziwie chrześcijańskiego. Jest to sposób formacji, który polega bardziej na wychowaniu niż pouczaniu. Dziecko w takim klimacie uczy się wrażliwości na wartości duchowe i moralne. Rodzice powinni traktować swoje dziecko podmiotowo, kierując się miłością słu-

żebną, która wyraża się w czułości, dobroci, usłudności, bezinteresowności, duchu ofiary.

W wypełnianiu obowiązków wychowawczych rodzice otrzymują pomoc nadprzyrodzoną, która wynika z przyjętego sakramentu małżeństwa. Nadprzyrodzoną mocą wspierani są adresaci Ewangelii – dzieci. Rodzice wypełniając swoje zadania apostołskie wobec dzieci powinni włączać je w kolejne etapy życia liturgicznego, którego początkiem jest chrzest dziecka¹³. W atmosferze świadectwa wiary rodzice wprowadzają dziecko w osobisty kontakt z Bogiem, przekształcając wiarę dziecka w świadome osobowe relacje z Bogiem. Relacje osobowe w wierze wzmacniane są w kolejnych przyjmowanych sakramentach inicjacji chrześcijańskiej¹⁴. Szczególnie w Eucharystii rodzina znajduje ożywiającą moc komunii z Bogiem i w relacjach wewnątrz wspólnoty rodzinnej¹⁵. Ważnym etapem formacji wiary dziecka jest Komunia święta. W rodzinie dziecko przygotowuje się do świadomego przyjęcia daru Eucharystii. Rodzice powinni ukazać dziecku, które przystąpi pierwszy raz do Komunii świętej, wielkość i świętość Bożego daru miłości¹⁶. Czynią to najlepiej własnym przykładem życia przez pełne uczestnictwo w Eucharystii, która jest pokarmem duchowym w codziennym życiu. Eucharystia wzmacnia drogę świętości życia chrześcijańskiego w rodzinie.

Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem* naucza: „człowiek żyjąc życiem Bożym jest chwałą Boga, a utajonym szafarzem tego życia i tej chwały jest Duch Święty”¹⁷. Duch Święty, ów szafarz darów, prowadzi też do ciągłego oczyszczania się z grzechu w sakramencie pokuty¹⁸. Eucharystia ściśle związana z obecnością i działaniem Ducha Świętego uczy właściwego spojrzenia na grzech i poczucie winy człowieka jako braku dostatecznej odpowiedzi na miłość Boga. W życiu dziecka pojawia się pragnienie bliskości Boga i odrzucanie tego wszystkiego, co od Niego oddziela. Bliskie relacje osobowe z Bogiem są właściwą podstawą do dobrego przygotowania i przyjęcia sakramentu bierzmowania. *Katechizm Kościoła katolickiego* uczy nas właściwego rozumienia i wagi sakramentu bierzmowania w życiu chrześcijańskim: „przez sakrament bierzmowania [ochrzczeni] jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej”¹⁹. Rodzina, będąc szkołą wszechstronnego rozwoju człowieka, wychowuje do pełni człowieczeństwa według najwyższego wzoru – Jezusa Chrystusa, wprowadza dziecko przez kolejne stopnie wtajemniczenia chrześcijańskiego do dojrzałej wiary, która wyraża się w osobowych rela-

cyjach z Chrystusem, świadectwie tej wiary, udziale w życiu liturgicznym i posłannictwie misyjnym Kościoła²⁰.

1.2. Rodzina chrześcijańska wspólnotą dialogu z Bogiem

Wypełnianie zadań chrześcijańskiej rodziny prowadzi do jej uświęcenia. Istotne znaczenie w uświęceniu rodziny mają sakramenty. Jan Paweł II wymienia na pierwszym miejscu w uświęcaniu rodziny sakrament małżeństwa: „Właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej jest sakrament małżeństwa, który rozwija łaskę uświęcającą chrztu”²¹. Sakrament małżeństwa włącza małżonków do ludu kapłańskiego. Funkcje kapłańskie małżonkowie wypełniają zarówno w relacjach małżeńskich jak i rodzinnych względem dzieci przez troskę o formację duchową własną oraz dzieci. Czynią to przez modlitwę, katechezę domową i życie sakramentalne. Formacja duchowa w rodzinie prowadzi do udziału w liturgii i w życiu Kościoła.

1.3. Rodzina chrześcijańska wspólnotą w służbie człowieka

Na mocy przyjętego sakramentu małżeństwa rodzina uczestniczy w królewskiej władzy Jezusa Chrystusa, która polega na służbie człowiekowi. Rodzina powinna wносить swój cenny wkład w życie Kościoła i społeczeństw. Różne są potrzeby człowieka, na które może odpowiedzieć rodzina. Jest to troska o ludzi będących w potrzebie materialnej bądź też duchowej²². Człowiek z natury jest powołany do wspólnoty. Tę wspólnotowość wyraża nie tylko w rodzinie, którą tworzy, ale także w otwarciu na innych ludzi²³. Bóg stworzył człowieka z miłości i dla miłości, która łączy w nierozdzielną całość miłość Boga i miłość bliźniego. Miłość wyraża się w służebności, która jest otwarciem się na drugiego człowieka i należy do istoty natury człowieka. Na tej drodze ofiarnej miłości człowiek realizuje siebie, gdyż „człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”²⁴.

2. Wspólnoty w służbie Kościoła w parafii Lubicz Górny

2.1. Wspólnota Domowego Kościoła

Jedną z ważnych wspólnot małżeńsko-rodzinnych działających w Polsce jest ruch pod nazwą Domowego Kościoła. Ruch skupia w sobie dorobek duchowy oazowego Ruchu Światło Życie, który rozwinął się w Polsce w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Wykorzystuje też osiągnięcia międzynarodowego ruchu małżeństw katolickich Equipes Notre Dame,

a także korzysta ze wskazań Soboru Watykańskiego II na temat małżeństwa i rodziny²⁵. Założycielem wspólnoty Domowego Kościoła w Polsce i głównym twórcą programu formacyjnego dla tych wspólnot był ks. Franciszek Blachnicki. Pierwszy krąg Domowego Kościoła został założony przez niego w Lublinie w 1973 r. Ruch Światło Życie i ruch Domowego Kościoła są odpowiedzią w praktyce duszpasterskiej Kościoła na wskazania Soboru Watykańskiego II. Szczególną rolę w ukonstytuowaniu się obydwu ruchów w Kościele w Polsce odegrał również kard. Karol Wojtyła. Z jego inicjatywy Ruch Światło Życie 5 XII 1976 r. uzyskał aprobatę komisji Episkopatu Polski do Spraw Apostolstwa Świeckich²⁶.

Domowy Kościół stawia sobie następujące zadania formacyjne: 1) codzienna modlitwa, 2) systematyczna lektura Pisma Świętego, 3) codzienna modlitwa małżeńska i rodzinna, 4) comiesięczny dialog małżeński, 5) osobista formacja – reguła życia, 6) uczestnictwo w rekolekcjach zamkniętych (nie rzadziej niż raz w roku)²⁷.

Formacja duchowa wspólnot Domowego Kościoła pomaga tworzyć komunie wewnątrzmałżeńską i między poszczególnymi małżeństwami. Dobrze też służy wychowaniu w rodzinie do istotnych wartości życia chrześcijańskiego, prowadzi do aktywnego udziału w życiu Kościoła i społeczeństwa. Rodziny zgromadzone w kręgu Domowego Kościoła (około 6 rodzin każdy krąg) gromadzą się co miesiąc w kolejnych ustalonych rodzinach, dzielą się swoimi doświadczeniami życia małżeńskiego i rodzinnego, służą sobie dobrą radą, wzmacniają się wzajemnie, wymieniają swoje doświadczenia wychowawcze w rodzinie, dzielą się wiarą. Nieodłączną częścią spotkań kręgów Domowego Kościoła jest rozważanie słowa Bożego, wspólna modlitwa, relacje z podjętych zadań formacyjnych w życiu osobistym, a także w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. W spotkaniach formacyjnych zawsze uczestniczy kapłan, a rekolekcje zamknięte są prowadzone przez odpowiednio przygotowanego kapłana.

Parafia w Lubiczu Górnym należy do parafii podmiejskich (około 5 km od granic Torunia). Dzięki swojemu położeniu w bliskim sąsiedztwie miasta w ostatnich latach przeżywa znaczny przyrost ludnościowy (od 1995 r. do chwili obecnej liczba mieszkańców parafii się podwoiła). Duża migracja ludności stawia wobec duszpasterzy parafii szczególne wyzwanie w zakresie integracji nowych parafian z dotychczasowymi. Zwłaszcza że wraz ze zmianą miejsca zamieszkania i parafii przestają funkcjonować takie mechanizmy, jak pozytywny wpływ środowiska – pojawia się większa anonimowość. Tradycyjna religijność wyjęta z dotychczasowego środowiska często przestaje funkcjonować i nowy mieszkaniec nie interesuje się życiem

duchowym parafii. W procesie integracji parafialnej dużym wsparciem duszpasterskim jest ruch Domowego Kościoła. Pierwszy krąg Domowego Kościoła na terenie parafii Lubicz Górny powstał jako rezultat rekolekcji ewangelizacyjnych w 2010 r. Rekolekcje zostały przeprowadzone przy współpracy rodzin Kościoła Domowego z miejscowej parafii oraz ruchu Domowego Kościoła z Torunia²⁸.

Ruch Domowego Kościoła ma świadomość tego, że powinien czynnie uczestniczyć w Kościele lokalnym, czyli w parafii. Formacja duchowa tego ruchu ściśle związana jest z liturgią Kościoła. Poszczególni małżonkowie i ich dzieci pełnią różne funkcje podczas Mszy świętej. Dorośli najczęściej są lektorami, są nadzwyczajnymi szafarzami Komunii świętej, a także pełnią inne zadania w liturgii. Ważnym elementem zaangażowania w życie parafii jest też dawanie świadectwa swojej wiary, jakie poszczególni członkowie składają na niedzielnej Eucharystii, a najczęściej podczas rekolekcji ewangelizacyjnych.

Dobłą praktyką jest współpraca w głoszonych katechezach dla dorosłych. W parafii Lubicz Górny katecheza dla dorosłych prowadzona jest w niedziele (pół godziny przed sumą). Z tej katechezy głównie korzystają rodzice, których dzieci przygotowują się do I Komunii Świętej, Komunii Świętej rocznicowej i bierzmowania. W tym samym czasie w salach katechetycznych odbywa się katecheza dla dzieci przed I Komunią Świętą. Ruch Domowego Kościoła przygotowuje i prowadzi katechezę dla dorosłych pod kierunkiem miejscowych duszpasterzy. Z ruchu Domowego Kościoła wywodzą się nadzwyczajni szafarze Eucharystii. Do swej posługi są dobrze przygotowani, w razie potrzeby pomagają udzielać Komunii podczas Mszy świętej i też bardzo ważne jest, że w niedzielę zanoszą Komunię świętą do kilkudziesięciu chorych, którzy nie mogą bezpośrednio brać udziału we mszy.

Będąc proboszczem parafii Lubicz Górny zdaję sobie sprawę z tego, że bez udziału świeckich trudno jest dziś prowadzić duszpasterstwo parafialne na miarę oczekiwań i potrzeb współczesnego człowieka.

2.2. Dzieło nowej ewangelizacji – kursy Alfa

Kurs Alfa zrodził się w końcu lat siedemdziesiątych XX wieku w Kościele anglikańskim w parafii Świętej Trójcy w dzielnicy Brompton w Londynie i służył celom katechetycznym. Szersze ewangelizacyjne możliwości nadał temu ruchowi duchowny tejże parafii, Nicly Gumbel. Udana adaptacja tego kursu dla celów ewangelizacyjnych stała się popularną i skuteczną formą ewangelizacji na terenie Anglii i poza jej granicami.

Kurs Alfa ma wymiar ekumeniczny i dlatego bardzo szybko przeniknął do Kościoła katolickiego. Obecnie ruch stał się powszechny na całym świecie, także i w Polsce. Biskup włocławski Bronisław Dembowski tak mówił o tym ruchu: „Forma podstawowej ewangelizacji proponowana przez kurs Alfa jest jak sądzę bardzo dobra. Ufajmy, że przyniesie dobre owoce. Uważam, że ten kurs wraz z innymi już działającymi ruchami ewangelizacyjnymi przyczyni się do wypełnienia programu zawartego w słowach Jana Pawła II z listu apostolskiego *Novo millennio ineunte*, że chrześcijańskie wspólnoty powinny stawać się prawdziwymi szkołami modlitwy, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, żarliwość uczuć”²⁹.

Kurs Alfa znany jest na terenie wielu diecezji w Polsce, w tym także w diecezji włocławskiej. Wspólnota ewangelizacyjna Alfa w parafii Lubicz Górny powstała po przeprowadzonych misjach we wrześniu 2007 r. Misje przeprowadzone zostały przez Zgromadzenie Księża Misjonarzy Świętej Rodziny z Kazimierza Biskupiego. Przedłużeniem misji był kurs ewangelizacyjny Alfa przeprowadzony przez wspólnotę młodzieży Stowarzyszenia Pro Misja w Toruniu. Owocem tych wysiłków ewangelizacyjnych było powstanie rodzimej młodzieżowej wspólnoty, która nosi nazwę Drzewo Życia. Świeckimi liderami tego ruchu są małżonkowie Marcin i Elżbieta Iżyk. Jest to wielodzietna rodzina katolicka (pięcioro dzieci) związana ze Stowarzyszeniem Pro Misja, mająca doświadczenie misyjne. W latach 2004–2005 pełnili zadania misjonarzy świeckich na Ukrainie. Wspólnota ewangelizacyjna Drzewo Życia pod opieką duszpasterską miejscowych księży prowadzi systematycznie kursy ewangelizacyjne Alfa dla młodzieży i dorosłych. Prowadzi ewangelizację młodzieży przygotowującej się do sakramentu bierzmowania i wspiera katechezę dla dzieci, które przygotowują się do I Komunii Świętej. Pomaga małżonkom, zwłaszcza tym, którzy przeżywają trudności, organizując kursy dla małżeństw, podczas których odbudowywane są relacje małżeńskie między innymi przez praktyczne ćwiczenia dialogu małżeńskiego.

Ważny jest udział wspólnoty w liturgii przez posługę lektora, kantora, a przede wszystkim oprawę muzyczną. Wspólnota prowadzi dużą scholę dziecięcą (około 40 dzieci) i na dobrym poziomie muzycznym zespół muzyczny młodzieżowy. Wspólnota Drzewo Życia prowadzi kursy ewangelizacyjne nie tylko na terenie parafii Lubicz Górny, ale i w innych parafiach diecezji włocławskiej i sąsiadującej z nią diecezji toruńskiej. Wspiera także misje zagraniczne. W ubiegłym 2011 roku z tej wspólnoty

w okresie wakacyjnym Anna Kazaniecka (studentka socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu), jako wolontariuszka pomagała w Mongolii misjonarzom z toruńskiego Stowarzyszenia Pro Misja, Rafałowi i Małgorzacie Solskim, którzy już 10 lat jako rodzina są świeckimi misjonarzami w stolicy Mongolii – Ułan Bator. Wyjazd zaktywizował całą wspólnotę parafii w Lubiczu Górnym, która z dobrowolnych ofiar wiernych zakupiła bilet lotniczy i wspierała modlitwą wyprawę misyjną młodej wolontariuszki.

Obydwa ruchy wspólnotowe skierowane są na apostołat i doskonale się w nim uzupełniają. Ruch Domowego Kościoła skupia w kręgach małżeństwa katolickie, które otwarte są na współpracę i służbę w Kościele, służbę innym rodzinom. Ruch Alfa skierowany jest do wszystkich wierzących, dla tych, którzy są na pograniczu niewiary oraz niewierzących. Kurs Alfa przeprowadza człowieka od religijności do wiary pojmowanej personalistycznie: jako osobowe spotkanie z Chrystusem. Ruch skupia w swoich wspólnotach dzieci, młodzież i dorosłych. Niemożliwe jest wręcz skuteczne duszpasterstwo bez wsparcia świeckich. Troska o rodzinę, rozwój wspólnot służących umacnianiu rodzin należy do istotnych zadań duszpasterskich³⁰. Dobra formacja rodzin owocuje licznymi wspólnotami i organizacjami świeckich, które służą Kościołowi i społeczeństwu.

PRZYPISY

¹ Jan Paweł II, *List do Rodzin* (LR), n. 7.

² Por. tamże, n. 10.

³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Familiaris consortio* (FC), n. 17.

⁴ Por. tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 14.

⁵ LR, n. 2.

⁶ Por. FC, n. 49.

⁷ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), n. 1212.

⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, n. 1.

⁹ FC, n. 57.

¹⁰ Por. FC, n. 50.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. FC, n. 39; Paweł VI, Encyklika *Evangelii nuntiandi*, n. 71.

¹³ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, n. 3.

¹⁴ Por. FC, n. 60.

¹⁵ Por. I. Werbiński, *Eucharystia drogą do świętości*, „Teologia i Człowiek”, 7–8(2006), s. 289–305.

¹⁶ Por. J. Bagrowicz, *Kierunki formacji w przygotowaniu do I komunii świętej*, „Ateneum Kapłańskie”, 84(1975), s. 313.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificatem*, n. 59.

¹⁸ Tamże, n. 27–45.

¹⁹ KKK, n. 1285.

- ²⁰ Por. LR, n. 16.
- ²¹ FC, n. 56.
- ²² Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, n. 34.
- ²³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, n. 20.
- ²⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, n. 24.
- ²⁵ Por. A. i M. Gomes-Ferrer, *Historia zbliżenia END i RDK*, „Archiwum Ruchu Domowego Kościoła w Krakowie”, 66(1995), s. 12.
- ²⁶ Por. F. Blachnicki, *Program pracy ruchu wspólnot rodzinnych*, „Archiwum Ruchu Domowego Kościoła w Krakowie”, 38(1973), s. 17.
- ²⁷ Por. A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 368–382
- ²⁸ Por. Archiwum Parafii Lubicz Górny, *Kronika parafii Lubicz Górny 2010*.
- ²⁹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, n. 33.
- ³⁰ Por. LR, n. 2.

KS. DARIUSZ FABISIAK

OAZA CHORYCH I NIEPEŁNOSPRAWNYCH W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

1. Historia oazy chorych diecezji wrocławskiej

W roku 1974 siostra Maura (Barbara Otto) ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, pracująca we Wrocławku, zebrała grupę osób chorych, niepełnosprawnych i starszych oraz wolontariuszy na wspólne przeżycie wigilii i świąt Bożego Narodzenia do domu rekolekcyjnego w Nieszawie. Jak się później okazało, był to początek spotkań rekolekcyjnych dla osób chorych, niepełnosprawnych i starszych w diecezji wrocławskiej. Grupę tę odwiedzili ówczesny biskup wrocławski Jan Zaręba oraz ks. Jan Paweł Grajner i ks. Leonard Urbański. Spotkanie to musiało przynieść spodziewane efekty, gdyż podjęto decyzję o następnych rekolekcjach wyjazdowych.

Od 1975 roku miejscem przeżywania rekolekcji dla chorych, niepełnosprawnych i starszych z diecezji wrocławskiej (i nie tylko) stało się sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Licheniu. Jako termin wyjazdu ustalono czas wakacji. Główną organizatorką oazy była w dalszym ciągu s. Maura. Przez pierwsze kilka lat grupa uczestniczyła we Mszy świętej w miejscowym kościele parafialnym św. Doroty. W kolejnych latach, do 1984 r., kapłanami, którzy pomagali s. Maurze i wraz z nią prowadzili oazę, byli: Zbigniew Szygenda, Leonard Urbański, Marian Włosiński, Ireneusz Werbiński, Władysław Czamara. Od 1984 roku organizatorami i prowadzącymi oazę byli: ks. Henryk Ambroziak (dwa turnusy), ks. Antoni Janicki (dwa turnusy), ks. Tomasz Michalski (trzy turnusy), ks. Krzysztof Kaźmierczak (sześć turnusów), ks. Ryszard Jaśkiewicz (1997 r.), ks. Rafał Kędzierski (1998); następne dwa lata turnusy rekolekcyjne odbyły się w Zduńskiej Woli, a prowadził je ks. Rafał Kędzierski (2001 i 2002 r.), przy współpracy ks. Jana Tomczyka i ks. Janusza Kęsickiego. Niestety w 2003 r. nie było rekolekcji dla turnusu wrocławskiego. Od 2004 do

2011 prowadzącymi i organizatorami oazy chorych są ks. Marek Bałwas i ks. Dariusz Fabisiak.

Koordinatorami świeckimi od 1991 r. byli: Marzena Fabisiak, Ewelina Konopka, Anna Kowalska i Agnieszka Leszczyńska.

Pod koniec lat siedemdziesiątych zaczęto organizować drugi turnus dla osób chorych, niepełnosprawnych i starszych w sanktuarium Matki Bożej Bolesnej w Licheniu, tzw. oaza konińska.

2. Grupa „Bartymeusz”

Funkcjonująca już wcześniej, od 1974 roku, grupa wrocławska przyjęła od 2004 r. nazwę „Bartymeusz”, od imienia niewidomego żebraka spod Jerycha, który został uzdrowiony przez Jezusa (Mk 10, 46–52).

2.1. Rekolekcje wakacyjne – tematyka, spotkania duchowe, pielgrzymki

12–22 VII 2004 – temat: Owoce Ducha Świętego: miłość, radość, uprzejmość, dobroć, pokój, wierność, cierpliwość, łagodność i opanowanie.

11–25 VII 2005 – temat: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną” (Mk 10, 47) – przybliżenie postaci Bartymeusza oraz pielgrzymka do miejsca urodzin i chrztu św. siostry Faustyny Kowalskiej, do Świnic Warckich.

10–21 VII 2006 – temat: Zakochać się na nowo w Jezusie; odbyły się także:

- zaręczyny Krysi i Andrzeja (osób niepełnosprawnych),
- spotkanie z księdzem egzorcystą,
- wyjątkowe zwiedzanie – apartamenty papieskie w Licheniu.

9–22 VII 2007 r. – temat: Effata, znaczy otwórz się; poza tym:

- kurs ewangelizacyjny „Filip”,
- ślub Krysi i Andrzeja – 15 VII 2007.

7–18 VII 2008 – temat: Modlitwa.

6–17 VII 2009 – temat: Adoracja; poza tym:

- msza prymicyjna ks. Rafała Matczaka.

12–23 VII 2010 – temat: Bądźmy świadkami Miłości; poza tym:

- modlitwa o uzdrowienie,
- msza prymicyjna ks. Marcina Lewandowskiego.

11–22 VII 2011 – temat: Zakochaj się w Eucharystii.

2.2. Rekolekcyjny plan dnia

- 7.30 – pobudka
- 8.30 – jutrznia, śniadanie
- 10.30 – konferencja (przygotowanie do Mszy świętej)
- 12.00 – Msza święta
- 13.00 – obiad
 czas wolny
- 15.00 – Koronka do Bożego Miłosierdzia (modlitwa indywidualna)
- 17.30 – adoracja Najświętszego Sakramentu
- 18.00 – kolacja
- 20.00 – pogodny wieczór lub Droga krzyżowa
- 22.30 – odprawa animatorów i wolontariuszy

Stałe elementy rekolekcji w zależności od charakteru danego dnia:

- modlitwa różańcowa,
- Droga krzyżowa,
- Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny,
- modlitwa brewiarzowa.

2.3. Wolontariusze we wspólnocie

Ważną sprawą dla człowieka jest świadomość, że jest się potrzebnym drugiemu. Wspaniale jest widzieć liczne przykłady młodych ludzi, którym pomoc niepełnosprawnym przynosi radość i satysfakcję.

Wolontariusz na oazie chorych to człowiek, który często jedyny swój wolny, urlopowy czas przeznacza na to, aby przez kilkanaście dni służyć innym, popychając wózek, pomagając w toalecie codziennej, ubieraniu, posiłkach oraz wspólnych rozmowach i modlitwach. Młodzi wolontariusze wkładają całe swoje serce w pomoc drugiej osobie. To czas zapomnienia o sobie i własnym egoizmie, a dostrzeżenia potrzeb innych osób. Dla wolontariuszy oaza to odpoczynek w sensie duchowym. Dzięki niepełnosprawnym poznają to, co naprawdę ważne i piękne w człowieku. Nie wiadomo, kto w bezpośrednim kontakcie więcej daje, a kto więcej przyjmuje, wolontariusze czy niepełnosprawni. Jak bardzo ta wątpliwość jest uzasadniona, można się przekonać słuchając młodych ludzi, twierdzących po takich turnusach, że przyjechali z chęcią dawania siebie, a czują się obdarowani przez tych, którym służyli. Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu.

Wolontariat z samej swojej definicji jest dobrowolną, bezpłatną świadomą pracą na rzecz innych i może właśnie dlatego jest tak wspaniałą.

Praca wolontariusza nie jest łatwa, bardzo często zdarzają się tzw. gorsze dni, które bardzo szybko odchodzą w zapomnienie dzięki niepełnosprawnym, którzy mimo swojego ciężaru, który dźwigają przez całe swoje życie, potrafią pocieszyć, np. pogłaskać po głowie i powiedzieć, że wszystko będzie dobrze.

Patrząc na tych ludzi, będąc na oazie, nie widzi się smutku, z troskania czy też zmęczenia, mimo swych szkolnych czy też rodzinnych obowiązków. Każdy, kto tam jedzie, ma świadomość niełatwej pracy, która wymaga poświęcenia, wielu wyrzeczeń i niemałego wysiłku. Nie ma nagród rzeczowych, zysków materialnych. Jest jedno – uśmiech i zwykle „dziękuję” wypowiedziane z ust podopiecznego.

Wolontariusze będący na rekolekcjach wraz z osobami niepełnosprawnymi zawsze zwracają się do siebie po imieniu. Skraca to dystans między nimi i wytwarza miłą, rodzinną atmosferę wzajemnego zaufania.

W latach 2004–2011 posługę wolontariatu pełnili: uczniowie szkół gimnazjalnych i średnich – 30%, studenci – 50%, osoby pracujące – 20%. Jeśli chodzi o wiek wolontariuszy, to przedstawia się on następująco: od 15 do 19 lat – 40%, od 20 do 25 lat – 50%, 25 lat i powyżej – 10%. Wśród wolontariuszy przeważają dziewczęta i kobiety (60–65%), nieco mniej jest chłopców i mężczyzn (35–40%).

W omawianych rekolekcjach pełni posługę zawsze kilku alumnów wrocławskiego seminarium duchownego. Jest to bardzo ważny element formacyjny przyszłych kapłanów. Posługując chorym alumni poznają swoją przyszłą pracę duszpasterską wśród chorych. W bezpośrednim kontakcie jeszcze bardziej otwierają się na osoby przeżywające cierpienie, lepiej rozumieją ich potrzeby duchowe, przez co sami stają się bardziej wrażliwi na ludzką biedę. Alumni na rekolekcjach przeważnie są odpowiedzialni za liturgię oraz często prowadzą modlitwy i są animatorami grup.

Ogółem od 1984 r. przez grupę Bartymeusz przewinęło się ok. 200 wolontariuszy.

2.4. Charakterystyka uczestników rekolekcji

Niepełnosprawność to długotrwały stan, w którym występują pewne ograniczenia w prawidłowym funkcjonowaniu człowieka. Ograniczenia te spowodowane są na skutek obniżenia sprawności funkcji fizycznych lub psychicznych. Najczęstszymi przyczynami niepełnosprawności są wady wrodzone, choroby przewlekłe czy nagłe wypadki.

