

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

ŻYCIORYS

BISKUPA PROF. DR. HAB. BRONISŁAWA DEMBOWSKIEGO

Bronisław Jan Maria Dembowski urodził się 2 października 1927 r. w miejscowości Komorowo (powiat Ostrów Mazowiecka). Był najmłodszym z pięciorga rodzeństwa. Jego rodzice, Włodzimierz i Henryka z domu Sokołowska, brali udział w czynie niepodległościowym. Matka w młodości przeżyła głębokie nawrócenie pod wpływem sługi Bożego ks. Władysława Kornilowicza; ojciec, komisarz Straży Granicznej w Grajewie, miał trudności z wiarą, ale nie przeciwstawiał się religijnemu wychowaniu dzieci. Pod koniec życia (zmarł w 1937 r.) zbliżył się do Boga.

W czasie II wojny światowej matka włączyła się w Ruch Oporu. Wraz z córką została aresztowana 15 maja 1941 r., wywieziona do Ravensbrück i tam obie zostały rozstrzelane 25 września 1942 r. W wieku lat piętnastu Bronisław został sierotą, i to w najcięższych latach wojny. Zaopiekowała się nim rodzina. Lata okupacyjne Bronisław Dembowski dzielił pomiędzy pracę fizyczną, naukę w podziemnej szkole średniej w Białobrzegach Radomskich i w Warszawie oraz pracę w organizacji podziemnej. Przysięgę Armii Krajowej złożył w wieku lat szesnastu, w sierpniu 1943 r. w Białobrzegach i spędził kilka miesięcy (od 15 sierpnia do 4 listopada 1944) w oddziale partyzanckim 72 pp. AK Ziemi Radomskiej. Jego rodzeństwo było również zaangażowane w pracy podziemnej; bracia walczyli w Powstaniu Warszawskim.

Po zakończeniu wojny i po zdaniu matury w Mościcach koło Tarnowa w 1946 roku, Bronisław Dembowski myślał o kapłaństwie. Postanowił jednak, za radą rodziny, wypróbować siebie i podjął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Tam był uczniem znakomitych profesorów, jak Tadeusz Kotarbiński czy Władysław Tatarkiewicz, którzy pokazywali mu świat i filozofię z innych punktów widzenia: ateistycznego i chrześcijańskiego. Słuchał również wykładów prof. Izdory Dąbskiej i prof. Stefana Swieżawskiego. Zakończył studia w 1950 roku z tytułem magistra nauk humanistycznych, otrzymanym na podstawie pracy *Józef Łęski i jego teoria nauki i sztuki*, pisanej pod kierunkiem prof. Tatarkiewicza.

Wprawdzie troje wielkich profesorów: Kotarbińskiego, Dąbbską i Tatarkiewiczza uważał za swoich mistrzów, pozostawał jednak pod szczególnym urokiem myśli humanistycznej reprezentowanej przez ostatniego z tych trojga. W czasie studiów w latach 1949-1950 pracował w Zakładzie dla Niewidomych w Laskach.

Po ukończeniu studiów filozoficznych na Uniwersytecie Warszawskim, wstąpił do seminarium duchownego w Warszawie i po skróconych studiach filozoficzno-teologicznych, ze względu na odbyte uniwersyteckie studia filozoficzne, otrzymał święcenia kapłańskie z rąk kard. Stefana Wyszyńskiego 23 sierpnia 1953 r.

Po dwuletniej pracy duszpasterskiej jako wikariusz w Piastowie, w 1955 roku ks. Bronisław Dembowski podjął studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie studiował u wybitnych filozofów, jak o. Mieczysław Albert Krąpiec OP, Stefan Swieżawski i ks. Stanisław Kamiński, poznając naukę św. Tomasza z Akwinu. Doktoryzował się w 1961 roku na podstawie pracy *Próba ustalenia treści bytowej pojęcia przyczyny celowej w filozofii bytu*, pisanej pod kierownictwem o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca OP.

W czasie studiów ks. B. Dembowski rezydował także w Izabelinie, gdzie proboszczem był wtedy ks. Aleksander Fedorowicz, który wywarł niewątpliwy wpływ na formację duszpasterską ks. Bronisława Dembowskiego. Dnia 22 grudnia 1956 r. B. Dembowski został mianowany rektorem kościoła Św. Marcina w Warszawie, z którym związał się na ponad trzydzieści pięć lat. Był zarazem kapelanem Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża.

Pracę naukowo-dydaktyczną rozpoczął ks. Dembowski najpierw jako asystent przy Katedrze Historii Filozofii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w 1962 roku, następnie jako adiunkt (1963-1969), a w końcu jako docent (1970-1982) po habilitacji z dziedziny historii filozofii na tymże Wydziale na podstawie pracy *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*.

Podjął również wykłady w warszawskim seminarium duchownym w roku 1970 oraz w Akademickim Studium Teologii Katolickiej, przekształconym następnie w Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. Tamże został mianowany profesorem nadzwyczajnym (1981) i zwyczajnym (1990). Wykładał przede wszystkim historię filozofii, a przez pewien czas również filozofię bytu – metafizykę. W latach 1982-1992 był dziekanem PWTW.

Opublikował szereg prac, zwłaszcza z dziedziny metafizyki i historii filozofii. Po roku spędzonym w Stanach Zjednoczonych (1969/70) ks. prof. Dembowski podjął badania nad filozofią amerykańską. Badania te konty-

nuował po swoim drugim pobycie w USA, w latach 1975-1976. Zasadniczym ich owocem jest książka *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, wydana w 1989 r.

W latach 1975-1980 ks. prof. B. Dembowski był członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki. Od 1970 roku jest członkiem Oddziału Warszawskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a od 1981 – członkiem Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauki.

Jednocześnie ks. Dembowski prowadził ożywioną pracę duszpasterską w kościele Św. Marcina na ul. Piwnej, związanego z Zakładem w Laskach. Kościół ten stał się miejscem integrującym inteligencję katolicką Warszawy, tym bardziej, że ks. Dembowski od 1957 r. był kapelanem Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie. Jego kazania i rekolekcje, wygłoszane w kościele Św. Marcina, ściągały licznych słuchaczy z całej Warszawy, nie tylko katolików i ludzi wierzących. Ta działalność spowodowała, że został on powołany w 1984 r. do Komisji Episkopatu Polski ds. Apostolatu Świeckich.

Ksiądz Dembowski był nie tylko rektorem tego kościoła, ale i kapelanem Sióstr Franciszkanek, których celem jest praca dla niewidomych. Zaangażował się również w duszpasterstwo niewidomych, wspierając kapelana Zakładu w Laskach, ks. Tadeusza Fedorowicza. W latach 1957-1967 ks. Dembowski był duszpasterzem niewidomych archidiecezji warszawskiej. Ponadto uczynił kościół Św. Marcina miejscem ożywionych spotkań ekumenicznych i miejscem kontaktu ludzi wierzących i niewierzących. W latach 1980-1994 był członkiem Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi.

W czasie swego pobytu w Stanach Zjednoczonych w 1975 roku ks. Dembowski zapoznał się z Ruchem Odnowy w Duchu Świętym. Po powrocie zaczął prowadzić grupę modlitewną przy kościele Św. Marcina w Warszawie, a następnie przyczynił się do zjednoczenia już istniejących w Polsce grup charyzmatycznych, współpracując przy organizowaniu Krajowego Zespołu Koordynatorów Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. W 1984 roku został duszpasterzem krajowym Odnowy w Duchu Świętym i jako przedstawiciel Polski brał udział w licznych spotkaniach światowych charyzmatyków. W 1991 r. został Członkiem Międzynarodowej Rady Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (ICCRS).

Dzięki działalności ks. Bonisława Dembowskiego, który starał się zabezpieczyć „przestrzeń wolności” ludziom związanym z antykomunistyczną opozycją, niezależnie od ich przekonań religijnych, kościół Św. Marcina stał się w czasie stanu wojennego siedzibą „Prymasowskiego Komitetu

Pomocy Osobom Pozbawionym Wolności i ich Rodzinom”, powstałego 17 grudnia 1981 r. Koordynował on pomoc ludziom uwięzionym i represjonowanym w stanie wojennym i doczekał się nawet napadu MO, która włamawszy się do budynków klasztornych, poturbowała członków Komitetu. W roku 1988 i 1989 ks. Dembowski z ramienia Kościoła brał udział w obradach Okrągłego Stołu.

Dnia 25 marca 1992 r. Ojciec Święty Jan Paweł II mianował ks. Bronisława Dembowskiego biskupem diecezjalnym we Włocławku. Jest on drugim biskupem włocławskim z tejże rodziny; Antoni Sebastian Dembowski był biskupem włocławskim w latach 1752-1762.

Biskup Bronisław Dembowski jest członkiem Rady Naukowej Episkopatu Polski, Rady do spraw Ekumenizmu, do spraw Apostolstwa Świeckich, do spraw Dialogu Religijnego, przewodniczącym Zespołu do spraw Dialogu z Kościołem Starokatolickim Mariawitów, członkiem Międzynarodowej Rady Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, krajowym duszpasterzem Ruchu Odnowy w Duchu Świętym.

Jako biskup włocławski utworzył 16 nowych parafii, rcerygował kapitułę przy kolegiacie sieradzkiej (1993), dokończył przerwany przez śmierć bpa Jana Zaręby (1986) II Synod Diecezji Włocławskiej i promulgował jego dekrety (1994), utworzył trzy wikariaty duszpasterskie (1993) i dokonał nowej organizacji dekanatów (1994), erygował Radę Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich (1999), gościł w Licheniu Ojca Świętego Jana Pawła II (1999), przeprowadził nawiedzenie figury Matki Bożej Fatimskiej w diecezji (1996) i rozpoczął nawiedzenie parafii przez obraz Jezusa Miłosiernego (2001), złożył dwa razy sprawozdanie ze stanu diecezji Stolicy Apostolskiej podczas wizyt *ad limina* (1993, 1998), zamknął proces informacyjny 108 męczenników II wojny światowej (1996) oraz przewodniczył uroczystościom związanym z dziękczynieniem w diecezji za ich beatyfikację, a także wielu uroczystościom jubileuszowym, szczególnie z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

Niniejszy tom „Studiów Włocławskich” zawiera prace członków Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Jest on dowodem wdzięczności diecezji włocławskiej względem swego Biskupa.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA
BISKUPA PROF. DR. HAB. BRONISŁAWA DEMBOWSKIEGO*

I. Książki i broszury

1. Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę na przełomie XIX i XX w., Warszawa : ATK 1969, 214 s.
2. Z ambony i nie z ambony, Warszawa : ATK 1983, 303 s.
3. Służąc słowem, Warszawa : ATK 1987, 222 s.
4. Rozważania świętomarcińskie, Warszawa : Warsz. Wyd. Diec. 1987, 296 s.
5. O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej, Warszawa : ATK 1989, 231 s.
6. Przez mękę do zmartwychwstania. Rozważania Drogi krzyżowej, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1994, 53 s.
7. W prawdzie i miłości. Rekolekcje, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1996, 143 s.
8. Dziękczynienie z Maryją. Rekolekcje dla biskupów, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1997, 96 s.
9. „Czy chcecie...?” Homilie i przemówienia wygłoszone w czasie nawiedzenia diecezji włocławskiej przez Najświętszą Maryję Pannę w Jej wizerunku fatimskim w dniach 6-13 lipca 1996 roku, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1997, 126 s. (współaut.: bp Roman Andrzejewski i bp Czesław Lewandowski).
10. „Spór o metafizykę” i inne studia z historii filozofii polskiej, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1997, 318 s.
11. Wiatr wieje tam, gdzie chce. Z doświadczeń Odnowy w Duchu Świętym, Kraków : Wyd. m 1998, 305 s.
12. Wtorki na Piwniej. Wybrane fragmenty, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1999, 126 s.
13. W wolności i posłuszeństwie. Rozważania rekolekcyjne, Włocławek Włocł. Wyd. Diec. 2000, 215 s.

* Bibliografia ta nie obejmuje pojedynczych homilii, przemówień, wstępów, wprowadzeń itp.

14. W drodze ku trzeciemu tysiącleciu. Rekolekcje wielkopostne dla inteligencji katolickiej we Włocławku, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 2001, 213 s.

15. W służbie Ludowi Bożemu, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 2002, 149 s.

II. Artykuły, sprawozdania, recenzje, wywiady

1. Czynniki rozumu w ujęciu przyczyny celowej, „Collect. Theol.” 35(1964), s. 39-62.

2. O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii, „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 1, s. 125-158.

3. Józef Łęski i jego poglądy estetyczne, „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 1, s. 159-174.

4. Rec.: W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie, I: Altertum, Frankfurt a.Main 1964; „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 1, s. 294-295.

5. Wiktor Wąsik (1883-1963) [nekrolog], „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 1, s. 304-305.

6. Bolesław Rosiński (1884-1963) [nekrolog], „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 1, s. 305-306.

7. Rec.: F. Copleston, A History of Philosophy, Westminster 1960-1963; „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 2, s. 268-269.

8. Rec.: O. Muck, Christliche Philosophie, Kevelaer 1964; „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 2, s. 270.

9. Rec.: G. Rodis-Lewis, Un malebranchiste méconnu, Keranflech, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1(1964) s. 21-28; „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 2, s. 270-271.

10. André Lalande (1867-1964) [nekrolog], „Stud. Philos. Christ.” 1(1965), nr 2, s. 325-326.

11. Niepublikowany rękopis Adama Mahrburga: „Wykłady etyki”, Warszawa 1890/91 r., „Stud. Philos. Christ.” 2(1966), nr 1, s. 339-381.

12. Rec.: A. Kraushar, Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauki (1800-1832). Naukowa monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych, t. 1-9, Kraków 1900-1911; „Stud. Philos. Christ.” 2(1966) nr 1, s. 391-392.

13. Klasyfikacja nauk Józefa Łęskiego, „Stud. Philos. Christ.” 3(1967), nr 2, s. 119-136.

14. O świadome uczestnictwo w życiu Kościoła, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 1, Warszawa 1967, s. 247-268.

15. Rec.: W. Tatariewicz, Historia filozofii, Warszawa 1968; „Stud. Philos. Christ.” 5(1969), nr 1, s. 318-322.

16. Rec.: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968; „*Stud. Philos. Christ.*” 7(1971), nr 1, s. 140-151.
17. Rec.: F. Copleston, *A History of Philosophy*, New York 1967; „*Stud. Philos. Christ.*” 7(1971), nr 1, s. 207-210.
18. Rec.: F. Sontag, *The Existentialist Prolegomena to a Future Metaphysics*, Chicago 1969; „*Stud. Philos. Christ.*” 7(1971) nr 1, s. 210-216.
19. Człowiek w poszukiwaniu Boga, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 133-152.
20. Kilka uwag i spostrzeżeń o Polonii w Stanach Zjednoczonych, „*Collect. Theol.*” 42(1972), fasc. 1, s. 175-180.
21. Sprawozdanie z konferencji naukowej na temat filozofii polskiej okresu pozytywizmu, Warszawa PAN, 28-29 kwietnia 1966, „*Stud. Philos. Christ.*” 8(1972), nr 1, s. 287-290.
22. Rec.: *Perspectives on Reality. Readings in Metaphysics from Classic Philosophy to Existentialism*, New York 1966; „*Stud. Philos. Christ.*” 8(1972), nr 2, s. 161-163.
23. Tajemnica paschalna w życiu chrześcijanina, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6, Warszawa 1972, s. 483-503.
24. Zagadnienie stosunku filozofii Boga – teologii naturalnej – teodycei do filozofii bytu – metafizyki, „*Stud. Philos. Christ.*” 9(1973) nr 1, s. 127-140.
25. Rec.: „*Analecta Cracoviensia*” 1(1969) 2(1970), „*Logos i ethos*” 1971; „*Stud. Philos. Christ.*” 9(1973), nr 1, s. 320-323.
26. Na marginesie książki śp. ks. A. Fedorowicza, „*Aten. Kapł.*” 80(1973), s. 322-328.
27. Poznanie Boga jako Absolutu i Osoby, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 51-64.
28. Zagadnienie egzystencjalistycznego punktu wyjścia w metafizyce, „*Stud. Philos. Christ.*” 10(1974), nr 1, s. 29-47.
29. Rec.: J. Pujdak, Antoni Wiśniewski, prekursor filozofii Oświecenia w Polsce, London 1974; „*Stud. Philos. Christ.*” 11(1975), nr 1, s. 207-210.
30. Etienne Gilson i Anton Pegis o współczesnym tomizmie, „*Stud. Philos. Christ.*” 12(1976), nr 1, s. 203-211.
31. Reception of the Encyclical „*Aeterni Patris*” in Poland, „*Collect. Theol.*” 46(1976), fasc. special., s. 187-203.
32. Konferencje i przemówienia, w: *Z teorii i praktyki głoszenia słowa Bożego*, Warszawa 1976, s. 57-145.
33. Realizm teistyczny, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 4, Warszawa 1977, s. 141-183.

34. Zagadnienia realizmu teistycznego w propozycji J.D. Collinsa, „Stud. Philos. Christ.” 13(1977), nr 2, s. 5-45.
35. Spotkanie z charyzmatycznym ruchem odnowy, „Więź” 20(1977), nr 8, s. 13-19.
36. Pojęcie Boga w kulturze śródziemnomorskiej, w: Bóg – Dialog – Błogosławieństwa – Modlitwa, Kraków 1977, s. 44-59.
37. Wychowanie religijne a rehabilitacja psychiczna niewidomych, w: Wypisy tyflogiczne, cz. 3, Warszawa 1977, s. 108-109.
38. Filozofia w katolickich uczelniach Ameryki północnej. Rozwój zewnętrznych struktur nauczania i studiów, „Stud. Philos. Christ.” 14(1978), nr 1, s. 123-146.
39. Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce, w: Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1978, s. 315-333.
40. Katolicka filozofia w Polsce w XIX wieku, w: W kierunku chrześcijańskiej kultury, Warszawa 1978, s. 568-580.
41. Zjednoczeni w Duchu, „W drodze” 6(1978), nr 6, s. 59-66.
42. Z amerykańskich dyskusji nad dzisiejszą rolą filozofii scholastycznej, „Stud. Philos. Christ.” 15(1979), nr 1, s. 215-233.
43. Wspomnienie o Profesorze [Władysławie Tatarkiewiczu], „Więź” 23(1980), nr 6, s. 66-75.
44. Rozwój filozoficznej koncepcji człowieka, „Stud. Theol. Varsav.” 18(1980), nr 1, s. 21-32.
45. Encyklika „Aeterni Patris” z perspektywy wieku. Opinie amerykańskie, „Roczn. Filoz.” 27(1979), z. 1, s. 295-306.
46. Czwarta Międzynarodowa Konferencja Liderów Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, „W drodze” 9(1981), nr 9, s. 92-99.
47. Bóg i jego relacja do świata, „Stud. Philos. Christ.” 18(1982), nr 1, s. 63-103.
48. Rola filozofii w kształtowaniu się świadomości narodowej, „Stud. Philos. Christ.” 18(1982), nr 2, s. 177-183.
49. The role of polish philosophy in creating national awarness, w: The Common Christian Roots of the European nations. An International Colloquium in the Vatican, t. 2, Florence 1982, s. 101-107.
50. O nauczaniu filozofii w seminarium duchownym, „Warsz. Stud. Teolog.” 1(1983), s. 425-437.
51. Autobiogram, „Ruch Filoz.” 41(1984), nr 2-3, s. 236-238.
52. Spotkanie z ruchem odnowy charyzmatycznej, w: Otrzymacie Jego moc, Poznań 1985, s. 9-19.

53. Ruch odnowy charyzmatycznej, w: Otrzymanie Jego moc, Poznań 1985, s. 19-32.
54. W kierunku jedności, w: Otrzymanie Jego moc, Poznań 1985, s. 32-34.
55. Ruch odnowy charyzmatycznej w Kościele, w: Otrzymanie Jego moc, Poznań 1985, s. 35-40.
56. Międzynarodowa Konferencja Liderów Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, w: Otrzymanie Jego moc, Poznań 1985, s. 40-47.
57. I Europejska Konferencja Liderów Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, w: Otrzymanie Jego moc, Poznań 1985, s. 103-109.
58. Odnowa w Duchu Świętym, w: Kalendarz „Królowej Apostołów” 1986, s. 47-53.
59. Ruch charyzmatyczny. Z ks. B. Dembowskiem rozmawia J. Turnau, „Więź” 30(1987), nr 2-3, s. 30-38.
60. Filozofia katolicka, w: Historia nauki polskiej, t. 4, cz. 1-2, Wrocław 1987, s. 771-789.
61. Chryścijanin filozofujący, „Roczn. Filoz.” 35(1987), z. 1, s. 309-319.
62. Odnowa w Duchu Świętym. Z ks. B. Dembowskiem rozmawia Marcin Przciszewski, „Ład” 6(1988), nr 33, s. 1, 5.
63. Rozwój środowisk inteligencji katolickiej w Polsce po 1918 r., w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 19, Warszawa 1990, s. 78-84.
64. Myśli o pokoju i wojnie, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 19, Warszawa 1990, s. 131-134.
65. Być księdzem. Rozmowa z ks. prof. B. Dembowskiem, rektorem kościoła Św. Marcina [w Warszawie], w: K. Jagiełło, Dziedzice bezprawnej wolności, Warszawa 1990, s. 28-51.
66. Kościół katolicki a współczesne problemy ludzkości, „Wojsko i Wychowanie” 9(1991), s. 19-23.
67. Jakie stanowisko w kwestii filozoficznego poznania Boga uznają za słuszne?, w: Studia z filozofii Boga, t. 5, Warszawa 1992, s. 72-82.
68. Filozofia źródłem sensu kultury, w: Zagadnienia filozofii w współczesnej kulturze, Lublin 1992, s. 152-158.
69. Rola Kościoła w epoce przemian, „Aten. Kapł.” 119(1992), s. 93-101.
70. Kościół grzeszników zawsze potrzebuje reformy. Z biskupem Bronisławem Dembowskiem rozmawia Ewa Berberyusz, „Gaz. Wyborcza” 1992, nr 86(10 IV), s. 10-11.
71. [Wypowiedź na temat: Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu], w: Studia z filozofii Boga, t. 6, Warszawa 1993, s. 48-51.

72. Hoene-Wroński Józef Maria, w: Encyklopedia katolicka, t. 6, Lublin 1993, szp. 1104-1106.
73. Odnowa w Duchu Świętym – problem pastoralny, w: Program duszpasterski 1994/95, Katowice 1994, s. 532-539; toż, „Aten. Kapł.” 124(1995), s. 94-100.
74. Od Białoleki do Magdalenki i dalej, w: Książka dla Jacka, Warszawa 1995, s. 36-57.
75. Świadeństwo uczestnika seminarium prof. Władysława Tatarkiewicza, 1947-1950, „Przeł. Filoz.”. Nowa seria, 1995, nr 2, s. 97-99.
76. „Uzdrowiająca moc sakramentów” (refleksje pastoralne), w: Program duszpasterski 1995/96, Katowice 1995, s. 103-111; toż, „Aten. Kapł.” 125(1995), s. 35-42.
77. Pokusa ateizmu, „Ład Boży” 1995, nr 12, s. 5-6.
78. Przyjąć Jezusa jako Pana i Zbawiciela. Z doświadczeń Odnowy w Duchu Świętym, w: Program duszpasterski 1996/97, Katowice 1996, s. 119-129.
79. Wiara a działalność publiczna, „Aten. Kapł.” 127(1996), s. 323-333.
80. Mistrz – Przyjaciel – Brat chrześcijanin. O profesorze Stefanie Swieżawskim słów kilka, „Kwart. Filoz.” 25(1997), z. 1, s. 38-41.
81. O Profesorze Swieżawskim mówią..., „Kwart. Filoz.” 1997, z. 1, s. 31-112 (współaut.).
82. Dokąd pójdziesz, gdy wyzdrowiejesz? O Janie Pawle II, o Odnowie w Duchu Świętym, o duszpasterzowaniu – rozmowa z bp. Bronisławem Dembowskiem... rozmawiał Michał Jakubczyk, „List” 14(1997), nr 5, s. 2-5.
83. Pięć lat [wywiad z bp. B. Dembowskiem z okazji piątej rocznicy święceń biskupich], „Ład Boży” 1997, nr 8, s. 4-5.
84. Jak trafić do serca i rozumu, rozm. przepr. A. Jarmuszewicz, „Rzeczpospolita” 1997, nr 196, s. 17.
85. Ankieta na temat encykliki „Fides et ratio”, „Przeł. Filoz.” 1998, nr 4, s. 1-56 (współaut.).
86. Duch Święty w naszym życiu. Z doświadczeń Odnowy Charyzmatycznej, „Studia Gnesnensia” 12(1998), s. 189-203.
87. Odnowa w Duchu Świętym. Refleksje pastoralne, w: Duch Święty w posłudze Kościoła wobec świata. Materiały z Duszpasterskich wykładów w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 27-28 sierpnia 1998, Lublin 1999, s. 63-77.
88. Okrągły Stół po dziesięciu latach, w: Rok 1989. Nowa Polska, odmieniona Europa, Warszawa 1999, s. 93-102.

89. Maryja – Pierwsza Charyzmatyczka. Rozważania teologiczno-pastoralne, „Łódzkie Studia Teol.” 8(1999), s. 253-258.
90. Wyzwania i pokusy ateizmu. Rozważania teologiczno-pastoralne, „Roczn. Filoz.” 1999, z. 2, s. 91-101.
91. Co Sobór zmienił w Polsce? Ankieta „Znaku”, „Znak” 1999, nr 5, s. 31-136 (współaut.).
92. Nie pytam o metrykę chrztu, rozm. przepr. J. Makowski, „Tyg. Powsz.” 1999, nr 29, s. 1, 5.
93. Nie nadużywam słów: lewica, prawica, rozm. przepr. P. Dybicz, M. Ikonowicz, „Przegląd” 1999, nr 1, s. 3, 5.
94. Docieranie do ludzi, rozm. przepr. E. Berberyusz, „Rzeczpospolita” 1999, nr 37, s. 16.
95. Jego głos był zawsze głosem wolnym, w: Sługa Boży Stefan kardynał Wyszyński (1901-1981). Co Kościół i Polska zawdzięcza Prymasowi Tysiąclecia, Warszawa 2000, s. 177-193.
96. Encyklika „Fides et ratio” i problem dialogu, „Stud. Philos. Christ.” 2000, nr 2, s. 53-66.
97. Nowe ruchy w życiu Kościoła, „Studia Włocławskie” 3(2000), s. 37-45.
98. U źródeł wiary. Fenomen Taizé, rozm. przepr. J. Krzemiński, „Tyg. Powsz.” 2000, nr 3, s. 1, 10.
99. Bilet do nieba, rozm. przepr. K. Janowska, P. Mucharski, „Tyg. Powsz.” 2000, nr 44, s. 1, 14.
100. Kościół w PRL w czasie prymasostwa kardynała Józefa Glempa, w: Caritati in iustitia. Dwadzieścia lat posługi prymasowskiej kardynała Józefa Glempa, Warszawa 2001, s. 75-82.
101. Obszary naszej niewiary, „Studia Warmińskie” 38(2001), s. 221-230.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI

OTIUM CUM DIGNITATE

Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów*

Prawdziwie rzymska kultura ujawniła się w przepisie prawa kanonicznego, wzywającym proboszcza do zrzeczenia się zajmowanego urzędu po skończeniu siedemdziesiątego piątego roku życia: *rogatur ut renuntiationem ab officio exhibeat Episcopo dioecesano* – jest proszony o złożenie urzędu na ręce biskupa diecezjalnego (kan. 538 § 3). Podobnie jest w kan. 401 § 1 w odniesieniu do biskupa. A w przypadku jego poważnej choroby, dodany został jeszcze przysłówek: *enixe rogatur* – usilnie jest proszony (kan. 401 § 2).

Użyty tu został czasownik *rogare* (pytać, prosić). Cechuje się on tą subtelnością, że to jest prośba połączona z pytaniem, a raczej pytanie, na dnie którego jest subtelny wniosek skierowany do adresata. Tego czasownika używa latynista, by skłonić osobę zainteresowaną do wyjawienia swego zdania na jakiś temat. Zarówno godność urzędu kościelnego, jak i osoby kapłana sprawującego poważne zadanie w Kościele, usprawiedliwiają tę grzecznościową formułę prawa kanonicznego zamiast kategorycznego przepisu, który można by wyrazić stanowczo, choćby w formie gerundialnej, deklarującej obowiązek, nakaz. Rzecz jednak rozstrzyga się na takim poziomie, że wolno domniemywać, iż ludzie, którzy byli zawsze wsłuchani w głos Kościoła, potraktują tak przedstawioną prośbę jak obowiązek. Dalsze słowa, zwłaszcza wypowiedziane w tonie kategorycznym, byłyby zbędne i w złym smaku.¹ Pięknie oddaje to modlitwa o dobrą starość:

Panie, naucz mnie starzeć się!
Przekonaj mnie,
że wspólnota nie wyrządza mi krzywdy,
jeżeli wyznacza innych na moje stanowisko.
Usuń ode mnie dumę nabytego doświadczenia
i poczucie o mojej niezbędności...
Oby moje odejście z pola działania

było proste i naturalne
jak zachód słońca.
Panie, naucz mnie starzeć się tak.
Amen.²

Salus animarum suprema lex

W przepisie prawa kanonicznego odczytuję wskazanie, by ten poziom kultury utrzymać nadal w stosunku do kapłanów, którzy życie poświęcili służbie Bogu, a teraz ze względu na wiek czy chorobę, są proszeni, by oddali ster parafii lub jakiejś instytucji w ręce pasterza diecezji, bo dobro dusz nie może ponieść jakiegóż szkody: *ne quid detrimenti capiat*.³ Głęboko bowiem ugruntowana jest w duchowieństwie zasada, że *salus animarum suprema lex* (dobro dusz najwyższym prawem).⁴ Kapłani oddają również w ręce biskupa swój los, resztę życia, starość, której nie omijają choroby i związane z nimi wszystkie kłopoty. Jest to jakby wypełnienie przyrzeczenia i pięknego gestu w czasie święceń prezbiteratu, gdy kapłan kładzie swoje złożone ręce w ręce biskupa i na pytanie: „Czy mnie i moim następcom przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”, odpowiada: „Przyrzekam”. A biskup zamyka ten dialog życzeniem: „Niech Bóg, który rozpoczął w tobie dobre dzieło, sam go dokona”.