We wspólnocie „Bartymeusz” spotykamy osoby o różnym stopniu niepełnosprawności. Wyróżnić tu można także rodzaje niepełnosprawności,

jak: dziecięce porażenie mózgowe wraz z innymi schorzeniami: niedowład czterokończynowy, epilepsja, cukrzyca, a także stwardnienie rozsiane, przepuklina oponowo-rdzeniowa, czy niepełnosprawność intelektualna w stopniu lekkim i umiarkowanym. Są też osoby ze schorzeniami układu nerwowego i słabowidzące. W wakacyjnych rekolekcjach uczestniczą także ci, którzy swoją sprawność utracili podczas wypadków samochodowych czy skoków do wody – u osób tych występują problemy z kręgosłupem, niedowład kończyn, problemy z poruszaniem. Integralną częścią wspólnoty są osoby w podeszłym wieku (emeryci i renciści).

Statystyka uczestników rekolekcji w latach 2004–2011:

- dziecięce porażenie mózgowe – 50% (18–35 lat),
- przepuklina oponowo-rdzeniowa – 20% (20–40 lat),
- niepełnosprawność intelektualna w stopniu lekkim i umiarkowanym – 5% (20–35 lat),
- wypadki samochodowe: urazy kręgosłupa – 2% (25–40 lat),
- stwardnienie rozsiane – 10 % (25–40 lat),
- renciści, emeryci, osoby w podeszłym wieku – 25% (55–95 lat).

2.5. Spotkania w ciągu całego roku

Oaza chory, niepełnosprawnych i starszych to nie tylko wakacyjne rekolekcje w Licheniu, ale również spotkania uczestników, wolontariuszy, koordynatorów, prowadzących i organizatorów w ciągu całego roku, do których zalicza się:

- spotkanie Bożonarodzeniowe (opłatek) – styczeń,
- spotkanie wielkopostne – marzec,
- spotkanie wielkanocne – kwiecień,
- wczaso-rekolekcje – lipiec,
- spotkanie powakacyjne – wrzesień,
- pielgrzymka autokarowa na Jasną Górę – październik,
- w planach pielgrzymka do Rzymu.

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

MORALNOŚĆ I DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W KAZANIACH KS. MARIANA NASSALSKIEGO

Ks. Marian Nassalski (1860–1942), profesor homiletyki wrocławskiego seminarium, publikował kazania w założonym przez siebie w roku 1898 czasopiśmie „Homiletyka”, na przełomie XIX i XX wieku. W tym czasie Polska znajdowała się w niewoli pod zaborami. Był to okres wielkich zniszczeń dóbr materialnych, ale jeszcze większe spustoszenia nastąpiły w dziedzinie moralności. Jedną z najpilniejszych potrzeb chwili było więc głoszenie kazań o tematyce moralnej. Nassalski starał się sprostać temu wyzwaniu i w swojej twórczości kaznodziejskiej nawoływał do społecznej sprawiedliwości, miłości i innych cnót. W sposobie wykładu moralności widać usiłowania kaznodziei, aby ujmować problem bardziej od strony prawdy, cnoty, doskonałości, niż od strony grzechu.

W koncepcji doskonalenia chrześcijańskiego rysują się u Nassalskiego dość wyraźnie dwa zasadnicze etapy: nawrócenie, a następnie postęp w doskonaleniu. Autor zalecał najpierw walkę ze złem, a następnie zdobywanie cnót i zabieganie o odtworzenie w sobie obrazu Boga. Kaznodzieja nieustannie wzywał wiernych do czujności i wytrwałości w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej.

1. Cnoty teologiczne

Ks. Nassalski dzieli cnoty na dwie grupy: cnoty teologiczne (Boskie) i cnoty moralne¹. Do pierwszej grupy zalicza wiarę, nadzieję i miłość, natomiast do drugiej wszystkie pozostałe cnoty. Omawiając cnoty teologiczne, stwierdza, że pochodzą one od Boga i odnoszą się do Niego. Cnoty te nie pochodzą z przyrodzonych sił duchowych człowieka i nie można ich zdobyć o własnych siłach, lecz sam Bóg wlewa je do ludzkich serc².

Wiara, nadzieja i miłość nie tylko pochodzą od Boga, ale również bezpośrednio zwracają się do Niego. Znaczy to, że Bóg jest wyłącznym podmiotem, jedyną pobudką i przyczyną tych cnót. Nassalski poucza słu-

chaczy o pierwszym i najważniejszym przedmiocie wiary, nadziei i miłości, którym jest Bóg. We wszystko inne wierzymy, ufamy i miłujemy tylko ze względu na Niego³. Autor zwraca uwagę, że wzbudzanie cnót teologicznych powinno mieć miejsce szczególnie w ciężkich pokusach, w niebezpieczeństwie i w godzinie śmierci⁴. Podkreśla też, że wiara, nadzieja i miłość to najważniejsze cnoty, które powinny zdobić serce każdego katolika.

1.1. Wiara

Wiara, stwierdza Nasalski, jest cnotą wlaną, która sprawia, że z mocną ufnością spodziewamy się tego wszystkiego, co nam Bóg dla zasług Chrystusa Pana obiecał⁵.

Powołując się na katechizm, mówi: „Wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą opierając się na powadze Boga wierzymy w to wszystko, co On objawił i przez Kościół do wierzenia podaje”⁶. Możemy wątpić w nauki ludzkie, ale nie możemy mieć wątpliwości co do prawd Bożych objawionych. Cnota silnej i żywej wiary nie może być dziełem samego człowieka, ale jest ona dziełem Boga, dziełem Jego łaski⁷.

Duch wiary, który powinien ożywiać każdego katolika, stwierdza, jest żywą, nieustanną pamięcią o Bogu, o Bożych i wiecznych rzeczach. Boska cnota wiary jest czymś więcej niż opinią, mniemaniem, czymś więcej od prostego uważania za prawdę tego, czego naucza Kościół⁸. Jest ona raczej mocnym przekonaniem o prawdziwości tej nauki – przekonaniem, które jest silniejsze od każdego innego opartego na dowodach rozumu. Jest ono o tyle większe, o ile nadnaturalne światło objawień Bożych przewyższa światło naturalnego poznania. Wiare ludzką, poucza Nassalski, człowiek ma z siebie, wiare Bożą sprawia sam Bóg w człowieku.

Wewnętrzny głos natury popycha człowieka i skłania do wiary tam, gdzie widzi on cudowne działanie Boga. Im więcej tych cudownych dzieł Bożych, tym silniej pokonują one wszelkie wątpliwości. Kaznodzieja poucza, że prawdziwość świętej wiary opiera się m.in. na takich faktach historycznych, jak: proroctwa wypełnione w Jezusie Chrystusie, cuda i nauczanie Chrystusa, nauczanie Apostołów, życie męczenników, wielka mądrość i nauka Ojców Kościoła⁹.

Autor podkreśla, że wszystkie władze duszy – pamięć, rozum, wola – powinny być skierowane na przedmioty wiary, którymi są: Bóg i Jego doskonałość, Kościół św., wszystkie prawdy objawione przez Boga¹⁰.

Według ks. Nassalskiego, wiara to wewnętrzne światło duszy. Na drodze wiary Bóg prowadzi nas do światła nadnaturalnej wiedzy. Dlatego wiare należy ożywiać i wzmacniać przez ćwiczenie, doskonalenie się w niej. Całe

życie człowieka winno być dostosowane do wymagań wiary¹¹. Nie wystarczy poznanie prawd wiary i zachowanie ich w sercu. Wiarę trzeba potwierdzać w życiu słowem i czynem. Katolik nie powinien nigdy zapierać się wiary. Nassalski ostrzega słuchaczy, że zapieranie się wiary swych przodków jest „najwyższym bluźnierstwem, nieuznaniem poświęcenia i ofiary Chrystusa”¹². Parafrazując zaś słowa św. Jakuba, mówi: „Wiara bez uczynków marnym jest kruszcem, który pozostaje bez wartości”¹³.

Jeżeli wierzymy w dogmaty wiary katolickiej, to musimy także wypełniać dziesięć przykazań Bożych, pięć przykazań kościelnych, ujarzmić swe zmysły, a wolę kierować ku dobru. Nie możemy iść w życiu za popędem serca, ale musimy pytać sumienia, co jest złe, a co dobre¹⁴.

W wielu miejscach autor omawia grzechy przeciwko wierze. Brak wiary, błędna wiara i dobrowolne powątpiewanie o wierze są przeciwne tej cnotie. Niedowiarstwo bowiem neguje Boskie Objawienie, dobrowolne zaś powątpiewanie o wierze uznaje za omylne niektóre prawdy wiary¹⁵.

Jeżeli wiara jest do zbawienia koniecznie potrzebna, to niedowiarstwo, błędna wiara, powątpiewania o wierze są ciężkimi grzechami, ponieważ pozbawiają człowieka przyjaźni z Bogiem. Grzechy te, zdaniem Nassalskiego, są bardzo niebezpieczne, ponieważ wraz z wiarą kruszą fundament, na którym opiera się całe nadprzyrodzone życie człowieka. Wtedy zostaje zerwana nić łącząca człowieka z Bogiem, dawcą wszelkich łask nadprzyrodzonych¹⁶. Kaznodzieja wylicza jeszcze inne grzechy: obojętność religijną, opieszaństwo względem wiary, czytanie bezbożnych pism¹⁷.

W swoim nauczaniu autor bardzo często apeluje o rozwagę i strzeżenie depozytu wiary. Na przykład: „Dlatego jeszcze raz, drodzy bracia, zwracam waszą uwagę na niebezpieczeństwo utraty wiary Chrystusowej; módlcie się i błagajcie wraz z uczniami z dzisiejszej Ewangelii: «Panie, pozostań z nami, bo już się ma ku wieczorowi»”¹⁸.

W aretologii Nassalskiego cnota wiary zajmuje wśród cnót teologicznych pierwsze miejsce. Jest ona bowiem *initium et radix omnis iustificationis* (Sobór Trydencki). Wiara sprawia, że nasze czyny stają się doskonałe i nabierają prawdziwie chrześcijańskiego wymiaru. Wiara pozwala też na właściwe rozwiązywanie problemów, jakie niesie ze sobą życie. W dorobku kaznodziejskim ks. Nassalskiego znajdujemy wiele kazań, wzywających do przyjmowania prawd dogmatycznych z wiarą, która prowadzi człowieka do zbawienia.

1.2. Nadzieja

Nadzieja, tak samo jak wiara i miłość, jest cnotą daną nam od Boga. Nassalski stwierdza, że nie można jej osiągnąć za pomocą zwykłych, przy-

rodzonych środków, lecz dzięki łasce Bożej. Zarodek tej cnoty Bóg wlewa w nasze serce na chrzcie św., aby tym sposobem uzdolnić i pobudzić naszą duszę do pełnienia uczynków nadprzyrodzonych¹⁹.

Cnota nadziei sprawia, że spodziewamy się z zupełną ufnością tego wszystkiego, co Bóg nam obiecał. Analizując pojęcie „nadziei”, mówi autor o dwóch rzeczach: pragnieniu jakiegoś dobra i zupełnej ufności otrzymania owego dobra. Nadprzyrodzona cnota nadziei polega na tym, że pragniemy obiecanego nam przez Boga dobra i spodziewamy się je otrzymać. Tym dobrem, o którym mówi nam Objawienie, jest przede wszystkim szczęśliwość wieczna i wszystko to, co jest potrzebne do jej osiągnięcia²⁰.

Mówiąc o cnocie nadziei, autor powołuje się zarówno na Stary, jak i Nowy Testament²¹. Przypomina więc naukę Pisma Świętego, że aby osiągnąć żywot wieczny, należy wypełniać przykazania Boże, ćwiczyć się w cnotach, unikać złego, przewycięzać pokusy, oczyścić się z grzechów.

Zwracając uwagę słuchaczy na perspektywę wiecznej szczęśliwości, ks. Nassalski nie stara się ich oderwać od zadań ziemskich²². Poucza natomiast, że nadzieja pomaga człowiekowi także przetrwać trudne sytuacje życiowe. Obietnice Boga są tak wielkie, tak pocieszające, że nawet w sercu największego grzesznika muszą obudzić cnotę nadziei. Kaznodzieja w jednym z kazań mówi: „Jak wszelka inna cnota, zwłaszcza nadzieja sprawia chrześcijaninowi wielkie zadowolenie. Ów pokój, którego świat dać nie może, a który wszelkie przechodzi pojęcie, jak jasny obłok roztacza się nad jego sercem i wiedzie go przez wszystkie rozdroża żywota”²³.

Kaznodzieja w wielu miejscach wskazuje także na rozpacz i brak ufności, jako na grzechy przeciwko chrześcijańskiej cnocie nadziei. Nadzieja jest aktem czci Boga, dlatego brak ufności lub zupełne zwątpienie jest obrazą Boga. Ciężkim grzechem jest też jednak zbyt duża ufność w Boże miłosierdzie i odkładanie nawrócenia na ostatnie dni życia²⁴.

Nassalski zachęca słuchaczy do częstych aktów nadziei i ufności względem Boga. Apeluje o unikanie grzechów przeciwko cnocie nadziei i o gorliwą służbę Bogu. Tylko wtedy cnota nadziei może stać się przewodniczką w życiu, a po śmierci może otworzyć podwoje niebieskich przybytków²⁵. Cnota nadziei jest także oznaką czci Boga²⁶.

1.3. Miłość

W procesie doskonalenia się, według Nassalskiego, wiara jest niezbędnym szczeblem prowadzącym do miłości. Miłość z kolei jest cnotą, która w sposób najpełniejszy weryfikuje prawdziwego chrześcijanina. Autor wskazuje, że posiadanie tej cnoty daje przedsmak wiecznej radości.

Dlatego zachęca słuchaczy, aby ich życie wzrastało w miłości, gdyż chrześcijanin cnotą miłości może bezpośrednio udokumentować swą dojrzałość chrześcijańską²⁷.

Miłości Bożej, zaznacza kaznodzieja, nie możemy zdobyć własnymi siłami. Jest ona łaską udzielaną nam przez Boga. Tę łaskę odbieramy po raz pierwszy w sakramencie chrztu świętego razem z łaską uświęcającą. Od tej chwili z pomocą łaski Bożej człowiek powinien rozniecać w swym sercu coraz większą i doskonalszą miłość Boga²⁸.

Nassalski rozróżnia miłość doskonałą i niedoskonałą. Miłość niedoskonała (pożądana) polega na pragnieniu dobra jedynie ze względu na siebie samego. Prawdziwa miłość Boga polega na tym, że kochamy Boga, ponieważ zasługuje On na nieskończoną miłość w najwyższym stopniu²⁹. Cnota miłości Bożej wyklucza grzech ciężki³⁰.

Miłość względem Boga powinna być nadprzyrodzona, najwyższa i czynna³¹. Jest ona nadprzyrodzona wtedy, gdy przywiązujemy się do Boga jako do najwyższego Dobra i wypełniamy Jego wolę. Wierni powinni kochać Boga przez łaskę, gdyż poznajemy Go nie tylko rozumem, ale i przez wiarę. Miłość Boga jest dziełem łaski. Miłość względem Boga powinna być także najwyższa. Oznacza to, że człowiek powinien miłować Boga nade wszystko³². Miłość czynna zaś oznacza sumienne przestrzeganie przykazań Bożych, co jest najpewniejszą próbą, niezawodnym znakiem prawdziwej miłości Boga³³.

Ks. Nassalski podkreśla, że katolik powinien równocześnie żywić miłość względem bliźnich. Miłość Boga i bliźniego bowiem są nierozzerwalne³⁴. Dlatego chrześcijanin powinien jak najpełniej realizować przykazanie „Miłuj bliźniego swego, jak siebie samego”³⁵. Również nieprzyjaciół powinniśmy kochać, bo taka jest wola Zbawiciela³⁶.

Autor zachęca słuchaczy, aby okazywali miłość przez uczynki miłosierdzia. Cnota miłosierdzia jest ściśle związana z miłością. Dzięki niej doskonałość chrześcijańska w pełni wzrasta³⁷. Czyny miłosierdzia można spotkać także w oderwaniu od wiary i miłości, jednak dopiero dzięki tym cnotom teologicznym miłosierdzie uzyskuje pełny walor i blask cnoty.

Także miłość własna ma być chrześcijańska, to znaczy, że musi być zgodna z zasadami wiary Chrystusowej. Człowiek powinien kochać w sobie to, co wiara uważa za najgodniejsze miłości i starania: własną duszę. Chrześcijańska miłość samego siebie żąda, abyśmy unikali grzechu i ćwiczyli się gorliwie w cnocie i dobrych uczynkach. Aby miłość samego siebie była chrześcijańska, nie wystarczy myśleć tylko o sobie, o swych potrzebach duchowych i doczesnych. Trzeba dobro i chwałę Bożą przedkładać nad

dobro i chwałę własną, wolę swą poddawać woli Boga i jednocześnie pamiętać, aby troska o własne dobro nie powodowała krzywdy bliźnich³⁸. Złe pojęta miłość samego siebie jest źródłem wielu grzechów. Każdy grzech zaś sprzeciwia się miłości Boga. Grzechy, które wprost sprzeciwiają się tej cnotcie, to: obojętność wobec Boga i rzeczy Boskich, nienawiść lub niechęć względem Boga i Jego wyroków³⁹.

Z analizy kazań ks. Nassalskiego wynika, że ukoronowaniem procesu doskonalenia chrześcijańskiego są cnoty wiary, nadziei i miłości. Prowadzą one człowieka do doskonałości chrześcijańskiej, rodzą zbawienne owoce w życiu doczesnym i pomagają osiągnąć życie wieczne.

2. Środki doskonalenia chrześcijańskiego

W swoich rozważaniach o dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej ks. Nassalski wyróżniał szczególnie trzy środki do niej wiodące: post, modlitwę i jałmużnę. Im też poświęcił w kazaniach sporo uwagi, zachęcając słuchaczy do korzystania z tych środków.

2.1. Post

Post pełni, według ks. Nassalskiego, ważną funkcję oczyszczającą, podporządkowując ciało duchowi. Z tej racji posiada duże znaczenie w procesie doskonalenia chrześcijańskiego⁴⁰. Post należy do tych środków, które służą do ujarzmiania złych skłonności natury ludzkiej. Należy jednak pościć we właściwy sposób, z należyтым zrozumieniem i w duchu Chrystusowym⁴¹. Pościć znaczy wstrzymać się, przez pewien czas albo całkowicie, od niektórych pokarmów⁴².

Post według przepisów Kościoła jest dwojaki: ścisły i nieścisły. W czasie postu ścisłego wolno jeść tylko raz dziennie do sytości, nie wolno też jeść mięsa. Wstrzemięźliwość natomiast polega na powstrzymaniu się od potraw mięsnych w wyznaczone dni⁴³.

Post powinien być przeżywany w duchu pokory, pokuty, skruchy serca, w duchu miłości bliźniego, jak również w duchu miłości ukrzyżowanego Zbawiciela⁴⁴. Z jednej strony jest on elementem pokuty za grzech pierworodny, z drugiej zaś jest środkiem ułatwiającym człowiekowi trwanie w czujności, chroniącym go przed grzechem. Post poskramia w człowieku zmysły i złe pożądliwości⁴⁵.

Praktyka postu, zakładająca postawę czujności, jest poniekąd odpowiedzią na wezwanie Chrystusa: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (Mt 26, 41). Autor przyznaje, że jest to środek trudny, niemniej jest on „wielką szkołą cnót”. Wstrzemięźliwość i post, według Nassalskiego,

są lekarstwem nie tylko dla ciała, ale i dla duszy. Post bowiem przynosi ulgę ciału, uduchawiając je, dusza natomiast nie doznaje trudności, gdy w modlitwie chce się wznieść do Boga⁴⁶.

2.2. Modlitwa

W programie doskonalenia chrześcijańskiego proponowanym przez ks. Nassalskiego bardzo ważnym środkiem jest modlitwa, która czyni człowieka godniejszym otrzymania łask Bożych⁴⁷. Zdaniem autora, modlić się to znaczy gorąco prosić o coś Boga, rozmawiać z Nim⁴⁸. Potrzeba modlitwy jest wrodzona, ponieważ serce człowieka jest usposobione do wielbienia, dziękczynienia i prośby. Łaskę pobożnego życia może wyjednać gorąca modlitwa. W dużej mierze owoce modlitwy zależą od jej przymiotów. Nassalski wyróżnia pięć przymiotów modlitwy: pobożność, pokorę, ufność, poddanie i wytrwałość⁴⁹.

Chrystus Pan – poucza autor słuchaczy – modlił się pobożnie, ponieważ Jego dusza była pełna myśli o Ojcu. Również każdy chrześcijanin powinien w czasie modlitwy myśleć wyłącznie o rzeczach świętych. Modlitwa nie może być bezmyślna. Taką bowiem modlitwę Chrystus gani słowami: „Ten lud czi mnie wargami, ale serce daleko jest ode mnie”⁵⁰. Modlić się zatem pobożnie, to znaczy modlić się z serca i unikać wszystkich myśli, które by rozpraszały. Z pobożnością – jak stwierdza kaznodzieja – łączy się pokora, która w szczególny sposób powinna łączyć się z modlitwą chwalebną, dziękczynną, a nade wszystko błagalną⁵¹. Głębokie i szczere poczucie win powinno czynić człowieka pokornym.

W czasie modlitwy nasz stosunek do Boga powinien opierać się na ufności wobec Niego, a postawa modlącego się człowieka winna charakteryzować się wytrwałością⁵².

Ks. Marian Nassalski ukazywał również owoce modlitwy. Pierwszym z nich jest łączność z Bogiem. Słowa, które ludzie zamieniają między sobą, mogą być źródłem błogosławieństwa lub zguby, słowa zaś zamieniane z Bogiem przynoszą zawsze błogosławieństwo i szczęście. Dzieje się tak, ponieważ modlitwa daje nadprzyrodzoną moc Bożą, siły do walki ze złem i umacnia w dobru⁵³. Owocem modlitwy jest także pociecha w smutkach i pomoc w potrzebach. Najcenniejszy jej owoc, to łaska wytrwania w zbawczej wierze aż do śmierci⁵⁴.

Nassalski uważa, że modlitwa jest trudną sztuką, której należy się uczyć. W jego kazaniach znajdujemy liczne wezwania i zachęty, by umiejętność modlitwy nieustannie doskonalić⁵⁵. Autor zaleca właściwie modlitwę ciągłą. Wzywa do modlitwy, która nie ustaje nawet nocą⁵⁶. Motyw częstej modlitwy

uzasadniał potrzebą zadośćuczynienia za grzechy: „Jeśli grzech popełnicie, starajcie się jak najprędzej podnieść z upadku, starajcie się przebłagać Boga i odzyskać łaskę utraconą”⁵⁷, a także obowiązkiem naśladowania Chrystusa⁵⁸. Wzywał również do czujności na modlitwie i przestrzegał przed popadaniem w pychę, gdyż przeciwnik diabeł, nawet w tym wyjątkowym momencie pragnie atakować człowieka⁵⁹. Zachęcał też do tego, aby używać pięknego chrześcijańskiego pozdrowienia: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”⁶⁰. Jest to bowiem forma modlitwy pochwalnej.

2.3. Jałmużna

Pod tym pojęciem rozumie ks. Nassalski spełnianie uczynków miłosiernych co do ciała. Ich spełnianie jest tak samo obowiązkiem, jak wypełnianie innych przykazań. Omawiając uczynki miłosierdzia względem ciała, powołuje się autor na liczne wypowiedzi Starego i Nowego Testamentu⁶¹.

Przypomina, że nagrodą, jaką Bóg obiecuje za spełnianie dobrych uczynków miłosierdzia, jest odpuszczenie grzechów i wieczne zbawienie. Powołuje się tu na słowa z księgi Tobiasza: „Albowiem jałmużna od śmierci wybawia i ona jest, która oczyszcza z grzechu i czyni, że się znajduje miłosierdzie i żywot wieczny”⁶². Kaznodzieja jednak uważa, że sama dobroczynność nie wystarczy do osiągnięcia życia wiecznego. Jałmużna pokonuje w sercu grzesznika zbyt przywiązanie do dóbr doczesnych, a tym samym obcina korzeń wszystkich grzechów, wyprasza mu u Boga łaskę prawdziwej pokuty i nawrócenia. Daje człowiekowi sposobność, aby pokutował za grzechy i spłacił długi Bogu⁶³.

Wyrazu „jałmużna” używa Nassalski w szerokim znaczeniu, mając na myśli wszelkie uczynki miłosierdzia co do ciała, a więc nie tylko udzielanie materialnej pomocy bliźnim, którzy cierpią nędzę. Kaznodzieja poucza, że trzeba zbliżyć się do nich, uważać ich za siostry i braci, pocieszyć, pokrzepić, wesprzeć słowem i czynem. Środki pociechy, jakie daje wiara katolicka, są najlepszym lekarstwem dla zboliałych serc i najpewniej doprowadzają do pogodzenia się z losem⁶⁴.

Autor zachęca również do wstępowania w poczet członków stowarzyszeń dobroczynnych. W szczególny sposób poleca Towarzystwo św. Wincentego à Paulo, którego członkowie niosą pomoc najbardziej potrzebującym, zbliżają się do nich i ich pocieszają. Kaznodzieja przypomina słuchaczom słowa Chrystusa: „Coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili”⁶⁵.

W kazaniach ks. Nassalskiego jałmużna, jako środek doskonalenia chrześcijańskiego, jest ujęta w kontekście szeroko rozumianej dobroczyn-

ności. Dobre czyny, będące owocem wiary, mają działanie wychowawcze i zbawcze. Zachęcając do hojności wobec ubogich, wskazywał autor na duchowe owoce jałmużny, która jest w stanie uwolnić człowieka nawet od śmierci wiecznej.

PRZYPISY

¹ M. Nassalski, *O cnocie chrześcijańskiej w ogóle i cnotach Boskich w szczególności*, H 15(1912), t. 28 s. 17. Wszystkie utwory cytowane w przypisach są autorstwa ks. M. Nassalskiego i zostały opublikowane w czasopiśmie „Homiletyka” (dalej cyt. H).

² Tamże, s. 21.

³ Tamże, s. 22.

⁴ Ks. Nassalski zachęcał słuchaczy: „Wzbudzajmy często akty wiary, nadziei i miłości, aby serce zachęcić do cnót nadprzyrodzonych”. *Pojęcie i przedmiot wiary*, H 11(1908), t. 21, s. 362.

⁵ Tamże, s. 363.

⁶ Tamże, s. 357n.

⁷ Tamże, s. 360.

⁸ *Kazanie na XX niedzielę po Zielonych Świątkach*, H 6(1903), t. 10, s. 619.

⁹ *Kazanie na VII niedzielę po Zielonych Świątkach. O wierze praktycznej*, H 1(1898), t. 1, s. 158.

¹⁰ Tamże, s. 159.

¹¹ Tamże, s. 161.

¹² *Kazanie na uroczystość św. Szczepana*, H 13(1910), t. 25, s. 378.

¹³ Tamże, s. 379.

¹⁴ *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny*, H 12(1909), t. 22, s. 146.

¹⁵ *Grzechy przeciwko wierze*, H 13(1910), t. 25, s. 333.

¹⁶ Tamże, s. 335.

¹⁷ Tamże, s. 336.

¹⁸ *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny. O zmierzchu w sercach ludzkich*, H 9(1906), t. 16, s. 214.

¹⁹ *Nadzieja*, H 13(1910), t. 25, s. 401.

²⁰ Tamże, s. 402n.

²¹ Np. Tb 16, 18; Rz 3, 23; Ez 33, 11; Iz 1, 18; Mt 6, 33; 1 Kor 4, 3; Flm 2, 12.

²² „Czy wolno nam tylko spodziewać się dóbr nadprzyrodzonych? Nie, możemy także spodziewać się dóbr doczesnych, ale pod warunkiem, aby nie były przeszkodą do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości. Dobra doczesne, jak np.: majątek, słowa uznania, zdrowie, życie mogą niekiedy dopomóc ludziom do osiągnięcia wiecznego celu”. *Nadzieja*, art. cyt., s. 404.

²³ *Kazanie na Poniedziałek Wielkanocny. Nadzieja jest cnotą i pociechą*, H 4(1901), t. 6, s. 215.

²⁴ *Nadzieja*, art. cyt., s. 406.

²⁵ Tamże, s. 408.

²⁶ Tamże, s. 407.

²⁷ *Pobudki Miłości Bożej. Miłość doskonała i niedoskonała*, H 13(1910), t. 25, s. 112.

²⁸ Tamże, s. 113.

²⁹ Tamże, s. 117.

³⁰ *Mniejsza i większa miłość*, H 13(1910), t. 25, s. 122.

³¹ *O istocie i przymiotach Boga*, H 13(1910), t. 25, s. 25.

³² Tamże, s. 26.

³³ Tamże, s. 29.

³⁴ *Kazanie na XVI niedzielę po Zielonych Świątkach. O miłości Boga i bliźniego*, H 12(1909), t. 23, s. 32.

- ³⁵ Tamże, s. 34.
- ³⁶ Tamże, s. 35.
- ³⁷ *Kazanie na XXI niedzielę po Zielonych Świątkach. Miłosierdzie Boże a niemiłosierdzie ludzkie*, H 2(1899), t. 3, s. 623.
- ³⁸ Tamże, s. 625.
- ³⁹ *Grzechy przeciwko miłości Bożej*, H 13(1910), t. 25, s. 408n.
- ⁴⁰ *Kazanie na III niedzielę Adwentu. Znaczenie postu w Adwencie*, H 13(1910), t. 25, s. 345.
- ⁴¹ Tamże, s. 347.
- ⁴² *Kazanie na niedzielę Wielkiego Postu*, H 13(1910), t. 25, s. 566.
- ⁴³ Tamże, s. 556.
- ⁴⁴ Tamże, s. 571n.
- ⁴⁵ *Szkic kazalny na IV niedzielę Wielkiego Postu*, H 1(1898), t. 2 s. 541. Autor wyjaśnia: „Post jest pokutą, zadośuczynieniem za popełnione grzechy. Już pierwsi rodzice zgrzeszyli przez pożydlwość i od tego czasu, przez wszystkie wieki otaczają nas grzeszne pożydlwości: obżarstwa, opilstwa, jak potok, zalewający wszystko”. Tamże, s. 542.
- ⁴⁶ *Kazanie na I niedzielę Wielkiego Postu. W godzinie pokus*, H 12(1909), t. 23, s.459.
- ⁴⁷ *Istota i konieczność modlitwy*, H 16(1913), t. 31, s. 444.
- ⁴⁸ Tamże, s. 445.
- ⁴⁹ *Przymioty i owoce modlitwy*, H 17(1914), t. 32, s. 113.
- ⁵⁰ Tamże, s. 114.
- ⁵¹ Tamże, s. 115.
- ⁵² Tamże, s. 116.
- ⁵³ Tamże, s. 122.
- ⁵⁴ Tamże, s. 123.
- ⁵⁵ *Kazanie na uroczystość Wniebowzięcia N.M.P. Troska o rzeczy doczesne*, H 6(1903), t. 10 s. 555; *Mowa ślubna. Módl się i pracuj*, H 5(1902), t. 8, s. 328.
- ⁵⁶ *Przemówienie w Stowarzyszeniu Robotników. Wieczór w katolickiej rodzinie*, H 17(1914), t. 32, s. 274n.
- ⁵⁷ *Kazanie na IV Niedzielę Adwentu. Dzień chrześcijanina*, H 13(1910), t. 25, s. 352.
- ⁵⁸ Tamże, s. 355.
- ⁵⁹ Tamże, s. 356.
- ⁶⁰ Tamże, s. 357.
- ⁶¹ *O jałmużnie*, H 13(1910), t. 25, s. 315.
- ⁶² Tamże, s. 318.
- ⁶³ Tamże, s. 319.
- ⁶⁴ Tamże, s. 320.
- ⁶⁵ Tamże, s. 321.

KS. ANTONI PONIŃSKI

**SPRAWA OPERACYJNO-EWIDENCYJNA „PODRZEGACZ” [!]
Władze PRL wobec duchowieństwa katolickiego diecezji wrocławskiej
na przykładzie losów ks. Jana Szczesiaka (1915–1985)**

Jeszcze nie zamilkły echa wojny, a już wprowadzona do Polski w oparciu o bagnety Armii Czerwonej władza zaczęła wojnę ideologiczną z polskim społeczeństwem. Co prawda jeszcze tu i ówdzie odbywały się nabożeństwa z udziałem władz i wojska, ale gremia kierownicze władz już zdecydowały, że Kościół katolicki, a zwłaszcza jego duchowieństwo i zakony, należy traktować jako głównych przeciwników ustroju. Już w październiku 1945 roku biskup łomżyński i sekretarz Episkopatu Polski Stanisław Łukomski pisał do Prymasa Augusta Hlonda: „wydano tajny nakaz inwigilowania kazań i prywatnego życia duchowieństwa, a skutkiem fałszywych donosów [...] nawet aresztowano księży”¹. Kapłanów klasyfikowano jako wrogów nie tylko obowiązującej ideologii, ale jako wrogów Polski, którzy wespół z tzw. reakcją dążą do obalenia demokratycznego ustroju. „Centrum dyspozycyjne kleru polskiego, jest w Watykanie, który odgrywa dziś rolę jednego z najbardziej aktywnych antydemokratycznych, antysowieckich i proamerykańskich czynników w polityce międzynarodowej. [...] Dlatego też sprawa przeciwdziałania i zwalczania wrogiej działalności kleru i obozu katolickiego musi zająć odpowiednie miejsce w pracy organów B.P.”². Ta wykładnia była zasadą przez niemal 45 lat stosunku i postępowania władz PRL, a zwłaszcza służb tajnych, w gruncie rzeczy na wszystkich szczeblach. Od ministerstw po gminy. Od generałów po posterunkowych w najbardziej zapadłych miejscowościach. Zasada stosowana tylko dlatego, że istniał Kościół. Ta zasada ma się także dobrze w Polsce po 1989 roku.

Dla pokolenia, które słyszy i czyta, że Polska to „rzeczpospolita proboszczów”, które ogląda wymyślony serial, w którym władzę w gminie pełnią na przemian bracia – wójt i ksiądz, dla pokolenia, któremu w dzień i w nocy sący się do uszu, że Polska jest sklerykalizowana – przypomnienie

tej zasady zdaje się brzmieć dziwnie i nieprawdopodobnie. Nieprawdopodobnie?

W 31 lat od ich sformułowania, kiedy osobą numer jeden w owym centrum, w Watykanie, został dotychczasowy polski kardynał Karol Wojtyła, z Moskwy pod adresem polskich służb zajmujących się zwalczaniem „obcych ideologicznie środowisk kleru” padły słowa surowej reprimendy – jak mogliście dopuścić do tego? Nie macie na niego żadnych haków? Nie mieli. A próbującemu *post factum* fabrykować fałszywki mające w założeniu skompromitować Jana Pawła II oficerowi SB, Opatrzność, a według sceptyków – przypadek – sprawiły, że jadąc po pijanemu spowodował wypadek, zdekonspirował się i tej intrygi już nie dokończył. *Nota bene* ten oficer nazywał się Grzegorz Piotrowski i niedługo potem, dokładnie w nocy z 19 na 20 października 1984 roku, na włocławskiej tamie wrzucał w nurty Wisły również obcego mu ideologicznie ks. Jerzego Popiełuszkę.

Karolowi Wojtyłe też nie chcieli przepuścić. Tuż po jego pierwszej pielgrzymce do Polski, kiedy już naocznie przekonano się, że ten pontyfikat jest zagrożeniem dla komunizmu, że ludzie powstają z ideologicznego poniżenia, na Kremlu zapadła decyzja o „przeciwdziałaniu”. Zwyczajne sformułowanie... W języku służb komunistycznych ostatecznym jego celem było tzw. zbliżenie się do osoby papieża. Nadal to nic nie mówi? W tych samych dniach, kiedy rodził się ten ubrany w nijakie z pozoru słowa plan, z pilnie strzeżonego więzienia w Turcji wychodzi przez nikogo nie niepokoiony niejaki Ali Agca i ogłasza, iż ma zamiar zabić papieża. Co było w dwa lata później, wiemy. W języku nowomowy komunistycznej „zbliżenie się” oznaczało możliwość zabicia...

W warunkach polskich słowa o „obcym ideologicznie klerze” legły u podstaw śmierci kilkudziesięciu księży katolickich i sióstr zakonnych, którzy w różny sposób zostali pozbawieni życia od grudnia 1944 do lipca 1989 roku. To nieprecyzyjne co do liczby określenie oznacza, że w wielu przypadkach nie da się wprost wskazać palcem, kto i co było bezpośrednim powodem śmierci, jak na przykład w przypadku zmarłego w 1976 roku wskutek pobicia ks. Romana Kotlarza czy zmarłego w 1989 roku formalnie z powodu zaczadzenia ks. Stanisława Suchowolca, czy wreszcie zmarłego w 1964 roku po wyjściu z więzienia ks. Władysława Findysza, pierwszego błogosławionego z czasów PRL.

* * *

Diecezja włocławska aż tak dramatycznych doświadczeń nie miała. Nikt z jej 18 duchownych osądzonych i uwięzionych nie został skazany na śmierć, ani nie zo-

stał skrytobójczo zabity. Najwyższy wyrok, jaki otrzymał kapłan pracujący w naszej diecezji, to 14 lat więzienia. W jednym tylko przypadku, a dotyczy to ks. Antoniego Samulskiego, niegdyś proboszcza parafii Charłupia Wielka k. Sieradza, a od końca 1945 roku pracującego na tzw. Ziemiach Odzyskanych, w archidiecezji wrocławskiej, więzienie stalinowskie wycisnęło swe śmiertelne piętno. Aresztowany w 1949 roku pod sfabrykowanym zarzutem nadużyć we wrocławskiej „Caritas”, skazany został pod innym zarzutem na 8 lat więzienia. Zwolniony został z więzienia w połowie marca 1952 w stanie bardzo ciężkim. Zmarł 5 maja tegoż roku, a „surowa ręka sprawiedliwości ludowej” nie wypuściła go nawet po śmierci, zabraniając wydrukowania nekrologów.

Dla zbierania informacji o księżach, z czasem wypracowano na szczeblu Ministerstwa Spraw Wewnętrznych specjalną instrukcję³. Potrzebę takich działań i założenia „teczki ewidencji operacyjnej” na każdego księdza świeckiego, księdza zakonnego, alumna seminarium świeckiego i zakonnego uzasadniono tym, „że każdy ksiądz jest nosicielem obcej nam ideologii, że kler stanowi jedyny oficjalny i zorganizowany ośrodek opozycji ideologicznej. [...] Teczka ewidencji operacyjnej na księdza stanowi fotografię jego działalności społeczno-politycznej i ideologicznej z przejrzystym dokumentowaniem jej. Daje obraz naszego przeciwdziałania i osiągniętych wyników”⁴. Według wskazań tej instrukcji należało zbierać informacje o „nałogach, słabościach, upodobaniach, uzdolnieniach i morale” księdza, a stosować dla ich zdobycia „wszystkie środki pracy operacyjnej”, czyli podsłuch, szantaż, przeglądanie korespondencji, kontrolowanie kazań, poszukiwanie informacji nie tylko w kościołach, ale i z życia na plebanii⁵.

Duchowieństwo diecezji wrocławskiej na długo przed tą instrukcją miało swoje kartoteki w ówczesnych urzędach bezpieczeństwa. Niechlubną palmę pierwszeństwa dzierżył w tej dziedzinie Aleksandrów Kujawski, w którym już w styczniu 1949 r. Powiatowy Urząd BP założył specjalne teczki na niektórych księży „wrogo nastawionych do rzeczywistości”⁶. Aleksandrów zresztą wstawił się niemal symbolicznym, choć złowieszczym, uwięzieniem pierwszego powojennego proboszcza. Symbolicznym, bo to był pierwszy w naszym środowisku przykład, jakie granice ideologowie i praktycy komunizmu starali się narzucić Kościołowi.

Proboszczem tym od 20 kwietnia 1945 r. był ks. Jan Węckiewicz, który musiał uchodzić przed Armią Czerwoną z diecezji pińskiej⁷. W uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, która w 1945 r. przypadła na dzień 10 maja, w kościele parafialnym w Aleksandrowie Kujawskim, z udziałem delegacji organizacji społecznych, partii i szkół, odbyło się nabożeństwo dziękczynne za zakończenie wojny, na którym ks. Węckiewicz wygłosił kazanie. W kilka godzin później funkcjonariusze miejscowego UB zabrali go z plebanii, zaprowadzili do siedziby Urzędu i umieścili w areszcie. Jak wynika z pisemnej relacji ks. Węckiewicza, dopiero następnego dnia funkcjonariusze oznajmili mu, że otrzymali doniesienie członków PPR, że w swoim kazaniu miał powiedzieć, iż tak jak marnie zginął Hitler, taki los czeka partię prowadzącą działalność antyreligijną. Zarzucano też, że w swoim kazaniu obrażał milicjantów, wprowadzał podziały w społeczeństwie i podkopywał jego jedność. Ks. Węckiewicz sam udowodnił funkcjonariuszom, że nie znając treści kazania (zresztą jak wynika z jego pisemnego oświadczenia nie zawierającego takich sformułowań, chociaż jednoznacznie wystę-

pującego przeciw bezbożnictwu polityków i wszelkiego rodzaju organizacji) ani nie konfrontując zarzutów z opinią lokalnych autorytetów obecnych na nabożeństwie, nie mają podstaw do aresztowania. W kilka godzin później przedstawiono mu pismo z zarzutami podpisane przez dziewięciu członków miejscowej komórki PPR. Ksiądz odparł te zarzuty i wyjaśnił swoje stanowisko; po trwającym około 30 godzin pobycie w areszcie zwolniono go, obiecując, że odtąd wszelkie zarzuty wobec niego będą wyjaśniane bez stosowania takich środków.

Niedługo potem funkcjonariusze tego samego PUBP podjęli akcję przeciwko proboszczowi parafii Nieszawa, ks. Antoniemu Kiszkurnie. W drugiej połowie sierpnia 1945 r., podczas prób zabrania ksiąg metrykalnych i zaarrestowania ks. Kiszkurny dochodziło do starć broniących dostępu do plebanii wiernych z przedstawicielami władz i funkcjonariuszami UB. Podobno doszło nawet do poturbowania starosty powiatowego. Na jakiś czas władze zaprzestały takich prób. Dopiero w dniu 11 lutego 1946 r., za wcześniejszą aprobatą MBP, posługując się podstępny wezwaniem do ofiar wypadku, udało się funkcjonariuszom UB wedrzeć na plebanie i aresztować księdza. Przewieziony do aresztu śledczego w Bydgoszczy pozostawał tam do rozprawy przed Wojskowym Sądem Rejonowym. Przesłuchiwany był tam m.in. przez kierownika Wydziału Śledczego WUBP w Bydgoszczy Jana Zimnickiego. Zarzuty postawione przez niego ks. Kiszkurnie w akcie oskarżenia obejmowały szkalowanie władzy ludowej, inspirowanie parafian nieszawskich do manifestacji i zachowań uniemożliwiającej przejęcie akt metrykalnych oraz podburzanie ludności do wystąpień przeciwko władzy państwowej. Jako materiał dowodowy służyły m.in. oświadczenia członków miejscowej komórki PPR i zeznania niektórych mieszkańców Nieszawy. Nie pomogły zbiorowe petycje parafian nieszawskich o uwolnienie proboszcza kierowane do sądu. Formalnie, podczas rozprawy w dniu 3 czerwca 1946 roku został oskarżony i skazany za przestępstwa z art. 95 KKWP (publiczne nawoływanie do obalenia, poderwania lub osłabienia polskiej władzy państwowej) oraz art. 154 i 251 KK. (Tak podaje „Repertorium” WSR w Bydgoszczy, Sr 144/46. Natomiast według dokumentacji wytworzonej przez resort bezpieczeństwa został skazany z art. 46 KKWP). Po trwającej trzy dni rozprawie (według relacji ks. Kiszkurno na rozprawie był też obecny prokurator radziecki), w której oskarżycielem był wiceprokurator por. Kesler, a obrońcą ks. Kiszkurny mec. Janusz Tyndelski, w dniu 3 czerwca 1946 r. zapadł wyrok. Wojskowy Sąd Rejonowy w Bydgoszczy w składzie: kpt. Eugeniusz Lach (przewodniczący), kpt. Ryszard Wiercioch i por. Juliusz Surażski uznał, iż ks. Kiszkurno jest winien, że „w miejscowości Przypust pow. Nieszawa publicznie nawoływał do osłabienia polskiej władzy państwowej w ten sposób, że podczas kazań w kościele nawoływał ludność, aby stawiała bierny opór wobec okólnika Pełnomocnika Rządu Rzplitej Polskiej na woj. pomorskie w sprawie urzędów stanu cywilnego we Włocławku i powiatach włocławskim, lipnowskim, rypińskim i nieszawskim – to jest przestępstwa z art. 95 KKWP; że w miesiącu sierpniu 1945 w Nieszawie publicznie pochwalił przestępstwo przez to, że po pobiciu przez tłum starosty nieszawskiego, który przyjechał do niego w sprawach urzędowych, wyszedł do tłumy i wyraził uznanie tłumowi za obronę jego osoby i wspólnie z tłumem śpiewał pieśń religijną „Pod Twoją obronę” – to jest przestępstwa z art. 154 § 1 KK; że w dniu 19 sierpnia 1945 w Nieszawie na plebanii zmusił Sporną Jadwigę do napisania oświadczenia, że nie składała na niego donosu

w Powiatowym Urzędzie Bezpieczeństwa Publicznego w Aleksandrowie Kujaw. to jest przestępstwa z art. 251 KK” i skazał go za to karę łączną trzech lat więzienia i pozbawienia praw publicznych i obywatelskich na dwa lata.

W więzieniu wroneckim nie przebywał długo. Obrona zaskarżyła wyrok do Najwyższego Sądu Wojskowego. W dniu 27 lipca 1946 roku izba ta w składzie: płk. Kazimierz Drohomirecki, ppłk. Jan Kaczorowski i ppłk Jan Szczepański postanowiła zmienić wyrok i karę trzech lat więzienia zawiesić warunkowo na okres dwóch lat. Przy podejmowaniu takiej decyzji wzięto pod uwagę, „iż pobudką działania skazanego były uczucia religijne na tle źle pojętego zarządzenia Kurii Diecezjalnej we Włocławku oraz, że zachodzi przypuszczenie, iż nie popełni on nowego przestępstwa”.

Ks. Kiszurno wyszedł z więzienia we Wronkach w dniu 7 sierpnia 1946 roku, czyli po niemal sześciu miesiącach od aresztowania.

* * *

Przypadkiem szczególnym – i to zarówno ze względu na cechy swojej osobowości, jak i powody aresztowań był ks. Jan Szczesiak, zmarły w 1985 proboszcz parafii Chodecz. Człowiek o naturalnej łagodności, nie mający w sobie ambicji opozycyjnych, lecz starający się gorliwie i konsekwentnie wypełniać swoje zadania duszpasterskie, był – w świetle polskiego prawa – wręcz recydywistą, gdyż dwukrotnie siedział w areszcie śledczym, a za trzecim razem otrzymał wyrok w zawieszeniu. Jest to także przypadek szczególny ze względu na ilość zachowanych materiałów na temat ks. Szczesiaka, a gromadzonych sukcesywnie przez Urząd, a następnie Służbę Bezpieczeństwa. Składały się one na dokumentację sprawy ewidencyjno-operacyjnej „Podrzegacz” (sic!), założonej w 1959 roku przez funkcjonariusza komórki powiatowej SB w Radziejowie Kujawskim, który pościągał materiały ze wszystkich dotychczasowych miejsc pracy tego kapłana. Zebrało się tego ze dwieście kart – oficjalnych pism, donosów, przesłuchań, zapisów prób usidlenia księdza. Treść niekiedy groteskowa, ale tym bardziej budząca grozę – tak w imię obłędnej ideologii traktowano człowieka dlatego, że był księdzem, „nosicielem obcej nam ideologii”.

W Sieradzu, jako wikariusz tamtejszej parafii, ks. Szczesiak po raz pierwszy doświadczył aresztowania. W dniu 5 lub 6 stycznia (w dokumentach występują obie daty) 1948 r. pod zarzutem przestępstwa z art. 86 § 2 K.K.W.P., czyli usiłowania zmiany ustroju przemocą, został zatrzymany przez Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Łodzi i osadzony w tamtejszym areszcie. Zarzut dotyczył m.in. tego, że wiedząc o pomysłach młodzieży próbującej zorganizować działalność konspiracyjną i odwołując ją od tego, nie powiadomił jednak o tym stosownych władz. Proboszczowi sieradzkiemu, ks. Apolinaremu Leśniewskiemu, który też

niedługo potem został aresztowany i skazany, starającemu się o zwolnienie wikarego oświadczone, że podstawą aresztowania jest przynależność do „band” i pomoc im niesiona. Prawie miesięczne śledztwo niczego nie potwierdziło.

W dniu 26 stycznia 1948 r. wojskowy prokurator Rejonu Łódzkiego mjr Auster Maks wydał postanowienie o zmianie środka zapobiegawczego i zarządził zwolnienie ks. Szczesiaka pod warunkiem złożenia kaucji w wysokości 100 tysięcy złotych. Ponadto ksiądz został oddany pod szczególny nadzór milicji, co oznaczało zgłaszanie się w każdą sobotę w Komendzie Powiatowej MO w Sieradzu. W siedem miesięcy później, wobec tego, że organom śledczym nie udało się potwierdzić związków księdza z nielegalną organizacją, postanowiono postępowanie w tej sprawie umorzyć, cotygodniowe meldowanie się uchylić i zwrócić kaucję. W dokumentacji Służby Bezpieczeństwa z lat sześćdziesiątych to samo wydarzenie zostało przedstawione nieco inaczej: „W czasie odpustu w Łodzi [ks. Szczesiak] również wygłosił kazanie antyrządowe, za co w dniu 5 I 1948 r. został aresztowany przez WUBP w Łodzi i po 4 dniach zwolniony. W przemówieniach do członków KSM zabraniał im być członkami ZMS [ta organizacja jeszcze wtedy nie istniała, może chodziło o ZMP – dop. A.P.] twierdząc, że organizacja ta demoralizuje młodzież”. Odnotowano też, że w dniu święta 1 Maja 1949 r., kiedy przechodził koło manifestujących, nie raczył zdjąć kapelusza podczas grania hymnów partyjnych⁸.

W zachowanych materiałach znajduje się też, chociaż nie potwierdzone innymi danymi, wyznanie samego księdza ukazujące jeszcze inne motywy jego (czyżby drugiego w okresie pobytu w Sieradzu?) aresztowania. Podczas próby skłonienia go do współpracy z organami bezpieczeństwa w marcu 1952 roku wyjaśniał, że wie co to jest więzienie, gdyż dwa tygodnie przesiedział w sieradzkim areszcie: „Byłem także kapelanem w szpitalu w Sieradzu i leżał tam jeden chory, który był więźniem. Więzień ten po podleczeniu uciekł ze szpitala, a że ja byłem kapelanem w szpitalu, a z zasady każdy ksiądz to reakcjonista, to i na mnie padło podejrzenie, że pomogłem mu w ucieczce, dlatego zostałem aresztowany”⁹.

W rok po umorzeniu postępowania ks. Szczesiak został mianowany administratorem parafii Ciążeń, w okolicach Konina. Pracował tam w latach 1949–1956. Dla UB pozostał nadal podejrzany. Prawdopodobnie nie był świadomy, że także i tam został otoczony siatką informatorów. Zachowało się z tego okresu ponad 130 kart różnego rodzaju donosów o jego codziennym życiu, działalności duszpasterskiej, kazaniach, o tym z kim spotykał się, o czym rozmawiał. Czego nie powiedział, to mu w donosach dopisano, np.

miejscowy milicjant Jan Glanc informował już po kilku miesiącach pracy w Ciążeniu, że ksiądz nawoływał młodzież do korzystania ze spowiedzi, aby młodzi dzięki niej nikomu nie dali się przekonać. Z bezradnością jednak funkcjonariusz przyznawał, że ksiądz nie mówił komu mieli się nie dać przekonać. Donosił też, że ksiądz kontaktuje się jedynie z miejscowymi bogaczami w osobach właściciela młyna i kierownika majątku PGR, ale lojalnie przyznawał, że w całej parafii „ma bardzo wielkie wpływy na ludność tutejszą. Jak wezwie, aby się młodzież po odprawieniu nabożeństwa pozostała w kościele, to nie ma nawet jednego, aby nie posłuchał księdza. Tak samo jest ze starszymi. [...] a i gospodarstwo księdza obrabiane jest bez żadnego wynagrodzenia”¹⁰.

Jak bardzo ksiądz był „groźny” w swym oddziaływaniu na parafian, świadczyło alarmistyczne w tonie pismo starosty wrzesińskiego do szefa UB we Wrześni. Otóż ks. Szczesiak w 1950 roku urządził bez zgody władz państwowych najpierw wieczór opłatkowy dla członków chóru, a w dwa dni później podobne spotkanie dla członków – jeszcze wtedy legalnej – „Caritas”. Większym od braku zgody władz problemem było to, że wzięli w nim udział miejscowi członkowie PZPR, co dla zatroskanego starosty było nie tylko dowodem powiększania się wpływów kleru, ale że to robiło wrażenie, iż w Ciążeniu nie istnieje żadna walka klasowa, że utworzył się „ogólny front ludowy” z reakcją kapitalistyczną i światem pracy – z członków Partii i bezpartyjnymi. A takie „kumanie się z reakcją kapitalistyczno-klerykalną, to zatracenie czujności rewolucyjnej ze strony członków Partii, których nie można posądzać o nieświadomość polityczną”¹¹. Nasyłano na księdza ludzi, którzy mieli sprowokować go do wypowiedzi na tematy polityczne, przesłuchiowano słuchaczy kazań, ale z człowiekiem noszącym pseudonim „Warta” ksiądz nie chciał rozmawiać¹², a przesłuchiwany parafianin Aleksander Marciniak stwierdził, że nic o kazaniu nie potrafi powiedzieć, gdyż przeszkadzał mu w słuchaniu kaszel innych w kościele obecnych¹³.

Zachował się plan działań¹⁴, przez które zamierzano wciągnąć księdza do współpracy, choćby na najniższym szczeblu, to znaczy, że zgadzałby się, bez żadnych deklaracji, na same rozmowy z funkcjonariuszami UB. Brak kontynuacji tego planu i milczenie o rezultatach tych pomysłów świadczy, iż ks. Szczesiak nie dał się wciągnąć w żadną formę współpracy. Próbowano wciągnąć go do agitacji za obowiązkowymi odstawami płodów rolnych, a nawet zmusić przez rozwieszanie plakatów wymieniających go wśród tych, którzy opornie realizują dostawy¹⁵. Grzecznie, ale stanowczo i jasno odpowiedział, że gdyby on się w te sprawy włączył, to ludzie przestaliby chodzić do kościoła¹⁶. Solą w oku dla władz były zachęty do uczęszczania

do kościoła czynione przez księdza miejscowemu milicjantowi¹⁷, czy to napomnienia podczas kolędy o konieczności zawarcia małżeństwa sakramentalnego¹⁸, czy troska o uczęszczanie dzieci na lekcje religii¹⁹. W 1954 roku zagrożono mu za to żądaniem przeniesienia na inny teren.