Z doświadczenia osobistego, jakie miałem w czasie udzielania święceń kapłańskich, wiem, że często jest szeroka gama rąk oddanych wtedy na służbę Kościoła: ręce szerokie i wąskie, twarde i delikatne, zimne i spoczone, masywne i drobne, odporne i wrażliwe, ciężkie i subtelne... Te wszystkie ręce okazały się potrzebne Kościołowi, by biskup mógł nimi rozporządzać stosownie do potrzeb diecezji. One budowały kościoły i czyniły znak krzyża nad umierającymi. Związywały losy małżonków i rozwiązywały więzy grzechów. Karmiły dzieci przy Stole Pańskim i w kaznodziejskim geście upominały grzeszników. W tym oddaniu siebie na służbę Kościoła otrzymał biskup do dyspozycji zapał i entuzjazm młodych lewitów, ich fantazję i radykalizm ewangeliczny, słowem: kipiące drożdże – tak potrzebne, by wlać je do mąki przeznaczonej na ewangeliczny chleb.

Teraz, po latach, jest jakby jakieś dopełnienie tego, co było przedmiotem dialogu z biskupem w dniu święceń. Te ręce kapłani znowu z ogromnym zawierzeniem oddają biskupowi: ręce spracowane, schorowane, zniszczone, cierpiące, potrzebujące pomocy, oczekujące wsparcia, głodne jakiegoś ciepła... Kapłańskie dłonie ciągle jeszcze gotowe do rozgrzeczania, do namaszczania, do błogosławieństwa...

Congrua sustentatio et habitatio

Do biskupa diecezjalnego należy decyzja o przyjęciu lub odłożeniu rzeczenia oraz zapewnienie zrzekającemu się odpowiedniego utrzymania i mieszkania,⁵ stosownie do norm ustalonych przez Konferencję Episkopatu i synod diecezjalny. Pozwala więc biskup na mieszkanie w jakiejś parafii, przy drugim księdzu, gdzie jest większa plebania, albo we własnym mieszkaniu księdza czy u rodziny. Bardziej odpowiednie jest mieszkanie w innej parafii, a nie w tej, gdzie ostatnio był ksiądz proboszczem, by swoją obecnością nie przeszkadzać w inicjatywach nowemu duszpasterzowi. Ale najbardziej stosowne jest mieszkanie w specjalnym domu księży emerytów (w diecezji wrocławskiej nazywa się on słusznie Domem Dobrego Pasterza),⁶ bo pod opieką sióstr zakonnych i innych osób ma zapewnione utrzymanie i mieszkanie, a zwłaszcza opiekę pielęgniarską podczas obłożnej choroby. We własnym mieszkaniu lub u rodziny nie zawsze są możliwości takiej pielęgnacji. Różne mogą być rozwiązania i każde z nich trzeba traktować indywidualnie, stosownie do okoliczności miejsca i charakteru osób. Może być też tak, że przez pewien czas ksiądz pozostaje przy jakiejś parafii, a gdy stan choroby wymaga stałej pielęgnacji, której nie może zapewnić rodzina i parafia, ksiądz otrzymuje mieszkanie w domu księży emerytów.

Przy niskich wynagrodzeniach, jakie są aktualnie w Polsce dla obecnego pokolenia emerytów i rencistów, a szczególnie dla osób duchownych, uplasowanych z reguły na najniższej stawce, mieszkanie i utrzymanie w domu księży emerytów jest rozwiązaniem optymalnym, jakie w tej sytuacji można znaleźć. Z uznaniem trzeba odnotować sytuacje, że kapłani z dekanatu, w którym ksiądz wiele lat pracował, potrafią podzielić się stypendiami mszalnymi, by trochę pomóc w kosztach drogich często leków. A wierni, wiedząc, że niektóre Msze święte odprawi ich dawny proboszcz, nie skąpią ofiar i cieszą się, że między następcą i poprzednikiem jest współpraca i zrozumienie. Niby drobne gesty, ale jak pięknie – przy tych niskich emeryturach – świadczą o solidarności z księdzem seniorem i mogą stwarzać dobrą atmosferę w środowisku parafialnym i kapłańskim!

I tak w życiu kapłana zaczyna się zupełnie nowy okres, w którym nie może braknąć – jak w poprzednich – pewnej godności i kultury duchowej. Nie sposób również oprzeć się wrażeniu, że jest to moment, w którym i władza diecezjalna, i sami kapłani przechodzący na emeryturę zdają szczególny egzamin: mają okazję ujawnić swoją dbałość o dobro Kościoła i piękno kapłańskiej duchowości. Kiedy spotkają się z sobą takie postawy, jest wtedy budujący przykład dla wszystkich: dla kapłanów i świeckich, dla aktualnie żyjących i dla potomnych. I choć w tej wzniosłej formie nie jest może łatwo

taki poziom zachowania każdemu kapłanowi prezentować, to jednak nie można powiedzieć, by należał on do rzadkości, a na pewno jest ideałem, do którego wszyscy wzdychają. Dobrze, gdyby moment pożegnania z wiernymi był uroczysty i podobny do aktu kanonicznego objęcia parafii. Powinien być przeczytany nie tylko sam dekret zwolnienia i przeniesienia na emeryturę, ale i list biskupa ze słowami podziękowania za lata pracy i zachęty do dalszej służby Kościołowi w innym wymiarze. Mile byłaby tu widziana obecność samego biskupa lub jego delegata oraz księży z dekanatu.⁷

Rzadki jest raczej przypadek oporu i buntu, traktowany w opinii publicznej nagannie, choć z pewnym zrozumieniem dla zachowań tego wieku. Przeważa postawa poddania się wyższej konieczności i okazania pewnego męstwa i godności. Ale nawet po okresie jakiegoś wewnętrznego sprzeciwu z powodu wyrwania ze środowiska, w którym ksiądz spędził wiele lat, wzruszająca jest umiejętność pogodzenia się z wyższymi racjami i odniesienia zwycięstwo nad sobą. Tym bardziej, że można dostrzec pozytywne strony opieki w domach księży emerytów, gdzie jest ciepła strawa, opranie, sprzątanie mieszkania, kaplica i gdzie są współbracia, z którymi można dzielić wspólny los.

I choć prawdą jest, że „starych drzew się nie przesadza”, to mogą być powody, które to polecają, choćby w przypadku kapłanów chorych obłożnie lub wymagających stałej opieki. Podejmujący taką decyzję przełożeni muszą być przygotowani na niewybredne oskarżenia i pomówienia, również od osób postronnych. Nerwy zszarpane w walce z komunistami reagują nadmiernie w wielu sytuacjach. Ile trzeba mieć zrozumienia dla trudnych przypadków, zwłaszcza z zaburzeniami charakterologicznymi! Ile też zdecydowania, odporności psychicznej i cierpliwości w przypadkach nieuleczalnego uporu i kontestacji! Mniej więc wzniosłe przykłady, czy wręcz negatywne, na ten ideał wzajemnego zrozumienia biskupa i kapłana, pośrednio, także wskazują i czynią go przedmiotem ich tęsknot. Kapłan nie może przecież umierać w konflikcie ze swoim biskupem i współbraćmi, ale z ich modlitwą i opieką. Temu na pewno sprzyjają spotkania z biskupem na wieczery wigilijnej przed Bożym Narodzeniem czy przed Wielkanocą lub inne rodzaje pamięci.

Czym jest starość?

Na temat starości piszą psychologowie i socjologowie, lekarze i poeci.⁸ I zgadzają się wszyscy, że jest to okres nieodłącznie związany z ziemskim życiem, jeśli wcześniej nie zostało ono zakończone na skutek choroby czy wypadku. Starożytny filozof i mówca rzymski, Cyceron (106-43 przed Chr.), widzi starość jako naturalny okres życia ludzkiego, jako czas owocowania, dopełnienia życia. Poświęcił temu zagadnieniu nawet niewielki traktat *Cato*

Maior de senectute (Katon Starszy o starości)⁹, z którego szereg myśli tu przytoczę (dalsze cytaty: *Cato*), tym bardziej, że wiele z nich jest też cytowanych w publikacjach na ten temat, również w dokumentach papieskich, m.in. w *Liście do osób w podeszłym wieku* (dalsze cytaty: *List*).¹⁰

Warunkiem szczęśliwej starości jest według Katona, który w tym traktacie jest *porte-parole* poglądów Cyncerona, dobrze spędzona młodość, gdyż nie starość jest uciążliwa, ale wady charakteru (*In moribus est culpa, non in aetate* – *Cato* 3, 7), a te są zawsze czymś przykrym, w starości szczególnie.¹¹ Hołdując zasadzie stoików, by prowadzić życie zgodne z naturą i iść za nią jak za najlepszym przewodnikiem, Cynceron wskazuje, że jak owoce drzew i plony ziemi, gdy przyjdzie pora dojrzewania, zaczynają więdnąć i spadać, tak i jest z życiem ludzkim. Jak w przyrodzie są pory roku, tak i w życiu człowieka są podobne okresy: dzieciństwo, młodość, dojrzewanie, owocowanie i... śmierć. „Wszystko, co dzieje się zgodnie z naturą, należy zaliczyć do dobra. Co zaś jest bardziej naturalne, jak nie to, że starzy umierają?” (*Cato* 19, 71) – pyta autor. Śmierć zdarza się też wprawdzie młodym, ale wbrew naturze i przy jej sprzeciwie. Cynceron posługuje się pięknym porównaniem: „Gdy umierają ludzie młodzi, to jakby kto wiadrem wody gasił moc płomienia; starcy zaś gasną jak ognisko, co się samo dopala z siebie, niepodsypane przez nikogo.¹² I jak jabłka, gdy są jeszcze surowe, z trudem dają się zerwać z drzewa, a gdy dojrzeją i się zaczerwienią, spadają same, tak ludziom młodym odbiera życie przemoc, starszym – dojrzałość” (tamże). Marek Tulliusz dostrzega w starości jako okresie owocowania dużo uroku: „im bardziej zbliżam się do śmierci, to mam wrażenie jakbym z daleka łąd widział i do portu po długiej żegludze miał tam wreszcie przypląć” (tamże).¹³

Choć podobnie widzi starość Jan Paweł II i w *Liście do osób w podeszłym wieku* powołuje się na traktat Cyncerona, na podobieństwo biologicznych cykli przyrody i cykli życia człowieka, to jednak wskazuje jednocześnie, że człowiek różni się od otaczającej go rzeczywistości, ponieważ jest osobą, ukształtowaną na obraz i podobieństwo Boże, świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Jest wymiar duchowy życia człowieka, gdzie też następuje pewne dojrzewanie i owocowanie. Ojciec Święty przywołuje porównanie św. Efrema Syryjczyka: życie ludzkie podobne do palców jednej ręki, bo jest krótkie jak rozpiętość dłoni, a kolejne jego etapy różnią się od siebie niczym poszczególne palce, symbolizujące „pięć stopni, po których wspina się człowiek”, wspina i opada (*List*, n. 5). I jak w dzieciństwie i w młodości człowiek, ucząc się człowieczeństwa, tworzy projekt życia, który będzie realizował, tak w starości, pomnażając mądrość, którą zwykle przynoszą z sobą lata doświadczeń, służy dojrzałszymi radami, z których młode pokolenie może skorzystać,

jeśli zechce. Starość jawi się więc Janowi Pawłowi II jako „czas pomyślny”, w którym dopełnia się ludzkie życie: „zgodnie z Bożym zamysłem jest to okres, w którym wszystko współdziała ku temu, aby mógł on jak najlepiej pojąć sens życia i zdobyć «mądrość serca» [...] Starość to ostatni etap ludzkiego dojrzewania i znak Bożego błogosławieństwa” (*List*, n. 8).

Jan Paweł II każe patrzeć na starość z właściwej perspektywy: jest nią wieczność, każdy zaś etap życia jest ważkim przygotowaniem do niej. „Także starość – pisze Papież – ma swoją rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dojrzewania człowieka zmierzającego ku wieczności” (*List*, n. 10). Pożyteczni są ludzie starzy, bo „są strażnikami pamięci zbiorowej” (tamże), pomagają mądrzej patrzeć na ziemskie wydarzenia, gdyż dzięki doświadczeniu życiowemu zyskali wiedzę i dojrzałość, ich obecność przypomina o wzajemnej zależności i nieodzownej solidarności między różnymi pokoleniami. Jan Paweł II – warto to odnotować – cytuje C.K. Norwida, co w dokumencie papieskim, skierowanym do całego świata, ma dla nas, Polaków, ważne znaczenie:

Nie tylko przyszłość wieczną jest – nie tylko!...

I przeszłość, owszem, wieczności jest dobą:

Co stało się już, nie odstanie chwilą...

Wróci Idea, nie powróci sobą.

(„Nie tylko przyszłość...”, *Post scriptum*, I, w. 1-4).

Czym powinna być starość w życiu kapłańskim?

Choć doświadczenie starości – jak widać – jest wspólne wszystkim istotom żywym i formy zachowania ludzi w podeszłym wieku są podobne w każdej epoce i pod każdą szerokością geograficzną, to jednak zarówno samo powołanie kapłańskie, nieznające w swej istocie urlopu czy emerytury, jak i potrzeba dawania dobrego przykładu przez nauczycieli moralności, stawia przed księżmi szczególne zadania w tym okresie. Można je dostrzec w udziale księży seniorów w dalszym życiu duszpasterskim Kościoła, w korzystaniu z pewnych radości kapłańskich oraz we wzorowej postawie, jaką wypada zachować w trudnym czasie choroby, cierpienia i śmierci.

Udział w życiu duszpasterskim Kościoła

Postulat udziału księży seniorów w życiu Kościoła warto uzasadnić najpierw racjami czysto ludzkimi. Sięgnijmy do Cyncerona. Rozróżnia on sprawy, które wymagają sił młodzieńczych, i takie, do których potrzeba zalet doświadczenia życiowego: rozważgi i dojrzałej decyzji. Odnaczają się nimi przede wszystkim ludzie starzy; „gdyby one – stwierdza Kato, rzecznik

Cyceron – nie były cechą ludzi starszych, przodkowie nasi nie nazwaliby najwyższej rady *senatem* od słowa *senex* (starzec)” (*Cato* 6, 19). W toku wywodów przytoczone są przykłady, że „młodzi ludzie doprowadzali do upadku nawet bardzo potężne państwa, a starsi potrafili je podźwignąć i odbudować” (*Cato* 6, 20). Nie można więc uważać starców za ludzi niepotrzebnych i bezczynnych. Mówić, że ludzie starzy nie mogą brać udziału w życiu publicznym, to tak jakby twierdzić, że „sternik w czasie żeglugi nic nie robi, bo gdy jedni wchodzą na maszt, drudzy biegają w przejściach, inni wylewają wodę ze spodu statku, on zaś trzyma ster i siedzi sobie spokojnie na rufie” (*Cato* 6, 17). Oczywiście, człowiek starszy nie robi tego, „co robią młodzi, ale jednak wykonuje działania o wiele ważniejsze i lepsze”, bo nie siłami fizycznymi dokonuje się rzeczy naprawdę ważnych – powiada Katon – ale „radą, powagą, wypowiedzeniem własnego zdania”. A tych wartości „ludzie starzy nie tylko nie są pozbawieni, ale posiadają ich z każdym dniem więcej” (tamże).

Jan Paweł II dostrzega w dzisiejszym społeczeństwie, że obok szacunku dla starości, jaki widać w wielu społeczeństwach, zaczyna też dochodzić do głosu mentalność, która stawia na pierwszym miejscu doraźną przydatność i wydajność człowieka. „Pod wpływem tej postawy tak zwany trzeci lub czwarty wiek jest często lekceważony, a sami ludzie starsi muszą zadawać sobie pytanie, czy ich życie jest jeszcze użyteczne” (*List*, n. 9).

Jeżeli zaleca się, by emeryci nie byli izolowani od życia publicznego, ale wnosili tam swój wkład, to w przypadku kapłanów taka praktyka jest czymś zupełnie normalnym. Ksiądz bowiem, wolny od ciężaru administracji, może więcej czasu poświęcić na sprawy duchowe i to zarówno w odniesieniu do własnej duszy, jak i innych osób.

Kapłani więc mieszkający we wspólnocie, jak i ci, którzy rozproszeni są po parafiach, powinni przez współbraci być wciągani w rytm życia duszpasterskiego Kościoła przez pomoc w spowiedzi, udział w uroczystościach parafialnych czy diecezjalnych lub czysto kapłańskich. Z radością odnotowujemy ich obecność, gdy miejscowy proboszcz lub wikariusz przywozi seniora na wizytację biskupią w dekanacie czy choćby na imieniny do sąsiada. Jest to również mile przyjmowane przez wiernych i budujące dla wszystkich.

Mając ogromne doświadczenie, mogą kapłani emeryci również na konferencjach, zebraniach czy prywatnych spotkaniach wskazywać na problemy duszpasterskie i sposoby ich rozwiązywania. Niektórzy z nich na piśmie przekazują swoje spostrzeżenia i wnioski. Cenne dla historyka mogą być również ich świadectwa dotyczące wydarzeń, w których brali udział. Są też i tacy, co wolny czas na emeryturze poświęcają na pisanie pamiętników, a nawet monografii parafii, w których prowadzili duszpasterstwo.

Ale przede wszystkim są cennymi spowiednikami, bardzo poszukiwanymi w czasie rekolekcji, z okazji pierwszego piątku miesiąca czy spowiedzi pierwszokomunijnych. Niektórzy z nich znajdują stałe zajęcie w sanktuariach maryjnych, zwłaszcza w Licheniu, w okresie zwiększonego napływu pielgrzymów. Cenne jest też ich zastępstwo czy pomoc w okresie urlopu księży pracujących w duszpasterstwie.

Radości kapłańskiego zmierzchu

Za Cyceronem można z radością powiedzieć, że ten wiek zabiera to, co w młodości – w chwili niepanowania nad sobą – mogło być powodem ludzkich słabości (*Cato* 12, 39). Ten pogański autor radzi wyżej stawiać przyjemności duchowe, niż te, które płyną z zaspokojenia potrzeb ciała. Sugeruje więc na przykład w czasie uczty więcej cieszyć się rozmową z przyjaciółmi niż wyszukаныmi potrawami; dlatego nazywa się ucztę po łacinie *convivium*, bo się na niej „współżyje” (*Cato* 13, 45).¹⁴ Do tych przyjemności duchowych zalicza również twórczość literacką, której sporo osób poświęciło schyłek swego życia (*Cato* 14, 50).

W ekskursie na temat rolnictwa radzi spędzić starość wśród przyjemności życia wiejskiego (*Cato* 15, 51 – 17, 60).¹⁵ Jeśli chodzi o kapłanów, jest to możliwe na wsi lub przy willi, gdzie jest ogródek, w którym można wykonywać jakąś pracę lub wygrzewać się na słońcu w towarzystwie domowych zwierząt czy zajmować się pasieką. W życiu wspólnym nie wszystko i nie wszędzie da się utrzymać i trzeba z pewnymi przyjaciółmi, również ze świata zwierząt, rozstać się bohatersko, powierzając je opiece innych osób.

W liście papieskim jest mowa o radości ze służenia aż do końca osobom bliskim i sprawie Królestwa Bożego. Jan Paweł II pisze o sobie samym: „Mimo ograniczeń mego wieku bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć” (*List*, n. 17). A zwracając się do ludzi starszych, mówi wprost: „Kościół nadal was potrzebuje. Wysoko ceni sobie przysługi, jakie nadal jesteście gotowi mu oddawać w różnych dziedzinach apostolatu, liczy na wasz wkład wytrwałej modlitwy, oczekuje waszych wyważonych rad i wzbogaca się dzięki ewangelicznemu świadectwu, jakie składacie każdego dnia” (*List*, n. 13).

W realiach kapłańskiego życia na pierwszym miejscu jawią się wartości duchowe, czerpane z modlitwy, z lektury, z pracy umysłowej, z rekolekcji co roku odbywanych w Domu Dobrego Pasterza dla wszystkich księży emerytów, również dla tych, którzy mieszkają gdzie indziej, nawet poza diecezją. Ten czas modlitwy i spotkania ze współbraćmi i księżmi biskupami jest okazją do ściślejszych kontaktów. Zwłaszcza adoracja Najświętsze-

go Sakramentu ma dla życia kapłańskiego ważne znaczenie. Znałem księdza emeryta, który godzinami siedział przed tabernakulum, jakby nadrabiał zaległości z lat proboszczowskiego zabiegania. I jak ciepły, jak napromieniowany światłem z innego świata wychodził z kaplicy! A ilu penitentów zabiegało u niego o spowiedź! Jak był wyrozumiały i cierpliwy! A jak nerwowo był jako proboszcz w kancelarii, przy remontach, na ambonie, podczas katechezy... Nerwy odmawiały posłuszeństwa przy inwigilacji czy przesłuchach Urzędu Bezpieczeństwa. Ile spokoju może wnieść w kapłańskie życie adoracja Najświętszego Sakramentu!

Z ogromną troską myślę o kapłanach, którzy mieszkają prywatnie, a z powodu choroby są ograniczeni do przestrzeni mieszkania i zaledwie są w stanie uczynić kilka kroków po pokoju, by w oddzielnym *cubiculum* odprawić Mszę świętą. Jeśli są warunki odpowiadające przepisom, to temu kapłanowi warto pozwolić, by mógł w tabernakulum przechowywać Najświętszy Sakrament i spędzać tam wiele godzin w ciągu dnia, tym bardziej, że zimą porą, w kościele nieogrzewanym, dłuższy pobyt byłby dla niego niewskazany czy wręcz niemożliwy.¹⁶ A w swoim domu, w fotelu czy na wózku, okryty kocem, mając przy boku zbiór ulubionych modlitw,¹⁷ odmawiając różaniec czy koronkę do Miłosierdzia Bożego, mógłby wstawiać się u Pana za Kościołem, za Ojcem Świętym, za Ojczyzną, za diecezją, za biskupami, za parafią, za kapłanami, za Seminarium, za wielu ludźmi, którzy go o modlitwę proszą. Tej pracy dla Kościoła chyba nikt – poza karmelitankami lub innymi osobami konsekrowanymi – lepiej nie może wykonać, jak właśnie taki kapłan. A ta modlitwa jest tak bardzo nam potrzebna! Błogosławiony, komu taka łaska jest dana i jej nie zaniedba!

„Z życia do życia”

„Chwałą Bożą jest żyjący człowiek” (*Gloria Dei vivens homo*) – pisał św. Ireneusz (*Adversus haereses* IV, 20, 7; SC 100/2, s. 648). Życie jest przeznaczeniem człowieka, ale śmierć jest koniecznością, by przejść „z życia do życia” (*List*, n. 17).

Cyceron uczy, zgodnie z poglądami stoickimi, że lęk przed śmiercią nie przystoi człowiekowi mądrymu: „O, jak godny politowania jest starzec, który w tak długim życiu nie nauczył się gardzić śmiercią! Bo jest jedno z dwojga: jeśli śmierć zupełnie wygasza życie – to należy ją całkiem lekceważyć, albo jeśli prowadzi duszę tam, gdzie będzie żyła ona wiecznie – to trzeba jej pragnąć. Trzeciej możliwości znaleźć nie można” (*Cato* 19, 66). Takie były poglądy poganina! Dostrzega on, że śmierć jest wspólnym losem zarówno starca, jak i młodzieńca, a nawet starzec jest w lepszej sytuacji, bo przeżył już

długie życie, gdy młody dopiero tego pragnie (*Cato* 19, 68). Wyraża więc myśl, że „ile każdemu dano czasu do życia, powinien być z tego zadowolony” (*Cato* 19, 69). Porównując życie do gry na scenie, stwierdza: „Aktor nie musi być na scenie od początku do końca sztuki, aby się podobać, ale ilekroć wystąpi, powinien grać dobrze. Również i człowiek mądry nie musi żyć aż do końcowych oklasków. Krótki bowiem czas życia jest dość długi do tego, by żyć dobrze i szlachetnie”. (*Cato* 19, 70). Nie uskarża się na trudy starości: „Ja nie żałuję, że żyłem, bo tak żyłem, bym mógł sądzić, iż nie narodziłem się na próżno. I z życia tak odchodzę jak z miejsca tymczasowego pobytu, a nie jak z domu. Natura bowiem dała nam tu kwaterę, a nie stałe mieszkanie” (23, 84).¹⁸ Śmierć traktuje jako przejście do wiecznego życia (*Cato* 20, 73). Głosi tezę o nieśmiertelności duszy. Wierzy, że po śmierci spotka się ze swymi przodkami: „O, jak szczęśliwy będzie ów dzień, gdy podążę do owego boskiego zgromadzenia i na spotkanie tylu duchów, opuszczając to bagno i nerwowe w nim życie!” (*Cato* 23, 84).

Jan Paweł II nie ukrywa, „że z upływem lat oswajamy się z myślą o «zmierzchu» [...]. Granica życia i śmierci przesuwana przez nasze wspólnoty i stale przybliża się do każdego z nas. Jeśli życie jest pielgrzymką do niebieskiej ojczyzny, to starość jest czasem, gdy jesteśmy bardziej skłonni myśleć o wieczności” (*List*, n. 14). Ale przyznaje, że z trudem godzimy się z perspektywą odejścia i że budzi ono lęk, a nawet pewien bunt. Sam Pan Jezus odczuwał przecież lęk przed śmiercią. I o ile można sobie jakoś wytłumaczyć racjonalnie aspekt biologiczny śmierci, to jednak nie sposób przyjąć jej jako czegoś naturalnego. Ojciec Święty cytuje II Sobór Watykański: „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze” (*KDK*, n. 18). Papież podkreśla, że to byłaby udręka, gdyby śmierć oznaczała całkowite unicestwienie i koniec wszystkiego. Wartość zbliżającej się śmierci polega m.in. na tym, że skłania „człowieka do stawiania pytań o sens samego życia: co czeka nas za mroczną zasłoną śmierci? czy stanowi ona ostateczny kres, czy też istnieje coś także poza nią” (*List*, n. 14).

Przy tej okazji porusza Papież problem eutanazji, która budzi zgrozę, co „jest naturalną reakcją umysłów wrażliwych na wartość życia ludzkiego” (*List*, n. 9). Jan Paweł II przypomniał zasadę z encykliki *Evangelium vitae*, że eutanazja, a więc bezpośrednie spowodowanie śmierci, niezależnie od intencji i okoliczności, jest aktem z natury złym jako poważne naruszenie prawa Bożego i obraza godności człowieka. Przypomniał jednak, że prawo moralne pozwala odrzucić tzw. terapię uporczywą, a za obowiązkowe uznaje jedynie

takie leczenie, jakie wchodzi w zakres normalnej opieki medycznej, której najważniejszym celem – w przypadku chorób nieuleczalnych – jest łagodzenie cierpienia (tamże).

Papież nie pomija pesymistycznych wizji, które zacieśniają życie ludzkie tylko do wymiaru ziemskiego, ale mówi też o nadziei, jaką dał Chrystus: „Wiara rozjaśnia tajemnicę śmierci i opromienia swym światłem starość, która nie jest już postrzegana i przeżywana jako bierne oczekiwanie na moment unicestwienia, ale jako zapowiedź rychłego już osiągnięcia pełnej dojrzałości” (List, n. 16). Dzięki temu można spokojnie myśleć o chwili, w której Bóg wezwie człowieka do siebie – „z życia do życia” (List, n. 17). Ta nadzieja skłania do modlitwy, którą Papież często odmawia: „*In hora mortis meae voca me et iube me venire ad te* – w godzinę śmierci wezwij mnie i każ mi przyjść do Ciebie. Jest to modlitwa chrześcijańskiej nadziei, która w niczym nie umniejsza radości obecnej chwili, a przyszłość zawiera opiece Bożej dobroci” (tamże). Tę przyszłość składa Papież w ręce Matki Bożej.

Sądzę, że w tym kontekście warto przypomnieć piękny wiersz biskupa Karola Mieczysława Radońskiego, zmarłego we Włocławku 16 III 1951, pt. *Gdy będę umierał...*

Gdy będę umierał, do drżącej mej dłoni
Płonącą podajcie gromnicę;
Niech płomień jej błogi przede mną odstąpi
Najdroższe Matuchny mej lice.
Z tym świętym sztandarem odważnie ja stanę
Przed sądem straszliwym jej Syna,
Bo ufam, że niebo przede mną świetlane
Maryi otworzy przyczyna.
Gdy półmrok ogarnie cielesne me oczy,
Gdy blaski gromnicy zagasną,
Niech w zorzy zobaczę Jej uśmiech uroczy,
Jej chwały koronę przejasną!¹⁹

Dum spiro, spero

Doświadczenie uczy, że świadomość zbliżającej się starości i śmierci jest wspólna wszystkim ludziom. Jeśli nie przyjdzie ona wcześniej na skutek wypadku czy choroby, to jest czymś nieuniknionym i do niej trzeba się przygotować. Zarówno Cynceron, jak i Jan Paweł II radzą przyjąć ją ze spokojem i nadzieją. Ile elementów chrześcijańskiej wizji śmierci i starości jest u Cyncerona! Kiedy dojdzie zaś ewangeliczny koloryt, można na nią spojrzeć spokojnie i z godnością znosić ciosy, jakie w życiu otrzymujemy.

Warto więc – na zakończenie – wskazać na potrzebę pewnego przygotowania do starości i do przyjęcia śmierci jako przejścia „z życia do życia”. Nieraz, np. w przypadku śmierci księdza w czynnym duszpasterstwie, jest to wyraźne zejście z posterunku.²⁰ Może też czasem, kiedy osiągnie się jakiś cel, np. doprowadzi się do konsekracji zbudowanego przez siebie kościoła, kiedy słabną siły, można powiedzieć, jak Symeon: „Teraz puszczasz sługę Twego w pokoju” (Łk 2, 2).

Przydatna jest starość, bo przed końcem życia na ziemi można uświadomić sobie, jak wypełnione zostały przez nas obowiązki i, jeśli to jest możliwe, dokonać pewnej korekty. A możliwe jest zawsze przeproszenie Boga za swoje grzechy i modlitwa, by pomógł tym, którym my w pełni nie jesteśmy zdolni zadośćuczynić. Dlatego jest to czas błogosławiony. Jeśli nie możemy naprawić zła konkretnym osobom, można to uczynić zamiennie, np. pomóc osobom czy instytucjom reprezentującym ten sam rodzaj pracy. W przeszłości powstały dzięki takiej postawie pokutnej fundacje wielu kościołów i klasztorów. Ilu ludzi pomaga sierocińcom ze względu na zgorzenie dane młodzieży! Sakrament pokuty oraz sakrament chorych jest na tym etapie łaską szczególną. *Dum spiro, spero.*²¹

W przygotowaniu się do starości należy położyć akcent na wartościach duchowych, a nie materialnych. Cynceron radząc poprzestawać na tym, co konieczne, nie bez pewnej ironii pyta: „czy może być coś bardziej niedorzecznego, jak to, by na krótszą drogę brać więcej zapasów?” (*Cato* 18, 65).²² Póki żyjemy, pewne dobra materialne są potrzebne i nimi powinniśmy w testamencie odpowiednio rozporządzić.

Do pewnego stylu kapłańskiego należy to, by – choć firmy ubezpieczeniowe wypłacają należność dotyczącą kosztów pogrzebu – jakąś sumę na oddzielnej książeczce oszczędnościowej przeznaczyć na koszty związane z ostatnią posługą. Tym bardziej, że w przypadku księdza wchodzi w grę nie tylko trumna, ale również alba, stuła i ornat, a często i stypa dla kilkudziesięciu księży. Niektórzy kapłani mają szaty liturgiczne w oddzielnej foliowej torbie ze specjalnym napisem: „Na pogrzeb”. Znam takich, którzy na ten cel przeznaczili albę, jaką mieli na pielgrzymce w Ziemi Świętej, by niejako z ziemskiej Jerozolimy przejść w niej do niebieskiego Jeruzalem. O wiele ważniejsza sprawa – to suma przeznaczona na gregoriankę za siebie lub za kogoś innego. Choć i bez tego Kościół będzie za zmarłego się modlił, a kapłani są tu bardzo solidarni, o czym świadczy choćby budująca liczba księży na pogrzebach współbraci, to jednak pamięć o ofierze materialnej należy do elegancji, o którą do końca trzeba zadbać.

Jeden egzemplarz testamentu – zgodnie z zarządzeniami kościelnymi – należy przekazać do Kurii Diecezjalnej, a drugi niech będzie w biurku, w dostępnym miejscu. Do ostatniej chwili można go zmienić, byleby nowy testament był poprawnie sporządzony (własnoręcznie lub wobec świadków czy też wobec notariusza). Jeśli oszczędności nie zostały za życia wykorzystane, byłoby chwalebne, by był wyraźny cel ich przeznaczenia po śmierci: diecezja, parafia, jakieś instytucje, osoby fizyczne (rodzina, przyjaciele). A może jakaś suma mogłaby być podstawą fundacji, która by upamiętniała osobę darczyńcy, np. na kształcenie młodzieży, ratowanie zabytków kościelnych itp. Rozporządzić trzeba też własnymi książkami, które mogą zasilić bibliotekę parafialną, bibliotekę seminarium duchownego lub innej szkoły. Ważna jest też wola wybrania miejsca pochowku. Wskazane jest, by to była parafia, w której ksiądz był proboszczem, bo jego grób może mieć wymiar duszpasterski.

Skoro starość – przynajmniej – nie jest dość piękna sama w sobie, to jednak żyjąc wśród ludzi, trzeba zatuszować jej braki wysoką kulturą, urokiem osobistych, wspaniałomyślnością, ciepłem serca, wyrozumiałością, hojnością, przykładem życia. Zawsze trzeba zadbać o swój własny wygląd: ogolony, wyczesany, po częstym wizycie u fryzjera, czysty garnitur, wyprasowane spodnie, odpowiednia koszula, a jeśli sutanna, to koszula z mankietami, zawsze wyczyszczone buty (bo po butach poznaje się pana!).²³ *Kleiden machen Leute.*

Można zauważyć, że starsi ludzie są mało krytyczni co do swoich wypowiedzi. W ich słowniku znajdują się nieraz wyrazy, których przez lata nie używali, czasem nawet słowa rubaszne i wulgarne. Jest to związane z osłabionym systemem samokontroli i panowania nad własnym ciałem. Wszystkie „zamki” w człowieku puszczają, nie są szczelne, nie tylko w ciele, ale i w psychice. Niektórzy mówią, że sama natura czyni przygotowanie do tego, by z tak słabo kontrolowanego ciała „dusza łatwiej mogła się wymknąć i odlecieć”. W każdym bądź razie potrzebna jest osobista czujność seniora nad swoim językiem (*custodia oris*) i wyrozumiała asystencja otoczenia nad zachowaniem starszego człowieka.

Godnie żyć i godnie umrzeć – to wielka łaska od Boga, ale jak w każdej ludzkiej doli ważny jest tu osobisty wysiłek, zwłaszcza w tym, by w ocenie ludzi umieć dostrzec dobro i je eksponować. „Być przyzwoitym” – jak mówią Anglicy: *To be honest!* Mili i wdzięczni są ludzie starzy, gdy doznają sympatii otoczenia, bo „jak nie każde wino, tak i nie każdy człowiek na starość kwaśnieje” (*Cato* 18, 65). Ilekroć to, co ludzkie, połączymy z tym, co boskie (*humana divinis*), możemy mieć nadzieję na ostatni sukces:

by śmierć była uwielbieniem Boga, ostatnim pięknym hymnem ku Jego czci. „Starość jest jakby ostatnim aktem na scenie życia. Powinniśmy starać się o to, by nie był on męczący, zwłaszcza gdy sztuka trwa już dość długo” (*Cato* 23, 85).²⁴ Tej sztuki trzeba się stale uczyć, bo gdy przyjdzie na każdego z nas kolej, trzeba ją bezbłędnie – z Bożą pomocą – wykonać. I nikt za nas tego nie robi. Pamiętać trzeba o akcie pojednania z Bogiem i z ludźmi, przebacząc im winy i prosząc o przebaczenie, bo każdy z nas będzie żebrakiem w bramach miłosierdzia Bożego.

Starożytni mówili, że dzielnie znosić doświadczenia losu jest cechą Rzymianina: *Pati fortia Romanum est*. Najcięższy jest krzyż cierpienia. Może to być cierpienie fizyczne, jakiś dokuczający ból, ale i cierpienie duchowe, zwłaszcza brak życzliwej osoby, która by niosła jakąś pomoc. „Starego, dogorywającego człowieka, będącego już w agonii oddaje się do szpitala. Kładzie się go na sali, w której leży jeszcze pięciu chorych. Dogorywający starzec rzezi, a w przebłyskach świadomości wzywa kogoś do siebie (wymienia imię żeńskie) jakby szukał w ostatnich chwilach życia pomocy i oparcia. Nikt z nią nie przybywa, tylko chorzy na sali patrzą na to w osłupieniu; niektórzy spieszą mu z pomocą, podają łyk wody, poprawiają okrycie” – pisał kiedyś redaktor „Ateneum Kapłańskiego”.²⁵ Ale i ten krzyż przyjąć trzeba jako nadzieję zbawienia, jako oczyszczenie duszy, bo na ucztę w niebie stanąć trzeba bez skazy. Takie też cierpienie jest zapowiedzią zbawienia. Jest to nieraz cierpienie trwające przez lata, jak we Włocławku u mego kolegi, śp. ks. kanonika Józefa Arabskiego, na którego pogrzebie padły słowa, że „mieliśmy wśród nas cierpiącego Chrystusa” (codziennie przy jego łóżu stawał seminaryjny kolega, ks. Witold Bura i koncelebrował z nim Mszę świętą).²⁶

Może też być świadectwo krwi, tak potrzebne Kościołowi. Przywołujemy na pamięć przykłady poświęcenia się dla Kościoła i Ojczyzny. Największą ozdobą są ci, którzy dostąpili chwały ołtarzy i ci, dla których w przyszłości stanie się ona udziałem, bo już toczą się ich procesy beatyfikacyjne.²⁷

Ciepło, które może promieniować w podeszłym wieku, wskazuje, że jest niewygasłe palenisko duchowego ognia. Siły fizyczne słabną, bo taka jest nasza natura, ale siły duchowe rozwijają się i dają nowe owoce. Ten ogień rozpala się – jak to widać u Ojca Świętego – pracą umysłową i modlitwą. Sprzyja temu trud samotności. To szansa, której nie należy zaniedbać. W samotności, w modlitwie, w mocowaniu się ze słowem czy innym tworzywem, otwieramy się na nowe przestrzenie. Póki żyjemy, cieszyć się trzeba każdym dniem, wschodem słońca, kolorami kwiecica i listowia, szumem wiatru, zachodem słońca czy gwiazdnym niebem...²⁸ To dar dla człowieka – króla stworzeń. Cały kosmos, czyli ozdoba.

Ku pełnej godności w domu Ojca

Wszyscy zgadzają się, że nie mamy tu stałego mieszkania. Wola zatrzymania się na ziemi byłaby grzechem wobec Boga. Bo czy można odmówić Mu opuszczenia tego świata, skoro ma dla nas jeszcze piękniejszy? Już Platon przeczuwał, że jesteśmy jak jaskiniowcy, którzy widzą cień tego, co istnieje. Skoro tu jest obraz tego, „czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, czego serce człowieka nie zdołało pojąć, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9), to pełnię godności znajdziemy dopiero w domu Ojca niebieskiego. Tam bowiem, poucza nas księga nadziei – Apokalipsa, skończy się nasza udręka, a zacznie się radość: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie... A spragnionemu dam pić ze źródła wody życia” (Ap 21, 4.6).

Tam, w domu Ojca, czeka nas status ludzi prawdziwie wolnych. Ale zaczyna się on już na ziemi. U Rzymian taki czas określano terminem *otium*, w przeciwieństwie do *negotium*, które powierzano często niewolnikom. Ale *otium* nie było czasem całkowicie beczynnym. Choć był to czas wolny od zajęć publicznych, ale wypełniano go szlachetnymi zajęciami literackimi, dyskusjami, prowadzonymi dość często na spacerze lub przy uczcie; stąd też termin ten oznaczał duchowe plody chwil wolnych, twórczość literacką.

Życzyć trzeba, by czas kapłanów wolnych od duszpasterstwa parafialnego czy innych zadań w Kościele, był wypełniony zajęciami, które będą odpowiadały ich kapłańskiej godności: rozmyślaniu, modlitwie, lekturze, pisarstwu, wizytom rodziny potrzebującej nieraz pokrzepienia ze strony kapłana, który jest ich krewnym, by żyła w stałej łączności z Kościołem.... Tak żyć, by mógł każdy dostrzec nieprzemijającą godność (*dignitas*), jaką na obliczu kapłańskim wyzłobiła służba Bogu, Kościołowi i duszom nieśmiertelnym. Niech to będzie *otium cum dignitate*,²⁹ zaczynające się na ziemi, a ukoronowane w niebie. Śmierć przychodzi o różnej porze dnia i nocy. Jak dobry sędzia czekamy na Pana, niezależnie od tego, o której godzinie przyjdzie (por. Łk 12, 35-48).

W brewiarzu śp. biskupa Jana Zaręby, zmarłego nagle nad ranem 22 listopada 1986 r., znalazłem na małej kartce modlitwę wieczorną (bez podania autorstwa),³⁰ przepisana przez niego na maszynie i – jak widać – często odprawiana. Dedykuję ją wszystkim kapłanom, szczególnie tym, którzy mieszkają w Domu Dobrego Pasterza we Włocławku-Michelinie, zbudowanym z myślą o *otium cum dignitate* dla nich i następnych pokoleń kapłańskich, z inicjatywy zmarłego Biskupa i dzięki ofiarności, jaką różnymi sposobami umiał wykrzesać u duchowieństwa i wiernych diecezji włocławskiej w latach pasterskiej posługi (1968-1986):

Oto jestem, Ojcze.
Dzień ma się już ku końcowi.
Jeżeli zrobiłem dziś coś dobrego,
dzięki Ci za to, Panie.
Jeżeli zgrzeszyłem,
Twoja miłość niech przebaczy mi
moją ciągle powtarzającą się słabość.
W tej ciszy nocnej,
w której wyczuwam Ciebie,
myślę o innej nocy,
o tej, która nadejdzie,
gdy moje oczy po raz ostatni
ujrzą światło ziemi.
Śmierć nadejdzie tak samo,
jak nadchodzi noc.
Tak jak ona nieunikniona,
jak ona głęboka.
Spraw, by była najpiękniejszą
ze wszystkich moich nocy.
Zasypiając dzisiejszego wieczora,
ofiaruję Ci moją duszę tak,
jakby to była godzina śmierci.
Ojcze, przyjmij mnie.
Spraw, bym zasypiając spokojnie,
uczył się umierać. Amen.

PRZYPISY

*Prelekcja wygłoszona w Domu Dobrego Pasterza we Włocławku-Michelinie 23 III 2002. Księżom Seniorom dziękuję za cenne uwagi, które pomogły mi wprowadzić pewne korekty do tekstu.

¹ Znam księży, którzy w trudnej sytuacji personalnej, mimo iż jeszcze nie mieli wieku emerytalnego, na prośbę przekazaną im od pasterza diecezji, złożyli rezygnację z urzędu proboszcza, by ułatwić mu translokaty. Odnoszę się do ich postawy z najwyższym uznaniem i głęboką wdzięcznością.

² Ze zbiorów ks. prof. dra hab. Krzysztofa Koneckiego, ale nieznanego mu autorstwa.

³ Była to formuła wskazująca w starożytnym Rzymie na potrzebę zastosowania nadzwyczajnych środków i czujności wobec niebezpieczeństwa, por. Cicero, *Ad familiares* 16, 11, 21: (*Caveant consules*) *ne quid res publica detrimenti capiat*; por. *In Catilinam* I, 2, 4; Liwiusz, *Ab urbe condita* 3, 4. Jest często cytowana przez autorów chrześcijańskich.

⁴ Kościelna parafraza wyrażenia: *Salus populi suprema lex*, Cynceron *De legibus* 3, 3, 8 oraz cytatu z Prawa XII Tablic w dziele Cynceron *De divinatione* 1, 59: *Salus rei publicae suprema lex*.

⁵ W dawnym kodeksie było wyrażenie *honesta sustentatio* (kan. 122), powtórzone w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów Soboru Watykańskiego II (n. 117), w obecnym kodeksie jest *congrua sustentatio et habitatio* (kan. 583 § 3). Różnica jest niewielka, ale oddająca ducha zmieniających się czasów: w *honesta sustentatio* podkreślano pewną rangę społeczną, jaka przysługiwała stanowi duchownemu, dzisiaj zaś – w stroju demokratycznym – uwzględnia się wzajemne uzgodnienie, stosownie do przeciętnej poziomu życia otaczających nas ludzi i możliwości diecezji, by między kapłanem a ludem nie było zbyt dużego dystansu.

⁶ Diecezja włocławska jest tu przodująca w Polsce, bo już w 1919 r., dzięki staraniu biskupa S. Zdzitowieckiego, jako pierwsza otworzyła dom dla księży emerytów w Ciechocinku. – Por. W. W ó j c i k, *Emeryci*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 240-241.

⁷ W sierpniu 1975 roku, będąc na zastępstwie duszpasterskim w Niemczech, widziałem takie pożegnanie proboszcza w parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Muenster. Jako delegat biskupa wystąpił miejscowy dziekan i on wygłosił okolicznościowe kazanie. Po Mszy świętej w domu parafialnym, przy szwedzkim stole, parafianie mieli możliwość wyrazić osobiste słowa podziękowania i obdarzyć odchodzącego proboszcza i jego gospodynię (*Haushalterin*) pamiątkowymi prezentami. Odchodzący proboszcz zamieszkał w innej parafii jako tzw. Subsidiar, a więc mógł jeszcze szereg lat świadczyć pomoc duszpasterską, bez ściślejszych zobowiązań. Wszystko odbyło się z ogromną kulturą i wzajemnym zrozumieniem. Niemcy zdołali wypracować już pewien model odejścia z parafii i nadali temu ujmujący charakter.

⁸ Na uwagę zasługuje specjalny numer „Ateneum Kapłańskiego” z 1978 roku (nr 415) pt. *Starość dopełnieniem życia*. Dużo sił i serca włożył w jego opracowanie, czego byłem świadkiem, ówczesny redaktor naczelny tegoż czasopisma – ks. Wincenty Dudek. Umieścił w nim też własny artykuł: *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego* (s. 171-182). Kilka miesięcy później (18 VII 1978) zmarł podczas urlopu w rodzinnej parafii Michałowice (nie-daleko Pilicy), w ukochanej przez niego Ziemi Grójeckiej (archidiecezja warszawska). Dopełnił życia wśród swoich rodaków i tam został pochowany na cmentarzu parafialnym. Na moment przed śmiercią – według relacji miejscowego proboszcza – podniósł ręce do góry i prosił Matkę Najświętszą o pomoc w przejściu z ziemi do nieba. – Por. F. J ó z w i a k, *Teolog – ekumenista*. Śp. Ks. Wincenty Dudek, 1908-1978, AK 91(1978), s. 461-465.

⁹ Cenne okazały się dwa wydania angielskie ze szczegółowymi przypisami: E.S. Shuckburgha – *Cato Maior. A dialogue on old age* by M. Tullius Cicero, London 1949 oraz J.G.F. Powella – Cicero, *Cato Maior de senectute*, Cambridge University Press 1988, a także dwa niemieckie wydania: Cicero, *Cato der Aeltere Ueber das Greisenalter*, hrsg. von Ernst von Reusner, Stuttgart 1965 oraz dwujęzyczne wydanie w opracowaniu Maxa Faltnera – M.T. Cicero, *Cato Maior de senectute*, Muenchen u. Zurich 1983.

W języku polskim traktat Cyserona doczekał się kilku przekładów: Bieniasza Budnego – *Księga o starości*, Wilno 1595; Erazma Rykaczewskiego – w: M.T. Cyseron, *Pisma*, t. 6, Poznań 1879 i przedruki w serii poszczególnych dzieł Cyserona do użytku szkolnego, np. Lwów – Złoczów b.r.w. (koniec XIX w.); Zofii Cierniakowej – *O starości*, w: M.T. Cyseron, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1963; ten przekład został przedrukowany w zbiorowym dziele: *Pochwała starości* (obok dzieła Plutarcha *Czy człowiek stary powinien zajmować się polityką?*), Warszawa 1996. A w serii *Humanitas* ukazał się dość swobodny, choć piękny, przekład pióra Wacława Klimasa – M.T. Cyseron, *Katon Starszy o starości*, Kraków 1995. Cytaty pochodzą z własnego przekładu, który przygotowuję do druku.

¹⁰ Cytować będę z wydania *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku*, Warszawa 1999, (Bibl. Tygodnika Rolników OBSERWATOR, nr 1).

¹¹ R. A n d r z e j e w s k i, *Nieprzemijająca wartość Cycerońskiego traktatu „O starości”*, AK 90(1978), s. 222n.

¹² Motyw dopalającego się ognia jako obrazu gasnącego życia występuje dość często u poetów, por. Horacy, *Carmen* I 9: *Vides ut alta stet nive candidum...* a dalej: *Dissolve frigus*,

ligna super foco / large reponens atque benignius / deprome quadrimum Sabina / o Thaliarche, merum diota! Ciekawe, że przy ogniu narzucają się takie pytanie egzystencjalne o przyszłość: *Quid sit futurum cras, fuge quaerere et / quem fors dierum cumque dabit lucro...* Jeżeli Horacy tu się broni i mówi, by uciekać z pytaniem o przyszłość („co będzie jutro”), to znaczy, że takie pytanie się rodziło, czy mogło rodzić się przy kominku i winie czteroletnim... Niedawno otrzymałem list od poety Jerzego Pietrkiewicza, z którym połączyła mnie idea odrodzenia Gimnazjum i Liceum Długosza we Włocławku, szkoły, do której obaj się przyznajemy jako przedstawiciele najstarszego i najmłodszego pokolenia wychowanków. Pietrkiewicz (86 lat życia), patrząc na ogień w kominku i pisząc do mnie kartkę z Andaluzji, stawia egzystencjalne pytania o przyszłość. To jest przepiękny obraz dopalania się... Ile wewnętrznego ognia jest jeszcze u Ojca Świętego Jana Pawła II (82 lata)!

¹³ Motyw portu jest dość częstym obrazem przywoływanym w literaturze eschatologicznej. W hymnie modlitwy liturgicznej na zakończenie dnia (kompleta) w IV tygodniu jest również strofa z tym motywem:

Twoja obecność niech dla nas się stanie
Bezpiecznym portem i pewnym schronieniem;
Serca napełnij pokojem i ciszą,
Najlepszy Ojczy.

¹⁴ Do rzadkości należą dziś przypadki, by emeryci szczylicili się podejmowaniem gości nalewką własnej roboty, wyprodukowaną według przepisu zanotowanego gdzieś „w okładkach starego brewiarza” swego poprzednika. Ostatni raz byłem tak podejmowany w okolicach Kowna latem 1987 roku przez śp. ks. Jana Wołłowicza, który na wiadomość, że ma do czynienia z biskupem z dawnej diecezji kujawsko-kaliskiej, gdzie pradziad jego przodków był biskupem (bp Andrzej Wołłowicz, 1819-1822), kazał wyciągnąć niemal wszystko, co posiadał w swej starej piwnicy. Gościnność i urok osoby gospodarza, zwłaszcza jego gawędziarski obyczaj, jakby żywcem przeniesiony z *Pana Tadeusza*, wypełnił mi niemal całe lipcowe popołudnie. Zaszczycił mnie również kilkoma listami, a ja odwdzięczam mu się modlitwą i tym wspomnieniem, by utrwalić jego pamięć w historii.

¹⁵ To samo potwierdza dziś medycyna. Ziemia i praca na roli ma lecznicze wartości. Dlatego obserwuje się chętny powrót na wieś, pracę na działkach, w ogrodzie, w sadzie, umiłowanie przyrody.

¹⁶ Miejscowy proboszcz powinien wyrazić na ten temat swoją opinię i jest z urzędu odpowiedzialny za przechowywanie tam Najświętszego Sakramentu.

¹⁷ Każdy z nas ma jakąś ulubioną modlitwę, która kiedyś zachwyciła jego serce. Warto takie modlitwy zbierać, by się nimi podzielić z innymi. Dowiedziałem się na przykład, że śp. ks. profesor Jerzy Kaźmierczak (zm. 16 VIII 1992) lubił powtarzać pod koniec życia strofę z komplety IV tygodnia:

Bądź przy nas także w ostatniej godzinie,
Gdy kształty rzeczy zacierać się poczną;
Pochwyć za rękę i wprowadź do domu
Wiecznego trwania.

¹⁸ Warto przytoczyć te słowa w oryginale: *neque me vixisse poenitet, quoniam ita vixi ut non frustra me natum esse existimem; et ex vita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo. Commorandi enim natura deversorium nobis, non habitandi dedit.* Jakże przypominają one słowa z żałobnej prefacji: *Tuis enim fidelibus, domine, vita mutatur, non tollitur, et dissoluta terrestris incolatus fomo, aeterna in caelis habitatio comparatur* (Albowiem życie Twoich wiernych, Panie, zmienia się, ale się nie kończy i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdują przygotowane w niebie wieczne mieszkania).

¹⁹ Okolicznościowy druk pt. *Śp. Ks. Karol Mieczysław Radoński, Biskup Włocławski*, Włocławek 1951, s. 8; wiersz ten został też wydrukowany w „Ładzie Bożym” z marca 1951 r., z opisem pogrzebu zmarłego biskupa.

²⁰ Takiego porównania użył mój krewny, umierający proboszcz w Ślesinie, ks. kanonik Wacław Liśkiewicz, mówiąc do czuwających przy nim księży wikariuszy: „Ochodzę już z posterunku. Wy, kochani księża prefekci, tu zostajecie. Prowadźcie dalej to dzieło dobrze. Boże, dziękuję Ci za tyle łask...”. Słowa te zanotował brat zmarłego, Roman Liśkiewicz, nad ranem 21 III 1974 r. – Por. R. A [n d r z e j e w s k i], *Ks. Wacław Liśkiewicz*, „Kron. Diec. Włocł.” 58(1975), s. 284-285.

²¹ Parafraza słów Cycerona, *Ad Atticum IX*, 10, 3: *Aegrotum dum anima est spes esse dicitur* oraz Seneki, *Epistulae morales* 70: *Omnia homini dum vivit speranda sunt*.

²² Zapamiętałem z modlitw kapłańskich: *Divitias et paupertatem ne dederis mihi, sed tantum victui meo tribue necessaria* (*Bogactwa i nędzy nie dawaj mi, Panie, ale użyż tego, co jest do życia konieczne* – Prz 30, 8)

²³ Niezwykłą łaską dobrej śmierci otrzymał śp. bp Stanisław Jakiel (zm. 26 III 1983), sufragan przemyski, przewodniczący Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Był zawsze pedantycznie ubrany, subtelny, o nienagannych manierach. Księża przemyscy opowiadali, że nie widzieli go nigdy bez sutanny. Zmarł w czasie Mszy świętej w Wielki Wtorek, gdy usiadł, aby wysłuchać lekcji mszalnej i już nie wstał na Ewangelię. Ponieważ był liturgicznie ubrany (fioletowy kolor) i jak zawsze – z mankietami białej koszuli – już go nie rozbrano po stwierdzeniu zgonu, tylko w tych szatach włożono jego ciało do trumny. *Deus honestos amat*.

²⁴ Jako piękny przykład niezwyklej pogody ducha, mogę przytoczyć urywek listu kard. Adama Kozłowieckiego z Zambii, jaki na Wielkanoc 2002 otrzymałem wraz z życzeniami, który pozwoliłem sobie z odpowiednim komentarzem wydrukować w „Ładzie Bożym” w ramach *Lektury Biskupa Romana*: „Ogromnie mi przykro, wstydzę się i przepraszam, że bardzo wielu z Przyjaciół naszej Misji nie złożyłem życzeń Świątecznych i Noworocznych, ale ostatnio Pan Bóg chyba jest coś na mnie zagniewany (czemu zresztą się nie dziwię) i dopuścił na mnie dużo kłopotów: najpierw ta «Saga Milingo» (pierwszego mego Następcy), potem «nawała» mi często mój przedpotopowy komputer, następnie odwiedziły najbardziej niemilego i nudnego gościa Malarii, którego się jednak jakoś pozbyłem, wreszcie wezwania na różne zebrania, konferencje, nawet przyjęcia, z których «nie wypadało» się wykreścić, wreszcie moje imieniny, bo mój Ojciec też był Adam i mówił, że to najpraktyczniejsze Imię, bo wielu siedzi w domu, a tym, co mimo wszystko przyjdą, z życzeniami, przypomina się, że jest post. W każdym razie jakoś to przeszło, a na stole, pod stołem, na łóżku i pod łóżkiem sterty niezafatwionej korespondencji! I taka jest moja sytuacja już od trzech lat. Zapewniam Was wszystkich jednak, że o Was wszystkich nie zapominam, pamiętam o Was w codziennej Mszy św., a Pan Jezus lepszą ode mnie ma pamięć, a czasu więcej”.

²⁵ W. D u d e k, *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego*, art. cyt., s. 174.

²⁶ R. A n d r z e j e w s k i, *Kapituła dzisiaj*, „Kron. Diec. Włocł.” 81(1998), s. 549

²⁷ T e n z e, *Kapituły dzisiaj, czyli kolegia kapłanów wobec nowych zadań w Kościele trzeciego tysiąclecia*, w: *50 lat Kapituły Częstochowskiej 1951-2001*, Częstochowa 2002, s. 25.

²⁸ Od ks. prof. K. Koneckiego otrzymałem też następującą modlitwę poranną, której autorem jest kard. Leon Józef Suenens: „Panie, w ciszy wschodzącego dnia, / przychodzę Cię błagać o pokój, o mądrość, o siłę. / Chcę patrzeć na świat oczyma przepelnionymi miłością. / Być cierpliwym, wyrozumiałym i mądrym. / Patrzeć ponad to, co jest pozorem, / widzieć Twoje dzieci tak, / jak Ty sam je widzisz / i dostrzegać w nich to, co dobre. / Daj mi taką życzliwość i radość, / by wszyscy, którzy się ze mną spotykają, / odczuli Twoją obecność. I niech będę dla nich chlebem, / jak Ty jesteś dla mnie każdego dnia. Amen”.

²⁹ Wyrażenie to występuje u Cycerona, *De oratore* I, 1.

³⁰ Autorem tej modlitwy jest – według ks. prof. dra hab. K. Koneckiego – kard. L.J. Suenens.

KS. JANUSZ BORUCKI

**ZAWIERANIE MAŁŻEŃSTW I ICH SKUTKI PRAWNE
W ŚWIECIE KONKORDATU
MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ
A RZECZĄPOSPOLITĄ POLSKĄ
Z 1993 ROKU**

Instytucja małżeńska, dzięki której konstytuuje się rodzina, podstawowa komórka życia społecznego, nie przestaje być przedmiotem zainteresowania i troski zarówno państwa, jak i Kościoła. W interesie obu społeczności leży, aby rodzina mogła najlepiej wypełniać wszystkie właściwe sobie funkcje i zadania: prokreacyjne, wychowawcze, opiekuńcze i społeczne.¹ Dlatego sprawy dotyczące małżeństwa i rodziny są podejmowane w umowach konkordatowych między Stolicą Apostolską a poszczególnymi państwami.