W pamiętnym październiku 1956 roku, suwerenną decyzją władz kościelnych został przeniesiony do parafii Krzywosądz na Kujawach. Tu po raz drugi został aresztowany. Powodem była próba odzyskania ziemi parafialnej, którą zabrano w 1950 roku na podstawie ustawy o konfiskacie dóbr martwej ręki. Uczyniono to jednak niezgodnie z prawem, gdyż ustawa poręczała w podobnych przypadkach własność dóbr o wielkości do 50 ha. Zabrana ziemia została podzielona na mniejsze działki i przydzielona różnym osobom, m.in. milicjantom, pracownikom gminy itp. W lutym 1957 roku, po pismach kierowanych do Ministerstwa Rolnictwa, Wojewódzka Rada Narodowa w Bydgoszczy anulowała decyzję z 1950 roku. Ks. Szczesiak na podstawie tej decyzji zwrócił się do parafian z prośbą o pomoc w zagospodarowaniu odzyskanej ziemi. Po jakimś czasie władze administracyjne anulowały decyzję przywracającą ziemię parafii, tłumacząc m.in., że urzędnik, który podjął tę decyzję, postąpił wbrew przepisom. Sprawa własności została skierowana do sądu. Sąd Powiatowy w Radziejowie 2 IV 1958 r. orzekł, że grunta są własnością Kościoła, który nabył je przez zasiedzenie. Tymczasem Prezydium PRN w Radziejowie, pomimo wyroku, postanowiło z powrotem przejąć nieruchomość rolną. Sąd Wojewódzki w Bydgoszczy podtrzymał korzystne dla proboszcza orzeczenie Sądu Powiatowego. Jednak bydgoskie Prezydium WRN 14 XI 1958 podtrzymało decyzję o ponownym odebraniu ziemi.

Kiedy 2 kwietnia 1959 roku przystąpiono do prac na ziemi parafialnej, na pracujących natarły oddziały milicyjne. Bito ich pałkami. Ucierpieli także wierni wracający z pogrzebu. Milicjanci gonili i bili ludzi wracających z pogrzebu na niedaleko położonym cmentarzu. Aresztowano kilkunastu rolników. Wedle świadectwa Kurii na grunta wprowadzono siłą parcelantów, którzy zaczęli korzystać z zasianych przez proboszcza ozimin. Ks. Szczesiaka następnego dnia wezwano do siedziby rady gromadzkiej, gdzie trzy osoby, m.in. przedstawiciel bydgoskiego wydziału do spraw wyznań, Różycki, groziły mu, że poniesie konsekwencje za wniesienie skargi do Ministerstwa Rolnictwa. Został także wezwany do Prokuratury Rejonowej celem złożenia zeznań. W kilka dni później Ministerstwo Rolnictwa, nie zważając na postanowienia sądów, podtrzymało decyzję bydgoskiego PWRN. Proboszcz udał się do Departamentu Prokuratury Generalnej. W sprawie incydentu interweniowała także Kuria Diecezjalna Włocławska.

W dniu 22 kwietnia 1959 r. ks. Szczesiak został wezwany do Prokuratury Powiatowej w Radziejowie Kujawskim i tam, na mocy postanowienia Prokuratury Wojewódzkiej w Bydgoszczy, jako podejrzany o popełnienie przestępstwa z art. 26 k.k. (podżeganie do popełniania przestępstwa) w związku z art. 251 kk (zmuszanie przemocą lub bezprawną groźbą innej osoby do działania, zaniechania lub znoszenia), zagrożonych karą do dwóch lat więzienia, został aresztowany i przewieziony do aresztu śledczego w Bydgoszczy. Kuria Diecezjalna podjęła interwencje w Prokuraturze Generalnej i Wojewódzkiej. W rozmowach z władzami wyznaniowymi dało się podobno odczuć zakłopotanie powstałą sytuacją, co wyraziło się w sugestiach, że ks. Szczesiak bez problemu zostanie zatwierdzony na nowej placówce, jeżeli tylko władze kościelne przeniosą go z Krzywosądzki. Po 23 dniach pobytu w areszcie, 15 maja 1959 r. ks. Szczesiak został z niego zwolniony. W dniu 30 maja prokuratura postanowiła umorzyć śledztwo przeciwko księdzu i innym, ale powiadomiono o tym Kurię dopiero pod koniec sierpnia.

Po wyjściu z aresztu ks. Szczesiak został administratorem tymczasowym parafii Staw Kaliski. Po odmowie zatwierdzenia na stanowisku proboszcza parafii Małyń („ponieważ w/w używał ambony do celów nic wspólnego z kultem religijnym nie mających”), zgodzono się na objęcie parafii Zaduszniki. Od końca lipca 1959 r. objął nową placówkę – Zaduszniki.

Mimo umorzenia śledztwa władze wyznaniowe przez długie lata szkanowały ks. Szczesiaka odmawiając zatwierdzenia go jako proboszcza na kilku proponowanych przez biskupa placówkach. Odmowy uzasadniono m.in. nierespektowaniem zarządzeń w sprawie prowadzenia ksiąg finansowych w okresie pracy w parafii Zaduszniki (1959–1965). Przez ponad dwa lata odmawiano zatwierdzenia go jako administratora parafii Słupca (1965–1967). Ostatecznie został zatwierdzony do parafii Szadek. Pracował tam jako proboszcz w latach 1967–1978. I tam po raz trzeci miał do czynienia z peerelowskimi organami sprawiedliwości. W czerwcu 1968 roku Prokuratura Wojewódzka w Łodzi (w podpisie widnieje wiceprokurator wojewódzki Ryszard Kacprzak) sporządziła akt oskarżenia przeciwko ks. Szczesiakowi. Jego podstawą była skarga dwojga osób zamieszkałych na terenie parafii, które poczuły się dotknięte stwierdzeniem ks. Szczesiaka podczas tzw. kolędy. Ze względu na to, że tych dwoje żyło bez ślubu kościelnego, ksiądz oświadczył, że nie mogą przystępować w tej sytuacji do spowiedzi, nie mogą przyjmować w domu peregrynującego po parafii obrazu Matki Boskiej, a w razie śmierci odmówi im pogrzebu kościelnego. Do tej skargi dołączyły się inne osoby, które poczuły się dotknięte zwróceniem

uwagi, że ich dzieci nie są posyłane na lekcje religii. Zeznania większości świadków – jak zaznaczono w akcie oskarżenia – zostały nagrane na taśmach magnetofonowych. Oskarżenie zarzucało księdzu naruszenie art. 3 Dekretu o ochronie wolności sumienia i wyznania z 5 VIII 1949 r. („Kto w jakikolwiek sposób zmusza inną osobę do udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych albo ją od tego udziału bezprawnie powstrzymuje, podlega karze więzienia do lat 5”). W akcie oskarżenia użyto stwierdzenia, że ksiądz „powstrzymywał bezprawnie od udziału w czynnościach i obrzędach wynikających z wiary rzymsko-katolickiej, zabraniając uczęszczania do kościoła, brania udziału w spowiedzi”.

Rozprawa odbyła się dnia 21 maja 1968 r. w Sądzie Powiatowym w Sieradzu (nr akt sprawy II Kp 326/68). Według aktu oskarżenia przestępstwa ks. Szczesiaka polegały na tym, że chodząc po tzw. kołędzie powstrzymywał bezprawnie Wiesławę Warchoń od udziału w czynnościach i obrzędach wynikających z wiary rzymsko-katolickiej, zabraniając jej uczęszczania do kościoła, brania udziału w spowiedzi i przyjmowania do domu obnoszonego obrazu Matki Boskiej. Drugi zarzut dotyczył zmuszania Stanisława Pietrzaka do zawarcia ślubu kościelnego wg obrządku rzymsko-katolickiego, grożąc mu odmową poświęcenia mieszkania, publicznym ogłoszeniem faktu nieposiadania przez niego ślubu kościelnego i tym, że w przypadku śmierci nie zostanie pochowany z udziałem księdza. Ksiądz nie przyznał się do zarzucanego mu czynu i złożył wyjaśnienia, z których wynikało, że rozmowy, na które powoływał się oskarżyciel, miały zupełnie inny przebieg. Zeznając przed sądem jako świadek, Boczkowska oświadczyła, że podczas śledztwa kazano jej podpisywać to, czego ksiądz nie mówił. Jej zmienione przed sądem zeznania odrzucono. Sąd – przewodniczył sędzia T. Adamski – nie dał tym wyjaśnieniom wiary i uznał ks. Szczesiaka za winnego dwóch czynów naruszających przepisy „Dekretu” i po dwóch dniach rozprawy skazał go na 1 rok więzienia w zawieszeniu na 2 lata. Z informacji, jakie dotarły do Kurii, wynikało, że wyrok został odczytany nie w dniu rozprawy, kiedy na sali było wielu księży i wierni z parafii Szadek, ale dopiero po kilku dniach. Nie wpuszczono też na salę sądową przedstawiciela Sekretariatu Episkopatu, ks. Franciszka Gościńskiego. W piśmie do Sądu Powiatowego ks. Gościński napisał, że wyrok ten jest pierwszym w Polsce wypadkiem skazania księdza katolickiego za wykonywanie czynności nakazanych prawem kanonicznym. Wytknął również, że do rozpatrywania tej sprawy był właściwy jedynie Sąd Wojewódzki. Ks. Szczesiak, którego reprezentował mec. Konstanty Jocz, złożył apelację od wyroku.

Na niejawnym posiedzeniu w dniu 16 lipca 1968 r. Sąd Wojewódzki w Łodzi (Sygn. akt. Kr. 1304/68) uznał wyrok sądu powiatowego za nieważny, ponieważ „sprawy o przestępstwo z Dekretu «o ochronie wolności sumienia i wyznania» z dn. 5 VIII 1949 r. należą do właściwości rzeczowej Sądu Wojewódzkiego” i sprawę przekazał do rozpatrzenia właściwej instancji. Było to przyznanie racji zastrzeżeniom wysuniętym przez Sekretariat Episkopatu.

W dniu 12 sierpnia Sąd Wojewódzki w Łodzi pod przewodnictwem sędziego T. Goździckiego uznał ks. Szczesiaka za winnego tych samych przestępstw, za które został skazany przez sąd powiatowy, lecz wymierzył mu karę nieco niższą – 10 miesięcy więzienia w zawieszeniu na dwa lata (sygn. akt IV.K.29/68).

Mimo zachęt, ks. Szczesiak, chyba już zmęczony całą sprawą, nie odwoływał się od tego wyroku. Pozostał jeszcze w parafii Szadek dziesięć lat. Życie nie szczędziło mu tam goryczy, chociaż nie wpłynęło na jego postawę wobec ludzi. To właśnie na jego plebanii przez wiele lat przebywał po osiągnięciu wieku emerytalnego legendarny duszpasterz czasu wojny, ks. Lambert Ślisiński.

Po rezygnacji z probostwa w Szadku, w 1978 r., została księdzu Szczesiakowi powierzona parafia Chodecz na Kujawach. Tam został uhonorowany godnością kapelana papieskiego. Ale nie doczekał czasu, kiedy to, za co go oskarżano, zostało wreszcie uznane za tytuł do chwały. Zresztą, nigdy się z tym nie obnosił, ani nie uważał za coś nadzwyczajnego. Jak wielu jemu podobnych z tamtych czasów. Pracował w Chodczu do śmierci, która nastąpiła 2 października 1985 roku.

* * *

Przykład ks. Szczesiaka uzmysławia, że za czasów PRL-u wystarczyło być księdzem katolickim normalnie spełniającym swoje powinności duszpasterskie, aby dostać się na ławę oskarżonych lub do więzienia.

Księża byli represjonowani właściwie za wszystko – za, przynajmniej do 1978 roku, wywieszenie flag biało-żółtych jako symbolizujących obce państwo Watykan, z którym PRL nie utrzymuje stosunków dyplomatycznych; za zbieranie składek na malowanie kościoła (tak było np. w parafii Kłobnia, gdzie władze bezpieczeństwa zajęły się również świeckimi parafianami pomagającymi w tej zbiorce proboszczowi); za zorganizowanie ogródka jordanowskiego dla dzieci, jak ks. Bruzda w Kruszynie; każdy, kto nie tylko występował przeciwko ustawie z 1956 roku pozwalającej bez nawet symbolicznych ograniczeń zabijać nienarodzone dzieci, ale

też każdy, kto w swojej parafii podejmował próby przygotowania do odpowiedzialnego rodzicielstwa, był traktowany jako wróg państwa; za uczenie religii w miejscach nie zgłoszonych władzom oświatowym, a nie zgłoszonym dlatego, że zgłoszenie automatycznie czyniło z tego miejsca lokal podległy władzom oświatowym; za wspólny z parafianami wyjazd do Częstochowy czy pójście do Skępego; za postawienie krzyża przydrożnego, jak to było na przykład w Grabkowie; za odmowę obrzędów religijnych przy pogrzebie działacza partyjnego (Żuromin, diecezja płocka), chociaż tę sytuację można byłoby spuentować tak, jak to uczynił kard. Wyszyński, gdy zażądano bicia w dzwony po śmierci Stalina: „Zajęliśmy stanowisko – nie przeszkadzać. Ostatecznie jest to dowód, że nawet marszałkowi Stalinowi jakieś urządzenia kościelne są potrzebne, bodaj w chwili pogrzebu”²⁰; milicja drogowa miała obowiązek zgłaszać każdy przypadek zatrzymania do kontroli drogowej księdza, a w przypadku najmniejszego incydentu drogowego z udziałem duchownego nie podejmowano żadnych działań bez konsultacji ze specjalnym wydziałem SB do spraw księży; za modlitwę za tych, którzy zginęli w Katyniu, gdyż według historyków i władz PRL-u Katynia jako miejsca kaźni Polaków nie było; za użycie w pieśni słów „Ojczyznę wolną racz powrócić, Panie”; księża płacili grzywny za użycie głośników na cmentarzu przykościelnym czy grzebalnym; przy wyborach specjalnie odnotowywano, czy dany ksiądz brał udział i czy wchodził za kotarę, co kwalifikowano jako równoznaczne ze skreśleniem kogoś z kandydatów i co wypominano na przykład przy staraniach o paszport; blokowano awanse członkom rodzin tych, którzy poszli do seminarium czy zakonu – to wszystko nie dlatego, że każdy z tych księży demonstrował negatywną postawę wobec państwa i jego władz. Wręcz odwrotnie – to państwo oparte na ideologii marksistowskiej każdego kapłana katolickiego, szerzej – także każdego wierzącego człowieka – traktowało jako śmiertelne zagrożenie dla siebie; każdy, kto cel swój widział dalej aniżeli czas przeżyty na Ziemi, każdy kto w rozstrzyganiu, co jest dobrem, a co złem, odwoływał się do sumienia, każdy, kto ostatecznie słuchał bardziej Boga niż ludzi – był podejrzany tylko dlatego, że istnieje; tym bardziej ten, kto takich właśnie postaw nauczał.

Każdy ksiądz był traktowany jako przestępca przeciwko ustrojowi i państwu, a jedynym problemem było tylko to, co bardziej opłacalne – ukarać go od razu czy poczekać na okazję, która przyniesie lepsze efekty propagandowe. Zachowała się dokumentacja potwierdzająca, że niektóre artykuły w gazetach, np. w nieistniejącym już bydgoskim „Dzienniku Wieczornym” oskarżające ks. Opałkę, były pisane na zamówienie Służby

Bezpieczeństwa. Podobnie spreparowany w „Gazecie Kujawskiej” list oskarżający ks. Perzybę.

Ten sam model powtórzono w związku z procesem toruńskim. Zachował się stenogram z posiedzeń Biura Politycznego KC PZPR z 27 XI i 6 XII 1984, a więc w kilka tygodni po zabójstwie ks. Popiełuszki. Na tych posiedzeniach, jak głosiły oficjalne komunikaty, omawiano z troską zaistniałą sytuację. Stenogramy natomiast odnotowują gorączkową dyskusję nad tym, jak „zrównoważyć” to, co się stało – nie mylić z ekspiacją – ale jak zrównoważyć straty, jakie mogły dotknąć partię i rząd. Wymyślono, że najlepiej gdyby dało się znaleźć i opublikować równoległe do prowadzonego śledztwa, a potem procesu – jakieś skandale z udziałem duchowieństwa. Co prawda niektórzy mówili, że tego rodzaju akcja nie zostanie przyjęta przez ludzi inteligentnych, ale uznano, że spróbować warto. Ostatecznie decyzję o wykorzystywaniu w propagandzie tego rodzaju sytuacji podjął gen. Wojciech Jaruzelski – tak, ten sam staruszek z laseczką, który od kilkunastu lat nie jest w stanie stawiać się na procesy. Przez niektórych nazywany zbawcą Polski. Można z dużym stopniem pewności przyjąć, że i on, i to jego polityczne towarzystwo zdecydowało, aby podczas procesu w ramach owego oskarżenia o zabójstwo ks. Popiełuszki bronili się rzucając od początku do końca spreparowane, najgorsze z pomówień na biskupa Ignacego Tokarczuka – że kolaborował z hitlerowcami.

W tym tekście nie chodzi o gloryfikację księży z tamtego okresu. To, co robili – i czego nie robili – w imię wierności Bogu i Kościołowi było dla nich w gruncie rzeczy normalnością. Wychodzili z więzień, płacili grzywny i nadal, przynajmniej większość z nich, robili to, co uważali, że jako kapłani czynić powinni. Mieli świadomość, że znajdują się na cenzurowanym tylko dlatego, że są duchownymi. Przypominając dzisiaj niektóre karty z przeszłości naszego duchowieństwa, nie piszę im laurki. Chcę tylko oddać sprawiedliwość. I ze spokojem, patrząc na to, co dzieje się zwłaszcza od 2011 roku, stwierdzić – to wszystko już było. I tak samo się skończy.

PRZYPISY

¹ P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty 1945–1959*, t. 1, Poznań 1994, s. 23.

² Sformułowania płk Julii Brystygierowej, dyrektor V Departamentu MBP, na odprawie dla szefów Wojewódzkich UBP 28 IV 1947 r. Cyt. za: A. Garlicki, *Z tajnych archiwów*, Warszawa 1993, s. 43.

³ *Instrukcja nr 002/63 dyrektora Departamentu IV i Biura „C” z dnia 6 lipca 1963 r. o zasadach i trybie prowadzenia ewidencji i dokumentowania działalności kleru katolickiego*, w: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 338–345.

⁴ Tezy do wykładu na temat „Teczka ewidencji operacyjnej na księdza”, w: *Metody pracy operacyjnej...*, dz. cyt., s. 332.

⁵ Tamże, s. 334–335.

⁶ J. Żaryn, *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, Warszawa 1997, s. 213.

⁷ Ks. Węckiewicz opis całego zajścia sporządził następnego dnia i przesłał do Kurii Diecezjalnej. Zob. Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, Akta par. Aleksandrów Kujawski 1945–1970, bez sygn.

⁸ Archiwum IPN Bydgoszcz (AIPN By), Sprawa operacyjno-ewidencyjna „Podrzegacz”. Charakterystyka ks. proboszcza parafii Ciężyń [sic!], sygn.: 044/399, k. 93.

⁹ Tamże, k. 176v.

¹⁰ AIPN By, Sprawa..., Krutka [sic!] charakterystyka ks. Szczesiaka Jana zamieszkałego w Ciężeniu i jego obecna działalność, k. 92.

¹¹ Tamże, k. 100.

¹² AIPN By, Sprawa..., Doniesienie, k. 117.

¹³ AIPN By, Sprawa..., Protokół przesłuchania świadka, k. 107v.

¹⁴ AIPN By, Sprawa..., Plan werbunku ks. Szczęśniak [sic!] Jana prob. par. Ciężyń [12 I 1952 r.], k. 171–171v.

¹⁵ AIPN By, Sprawa..., Notatka służbowa [15 X 1953 r.], k. 202.

¹⁶ AIPN By, Sprawa..., Notatka służbowa [13 IX 1953 r.], k. 196.

¹⁷ AIPN By, Sprawa..., Sprawozdanie z pasterek na terenie pow. Wrzesińskiego [24 XII 1953 r.], k. 207.

¹⁸ AIPN By, Sprawa..., Notatka służbowa [1 IV 1954 r.], k. 209, 210.

¹⁹ AIPN By, Sprawa..., Notatka służbowa [30 IX 1954 r.], k. 211.

²⁰ S. Wyszynski, *Pro memoria. Zapiski z lat 1948–1949 i 1952–1953*, Warszawa 2007, s. 456.

ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM

**ZWIĄZKI KS. WŁADYSŁAWA SZAFRAŃSKIEGO (1908–1996)
Z KLASZTREM FRANCISZKAŃSKIM WE WŁOCŁAWKU**

Ks. Władysław Szafrański jako jeden z najbardziej zasłużonych kapłanów diecezji wrocławskiej XX wieku, stanie się w przyszłości przedmiotem osobnego opracowania. Jego autorowi okażą się przydatne wszelkie materiały źródłowe oraz teksty, które ogłoszono zaraz po jego śmierci¹. Podobnie przydatne będą trzy opublikowane jego życiorysy w słownikach biograficznych, które podały podstawowe daty życia i działalności oraz zestawily jego dorobek pisarski². Natomiast prawie nieznaną pozostawia wciąż wpływ duchowości franciszkańskiej na jego życie oraz bliskie relacje z klasztorem braci mniejszych we Wrocławku. Obecny przyczynek jest pierwszą próbą zajęcia się tym problemem.

* * *

Wolno sądzić, że Władysław Szafrański już w Kłobi, swej rodzinnej parafii, zetknął się z zakonnikami franciszkańskimi. Pierwszym mógł być o. Anastazy Michał Wojciechowski z Wielkopolskiej Prowincji Reformatorów pw. Św. Antoniego z Padwy, który po kasacie zakonów Królestwa Polskiego dokonanej przez rząd carski w listopadzie 1864 r. był w latach 1877–1922 proboszczem w sąsiednim Orlu. Następnie przeniósł się do Kłobi, gdzie spędził ostatnią dekadę swego życia. Tutaj też zmarł 2 XII 1933 r., jako najdłużej żyjący zakonnik po wspomnianej kasacie, i spoczął na miejscowym cmentarzu parafialnym³. Trudno sobie wyobrazić, aby Szafrański nie zetknął się z kwestarzami klasztoru wrocławskiego. Na pewno więzi z zakonem franciszkańskim pogłębił podczas nauki we Wrocławku w Gimnazjum im. ks. Jana Długosza (1921–1924), a następnie w Gimnazjum Ziemi Kujawskiej (1924–1929), a zwłaszcza jako alumn Seminarium Duchownego (1929–1934), wtedy bowiem został tercjarzem franciszkańskim, podobnie jak niektórzy z jego kolegów⁴. Jako prefekt szkół podstawowych we Wrocławku wziął udział w regionalnym kongresie

III Zakonu św. Franciszka, który odbył się częściowo w miejscowym kościele franciszkanów, a częściowo w domu tercjarskim w dniach 1–4 X 1937 r. pod protektoratem miejscowego biskupa Karola Mieczysława Radońskiego. W dniu 4 X ks. Szafrąński wygłosił odczyt: „Znaczenie dobrej prasy w III Zakonie”, który zakończył rezolucją: „Nie będziemy prenumerować, ani czytać, a niszczyć napotkane egzemplarze «Wiadomości Włocławskich» i «Expresu Włocławskiego». W podobnym tonie sformułowano pozostałe uchwały podjęte na zakończenie, m.in. że „Kongres zachęca gorąco do ustawicznych modlitw [...] o nawrócenie komunistów – o pokój i panowanie Chrystusa Króla na całym świecie”⁵.

Na początku II wojny światowej ks. Szafrąński, analogicznie jak inni tutejsi duchowni i nauczyciele, został aresztowany i wywieziony z Włocławka. Uratował się ucieczką w czasie transportu do Berlina, a następnie ukrywał się w Grójcu oraz w okolicy. Zaraz po wyzwoleniu przybył do Włocławka jako pierwszy z księży diecezji włocławskiej i rozpoczął pracę duszpasterską w kościele franciszkanów, odzyskując go najpierw z rąk żołnierzy radzieckich. Ten okres opisał w krótkim wspomnieniu⁶.

Ks. Władysław Szafrąński
Wspomnienia z blisko trzymiesięcznej pracy
w klasztorze Ojców Reformatów we Włocławku od 1 II – 27 IV 1945 r.
pod nieobecność zakonników

Dnia 1 II przed południem przybyłem do Włocławka z Grójca za Warszawą na rowerze i zaraz po południu zjawiłem się w klasztorze, a właściwie w zakrystii kościoła, która znajdowała się w dwu pomieszczeniach, gdzie dziś jest kaplica błog. Maksymiliana. Sam klasztor był przez Niemców oddzielony od kościoła przez zamurowanie wszystkich przejść, włącznie z przejściem do chóru kapłańskiego⁷. Wieża kościoła była zrujnowana i w dużej części dach. Natomiast wnętrze było w stanie użytkowania, ponieważ był to kościół dla Deutsch-Katolików.

Pierwszą Mszę św. odprawiłem nad wieczorem, a było to przed Soborem, a nazajutrz⁸ odprawiłem dla ludzi trzy nabożeństwa z bardzo dużą frekwencją, bo rozeszła się wieść, że nasz ksiądz polski włocławski wrócił. Na wszystkich nabożeństwach głosiłem kazania i sam zbierałem tace, które były hojne, szczególnie po ogłoszeniu, że natychmiast przystępuję do naprawy dachu i wieży kościelnej. Zgłosili się rzemieślnicy, znalazła się dachówka ponemiecka, trochę blachy. Dlatego roboty po sześciu przeszło tygodniach były bardzo zaawansowane, a po dwóch miesiącach zakończone. Koszta były pokryte z tacek dwumiesięcznych. Reszta tacki

szła na wino, pomoc dla siostry zakrystianki z Orlej. Natomiast ostatnią tackę przekazałem o. Ludwikowi⁹ „na szczęście”. W czasie ostatnich nauk w niedzielę zapowiedziałem przyjazd ojców i zaapelowałem o zwrot zabranych z pokoi klasztornych materacy i łóżek. Kto śpi na dwóch, czy trzech materacach, niech jeden odda zakonnikom. Był śmiech w kościele, ale materace wróciły z dodatkiem. Wróciły też talerze i miski, szklanki, zabrane przez ludzi z refektarza przy cichej mojej aprobacie, bo było niemożliwością utrzymać te skorupy bez zakonników.

Całe duszpasterstwo przez miesiąc lutego spełniałem w kościele klasztornym, a pod koniec lutego wrócił wikariusz generalny diecezji włocławskiej ks. prałat [Antoni] Borowski i objął parafię św. Jana, gdzie śluby, pogrzeby i chrzty były administrowane wyłącznie. Osobiście tych posług nie wykonywałem poza pogrzebami, ponieważ świadom byłem braku władzy do błogosławienia małżeństw.

Jeśli chodzi o klasztor jako taki, a więc o mieszkania zakonników, to powoli wchodziłem i tam po wycofaniu się różnych organizacji, po wywaleniu murów oddzielających klauzurę od kościoła. Pokoje były obrabowane z mebli głównych, ładniejszych, naturalnie przez wiernych naszych. Do refektarza za moich czasów weszła asysta – małe dzieci, z których potem już za o. Ludwika powstało przedszkole.

Z okresu mojej pracy kapłańskiej najbardziej męczyły mnie liczne spowiedzi (Wielki Post). Trzeba gwoli sprawiedliwości i historii dodać, że w tym samym czasie (od 6 lutego) byłem prefektem Gimnazjum Żeńskiego Marii Konopnickiej, od 17 lutego byłem p.o. kanclerzem Kurii, diecezjalnym wizytatorem religii, a nadto organizowałem bursę dla młodzieży żeńskiej przy ul. Seminaryjskiej 7. Na brak pracy nie można było wtedy narzekać, ale taka „harówka” po 4 latach już dawała się we znaki nawet 30-letniemu księdzu.

ks. Władysław Szafrąński,
we Włocławku 8 XII 1975 r.

* * *

O. Ludwik Szelągowski, mianowany w lutym 1945 r. przełożonym klasztoru we Włocławku, najpierw przybył tu na krótki rekonesans. W tym czasie celebrował msze św. w uroczystość wielkanocną, obchodzoną 1 IV. Dnia 25 t. m. ciężarowym samochodem przyjechał z Biecza wraz z ojcami: Wiktorem Reczyńskim i Krzysztofem Płazą, braćmi: Piotrem Szulcem i Salvatorem Maślanką oraz różnymi rzeczami pochodzącymi z klasztoru w Rawie Ruskiej przeznaczonego do likwidacji jako położnego na obsza-

rze ZSRR. Pomogły one w przywróceniu normalnego funkcjonowania kościoła i klasztoru ograbionych najpierw przez hitlerowców, a potem przez mieszkańców Włocławka, przekonanych, że zabierają mienie polnieckie. W ten sposób zakonnicy przejęli w posiadanie swój dawny kościół i klasztor. O. Ludwikowi faktycznie udało się w ciągu najbliższych miesięcy sprawić, że kościół znowu cieszył się dużą frekwencją wiernych, którzy zamawiali tu liczne msze św. za swych zmarłych. Również w klasztorze życie zakonne powróciło do normy.

Wprawdzie brak informacji o dalszych relacjach ks. Władysława z franciszkanami, ale krótka notatka sporządzona przez kolejnego gwardiana o. Ferdynanda Sobanka w 1949 r. świadczy, że przynajmniej do końca lat czterdziestych XX wieku nadal odprawiał tu msze święte¹⁰. Później jego związek z klasztorem ograniczał się przynajmniej do udziału w różnego rodzaju uroczystościach, zwłaszcza w procesji Bożego Ciała odprawianej wieczorem w oktawie święta. Autorowi utkwiło w pamięci kilkakrotne spotkanie z ks. Władysławem, gdy ulicą Gdańską wracał po pracy kurialnej do domu¹¹. Korzystając ze zbiorów biblioteki parafialnej św. Jana Chrzciciela, która mieściła się w budynku dawnego „Caritasu”, wzniesionym przez ks. Władysława tuż obok ówczesnej plebani katedralnej, latem z innymi czytelnikami i prowadzącą bibliotekę Leontyną Adamczewską siedzieliśmy na zewnątrz. Na nasze pozdrowienia odpowiadał tak, jak należało, ale zaraz żartobliwie dodawał takie mniej więcej słowa: „No, nie wiem, co by powiedział ks. Szafrąński, gdyby dowiedział się, co robicie w jego budynku?”.

Trzymając się chronologii wydarzeń, pragnę częściowo w ślad za kroniką klasztorną, a częściowo wspomnieniami własnymi oraz innych współbraci odnotować dalsze relacje ks. Władysława z klasztorem. Pod rokiem 1960 r. kronika uwieczniła uczestnictwo ks. Szafrąńskiego wraz z innymi członkami kapituły katedralnej w procesji na zakończenie oktawy Bożego Ciała prowadzonej przez biskupa włocławskiego Antoniego Pawłowskiego¹². Tradycyjnie wyruszała z kościoła zakonnego, idąc wprost na plac Wolności, gdzie na każdej z jego trzech stron stawiano ołtarz, stąd przechodziła ulicą Kilińskiego do Mickiewicza, przy której był ostatni ołtarz. Następnie ulicą Słowackiego i Brzeską (Waryńskiego), wracała do świątyni.

Pierwszy samodzielny występ ks. Szafrąńskiego miał miejsce w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia 1962 r., poświęcony czci św. Szczepana, diakona i pierwszego męczennika. Wygłosił mianowicie kazanie podczas Mszy św. prymicyjnej o. Bazylego Andrzeja Ciesielskiego OFM, tutejszego

rodaka¹³. Dzisiejszy Złoty Jubilat, wspominając ten moment, stwierdza, że kaznodzieja sam wyraził takie życzenie, a on przyjął je z radością¹⁴. O. gwardian Zbigniew Sulek (1957–1966) w następnym roku (1963) zaprosił ks. Władysława z cyklem kazań pasyjnych w czasie Gorzkich żali, które w kościele franciszkańskim tradycyjnie aż do końca lat osiemdziesiątych XX wieku odprawiano w piątki wieczorem¹⁵. W tymże roku wygłosił jeszcze kazanie z racji uroczystości św. Antoniego z Padwy (13 VI) podczas Mszy św. wieczornej odprawionej przez ks. Wincentego Dudka, wicerektora miejscowego seminarium duchownego¹⁶.

Za gwardiaństwa o. Mieczysława Kierzkowskiego (1966–1972) odnotowano tylko jedną obecność ks. Szafrąńskiego w kościele klasztornym. Dnia 13 VI 1967 r. wygłosił kazanie z okazji odpustu św. Antoniego z Padwy podczas Mszy św. wieczornej sprawowanej przez ks. Leona Dębowskiego, rektora seminarium¹⁷. Zapiski kronikarskie dopiero po dziesięciu latach przerwy odnotowują aktywność ks. Władysława, zwłaszcza jako kaznodziei.

Wybitny talent kaznodziejski ks. Szafrąńskiego oraz fakt, że wierni chętnie go słuchali, miały okazję zrealizować się w większym stopniu w świątyni franciszkańskiej, gdy gwardianem i proboszczem parafii przyklasztornej został o. Paweł Koniorczyk (1972–1975). Można przypuszczać, że niektóre tematy, choćby kazania związane z sakramentem małżeństwa, sugerował sam kaznodzieja. Długie lata był oficjałem Sądu Biskupiego dla spraw małżeńskich, dlatego problematykę tę poznał dobrze i chętnie o niej mówił. Począwszy od 28 I 1973 r. przez siedem kolejnych niedziel na Mszy św. o godzinie 10 omawiał temat: „Blaski i cienie dzisiejszego małżeństwa i rodziny”. Kronikarz zaznaczył, że „frekwencja wiernych była bardzo duża”¹⁸. W niedzielę 1 kwietnia poruszył problem „Jak pogodzić obowiązki matki z pracą zawodową poza domem”, który cieszył się dużym zainteresowaniem wiernych. Kronikarz skomentował to w ten sposób: „Dowód, że w epoce kryzysu małżeństwa i rodziny ten temat interesuje wiernych”¹⁹. W tym też czasie dnia 6 marca celebrował Mszę św. na zakończenie czterdziestogodzinnego nabożeństwa, które w kościołach reformackich zwyczajowo odprawiało się w „ostatki”, czyli trzy ostatnie dni karnawału²⁰.

Odpust św. Antoniego – 13 czerwca w 1973 r. połączono z lokalnym jubileuszem z okazji 350-lecia rodziny zakonnej na ziemiach polskich. Ks. Szafrąński celebrował sumę z kazaniem o godz. 11. Powiedział też słowo Boże o godz. 19 podczas Mszy św., którą odprawił ks. rektor L. Dębowski²¹. W drugiej połowie tegoż miesiąca, dokładnie 21, przypa-

dła uroczystość Bożego Ciała. Zgodnie z obowiązującym od tego roku zarządzeniem władz państwowych, aby wszystkie procesje parafialne odbyły się tegoż dnia, z kościoła zakonnego po raz pierwszy wyruszyła po Mszy o godzinie 9 sprawowanej przez o. proboszcza Pawła oraz pod jego przewodnictwem. Przeszła ulicami Brzeską, Piekarską, 3 Maja, pl. Wolności i Brzeską wróciła do świątyni. Na zakończenie ks. Szafranski wygłosił kazanie²². Odtąd główna procesja katedralna odprawiała się w godzinach popołudniowych.

W niedzielę 13 stycznia 1974 r. o godz. 13, podobnie jak w roku ubiegłym, ks. Władysław rozpoczął cykl kazań poświęconych małżeństwu i rodzinie, które kontynuował przez siedem kolejnych niedziel²³. Dnia 26 lutego t. r. wygłosił kazanie podczas Mszy św. wieczornej sprawowanej przez ks. dziekana Leonarda Karolewskiego na zakończenie czterdziestogodzinnego nabożeństwa²⁴. W niedzielę 13 X 1974 r. poświęcił odnowioną gruntownie boczną nawę kościoła oraz ołtarz, w którym już od 1960 r. była wieczysta adoracja Najświętszego Sakramentu. Uczynił to w czasie Mszy św. odprawionej w intencji ofiarodawców. W kazaniu przypomniał wiernym licznie wypełniającym świątynię jej historię, podkreślając, że już od 200 lat odprawia się w niej czterdziestogodzinne nabożeństwo. Jest to ponadto jedyny kościół w diecezji włocławskiej, w którym trwa wieczysta adoracja Najświętszego Sakramentu²⁵. Dnia 11 II 1975 r. na zakończenie 40-godzinnego nabożeństwa Ksiądz Oficjał wygłosił wieczorem kazanie podczas Mszy św. odprawianej przez ks. Jana Pawła Grajnera, proboszcza parafii katedralnej²⁶. Natomiast w piątki Wielkiego Postu w tymże roku mówił kazania pasyjne na Gorzkich żalach – „przy dużej frekwencji wiernych” – jak zaznaczył kronikarz²⁷.

Owocną współpracę z klasztorem ks. Szafranski kontynuował również za kolejnych przełożonych: o. Teodora Grabowskiego (1975–1978), o. Jana Grabowskiego (1978–1987) oraz o. Salvatora Budzińskiego (1987–1990). Z okazji uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny 8 XII 1975 o godz. 19 wygłosił słowo Boże w czasie Mszy św. sprawowanej przez ks. L. Karolewskiego²⁸. Dnia 13 VI 1976 r. słowem Bożym zakończył odpust św. Antoniego z Padwy. W następnym roku głosił kazania podczas dziewięciotorkowej nowenny do tego popularnego Świętego, którą rozpoczęto dnia 12 kwietnia²⁹. Gdy 13 VI 1981 r. obchodzono 750-lecie śmierci św. Antoniego, głosił słowo Boże na wszystkich mszach³⁰. Podobnie było z okazji odpustu Matki Bożej Anielskiej (2 VIII 1981) i uroczystości św. Franciszka z Asyżu, którą zainicjowano jubileusz 800-lecia jego urodzin³¹. W Wielkim Tygodniu (5–10 IV 1982) pomagał w świątyni klasz-

tornej, podobnie jak niektórzy profesorowie seminaryjni, w sprawowaniu sakramentu pokuty³². Począwszy od 18 IX 1988 r. przez trzy niedziele głosił kazania na temat: „Zdrowi i chorzy w jednym mieszkaniu”. Kronikarz odnotował, że „był bardzo mile przez wiernych przyjęty”³³. Podobnie w niedziele od 3 XII 1989 – 25 II 1990 na mszach o godz. 7.30, 10.30 i 12 omawiał na tematykę: „Radości i smutki współczesnego narzeczeństwa, małżeństwa i rodziny”³⁴.

Ks. W. Szafrąński problematykę małżeństwa poruszał nie tylko na ambonie, ale także wydając na ten temat opracowania. Wobec ówczesnych trudności administracyjnych z publikacją książek o tematyce religijnej, powiełał je na wszelki możliwy sposób. Dlatego jako prowincjał (1978–1984) zwróciłem się doń z prośbą o zgodę na skopiowanie w kilkudziesięciu egzemplarzach jego opracowania *Szczęście w małżeństwie i rodzinie*. Nie tylko zgodził się, ale jeszcze bardzo się z tego ucieszył³⁵.

Jakby podsumowaniem wieloletniej współpracy ks. Władysława z klasztorem franciszkańskim we Włocławku był całkowicie dobrowolny z jego strony udział w obsłudze dyżuru w konfesjonale w świątyni zakonnej w ostatnich czynnych latach jego życia (1990–1992). Pomysłodawcą tychże dyżurów był biskup Henryk Muszyński i to już od początku swego przybycia do Włocławka w charakterze biskupa ordynariusza. Na spotkaniu proboszczów miasta biskupiego w Kurii Diecezjalnej odbytym pod jego kierunkiem uchwalono, że zakonnicy będą codziennie przed południem zasiadali w konfesjonale, a na dwugodzinny dyżur od godz. 16 będą kolejno przychodzili proboszczowie parafii włocławskich. Tym ostatnim trudno było zrealizować tę umowę, tak że konfesjonał nierzadko o tej porze świecił pustką. W miarę swych możliwości postanowił ją wypełnić właśnie ks. Władysław. Najczęściej przychodził po południu, ale czasami pojawiał się także przed południem. Problem definitywnie rozstrzygnięto decyzją władzy diecezjalnej, że od początku roku szkolnego 1992/93 parafia katedralna przejmuje katechizację w Liceum Ziemi Kujawskiej, leżącym na terenie parafii przyklasztornej, a franciszkanie w całości wypełnią całodzienną posługę sakramentu pokuty w swym kościele³⁶.

Zakonnicy, którzy poznali ks. Szafrąńskiego we Włocławku, po przeniesieniu do innego klasztoru zapraszali go również do nowego miejsca swej pracy. I tak wiemy, że o. B. Ciesielski jako gwardian w Brodnicy (1975–1978) kilka razy zaprosił go z cyklem kazań o małżeństwie i rodzinie³⁷. Dnia 18 VI 1978 r. z okazji złotego jubileuszu święceń kapłańskich o. Mariana Markiewicza na jego osobistą prośbę wygłosił okolicznościowe kazanie w Pilicy k. Zawiercia³⁸. Gdy w latach 1978–1984 gwardianem był

tu o. Salwator Budziński, ks. Szafrąński miał kilka serii konferencji na temat małżeństwa³⁹.

Zakończę jeszcze jednym osobistym wspomnieniem. Co roku ks. Szafrąński wyjeżdżał na urlop zdrowotny do Szczawnicy. Do Krakowa przyjeżdżał pociągiem. Nocował w naszym klasztorze na Reformackiej 4, skąd na drugi dzień autobusem przedsiębiorstwa PKS udawał się do Szczawnicy. Podobnie postępował w drodze powrotnej. Był tutaj serdecznie przyjmowany jako ktoś bliski przez zmieniające się pokolenia zakonników.

PRZYPISY

¹ Wymieniają je trzy słowniki, o których niżej.

² *Słownik polskich teologów katolickich 1994–2003*, t. 9, Warszawa 2006, s. 643–645 (J. Gręźlikowski, J. Mandziuk; tu błędna data śmierci oraz miejsce pochowania); *Włocławski słownik biograficzny*, t. 4, Włocławek 2006, s. 150–151 (W. Frątczak), *Polski słownik biograficzny*, t. 46, Warszawa – Kraków 2009–2010, s. 483–486 (A. Poniński).

³ Po śmierci został pochowany na miejscowym cmentarzu parafialnym w grobie do dziś zachowanym. Wcześniej spoczął tutaj również o. Jan Królczyński, który na początku 1904 r. przybył z Włocławka z posługą duszpasterską i tu zmarł 1 VI t.r. Na mogiłach obydwu zakonników oraz dwóch duchownych diecezjalnych niedawno staraniem ks. proboszcza Antoniego Ponińskiego postawiono granitowe pomniki. *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2000, s. 412–415; R. Prejs, *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r.*, Poznań 2004, s. 342, 409. Wprawdzie sam ks. Szafrąński w spotkaniach z zakonnikami nigdy o nich nie wspomniał, a autor, nie znając tego faktu, o to nie pytał. Nie zachowały się też o nim żadne dokumenty, ani przekazy ustne. Informacja ks. A. Ponińskiego z 11 III 2012 r.

⁴ III Zakon św. Franciszka wśród alumnów Włocławskiego Seminarium Duchownego datuje się od 1892 r. Więcej na ten temat zob. A.J. Sztejnke, *Kardynał Stefan Wyszyński a Prowincja Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych*, „*Studia Franciszkańskie*”, 13(2003), s. 510–514. Natomiast w sprawozdaniu z 1934 r. napisano: „W Seminarium Duchownym jest także kongregacja tercjarska wśród alumnów, do której należy około 30 kleryków, urządzają miesięczne zebrania z referatami oraz akademią uroczystą na cześć św. O.N. Franciszka. Kilkunastu kapłanów w mieście i okolicy należy do III Zakonu św. Franciszka na czele z Najdosłojniejszym Pasterzem Ks. Biskupem Wojciechem Owczarkiem Sufraganem”, „*Wiadomości Tercjarskie*”, 1934, nr 24, s. 390.

⁵ Tamże, 1937, nr 33, s.273–277. W tymże kongresie uczestniczyli dwaj inni księża włocławscy, którzy także byli tercjarzami: ks. Stanisław Maternowski i Franciszek Korszyński (w tekście błędnie podano jego imię: Urban, ale księdza o takim imieniu nie było wówczas w diecezji). Pierwszy z nich to dyrektor Archiwum Diecezjalnego, a drugi to ojciec duchowny seminarium, który prowadził III Zakon wśród alumnów, późniejszy biskup pomocniczy diecezji włocławskiej.

⁶ Gdy w 1975 r. zacząłem zbierać materiały do dziejów Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych w okresie II wojny światowej i latach bezpośrednio po niej, odwiedziłem ks. W. Szafrąńskiego, by umówić się z nim na wywiad. Ten wszakże na moją propozycję odpowiedział, że sam chętnie napisze o tym wspomnienie i przekaże mi przy okazji. Tak się rzeczywiście stało. Tekst w posiadaniu piszącego te słowa zajmuje 7 kartek formatu 21x15 cm, zapisanych ręcznie po jednej stronie dość dużymi literami.

⁷ Właśnie to oddzielenie kościoła od budynku klasztornego, w którym znajdowała się zakrystia, spowodowało to, że dawny magazyn kościelny usytuowany pod chórem organowym pełnił funkcję zakrystii. W 1971 r. po beatyfikacji Maksymiliana Marii Kolbego przerobiono to

pomieszczenie na kaplicę pod jego wezwaniem. Zlikwidowano ją w 1985 r. w związku z budową nowego skrzydła klasztoru biegnącego na linii kościoła.

⁸ Było to święto Matki Bożej Gromnicznej.

⁹ A.J. Szt e i n k e, *Szelągowski Stanisław Teodoryk, w zakonie Ludwik (1903–1957), gwardian klasztoru w Bieczu i Włocławku, franciszkanin*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, Włocławek 2005, s.171–173; t e n ż e, *Klasztor Braci Mniejszych we Włocławku podczas drugiej wojny światowej (1939–1945)*, w: *Śladami świętych. Księga pamiątkowa ku czci Gabriela Jana Bartoszewskiego OFM Cap.*, red. A. Derdziuk, Lublin 2007, s. 361–374.

¹⁰ „Kronika Klasztoru Zakonu Braci Mniejszych Franciszkanów-Reformatów we Włocławku od 1945 r. z krótkim wstępem historycznym o jego dziejach od 1625 r.” (dalej: Kronika), kontynuowana do czasów współczesnych. Kronikę nie zawsze systematycznie prowadzono. Stąd zachował się tylko jeden zapis na ten temat z 1949 r.: „W dniu 11 VIII 1949 r. przyjechał nowy gwardian Ferdynand Sobanek [...] Po dwu tygodniach pozostało dwóch ojców z trzecim dochodzącym ks. Szafrąnskim” (Kronika, s. 20.). W celu uzupełnienia wiadomości o relacjach ks. Sz. z klasztorem, o ile to tylko było możliwe, korzystałem ze wspomnień własnych oraz innych współbraci, których informację odnotuję w swoim miejscu. Jako ministrant w katedrze (od 1951 r. do czasu wstąpienia do zakonu w 1956 r.) spotykałem go w dni powszednie, gdy celebrował w kaplicy św. Kazimierza. Nazywał nas „ananasami”.

¹¹ Mieszkał wtedy w domu przy katedrze, obecnie zajmowanym przez biskupa seniora Bronisława Dębowskiego.

¹² Kronika, s. 35.

¹³ Tamże, s. 48.

¹⁴ Ustna informacja zainteresowanego z dnia 10 III 2012 r.

¹⁵ Kronika, s. 50.

¹⁶ Tamże, s. 59.

¹⁷ Tamże, s. 80.

¹⁸ Tamże, s. 96.

¹⁹ Kronika Parafii Wszystkich Świętych przy kościele OO. Franciszkanów –Reformatów we Włocławku od daty jej erygowania w 1969 r. (dalej: Kronika parafii), s. 24.

²⁰ Kronika, s. 97.

²¹ Kronika, s. 103.

²² Tamże, s. 103–104.

²³ Kronika parafii, s. 41.

²⁴ Tamże, s. 42–43.

²⁵ Tamże, s. 121–122.

²⁶ Kronika parafii, s. 125.

²⁷ Kronika, s. 125.

²⁸ Tamże, s. 146.

²⁹ Kronika parafii, s. 88.

³⁰ Kronika, s. 253

³¹ Tamże, s. 255, 260.

³² Tamże, s. 270.

³³ Tamże, s. 391.

³⁴ Tamże, s. 402, 404.

³⁵ Kilka egzemplarzy dotąd zachowało się w księgozbiornym podręcznym Archiwum Prowincji w Krakowie.

³⁶ Kronika, s. 394, 412, 416, 417, 420. Ustne informacje ojców Bonawentury Noska i Jacka Komana z marca 2012 r.

³⁷ Ustna informacja o Mariusza Dębińskiego z 12 IV 2012 r.

³⁸ Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, bez sygn., Kronika Klasztoru i Kościoła Najświętszego Imienia Jezus Franciszkanów-Reformatów w Pilicy – Biskupicach (1915–1987), s. 592–593.

³⁹ Ustne informacje o. Salwatora Budzińskiego i br. Benedykta Kolaniaka z marca 2012 r.

KS. KAZIMIERZ RULKA

REFLEKSJE PRZY PRZEGLĄDANIU KSIĘGOZBIORU BISKUPA ROMANA ANDRZEJEWSKIEGO

Roman Andrzejewski (1938–2003) – duchowny diecezji wrocławskiej, z zamiłowania i wykształcenia filolog klasyczny, wykładowca języków klasycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku, od 1981 r. biskup pomocniczy wrocławski – deklarował się jako miłośnik książki¹ i tak też był postrzegany przez innych. Posiadał on znaczny księgozbiór osobisty, obejmujący około 4 tys. woluminów, nie licząc czasopism².

Swoją osobistą bibliotekę gromadził przynajmniej od czasów seminaryjnych (1955–1961). Z lat seminaryjnych oraz lat studiów na KUL-u (1961–1966) pochodzą adnotacje naniesione ołówkiem lub piórem na niektórych książkach³, świadczące o porządkowaniu zgromadzonego już znacznego zapewne księgozbioru i jego podziale na kilka zasadniczych działów (do dziś zachowało się niewiele książek z tego rodzaju znakowaniem, stąd trudno ustalić kryteria porządkowania księgozbioru, w każdym razie można być pewnym, że już wtedy znajdowały się w nim takie działy: filozofia, teologia, filologia, klasyka, literatura, różne). Numery notowane na niektórych książkach zdają się też świadczyć, że Roman Andrzejewski już w latach studiów w seminarium wrocławskim prowadził księgę inwentarzową swego księgozbioru⁴.

Książki w zbiorze bp. Andrzejewskiego nie stały bezużytecznie. Wiele z nich zostało przez niego wnikliwie przeczytanych (o tym zapewne myślał – a nie o porządkowaniu biblioteki – gdy w ankietach pisał, że jego ulubionym zajęciem jest praca we własnej bibliotece)⁵. Świadectwem tego „ulubionego zajęcia” jest nie tylko cykl publikacji pt. *Z lektury biskupa Romana*, drukowanych w „Ładzie Bożym” (dodatku do „Niedzieli”) w latach 2000–2002, a potem zebranych i wydanych w publikacji samoistnej „*Pleni omnes sunt libri...*”. *Sto lektur biskupa Romana* (Częstochowa 2002), nie tylko kilka zeszytów zebranych wypowiedzi, sentencji, maksym, złotych

myśli, aforyzmów itp.⁶, ale także liczne jego osobiste podkreślenia i uwagi w wielu pozycjach z posiadanego księgozbioru. Ślady tych lektur można by wysledzić zapewne także w drukowanych publikacjach bp. Andrzejewskiego⁷, w jego kazaniach i przemówieniach.

Z tych śladów lektury można by wnioskować o jego szczególnych zainteresowaniach i fascynacjach. Ponieważ większość pozycji z jego księgozbioru, także tych z jego śladami lektury, nie wejdzie na stałe do księgozbioru wrocławskiej biblioteki seminaryjnej, warto chociażby w takiej niekonwencjonalnej formie odnotować niektóre przynajmniej jego fascynacje czytelnicze.

Przed wszystkim literatura klasyczna

Andrzejewski interesował się przede wszystkim literaturą klasyczną. Gromadził z tej dziedziny zarówno wydania w językach oryginalnych (greckim i łacińskim), jak również tłumaczenia na różne języki, przede wszystkim jednak na język polski, wydawane w serii *Biblioteka Narodowa* (seria II), opatrywane z reguły obszernym wstępem.

W dziele Tytusa Liwiusza *Dzieje od założenia miasta Rzymu (wybór)*, wyd. 2 poszerz. (Wrocław 1955; sygn.: I 9576) liczne ślady lektury (podkreślenia) znajdujemy tylko w *Przedmowie* Liwiusza. Ks. Andrzejewskiego zainteresowała ona zapewne dlatego, że Liwiusz mówi o podupadaniu wielkiego narodu rzymskiego: „niech czytelnik uważnie obserwuje nieznaczny początkowo upadek dawnych obyczajów przy stopniowym zaniku karności, a później, jak one psuły się coraz bardziej, a wreszcie zaczęły gwałtownie upadać, aż doszliśmy do tych naszych czasów, w których nie jesteśmy już w mocy znieść ani naszych własnych grzechów, ani środków zaradczych” (s. 5). Dawniej „im mniej posiadano, tym mniejsza była chęć posiadania. Niedawno bogactwo zrodziło chciwość, a wyuzdane rozkosze wytworzyły pragnienie, by przez zbytek i rozpustę zginąć i wszystko pociągnąć do zguby” (s. 5–6). Uwagi jakże prawdziwe i aktualne także w odniesieniu do czasów nam współczesnych. Warto też zauważyć podkreślenie przez ks. Andrzejewskiego zdania: „Dzieje legendarne korzystają z tego przywileju, że splatają sprawy boskie z ludzkimi”. Widać tu wyraźny związek z hasłem biskupim Andrzejewskiego: *humana divinis*.

Dzieło *Antologia listu antycznego* (Wrocław 1959; sygn.: I 9583) posiada tylko podkreślenia mnemotechniczne we wstępie. Natomiast czytane z zainteresowaniem w całości było dzieło Apulejusza *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii* (Warszawa 1975; sygn.: I 39.985). Andrzejewski podkreślał tu i zaznaczał myśli, które pragnął zapamiętać, jak i sformułowania, które go zastanowiły, była to bowiem wybitna mowa obrończa, trzymająca cały czas

w napięciu słuchaczy. Andrzejewski, który wprost uwielbiał kwiecisty, cięty i wyrafinowany język, musiał czytać to dzieło z dużą przyjemnością.

Ze zdziwieniem stwierdzamy brak wszelkich śladów lektury w dziele Owidiusza *Przemiany* (wybór tekstu i przekł. A. Kamieńskiej, Warszawa 1969), być może dlatego, że było to wydanie do celów szkolnych, a więc niewiele dające klasykowi odbywającemu studia uniwersyteckie. Zresztą nie spotyka się także jakichkolwiek adnotacji na innych szkolnych wydaniach tekstów z literatury klasycznej.

Ślady zużycia noszą na sobie podręczniki, gramatyki i słowniki języków klasycznych, co zdaje się świadczyć o częstym ich wykorzystywaniu.

Teoria i historia literatury

Andrzejewskiego interesowały także teoretyczne i historyczne aspekty literatury. Z książki Karola Lausza *Podstawowe problemy współczesnej metodyki literatury* (Warszawa 1970, sygn. I 39.754) Andrzejewskiego z metod w nauczaniu literatury zainteresowało bardziej nauczanie przez wykład (s. 145–161), bowiem ten fragment posiada jego zaznaczenia o charakterze mnemotechnicznym.