Warto prześledzić, jak te sprawy zostały potraktowane w nowym konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r.,² ponieważ różni się on od konkordatu polskiego z 1925 r., a także wyróżnia się ze wszystkich konkordatów posoborowych oryginalnym kontekstem społeczno-politycznym. Jest to pierwszy konkordat zawarty z pierwszym z państw Europy Środkowo-Wschodniej, które podlegają przemianom ustrojowym wiodącym od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji.³

1. Sprawy małżeńskie w świetle konkordatu

Umowa konkordatowa między Stolicą Apostolską a Polską z 1993 r. dużą wagę przywiązuje do ochrony małżeństwa i rodziny. Konkordat poświęca tej problematyce art. 10 i art. 11. Podkreślono w nich wartość rodziny, którą docenia zarówno Kościół, jak i państwo. Kościół katolicki głosi niezmiennie naukę o godności i nierozzerwalności małżeństwa, wskazując, że rodzina jest wspólnotą osób, wspólnotą miłości i życia, mającą do wypełnienia istotne funkcje.

Niewątpliwie sprawy dotyczące małżeństwa stanowią największe *novum* dokumentu interesujące jego szerokich adresatów. Postanowienia polskiego konkordatu realizują zasadę niezależności i autonomii.⁴

Duże znaczenie w życiu poszczególnych katolików trzeba przyznać art. 10, który w ust. 1 uznaje skutki cywilne małżeństwa kanonicznego, a więc ślubu kościelnego (pod pewnymi warunkami), bez konieczności zawierania ślubu cywilnego, co znacznie ułatwia narzeczonym załatwienie formalności przedślubnych, a przede wszystkim podnosi w świadomości katolików rangę małżeństwa sakramentalnego.⁵ Warunki wymagane do tego, by małżeństwo kanoniczne wywołało skutki cywilne, przedstawiają się następująco:

- 1) między nupturientami nie ma przeszkód wynikających z prawa polskiego;
- 2) nupturienti złożą przy zawieraniu małżeństwa zgodne oświadczenie woli co do chęci wywierania skutków cywilnych ich związku kanonicznego;
- 3) zawarcie małżeństwa zostanie wpisane w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany Urzędowi Stanu Cywilnego (USC) w terminie 5 dni od zawarcia małżeństwa; termin ten ulega przedłużeniu z powodu siły wyższej, do czasu ustania tej przyczyny.⁶

Istotną racją tej gwarancji jest poszanowanie wolności sumienia osób zawierających związek małżeński w zakresie wyboru formy jego zawarcia. Istotną nowość regulacji zawartej w art. 10 polega na tym, że małżeństwo kanoniczne może wywierać podwójny skutek prawny: jeden w zakresie prawa kanonicznego, a drugi w zakresie prawa cywilnego. Według nowej regulacji konkordatowej duchowny nie jest urzędnikiem stanu cywilnego, chociaż wydane przez niego zaświadczenie o zawarciu małżeństwa kanonicznego będzie stanowić podstawę wpisu tego faktu do akt USC.⁷ W związku z powyższym konkordat zobowiązuje stronę kościelną, aby przygotowanie do małżeństwa objęło również pouczenie nupturientów o przeszkodach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa,⁸ a tym samym o przeszkodach wynikających z prawa polskiego.

Przeszkody te nie powodują nieważności małżeństwa od początku, tak jak w prawie kanonicznym przeszkody zrywające, lecz możliwość rozwiązania ważnego małżeństwa cywilnego. Małżeństwo zawarte mimo ich istnienia jest ważne, choć może zostać unieważnione. Kilka przeszkód wyłącza zawarcie małżeństwa ze wszystkimi osobami, inne z niektórymi; w odniesieniu do pewnych przeszkód sąd może zezwolić na zawarcie małżeństwa, a więc udzielić od nich dyspensy. Nauka polska nie wypracowała jednolitego terminu na oznaczenie tych zakazów prawa.⁹ Używane są nazwy: przeszkoda małżeńska, przeszkoda do zawarcia małżeństwa, zakaz zawierania małżeństwa, okoliczności wyłączająca małżeństwo, powód unieważnienia małżeństwa i podstawa unieważnienia małżeństwa.

Interpretacja przepisów dotyczących przesłanek wyłączających zawarcie małżeństwa podlega ogólnym regułom interpretacyjnym przyjętym w prawie

cywilnym, chyba że szczególny przepis stanowi inaczej. W zakresie praktycznej interpretacji kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (k.r.o.) należy też brać pod uwagę orzeczenia sądów. Do przeszkód wymienionych w k.r.o. należą: przeszkoda wieku, węzła małżeńskiego, pokrewieństwa, powinowactwa, pokrewieństwa prawnego wywodzącego się z adopcji, ubezwłasnowolnienia całkowitego oraz choroby psychicznej lub niedorozwoju umysłowego.

Dwie przeszkody występujące wyłącznie w prawie cywilnym, tj. ubezwłasnowolnienie całkowite i choroba psychiczna lub niedorozwój umysłowy wprawdzie nie występują wprost jako przeszkoda w prawie kanonicznym, to jednak funkcjonują jako braki właściwej zgody małżeńskiej.¹⁰

Konkordat nie wprowadza żadnych nowych elementów w zakresie kompetencji dotyczących orzekania o skutkach prawnych małżeństwa konkordatowego, czyli zawieranego w Kościele ze skutkami cywilnymi.

Orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego oraz w innych sprawach małżeńskich, np. udzielanie dyspensy od małżeństwa niedopełnionego, zgodnie z prawem kanonicznym, pozostaje nadal w kompetencji władzy kościelnej.¹¹ Natomiast orzekanie w sprawach małżeńskich co do skutków cywilnych, tj. dotyczących nieważności małżeństwa z tytułu przeszkody przewidzianej w prawie cywilnym, rozwodu, praw majątkowych, alimentów itp., należy do wyłącznej kompetencji sądów państwowych.¹² Konkordat nie zobowiązuje sądów cywilnych do uznawania orzeczeń sądów kościelnych w sprawach małżeńskich. Strona państwowa zobowiązuje się do dokonania odpowiednich zmian w obowiązującym dotychczas prawie dotyczącym powiadamiania USC o fakcie zawarcia małżeństwa kanonicznego,¹³ tj. nowelizacji artykułów Kodeksu prawa rodzinnego i opiekuńczego, ustawy o aktach stanu cywilnego oraz Kodeksu postępowania cywilnego. Art. 10 konkordatu stanowi przesłankę dla prawa polskiego, aby rozszerzyć uznanie skutków cywilnych na małżeństwa zawierane nie tylko w Kościele katolickim, ale również w innych kościołach i związkach wyznaniowych, o ile posiadają formę prawną zawarcia małżeństwa religijnego.¹⁴ Art. 10, ust. 1 i 2 konkordatu niesie ze sobą również konieczność dokonania określonych zmian w przepisach partykularnego prawa kościelnego, zawartych w Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim z dnia 5.09.1986 r.¹⁵

Strony konkordatowe w art. 11 deklarują wolę współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny, będącej fundamentem społeczeństwa. Stolica Apostolska ze swej strony potwierdza naukę katolicką o godności i nierozzerwalności małżeństwa. Strona państwowa nie zmienia swego stanowiska w sprawie trwałości małżeństwa.

Państwo Polskie i Kościół katolicki pragną podejmować wspólne działania zmierzające do przyznania małżeństwu i rodzinie właściwego im miejsca w społeczeństwie. Małżeństwo i konstytuująca się przezeń rodzina stanowią fundament zarówno dla państwa, jak i dla Kościoła. Każda z tych społeczności pozostaje w stosunku do rodziny w bliskiej relacji nacechowanej opiekuńczością.¹⁶

2. Przygotowanie do zawarcia małżeństwa

Ze sprawą zawierania małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi wiąże się ściśle w umowie konkordatowej kwestia przygotowania do zawarcia takiego związku, uregulowana w art. 10, ust. 2.

Przygotowanie to obejmuje pouczenie nupturientów o nierozzerwalności małżeństwa kanonicznego oraz o przepisach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa. Strona kościelna uznała za potrzebne wyraźne usankcjonowanie tego w umowie konkordatowej, mimo że takie pouczenie stanowi jeden z elementów przygotowania do małżeństwa, przewidziany w ustawodawstwie kanonicznym.¹⁷ Zawierający małżeństwo konkordatowe muszą mieć pełną świadomość tego, iż małżeństwo kanoniczne jest nierozzerwalne. Duszpasterz odpowiedzialny za przygotowanie stron do zawarcia małżeństwa i przeprowadzający kanoniczne badanie przedślubne jest zobowiązany uświadomić nupturientom wszystko to, co polskie prawo stanowi w przedmiocie skutków umowy małżeńskiej, tzn.: prawa i obowiązki małżonków, sprawy majątkowe, alimentacyjne itp.¹⁸ Dokonując takiego pouczenia duszpasterz nie występuje w roli urzędnika państwowego.

Ponieważ tekst nie mówi o momencie, w którym pouczenie to powinno nastąpić, można przypuszczać, że będzie się ono dokonywać zarówno w ramach przygotowania dalszego do małżeństwa (katecheza, kursy przedmałżeńskie), jak i przygotowania bliższego (kanoniczne badanie przedślubne).¹⁹

Małżeństwo jest ważnym wydarzeniem w życiu człowieka i całej społeczności. Stąd konieczność starannego i odpowiedzialnego przygotowania do tego aktu, by osoby wchodzące w ten związek znały sakrament małżeństwa oraz wynikające z niego prawa i obowiązki. *Kodeks prawa kanonicznego* zobowiązuje duszpasterzy do troski o to, aby wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił.²⁰

Zadanie to powinni duszpasterze wypełniać w następujący sposób:

- przez przepowiadanie, katechezę młodzieży i dorosłych;
- przez indywidualne przygotowanie do zawarcia małżeństwa, wprowadzające nupturientów do świętości ich nowego stanu i w jego obowiązki;

- poprzez owocne sprawowanie liturgii małżeństwa, która powinna ukazywać, że małżonkowie są znakiem i uczestniczą zarazem w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła;
- przez świadczenie pomocy małżonkom, aby wiernie zachowując i chroniąc przymierze małżeńskie, osiągalni w rodzinie życie coraz bardziej święte i doskonałe.²¹

Ordynariusz miejsca powinien troszczyć się o właściwe organizowanie form pomocy dla nupturientów i małżonków, tj. o przepowiadanie, katechizację na różnym stopniu, osobiste przygotowanie narzeczonych, owocne sprawowanie liturgii małżeństwa, kursy przedmałżeńskie, rozmowy indywidualne duszpasterza z narzeczonymi oraz pomoc duszpasterską niesioną tym, którzy weszli na drogę wspólnoty małżeńskiej, poprzez ciągłe budowanie i doskonalenie ich własnego życia rodzinnego.²²

Małżeństwo umożliwiające małżonkom korzystanie z łask właściwych temu sakramentowi zakłada pewien stopień dojrzałości chrześcijańskiej u tych, którzy zamierzają go przyjąć. Prawodawca stanowi, iż katolicy, którzy nie przyjęli jeszcze sakramentu bierzmowania, powinni go przyjąć przed zawarciem małżeństwa, gdy jest to możliwe bez poważnej niedogodności.²³ Jedynie poważna trudność mogłaby usprawiedliwić nieprzyjęcie bierzmowania przed ślubem. Dla owocnego przyjęcia sakramentu małżeństwa zaleca się, aby nupturienci przystępowali do sakramentu pokuty i Eucharystii.²⁴

Przed zawarciem małżeństwa, w ramach kanonicznego dochodzenia przedślubnego, należy się upewnić, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia.²⁵ Norma ta zobowiązuje kompetentnego duszpasterza do zbadania, czy w danym przypadku nie zachodzi jakaś przeszkoda uniemożliwiająca ważne i godziwe zawarcie umowy małżeńskiej. Chodzi tutaj o przeszkody małżeńskie w ścisłym tego słowa znaczeniu, wymogi prawa stawiane w dziedzinie zgody małżeńskiej oraz formy zawarcia małżeństwa. Kanoniczne dochodzenie przedślubne obejmuje trzy sprawy: egzamin narzeczonych, zapowiedzi przedmałżeńskie oraz badanie zmierzające do ustalenia, czy nic nie stoi na przeszkodzie do ważnego lub godziwego zawarcia małżeństwa.²⁶

Prawo i obowiązek przeprowadzenia badania przedślubnego przysługuje proboszczowi, na którego terytorium przynajmniej jedno z nupturientów posiada stałe, tymczasowe zamieszkanie lub faktyczny miesięczny pobyt.²⁷

Regulacja zawarta w art. 10, ust. 1 konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r., przewidująca możliwość wywarcia przez małżeństwo kanoniczne – po spełnieniu określonych przesłanek – skutków cywilnych, nie nadając się do bezpośredniego stosowania w sto-

sunkach wewnętrznych, spowodowała konieczność zobowiązania ustawodawcy polskiego (w art. 10, ust. 6) do wprowadzenia w prawie polskim odpowiednich zmian. Realizując ów obowiązek Sejm RP dokonał stosownej nowelizacji k.r.o. i innych ustaw ustawą z dnia 24.07.1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego (p.a.s.c.), ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. 1998 r. Nr 117, poz. 757).

Dokonane przez tę ustawę zmiany w k.r.o. pozwalają m.in. na to, by wskutek złożenia stosownych oświadczeń przed duchownym, jednocześnie z małżeństwem wyznaniowym zawarte zostało małżeństwo podlegające prawu polskiemu (art. 1 § 2 k.r.o.).

Znowelizowane w ten sposób prawo polskie przyjmuje dwa równorzędne sposoby zawarcia małżeństwa. Pierwszy z nich, przewidziany w przepisach obowiązujących przed nowelizacją (obecnie w art. 1 § 1 k.r.o.), polega na złożeniu oświadczenia o wstąpieniu w związek małżeński wobec kierownika USC, drugi zaś – na złożeniu przez osoby zawierające związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu Kościoła albo związku wyznaniowego oświadczeń wyrażających wolę wywołania przez to małżeństwo skutków przewidzianych przez prawo polskie (art. 1 § 2 k.r.o.). Wybór między dwoma sposobami zawarcia małżeństwa należy wyłącznie do nupturientów.²⁸

Tryb zawarcia małżeństwa przewidziany w art. 1 § 2 k.r.o. obejmuje szereg czynności, które należy spełnić, przy czym jedne z nich należą do kompetencji kierownika USC, inne zaś do kompetencji duchownego. Cała procedura składa się z kilku następujących po sobie etapów, które stanowią:

- wystawienie przez kierownika USC zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz zawierającego treść i datę złożenia przed kierownikiem USC oświadczeń nupturientów w sprawie nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci;
- przedłożenie duchownemu przez nupturientów zaświadczenia wystawionego przez kierownika USC;
- przyjęcie przez duchownego oświadczenia woli nupturientów jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu;
- sporządzenie przez duchownego zaświadczenia stwierdzającego fakt złożenia przez nupturientów – w jego obecności przy zawarciu małżeństwa wyznaniowego – oświadczenia woli o zawarciu małżeństwa podlegającego prawu polskiemu;
- przekazanie przez duchownego do USC zaświadczenia stwierdzającego fakt złożenia przez nupturientów oświadczenia woli o zawarciu małżeństwa;

– sporządzenie aktu małżeństwa przez kierownika USC.

Przed zawarciem małżeństwa w myśl art. 4 § 1 k.r.o., osoby zamierzające zawrzeć małżeństwo w trybie art. 1 § 2 k.r.o. powinny uzyskać od kierownika USC zaświadczenie stwierdzające brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz treść i datę złożonych przed nim oświadczeń w sprawie nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci. Przepis ten ma na celu zapobieżenie sytuacji zawierania małżeństwa wyznaniowego wywierającego skutki cywilne przez osoby związane przeszkodami określonymi w prawie polskim.

Podstawą wystawienia zaświadczenia w części dotyczącej braku okoliczności wyłączającej zawarcie małżeństwa jest złożenie przez strony przed kierownikiem USC pisemnego zapewnienia, że nie wiedzą o istnieniu wspomnianych okoliczności (art. 3 § 1 k.r.o.). Natomiast w części zaświadczenia dotyczącej nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci podstawą jest oświadczenie stron przed kierownikiem USC w tej sprawie (art. 4 § 1 i art. 25 § 2 k.r.o.).

Zaświadczenie wystawione przez kierownika USC traci moc po upływie trzech miesięcy od dnia jego wydania (art. 4 § 2 k.r.o.), co oznacza, że nie ma ono charakteru bezterminowego. W dokumencie tym kierownik USC wskazuje ostatni dzień jego ważności. Gdyby w okresie ważności zaświadczenia nie zostało zawarte małżeństwo, kierownik USC powinien wydać nowe zaświadczenie.

Kierownik USC obowiązany jest odmówić wydania zaświadczenia, jeśli dowiedział się o istnieniu okoliczności wyłączającej zawarcie małżeństwa. O przyczynach odmowy powinien powiadomić osobę zainteresowaną na piśmie, ta zaś – w terminie 14 dni od dnia doręczenia jej pisma kierownika USC – może wystąpić z wnioskiem do sądu rejonowego.

Zaświadczenie wydane przez kierownika USC jednej ze stron (w trzech egzemplarzach), za pokwitowaniem, powinno być przedstawione duchownemu. Ten ostatni nie może przyjąć oświadczenia woli stron przewidzianych w art. 1 § 2 k.r.o. bez uprzedniego przedstawienia mu tego dokumentu (art. 8 § 1 k.r.o.).

Wyjątkiem od tej zasady jest sytuacja niebezpieczeństwa grożącego bezpośrednio życiu jednej ze stron, kiedy to oświadczenia woli nupturientów przewidziane w art. 1 § 2 k.r.o. mogą być złożone przed duchownym bez uprzedniego przedstawienia zaświadczenia wydanego przez kierownika USC (art. 9 § 2 k.r.o.). Wówczas jednak strony obowiązane są złożyć przed duchownym zapewnienie, iż wiedzą o istnieniu okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa.

W wypadku zawierania małżeństwa w trybie art. 1 § 2 k.r.o. duchowny obowiązany jest poinformować nupturientów – przed zawarciem przez nich małżeństwa wyznaniowego – o treści podstawowych przepisów prawa polskiego dotyczących zawarcia małżeństwa i jego skutków. Przedmiotem tej informacji powinny być zatem przesłanki warunkujące zawarcie małżeństwa, okoliczności wyłączające zawarcie małżeństwa, wymogi formalne związane z zawarciem małżeństwa, skutki zawarcia małżeństwa (m.in. prawa i obowiązki małżonków, stosunki majątkowe między małżonkami, pochodzenie dziecka, władza rodzicielska).²⁹

3. Formy zawierania małżeństw

Do 1989 roku ustawa o aktach stanu cywilnego ustalała surowo obowiązek pierwszeństwa małżeństwa zawieranego w USC przed ślubem religijnym w Kościele. Uzależnienie zawarcia małżeństwa kościelnego od zawarcia małżeństwa cywilnego dawało państwu pełną kontrolę nad związkami małżeńskimi w Polsce. Konkordat pragnie zlikwidować to nadużycie i umożliwić katolikom zawieranie małżeństw kanonicznych ze skutkami cywilnymi bez konieczności zawierania małżeństwa w USC. Aby tak się stało, konieczne jest zgodne oświadczenie woli narzeczonych. Konkordat zostawia pełną swobodę narzeczonym, zachowując rozdzielność porządku prawa państwowego i prawa kościelnego.³⁰

Od 15.11.1998 r., tj. od dnia wejścia w życie ustawy z dnia 24.07.1998 r. o zmianie ustawy – Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw, a także Instrukcji dla duszpasterzy dotyczącej małżeństwa konkordatowego, małżeństwo zawarte w Kościele uzyskuje skutki cywilnoprawne. Od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera te same skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa w myśl przepisów prawa polskiego (ślub cywilny).

Wchodzące w życie nowe przepisy dotyczące zawierania małżeństw szanujące wolność religijną ludzi wierzących powodują, że istnieją trzy różne formy lub możliwości zawierania małżeństwa:

- 1) zawarcie małżeństwa cywilnego w USC, a potem sakramentalnego w kościele: nupturienti zawierając będąc małżeństwo kościelne według przepisów prawa kanonicznego, przedstawiając skrócony odpis małżeństwa z USC;
- 2) zawarcie małżeństwa wyłącznie ze skutkami religijnymi (bez skutków cywilnych): w takiej sytuacji kapłan asystujący przy zawarciu małżeństwa będzie musiał uzyskać zgodę ordynariusza miejsca na pobłogosławienie takiego małżeństwa;³¹

3) zawarcie małżeństwa tzw. konkordatowego, czyli w czasie jednej ceremonii odbywającej się w kościele: nupturienci zawierają małżeństwo religijne, które uzyskuje wszystkie skutki cywilne związane z zawarciem małżeństwa według prawa polskiego.

Istnieje jeszcze jedna forma zawarcia małżeństwa, która nie powinna dotyczyć wprost ludzi wierzących. Jest to zawarcie małżeństwa tylko i wyłącznie wobec kierownika USC.

Niezwłocznie po złożeniu przez strony oświadczenia woli duchowny ma obowiązek sporządzenia zaświadczenia stwierdzającego, że oświadczenie to zostało złożone w jego obecności przy zawarciu związku małżeńskiego podlegającego prawu wewnętrznemu Kościoła albo innego związku wyznaniowego. Dokument ten powinni podpisać: duchowny, małżonkowie i dwaj pełnoletni świadkowie obecni przy złożeniu tego oświadczenia (art. 8 § 2 k.r.o.). Zaświadczenie, o którym mowa, mające formę formularza do wypełnienia, duchowny sporządza na odwrotnej stronie zaświadczenia wystawionego przez kierownika USC w przedmiocie braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz oświadczeń stron w sprawie nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci.

Sporządzone przez duchownego zaświadczenie stwierdzające fakt złożenia przez strony oświadczenia woli, o którym w art. 1 § 2 k.r.o., wraz z zaświadczeniem sporządzonym przez kierownika USC w przedmiocie braku okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci, duchowny przekazuje do USC właściwego ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa przed upływem 5 dni od zawarcia małżeństwa (art. 8 § 3 k.r.o. i art. 12, ust. 3 p.a.s.c.). Jeżeli zachowanie pięciodniowego terminu przewidzianego na przekazanie zaświadczenia do USC nie jest możliwe z powodu siły wyższej, bieg terminu ulega zawieszeniu przez czas trwania przeszkody (art. 8 § 3 k.r.o.). Po ustaniu przeszkody termin biegnie dalej, nie biegnie zaś od nowa.

Do USC duchowny wysyła jeden egzemplarz zaświadczenia, drugi przekazuje osobom, które zawarły małżeństwo, trzeci natomiast zachowuje w archiwum.

Osobą upoważnioną do sporządzenia aktu małżeństwa, podobnie jak i innych aktów, jest kierownik USC lub jego zastępca (art. 6, ust. 1 p.a.s.c.). Miejscem sporządzenia aktu małżeństwa jest USC właściwy ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa (art. 12, ust. 3 p.a.s.c.).

Akt małżeński sporządza się niezwłocznie, nie później niż w następnym dniu roboczym po dniu, w którym do USC nadeszły dokumenty. Jeżeli zaświadczenie duchownego stanowiące podstawę do sporządzenia aktu

małżeństwa przekazane do USC przesyłką poleconą w polskim urzędzie pocztowym zostało utracone przed dotarciem do USC, kierownik tego urzędu ma obowiązek zwrócenia się do duchownego o potwierdzenie dowodu nadania przesyłki. Na tej podstawie kierownik USC sporządza wówczas akt małżeństwa, jeśli stwierdzi, że został zachowany pięciodniowy termin przepisany w art. 3 § 3 k.r.o.³²

4. Skutki prawne ważnie zawartego małżeństwa

Zawarcie małżeństwa wywiera różne skutki: nadprzyrodzone, związane z jego sakramentalnością, oraz prawne, zarówno kanoniczne jak i cywilne; dotyczące zarówno małżonków jak i ich potomstwa.

Podstawowym skutkiem prawnym ważnie zawartego małżeństwa jest węzeł małżeński, ze swej natury dozgonny i wyłączny.³³ Od chwili jego zaistnienia powstają wzajemne prawa i obowiązki małżonków. Na pierwszym miejscu w przysiędze małżeńskiej został podkreślony obowiązek miłości, bo ona gwarantuje zaistnienie prawdziwej wspólnoty i tylko ona pozwala przezwyciężyć wszelkie trudności, jakie się pojawią na drodze życia małżeńskiego. Podobnie wierność i uczciwość małżeńska powinny być traktowane jako wzajemne prawa i obowiązki małżonków.

Wypełnienie szeregu praw i obowiązków gwarantuje powstanie i trwanie małżeńskiej wspólnoty. Chodzi tu między innymi o wspólne zamieszkanie, wspólnotę dóbr materialnych i przede wszystkim o wypracowanie takiej postawy wewnętrznej, która warunkuje zaistnienie prawdziwej i pełnej wspólnoty małżeńskiej. Trudno jest określić szczegółowo, ile jest obowiązków małżeńskich i jakie one są.³⁴

Ponieważ związek małżeński jest wspólnotą całego życia, obowiązki i prawa małżonków zamykają się w wielu dziedzinach życia. Miłość małżeńska, obejmująca dobro całej osoby, powinna prowadzić tych, którzy związali się węzłem małżeńskim, do dobrowolnego, wzajemnego, a także pełnego oddania się wyłącznego i nierozzerwalnego, którego ukoronowaniem jest potomstwo.³⁵

Małżonkowie są zobowiązani do dozgonnej jedności nie tylko cielesnej, ale też duchowej. Powinni tę jedność stale pogłębiać i umacniać. Pogłębienie duchowej jedności małżeńskiej dokonuje się przez umocnienie wzajemnego zaufania, przez wzajemną pomoc, codzienną zyczliwość, ofiarność i wspólne wychowanie dzieci.³⁶

Obowiązkiem małżonków jest wzajemne uzupełnianie się i doskonalenie, zakładające wzajemne oddziaływanie na siebie i przekazywanie swoich własnych wartości drugiej stronie. Małżonkowie powinni sobie także

świadczą wzajemną pomoc w różnych dziedzinach życia. Wspólne zamieszkanie stron oraz spełnianie aktów małżeńskich stanowi wypełnienie obowiązków małżeńskich, wynikających z natury wspólnego życia.³⁷

Z samej swojej natury instytucja małżeństwa oraz małżeńska miłość nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie.³⁸ Rodzice mają doniosły obowiązek i podstawowe prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa, zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne.³⁹ Obowiązek ten i prawo wynikają z prawa naturalnego. Rodzice mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego.⁴⁰ Do rodziców należy stworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością oraz szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała wychowaniu: ogólnoludzkiemu, fizycznemu i religijnemu dzieci. Ze wszystkich dziedzin wychowania *Kodeks prawa kanonicznego* najwięcej miejsca poświęca wychowaniu religijnemu. Głównymi wychowawcami są zawsze rodzice. Przez wychowanie religijne małżonkowie mają przygotować dzieci do życia według zasad wiary w celu uświęcenia i osiągnięcia zbawienia. Sobór Watykański II uczy, że małżonkowie chrześcijańscy mają być dla swoich dzieci pierwszymi głosicielami i nauczycielami wiary, którzy słowem i przykładem zaprawiają je do życia chrześcijańskiego. Znaczy to, że w całym procesie wychowania powinni oni kierować się nauką Kościoła. Szczególnie do rodziców katolickich należy troska o zdobywanie przez dzieci i młodzież wiedzy religijnej i kształcenie postaw chrześcijańskich poprzez katechizację.⁴¹

Obowiązkiem rodziców jest przygotować dzieci do podjęcia samodzielnego życia, co łączy się z wyborem przez nie zawodu i stanu życia. Rodzice muszą jednak pamiętać o naturalnych uprawnieniach, jakie w tej dziedzinie przysługują ich dzieciom.

Naturalnym skutkiem nieodłącznym od małżeństwa jest ślubne, czyli prawe pochodzenie dzieci, z wszelkimi wynikającymi stąd następstwami prawnymi. Za dzieci prawego pochodzenia uważa się poczęte lub urodzone z małżeństwa ważnego lub domniemanego.⁴² Jeśli poczęcie lub urodzenie miało miejsce w czasie trwania małżeństwa ważnego lub domniemanego, potomstwo jest ślubne. Ojcem dziecka jest ten, na którego wskazuje prawny związek małżeński, chyba że przy pomocy niezbitych argumentów udowodni się co innego.⁴³ Za dzieci prawego pochodzenia będą uważane wszystkie te dzieci, które zostały zrodzone przez matkę nawet ze stosunku z innym mężczyzną, o ile publicznie o tym nie wiadomo. Zasadę tę prawodawca przyjmuje w trosce o dobro dziecka.⁴⁴ Za dzieci prawego pochodzenia uważa się te, które urodziły się przynajmniej po 180 dniach od zawarcia małżeństwa, albo

w ciągu 300 dni od dnia rozwiązania życia małżeńskiego.⁴⁵ Dzieci nieprawego pochodzenia uzyskują prawo pochodzenia przez późniejsze małżeństwo rodziców ważne lub domniemane albo przez reskrypt Stolicy Apostolskiej.⁴⁶

Dzieci stanowią integralną część rodzinnej wspólnoty. Przez pewien czas mają tylko pewne określone prawa, które na drugich, przede wszystkim na rodziców, nakładają obowiązki. Na równi z wszystkimi ludźmi dziecku przysługuje na pierwszym miejscu prawo do życia. Życie ludzkie rozpoczyna się od chwili poczęcia i od tego momentu dziecko ma prawo do życia. Rodzice szczególnie odpowiedzialni są za przygotowanie dzieci do małżeństwa, a zwłaszcza odpowiedzialnego życia religijnego. Wielką jest odpowiedzialność rodziców za to, aby także poza rodziną, np. w szkole, dzieci otrzymywały wychowanie zgodne z przekonaniami i wiarą rodziców.⁴⁷

Na dzieciach, które dochodzą do świadomości i potem z biegiem lat osiągają coraz większą dojrzałość ludzką, spoczywają liczne obowiązki zarówno wobec rodziców, jak względem wspólnoty rodzinnej, którą tworzą.