Ślady dwukrotnej lektury posiada książka Feliksa Fornalczyka *Hardy lirnik wioskowy. Studium o Kondratowiczu-Syrokomli* (Poznań 1979, sygn. I 39.789). Pierwotne ślady lektury to zaznaczenia grubym czerwonym flamastrem, które przebijają na drugą stronę kart. Wskazują one na czas, kiedy Andrzejewski nie był jeszcze tak uwrażliwiony na poszanowanie książki. Drugie zaznaczenia zostały poczynione zwykłym ołówkiem. Zazwyczaj Andrzejewski zaznaczał w tym dziele interesujące fragmenty lub ciekawostki. Szczególnie zaciekały Andrzejewskiego w życiu Kondratowicza-Syrokomli odniesienia do spraw ludowych i religijnych. A zachęcił Andrzejewskiego do tej lektury być może także jej tytuł, w którym znalazł się też wyraz „wioskowy”, co dla Andrzejewskiego, który chlubił się tym, że pochodzi ze wsi polskiej, było ważnym aspektem.

Daje się jednak zauważyć brak śladów lektury Andrzejewskiego w publikacjach, które z racji jego zainteresowania życiem wsi polskiej powinny stać się przedmiotem jego przynajmniej starannego przekartkowania. Nie spotykamy np. żadnych śladów lektury w opracowaniu Tadeusza Drewnowskiego pt. *Rzecz russowska. O pisarstwie Marii Dąbrowskiej* (Kraków 1981).

Dzieje Polski i bratnich narodów

Był to zdaje się dział, do którego bp Andrzejewski najczęściej zaglądał i czytał publikacje z tego zakresu zawsze z wielkim zainteresowaniem.

Biskupa Andrzejewskiego bardzo interesowała historia Polski, szczególnie ta niezafalszowana. Świadczy o tym chociażby nadzwyczaj uważna i wnikliwa lektura opracowania Władysława Konopczyńskiego *Historia polityczna Polski 1914–1939* (Warszawa 1995). Każda niemal strona tej publikacji upstrzona jest jego ołówkowymi podkreśleniami i zaznaczeniami. Jest to zrozumiałe, ponieważ przez długie lata byliśmy skazani na wtlaczanie przez oficjalne wydawnictwa szczególnie zafalszowanego obrazu tego właśnie okresu dziejów Polski.

Ślady lektury Andrzejewskiego znajdujemy także na publikacji Jerzego Tomaszewskiego *Rzeczpospolita wielu narodów* (Warszawa 1985). Ta książka, będąca zbiorem szkiców, została wydana jeszcze w okresie panowania cenzury komunistycznej i nie mogła przedstawić sprawy miejsca mniejszości narodowych w odrodzonej Polsce w pełni obiektywnie. Ale i tak pewne myśli autora stały się dla Andrzejewskiego cenne i przydatne. Szczególnie dużo śladów lektury zostawił w szkicach dotyczących Ukraińców (*Ukraińcy – naród pokonany*, s. 67–80; *Ukraińcy – naród na rozdrożu*, s. 81–104) oraz Białorusinów (*Białorusini – naród nie uznawany*, s. 105–118). Jako filologa zafascynowało go (zazaczył ten fragment poczwórną linią na marginesie) stwierdzenie znakomitego poety białoruskiego Franciszka Bahuszewicza z końca XIX w.: „Wiele było takich narodów, co najpierw utraciły swoją mowę, podobnie jak człowiek przed skonem, gdy mu mowę odbiera, a potem całkowicie wymarły. Nie porzucajcie więc naszej mowy białoruskiej, żebyście nie umarli! Ludzi poznaje się po mowie, po stroju, jaki noszą; otóż mowa, język stanowią strój duszy”. Andrzejewski odnosił zapewne to stwierdzenie także do języka polskiego. Znamienne, że nie ma żadnych śladów lektury w szkicach dotyczących Żydów i Niemców w tej publikacji.

Nieliczne ślady lektury Andrzejewskiego znajdujemy także w publikacji *Czy Polacy wybić się mogą na niepodległość* (Warszawa 1967, sygn. I 39.988), dzieła wydanego po raz pierwszy w 1800 roku, a napisanego – według ustaleń Waława Tokarza – przez Józefa Pawlikowskiego, sekretarza Tadeusza Kościuszki, pod jego osobistym kierownictwem.

Dziwi natomiast brak śladów lektury na książkach z tej dziedziny, które powinny biskupa Andrzejewskiego zainteresować. A więc na książce Marka Łatyńskiego *Nie paść na kolana. Szkice o opozycji lat czterdziestych* (Londyn 1985). Jest to szczególne opracowanie, naszpikowane, nieraz obszernymi, cytatami z różnych oficjalnych i nieoficjalnych dokumentów, które ukazują działania polskie przeciw komunistom polskim i ich moskiewskim mocodawcom, głupotę, naiwność i zakłamanie naszych

zachodnich „sprzymierzeńców” w odniesieniu do interesów polskich. Historia, która rzekomo jest nauczycielką, ciągle jest, być może nieświadomie, zapomniana. Polacy wstępując do Unii Europejskiej, widocznie zapomnieli, jak zostali potraktowani, m.in. przez tychże Europejczyków, w czasie ostatniej wojny.

W książce *Olszewski – przerwana premiera* (Warszawa 1992), będącej wywiadem z byłym premierem rządu polskiego, bp Andrzejewski zwrócił szczególnie uwagę na słowa premiera: „Politycy nie mogą unikać emocji, bo są ludźmi tak jak wszyscy. Natomiast jest sprawą profesjonalną, żeby nie składać oświadczeń publicznych pod wpływem emocji. Ja w każdym razie staram się – ale to się nie zawsze udaje – tej zasady przestrzegać” (s. 92). Dla kogoś, kto dobrze znał Andrzejewskiego, podkreślenie to jest znamienne. Miał on sam w sobie wiele cech polityka, co zauważyli już jego koledzy w czasie pobytu na KUL-u i na prezencie imiennym napisali mu taką dedykację: „Humanście i dyplomacie wszechczasów”, co mu się nawet podobało.

Andrzejewskiego interesowały także dzieje Polaków w tzw. Związku Radzieckim, szczególnie martyrologia Polaków. Stąd zrozumiałe stają się ślady lektury na pozycji *Wspomnienia Sybiraków* (1), wydanej – z inspiracji Związku Sybiraków – jeszcze w drugim obiegu (Warszawa 1989). Jest to literatura przerażająca bestialstwem oprawców sowieckich wobec Polaków. Pewnie dlatego ślady lektury znajdują się tylko w początkowym fragmencie publikacji. Rzeczywiście trzeba mieć stalowe nerwy i nadludzką odporność, aby to czytać.

Nie znajdujemy natomiast żadnych śladów lektury Andrzejewskiego na podobnej pozycji „*W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...*” *Polska a Rosja 1939–42* (Londyn 1983, sygn. I 39.916). Na publikację składa się 166 relacji Polaków, którzy przeżyli sowieckie deportacje; zostały one podzielone na dwie nierówne części: w pierwszej zebrano relacje dzieci (130), w drugiej relacje dorosłych (36), wszystkie z zachowaniem oryginalnej pisowni. Przejmująca, chyba nie mniej niż same relacje, jest w tej publikacji obszerna *Przedmowa* autorstwa J.T. Grossa (s. 7–73), która kończy się takim stwierdzeniem: „Totalitaryzm spełnia się wtedy, kiedy ludzie żyjący i pracujący razem przestają widzieć w sobie nawzajem wspólnotę. Wzajemna nieufność albo, jeszcze lepiej, nienawiść to najpewniejsza ostoja władzy sowieckiej. Dotarliśmy w ten sposób do esencji totalitaryzmu, a więc do przesłanki, z której wywodzi się ustrój sowiecki – jest nią mianowicie tkwiące w człowieku zło. Zaiste, niezamierzonym zgoła komplementem pod adresem człowieka był stale powtarzający się

w propagandzie sowieckiej motyw tzw. «pierekowki», czyli niezbędnego dopiero przekuwania natury ludzkiej po to, aby kiedyś ukształtować od danego zwolennika ustroju sowieckiego. Bo prawdziwy sowiecki człowiek, *homo sovieticus*, to nie *homo sapiens* ani *homo faber*, ani *homo ludens*, tylko osobnik wyobcowany z ludzkiej zbiorowości, lumpenproletariusz, istota ze społecznego marginesu albo, co zresztą na jedno wychodzi, człowiek upodlony, ze złamanym charakterem, z zawiścią patrzący na innych, którzy nie sprzeniewierzyli się własnemu sumieniu” (s. 73).

Nie spotyka się żadnych śladów lektury na wstrząsającym dziele *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania* (Warszawa 1999), będącym tłumaczeniem z języka francuskiego, które przypomina zbrodnie dokonane „dla dobra ludzkości”. Jest to dzieło, które nieustannie powinno być studiowane, aby nigdy więcej... Widocznie w ostatnich latach życia biskup Andrzejewski miał już niewiele czasu na osobistą lekturę i nie nadszedł czytać nawet najważniejszych dzieł.

Interesowały też Andrzejewskiego dzieje narodów ościennych oraz ich związki z dziejami naszej ojczyzny. Nieliczne ślady lektury Andrzejewskiego nosi publikacja Teresy Chynczewskiej-Hennel *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.* (Warszawa 1985, sygn. I 39.688). W dziele tym zainteresował Andrzejewskiego szczególnie jedynie rozdział III przedstawiający rolę wspólnoty języka i tradycji w świadomości narodowej szlachty i kozaczyzny (s. 56–73).

Zainteresowanie Rosją i narodem rosyjskim

Bardzo często spotyka się ślady lektury biskupa Andrzejewskiego na publikacjach dotyczących Rosji, krajów byłego Związku Radzieckiego (Litwy, Białorusi, Ukrainy), a szczególnie dziejów Kościoła na tych terenach. Między innymi ślady (zewnątrzne i wewnętrzne) niemal zaczytania noszą na sobie dwie książki Andrzeja Drawicza: *Spór o Rosję*, opublikowana przez podziemne Wyd. „Krań” (Warszawa 1987), oraz *Pocahunek na mrozie* (Łódź 1990).

Książka *Spór o Rosję*, będąca zbiorem dwudziestu szkiców, została przez Andrzejewskiego przestudiowana bardzo wnikliwie, a większość stron tego dzieła jest wręcz upstrzona podkreśleniami i zaznaczeniami. Szczególne zainteresowanie okazał on szkicem: *Spór o Rosję. Podzielona, lecz dwójjedyna* (o ostatnim dziesięcioleciu literatury rosyjskiej w kraju i za granicą), *Zagraniczna Rosja* (książki, ludzie, czasopisma, idee), *Podwójny portret* (szkic na kawałku tła), *Język zwycięzców* (o sowieckiej nowomowie), *Potwór przy sztandarze* (o pewnych praktykach neostalinizmu), *Węzły*

Aleksandra Solżenicyna, Dobro pamięci zapłacone cierpieniem (Czukowska o Achmatowej), *Dusze okaleczone* (o Władimowie i „Wiernym Rusłanie”), *Pożegnanie z Trifonowem, Do Pietuszek bilet bezpowrotny* (o wielkim dziele Wenedikta Jerofiejewa), *Jeszcze Rosja nie zginęła*.

Pocałunek na mrozie, będący w swym podstawowym zrębie zbiorem szkiców z podróży do Związku Radzieckiego w latach 1963–1976 (trzy końcowe szkice dotyczą sytuacji z jesieni 1987 r.), daje w sumie szczególny obraz Związku Radzieckiego. To bardzo osobista relacja ze spotkań z mieszkańcami i literaturą ZSRR, tchnąca gorzką prawdą o zniewoleniu, smutku, cierpieniu – i walce o ludzką godność. Szczególnie uważna lektura tego dziełka przez biskupa Andrzejewskiego jest jakby odpowiedzią na zachętę umieszczoną na okładce: „to bezcenna lektura dla każdego, kto chce zrozumieć ten niezwykle fenomen, jakim jest *homo sovieticus*”.

Znamienne jest jednak, że nie ma żadnych śladów lektury bp. Andrzejewskiego na książce Bohdana Urbankowskiego *Czerwona msza albo uśmiech Stalina* (Warszawa 1995), która odsłania mechanizmy podbijania Polski przez Sowiety nie tylko militarnie, ale też gospodarczo, kulturowo, a nawet w aspekcie religijnym. Okupant dokonał zabiegu „pieriekowki dusz” i wymiany narodowego *sacrum*. Haniebną rolę odegrali w tym pisarze „polscy” niszczący tradycyjną kulturę, przeszczepiający na grunt polski sowiecką wizję historii, sowiecką obyczajowość, sowieckie święta i „świętych”. Polscy pisarze komunistyczni mają na rękach krew, ale – jak konkluduje Urbankowski – nie od dokonanych zbrodni, lecz od gorliwego ściskania rąk morderców. Książka nadzwyczaj interesująca. Ale może jednak Andrzejewski po prostu literaturą i jej dziejami tak bardzo się nie interesował.

Zainteresowania Rosją dotyczyły także spraw wiary katolickiej i prawosławnej. Stąd zrozumiałe staje się wnikliwe czytanie przez Andrzejewskiego książki ks. Kazimierza Kułaka *Psychologia nawrócenia z prawosławia na katolicyzm Melecjusza Smotryckiego, arcybiskupa ruskiego w Połocku na początku XVII w.*, napisanej po łacinie w 1927 r. jako rozprawa doktorska na Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie, a przetłumaczonej na język polski i opublikowanej w Białymstoku w formie powielaczowej w 1984 r. (sygn. I 39.697). Andrzejewski przestudiował całą tę pozycję, czyniąc w niej zaznaczenia (ołówkiem i długopisem) o charakterze mnemotechnicznym.

Z zainteresowaniem czytał Andrzejewski dzieło P. Florenskiego *Ikonostas i inne szkice* (Warszawa 1981). Dużo śladów lektury widać we *Wstępie* (s. 7–10) oraz dwóch pierwszych szkicach: *Ławra Troicko-sergie-*

jewska i Rosja (s. 11–29), *Ikony modlitewne świętego Sergiusza* (s. 30–55), znaczone licznymi podkreśleniami i zaznaczeniami. W pierwszym szkicu biskupa Andrzejewskiego szczególnie zafascynowało stwierdzenie (zaznaczenie podwójną linią): „W burzliwych czasach, wśród waśni i wzajemnej nienawiści, w czasach ogólnego zdziczenia i najazdów tatarskich, zamętu i gwałtu, który zadano Rusi, odkrył się przed oczyma duszy nieskończony, niezmacony, nienaruszony świat, «świat nadprzyrodzony», świat niebiański. Wrogości i nienawiści, które panują w świecie ziemskim, przeciwstawiona jest wzajemna miłość, wzbierająca wieczną harmonią, z wieczną rozmową bez słów, wieczną jednością sfer nadprzyrodzonych”.

Z opracowania Iryny Jazykowej *Świat ikony* (Warszawa 1998, sygn. I 39.884) biskupa Andrzejewskiego zainteresował szkic *Ikona z punktu widzenia chrześcijańskiego światopoglądu i antropologii biblijnej* (s. 9–18), który usiany jest licznymi zaznaczeniami o charakterze mnemotechnicznym.

Z historii Kościoła

Z broszury autorstwa ks. Daniela Olszewskiego pt. *Polska chrześcijańska. Zarys dziejów (966–1984)*, wydanej w 1985 r. przez Kurię Diecezjalną w Kielcach jako kompendium wiedzy na ten temat dla studentów i młodzieży szkolnej, biskupa Andrzejewskiego zainteresowały szczególnie lata drugiej wojny światowej i czterdziestolecia tzw. Polski Ludowej.

W książce Andrzeja Grajewskiego *Kompleks Judasza. Kościół zraniony. Chrześcijanie w Europie Środkowo-Wschodniej między oporem z kolaboracją* (Poznań 1999, sygn. I 39.629) ślady lektury Andrzejewskiego, poczynione niechlujnie długopisem, widoczne są jedynie w rozdziale VI *Polskie kompleksy z przeszłością* (s. 177–239), w którym autor poruszył tak bolesne tematy, jak: sprawy tajnych współpracowników SB w szeregach duchownych oraz form lustracji.

Z książki Andrzeja Friszke *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956–1989* (Warszawa 1997, sygn. I 39.810), przedstawiającej dzieje KIK-u w Warszawie, ofiarowanego mu zresztą przez bp. Bronisława Dembowskiego (dedykacja, z życzeniem „miłych wakacji”), związanego z tą organizacją, Andrzejewski przeczytał z ołówkiem w ręku tylko *Wstęp* oraz pierwszy fragment zatytułowany *Korzenie* (s. 13–18). Czyżby nie była to jednak lektura rzeczywiście „umilająca” wakacje?

Biskup Andrzejewski starał się także poznać sposoby działania wroga Kościoła, którym jest masoneria. Nieliczne ślady lektury nosi książka kard. José Marii Caro Rodrigueza *Wolnomularstwo i jego tajemnice* (1992, sygn. I 39.766). Tę samą tematykę podejmuje publikacja J.F. Dillona *Masoneria*

zdemaskowana, czyli walka Antychrysta z Kościołem i cywilizacją chrześcijańską (B.m.w., 1994, sygn. I 39.808), a z niej biskupa Andrzejewskiego zainteresował szczególnie esej pt. *Voltaire* (s. 31–37), w którym ukazana została przede wszystkim walka Voltaire’a z Kościołem i chrześcijaństwem. Prowadził ją całe życie, nie przebierając w środkach, posługując się także kłamstwem i oszczerstwem. Okazuje się, jak ten – wychwalany niegdyś – ideolog rewolucji francuskiej był jednak podłym człowiekiem. Nieliczne zaznaczenia w tekście widoczne są w dziele A. de Lassusa, *Masoneria – intrygująca tajemniczość. Elementarne wiadomości o wolnomularstwie* [S.l., post 1991].

Spojrzenie na społeczeństwo i naród

W dziele zawierającym teksty autoryzowane S. Wyszyńskiego – *Kościół w służbie Narodu. Nauczanie Prymasa Polski czasu odnowy w Polsce, sierpień 1980 – maj 1981* (Rzym 1981) znajdujemy liczne podkreślenia i zaznaczenia, szczególnie fragmentów dotyczących działalności Wyszyńskiego jako kapłana diecezji wrocławskiej.

Wnikliwie zostało przestudiowane dziełko *Dziennik katolicki czynnikiem rozwoju społeczeństwa polskiego* (pod red. L. Dyczewskiego, Warszawa 1996), będące zapisem referatów wygłoszonych na sesji zorganizowanej w dniach 7–8 grudnia 1994 r. przez Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wynika to zapewne z zainteresowań prasą katolicką biskupa Andrzejewskiego, który był przecież przewodniczącym komitetu redakcyjnego czasopisma diecezji wrocławskiej „Ład Boży”.

Z książki K. Daszkiewicz *Traktat o złej robocie* (Warszawa 1974; sygn. I 40.012) Andrzejewskiego zainteresował szczególnie rozdział pt. *Postawy*, w którym autorka krytycznie ocenia takie patologiczne postawy społeczne, jak: karierowiczostwo, konformizm, biurokracja, asekuranctwo, fałszywy autorytet, kumoterstwo i protekcjonizm, patologiczny stosunek do własności społecznej, samowola. Znamienne, że sam biskup Andrzejewski nie ustrzegł się w swoim życiu i działaniu od popierania ludzi, którzy nie byli wolni przynajmniej od niektórych z tych postaw.

Sporo śladów lektury nosi niepozorna książeczka Stefana Garczyńskiego *Współżycie łatwe i trudne* (wyd. 2, Warszawa 1969, sygn. I 39.952), w której autor mówi przede wszystkim o „cechach charakteru i postępowania, które ludzi wzajemnie do siebie zrażają lub zjednują”. Te ślady lektury wskazują, że ks. Andrzejewski bardzo wnikliwie przestudiował tę pozycję, pełną praktycznych rad na współżycie łatwe. Niektóre z tych rad

zaznaczył sobie do szczególnego zapamiętania. Nie wydaje się jednak, aby o wszystkich z nich pamiętał w życiu i je stosował.

Liczne ślady lektury Andrzejewskiego nosi na sobie książka ks. Józefa Tischnera *Nieszczęsny dar wolności* (Kraków 1997; sygn. I 39.626): po kilka, a nawet kilkanaście zaznaczeń na każdej stronie. Widać, że cały czas biskup Andrzejewski czytał tę książkę z ołówkiem w ręku i przestudiował w ten sposób dwie części: *Spojrzenie w wolność* (s. 7–20), *Spojrzenie w siebie* (s. 21–105) oraz pięć szkiców (s. 107–142) z trzeciej części *Spojrzenie w Ojczyznę*. Uważał, że wszystko w tej książce jest dla niego bardzo ważne. Brak śladów lektury w dalszej partii książki świadczy o tym, że Andrzejewski prawdopodobnie w pewnym momencie przerwał lekturę i już do niej nie powrócił, zajęty innymi sprawami.

W zbiorze esejów Zygmunta Kubiaka pt. *Brewiarz Europejczyka* (Warszawa 1999, sygn. I 39.761) Andrzejewski zwrócił szczególną uwagę – oprócz wstępnego *Muzyka eseju* autorstwa Bohdana Pocięja (s. 7–9) – tylko na dwa, ale za to znamienne. Na tytułowy esej *Brewiarz Europejczyka* (s. 13–19), w którym Kubiak zastanawia się nad naturą i skutkami totalitaryzmu sowieckiego, gnębiącego przez dziesiątki lat nasz naród, a także *Poeta czarnoleski* (s. 25–29), a w nim uwagi o języku polskim.

Andrzejewski z dużym zaangażowaniem gromadził także wszelkie publikacje dotyczące dziejów społeczności, instytucji i miejscowości związanych z diecezją wrocławską. Kapłani wiedząc o tym, starali się z okazji wizytacji biskupa Andrzejewskiego obdarować go jakąś z takich publikacji, o czym świadczą dedykacje na niektórych zachowanych tego rodzaju książkach czy broszurach, np. T. Marszała *Szadek – monografia miasta* (Szadek 1995).

Ks. Andrzejewski tropił starannie wszelkie aspekty dotyczące regionalizmu. W publikacji *Regionalizm polski u progu XXI wieku* (Wrocław 1994) zainteresował go artykuły: Stanisława Gawlika *Dylematy pedagogiczne współczesnego regionalizmu w procesie nauczania i wychowania* (s. 99–109) – w nim zakreślony m.in. fragment o sprzeciwie części społeczeństwa Opolszczyzny przeciwko wprowadzeniu przez bp. A. Nossola nabożeństw także w języku niemieckim („Nossol do Berlina”, „Nossol germanizator”, „Nossol raus”); Leona Miękina *Z rozważań nad edukacją regionalną na Ziemi Cieszyńskiej* (s. 124–130); Stanisława Dąbrowskiego *Rola i zadania towarzystw regionalnych w dziedzinie edukacji historycznej* (s. 110–117); w artykule tym bp Andrzejewski zaznaczył sobie godny zapamiętania – nie tylko przez niego – fragment: „rażącym przykładem koncesjonowanego «regionalizmu» w Związku Radzieckim była «Marchlewszczyzna» i «Dzierżyńszczyzna» – regiony zamieszkałe w większości przez Polaków, położone

na pograniczu z Polską, na obszarach południowej Białorusi i północnej Ukrainy. Według planów radzieckich regiony te miały być zaczątkiem przyszłej «radzieckiej socjalistycznej republiki polskiej». Tragiczne dzieje obu regionów są znane. Dzisiejsze losy Polaków w Kazachstanie są następstwem masowych deportacji ludności polskiej z wymienionych regionów w latach trzydziestych” (s. 111).

Dla ubogacenia teorii i praktyki kaznodziejskiej

Jest rzeczą zrozumiałą, że Andrzejewski jako ambitny kaznodzieja interesował się także publikacjami teoretycznymi na ten temat. Świadczą o tym m.in. ślady lektury na publikacji Franza Jantscha *Man kann auch anders predigen...* (Wien 1970, sygn. I 39.834), poświęconej m.in. nowym formom przepowiadania.

Dla ubogacenia treści przepowiadania bp Andrzejewski korzystał z publikacji o tematyce ściśle teologicznej. Ale tylko jedna książka z tej tematyki nosi ślady jego lektury. Jest to dzieło W. Hryniewicza *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei* (Warszawa 1989), w nowatorski sposób traktujące o zbawieniu.

Do celów kaznodziejskich Andrzejewski chętnie korzystał też z książek z rozważaniami, myślami, aforyzmami itp. Zapewne szukał w nich inspiracji do swoich homilii, kazań, przemówień, w których lubił błysnąć odkrywczą myślą, lapidarnym a trafnym sformułowaniem, wyszukany, nieoklepanym cytatem z literatury. Stąd nie może dziwić przeczytanie uważnie, cały czas z ołówkiem w ręku, niewielkiej książki Jarosława Wróblewskiego *Żeby nas nie wyprzedzili...* (Słupsk 1995; sygn. I 39.596). „W książce tej, jako przewodnicy na drodze – ukazani są poganie [uzdrowiony Samarytanin, kobieta kananejska, miłosierny Samarytanin, setnik z Kafarnaum], których spotkał Jezus; i których Jezus stawiał Żydom za przykład. Wprawdzie [...] nie byli oni, jak Izraelici, przez wieki przygotowywani na przyjście Mesjasza, jednak lepiej niż oni potrafili rozpoznać prawo królestwa Bożego. I wyprzedzili ich na drodze do Niego” (s. 7). Każde z tych rozważań upstrzone jest podkreśleniami Andrzejewskiego, a przy jednym znajdujemy dopisane jego ręką zdanie: „Nie można budować Królestwa Bożego metodami tego świata” (s. 56). Można sądzić, że był to jego odruch serca (umysłu) jakby przeciw samemu sobie.

Coś niecoś z filozofii

W dziele Władysława Tatarkiewicza *O doskonałości* (Warszawa 1976) spotykamy zaznaczenia fragmentów tekstu, w którym autor pisze o rozumie-

niu doskonałości w chrześcijaństwie, najpierw w starożytności, a następnie w wiekach późniejszych. Z tych Andrzejewski zaznaczył sobie interesujący zapewne także dla innych osób fragment: „Pamięć o pierwotnym, właściwym znaczeniu «doskonałości» była jeszcze żywa w epoce romantyzmu, a Zygmunt Krasiński sformułował istotę chrześcijańskiej nauki o doskonałości: «W tym rozum i logika boża, że nas nie od razu doskonałymi i dopełnionymi stworzył, czyli skończonymi istotami, ale owszem, nieskończonymi nas stworzył – bo od samego początku poczynającymi z możliwością postępowego rozwijania się – przy tym wolnymi – więc tym samym zmuszonymi zasługiwać się, to jest, siebie samych dotwarzać, by rość ku Niemu». Tekst ten pochodzi z lat 1841–45, jest na pierwszej stronie traktatu *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, zw. inaczej *Traktatem o Trójcy* (Pisma, 1912, t. VII, s. 27). Jest to to samo rozumienie doskonałości moralnej, które istniało od wczesnego chrześcijaństwa” (s. 35).

Zastanawia tylko jedno zaznaczenie (o prawie do ojczyzny) w słynnym dziele Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* (Warszawa 1962), które Andrzejewski kupił w Lublinie w 1963 r. Miał więc wystarczająco dużo czasu, aby je przestudiować. Czyżby zatem Andrzejewskiemu wystarczyło pocieszenie, jakie daje filologia, i nie tęsknił specjalnie za spojrzeniem na rzeczywistość z punktu widzenia filozoficznego?