Dzieci jako żywi członkowie rodziny przyczyniają się na swój sposób do uświęcania rodziców. Za dobrodziejstwa doznane od rodziców będą się odplacać uczuciem wdzięczności, głębokim szacunkiem i zaufaniem oraz będą wspierać rodziców w przeciwnościach życia, w osamotnieniu starości.⁴⁸

Warto zwrócić uwagę na wspólnotowe obowiązki i wzajemne uprawnień małżonków, leżące w sferze uprawnień naturalnych, określone w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym z 1964 r. Mówi się tam o obowiązku wspólnego pożycia, wzajemnej pomocy, wierności oraz współdziałania dla dobra rodziny. Wspólnie należy rozstrzygać istotne dla rodziny sprawy, przyczyniać się do zaspokojenia potrzeb rodzinnych. Każda ze stron ma działać dla dobra rodziny i solidarnie za nią ponosić odpowiedzialność.⁴⁹ Rodzice mają prawo i obowiązek do roztoczenia pieczy nad osobą dziecka i jego majątkiem oraz wychowania tegoż dziecka. Zostają zobowiązani do troski o fizyczny i duchowy rozwój potomstwa, do przygotowania go do pracy dla dobra społeczeństwa, stosownie do jego uzdolnień.⁵⁰

* * *

W art. 10 konkordatu z 1993 r. państwo wyraźnie gwarantuje możliwości uznania skutków cywilnych małżeństwu zawartemu według formy kanonicznej, bez konieczności zawierania ślubu cywilnego. Sejm RP dokonał stosownej nowelizacji Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego ustawą z dnia 24.07.1998 r. o zmianie ustaw: Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych

innych ustaw. Dokonane przez tę ustawę zmiany w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym pozwalają, aby na skutek złożenia stosownych oświadczeń przed duchownym jednocześnie z małżeństwem wyznaniowym zawarte zostało małżeństwo podlegające prawu polskiemu. Stosownie do regulacji art. 10, ust. 1 konkordatu – ustawa z dnia 24.07.1998 r., nowelizując ustawę z dnia 17.05.1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, stanowi, że małżeństwo zawarte w formie przewidzianej przez prawo kanoniczne wywiera takie skutki, jak małżeństwo zawarte przed kierownikiem USC, jeżeli zostały spełnione wymagania określone w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym.

Znowelizowane w ten sposób prawo polskie przyjmuje dwa równorzędne sposoby zawarcia małżeństwa. Pierwszy z nich, przewidziany w przepisach obowiązujących przed nowelizacją, polega na złożeniu oświadczeń o wstąpieniu w związek małżeński wobec kierownika USC, a drugi – na złożeniu przez osoby zawierające związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu Kościoła albo związku wyznaniowego oświadczeń wyrażających wolę wywołania przez to małżeństwo skutków przewidzianych przez prawo polskie.

PRZYPISY

¹ W. Góral ski, *Wokół małżeństwa konkordatowego*, Lublin 1993, s. 3.

² Wniosek rządu skierowany do parlamentu o uchwalenie ustawy ratyfikacyjnej został uchwałą Sejmu z dnia 1.07.1994 r. odłożony na czas po uchwaleniu projektu nowej konstytucji. Dopiero 8.01.1998 r. ustawa ratyfikacyjna w stosunku do umowy zawartej pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską została przyjęta przez Sejm. Po przyjęciu 22.01.1998 r. przez Senat RP, prezydent Aleksander Kwaśniewski dwa dni później podpisał ustawę o ratyfikacji konkordatu, a 26.01.1998 r. została ona opublikowana w „Dzienniku Ustaw”. Po 14 dniach od opublikowania w organie urzędowym prezydent dokonał formalnego aktu ratyfikacji konkordatu ze strony Rzeczypospolitej Polskiej. Analogicznego aktu dokonał Papież i 25.03.1998 r. nastąpiła w Rzymie wymiana dokumentów ratyfikacyjnych, a miesiąc później dokument ten wszedł w życie.

³ J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 115.

⁴ W. Adamczewski, *Prawo kanoniczne a konkordat*, w: *Prawda o konkordacie*, pod red. W. Góralskiego, Częstochowa 1994, s. 105.

⁵ W. Góral ski, *O czym mówi konkordat?*, w: *Prawda o konkordacie*, dz. cyt., s. 19.

⁶ Tamże, s. 20.

⁷ J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. – zagadnienia prawnoustrojowe*, w: *Nowy konkordat a prawo polskie*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 1993, s. 42.

⁸ Art. 10, ust. 2 konkordatu z 1993 r.

⁹ C. Suchocki, *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym i polskim kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*, Lublin – Sandomierz 1997, s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 87.

- ¹¹ Art. 10, ust. 3 konkordatu z 1993 r.
- ¹² Art. 10, ust. 4 konkordatu z 1993 r.
- ¹³ Art. 10, ust. 6 konkordatu z 1993 r.
- ¹⁴ J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską...*, dz. cyt., s. 59-60.
- ¹⁵ W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 69.
- ¹⁶ Tamże, s. 70-71.
- ¹⁷ Kan. 1063-1072 *Kodeksu prawa kanonicznego* (dalej cyt.: KPK)
- ¹⁸ W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat...*, dz. cyt., s. 62-63.
- ¹⁹ W. Góralski, *Zawieranie małżeństwa w świetle konkordatu*, w: *Prawda o konkordacie*, dz. cyt., s. 124-125.
- ²⁰ Kan. 1063 KPK.
- ²¹ W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 19.
- ²² Kan. 1064 KPK.
- ²³ Kan. 1065 § 1 KPK.
- ²⁴ Kan. 1065 § 2 KPK.
- ²⁵ Kan. 1066 KPK.
- ²⁶ W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 21.
- ²⁷ Kan. 1115 KPK.
- ²⁸ W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 134-135.
- ²⁹ Tamże, s. 142-146.
- ³⁰ J. Gruca, *Spór o konkordat*, Warszawa 1994, s. 125-126.
- ³¹ Kan. 1071 § 1 KPK.
- ³² W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 147-150.
- ³³ Kan. 1134 KPK.
- ³⁴ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 242.
- ³⁵ KDK, n. 50.
- ³⁶ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 244.
- ³⁷ W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 109.
- ³⁸ E. Sztafrowski, *Chrześcijańskie małżeństwo*, Warszawa 1985, s. 135.
- ³⁹ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 262.
- ⁴⁰ Kan. 774 § 2 KPK.
- ⁴¹ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 262-264.
- ⁴² Kan. 1137 KPK.
- ⁴³ Kan. 1138 § 1 KPK.
- ⁴⁴ M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 386.
- ⁴⁵ Kan. 1138 § 2 KPK.
- ⁴⁶ Kan. 1139 KPK.
- ⁴⁷ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt. s. 353.
- ⁴⁸ KDK, n. 48.
- ⁴⁹ Art. 23-30 k.r.o.
- ⁵⁰ Art. 95 k.r.o.

KS. TOMASZ JAN CHLEBOWSKI

WŁADZA I STRUKTURY ORGANIZACYJNE ŚWIADKÓW JEHOWY

W dobie przeżywanego kryzysu cywilizacji coraz większą popularność zdobywają różne sekty.¹ Sekta to „grupa społeczna, charakteryzująca się ostrą izolacją względem otoczenia, wynikającą z własnego, odrębnego, najczęściej opozycyjnego systemu wartości i z mocno akcentowaną rolą przywódcy”.² *Raport Stolicy Apostolskiej o sektach i nowych ruchach religijnych* (z 1986 r.) definiuje sektę jako: „grupę religijną posiadającą własny, indywidualny światopogląd, wywiedziony z nauk jakiejś wielkiej religii światowej, lecz nigdy z nimi nie tożsamy”.

Interesującym zagadnieniem w spojrzeniu na sekty jest analiza ich administracji i wewnętrznych struktur władzy. Może to prowadzić do lepszego poznania metod działania i założeń doktrynalnych danej grupy.

Spośród wielu sekt jedną z bardzo znanych i wielkich liczebnie³ są świadkowie Jehowy.⁴ Ruch ten został zapoczątkowany w Pittsburgu w Pensylwanii (Stany Zjednoczone) w 1870 r. i związany jest z osobą Charlesa Taze Russella. Kolejnymi jego przywódcami byli: Józef Franklin Rutheford (1916-1942), Natan Homer Knorr (1942-1977) i Milton Henschel (ur. 1920).⁵ Obecnie funkcję prezesa pełni Don Adams (ur. 1925).

W Polsce niepomyślną próbę rejestracji organizacja ta podjęła w 1939 r. Jednak tuż po II wojnie światowej nastąpił jej szybki rozwój. Została zdelegalizowana w 1950 r., gdyż uznano jej ideologię za wykraczającą poza porządek prawny i przyjęte w Polsce normy współżycia społecznego. Pomimo delegalizacji władze państwowe popierały świadków Jehowy, gdyż byli im przydatni do walki z Kościołem katolickim. Zostali oficjalnie zarejestrowani w 1989 r. pod nazwą: Strażnica – Towarzystwo Biblijne i Traktatowe, Zarejestrowany Związek Wyznania Świadców Jehowy w Polsce.⁶

Centralna struktura organizacyjna

Społeczność świadków Jehowy składa się z dwóch klas: 1) tzw. „małej trzódki” („ostatka namaszczonej naśladowców Chrystusa”, 144 tysięcy

wybranych przeznaczonych i oczekujących panowania wraz z Nim w niebie) – klasy rządzącej oraz 2) „wielkiej rzeszy”, czyli wszystkich innych, którzy oczekują życia wiecznego w przyszłym ziemskim raju.⁷ Ta druga to klasa poddanych sług, których zadaniem jest wykonywanie zaleceń klasy rządzącej.

Świadkowie Jehowy przyjmują teokratyczny system hierarchiczny. Królestwo pojmowane jest jako swego rodzaju rząd, na którego czele stoi król. Zostało ustanowione w niebie, ale w przyszłości będzie panowało też nad ziemią. Zgodnie z obietnicą Boga, władzę nad królestwem dzierży Jezus. Obecnie świat jest w stanie oczekiwania na sąd. Po odbytych sądzie królestwo Boże zastąpi wszystkich władców, a cała ziemia stanie się rajem. Powstanie „nowe stworzenie”; wraz z nowym porządkiem na ziemi.⁸ Wówczas Jezus zwróci królestwo swojemu Ojcu.

Na ziemi władzę w imieniu Boga sprawuje **w ł a d z a c e n t r a l n a** organizacji, tj. **C i a ł o K i e r o w n i c z e**, reprezentowane na całym świecie przez komitety oddziałów (filie głównej centrali), wizytujące nadzorców i starszych w poszczególnych zborach.⁹ Jest ono organem wykonawczym – widzialną reprezentacją świadków Jehowy. W jego skład wchodzi dyrektorzy, którzy pełnią swą funkcję dożywotnio. Na czele Ciała Kierowniczego stoi prezes Towarzystwa. W ostatnim czasie nastąpiła zmiana organizacyjna w centrali świadków Jehowy. Spowodowane to zostało rezygnacją ze stanowiska poprzednika Adamsa, Milтона Henschela, wraz z sześcioma innymi dyrektorami. Pozostali oni członkami Ciała Kierowniczego, ale utworzyli specjalną kwaterę przeznaczoną do zajmowania się sprawami religijnymi i duchowymi, a nie (jak to było dotychczas) także administracyjnymi. Obowiązki religijne zostały w ten sposób oddzielone od administracyjnych.¹⁰

Siedziba władz centralnych mieści się w Brooklynie i nazywa się **Be-tel**. Tutaj odbywają się regularne posiedzenia Ciała Kierowniczego i podległych mu komitetów. Poprzez najnowocześniejsze zdobycze techniki drukarskiej i komputerowej kieruje wszelkimi wydawnictwami doktrynalnymi oraz ich kolportażem na cały świat. Z Brooklynu rozsyłane są rozporządzenia dotyczące pracy misyjnej.

Aby rozporządzenia łatwiej docierały do każdego członka sekty, świat podzielony został na 10 stref, z których każda obejmuje pewną liczbę z 93 oddziałów Towarzystwa. Z kolei oddział dzieli się na szereg okręgów, z których każdy zawiera ok. 20 obwodów. Obwód dzieli się na zbory. Na szczeblach krajowych działają stowarzyszenia filialne, które odgrywają rolę urzędów centralnych, mających swoich przewodniczących, dyrektorów

i kierowników. Na czele każdej jednostki administracyjnej stoi przełożony zwany sługą, który jest mianowany przez Towarzystwo Strażnicy.¹¹

W strukturze organizacyjnej ruchu jehowickiego istnieje wiele płaszczyzn wzajemnie sobie podlegających. Taka struktura sprzyja wzajemnej kontroli i zachowaniu porządku wewnątrz organizacji. Każdy jej członek ma ściśle określone zadania i funkcje do spełnienia, które są skrupulatnie sprawdzane. Dla zachowania większej dyscypliny wewnątrz organizacji, kierujący grupą świadków Jehowy przewidują możliwość karania, usuwania oraz szczegółowego kontrolowania poczynań przynależących do grupy.

O d d z i a ł reprezentuje Stowarzyszenie na szczeblu krajowym. Oddziały (zwane też komitetami oddziałów) są odpowiednikami głównej centrali. Oprócz kontroli nad powierzonym terytorium, zadaniem komitetu jest organizacja nowych okręgów, obwodów i zborów. Oddział kontroluje działalność kaznodziejską świadków, utrzymuje łączność ze zborami i dba o kolportowanie literatury Towarzystwa na podległym mu terenie. Na czele oddziału stoi sługa, który organizuje działalność sekty i kieruje nią na terenie danego kraju. Jest on bezpośrednio mianowany przez Ciało Kierownicze. Do nadzorowania oddziałów powołany jest przez Towarzystwo nadzorca strefy, który ma udzielać pomocy komitetowi w rozwiązywaniu ewentualnych problemów. Nadzoruje on pracę w oddziałach, wizytuje je i czuwa, by działalność oddziałów zmierzała w kierunku wytyczonym przez Ciało Kierownicze.¹²

Poniżej znajduje się szczebel regionalny, w którego skład wchodzi o b w o d y. Obwód składa się z około dwudziestu zborów. Na jego czele stoi sługa, którego zadaniem jest nauczanie szefów grup i głosicieli nauki oraz ich zatwierdzanie. Sługa ten sprawuje też kontrolę nad rachunkami oraz ma prawo ganić lub dodawać ducha podwładnym. Nadzorca obwodu dla uzyskania pełniejszej kontroli nad powierzonym terenem odwiedza dwa razy w roku powierzone mu zbory. W czasie odwiedzin sprawdza wszelkie sprawozdania ze służby polowej, ilość kolportowanych czasopism itp. Do niego należy także organizacja zebrań obwodowych podległych mu zborów (dwa razy w roku). To właśnie nadzorca obwodu rekomenduje kandydatów na różne stanowiska, które zatwierdzają później biura centralne.

Najmniejszą jednostką hierarchiczną jest grupa zwana z b o r e m lub towarzystwem. Warto przyjrzeć się bliżej tej podstawowej komórce organizacyjnej świadków Jehowy.

Organizacja zborów

Na czele każdego zboru stoi tzw. grono starszych. Jego podstawowym zadaniem jest czuwanie nad stanem duchowym zboru poprzez nauczanie,

zachęcanie i korygowanie. Starsi rozstrzygają spory i decydują o wykluczeniu ze społeczności zbiorowej. W praktyce starsi zboru kontrolują nie tylko działalność członków, ale wszystkie dziedziny ich życia.¹³ Przynależących do zboru obowiązuje zupełne posłuszeństwo wobec grona starszych.

Spośród starszych wybierany jest sługa zboru, pełniący funkcję przewodniczącego. Jest on łącznikiem i przekazicielem wskazań Towarzystwa. Jego zadaniem jest także organizacja i stały, skrupulatny nadzór pracy kaznodziej-skiej osób należących do zboru. Do bezpośredniej pomocy ma sekretarza – zastępcę sługi zboru, którego obowiązki polegają na sporządzaniu tygodniowych i miesięcznych sprawozdań. Prowadzi on też korespondencję zborową.

Sługa studium „Strażnicy” czuwa nad prawidłową lekturą tegoż czasopisma, które wyjaśnia i komentuje wszystkim głosicielom. To jeden z głównych nauczycieli i ideologów w zborze. Organizuje dla głosicieli specjalne zebrania i w nich przewodzi.

Obserwując strukturę zborową, możemy zauważyć, że jest w niej wiele osób odpowiedzialnych za poszczególne formy działalności zboru. Można wymienić jeszcze: sługę rachunków (zajmuje się kontrolą finansów), sługę studium książki (czuwa on nad kierunkiem studiów biblijnych), sługę literatury (jego zadaniem jest dystrybucja publikacji). Ważną rolę pełni tzw. sługa teokratycznej szkoły służby kaznodziejskiej (zajmuje się nauczaniem form przepowiadania) oraz sługa czuwający nad księgą zboru, pełniący rolę „ojca duchowego” całego zboru. Sługa teokratycznej szkoły służby kaznodziejskiej przygotowuje głosicieli do działalności publicznej poprzez naukę sposobów i metod przekazywania nauk Towarzystwa.

Najniżej w piramidzie hierarchii zadań znajdują się, wybierani przez komitet zboru, publiczni mówcy, zwani głosicielami. Ze względu na rodzaj ich zaangażowania w służbę kaznodziejską, nazywa się ich głosicielami regularnymi – kaznodziejami (zobowiązani są do spędzenia minimum 10-30 godzin w miesiącu na głoszeniu nauki sekty oraz do odbycia ok. 12 ponownych odwiedzin i poprowadzenia przynajmniej jednego domowego studium biblijnego w przeciągu sześciu miesięcy) – lub nieregularnymi. Najbardziej gorliwi kaznodzieje to pionierzy. Posiadają oni formalne zlecenie zboru i są oficjalnie zatwierdzeni przez Towarzystwo.¹⁴

Zbór jest odpowiedzialny za działalność „ewangelizacyjną” w okolicy. Obszar jego jest dzielony na mniejsze obszary, powierzane opiece poszczególnych świadków (zbór może liczyć od kilku do dwustu świadków). Ich głównym zadaniem jest praca kaznodziejska. Większość zborów spotyka się trzy razy w tygodniu w domach modlitwy, nazywanych „salami królestwa”. Są to pomieszczenia służące jako sale wykładowe i szkoleniowe.

Rodzina

Ważną rolę w organizacji jehowickiej pełni rodzina. Głową jej jest ojciec, który powinien troszczyć się o utrzymanie domu, pomagać pozostałym członkom rodziny w poznawaniu Boga i Jego zamierzeń. Żona jest w tym zadaniu „pomocnicą męża”. W organizacji (a także w małżeństwie) wyraźnie widoczna jest podrzędna rola kobiety w stosunku do mężczyzny.¹⁵ Od dzieci wymaga się bezwzględnego posłuszeństwa względem rodziców. Rodzice mają systematycznie wprowadzać dzieci w życie i naukę sekty, m.in. poprzez wspólne studiowanie Biblii.¹⁶ Małżeństwo nie ma charakteru sakramentu i traktowane jest jako umowny związek. Dopuszczalny jest rozwód, chociażby w wypadku cudzołóstwa. Natomiast powodem separacji mogą być trzy przypadki: 1) głowa (mąż) uporczywie odmawia łożenia na utrzymanie rodziny, 2) jest brutalny i zagraża zdrowiu lub życiu współmałżonki, 3) sprzeciwia się praktykowaniu wiary w Jehowę przez wybraną żonę.¹⁷

Stosunek do innych społeczności

W stosunku do struktur państwowych świadkowie Jehowy przyjmują postawę skrajnie antyspołeczną. Odrzucają wszelką władzę polityczną i odmawiają służby wojskowej.¹⁸

Świadkowie Jehowy uważają się za jedyną grupę na ziemi reprezentującą prawdziwe chrześcijaństwo. Takie przekonanie z góry wyklucza wszystkie inne denominacje chrześcijańskie¹⁹ oraz rodzi nienawiść do Kościoła, jako odstępcy od prawdy Jehowy. Całe chrześcijaństwo poza nimi to „starożytna, występna i bałwochwalcza Jerozolima”.²⁰ Organizacja nawołuje ustawicznie do walki i pogardy dla papieża i duchowieństwa. Kościół określany jest mianem „rzymsko-katolickiej sekty”.²¹ Według jehowitów, wszelkie państwa, religie, wyznania i kościoły są dziełem szatana. Stąd odrzucają jakiegokolwiek dążenia zjednoczeniowe chrześcijan. Największym wrogiem jawi się w tym kontekście ONZ²² oraz ruch ekumeniczny z Ekumeniczną Radą Kościołów na czele.

Postawa nietolerancji wobec państwa czy też innych religii wynika z przyjmowanej przez świadków Jehowy idei Królestwa Bożego jako rzeczywistości zupełnie oderwanej od ziemskich spraw. Jest ona oparta na wielu sprzecznościach i niejasnościach. Podstawę jej stanowi skrajnie ujęty kierunek millenarystyczny (chiliasm).²³ W najbliższym czasie (konkretną datę sekta wyznaczała już kilka razy) czeka całą ludzkość Armagedon, czyli ostateczna walka Chrystusa (utożsamianego z Archaniołem Michałem) z szatanem. Po tej walce Chrystus-Michał będzie panował na ziemi przez

tysiąc lat, a wraz z nim 144 000 wybrańców, zwanych „Małym Staunim” (wywodzących się z grona świadków Jehowy).²⁴

Organizacja stałej formacji członków

Wewnątrz sekty widoczne są mechanizmy manipulacji, zniewalające członków organizacji. Stosowane są po to, by uzyskać bezwzględne posłuszeństwo oraz skutecznie wpajać przyjęte cele propagandowe, jakie przyjmuje sekta. Przykładem tego jest chociażby wymuszona i ukierunkowana werbalizacja, świadomie kształtowana wewnątrz organizacji.

Lojalność wobec Towarzystwa kształtowana jest regularnie poprzez specjalnie organizowane szkolenia, zebrania obwodowe i okręgowe oraz kongresy.²⁵ Każdy świadek zobowiązany jest ponadto do uczestnictwa w pięciu podstawowych zebraniach: 1) studium „Strażnicy”, 2) zborowe studium książki, 3) wykład publiczny, 4) teokratyczna szkoła służby kaznodziejskiej, 5) zebranie służby.

Studium „Strażnicy” trwa godzinę i poświęcone jest wnikliwemu zapoznawaniu się z doktryną Towarzystwa (m.in. w aspekcie moralności, prorocत्व biblijnych i współczesnej interpretacji aktualnych wydarzeń w danym kraju i na świecie). Jediną pomocą w tym jest czasopismo „Strażnica”. To nie tylko urzędowy organ świadków Jehowy, ale także podręcznik, który każdy świadek zobowiązany jest gruntownie sobie przyswoić. Studium „Strażnicy” polega na wielokrotnym powtórzeniu treści wybranego artykułu, przez co uczestnicy spotkania bezkrytycznie przyswajają sobie „nowe prawdy” do wierzenia. Jest to wyraźne oddziaływanie na psychikę świadków; swoisty mechanizm „prania mózgow”.²⁶

Zborowe studium książki odbywa się co tydzień we wtorki i trwa godzinę. Prowadzone jest w małych grupach. Podczas studium dokonywany jest przekaz doktrynalny całości nauki świadków Jehowy lub obszerne omówienie wybranego jej aspektu.

Wykład publiczny jest 45-minutowym przemówieniem prowadzonym przeważnie przez starszego zboru. Odbywa się w niedzielę i dotyczy różnych tematów, np. życia rodzinnego, prorocत्व biblijnych i in.

Zebranie teokratycznej szkoły służby kaznodziejskiej odbywa się w piątek i trwa około godziny. Jest to szkolenie przyszłych mówców publicznych, a więc dotyczy właściwie wszystkich świadków. Składa się z pięciu przemówień (jedno z nich może być zastąpione przez czytanie tekstu biblijnego). Przebieg takiego spotkania ma wymiar praktyczny. Najpierw wygłasza około piętnastominutowe przemówienie instruktor, a następnie czyni to samo trzech lub czterech uczestników (po pięć minut).

Instruktor udziela każdemu adeptowi sugestii i rad. Zwraca przy tym uwagę na gesty, wymowę, postawę przy głoszeniu czy nawet na modulację głosu. Co trzy miesiące z przerobionego materiału przeprowadzane są sprawdziany.

Po teokratycznej szkole służby kaznodziejskiej następuje zebranie służby. Trwa ono 45 minut. Jego ramy i treść nakreśla szczegółowo przeznaczony do użytku wewnętrznego świadców Jehowy miesięcznik „Nasza Służba Królestwa”. Głównym celem tego spotkania jest zachęcanie członków organizacji do odbywania świadczenia „od drzwi do drzwi”.

Łącznie zebrania te zabierają szeregowemu członkowi organizacji około pięciu godzin w tygodniu. Jeżeli doliczymy do tego czas poświęcony na przygotowanie do zebrań i studium indywidualne oraz kilka godzin spędzonych na świadczeniu „od domu do domu”, to okaże się, że świadkowie Jehowy nie posiadają praktycznie czasu dla siebie. Całe ich życie poddane jest organizacji. Stają się niewolnikami sekty, która skutecznie wypełnia plan zajęć każdego dnia swoich poddanych. Napięty program zebrań powoduje łatwość w sterowaniu myśleniem członków Towarzystwa i narzucaniu im doktryny jehowickiej. W ten sposób rodzi się całkowite uzależnienie od organizacji.

Ponadto świadkowie Jehowy przynajmniej raz w tygodniu zbierają się w prywatnych mieszkaniach, gdzie w małych grupach studiują Biblię, którą uznają za jedyny autorytet, ale praktycznie jej przesłanie dostosowują do potrzeb swojej doktryny.²⁷ Nacisk kładziony na indywidualną pracę członków nie jest bez znaczenia. Nie jest ona twórcza, gdyż polega praktycznie na biernym przyswajaniu sobie doktryn wyznaczanych przez Ciało Kierownicze (organem jej jest „Strażnica”), ale pochłania wiele czasu i wysiłku.

Wyżej wspomniane zebrania dostępne są dla osób postronnych. Nie jest to czymś dziwnym, zważywszy, że jehowici korzystają z każdej nadarzającej się okazji do głoszenia innym swojej nauki.

Organizacja działalności propagandowej

Świadkowie Jehowy są intensywnie i dokładnie nauczani sposobów, jak skutecznie zachęcać do zainteresowania się organizacją i wejścia w jej szeregi. Działalność propagująca idee jehowickie ma przede wszystkim prowadzić do lepszego poznania grupy. Dlatego działalność kaznodziejska jest głównym i podstawowym zadaniem świadców Jehowy. Chodzenie od domu do domu jest nazwane „metodą odszukiwania ludzi przygnębionych obecnymi warunkami życia na ziemi”. W tym „odszukiwaniu” bardzo często członkowie sekty posługują się metodami nacisku, ze skrajnym prozelityzmem włącznie.²⁸

Znamienne dla świadków Jehowy jest głoszenie nauki i dystrybucja czasopism „od drzwi do drzwi”, które nazywane jest „publikacją”. Jest ona dla nich obowiązkiem, którego scenariusz jest skrupulatnie opracowany. Przeważnie tę formę pracy prowadzą dwie osoby: doświadczony głosiciel oraz początkujący praktykant w tej dziedzinie. Na temat głoszenia i odwiedzin domów wydane są specjalne wytyczne. Podane są rozmaite scenariusze, które dobiera się do konkretnych grup osób wizytowanych czy według ich życiowych sytuacji. Znajdują się w nich nawet tak szczegółowe informacje, jak np. o tym, że ubranie głosiciela powinno być schludne, a guziki przyszyte.²⁹ Poszczególni członkowie traktowani są w sposób instrumentalny. Są jak narzędzia, które mają przysparzać nowych członków sekty.

Obok publikacji istnieje także tzw. świadczenie nieoficjalne. Odbywa się ono w różnych sytuacjach i miejscach (podróż, plaża, sklep, szkoła...), ale cel pozostaje taki sam, jak w przypadku świadczenia „od drzwi do drzwi” – propagowanie nauk Towarzystwa przez danie świadectwa oraz zachętę do bliższego zainteresowania się organizacją.

Kontrole i sprawozdania

W organizacji świadków Jehowy niezwykle silnie rozwinięty jest system kontroli i sprawozdań. Służy on przede wszystkim całkowitemu podporządkowaniu członków Towarzystwa względem poleceń, nakazów i zakazów Ciała Kierowniczego. Dlatego też poszczególne szczeble administracyjne są regularnie (i nadzwyczaj dokładnie) wizytowane i kontrolowane. Dwa razy w roku specjaliści wysłannicy przez tydzień wizytują dany zbór. Z kolei co pół roku wizytowany jest przez dwa tygodnie okręg. Raz w roku centrala przeprowadza kontrolę oddziałów.

Rozbudowany system sprawozdań obejmuje zarówno piastujących funkcje kierownicze, jak i poszczególnych głosicieli, którzy mają obowiązek skrupulatnego zapisywania i rozliczania się z każdej wykonywanej czynności.

* * *

Na koniec należy postawić pytanie: dlaczego w szeregach świadków Jehowy widzimy tak wielką gorliwość w skrupulatnym wypełnianiu poleceń władz? Co sprawia owo bezkrytyczne przyjmowanie często pozbawionych głębszego sensu i logiki oraz ustawicznie zmienianych poglądów czy też nakazów zwierzchnich władz?

Wydaje się, że u świadków Jehowy posłuszeństwo wywołane jest poprzez swoiste psychologiczne „pranie mózgu”, któremu poddawani są wszyscy członkowie organizacji. Owa psychomanipulacja prowadzi do zagubienia

własnej tożsamości i bezwolnego poddania się nakazom zwierzchników. Odpowiedzią na postawione pytania może być także obserwowany w sekcie stały i skrupulatny nadzór nad każdym członkiem świadków Jehowy, nawet przez donosicielstwo oraz szpiegowanie. Ścisła hermetyczność grupy bez wątplenia pomaga w utrzymaniu jej zwartości. Członkowie organizacji nie mogą nawet rozmawiać z tymi, którzy odeszli bądź zostali z niej wydalen. Wpajane poglądy stają się z czasem pewnikiem, który nie dopuszcza innej, niż wcześniej wpojona, interpretacji wydarzeń czy otaczającej rzeczywistości. To wszystko prowadzi do zniewolenia tak wielkiego, że człowiek, ofiara sekty, zamyka się na wszelkie próby dialogu z drugim człowiekiem, który nie patrzy na rzeczywistość w jego kategoriach myślowych. W ten sposób dochodzi do izolacji od rodziny, przyjaciół i znajomych. Nawet przypadkowe spotkania z innymi ludźmi nie są sytuacjami, w których można się sobą wzajemnie ubogacać, lecz stają się tylko kolejną okazją do agitacji religijnej.

Przy omawianiu władzy w sekcie nie można pominąć kwestii systemu nagród i kar dla świadków wiernych bądź niewiernych, których wyznacznikiem jest ich stosunek do przypisanych reguł postępowania. Największą karą dla członka organizacji jest wykluczenie z szeregu świadków Jehowy. Można potraktować ową karę jako zwykłe usunięcie niewygodnych elementów, które mogłyby zakłócić życie wewnątrz organizacji. Człowiek traktowany jest jako narzędzie, które (gdy staje się nieprzydatne) można wyrzucić i już się nim nie zajmować.

Badanie struktury i hierarchii władzy u świadków Jehowy daje podstawy do określenia jej jako sekciarskiej. Organizacją kierują „charyzmatyczni” przywódcy, którzy są „inni od zwykłych śmiertelników”. Wyznawcy Jehowy przekonani są o tym, że są w świecie elitą górującą nad wszystkimi, którzy nie zaliczają się do ich grona. Stąd zupełne odrzucenie Kościoła i wszelkich innych form organizacji. Ścisła dyscyplina sprzyja zachowaniu przez sektę kontroli nad praktycznie każdym wycinkiem życia należących do niej członków. Nie ma dla nich swobody myśli czy niezależności postępowania. Całą swoją uwagę skupiają tylko na wykonywaniu określonej misji, którą zleca im odgórnie władza sekty. Stąd najbardziej rzucającą się w oczy cechą omawianej sekty jest jej niebywała gorliwość misjonarska.³⁰

PRZYPISY

¹ Zob. A. Z w o l i ń s k i, *Sekty jako alternatywa wobec kryzysu współczesnego świata*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 3(1997), s. 179-194.

² W. N o w a k, *Sekty w Polsce a młodzież. Przewodnik*, Olsztyn 1995, s. 12.

³ Dane statystyczne wg źródeł sekty podają obecnie 6 milionów członków w ponad 230 krajach.

⁴ Oficjalnie zarejestrowani jako The Watchtower Bible and Tract Society.

⁵ Szerzej o historii świadków Jehowy zob. W. H a n c, T. L e n k i e w i c z, *Świadkowie Jehowy – apostołowie czy intruzy?*, Włocławek 1990, s. 7-11. Szczegółowe opracowanie historii ruchu i wiele innych cennych informacji na jego temat można znaleźć na stronie internetowej: www.watchtower.com.pl

⁶ Por. *Atlas wyznań w Polsce*, Kraków 1989, s. 67 wraz z uzupełnieniem na s. 216.

⁷ R. K o ł o d z i e j, *Struktury organizacyjne świadków Jehowy*, „Homo Dei” 45(1996), nr 2-3, s. 129.

⁸ Założyciel sekty (Ch. Taze Russell) obszernie ujął obraz nowego stworzenia w swojej książce *Studies in the Scriptures*. Zawarta jest tam wizja nowego, idealnego kościoła. – Zob. oryginalne angielskie wydanie *Studies in the Scriptures* na www.eskimo.com/~billz/Truth/Volumes

⁹ R. K o ł o d z i e j, *Struktury organizacyjne...*, art. cyt., s. 129

¹⁰ Zob. *Watchtower Society Corporate Shakeup. Jehovah's Witnesses organization changing structure*, „Christianity Today” 2001, 5 III.

¹¹ W. H a n c, T. L e n k i e w i c z, *Świadkowie Jehowy...*, dz. cyt., s. 12.

¹² Por. R. K o ł o d z i e j, *Struktury organizacyjne...*, art. cyt., s. 130-131.

¹³ Por. T. P i e t r z y k, *Świadkowie Jehowy – kim są?*, Wrocław 1991, s. 35; zob. także E. B a g i ń s k i, *Świadkowie Jehowy od wewnątrz*, Kraków 1999, s. 57-58.

¹⁴ Od pionierów wymagało się swego czasu 100 godzin pracy kaznodziejskiej w miesiącu, rozprowadzenia 100 czasopism, dokonania 35 ponownych odwiedzin tych, którzy zainteresowała nauka jehowitów, oraz prowadzenie cotygodniowe 7 studiów biblijnych. W ciągu kilku ostatnich lat dane te uległy kilku zmianom – od 1986 r. wymagana liczba godzin pracy pioniera stałego w miesiącu wynosiła 90 godzin, natomiast pioniera pomocniczego – 60 godzin. Obecnie (od r. 1999) stali pionierzy powinni wypracować 70 godzin, natomiast pomocniczy – 50 godzin. Spośród pionierów wyróżnić można tzw. pionierów wakacyjnych, których działalność na rzecz organizacji zamyka się w czasie spędzanych ferii świątecznych czy wakacyjnego odpoczynku, oraz pionierów specjalnych, których głównym zadaniem jest organizacja nowych zborów. – Zob. W. H a n c, T. L e n k i e w i c z, *Świadkowie Jehowy...*, dz. cyt., s. 18-19; E. B a g i ń s k i, *Świadkowie Jehowy od wewnątrz*, dz. cyt., s. 162-166.

¹⁵ W jednej ze swoich podstawowych książek doktrynalnych *Wiedza, która prowadzi do życia wiecznego* (wydanej w Brooklinie, New York; wznowiona edycja w Polsce – 1995) wprost mówi, że „żona powinna przejawiać uległość wobec małżonka” (rozdz. 14, pkt. 14) – zobacz na stronie <http://strony.wp.pl/wp/nord>.

¹⁶ Szerzej na temat dzieci w rodzinach świadków Jehowy zob. E. B a g i ń s k i, *Świadkowie Jehowy od wewnątrz*, dz. cyt., s. 177-185.

¹⁷ Informacje zaczerpnięte z broszury wydanej przez organ centralny Watch Tower Bible – 2000.

¹⁸ Por. R. D e r i c q u e b o u r g, *Struktura i życie Świadków Jehowy*, „W drodze” 1988, nr 9, s. 65.

¹⁹ Por. J. M c D o w e l l, D. S t e w a r t, *Oszukani – w co wierzą kultury i jak przyciągają wyznawców?*, Lublin 1994, s. 74.

²⁰ T. K u n d a, P. K r o m p l e w s k i, *Strzeżcie się fałszywych proroków*, Ząbki 1996, s. 73.

²¹ Por. „Strażnica” 12(1996), s. 13-14.

²² Relacja Towarzystwa Strażnica z ONZ w ostatnim czasie wzbudziła wiele kontrowersji (nawet w szeregach świadków Jehowy). Okazało się, że Towarzystwo jest zareje-

strowane od 1991 r. w Departamencie Informacji Publicznej jako pozarządowa organizacja ONZ. Obecnie, kiedy cała sprawa wyszła na jaw, Ciało Kierownicze, posługując się różnymi kłamstwami i matactwami, próbuje uzasadnić ten fakt swoim wyznawcom.

²³ Chiliazm – (z gr. „tysiąc”) – ruch opierający się na dosłownej interpretacji Ap 20, 1-5, który przyjmuje, że przed końcem świata Chrystus ustanowi wraz ze świętymi swoje królestwo trwające 1000 lat.

²⁴ Zob. T. K u n d a, P. K r o m p l e w s k i, *Strzeżcie się...*, dz. cyt., s. 89-90, 99-105.

²⁵ R. K o ł o d z i e j, *Struktury organizacyjne...*, art. cyt., s. 133.

²⁶ Szerzej na ten temat zob. E. B a g i ń s k i, *Świadkowie Jehowy od wewnątrz*, dz. cyt., s. 65-76.

²⁷ Jehowici tworzą własne przekłady Biblii. Taką jest np. *New World Translation of the Holy Scriptures* (1950). Zawarte są w niej m.in. zwodnicze przypisy, błędne przekłady greckich słów i nieuzasadnione dodawanie słów, których nie ma w oryginale. – Zob. R.H. C o u n t e s s, *Błędy doktryny świadków Jehowy. Analiza krytyczna Chrześcijańskich Pism Greckich w Przekładzie Nowego Świata*, Warszawa 1998; H. i A. S z c z e p a ń s c y, T. K u n d a, *Pismo Św. przeczy nauce świadków Jehowy*, [b.m.w.] 1991; E. B a g i ń s k i, *Świadkowie Jehowy...*, dz. cyt., s. 135-156; J. M c D o w e l l, D. S t e w a r t, *Oszukani...*, dz. cyt., s. 87-93.

²⁸ Zob. O.V. B u e n o, *Świadkowie Jehowy*, w: *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1994, s. 102-103; T. K u n d a, *Abyś nie wpadł w sidła Złego!*, Gdynia – Warszawa 1991, s. 31-32.

²⁹ Por. T. P i e t r z y k, *Świadkowie Jehowy...*, dz. cyt., s. 44-45.

³⁰ Por. W. N o w a k, *Sekty...*, dz. cyt., s. 15-16.

KS. JANUSZ DREWNIAK

SOBOROWA ODNOWA LITURGII ŚWIĘCEŃ PREZBITERÓW

Sobór Watykański II uznał, że dla rozwoju życia chrześcijańskiego wiernych „w szczególny sposób należy zatroszczyć się o odnowienie i rozwój liturgii” (KL 21). Obejmuje ona części niezmiennie, pochodzące z ustanowienia Bożego, oraz części podlegające zmianom. Te z biegiem czasu mogą, a nawet powinny podlegać modyfikacji, aby jaśniej wyrażały tajemnice, których są znakami, a lud chrześcijański mógł je łatwiej rozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i świadomy (por. KL 21, 48, 59). Reforma liturgiczna miała przybliżyć współczesnemu człowiekowi i ukazać w nowym świetle czynności Kościoła.

W ramach ogólnej odnowy liturgicznej konieczne okazało się także zreformowanie liturgii święceń diakonów, kapłanów i biskupów, bowiem obrzędy, które stosowano do tej pory, straciły swą aktualność. Dlatego Sobór Watykański II stwierdził: „Obrzęd święceń należy krytycznie opracować i co do ceremonii, i co do tekstów” (KL 76).

I. Kształtowanie się odnowionej liturgii święceń prezbiterów

Reforma obrzędów święceń biskupów, prezbiterów i diakonów została przeprowadzona w dwóch etapach. Pierwszy, zasadniczy, dokonany został tuż po Soborze w 1968 roku. Ta wersja liturgii święceń w 1989 roku została ponownie zreformowana, przez co uzyskała kształt aktualny do dziś.

1. Pierwszy etap odnowy święceń prezbiterów

W dniu 18 czerwca 1968 r. papież Paweł VI konstytucją apostolską *Pontificalis Romani recognitio* zatwierdził przygotowaną księgę *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*.¹ Odnowiona liturgia święceń zastąpiła dotychczasową, zawartą w pontyfikale rzymskim. Wydanie to uznano za wzorcowe (typiczne). Kongregacja Obrzędów ponadto zarządziła: „kompetentna kościelna władza terytorialna [...] niech jak najrychlej przygotowuje rytuały krajowe, dostosowane do potrzeb miejscowych, także pod względem języka.

Po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską należy ich używać w okręgach, dla których są przeznaczone” (KL 63).

Polski przekład odnowionych *Obrzędów święceń diakonów, kapłanów i biskupów* zatwierdzony został dekretem Kongregacji Kultu Bożego z dnia 18 lutego 1972 r. Nie został on jednak wydany drukiem. Wobec potrzeby posługiwania się nim w liturgii, kard. Stefan Wyszyński zatwierdził wydaną przez Kurię Metropolitalną Warszawską w 1977 r., na małej poligrafii, księgę pt. *Ustanowienie lektorów i akolitów i przyjęcie kandydatów do diakonatu i kapłaństwa oraz obrzędy święceń diakonów, kapłanów i biskupa* i polecił jej używać.²

W konstytucji *Pontificalis Romani recognitio* Paweł VI wyłożył zasady, jakimi kierował się Kościół, przeprowadzając reformę święceń. Podstawą, na której oparto zmiany ceremonii i tekstów, były normy podane przez Sobór Watykański II: „W pracy nad odnowieniem Obrzędów święceń trzeba brać pod uwagę ogólne zasady, według których zgodnie z postanowieniem Soboru Watykańskiego II winna być przeprowadzona cała odnowa liturgii. Ponadto trzeba uwzględniać znaną naukę o naturze i skutkach sakramentu święceń, wyłożoną w Konstytucji o Kościele”.³ Przy dokonywaniu reformy uwzględniano więc nie tylko ogólne wytyczne i zalecenia Soboru w sprawie reformy liturgii, ale także soborową naukę o trójstopniowości kapłaństwa, przekazaną w różnych dokumentach, głównie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.⁴ Nie do przyjęcia okazało się przedsoborowe ujęcie teologów i kanonistów, którzy łączyli skutki święceń kapłańskich jedynie z tekstem Hbr 5, 1: „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy”. Sakrament kapłaństwa to źródło nie tylko zadań uświęcania, ale także nauczania i rządzenia. Musiały też zostać sprostowane niektóre błędne dotychczasowe ujęcia funkcji biskupich, kapłańskich czy diakońskich tylko w aspekcie władzy.⁵ Ustąpiły one ujęciom podkreślającym funkcję służby ludowi Bożemu na określonym stopniu hierarchicznego kapłaństwa.

„W obrzędach święceń prezbiteratu zamieszczonych w dotychczasowym Pontyfikale Rzymskim bardzo jasno była przedstawiona misja prezbitera i łaska towarzysząca mu jako pomocnikowi stanu biskupiego. Konieczną jednak wydawało się rzeczą, aby cały obrzęd rozczłonkowany dotychczas na wiele części, odzyskał większą zwartość i aby główna czynność święceń, to jest nałożenie rąk z modlitwą konsekracyjną, ukazała się w jaśniejszym świetle”.⁶ Odnowienie obrzędów przez dodanie, usunięcie bądź zmianę niektórych elementów w celu przywrócenia tekstom pierwotnej formy lub jaśniejszego przedstawienia treści miało służyć podkreśleniu skutków sakramentalnych.⁷

Ponieważ nowa liturgia święceń w treści modlitw i formie różni się od przedsoborowych obrzędów, dla uniknięcia wszelkich kontrowersji papież Paweł VI w cytowanej konstytucji wyjaśnił ostatecznie istotne elementy sakramentu, jego materię i formę. „W święceniach prezbiterów materią jest [...] włożenie rąk dokonywane w milczeniu przez biskupa przed modlitwą konsekuracyjną. Formę zaś stanowią słowa modlitwy konsekuracyjnej, której ten oto fragment jest istotny i dlatego wymagany do ważności aktu: «Prosimy Cię, Ojczy wszechmogący, daj tym sługom swoim godność prezbiteratu; odnow w ich sercach Ducha świętości, niech wiernie pełnią przyjęty od Ciebie, Boże, urząd posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia i przykładem swojego życia pociągają innych do poprawy obyczajów»”.⁸

Do ważności święceń w wymiarze liturgicznym nieodzowny jest odąd tylko gest nałożenia rąk biskupa i część modlitwy święceń, określająca skutki sakramentu, czyli władzę święceń i łaski Ducha Świętego. Na istotne znaczenie tego gestu wskazał już papież Pius XII w konstytucji *Sacramentum ordinis* z 1947 r.⁹ Pius XII zajął się jedynie zewnętrznym wymiarem sakramentu, ukazał istotne elementy udzielania święceń, wyjaśniając tym samym w sposób jasny i pewny warunki, jakie powinien spełniać udzielający i przyjmujący je. Już wtedy dostrzeżono w tym świadomy zwrot ku tradycji pierwotnego Kościoła.¹⁰

Przeprowadzając reformę liturgii święceń skoncentrowano się na tzw. „święceniach wyższych”, dzięki którym istnieje hierarchia Kościoła. W tych święceniach przekazywane jest kapłaństwo ministerialne w trzech następujących po sobie stopniach. Od strony obrzędowej zaproponowano szereg zmian podyktowanych nowym prawodawstwem przewidującym diakonat, jako stały stopień w Kościele łacińskim, i wspomnianą już koniecznością uproszczeń dla osiągnięcia wymaganej przejrzystości.

Obrzędy święceń wszystkich stopni w sposób logiczny i niejako naturalny wpisane zostały w strukturę Eucharystii. Odnowioną celebrację stanowią cztery części: obrzędy wstępne, liturgia słowa, liturgia sakramentu i obrzędy zakończenia. Na obrzędy wstępne składa się uroczysta procesja eksponująca kandydatów do święceń, wraz z towarzyszącym jej śpiewem, który zgromadzonych na liturgii ma wprowadzić w misterium dnia oraz w aktualnie przeżywane wydarzenie liturgiczne. W obrębie liturgii słowa następuje prezentacja kandydatów ze stosownym wyjaśnieniem ich funkcji w Kościele oraz pytaniami skierowanymi do mających przyjąć święcenia. Modlitwa kończąca liturgię słowa przybiera tu specyficzną formę litanii oraz cichej modlitwy. Obrzędy samych święceń dzielą się na dwie części: istotny obrzęd przekazania świętej władzy w Kościele oraz obrzędy wyjaśniają-

ce, wyrażające w sposób obrazowy to, co dokonuje się w sakramentalnym geście. Sam bowiem istotny obrzęd ujawnia tę specyfikę jedynie w treści modlitwy konsekuracyjnej.¹¹

Dekret Kongregacji Kultu Bożego zatwierdzający nowy obrzęd święceń diakonatu, prezbiteratu i sakry biskupiej z 1968 roku podkreśla, iż powinny się one odbywać w niedzielę lub święto przy możliwie najliczniejszym udziale wiernych. Ponadto święceń należy udzielać w katedrze biskupiej, a miejsce święceń powinno być tak dobrane, aby przyjmujący je byli widoczni, zaś wierni bez przeszkód mogli śledzić przebieg całej liturgii. Neoprezbiterzy powinni koncelebrować z biskupem Mszę świętą, w czasie której otrzymują święcenia.¹²

W cztery lata po zatwierdzeniu nowych obrzędów święceń, dnia 15 sierpnia 1972 roku papież Paweł VI wydał list apostolski *Ministeria quaedam*, który stał się następnym krokiem w odnowie dyscypliny dotyczącej tonsury, święceń niższych i subdiakonatu w Kościele łacińskim.¹³ Opierając się na dokumentach Soboru, który postanowił, aby „w sprawowaniu liturgii każdy spełniający swoją funkcję [...] czynił tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (KL 28), a także powołując się na ten sam dokument, w którym wyrażone zostało pragnienie całego Kościoła, by wszyscy wierni zostali doprowadzeni do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych (por. KL 41), listem apostolskim *Ministeria quaedam* papież promulgował, co następuje:

- znosi się tonsurę; włączenie do stanu duchownego następuje w momencie przyjęcia święceń diakonatu;
- święcenia nazywane dotychczas niższymi należy nazywać odtąd posługami;
- posługi te mogą być powierzane wiernym świeckim, nie są już zatem zarezerwowane wyłącznie kandydatom do kapłaństwa;
- dwie są posługi obowiązujące w całym Kościele łacińskim przystosowane do współczesnych potrzeb, mianowicie lektorat i akolitat, zaś czynności powierzane dotychczas subdiakonom zostają powierzone lektorowi i akolicie; nie ma zatem w Kościele łacińskim wyższego święcenia subdiakonatu;
- lektor jest ustanowiony dla pełnienia funkcji czytania słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym, co też stanowi treść właściwej jemu posługi;
- akolita zostaje ustanowiony po to, ażeby wspomagał diakona i usługiwał kapłanowi; ponadto należy do niego, jako nadzwyczajnego szafarza, udzielanie Komunii świętej; będzie można akolicie powierzyć wystawienia i schowania Najświętszego Sakramentu (w okolicznościach, o których mowa w kan. 845 KPK) dla adoracji przez wiernych; nie może jednak przy tej okazji udzielać błogosławieństwa;
- zgodnie z czcigodną tradycją Kościoła, funkcje lektora i akolity rezerwuje się mężczyznom;
- kandydaci do diakonatu i kapłaństwa mają obowiązek przyjąć i przez odpowiedni czas pełnić posługę lektora i akolity, aby w ten sposób lepiej przygotować się do przyszłego podjęcia posługi słowa i ołtarza.

Zachowano odtąd wyłącznie funkcje ściśle związane z posługiwaniem słowa i ołtarza: lektorat i akolitat oraz diakonat. Powyższe normy weszły w życie 1 I 1973 r.

Z promulgacją listu *Ministeria quaedam* Pawła VI wiąże się wydanie przez tegoż papieża w dniu 15 sierpnia 1972 roku listu apostolskiego *Ad pascendum*, który stał się następnym etapem w dziedzinie odnowy święceń kapłańskich.¹⁴ Właściwą treścią tego listu jest promulgowanie przepisów dotyczących diakonatu. Dając podbudowę patrystyczną, papież ukazał szczególne miejsce, jakie od czasów apostolskich zajmuje diakonat, cieszący się wielkim poważaniem w Kościele. W świetle starożytnych dokumentów chrześcijańskich posługa diakona koncentrowała się na pełnieniu dzieła miłosierdzia, sprawowaniu świętych czynności i wykonywaniu posług duszpasterskich.¹⁵

Postanowiono, że diakoni przygotowujący się do prezbiteratu nie mogą być święceni przed ukończeniem kursu studiów określonego przepisami Stolicy Apostolskiej. Z przyjęciem święceń diakonatu związane dobrowolne podjęcie celibatu, czynione ze względu na królestwo niebieskie. W momencie święceń następuje również włączenie do stanu duchownego oraz inkardynacja do określonej diecezji. Na mocy samych święceń diakoni zobowiązani zostali do sprawowania liturgii godzin.

Listem apostolskim *Ad pascendum* papież Paweł VI ustanowił ponadto nowy obrzęd dopuszczenia kandydatów do diakonatu i kapłaństwa, którego warunkiem stała się „dobrowolna prośba zainteresowanego, sporządzona własnoręcznie i podpisana, jak również zgoda kompetentnego przełożonego kościelnego wyrażona na piśmie, mocą której dokonuje się wybór ze strony Kościoła”.¹⁶

Wydanie typiczne obydwu odnowionych obrzędów przyjęcia do posługi oraz udzielenia święceń ukazało się za sprawą Kongregacji Kultu Bożego w kilka miesięcy po opublikowaniu listu *Ad pascendum*.¹⁷

2. Drugi etap odnowy święceń prezbiterów

Znaczącym etapem w dziele odnowy liturgii święceń prezbiterów stało się drugie wzorcowe wydanie pontyfikału rzymskiego *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, które zatwierdzone zostało przez papieża Jana Pawła II dnia 10 maja 1989 r. i promulgowane dekretem Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sprawowania Sakramentów z dnia 29 czerwca 1989 r.¹⁸ Opiera się ono na edycji obrzędów z 1968 roku, poszerzając je o następujące elementy:

- Księga wzbogacona została o wprowadzenie, które zawiera ogólne wiadomości na temat sakramentu oraz przedstawia w jasny i przejrzysty sposób strukturę celebracji liturgii święceń.
- Układ księgi został tak skonstruowany, aby w zrozumiałym sposobie przedstawić funkcje prezbiterów i diakonów, jako współpracowników w posługiwaniu biskupów posiadających pełnię kapłaństwa.
- W modlitwie święceń prezbiterów i diakonów niektóre sformułowania odnoszące się do materii święceń wsparto nowotestamentowymi odnośnikami, aby dostarczała ona szerokiej wiedzy o urzędzie prezbitera lub diakona.
- Przyjmujący święcenia prezbiteratu są w jasny i wyraźny sposób pytani o zamiar sprawowania sakramentu pojednania i pokuty oraz Eucharystii. Wyszczególnienie tych sakramentów w pytaniach biskupa wprowadzone

- zostało z powodu uchylania się przez katolickich prezbiterów w niektórych krajach Europy zachodniej od sprawowania ich, głównie sakramentu pokuty.
- Obrzęd przyjęcia celibatu zachowany został przy święceniach diakonatu. Na specjalne polecenie papieża Jana Pawła II obrzęd ten został tak zmieniony, aby mógł być odtąd wykorzystany także podczas święceń diakonów w zgromadzeniach zakonnych, nie zaś dopiero przy składaniu ślubów wieczystych.
 - Dla wyrażenia jedności wspierającej wszystkich duchownych w Kościele, także członkowie zgromadzeń życia konsekrowanego w obrzędzie święcenia prezbiterów i diakonów zostali zobowiązani do wyrażenia czci i posłuszeństwa względem biskupa diecezjalnego.
 - Obrzęd przyjęcia kandydatów do diakonatu i kapłaństwa został zmieniony w nieznacznej części.

Troska o przekład nowej księgi na języki narodowe powierzona została Konferencjom Biskupów poszczególnych krajów, z uwzględnieniem koniecznego ich zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Polska edycja została zatwierdzona dekretem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 12 stycznia 1998 roku.¹⁹ Drugie polskie wydanie wzorcowe *Obrzędów święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* ukazało się drukiem w 1999 r.

Struktura poprzednich i obecnych obrzędów święceń jest podobna. Zmiany wprowadzone zostały przede wszystkim w tekstach liturgicznych. Zauważa się też różnice w pytaniach stawianych przez biskupa kandydatom oraz w tekście samej modlitwy święceń. Według nowego pontyfikału biskup stawia kandydatom pytania w innym porządku, niż przewidywał to obrzęd z 1968 roku. Pierwsze z pytań co do treści nie różni się od odpowiadającego mu pytania ze starego pontyfikału. W drugim pytaniu na czołowe miejsce wysuwa się osoba prezbitera jako sługi słowa Bożego, któremu powierzone jest gorliwe przepowiadanie Ewangelii i nauczanie prawd wiary katolickiej. W poprzedniej wersji obrzędów święceń było ono postawione jako trzecie w kolejności. Następne pytanie dotyczy misteriiów sprawowanych przez prezbitera. Podkreśla się tu zwłaszcza sprawowanie Eucharystii i celebrowanie sakramentu pokuty. Wyszczególnienie tych sakramentów stanowi *novum* aktualnego obrzędu. Kolejne pytanie także zostało dodane w nowym obrzędzie święceń prezbiterów. Biskup, stawiając je, oczekuje potwierdzenia przez kandydatów pragnienia trwania w nieustannej modlitwie za powierzony im lud Boży, wraz z całym kolegium biskupów i prezbiterów. Następne pytanie dotyczące ścisłego zjednoczenia z Chrystusem w życiu kapłańskim poświęconym Bogu jest identyczne z odpowiadającym mu pytaniem zawartym w pontyfikale Pawła VI. Ostatnie pytanie stawiane już indywidualnie każdemu przyjmującemu święcenia dotyczy czci i posłuszeństwa okazywanego przez prezbitera biskupowi

ordynariuszowi. Obecnie stosowany pontyfikał zawiera dodatkową wersję pytania zobowiązującą zakonników do wyrażenia czci i posłuszeństwa względem biskupa diecezjalnego.

Na uwagę zasługuje odnowiona modlitwa święceń. W swej treści jest ona zbliżona do pierwotnych źródeł. Kościół uwzględnił w ten sposób zastrzeżenia i postulaty kierowane do Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dotyczące modlitwy z 1968 roku, która niewystarczająco ukazywała więź Chrystusa Najwyższego Kapłana z całym prezbiterium Kościoła. Ponadto część anamnetyczna tejże modlitwy, wskazująca na typiczny charakter kapłanów starotestamentalnych względem kapłanów Nowego Testamentu, wydawała się zbyt rozbudowaną, niewiele i w sposób bardzo ogólny mówiącą o specyficznych funkcjach kapłańskich. Dlatego nowa modlitwa święceń, po krótkim wspomnieniu ministrów Chrystusowych oraz nawiązaniu do funkcji proroków, siedemdziesięciu współpracowników Mojżesza i synów Aarona, wspomina szeroko pełnię czasów, w której Bóg Ojciec posłał swego Syna. Jezus Chrystus – Najwyższy Kapłan złożył Bogu Ojcu z samego siebie nieskalaną ofiarę za grzechy ludzkości, powołując jednocześnie do udziału w swoim posłannictwie Apostołów. Oni pełniąc misję głoszenia Ewangelii, za natchnieniem Bożym ustanowili współpracowników, aby na całym świecie pełnili dzieło zbawienia. Ciągłość sukcesji apostoelskiej, do której wyraźnie nawiązuje tekst modlitwy święceń, zachowana jest do czasów obecnych.

II. Przebieg celebracji obrzędów święceń prezbiterów

1. Obrzędy wstępne i liturgia słowa

Obrzędy wstępne Mszy świętej, podczas której udziela się święceń prezbiteratu, rozpoczynają się procesją do ołtarza (w tym czasie wykonuje się antyfonę na wejście z jej psalmem lub inny odpowiedni śpiew). Za diakonem niosącym księgę Ewangelii postępują kandydaci do święceń ubrani w alby, przepasani stułą, jeszcze na sposób diakoński. Za nimi kroczy biskup w otoczeniu diakonów i koncelebrujących prezbiterów. Po przyjsciu do ołtarza wszyscy zajmują wyznaczone dla nich miejsca. Liturgia słowa przebiega tak jak zwykle, aż do momentu zakończenia Ewangelii.