Z innych książek o tematyce filozoficznej ślady lektury Andrzejewskiego nosi publikacja Lucien Goldmanna, francuskiego przedstawiciela marksistowskiej teorii rozwoju społecznego, *Nauki humanistyczne a filozofia* (Warszawa 1961, sygn. I 39.713). Już samo opublikowanie tego opracowania w wydawnictwie Książka i Wiedza, propagującego myśl marksistowską, mówi samo za siebie. Andrzejewski przestudiował dokładnie wstęp do tej publikacji autorstwa Krzysztofa Pomiana. Z samego dzieła Andrzejewskiego zainteresowały tylko dwa pierwsze jego rozdziały, które podejmują zagadnienie teorii nauk humanistycznych: *Myśl historyczna i jej przedmiot* (s. 25–37) oraz początek rozdziału *Metoda w naukach humanistycznych* (s. 38–95). Andrzejewski porzucił zapewne tę lekturę, gdy dotarł do rozważań na temat kryterium prawdy, gdzie Goldmann mówi o klasowym charakterze prawdy. Tego Andrzejewskiemu było już chyba za dużo, chociaż poprzednie jego zaznaczenia nie mają raczej charakteru polemicznego.

Pierwsza fascynacja nauczaniem Jana Pawła II

Pierwszą encyklikę Jana Pawła II *Redemptor hominis* (Poznań 1979) ks. Andrzejewski przeczytał z ołówkiem w ręku, zaznaczając, zapewne

dla lepszego zapamiętania, wiele fragmentów tekstu. Andrzejewski był w tym zapewne reprezentantem wielu Polaków, którzy zafascynowali się tą pierwszą encykliką papieża Jana Pawła II, ale potem, w miarę mnożenia się encyklik papieskich, słabli w tym entuzjazmie, co jest rzeczą zrozumiałą, bo zawsze wielość prowadzi do spowszednienia. Dlatego i w księgozbiórze biskupa Andrzejewskiego w innych encyklikach papieskich nie znajdujemy już tak widocznych i licznych śladów fascynacji nauczaniem papieskim.

* * *

W księgozbiórze bp. Romana Andrzejewskiego znajdują się też książki, które – sądząc z jego zainteresowań – powinny być czytane, ale nie noszą one żadnych śladów lektury. Nie świadczy to jeszcze o tym, że na pewno nie były one czytane, ale znając zwyczaj Andrzejewskiego czytania niemal zawsze z ołówkiem lub czymkolwiek innym do pisania, można przypuszczać z dużym prawdopodobieństwem, że tak rzeczywiście było. Zastanawia też mała liczba zapisek o charakterze polemicznym. Czyżby Andrzejewski uważał, że nie należy prowadzić polemiki z autorem, który na nią nie może odpowiedzieć?

PRZYPISY

¹ Na przykład na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego w dniu 26 II 2003 r. z racji wręczenia mu szóstego tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanego mu z okazji 65. rocznicy urodzin, bp Andrzejewski wygłosił „Encomium na cześć książki” i złożył dar na – jawiącą się już w jego wizjach – budowę nowego budynku dla biblioteki seminaryjnej.

² Zob. K. R[ulka], *Informacja o księgozbiórze bpa Romana Andrzejewskiego*, „Studia Włocławskie”, 7(2004), s. 484–486.

³ Zob. np. zapis na pozycji S. Wyszyński, Kazanie [...] do Pielgrzymki Nauczycielstwa Polskiego, Jasna Góra 1957 (odb. powielacz., sygnat.: I 39.705): „Teol 33/176 / 21.8.-61 r.”.

⁴ Zob. zapis na s. 2 pozycji: K a t u l l u s, *Poezje*, Wrocław 1956 (sygn. I 9584).

⁵ Widocznie własny księgozbiór nie wystarczał mu do jego lektur, ponieważ zazwyczaj miał na swoim koncie jeszcze kilkanaście, a czasem nawet kilkadziesiąt książek wypożyczonych z włocławskiej biblioteki seminaryjnej.

⁶ R. Andrzejewski, „*Tempus transit et computatur...*”. *Nad zbiorem inskrypcji łacińskich na zegarach*, w: *Edukacja – Kultura – Teologia*, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 425.

⁷ Zob. *Publikacje biskupa Romana Andrzejewskiego*, „Studia Włocławskie”, 6(2003), s. 14–36.



SPRAWOZDANIA



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2010/2011**

W roku sprawozdawczym odbyły się cztery spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na tych spotkaniach.

1) 15 X 2010 r.

W odbytym 15 października 2010 r. (o godz. 16.30) w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku spotkaniu naukowym uczestniczyło 10 osób: ks. Janusz Borucki, ks. Krzysztof Graczyk, ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Lech Król, ks. Jan Nowaczyk, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Kazimierz Rulka, ks. Stefan Sychalski, ks. Jacek Szymański, ks. Ireneusz Werbiński.

Prezes Towarzystwa, ks. dr Jan Nowaczyk, przedstawił ks. dr. Tomasz Kaczmarek, patrologa, który został zaproszony na to spotkanie z referatem *Aspekty eklezjologii św. Augustyna. Kościół jako auctoritas, caritas et civitas Dei*.

Na obraz Kościoła u św. Augustyna (354–430) składają się różnorodne elementy, które jednocześnie tworzą spójną całość. Takie przedstawienie Kościoła wynikało z doświadczenia pastoralnego świętego. Augustyn obejmując urząd biskupa Hippony stał się odpowiedzialny za Kościół i powierzony mu lud. Rozstrzygał wszelkie sprawy roztropnie, cierpliwie i z miłością. W tym okresie jawi się u Augustyna wizja Kościoła typu dynamicznego, czyli wizja wielu odśłon tajemnicy Boga w życiu człowieka: Kościół ziemski i niebiański, Kościół na ziemi i Kościół poza czasem i przestrzenią, Kościół święty i grzeszny. Kościół rozwija się w rytmie wzrastania królestwa Bożego wśród ludzi. Prelegent wskazał okresy rozwoju Kościoła według św. Augustyna. Są nimi: *ante lege* (od początku historii zbawienia do Mojżesza), *in lege* (Stare Przymierze), *tempus gratiae* (Nowe Przymierze).

Poruszając zagadnienie „Kościół jako *auctoritas*”, prelegent podkreślił, że konflikt między racją a *auctoritas* u św. Augustyna nie dotyczy tylko przekazu Pisma Świętego. Racjonalistycznie trudno przyjąć, że to, co niewidzialne, można odkrywać w sposób bardzo prosty. Augustyn odkrywa *fides* jako narzędzie rozumnego poszukiwania, które prowadzi do poznania, a więc to, co niewidzialne, staje się widzialne. Podkreśla, że Pismo Święte i Kościół są rzeczywistościami nierozzerwalnymi. Pismo Święte jest słowem Chrystusa, które urzeczywistnia się w Kościele. Kościół staje się autorytetem Bożym, prowadzi do zwycięstwa i do pełnego wymiaru poznania. Poznanie to nie tylko *ratio*, ale także *fides*.

Podjmując zagadnienia „Kościół jako *caritas*”, prelegent stwierdził, że mówiąc o tym, trzeba spojrzeć od wewnątrz na naturę Kościoła. Augustyn podejmując polemikę z donatystami, wskazał na miłość, która jest podstawą pojednania. To w imię *caritate christianae* może nastąpić pojednanie ludzi. To *caritas* według Augustyna określa kryterium katolicyzmu i to tylko miłość może załagodzić wszelkie spory między różnie myślącymi ludźmi. Prawda miłości to kryterium rozróżniania prawdziwości Kościoła.

Ostatnie zagadnienie, którym się zajął w swoim referacie prelegent, to „Kościół jako *civitas Dei*”. Według św. Augustyna *civitas Dei* tworzą ludzie, którzy pragną stworzyć cywilizację dobra i miłości. Dwie miłości powołały dwa państwa: *civitas Dei* (miłość stawiająca na Boga) i *civitas terrena* (miłość stawiająca na człowieka). Według św. Augustyna definitiveczne rozdzielenie nastąpi w czasie eschatologicznym. Kościół niebieski jest organicznie złączony z Kościołem ziemskim.

Dyskusję poprowadził ks. Jacek Szymański, który najpierw zapytał, czy rzeczywiście Augustyna „przymuszono” – jak się wyraził prelegent – do przyjęcia prezbiteratu, bowiem powstałby wtedy problem jego ważności. Prelegent odpowiedział, że św. Augustyn nie został przymuszony, ale uproszony, aby przyjął ten urząd, co zostało potwierdzone przez różne świadectwa dotyczące sposobu ustanowienia Augustyna biskupem.

Ks. Kazimierz Rulka sugerował, aby prelegent wyjaśnił używane przez siebie terminy: „Kościół teraz” i „Kościół przyszły”. Pytał też, czy św. Augustyn używa dosłownie takiego stwierdzenia: „granica *civitas Dei* przebiega przez serce człowieka”. Prelegent odpowiedział, że św. Augustyn nie użył bezpośrednio tegoż wyrażenia; użył go Jan Paweł II, ale dobrze ono oddaje myśl św. Augustyna. A jeśli chodzi o określenia: „Kościół teraz”, „Kościół przyszły”, to są terminy użyte przez samego Augustyna, które w sposób dokładny wyjaśnia w swoich dziełach.

Czy podana liczba dzieł św. Augustyna jest równoznaczna z liczbą dzieł przez niego napisanych – zapytał ks. Zdzisław Pawlak. Prelegent odpowiedział, że ktokolwiek ma rozeznanie w starożytności, to wie, że ówczesni myśliciele nie spisywali swoich myśli osobiście, ale spisywali je skrybowie. Widziano wielkość Augustyna i dlatego spisywano to wszystko, o czym myślał i o czym dyskutował z innymi myślicielami.

Ks. Stefan Spsychalski zapytał, czy istnieje sposób na implikacje tego, czego nauczał św. Augustyn, w nauczanie dzisiejszego Kościoła. Prelegent potwierdził, że jest to problem, gdyż w starożytności człowiek był otwarty na transcendencję, a współcześnie tego nie ma.

2) 27 XI 2010 r.

Dnia 27 listopada 2010 r. o godz. 16.30 odbyło się spotkanie naukowe w Auli Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. W spotkaniu uczestniczyli: bp Wiesław Alojzy Mering, bp Bronisław Dembowski, członkowie Towarzystwa, profesorowie, księża proboszczowie, członkowie Klubu Inteligencji Katolickiej, słuchacze Studium Podyplomowego Duchowości, społeczność klerycka.

Referat pt. *Bajeczny i barwny świat apokryfów* wygłosił ks. prof. Marek Starowieyski.

Prelegent na wstępie podkreślił, że trudno jest zdefiniować pojęcie „apokryf”, ponieważ jest ono wieloznaczne. Ogólnie mówiąc, są to utwory o tematyce biblijnej, w których występują postacie biblijne. Często zdarza się, że autor utworu podaje się za jednego z apostołów. Są pisane językiem biblijnym, w gatunkach biblijnych. Jednak te dzieła nie weszły do kanonu biblijnego, nie należą do ksiąg świętych. Jest to bajeczny świat, ponieważ w tych utworach jest wiele fantazji, wiele barwnych legend. Są to swoiste dokumenty, dokumenty pobożności, dokumenty tego, jak ludzie odbierali wiarę w tym czasie. Poza tym, są to pisma teologiczne, pisma teologii obrazu, tego, jak próbowano wyjaśnić chrześcijaństwo ludziom prostym. Znajdziemy tam ciekawe wątki teologiczne, ciekawe ujęcia apologetyczne wobec zarzutów stawianych chrześcijanom przez pogan.

Mówiąc o ważności apokryfów, prelegent zaznaczył, że apokryfy były bardzo nośne w treści. Okazuje się, że również poganie fałszowali teksty apokryficzne, by głosić treści antychrześcijańskie, np. mahometanie sfalszowali jedną z ewangelii po to, żeby głosić swoje treści; jest to tzw. ewangelia Barnaby. Apokryfy były też używane często przez różne herezje, niemniej są to dokumenty pierwszej wagi historycznej, ważne na przykład dla ikonografii, dla historii literatury. Z apokryfów Nowego

Testamentu wywodzi się *Quo vadis* i *Boska komedia* – dwa wspaniałe dzieła literatury.

Jeśli zaś idzie o Ewangelie apokryficzne, zazwyczaj nie pretendowały one do tego, by spełniać rolę czterech Ewangelii. Choć nie wszystkie, bo wiemy o ponad dwudziestu tekstach, które prawdopodobnie były ewangeliami grup heretyckich czy gnostyków. O ile jednak Ewangelie kanoniczne były bardzo pilnie strzeżone i nie dopuszczano w nich jakichkolwiek zmian, o tyle apokryfy rozwijały się bujnie i bez żadnych ograniczeń. Ten, który je przepisywał, mógł do przepisywanego tekstu coś dodać, coś od niego odjąć, coś zmienić, nawet ocenzurować tekst, który uważał za nieortodoksyjny, lub zmienić coś, co nie odpowiadało wierze grupy, do której należał. Mógł dodać epizod lub go przekształcić; dodać nowe elementy lub inne wyciąć.

Prelegent stwierdził, że apokryfy podawały teologię, a więc także egzegezę Pisma Świętego, w sposób obrazowy. Lecz w apokryfach również starano się uzupełnić Ewangelie kanoniczne, tzn. opowiedzieć o tym, czego w nich nie ma lub o czym mówią – według autorów apokryfów – zbyt mało, lub też dodać biografie ludziom zaledwie wspomnianym w Nowym Testamencie. Takich bowiem wiadomości domagali się zwyczajni chrześcijanie, zaciekawieni opisami Ewangelii. Tak więc opowiadają one o narodzeniu i dzieciństwie Maryi, o narodzeniu Jezusa, o ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu i o dzieciństwie Jezusa. Te utwory nazywamy zazwyczaj Ewangeliami dzieciństwa. Do nich należy w pierwszym rzędzie najważniejszy i najstarszy apokryf tej grupy zwany Protoewangelią Jakuba, pochodzący z drugiej połowy II wieku. Inne utwory tej grupy to: łacińska Ewangelia Pseudo Mateusza, Ewangelie: arabska i ormiańska, Dzieciństwo Pana zwane Ewangelią Tomasza oraz syryjska Opowieść o Magach.

Apokryfy na ogół nie mówią o życiu publicznym Pana Jezusa, które obszernie referują Ewangelie kanoniczne. Natomiast u pisarzy chrześcijańskich i muzułmańskich zachowało się szereg zdań przypisywanych Jezusowi – są to tzw. *agrapha*. Istnieje również w języku koptyjskim gnostycki zbiór 114 logiów, czyli zdań przypisywanych Jezusowi Chrystusowi – jest to tzw. Ewangelia Tomasza. Epizodem życia publicznego Jezusa jest historia Jego korespondencji z królem Abgarem.

Ewangelie apokryficzne opowiadają też o śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa. Do tych tekstów należy fragmentarycznie zachowana Ewangelia Piotra z II w.; Ewangelia Nikodema (inaczej Akta Piłata), opowiadająca o sądzie nad Jezusem, o Jego męce i Jego zstąpieniu do otchłani. Do tej grupy należy także cykl utworów mówiących o Piłacie

oraz o osobach z nim związanych, o zniszczeniu Jerozolimy, o uzdrowieniu Tyberiusza i innych cesarzy.

W końcu do Ewangelii apokryficznych zalicza się grupa utworów mówiących o zaślęciu Maryi i Jej Wniebowzięciu.

Barwne opowiadania apokryfów przedstawiają wiarę pierwszych pokoleń chrześcijan, ich problemy, wątpliwości, zapytania. Nie były to dzieła wielkich teologów, ale ludzi prostych, nie zawsze z teologią obytych, nie nadążających za postępem myśli teologicznej, często przedstawiających stan dość prymitywnej teologii. Czasami ich wiara zabarwiona jest judaizmem albo gnozą lub nawet herezją. Zazwyczaj jednak są to ludzie pełni dobrej woli, którzy chcą w różnoraki sposób przekazać swą wiarę swoim braciom poganom. Ludzie ci zazwyczaj dobrze znali Biblię i obrazy biblijne i starali się je z kolei wyjaśnić nowymi obrazami, stąd pewnego rodzaju literatura egzegetyczna. Tym bardziej że starali się również (jeśli chodzi o Nowy Testament) uzupełnić to, czego w nim nie znajdujemy. Czasami ponadto starali się poprzez te opowieści bronić prawd wiary przed atakami pogan i Żydów. Były to więc utwory ludzi zaangażowanych, często ludzi świeckich, którzy głosili nową wiarę, bronili jej, objaśniali ją. A że ich teologia czasami nie była aż tak prymitywna, świadczy fakt, że mariologia apokryfu zwanego Protoewangelią Jakuba jest ciekawsza niż mariologia wielkiego mówcy – Jana Chryzostoma. W końcu w tych utworach nie tylko objaśniali nową wiarę, lecz także chwyтали za serce, rozniecali uczucia. Nie dziwi więc to, że utwory te cieszyły się tak wielkim powodzeniem. Przepisywano je więc i rozpowszechniano, a nawet czasami włączano do listy ksiąg Nowego Testamentu i czytano podczas liturgii. Ich popularność była tak wielka, że ojcowie Kościoła musieli tłumaczyć, że nie są to księgi natchnione, a czasami musieli je nawet ostro potępić, co bynajmniej nie zmniejszało popularności. I tak weszły one do ikonografii chrześcijańskiej czy do literatury. Weszły one także do wielkich zbiorów średniowiecznych żywotów świętych.

Świat apokryfów, w który wchodzimy, jest światem barwnym, światem baśni i legend, które nie gardzą współczesnym sobie folklorem, aby swoją bajeczną formą wyrazić najważniejsze treści nowej religii. W tym świecie zwierzęta mówią, palmy się skłaniają przed Maryją, posągi pogańskie padają przed Jezusem, skały się otwierają, a mały Jezus lepi ptaszki z gliny i każe im fruwać... Tę wyliczankę można przedłużać. Jednak za tymi barwnymi baśniowymi obrazami kryją się ważne i głębokie prawdy.

W podsumowaniu ks. prof. Marek Starowieyski stwierdził, że apokryfy przynoszą pewne wartości teologiczne, zawierają czar form literackich, przynoszą nam obraz wiary chrześcijańskiej, są ważne dla obyczajowości

i zwyczajowości, stanowią podstawowy materiał dla historii Kościoła, historii sztuki oraz materiał dla historyków literatury. Poddał także wskazanie dla katechetów: apokryfy to dobry materiał do poszukiwania prawdy.

3) 27 V 2011 r.

Dnia 27 maja 2011 r. o godz. 16.30 w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego odbyło się kolejne spotkanie Towarzystwa. Prelekcję pt. *Personalizm dziś* wygłosił (po hiszpańsku) prof. Juan Manuel Burgos z Uniwersytetu San Pablo-CEU w Madrycie i zarazem prezes Hiszpańskiego Stowarzyszenia Personalizmu. Tłumaczył na język polski ks. Witold Dorsz.

Prof. Juan Manuel Burgos podziękował na początku za możliwość wystąpienia na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Podkreślił, że z Polski wywodzą się wielcy personaliści, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje Karol Wojtyła – Jan Paweł II, jego ulubiony – jak powiedział – autor.

Podejmując temat referatu *Personalizm dziś* podkreślił, że główną motywacją uzasadniającą jego koncentrację wokół głównych jego idei jest fakt odradzania się personalizmu we współczesnym świecie. Wykład rozpoczął od myśli Mouniera, która nie została zrozumiana do końca. Wystąpienie ujął trzech punktach: 1) najpierw zaprezentował podstawy personalizmu, 2) dalej wskazał na personalizm Mouniera społecznie zaangażowany, ale o nastawieniu lewicowym, 3) on bowiem w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia dał w Europie początek temu kierunkowi myślowemu, który szybko jednak się wyczerpał. Przyczyną tego była zdynamizowana krytyka jego personalizmu, która w zasadzie przybrała batalię wokół kwestii samych tylko pojęć. Rzeczywiście sformułował wiele idei, które znalazły swój wyraz w społecznym ruchu, ale nie rozprawił się jednak z marksizmem. Faktycznie dał początek personalizmowi, ale same jego podstawy są stosunkowo słabe. Są interesujące, ale ich nie pogłębił. Główną przyczyną było przede wszystkim to, że żył stosunkowo krótko. Zostały one jednak podjęte przez jego kontynuatorów, którzy rozwijając myśl dokonali jej pogłębienia.

Personalizm jako taki nie ograniczył się tylko do przestrzeni filozofii, ale znalazł się także na terenie teologii, czego przykładem jest Hans Urs von Balthazar.

Filozofia personalistyczna, jako filozofia realistyczna i oryginalna, pojawiła się w okresie międzywojennym XX wieku. Ponieważ charakteryzuje się współczesnością, dlatego większość filozofów integruje własne idee filozoficzne z jej przesłankami.

Prelegent wskazał nadto na elementy przesądzające, że autentyczny personalizm jest filozofią realistyczną.

Najpierw wskazał na wizję świata, jaką on proponuje, a która ma charakter ontologiczny lub metafizyczny, czyli szuka głębokich i ostatecznych korzeni rzeczy. Tego rodzaju podejście koncentruje się na osobie ludzkiej, w stosunku do której przyjmuje fundamentalne założenia.

Człowiek, jako osoba, posiada zdolność poznania prawdy, która jednocześnie go przerasta. Może dotrzeć do niej obiektywnie, ponieważ posiada umiejętność umysłową pozwalającą mu wnikać w istotę rzeczy. Dlatego poznanie ma charakter obiektywny, chociaż personalizm dostrzega w nim także element subiektywny. Mimo to według niego człowiek nie może poznać całej prawdy, ponieważ ona go przerasta. Istnieje bowiem wiele elementów nieuchwytnych dla intelektu ludzkiego, który jest zawsze ograniczony w swoich możliwościach. W tej konstelacji jest więc miejsce na tajemnicę i transcendencję.

Osoba jest nadto wolna, czyli posiada zdolność duchową różną od inteligencji, przez co wchodzi w interakcje z rzeczywistością. Dzięki niej człowiek jest panem samego siebie. Człowiek jest dalej, według tej idei, rzeczywistością substancjalną, tzn. że istnieje jakieś „ja”, substancja, która w swej istocie jest niezmienna i pozwala budować mu własną tożsamość.

Personalizm zakłada dalej istnienie jakiejś ludzkiej natury, czyli człowieka cechuje określony, specyficzny i konkretny sposób bycia i pewne właściwości, a nazywany jest mężczyzną lub kobietą. Wskazuje on także istnienie w nim wymiaru etycznego, który ma znaczenie zasadnicze, ponieważ musi stawać wobec problemów dobra i zła, szczęścia, sumienia i moralnego zaangażowania. Wreszcie mówi o jego wymiarze religijnym, uważa człowieka za byt w swej istocie religijny. On bowiem spontanicznie szuka Bytu, na którym opiera się jego natura i osoba. Ma świadomość, że nie stanowi oparcia dla siebie.

Prelegent w dalszej części wystąpienia wskazał na elementy określające personalizm jako filozofię nową. Wśród nich na pierwszym miejscu sytuuje się różnica między rzeczami i osobami, wobec których trzeba stosować odrębne kategorie filozoficzne.

Personalizm uznaje w człowieku za ważną, poza inteligencją i wolą, uczuciowość, obdarzoną pod pewnymi względami wymiarem duchowym. Bez nich, a więc bez wrażliwości i bez serca nie jest realnym człowiekiem. Musi więc być ona uznana za istotną część osoby.

Kolejną cechą personalizmu jest relacja, jako coś istotnego dla podmiotu. Osoba jest istotowo podporządkowana relacjom, tak międzyludzkim

jak i rodzinnym oraz społecznym. One określają w istotnym stopniu jego sposób bycia.

Inną cechą jest absolutny prymat wartości moralnych i religijnych. Dlatego takie ujęcie niesie ze sobą istotne konsekwencje filozoficzne – docenianie wartości ludzkiego działania. Tak więc filozofia musi koncentrować się na studiowaniu wielorakich wymiarów, w których przebiega ludzkie działanie (a więc zagadnienia związane z pracą, odniesieniem do przyrody, z działalnością twórczą w dziedzinie estetyki, z filozofią społeczną itd.).

Następną cechą jest podejście do cielesności, płciowości. Cieleśność ludzka jest jednym z charakterystycznych wątków personalizmu. Temu sprzyja integralne spojrzenie na osobę objawiającą się jako rzeczywistość cielesna, która otwiera drogę ku płciowości. Nie tylko na płaszczyźnie biologicznej, ale także duchowej (por. Karol Wojtyła). Ona zaś kieruje ku tematowi dwoistości: „mężczyzna – kobieta”.

Wreszcie personalizm posiada swój rys wspólnotowy afirmujący pozycję osoby jako podmiotu społecznego. Najważniejsza jest osoba wchodząca z innymi w relacje, a nie społeczeństwo ani egoistyczna jednostka. Tak więc mówi on o primacie osoby nad społeczeństwem.

W takim więc sensie jest to personalizm chrześcijański, uzasadniający godność osoby ludzkiej. Dlatego jako nurt filozoficzny niesie tak bardzo ważne przesłanie zwłaszcza dla Europy. Odznacza się oryginalnością filozoficznych ujęć i propozycji. Godność osoby ludzkiej jest podstawą życia społecznego. Chociaż personalizm pozostaje włączony w filozofię klasyczną, to jest jednak filozofią nowoczesną, która narodziła się w XX wieku. Dlatego powinien być nadal rozwijany i pogłębiany w wielu ważnych dziedzinach wiedzy ludzkiej, jak rodzina, bioetyka, prawo i osoba, ekonomia oraz filozofia społeczna. Personalizm jako system filozoficzny służy także kulturze budowanej na wartościach chrześcijańskich.

W całości referat prof. Burgosa został opublikowany w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 341–358).

Po skończonej prelekcji nastąpiła **dyskusja**, którą poprowadził ks. prof. Witold Dorsz. Podjęli ją z prelegentem ks. prof. Zdzisław Pawlak, ks. prof. Witold Dorsz i ks. prof. Jan Nowaczyk, a więc filozofowie środowiska włocławskiego.

4) 21 XI 2011 r.

Dnia 21 listopada 2011 r. o godz. 16.30 odbyło się w auli gmachu seminaryjnego im. Prymasa Stefana Wyszyńskiego we Włocławku spotkanie

naukowe, na którym prof. dr hab. Zbigniew Włodarczyk, prof. UMK, wygłosił referat pt. *Wyzwania współczesnej transplantologii*.

Prezes Towarzystwa, ks. prof. Jan Nowaczyk, przywitał prelegenta i towarzyszące mu osoby oraz wszystkich zgromadzonych: alumnów Wyższego Seminarium Duchownego z moderatorami i profesorami oraz zaproszonych gości.

Referat został oparty na kanwie 20-minutowego filmu na temat transplantologii, która – jak zaznaczył prelegent – jest dziedziną wymagającą „narządu ludzkiego”. Jego pobrania dokonuje się z chwilą ustania procesów życiowych. Należy uwzględniać wymagania filozofii i teologii. Transplantologia potrzebuje społecznej akceptacji, która nie jest możliwa bez fundamentalnej wiedzy w tym obszarze, a więc odpowiedniego poziomu ludzkiej świadomości. Jej brak po prostu odstrasza, rodzi opór i dezaprobatę wobec samej idei, która ma przecież także wymiar ewangeliczny, bo dotyczy ratowania zagrożonego życia drugiego człowieka.

Fabula filmu ukazała transplantację, z punktu widzenia medycyny, jako cud życia. To bowiem, co przed przeszczepem jest niemożliwe dla chorego, staje się możliwe do spełnienia po jego urzeczywistnieniu. Są to świadectwa czterech osób po przebytej transplantacji. Jest wśród nich jeden mężczyzna i trzy kobiety.