2. Święcenia

Właściwe obrzędy święceń rozpoczynają się po Ewangelii.²⁰ Można w nich wyróżnić sześć elementów.

a) przedstawienie i wybór

Biskup zajmuje przygotowane dla niego miejsce. Następuje uroczyste wezwanie kandydatów. Diakon wypowiada formułę: „Niech przystąpią

mający przyjąć święcenia prezbiteratu” i według określonej kolejności odczytuje ich imiona i nazwiska. Każdy w wezwanych podchodzi do biskupa, wyrażając swój szacunek względem niego w formie ukłonu, i odpowiada: „Jestem”. Następnie upoważniony przez biskupa prezbiter przedstawia prośbę o udzielenie święceń słowami: „Czcigodny ojcze, święta Matka, Kościół, prosi, abys tych naszych braci wyświęcił na prezbiterów”. Biskup pyta: „Czy wiesz, że są tego godni?” Prezbiter odpowiada: „Po zbadaniu opinii wiernych i po zasięgnięciu rady osób odpowiedzialnych za ich przygotowanie zaświadczam, że uznano ich za godnych święceń”. Biskup z kolei wyraża podjętą decyzję słowami: „Z pomocą Pana Boga i naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, wybieramy tych naszych braci do stanu prezbiteratu”. Wszyscy kandydaci odpowiadają: „Bogu niech będą dzięki”.²¹

b) homilia

Biskup wygłasza homilię, wyjaśniając na podstawie liturgii słowa istotę urzędu posługiwania prezbiterów. Może to uczynić swoimi słowami, chociaż rytuał święceń zawiera propozycję homilii. We wstępie biskup zwraca się do zgromadzonych wiernych, krewnych i przyjaciół kandydatów do święceń, przybliżając im znaczenie i godność posługi kapłańskiej w stopniu prezbiteratu, którą przyjąć mają wybrani. Następnie kieruje słowa do samych kandydatów, przypominając im główne zadania powierzone powołanym do służby Bożej. Jezus Chrystus jest Jedynym i Najwyższym Pasterzem, Kapłanem, Uświęcicielem, Nauczycielem i Prorokiem, jednak przekazuje człowiekowi współuczestnictwo w tych funkcjach. Pierwszymi, którzy otrzymali od Boga misję pasterską, kapłańską i prorocką, są Apostołowie i biskupi, ci zaś przekazują ją prezbiterom. Tak więc współuczestnictwo prezbiterów w pełnieniu przez nich zbawczych funkcji w Kościele znajduje swe źródło w istocie sakramentalnych święceń. Prezbiter sprawując na ziemi urząd Chrystusa Kapłana, dokonuje uświęcenia ludu Bożego przy pomocy sakramentów. Spośród nich w tekście homilii wyraźnie wymienione są cztery: chrzest, Eucharystia, sakrament pojednania i pokuty oraz namaszczenia chorych.²²

c) przyrzeczenie wybranych

Po homilii biskupa następuje dialog, w którym kandydaci wyrażają wolę podjęcia w Kościele służby kapłańskiej w stopniu prezbiteratu oraz zobowiązań, jakie w związku z tym Kościół na nich nakłada. Wybrani na prezbiterów stają przed biskupem, który kieruje do nich pytania, rozpoczynając słowami: „Drodzy synowie, zanim przystąpicie do święceń prezbiteratu, musicie wobec ludu wyrazić wolę ich przyjęcia. Dlatego pytam każdego z was: Czy chcesz wiernie pełnić urząd posługiwania kapłańskiego w stop-

niu prezbitera, jako gorliwy współpracownik biskupów w kierowaniu ludem Bożym pod przewodnictwem Ducha Świętego?” Kolejne pytania biskupa to: „Czy chcesz pilnie i mądrze pełnić posługę słowa, głosząc Ewangelię i wykładając prawdy katolickiej wiary?”, „Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, a zwłaszcza Eucharystyczną Ofiarę i sakrament pokuty, zgodnie z tradycją Kościoła?”, „Czy chcesz razem z nami wypraszać Boże miłosierdzie dla powierzonego ci ludu, modląc się nieustannie według nakazu Chrystusa?”, „Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, który z samego siebie złożył Ojcu za nas nieskałaną Ofiarę, i razem z Nim poświęcać się Bogu za zbawienie ludzi?” Odpowiedzią twierdzącą na cztery pierwsze pytania jest zapewnienie: „Chcę”, zaś po ostatnim pytaniu kandydaci odpowiadają: „Chcę, z Bożą pomocą”. Każdy z kandydatów podchodzi do biskupa i klęka przed nim, składając swe ręce w ręce biskupa.

Jeżeli udzielającym święceń jest ordynariusz, pytanie postawione przez niego sformułowane jest następująco: „Czy mnie i moim następcom przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”. Gdy jednak biskup nie jest ordynariuszem przyjmującego święcenia, pyta go: „Czy swojemu ordynariuszowi przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”. Jeżeli wybrany jest zakonnikiem, biskup pyta go: „Czy biskupowi diecezjalnemu i swojemu prawnie ustanowionemu przełożonemu przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”. Wybrany odpowiada: „Przyrzekam”. Wówczas biskup konkluduje odpowiedź słowami: „Niech Bóg, który rozpoczął w tobie dobre dzieło, sam go dokona”.²³

d) litania błagalna

Kolejną częścią liturgii święceń jest modlitwa za kandydatów. Składa się ona z trzech części: wezwania biskupa do modlitwy, litanii błagalnej oraz końcowej modlitwy biskupa. Wierni na stojąco wsłuchują się w słowa biskupa, który ze złożonymi rękami zwrócony do ludu śpiewa lub wygłasza zachętę: „Błagajmy, najmilsi, Boga, Ojca wszechmogącego, aby hojnie udzielił darów tym sługom, których wybrał do pełnienia posługi prezbiterów”. Kandydaci padają na twarz. Kantor zaczyna Litanię do Wszystkich Świętych, w której we właściwych miejscach można dodać pewne imiona świętych (np. patrona, tytułu kościoła, patronów przyjmujących święcenia itp.) albo wezwania odpowiadające okoliczności. Po zakończeniu litanii biskup śpiewa lub odmawia modlitwę przyzywającą Bożej pomocy i błogosławieństwa nad przyjmującymi święcenia: „Wysłuchaj nas, Panie, nasz Boże i obdarz swoje sługi błogosławieństwem Ducha Świętego oraz mocą

łaski kapłaństwa. Niech ci, którzy mają zostać przez Ciebie uświęceni, cieszą się zawsze obfitością Twoich darów. Przez Chrystusa, Pana naszego”. Wszyscy prośbę tę potwierdzają: „Amen”.²⁴

e) nałożenie rąk i modlitwa święceń

W tym istotnym momencie każdy z wybranych podchodzi do biskupa i klęka przed nim, a biskup w milczeniu nakłada na jego głowę ręce, powtarzając apostolski gest przekazania świętej władzy w Kościele. Gest nałożenia rąk biskupich określa się mianem „materii święceń”. Następnie wszyscy obecni prezbiterzy, nic nie mówiąc, kładą ręce na każdego z wybranych. Po nałożeniu rąk prezbiterzy pozostają obok biskupa, aż do końca modlitwy święceń. Kandydaci klęczą teraz przed biskupem, który z rozłożonymi rękoma śpiewa lub odmawia modlitwę święceń. W swej treści modlitwa święceń wyraża to, co dokonuje się w momencie przyjęcia święceń prezbiteratu. Strukturalnie składają się na nią trzy części: anamneza wspominająca dzieło Boga Ojca, epikleza skierowana do Ducha Świętego oraz wezwania błagalne o wstawiennicze pośrednictwo Syna Bożego. Prośba o odnowienie Ducha świętości i obdarzenie godnością prezbiteratu stanowi tekst istotny, zwany „formą” sakramentu.²⁵

f) Namaszczenie rąk oraz wręczenie chleba i wina

Biskup przyjmuje kolejno neoprezbiterów, którzy klęcząc przed nim przyjmują namaszczenie krzyżem. Namaszczając im dłonie, biskup mówi: „Nasz Pan, Jezus Chrystus, którego Ojciec namaścił Duchem Świętym i mocą, niech cię strzeże, abyś uświęcał lud chrześcijański i składał Bogu Ofiarę”. W czasie nakładania wyświęconym stuły i ornatu oraz namaszczenia rąk przez biskupa śpiewa się antyfonę *Jesteś Kapłanem tak jak Melchizedek* wraz z Ps 110 [109]. Można śpiewać także inną pieśń, odpowiadającą treści antyfony.²⁶

Tymczasem przygotowywane są dary przeznaczone do Mszy świętej: chleb na patenie oraz wino z wodą w kielichu, które do ołtarza przynoszą wierni. Dary te przyjmuje diakon i przynosi biskupowi, który podaje je do rąk każdemu klęczącemu przed nim neoprezbiterowi, mówiąc: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladować to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”.²⁷

Obejmując każdego z nowo wyświęconych biskup udziela teraz pocałunku pokoju, mówiąc: „Pokój z tobą”. Neoprezbiter odpowiada: „I z duchem twoim”. Jeśli okoliczności na to pozwalają, ten gest czynią przynajmniej niektórzy z obecnych prezbiterów.²⁸

3. Liturgia eucharystyczna

Dalszy ciąg celebracji eucharystycznej ma formę Mszy koncelebrowanej. Odnotować należy następujące zmiany: opuszcza się przygotowanie kielicha; w Modlitwie eucharystycznej biskup lub jeden z prezbiterów koncelebrujących wspomina nowo wyświęconych słowami zamieszczonymi w pontyfikale. Rodzice i krewni wyświęconych mogą przyjąć Komunię świętą pod obiema postaciami.²⁹

4. Obrzędy zakończenia

Na zakończenie obrzędów Liturgii eucharystycznej w miejsce zwyczajowego błogosławieństwa można udzielić błogosławieństwa uroczystego. Diakon poprzedza je wezwaniem: „Pochylcie głowy na błogosławieństwo”. Biskup wyciąga ręce nad wyświęconymi oraz nad ludem i wypowiada potrójną formułę błogosławieństwa. Wierni odpowiadają: „Amen”.³⁰

* * *

Odnowione obrzędy święceń prezbiterów zreformowane po Soborze Watykańskim II zawierają kompendium nauki o kapłaństwie w stopniu prezbiteratu, jaką Sobór przekazał w treści licznych swoich dokumentów. Kościołowi zależało, aby zawarta w nich doktryna o naturze i skutkach sakramentu kapłaństwa znalazła swój wyraz także w zreformowanej liturgii święceń. Odnowa liturgiczna obrzędów święceń prezbiterów sprawiła, że w sposób jasny, zrozumiały i przejrzysty ukazują one istotne treści teologiczne, zawarte w bogactwie modlitw i czynności symbolicznych stanowiących całość obrzędu. Dwa znaczące etapy odnowy z roku 1968 i 1989 wskazują na ciągłą potrzebę korygowania dezaktualizujących się z upływem lat treści liturgicznych obrzędów.

Spojrzenie na liturgię sakramentu kapłaństwa ma na celu jasne ukazanie misterium, które zawierają święte obrzędy. Konsekwencją wgłębienia się w tajemnice tego sakramentu powinno być świadome, czynne i owocne uczestnictwo w obrzędach liturgicznych, tak ze strony przyjmujących święcenia prezbiteratu, jak i wszystkich wiernych, którzy uczestniczą w liturgii. Stąd też celowość niniejszego artykułu, który ma służyć pomocą w przeżywaniu obrzędów święceń prezbiterów.

PRZYPISY

¹ *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP.VI promulgatum „De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi”*, ed. typ., Vaticanis 1968.

² Dekret Prymasa Polski nr 653/P/77 z dnia 2 kwietnia 1977 r.

³ P a w e ł VI, *Konstytucja apostolska „Pontificalis Romani recognitio”*, w: *Pontyfikał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Pawła VI, poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II „Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów”*, wyd. 2 wzorc., Katowice 1999, s. 8 (odtąd skrót: OŚBPD).

⁴ Por. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, s. 698.

⁵ Por. M. Ż u r o w s k i, *W społeczności Ludu Bożego*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 192.

⁶ P a w e ł VI, *Konstytucja apostolska „Pontificalis Romani recognitio”*, w: OŚBPD, s. 9.

⁷ Por. F. Brovelli, *Ordine e ministeri*, w: *I Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, s. 287.

⁸ P a w e ł VI, *Konstytucja apostolska „Pontificalis Romani recognitio”*, w: OŚBPD, s. 10-11.

⁹ Zob. P i u s XII, *Konstytucja apostolska „Sacramentum ordinis”*; w: B. W a s z y Ń s k i, *Konstytucja Apostolska „Sacramentum ordinis” o wyższych święceniach diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa. Przekład i komentarz*, „Aten. Kapł.” 49(1948), s. 273-287.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”*, w: *Kapłaństwo*, Poznań 1988, s. 65-66 (*Kolekcja Communio* ; 3).

¹¹ Por. B. M o k r z y c k i, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, s. 68-69.

¹² Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do obrzędów święceń prezbiterów*, w: OŚBPD, s. 69.

¹³ P a w e ł VI, *List apostolski „Ministeria quaedam” (15 VIII 1972)*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, pod red. E. Szafrrowskiego, t. 5, z. 2, Warszawa 1972, s. 8.

¹⁴ P a w e ł VI, *List apostolski „Ad pascendum”*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, dz. cyt. s. 20.

¹⁵ Por. B. M o k r z y c k i, dz. cyt., s. 79.

¹⁶ P a w e ł VI, *List apostolski „Ad pascendum”*; dz. cyt. s. 20.

¹⁷ *De institutione Lectorum et Acolythorum, de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyterorum, de sacro caelibatu amplectendo*, Vaticanis 1972.

¹⁸ *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP.VI editum Joannis Pauli PP.II cura recognitum „De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum”*, ed. typ. 2, Vaticanis 1990.

¹⁹ Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Prot. 238/96/L.

²⁰ OŚBPD, s. 71.

²¹ OŚBPD, s. 71-72.

²² OŚBPD, s. 72-74.

²³ OŚBPD, s. 75-76.

²⁴ OŚBPD, s. 77-81.

²⁵ OŚBPD, s. 81-89.

²⁶ OŚBPD, s. 90-91.

²⁷ OŚBPD, s. 91.

²⁸ OŚBPD, s. 91-93.

²⁹ OŚBPD, s. 94-95.

³⁰ OŚBPD, s. 95-96.

MARIAN GRABOWSKI

WIARA I ZGORSZENIE

Zatem wiara zwycięża świat przewyciężając w każdej chwili w swoim wnętrzu nieprzyjaciela, którym jest możliwość zgorszenia. Lękaj się nie świata, nie ubóstwa i nędzy, choroby i opresji, niepowodzenia ni niesprawiedliwości ludzi, ich obelg i złego traktowania; nie lękaj się niczego z tego, co jedynie zewnętrznie może zniszczyć człowieka; nie lękaj się tych, którzy tylko ciało mogą zabić; ale lękaj się samego siebie; lękaj się tego, co może zabić wiarę i przez to uśmiercić dla ciebie Jezusa Chrystusa; lękaj się zgorszenia, które wprawdzie może przyjść od drugiego, którego jednak ty nie zaznasz, dopóki go sam nie przyjmiesz. Odczuwaj bojaźń i drżj; ponieważ wiara jest noszona w kruchym naczyniu – w możliwości zgorszenia. Błogosławiony, kto się Nim nie zgorszy, lecz uwierzy!

Sören Kierkegaard

W ludzkim duchu jest coś mrocznego, co opiera się przed wiarą, co nie zezwala na to, by osoba dała się porwać wierze, co wreszcie zaciekle nie dopuszcza do wzrostu wiary w sercu człowieka. Na jakże rozmaite sposoby to się dzieje! To coś spożytkowuje lęk przed ryzykiem wiary, gra subtelnymi półtonami zwątpień, po mistrzowsku odwraca uwagę od Boga, zastępując Go szeregiem substytutów, idoli.

Analityczna myśl filozoficzno-antropologiczna potrafi dotykać tej „strony ciemności” obecnej w ludzkim wnętrzu, w której skrywa się nie bezsilne niedowiarstwo, ale aktywny, a znakomicie utajony przed świadomością opór niewiary. Pomaga człowiekowi dostrzec „przewrotne serce niewiary”, które jakoś bije w każdym z nas. Przeciw złu niewiary, podobnie jak przeciw jakiegokolwiek formie zła, skutecznie można wystąpić dopiero wtedy, gdy zostanie ono zlokalizowane, gdy myśl uchwyci mechanizm przewrotności.

Chrześcijaństwo razem z wiarą w Jezusa, wiarą w Boga-Człowieka, przynosi ze sobą także wiedzę o szczególnym rodzaju oporu przed wiarą. Ewangelie nazywają ten odwrót od wiary, tę formę sprzeciwu ludzkiego ducha wobec wiary, „zgorszeniem”. Przeciwnieństwem zgorszenia jest pewne stadium wiary, które obejmuje Jezusowe błogosławieństwo: „błogosławiony, kto się mną nie zgorszy”.

Fenomenologia zgorszenia religijnego

Abstrahujemy tutaj od zgorszenia w sensie etycznym, które polega na naruszeniu przez kogoś z zewnątrz niewinności człowieka, na uczynieniu go moralnie gorszym. Nie chodzi tutaj o zgorszenie, jakim jest na przykład tragedia znieprawienia dzieci. Nie będziemy opisywać także takiego rodzaju zgorszenia, który człowiek demonstruje poprzez swoje oburzenie innym, a które, dla tego, kto umie patrzeć, jest znakomitym miernikiem małości i szlachetności oburzonego.¹ Pozostawiamy także na boku jeszcze inny rodzaj zgorszenia, ale już związany z religią. Jest to częste gorszenie się słabością moralną wyznawcy (osoby pobożnej, księdza), poprzez które zgorszony szuka usprawiedliwienia dla swojej niewiary.

Zgorszenie, o które tu chodzi, jest aktem niewiary Bogu. Przeciwiństwa wiary są rozmaite: zwątpienie, zubożnienie, przeświadczenie o nieistnieniu Boga, nawet pewna forma nienawiści. Zgorszenie jest jednym z takich rodzajów odsunięcia się od Boga, niechęci ku Niemu. Przydarza się niemal każdemu. Jest pospolite w naszym życiu wiary. Popatrzmy na konkretne przykłady.

Pobożna wdowa twierdzi, że Jezus objawił się jej i wkroczył w jej życie. I oto iluś chrześcijan nie uzna prawdziwości tego wyznania. Oni wierzą w Jezusa, w Jego śmierć i zmartwychwstanie, w Jego boskość, ale nie są zdolni uznać nawet możliwości tego, o czym świadczy ta kobieta. Stanu ich ducha nie można opisać jako wątpliwości, czy oto słuchają relacji autentycznego wydarzenia z duchowego życia tej kobiety, czy tylko relacji o iluzji wytworzonej przez jej neurotyczną osobowość. Nie przeżywają takiego wahania, ale po prostu odrzucają świadectwo wdowy jako coś z gruntu niemożliwego. Nieprawdopodobnym zda się im już sam taki rodzaj bliskości z Jezusem.

Ktoś opowiada o cudownym wyzdrowieniu swego dziecka. Modlił się nad nim ze swoją wspólnotą do Jezusa i Pan uzdrowił jego córkę. Niejeden chrześcijanin nie zgodzi się na taką interpretację wypadków: Bóg, i owszem, ingerował w losy bohaterów Biblii, ludzi świętych, ale żeby w los jego znajomego? Taki ktoś odmawia bliźniemu, a w konsekwencji i sobie, szansy zaznania takiej Boskiej obecności i aktywności. Gorszy już sam pomysł.

Człowiek religijny, pobożny, który nigdy nie doświadczył stanów mistycznych, styka się z grupą młodzieży, wśród której natrafia na wyraźny ślad tego typu przeżyć. Energicznie je kwestionuje i dezawuuje. Odrzuca możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga w modlitwie. Uważa, że w modlitwie to on odzywa się do milczącego Boga. Nie mieści mu się

w głowie, że Bóg także może do niego przemówić i to na zgoła zadziwiający sposób.

Z tych paru przykładów widać, że zgorszenie, o którym będzie tutaj mowa, stanowi szczególną formę niewiary, którą warto wyróżnić i analizować. Przeżywanie tej niewiary ma bowiem wspólny temat i rozgrywa się w świadomości i emocjonalności osoby w bardzo charakterystyczny sposób.

Po pierwsze, zgorszenie wiarą możliwe jest w kręgu wiary. Konsekwentny ateista, jeśli taki w ogóle istnieje, nie może gorszyć się na taki sposób. Nie przeżyje tego wieczny niedowiarek, bo zbyt podważył sam przedmiot wiary. Tak zgorszyć się może tylko osoba, która rzeczywiście wierzy w Boga, ma Jego wyobrażenie, czasem nawet doświadczenie. To zgorszenie będzie mieć tym większą siłę, im ta wiara mocniejsza! Żydzi nie mogliby gorszyć się Jezusem, gdyby nie wierzyli w Boga. Człowiek gorszy się w takiej sytuacji, w której styka się z Bożym działaniem, obecnością, można powiedzieć, z bliskością Boga, a ta przekracza jego doświadczenie, wyobrażenie i męstwo jego wiary. Nie neguje wtedy Bożego istnienia, nie lęka się, nie wątpi, lecz wierząc w Boga, równocześnie odrzuca wiarę w samą możliwość Jego konkretnego przybliżenia tu i teraz. Zgorszenie religijne jest takim czynem ludzkiego ducha, w którym człowiek odmawia Bogu wolności. Dokonuje się to w obrębie wiary w Boga, w imię dotychczasowego jej kształtu.

Część uczniów Jezusa opuszcza go na skutek zgorszenia. Rozpoczynają tym samym pochod chrześcijan, którzy przez wieki będą odsuwać się od Chrystusa na taki właśnie sposób. Podejrzane jest dla nich świadectwo mistyczki, która została duchowo zaślubiona przez Jezusa, nieprawdopodobnie im brzmi świadectwo uzdrowionego.

Taki typ świadectwa w pierwszym momencie jakby „odpycha”. To słowo opisuje pewien stan wewnętrzny, który wywołuje zetknięcie się z opisanymi świadectwami. Trzeba poznać „anatomie” tego przeżycia odepchnięcia. Co odpycha? Jak wyglądają ludzkie reakcje na to odepchnięcie, które nie są jego przezwyciężeniem, a uznaniem?

„Nikt mnie nie zmusi, bym uwierzył, że Matka Boska odwiedza tą starą dewotkę” – to tyle typowy, co prostacki wyraz zanegowania przytoczonych świadectw wiary. Bardziej wyrafinowany brzmi nieco lepiej: „nie mam obowiązku wierzyć ani w prywatne objawienia, ani w taką religijną autointerpretację stanów psychicznych i zdarzeń w życiu mego sąsiada. Nie ma prawa domagać się ode mnie, bym uznał, że Pan Bóg tak działa, jak mu się wydaje”. Są też tłumaczenia „naukowe”: „histeria o religijnym podłożu”, „objaw religijnej neurozy”, „niesprawczy stan religijnego uniesienia”.

Spróbujmy eliminować kolejne wątki, które splatają się w tym doświadczeniu „bycia odepchniętym” przez pewien rodzaj świadectwa wiary. W ten sposób wypreparujemy sam moment zgorzenia.

Najsilniejszym, a zarazem najbardziej świadomym odruchem jest zakwestionowanie prawdziwości świadectwa. Teologiczna refleksja dysponuje podstawowym kryterium prawdziwości objawień prywatnych, jakim jest ich zgodność z doktryną. „Odepchnięty” bardzo często do niego się odwołuje. Przytoczone przykłady są celowo tak wybrane, że ten sposób rozwiewania wątpliwości nie daje się zastosować. W żadnym z przykładów osoba nie rości sobie pretensji do tego, że dysponuje nadprzyrodzonym przesłaniem, treścią, która miałaby być zobowiązującą dla reszty wspólnoty. Zrozumiała i nieodzowna ostrożność i drobiazgowość badań objawień prywatnych, w których pojawia się przesłanie do Kościoła, tu nie ma zastosowania. Nie można wątpić w prawdziwość przesłania, bo go po prostu nie ma. W co więc wątpi „odepchnięty”?

Wątpić może w wiarygodność świadka. Nierzadko jest ona podejrzana. Od świadka technicznie nieautentyzmem, fałszem. W takim przypadku wątpienie w jego wiarygodność, a nie wątpienie w możliwość bliskości Boga, co wielu notorycznie myli, pełni funkcję obronną. Chroni przed zwiedzeniem.

Zostańmy jednak przy sytuacji, gdy świadek nie wygląda na cynicznego religijnego oszusta, a „odepchnięty” dalej wątpi. Od świadka bije żywa wiara, entuzjazm, wewnętrzne poruszenie. Promieniuje prostotą i żarliwością. Trudno oskarżyć go o religijną egzaltację, o melodramatyczną emocjonalność, którą wypełnia religijnymi treściami. Tymczasem wątpiący nie rezygnuje i dalej podejrzewa. Zawsze coś wypatrzy. Dostrzeże moralne skazy świadka, a nie zechce zauważyć, że są one drobniejsze od tych, jakie posiadają osoby, którym zaufał w świeckim porządku. Wda się w opis sylwetki psychologicznej świadczącego, czego w relacjach z innymi ludźmi praktycznie nigdy nie czyni, i w aberracjach psychiki będzie szukał przyczyn jego zachowań. Wątpi, chociaż nie bardzo wychodzi mu to wątpienie. Ta zaciekłość jego podejrzeń niewiele ma na swoje usprawiedliwienie, a jej siła jest rażąco nieproporcjonalna do wagi przytaczanych argumentów. Tego rodzaju wątpienie wygląda na wtórną aktywność. Pierwotniejszy wydaje się być jakiś głęboki opór przed samym złożonym świadectwem wiary, a nie troska o jego rzetelność. Tak naprawdę to sam typ świadectwa, a nie niewiarygodność świadka odpycha.

Człowiek za pomocą wątpienia w przytomność umysłu świadczącego usiłuje zneutralizować wezwanie do nowego rodzaju wiary pobrzmiwające w opisywanych świadectwach. W gruncie rzeczy „odepchnięty” nie wierzy

w to, że Jezus może tak bardzo intymnie i głęboko spotkać się osobiście z absolutnie przeciętnym i pospolitym człowiekiem w głębi jego serca. Wątpienie nie gra już roli obrońcy przed oszustwem, zwiedzeniem, iluzją, choć odepchnięty tak mniema, ale staje się wyrazem aktywnej niewiary.

Odepchnięty świadectwem wiary człowiek wystąpi w charakterze obrońcy Boga. To bardzo typowa postawa. Przeżycie odepchnięcia rozpozna jako impuls zachęty do obrony tego, co najwyżej ceni. I rzeczywiście, ten moment odepchnięcia, tak samo jak moment powątpiewania we wiarygodność świadka, może stać się elementem obrony tego, co dla mnie najświętsze, nietykalne. Tak dzieje się na przykład wtedy, gdy świadek obwieszcza mi działanie Boga w jego życiu, a ja z przedstawionej mi interpretacji zdarzeń („Bóg zemścił się na mnie, bo zapomniałem się rano pomodlić”) nie mogę rozpoznać Tego, który jest miłością, dobrocią, świętością. W przywołanych wyżej przykładach taka sytuacja też nie ma miejsca, a mimo to iluś dalej będzie opierać się przed płynącym z nich przesłaniem.

Ten odruch obrony świętości Boga, podobnie jak wątpienie we wiarygodność świadka, może zacząć aktywnie wspierać niewiarę. Człowiek nie godzi się na świadectwo o Boskiej aktywności, które koliduje z jego własnym przedstawieniem. Często nie umiemy dostrzec tego, że cenimy sobie pewien ustalony i określony obraz Boga, a nie Boga samego, który jest nieobliczalny. Nikt z nas nie ma doskonałego obrazu Boga, chociażby dlatego, że nasze wyobrażenia są zawsze skończone i nie potrafią objąć nieskończoności Bożej aktywności. U wielu chrześcijan funkcjonuje bardzo pospolity błąd, który polega na sprzeczności wobec wieści o Bożym działaniu w tym, co zwykle, szare i przeciętne. Jakoś kłóci im się to z ich rozumieniem idealności Boga. Ta idealność powinna być odległa i nie może mieszać się ze zwyczajnością. Bóg może objawić się świętemu, może objawić swoją moc w historii, ale nie tej modlącej się dziewczynie, nie tej pospolitej kobiecie. Gorszący się przywołanymi świadectwami człowiek jest żywym dowodem „skandalu Jezusa”. Jezus-Bóg zbliża się do pierwszego z brzegu człowieka, rozmawia z niepozornym, któremu jakże daleko do heroicznej świętości.

Widać już przynajmniej trzy elementy, które współkształtują przeżycie odepchnięcia przez pewien rodzaj świadectwa wiary. Zbiega się tu kwestia prawdziwości przekazu, wiarygodności świadka i troska o nienaruszalność świętości Boga. Nas interesuje element czwarty: zgorzenie – to znaczy sam opór przed uznaniem świadectwa bliskości Boga, gdy nie można zakwestionować prawdziwości przekazu, nie można roztropnie wątpić we wiarygodność świadka ani nie sposób wskazać na pogwałcenie Boskiej świętości.

Zgorszenie – niewiara w możliwość bliskości Boga i człowieka, bliskości, która znajduje swój bardzo konkretny wyraz po stronie życiowych i przeżyciowych faktów – jest czynnikiem niezależnym i do niczego prostszego niesprowadzalnym. Zgorszony często nieświadomie, acz bardzo konkretnie, posługuje się troską o prawdziwość i wiarygodność świadectwa cudzej wiary, o nietykalność Boskiej świętości, by umocnić swoją niewiarę i ją zakamuflować. Zgorszenie przejawia się często jako wątplenie w rzetelność świadectwa, oburzenie na bezceremonialność „tykania” przez świadka Pana Boga i Jego spraw.