Pan Henryk po przeszczepie nerki zrealizował życiowe szanse i osobiste pragnienia. Zajął się rzutem kulą. Rodząca się nowa aktywność była niejako spłatą za dokonany przeszczep. Zaowocowała konkretnymi osiągnięciami: na 4. mistrzostwach Polski zdobył siedem złotych medali. Świadczenie jego życia potwierdzają, że aktualnie żyje normalnie, tak jak żyją zdrowi ludzie. Sam proces przeszczepu stał się dla niego okazją zawiązania nowych kontaktów. Chociaż są i tacy, jak zaznaczył, którzy zamykają się w sobie, ponieważ nie dostrzegają żadnych perspektyw ani nowych możliwości na przyszłość. Pan Henryk, zapoznając się z całokształtem tego procesu, dzieli się doświadczeniem, w którym nowa nerka, najpierw zimna, zaczęła żyć, co kojarzyło mu się ze zmartwychwstaniem. Ono stało się podstawą do świadczenia o roli i szansach, jaką daje przeszczep w sytuacji zagrożonego życia. Angażując się na rzecz jego ratowania zachęca do zgody na dawanie organów w przypadku własnej śmierci.

Pani Katarzyna ma 23 lata. Jest po walce z nowotworem. Wcześniej otrzymała nowe serce. Czy ją zmieniło? Nie umie powiedzieć. Miała wtedy 13 lat. Mimo to ukończyła szkołę w Ozorkowie. Radziła sobie ze wszystkim problemami życia. Nie narzekała. Wcześniej zapoznała się z przeszczepem, którego dokonano za trzecim pobytym w szpitalu. Wcześniejsi dawcy zmarli

przed transplantacją. Myślała o dawcy serca, o jego cechach osobowych i czy był zadowolony z podjętej decyzji. Przeszczep stał się dla niej nowym narodzeniem. Mimo że po latach pojawiła się choroba nowotworowa, pozostała optymistką. Koleżanki odbierają ją jako normalną przyjaciółkę, nieodbiegającą w zachowaniu od innych. Pragnie założyć rodzinę i mieć dzieci. Jest zaangażowana na rzecz transplantacji. Wielu przekonuje do takiego aktu miłości.

Pani Teresa z powodu raka wątroby poddała się przeszczepowi, dlatego tak bardzo zmieniło się jej dotychczasowe życie. W kontekście diagnozy zrodziła się w niej nadzieja, o ile będzie dawca tego organu. Tymczasem umarła matka, którą prosiła o modlitwę tam, dokąd poszła. Przeszczep nastąpił po roku oczekiwania. Kiedy została wybudzona, po operacji, uświadomiła sobie, że żyje, że staje przed nią nowe wyzwanie, które jest w stanie podjąć. Aktualnie dzieli się swoim doświadczeniem ze wszystkimi, szczególnie z młodzieżą w środowisku szkoły. Ma głęboką potrzebę mówienia na temat wartości transplantacji. W tym wymiarze zdobyła ogromną fachową wiedzę. Środowisko społeczne potwierdza, że jej życie zmieniło się nieporównywalnie na plus. Przede wszystkim stając się otwartą osobowością łatwo nawiązuje więzi międzyludzkie, pomaga wszystkim spotykanym ludziom. Jej wnętrze zdynamizowała nadzieja życia i optymizm, dlatego tak przekonująco dzieli się wiedzą w tym względzie oraz swoimi emocjami i doświadczeniem. Sama jest przekonana, że przeszczep dokonał podziału jej życia na dwa etapy: „przed” i „po”. Podkreśla, że życie po przeszczepie urzeczywistnia się w ogromnym zachwycie wobec Boga za daną jej wielką łaskę.

Pani Anna o konieczności przeszczepu szpiku kostnego (z powodu nowotworu) dowiedziała się już na studiach. Ponieważ chciała poznać swoją chorobę i czekający ją przeszczep, dlatego rozmawiała z lekarzami i studiowała dostępną literaturę medyczną. Nie rozczuła się nad swoją sytuacją, ale szukała dróg wyjścia i motywacji do twórczego przeżywania naznaczonego chorobą życia. W szpitalu poświęcała się malowaniu, co dawało szansę przetrwania, a obudzone umiejętności rozwijały się etapami. Malowała to, co widziała i co ją zachwycało, także po przeszczepie. Po studiach zorganizowała wystawę swojej twórczości w Polsce, a później w Irlandii. Formą samorealizacji i spełniania jest założona przez nią organizacja „Ku życiu”. W niej angażuje się na rzecz ratowania życia innych. Pragnie tym samym przybliżyć wartość przeszczepów i organizować nowych dawców organów. Nawet gdy jest źle, ma nadzieję, że jest zawsze szansa na inne życie.

Po skończonym filmie prelegent poinformował, że w Polsce żyje już ponad 10 tys. ludzi z przeszczepami. Film, jak zaznaczył, prezentuje cztery

losy ludzkiego życia. One są poniekąd wzruszające, ponieważ potrzebujemy takich cudów. One są potrzebne nawet w medycynie, ponieważ mówią same przez się. Jego zdaniem – Bóg przemawia do ludzi nawet przez takie fenomeny, „Transplantacja jest cudem, w którym On mówi do nas”.

W dalszej części referatu wskazał na zasady pobierania organów. Pierwszą z nich jest śmierć mózgu, która jest śmiercią konkretnego człowieka. Drugą jest brak sprzeciwu za życia do pobrania organów w chwili śmierci. Z chrześcijańskiego punktu widzenia taka decyzja jest postawą dawania siebie, części swojego ciała, dla ratowania zagrożonego życia, a więc jest aktem miłości. Nawiązał w tym miejscu do słów Jezusa z Ewangelii, w której mówi, że nikt nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś życie oddaje za innych.

Dar transplantacji wtedy staje się darem miłości, gdy jest aktem wolnym i nieprzymuszonym oraz nie zawiera w sobie oczekiwania na żadną korzyść. Jej celem nie jest darczyńca, ale obdarowywany anonimowy, potrzebujący człowiek. Tak więc wiąże się z istotną rezygnacją, wyrzeczeniem, wysiłkiem, czyli z pewnego rodzaju ofiarą.

Zdaniem prelegenta, decyzja o oddaniu narządu po śmierci jest istotnym wyrzeczeniem, dlatego ma wartość ofiary. Fakt transplantacji jest wówczas pewnego rodzaju *sacrum*, które uwzniośla człowieka i ludzkość. Ciało człowieka jest darem Boga, zostało zadane osobie ludzkiej. Ona jest jego dysponentem, ale czy jest wyłącznym właścicielem? Za nie jesteśmy odpowiedzialni, mamy się o nie troszczyć, dbać, to prawda. Niemniej jednak w procesie transplantacji nie dzielimy się naszą własnością, ale obdarowujemy darem otrzymanym od Boga. Stąd więc w aspekcie nadprzyrodzonym mieści się chrześcijańskie uzasadnienie na dokonywanie przeszczepów. W nich człowiek oddaje część swojej autonomii, co jest przejawem wielkodusznej solidarności z drugim człowiekiem oraz aktem miłości, którego dokonania nie można wymagać, a jedynie oczekiwać.

Po wygłoszonej prelekcji rozpoczęła się ożywiona **dyskusja**.

Ks. Wojciech Frątczak, na podstawie konkretnego faktu, postawił pytanie, dlaczego szpitale nie uczestniczą w akcie solidarności, jakim jest przeszczep organów, np. od młodego człowieka, który ginie w wypadku, mimo że walka o życie trwała pięć godzin, a jego matka prosiła o pobranie możliwych organów. Szpital odmówił ze względów ekonomicznych, ponieważ organy trzeba podtrzymywać farmakologicznie, dlatego nie pobrano żadnego z nich.

Prelegent w ustosunkowaniu do wypowiedzi zaznaczył, że mimo to podejmowane są działania systemowe Opieki Zdrowotnej. Istnieje ponad

250 koordynatorów rozpoznania śmierci mózgu. Potwierdził tezę, że są szpitale i lekarze, którzy nie podejmują takich wyzwań z przyczyn czysto merkalnych. Są zaniechania, ale z tym podejmuje się walkę. W sytuacjach trudnych, przerastających człowieka, wielu poddając się lękom omija je, a w konsekwencji zaniedbuje swoje zasadnicze obowiązki.

Ks. Zdzisław Pawlak podziękował za przekonujące przedstawienie zagadnienia transplantacji. Jestem za – jak zaznaczył – ale mam pewne „ale”, które jest podyktowane etycznymi aspektami. Przywołał dwóch zdecydowanych jej przeciwników: prof. Wolniewicza i prof. Kopania. Pierwszy uważa transplantację za pewnego rodzaju kanibalizm, drugi za akt niemoralny, ponieważ wyraźnie czeka się na śmierć czy okaleczenie. W podsumowaniu stwierdził, w tym kontekście, że transplantacja jawiłaby się jako etyka utylitarna. Poprosił zatem prelegenta o ustosunkowanie się do postawionego problemu.

Profesor w odpowiedzi zajął stanowisko wobec wymienionych przeciwników przeszczepu. Najpierw w kontekście prof. Wolniewicza wyjaśnił, czym jest kanibalizm, o czym uczestnicy spotkania już wiedzą. W takim sensie transfuzja krwi też byłaby kanibalizmem? A czy dla nas chrześcijan Eucharystia, którą spożywamy, też byłaby w takim ujęciu kanibalizmem? Prof. Wolniewicz ma prawo tak myśleć, ale zdaniem prelegenta, nie mieści się to jednak w kategoriach naukowego dyskursu.

W relacji do prof. Kopania zauważył, że należy dostrzec rozróżnienie między związkiem przyczynowo-skutkowym (a więc uśmiercanie dla pobrania narządów – to jest zdecydowane przestępstwo) a przyczynowo-czasowym – działania transplantacyjne w tej sytuacji są etyczne. Nie można nazywać ich okaleczeniem, tak jak nim nie jest oddanie szpiku czy krwi na rzecz pomocy chorym ludziom. Człowiek ma prawo, szczególnie chrześcijanin, oddać życie dla życia innych.

Ks. Stefan Spychalski ustosunkowując się do referatu podkreślił, że prelegent oparł swoje wywody na porządku materialnym, który przybrał w tym kontekście charakter instrumentalny. Zabrakło, jak zaznaczył, wymiaru mistyczno-religijnego zagadnienia.

Prelegent w odpowiedzi zgodził się z tezą, że mówienie o człowieku tylko w kategoriach „ciało” jest faktycznie spłaszczeniem jego istnienia jako osoby. Oczywiście musi być ujmowany we wszystkich wymiarach, ale transplantologia koncentruje się na wymiarze „ciała”. Niemniej jednak w jej przestrzeni doświadcza się, w jakimś sensie, tego drugiego wymiaru. „Czy narząd, kiedy po przeszczepie zaczyna żyć” nie jest pewnego rodzaju cudem „zmartwychwstania”? Jest w tym wydarzeniu coś mistycznego.

Przecież nikt z ludzi nie potrafi ożywić żadnej komórki, tak jak Chrystus wskrzesił umarłego Łazarza. Medycyna, człowiek, jest w stanie tylko niejako przenieść życie do drugiego człowieka.

Ks. Kazimierz Skoczylas podzielił się refleksją z prasy niemieckiej, w której długoletni kapelani dzielą się własnym doświadczeniem z wykonywanej pracy. Byli świadkami śmierci wielu ludzi: zauważyli, że ci bez przeszczepu charakteryzowali się innym wyrazem twarzy, a ci po transplantacji innym. Postawił problem w formie pytania: „Czy może służby medyczne dokonują tego aktu nienależycie”?

Profesor odpowiedział, że wyraz twarzy się nie zmienia, jest ten sam we wszystkich sytuacjach śmierci człowieka. Zaznaczył, że jest świadkiem wielu przeszczepów. Medycyna dokonuje ich przy wszelkiej staranności. Niemniej jednak zaznaczył, że stwierdzenie śmierci mózgu jest procesem czasochłonnym i dlatego może istnieć problem społecznej akceptacji stwierdzenia życia czy śmierci mózgu człowieka. Na miejscu wypadku jest to niemożliwe. Tego można dokonać tylko w warunkach szpitala czy prosektorium.

Ks. Tomasz Kaczmarek w kontekście transplantacji serca podkreślił, że partycypuje ono w wyższych funkcjach ludzkiego życia. Tak więc, czy w ramach przeszczepu nie są przenoszone cechy osobowe i przeżycia darczyńcy w osobowość odbiorcy? Co można w takich kategoriach o tym sądzić?

W odpowiedzi prelegent stwierdził, że świat materialny poznaje się z konkretnych realiów, a nie przez pryzmat wiary. Nie ma żadnych podstaw biologicznych do takiego sądzenia, żeby serce czy jakikolwiek inny transplantowany organ przenosił, w osobowość odbiorcy, cechy osobowe czy doświadczenia darczyńcy.

Ostatni głos w dyskusji zabrał alumn Bartłomiej Pyka. Postawił problem moralnych kryteriów przydzielania organów. Istnieje – jak odpowiedział prelegent – tzw. procedura stosująca punktację przydzielania zaczynającą się od najwyższej wartości do najniższej. I według takich kryteriów przydziela się przeszczepiane organy. Ta zasada wyklucza jakiegokolwiek przydzielanie ich poza kolejnością (np. bo kogoś stać na zapłacenie dużej sumy pieniędzy czy z innych względów).

* * *

Czasopismo Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, „Studia Włocławskie”, od tomu 8, dostępne jest w formie elektronicznej na stronie internetowej Federacji Bibliotek Kościelnych „Fides”.

Habilitacje w roku 2011 r. uzyskali: ks. Józef Dębiński na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu na podstawie pracy *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939* (Toruń 2010); ks. Tomasz Kaczmarek na Uniwersytecie Opolskim w Opolu na podstawie pracy „*Seges Ecclesiae*” – *eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna* (Toruń 2010); ks. Kazimierz Skoczylas na Uniwersytecie Mazursko-Warmińskim w Olsztynie na podstawie pracy *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadgimnazjalnych regionu konińskiego* (Toruń 2011); ks. Jacek Szymański na Uniwersytecie Opolskim w Opolu na podstawie pracy *Treści teologicznomoralne w formularzach mszalnych o świętych patronach Polski* (Włocławek 2011); w 2012 r. ks. Tadeusz Lewandowski na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu na podstawie pracy *Odnowa kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletów włocławskich XX wieku* (Toruń 2011).

W roku sprawozdawczym 2010-2011 niektórzy z członków włocławskiego Teologicznego Towarzystwa Naukowego opublikowali prace samoistne, także poza tymi, które były podstawą przewodów habilitacyjnych: Ks. Witold Kujawski *Aleksander Kazimierz Bereśniewicz (1823–1902) – biskup kujawsko-kaliski (1883–1902)* (Toruń 2010), *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze* (Włocławek 2011); ks. Wojciech Frątczak *Niemysłów – miasto czy wieś. Monografia parafii do 1914 r.* (Włocławek 2011). Pozostali członkowie Towarzystwa powiększyli swój dorobek naukowy, publikując artykuły ze swej specjalizacji na łamach czasopism i w księgach zbiorowych.

ks. Krzysztof Graczyk, ks. Lech Król

SPIS TREŚCI

Słowo Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA	7
--	---

* * *

KS. JERZY MISIUREK Życie i działalność naukowo-badawcza ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego	9
---	---

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF Ujęcie świętości w publikacjach ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego	22
--	----

Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego – <i>zestawił ks. Lech Król</i>	34
---	----

* * *

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie	51
---	----

KS. DARIUSZ ZAGÓRSKI Jezus Chrystus w <i>De consensu Evangelistarum libri quattuor</i> św. Augustyna	68
--	----

KS. TOMASZ KACZMAREK Kult męczenników oraz cuda za ich wstawiennictwem według św. Augustyna	77
---	----

KS. JERZY PAŁUCKI Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli	88
---	----

KS. CZESŁAW S. BARTNIK	
Misterium ludzkiego „ja”	105
ANTONI J. NOWAK OFM	
Dojrzałość ludzka	111
KS. JERZY BAGROWICZ	
Dążenie do sensu podstawowym wyrazem duchowości człowieka	121
KS. LECH KRÓL	
Życie ukryte w duchowości Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny w świetle reguły i konstytucji	129
KS. MAREK CHMIELEWSKI	
Modlitwa w życiu duchowym świeckich konsekrowanych. Studium w świetle nauczania Kościoła na temat instytutów świeckich	146
KS. KRZYSZTOF KONECKI	
Duchowość Liturgii godzin	161
KS. STANISŁAW SUWIŃSKI	
Antropologiczne podstawy życia duchowego według św. Franciszka Salezego	169
PAWEŁ PLACYD OGÓREK OCD	
Duchowość karmelitańska	181
KS. STANISŁAW JANKOWSKI	
Duchowość Natuzzy Evolo	193
KS. JAROSŁAW M. POPŁAWSKI	
Modlitwa i Eucharystia w nauczaniu o. Piotra Semenki	210
KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS	
Błogosławiony ksiądz Jerzy Popiełuszko wzorem osobowym w wychowaniu chrześcijańskim	217

KS. JAN PERSZON	
Zbawienie poza Kościołem? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii	228
KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Wartość rodziny chrześcijańskiej w dobie współczesnych przemian kulturowo-postindustrialnych. Od rodziny nuklearnej do rodziny globalnej	248
KS. CZESŁAW RYCHLICKI	
Rola małżeństwa i rodziny w kulturowym rozwoju społeczeństwa	267
KS. MIROSŁAW MRÓZ	
Upadek idei postępu a cnota nadziei: poszukiwania w obrębie prawdziwego rozwoju człowieka i społeczeństwa	274
KS. GRZEGORZ WAWRZYNIAK	
Powołanie człowieka do świadczenia miłosierdzia	288
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Nowoczesna technologia a liturgia. Historia i współczesne wyzwania	302
EUGENIUSZ SAKOWICZ	
Tożsamość, misja i posługa uniwersytetu katolickiego według konstytucji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich <i>Ex corde Ecclesiae</i>	319
KS. WALERIAN SŁOMKA	
Sprawa człowieka w lubelskim przesłaniu Jana Pawła II do środowisk akademickich	334
JUAN MANUEL BURGOS	
Personalizm dziś	341
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Problem świadomości w personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły	359

KS. JAN NOWACZYK	
Jan Paweł II o kulturze	374
KS. STANISŁAW URBAŃSKI	
Cnoty teologalne w nauczaniu ks. Piotra Semeneki	386
KS. ROMAN HARMACIŃSKI	
Rola integracyjna biskupa Wilhelma Pluty na Ziemi Lubuskiej	395
KS. CZESŁAW MAJDA	
Meandry polskiej religijności na przykładzie parafii wielkomejskiej	409
KS. JAN PRZYBYŁOWSKI	
Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim w Polsce ...	423
KS. JANUSZ BORUCKI	
Prawo i obowiązek rodziców dotyczące wychowania dzieci w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II <i>Familiaris consortio</i>	438
KS. STANISŁAW TOFIL	
Obraz Boga proponowany w homiliach drukowanych w „Materiałach Homiletycznych” w Roku Jubileuszowym 2000	446
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Wymóg wolności wewnętrznej w podejmowaniu decyzji o zawarciu małżeństwa	456
KS. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Kościół katolicki w Rosji	472
BP WŁADYSŁAW BLIN	
Rzymskokatolicka parafia św. Stanisława w Mohylewie w latach 1989–1999	488
KS. IGNACY NAJMOWICZ	
Kościół konkatedralny w Kwidzynie	500

VLADISLAVIENSIA

PIOTR PAWŁOWSKI

Stefan Damalewicz jako prekursor historii sztuki w Polsce 511

ZOFIA HANNA KUŹNIEWSKA

Z dziejów opieki charytatywnej w diecezji kujawsko-pomorskiej.
Szpitale wiejskie w dekanacie włocławskim 529

KS. HENRYK WITCZAK

Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Koninie 539

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK

Konfiskata własności kościelnych w Królestwie Polskim
w świetle ukazu cesarza Aleksandra II z 14/26 XII 1865 r. 557

KS. WITOLD KUJAWSKI

Nabytki terytorialne diecezji włocławskiej według
buli *Vixdum Poloniae unitas* z 1925 r. 564

KS. KRZYSZTOF KAMIŃSKI

Formacja katechetyczna kapłanów diecezji włocławskiej
w drugiej połowie XX wieku (od 1945 r.) 575

KS. BOGUMIŁ LESZCZ

Uczestnictwo rodziny w życiu Kościoła i we wspólnocie parafii
(z uwzględnieniem doświadczeń parafii w Lubiczu Górnym) 593

KS. DARIUSZ FABISIAK

Oaza chorych i niepełnosprawnych w diecezji włocławskiej 602

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

Moralność i duchowość chrześcijańska w kazaniach
ks. Mariana Nassalskiego 607

KS. ANTONI PONIŃSKI

Sprawa operacyjno-ewidencyjna „Podrzegacz” [!].
Władze PRL wobec duchowieństwa katolickiego diecezji
włocławskiej na przykładzie losów ks. Jana Szczesiaka 617

ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM
Związki ks. Władysława Szafrąńskiego (1908–1996)
z klasztorem franciszkańskim we Włocławku 631

KS. KAZIMIERZ RULKA
Refleksje przy przeglądaniu księgozbioru biskupa
Romana Andrzejewskiego 640

SPRAWOZDANIA

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
w roku 2010/2011 – ks. *Krzysztof Graczyk*, ks. *Lech Król* 655

CONTENTS

Preface by the Bishop of Włocławek, WIESŁAW MERING	7
--	---

* * *

FR. JERZY MISIUREK Life and scientific work of Fr. Professor Ireneusz Werbiński ...	9
--	---

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF The presentation of the concept of holiness in the publications of Fr. Professor Ireneusz Werbiński	22
--	----

Subject and object bibliography of Fr. Professor Ireneusz Werbiński – collected by Fr. Lech Król	34
---	----

* * *

FR. WALDEMAR CHROSTOWSKI Blessings and their meaning in the Old Testament	51
--	----

FR. DARIUSZ ZAGÓRSKI Jesus Christ in <i>De consensu Evangelistarum libri quattuor</i> by St Augustine	68
---	----

FR. TOMASZ KACZMAREK The worship of martyrs and miracles done by their intercession according to St Augustine	77
---	----

FR. JERZY PAŁUCKI The ecclesia-creating role of friendship in the teachings of Paulin of Nola	88
---	----

FR. CZESŁAW S. BARTNIK	
The mystery of the human “I”	105
ANTONI J. NOWAK OFM	
Human maturity	111
FR. JERZY BAGROWICZ	
Striving to achieve sense as a basic expression of man’s spirituality	121
FR. LECH KRÓL	
Hidden life in the spirituality of the congregation of the Daughters of the Purest Heart of Mary according to their rule and constitution	129
FR. MAREK CHMIELEWSKI	
Prayer in the spiritual life of a consecrated lay person. A study in the light of the teachings of the Church on secular institutes	146
FR. KRZYSZTOF KONECKI	
The spirituality of the Liturgy of the Hours	161
FR. STANISŁAW SUWIŃSKI	
Anthropological basis of the spiritual life according to St Francis de Sales	169
PAWEŁ PLACYD OGÓREK OCD	
The Carmelite spirituality	181
FR. STANISŁAW JANKOWSKI	
The spirituality of Natuzza Evolo	193
FR. JAROSŁAW M. POPLAWSKI	
Prayer and Eucharist in the teachings of Fr. Piotr Semenenka ..	210
FR. KAZIMIERZ SKOCZYLAS	
Blessed Fr. Jerzy Popiełuszko as a role model in the Christian upbringing	217

FR. JAN PERSZON	
Salvation outside the Church? The cultural context of the pluralist theology of religions	228
FR. WOJCIECH CICHOSZ	
The value of a Christian family in the age of modern cultural and post-industrial changes. From a nuclear to a global family	248
FR. CZESŁAW RYCHLICKI	
The role of a marriage and a family in the cultural development of a society	267
FR. MIROSŁAW MRÓZ	
The fall of the idea of progress versus the virtue of hope: a search in the sphere of the real development of a man and a society ...	274
FR. GRZEGORZ WAWRZYNIAK	
A man's vocation to show mercy	288
FR. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Modern technology versus liturgy. History and modern challenges	302
EUGENIUSZ SAKOWICZ	
The identity, mission and service of a catholic university according to the apostolic constitution of John Paul II <i>Ex corde Ecclesiae</i>	319
FR. WALERIAN SŁOMKA	
The issue of a man in the Lublin message of John Paul II to academic circles	334
JUAN MANUEL BURGOS	
Personalism today	341
FR. ZDZISŁAW PAWLAK	
The problem of awareness in the personalistic concept of a man of Karol Wojtyła	359

FR. JAN NOWACZYK John Paul II on culture	374
FR. STANISŁAW URBAŃSKI The theological virtues in the teachings of Fr. Piotr Semenka	386
FR. ROMAN HARMACIŃSKI The integration role of bishop Wilhelm Pluta in the Lubusz Land	395
FR. CZESŁAW MAJDA The meanders of the Polish religiousness presented on an example of a big city parish	409
FR. JAN PRZYBYŁOWSKI The protection of personal data in the Catholic Church in Poland	423
FR. JANUSZ BORUCKI The right and the duty of parents to bring up children in the light of the Apostolic Exhortation of John Paul II <i>Familiaris consortio</i>	438
FR. STANISŁAW TOFIL The image of God presented in the homilies printed in “The Homiletic Materials” in the Jubilee Year 2000	446
FR. KRZYSZTOF GRACZYK The requirement for internal freedom in making a decision about marriage	456
FR. JÓZEF DĘBIŃSKI Catholic Church in Russia	472
BP WŁADYSŁAW BLIN The Roman Catholic Parish of St Stanislaus in Mohylewo in the years 1989–1999	488

FR. IGNACY NAJMOWICZ	
The co-cathedral church in Kwidzyn	500

VLADISLAVIENSIA

PIOTR PAWŁOWSKI	
Stefan Damalewicz as the forerunner of the history of art in Poland	511

ZOFIA HANNA KUŹNIEWSKA	
From the history of the charity care in the diocese of Włocławek Rural hospital in the deanery of Włocławek	529

FR. HENRYK WITCZAK	
The creation and the development of the parish network in Konin	539

FR. WOJCIECH FRĄTCZAK	
The confiscation of the Church lands in Poland in the light of the decree of the emperor Alexander II from 14/26 XII 1865 ...	557

FR. WITOLD KUJAWSKI	
Territorial acquisitions of the Diocese of Włocławek according to the <i>Vixdum Poloniae unitas</i> bull of 1925	564

FR. KRZYSZTOF KAMIŃSKI	
The religious education formation of the priest of the Diocese of Włocławek in the second half of the 20 th century (since 1945)	575

FR. BOGUMIŁ LESZCZ	
The participation of a family in the life of the Church and a parish community (considerating the experiences in the parish of Lubicz Górny)	593

FR. DARIUSZ FABISIAK	
The oasis for the sick and the disabled in the diocese of Włocławek	602

FR. WALDEMAR KARASIŃSKI	
Christian morality and spirituality in the sermons of Fr. Marian Nassalski	607
FR. ANTONI PONIŃSKI	
The operational and identification case “Podrzegacz” [!]. The Polish People’s Republic authorities and the catholic clergy of the Diocese of Włocławek as presented on the example of the life of Fr. Jan Szczesiak	617
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM	
The relationship of Fr. Władysław Szafrąński (1908–1996) with the Franciscan monastery in Włocławek	631
FR. KAZIMIERZ RULKA	
Reflections on browsing through the book collection of Bishop Roman Andrzejewski	640

SPRAWOZDANIA

The report on the activity of the Scientific Theological Society of the Seminary in Włocławek in the academic year 2010/2011 – <i>Fr. Krzysztof Graczyk, Fr. Lech Król</i>	655
--	-----