Zgorszenie religijne to zderzenie dwóch rodzajów wiary. Wiara świadka, która jest niewspółmiernie żywsza niż wiara gorszącego się, z wyjątkową siłą wytrąca z równowagi. Świadek świadczy o bliskości Boga, która mu się objawiła. Zgorszony zaś nie zna ze swego doświadczenia wiary niczego podobnego. Broni się i w ramach tej obrony odrzuca prawdziwość świadectwa, wątpi w wiarygodność świadka, podejrzewa profanację.

Osoba wystawiona na pokusę zgorszenia przecież wierzy Bogu i docenia wartości swej wiary. Ceni swoje *status quo*, ceni i słusznie to, co osiągnęła w swoim wzrastaniu we wierze. Może to być ksiądz, który poprzez swoje powołanie nieodwracalnie związał się z Bogiem; człowiek, który kiedyś przeszedł znaczącą transformację religijną i świadom jest doniosłości tego wydarzenia, osoba pobożna, lecz o nieco spetryfikowanym wcześniejszym doświadczeniu religijnym.² W każdym z nich zetknięcie się z pełniejszym od swego kształtem wiary może wzbudzić zgorszenie połączone z zazdrością. Jest to niezwykle zjadliwa jej forma. Zazdrość o dobra duchowe: miłość, wiarę nieporównanie bardziej kaleczy osobę i niszczy więzi międzyludzkie niż zazdrość o dobra materialne. Zgorszony i zazdrośny będzie dążyć do zdyskredytowania siły i głębi wiary, z jaką się zetknął. Nieraz człowiek zgorszeniem przysłoni swoją zazdrość, nieraz zgorszenie i zazdrość pójdą ręką w rękę.

Pokusa zgorszenia, na którą zostałem przez świadka wiary wystawiony, gdy ją sobie uświadomię, staje się dla mnie lekcją prawdy. Uświadamiam sobie niedoskonałość, a często nieprawdę swojej wiary, jej brak autentyzmu, jej lęklivość, brak zaufania. Kuszony zgorszeniem mam szansę rozpoznać swoją wiarę jako wiarę mizerną, a na dodatek głupio zadowoloną z siebie. Zbyt łatwe odrzucenie świadectwa, bo budzi pokusę zgorszenia, jest w istocie odrzuceniem okazji do rozpoznania tych trudnych prawd o swej duchowej małości. To odrzucenie dokonuje się gdzieś na granicy między świadomością a nieświadomością, w tym, co można próbować nazwać „duchowym instynktem” człowieka.

Często osoba wierząca z lęku przed tą trudną prawdą o słabości swojej wiary ucieka w zgorszenie. Poprzez oburzenie łatwowiernością i naiwnotą, brakiem wystarczającego krytycyzmu deprecjonuje wiarę świadka, równocześnie kłamliwie „utwierdza się” w dotychczasowym kształcie swojej wiary. Nic nie wie i wiedzieć nie chce o szkodzie, jaką sobie wyrządza.

Nieco inaczej wygląda scenariusz zgorszenia u programowego niedowiarka, ale o to samo w nim chodzi. Są tacy „wieczni poszukiwacze Pana Boga”, których dostęp do wiary wiedzie poprzez morze nieustających wątpliwości. Te wątpliwości oni w sobie zaakceptowali, żyli się z nimi, chcą je mieć. „Grzebanie się” w nich mają za wyraz wiary „oświeconej”. Posiadanie wątpliwości nobilituje ich we własnych oczach, ich brak u kogoś uważają za słabość. Niedowiarek, który swoje wątplenie uczynił cnotą, spotyka wiarę prostą, naiwną a mocną i wcale nie targaną nieustającym powątpiewaniem. Styka się z kimś, kto Boga spotkał i spotyka, kontempluje Go. I tutaj zgorszyć się oznacza odrzucić świadectwo prostej a mocnej wiary i pozostać w tym fałszywym stanie z jego kłamliwym patosem. Zgorszony świadectwem pozostaje z nieprawdą swojej wiary, a za pomocą zabiegów intelektualnych dyskwalifikuje wiarę znacznie wyższej próby niż jego własna.

Bywa, że pokusy zgorszenia nie pozwala przezwyciężyć pycha. Ktoś nawet o tym nie wiedząc miał się za „lepszego we wierze” od innych. Tymczasem jego wiara-niewiara została zawstydzona wiarą osoby, o której nie pomyślałby nigdy, że tak głęboko żyje zanurzona w Bogu. Pycha wiary faryzeuszy nie zniknęła razem z nimi, ale ciągle ma się dobrze.

Bywa jeszcze inaczej. Wiara osoby jest nadmiernie zrationalizowana. Człowiek przeakcentowuje wówczas rolę uzasadnień, dowodów. Myli upewnienie, jakie zyskuje się w porządku wiedzy, z pewnością wiary. W życiu zawsze przedłoży to, co wydaje mu się rzeczowe, prawdopodobne nad nieprawdopodobieństwo. Nie znosi ryzyka, niepewności. Nietrudno przewidzieć jego reakcję wobec świadectwa wiary, w którym brak „racjonalnych” uzasadnień.

Nierzadko zgorszenie ma bronić tchórzostwa wiary. Osoba stając wobec alternatywy wiary, w której powierzenie siebie Bogu jest zdecydowanie większe niż jej zaufanie, lęka się „przepaści”, jaką musiałaby przeskoczyć. Nie starcza jej męstwa wiary, nie wpada na pomysł modlitwy o przymnożenie wiary. Prościej jest odrzucić samą możliwość zaufania Bogu, o której świadczy świadek.

Ostatecznym złem zgorszenia nie są jednak różnorakie braki i wady charakteru, które je wspierają, utwierdzają lub z nim współdziałają. Tra-

giczne jest to, że w zgorszeniu człowiek sam odcina się od Boga. Pozwalając temu uczuciu rozgościć się na trwałe w swoim sercu, jednocześnie przyzwala na pewien szczególny rodzaj duchowej głuchoty, na to, że nie usłyszy pewnego typu Bożego wezwania, jeśli takie zostanie do niego skierowane.

Nie sposób wskazać konkretny akt osoby, w którym to samoodcięcie się dokonuje. Zgorszenie nie jest świadomym odruchem serca i ducha ludzkiego, które miałyby na celu odsunięcie się od Boga. Gorsząc się, nikt przecież nie czyni tego z intencją odwrócenia się od Niego. Wręcz przeciwnie, zgorszony w swoim mniemaniu broni majestatu i transcendencji Boga. Występuje jako obrońca Jego nietykalności i świętości, a te pojmuje jako oddalenie od człowieka. Zarówno słabej ludzkiej wierze, jak i mrocznym żywiołom ludzkiego ducha wspólnie chodzi o odrzucenie wieści o bliskości Boga. Rozwinięta forma zgorszenia, gdzie argumenty racjonalne wspiera gniew, ironia, szyderstwo, gdzie nade wszystko króluje głuchy opór i strach przed prawdą o własnej niewierze, przed wezwaniem odsłania to, co autor Listu do Hebrajczyków nazywa „przewrotnym sercem niewiary”. Coś na dnie ludzkiego serca broni się zaciekle przed bliskością Boga. Paradoksalne i wstrząsające zarazem: taki człowiek wierzy, jak umie najszczerzej, deklaruje swoją wiarę, a w głębi swego ducha stawia opór Bogu, nie chce Jego bliskości. Nie zaważa się wyznać, że „Bóg jest jego panem”, a przecież gorsząc się, odsłania te obszary w swoim wnętrzu, gdzie odmówił Mu wstępu.

Zgorszenie ma fatalne skutki dla gorszącego się. Nie pozbawia go wiary w Boga, ale ją degraduje i blokuje jej wzrost. Zgorszony nie godzi się na wolność Boga. Odmawia uznania suwerenności Boskich ingerencji. Człowiek „dyktuje” Bogu, czego sobie nie życzy. Taka postawa zamyka nie na wiedzę o Bogu, ale na to, co dopiero ma w życiu wiary znaczenie – na Boską aktywność w moim losie.

Kierkegaard i zgorszenie Jezusem

Przedmiotem wiary jest Bóg-Człowiek właśnie dlatego, że Bóg-Człowiek jest możliwością zgorszenia.

S. Kierkegaard

Kierkegaard był tym filozofem wiary, który intensywnie myślał nad dramatem zgorszenia. Zgorszenie jest jednym z centralnych pojęć w jego filozofii wiary. Nie tylko przewija się ono w jego pismach jako spontanicznie nasuwająca się kategoria opisu, ale w różnych miejscach poddaje je starannej analizie. Pisze o zgorszeniu w *Okruchach filozoficznych*, w *Zamykającym nienaukowym post scriptum*, a najpełniej reflekuje nad nim we *Wprawkach w chrześcijaństwie*. Spróbujemy wydobyć główne wątki tego ostatniego tek-

stu i je skomentować. Nie stracił on nic na swojej doniosłości i aktualności pomimo czasu, jaki dzieli nas od jego opublikowania (pierwsze wydanie *Wprawek w chrześcijaństwie* ukazało się w Kopenhadze w 1850 r.) i specyficznego czytelnika, do którego książka była zaadresowana. Kierkegaard pisał ją bowiem poruszony patologią otaczającego go chrześcijaństwa, jego swoistym stanem bez-wiary, którego współcześni mu nie widzieli.

Pierwotną daną w doświadczeniu wiary, które rozwija się nie tylko pomiędzy opozycjami wiara – wątplenie, wiara – opór przed wiarą, ale także pomiędzy opozycją wiara – zgorszenie jest możliwość zgorszenia. Tak, jak w przypadku pierwszej opozycji podstawową i zastaną daną doświadczenia egzystencjalnego jest stan niepewności – *insecuritas humana* P. Wusta – tak tutaj jest nią możliwość zgorszenia. Kierkegaard pisze: „Możliwość zgorszenia to rozdroże, inaczej mówiąc w możliwości zgorszenia znajdujemy się jak na rozstaju. Z możliwości zgorszenia skręca się albo do zgorszenia, albo do wiary; ale nigdy nie dochodzi się do wiary poza możliwością zgorszenia”.³ Widać, że dla Kierkegarda możliwość zgorszenia nie jest czymś incydentalnym, przypadkowym, ale „występuje w każdej chwili”. Jest w przeżywaniu wiary stanem, który człowiek musi przezwyciężyć, by uwierzyć. Gdy podda się mu, wtedy popada w zgorszenie, podobnie jak popada w wątplenie, gdy rozum i wola zaakceptują stan niepewności.

Kierkegaard precyzuje temat tego zgorszenia – to, co je wywołuje. Zgorszenie budzi Bóg-Człowiek. Dopiero wiara w Boga-Człowieka wydobyla w doświadczeniu wiary możliwość zgorszenia. Według niego takie zgorszenie ma dwie formy. Pierwsza jest reakcją na żądanie idące od konkretnego człowieka, jakim był Jezus, by uznać w nim Boga. Gorszy mnie to, że oto on, taki sam człowiek jak ja, domaga się wiary w swoją boskość. Druga forma zgorszenia pojawia się wobec sposobu objawienia się Boga. Gdy już się uwierzy w boskość Jezusa, wtedy gorszy fakt, że Bóg w Jezusie objawia się w słabości, cierpieniu. Gorszy *kenosis* Jezusa. Osoba tak zgorszona nie umie zaakceptować sposobu, na jaki Bóg przybliżył się do człowieka w Jezusie Chrystusie.⁴

Przekaz ewangeliczny bywa zwykle tak głoszony, że jego wyznawcy zatracają świadomość możliwości zgorszenia, a co gorsza, nie widzą niebezpieczeństwa w samym zgorszeniu. Wieloletnie osłuchanie z tekstem Ewangelii, sflutycone i pozbawione radykalizmu jej interpretacje sprawiają, że wiara traci charakter aktu, a staje się synonimem przynależności do określonej zbiorowości. Taki stan jest dla Kierkegarda upadkiem wiary. Będzie go z tak charakterystyczną dla siebie namiętną żarliwością oskarżał i piętnował: „jeśli odrzuci się możliwość zgorszenia... tym samym znosi się

chrześcijaństwo, które staje się czymś łatwym, powierzchownym, po prostu czymś, co ani szkodzi, ani uzdrowia, fałszywym wymysłem tylko ludzkiego współczucia”. I nieco dalej: „Znosząc możliwość zgorszenia przekształcono je w dobroczynne i tkliwe pogaństwo”.⁵

W takim chrześcijaństwie, które nie czuje możliwości zgorszenia, dzieje się rzecz ze wszech miar podejrzana. Gdy Jezus głosi dobrą Nowinę, iluś odchodzi zgorszonych! Gdy zaś współcześnie czynią to Jego uczniowie, zgorszonych brak. Czyżby uczniowie byli lepsi od swego Mistrza?

Duńczyk twierdzi, że efekt taki wywołuje „naturalizacja chrześcijaństwa”. Gdy przedstawia się Dobrą Nowinę jako coś „wewnątrzświatowego”, jako naturalne uzupełnienie rzeczywistości, a nie jako „znak sprzeciwu”, nie jako coś radykalnie transcendentnego wobec świata, wobec ludzkich wyobrażeń o przybliżeniu się Boga, wtedy nie ma powodu gorszyć się Jezusem. W Jezusie gorszy to, co głęboko odmienne od oczekiwań, uznanej hierarchii wartości, gorszy poniżenie Boga, Jego uwikłanie w słabość, cierpienie. Gorszy to, czego się nie da wymyślić, wytłumaczyć, czego się nie da skorelować z posiadanym do tej pory wyobrażeniem, nawet doświadczeniem boskości.⁶

Możliwość zgorszenia się Jezusem znika też, gdy dochodzi do głosu teologia rezonerów. Zamiast uwierzyć Jezusowi, rezoner woli wierzyć w „dowody” na rzecz boskości Jezusa. Nie widzi tego, że poprzez ten zabieg zmienił temat swego aktu wiary, umniejszył swoją wiarę, a sam jej akt sprawnie przed sobą ukrył. Taki kształt jego wiary odsuwa odeń ryzyko ufne go powierzenia się Jezusowi, jak niegdyś uczynił to Piotr, który po „twardej mowie” o konieczności spożywania ciała i krwi Nauczyciela, gdy iluś uczniów odeszło zgorszonych, powie: „Panie, do kogóż pójdziemy, Ty masz słowa życia wiecznego”.

Rezoner raczej wierzy w siłę przekonujących argumentów. Nie zauważa on, że w łańcuchu argumentacyjnym zawsze pojawi się konieczność dania wiary. Przykładowo: mówi się, że cuda Jezusa, Jego wspaniałe czyny dowodzą Jego boskości. Tymczasem one same wcale nie ukazują Go jako Boga, a tylko jako cudotwórcę, jako człowieka obdarzonego nadzwyczajnymi zdolnościami. Utożsamienia boskości Jezusa i Jego zdolności czynienia cudów dokonuje dopiero akt wiary. Taka wiara, wiara dana argumentowi apologetycznemu, jest inną wiarą od tej, którą osoba zyskuje po prostu powierzając się Chrystusowi wbrew zgorszeniu. W argument racjonalny można zwątpić, ale nie można się nim zgorszyć. Wiara, która wyrasta z racji i do nich się odwołuje, na nich wspiera, jest jakościowo gorsza od wiary wyrosłej z przewyciężenia możliwości zgorszenia. Stąd irytacja duńskiego

filozofa, której daje często niepoahamowany wyraz. Doskonale wyczuwa, że wiara, która wyrasta z wyboru między zgorszeniem a zawierzeniem, jest inna niż wiara, która bierze się z wyboru pomiędzy argumentami. Decyzja rozumu może zawsze zostać uchylona wobec przekonywającego nowego argumentu i tego rodzaju zabieg jest jedynie operacją w sferze przekonań. Uchylenie zaś decyzji o ostatecznym powierzeniu się Bogu oznacza zmianę życia. W tym świetle „wiara racjonalna” jest właściwie niby-wiarą. Zastąpienie możliwości zgorszenia przez spekulację w efekcie osłabia wiarę lub ją całkowicie odbiera.

Tkwiącą u samego korzenia wiary możliwość zgorszenia się Jezusem dyskredytuje także pewien fatalny styl przepowiadania Ewangelii. Istnieje bardzo popularna forma egzegezy, która z góry niweczy doświadczenie „skandalu Dobrej Nowiny”. Nie chodzi o taki rodzaj przepowiadania Ewangelii, który posługuje się nudnymi i banalizującymi powtórzeniami historii Jezusa z Nazaretu. One oczywiście odbierają Ewangelii życie i moc oddziaływania na ludzkiego ducha. Jednak nie nudziarstwo okazuje się najgroźniejsze, lecz inna własność takich narracji. Zbawcze zdarzenia relacjonuje się na taki sposób, jak opowiada się o obojętnych egzystencjalnie faktach naukowych, historycznych. Przekaz staje się bezosobową informacją. Słuchający słucha, ale nie słyszy. Pewien rodzaj powtórzeń wywołał w nim duchową głuchotę, wyblakło i odrealniło się to, co mogło nim wstrząsać. Tyle już razy słyszał zadziwiające historie z Ewangelii, że ma je zasadniczo za coś naturalnego. I słuchacz, i kaznodzieja zrobili wszystko, by zdystansować się wobec przekazu ewangelicznego, który „chce” wstrząsnąć słuchaczem aż po możliwość zgorszenia. Kazanie interesuje, nudzi, czasem nawet wzrusza, ale słuchając go nie sposób ani w Jezusa uwierzyć, ani się Nim zgorszyć. Kierkegaard ma możliwość zgorszenia za tak ważną, że stwierdzi: „gdzie chrześcijaństwo rozwija się prawidłowo, tam zgorszenie musi zebrać swą dolę w każdej generacji.”⁷ Dzieje się tak dlatego, że usuwając możliwość zgorszenia usuwa się zarazem wiarę.

Analiza kiepskiego kaznodziejstwa, w którym przepowiada się Ewangelię w taki sposób, że usuwa się zarazem możliwość zgorszenia i wiary, prowadzi Kierkegarda do ważnego odkrycia: Wiary nie można po prostu zakomunikować, nie daje się jej przekazać tak, jak przekazuje się wiedzę w drodze poinformowania słuchacza. Uznanie przez słuchacza prawdziwości treści nie jest wiarą, przynajmniej nie taką, która za swoje przeciwieństwo ma zgorszenie. Uznanie samych treści wiary, które dokonuje się z ominięciem możliwości zgorszenia, to tyle, co przyświadczenie dane prawdziwości sądu, przyjęcie poglądu, zyskanie przekonania na dany temat. Taka

„wiara” nie ma nic wspólnego z wiarą w Jezusa. Przekazywana treść wiary w pierwszej chwili odpycha – jest zbyt absurdalna, nieprawdopodobna. Coś nie pozwala człowiekowi zgodzić się na kenozę Syna Bożego, na dosłowne rozumienie zachęty: „Bierzcie i jedzcie, oto ciało moje”. To „odepchnięcie” przez nieprawdopodobieństwo treści wiary jest ważne, bo domaga się koncentracji, staje się impulsem, pobudką – jak sformułuje to Kierkegaard w *Okruchach filozoficznych* wywodząc taki sens z greckiego skandalon – dla decyzji „za” lub „przeciw”. Moment odepchnięcia intensyfikuje wybór: wiara albo zgorszenie. Podnosi się pokusa nie zwątpienia, ale zgorszenia. Ta pokusa niezależnie od tego, czy się jej ulegnie i odstąpi Jezusa, czy się ją przewycięży i uwierzy, skłania do wysiłku, do decyzji, do wewnętrznego skupienia i przez to wydobywa powagę i wyjątkowość wiary. Wysiłek, wewnętrzne skupienie potrzebne do przewyciężenia pokusy zgorszenia są nieporównywalne i z istoty swej różne od wysiłku związanego z uznaniem słuszności sądu, skupienia koniecznego do przewyciężenia zwątpienia w prawdziwość poglądu. Wiara w uniżenie Boga w Jezusie – wbrew zgorszeniu – nie jest po prostu przyjęciem do wiadomości kolejnej prawdy teologicznej, jej przyswojeniem i zaakceptowaniem. Wyrazem tej wiary – i o tym Kierkegaard wie – jest przynajmniej adoracja i uwielbienie ogołocenia Boga w Chrystusie.

W tym miejscu filozof dotyka teologii kenozy Syna Bożego i kontemplanuje boskie cierpienie związane z „ogółoceniem”.⁸ Bóg ukrywając swoją boskość⁹ w Jezusie, cierpi, a Jezus cierpi nad tym, że to Boże cierpienie przybliżające człowieka ku Bogu staje się powodem ludzkiego zgorszenia. Duńczyk jest świadomy, że reflektująca myśl musi być tu bardziej niż powściągliwa. „Żaden człowiek nie jest zdolny pojąć tego cierpienia; zuchwałością jest chcieć je uchwycić”.¹⁰ A nieco wcześniej woła: „O tajemnico cierpienia, którego żaden człowiek nie zdoła pojąć: aby stać się przedmiotem wiary, samemu być znakiem zgorszenia!”¹¹

Jakie są ostateczne konsekwencje tej ucieczki przed samą możliwością zgorszenia? Kierkegaard nie pozostawia tu złudzeń i odpowiada: bałwochwalstwo. Następująco uzasadnia tę tezę: gdy znosi się możliwość zgorszenia, znosi się wiarę. Bez wiary człowiek mógłby poznać Boga bezpośrednio, tak jak poznaje otaczającą go stworzoną rzeczywistość. Takie bezpośrednie poznanie Boga zamienia Go nieodmiennie w bożka, czyni Go bowiem jedną z istot tego świata. Zabrzmie to paradoksalnie dla niejednego ucha, ale niestety można traktować Chrystusa jak bożka, a nie Boga. Dzieje się to w takiej chrystologii, w której traktuje się Jezusa jako tylko ponadprzeciętnego człowieka – herosa, półboga, kogoś potężniejszego od

innych ludzi, bo obdarzonego nadzwyczajną siłą woli, kochania, zdolnościami cudotwórczymi. Dopiero wiara umie w nim dostrzec Syna Bożego, odwieczny Logos, Boga-Człowieka.

Poetycki przyczynek do zrozumienia opozycji „wiara – zgorzenie”

„Mróz przenikał do szpiku kości,
Najgorsza pora roku
Na podróż, i to taką długą podróż;
Sam martwy środek zimy”.
Wielbłądy w strupach i otarciach, krnąbrne,
Kładły się w topniejącym śniegu.
Były chwile, że żalowaliśmy
Letnich pałaców na wzgórzach, tarasów
I dziewcząt w jedwabiach przynoszących sorbet.
Poganiacze wielbłądów kleli i grozili,
Uciekali lub żądali trunków i kobiet.
I gasnące ogniska, i brak schronień.
Wrogie miasta i nieprzyjazne osiedla,
I wsie brudne, biorące wysokie opłaty:
Trudna to była podróż.
W końcu jechaliśmy tylko nocą,
Zasypiając co chwila,
Wśród głosów, które w uszach nam śpiewały,
Że nasz trud jest szaleństwem.
O świcie zjechaliśmy do łagodnej doliny,
Pod linią śniegów, parnej, wśród zapachów roślin,
Z wartkim strumieniem – nad nim młyn roztrzącał ciemność;
Trzy drzewa na niskim nieboskłonie
I biały stary koń galopujący w dal na błonie.
Potem przybyliśmy do karczmy, z liśćmi winorośli nad bramą,
Sześć dłoni w drzwiach otwartych grało w kości o srebrniki,
Stopy kopały puste bukłaki po winie.
Lecz nie było tam wiadomości, więc jechaliśmy dalej,
Aby przybyć wieczorem – w samą porę
Znajdując miejsce, można rzec zadowolające.
Wszystko to było bardzo dawno, pamiętam,
I uczyniłbym to jeszcze raz; ale ustalmy
To, ustalmy
To: czy droga prowadziła nas do
Narodzin czy Śmierci? To były Narodziny – oczywiście,
Mieliśmy dowód, bez wątpienia. Widziałem Narodziny i śmierć,

Lecz sądziłem, że różnią się. Te Narodziny – były dla nas
Ciężką i gorzką agonią: jak Śmierć, nasza śmierć.
Wróciliśmy do naszych ziem, do dawnych Królestw,
Lecz nie jest nam już łatwo w starym ładzie,
Wśród obcych ludów wielbiących swych bogów.
Z wdzięcznością przyjmę inną śmierć.

(T.S. Eliot, *Wędrownka Trzech Króli*, tłum. K. Boczkowski)

Sugestywny opis mozołu podróży po mistrzowsku oddaje klimat długiego wędrowania, który wręcz udziela się czytelnikowi. Ten nastrój rozbi-ja końcowe wyznanie maga. Czyni to skuteczniej niż opis spotkania z Nowonarodzonym, które Eliot dyskretnie zaznacza serią biblijnych symboli wskazujących na spotkanie ze Zbawicielem: sześć dłoni grających w kości o srebrniki, „Trzy drzewa na niskim nieboskłonie”, apokaliptyczny biały koń. Wyznanie mędrca niepokoi i zmusza do refleksji nie tylko dlatego, że uwypukla ją poetyka wiersza. Niepokoi porównanie, które samo się nasuwa, porównanie obrazu mędrców z poematu Eliota z tym ich obrazem, który maluje Tradycja świętująca Epifanię. Ta ostatnia widzi ich jako ludzi uszczęśliwionych spotkaniem z Bożym Dzieckiem. Eliotowscy magowie są natomiast smutni aż po pragnienie śmierci. Ten dysonans obu interpretacji wart jest namysłu.

Tradycja przedstawia Trzech Królów jako mędrców. Są tymi, którzy medytują nad najgłębszymi sprawami świata. Podróż do Palestyny, podróż w niesposobnej porze jest rezultatem ich myślenia, ich wypatrywania Boga w stworzonym świecie. Każdy prawdziwy mędrzec musi postawić pytanie o Boga i o Jego związek z człowiekiem. Jak daleko w ramach teologii naturalnej wyrastającej z ludzkiej tylko mądrości można zajść? Chyba nie dalej, niż biblijni mędrzy. Historia magów dowodzi, że mądrość człowieka, której Bóg objawia się tylko poprzez stworzony świat i jego stan, może dojść do przeświadczenia o tym, że Bóg przybliży się do człowieka, że jakoś spokrewni się z ludźmi. Mądrość ta ma siłę zbudzić wiarę, która będzie oczekiwać i wypatrywać sposobu i miejsca tego niebywałego zbliżenia. Potrafi jeszcze więcej.

Wiara wyrastająca z tej przenikliwości ludzkiej mądrości może być tak silna, że skłoni do poszukiwania miejsca, sytuacji, osoby, czasu, gdzie Bóg objawi się nie poprzez przyrodę, nie jako Pan czasu i historii, ale w człowieczeństwie. Aż tyle sugeruje historia trzech mędrców. Milczy zaś, co do sposobu, w jaki myśl ludzka dochodzi do takiego rozpoznania. Czy biegnie poprzez refleksję nad potęgą zła, które tylko istota boska i doskonale niewinna może pokonać? Czy spekuluje nad naturą Boga, który chce być ze

swoim stworzeniem? Czy jest wyrazem poczucia osamotnienia, które nie poddaje się rozpacy, nie ulega kuszeniu bezesensem świata, ale szuka swego Boga? Tego się nie dowiemy. Zresztą co innego jest tu najważniejsze – wiara mędrców.

Magowie są mężami wiary, są nimi od pierwszej chwili, gdy pojawiają się na kartach Ewangelii. Jest to jednak szczególny rodzaj wiary. Oni idą ze starego świata, ze świata, który nie zna wiary, jaką zbudzi w ludzkich sercach chrześcijaństwo, i są najlepszą duchową częścią tego świata. Na możliwie najdoskonalszy w tym świecie sposób wierzą wiedząc. To, w co wierzą, jest owocem pracy ich umysłu i serca. Ich wiara jest przeświadczeniem wyrosłym z tęsknoty rozumu poszukującego Boga, z pragnienia bliskości Boga. Nie bierze się ona „z widzenia”, nie stoi za nią bezpośrednie objawienie, ale wyrasta z najczystszej spekulacji, z pracy myśli. Nie anioł zachęca do tej wędrówki, ale wynik refleksji, w który uwierzyły serca magów tęskniące za Bogiem. Ta wiara „każe” im wyruszyć na wędrówkę.

Spotkanie z Nowonarodzonym, prawdziwe spotkanie z Jezusem, dokonuje dramatycznej metamorfozy tej wiary. Mag nie tai tego dramatyizmu, gdy wyznaje:

To były Narodziny – oczywiście,
Mieliśmy dowód, bez wątpienia. Widziałem – narodziny i śmierć,
Lecz sądziłem, że różnią się. Te Narodziny – były dla nas.

Człowiek może umrzeć i żyć dalej tylko wtedy, gdy umiera dotychczasowy kształt jego ducha. To przydarzyło się magom Eliota. Ich duchowe wnętrze, które ustanawiała wiara wyrosła z refleksji nad strukturą świata, zostało rozbite. Umarli, bo zniknęła ich dotychczasowa wiara. Ale równocześnie u stóp Narodzonego narodziła się w nich nowa wiara. Ta transformacja wiary jest dlatego transformacją bolesną, bo dokonuje się poprzez możliwość zgorzenia. Inna to bowiem rzecz wyspekulować zbliżenie Boga do ludzkiego gatunku, którego forma nieodgadniona, a inna stanąć przed jakimś niemowlęciem zawiniętym w pieluchy i rozpoznać w nim wcielnego Boga. Na pokusę zgorzenia, która unosi się nad całą Ewangelią, pierwsi zostają wystawieni Trzej Królowie. Gdzie w końcu Wszechmocny i Przedwieczny, a gdzie dziecko biedaków moczące pieluchy? Nie bez powodu trafili najpierw do pałacu.

Mędrcy przewyciężają pokusę zgorzenia. Oddają chwałę Boskiemu Dziecku. Nie tylko przeculi i wyspekulowali łaskę Bożych narodzin, ale ją swoim pokłonem uznali. Ich wiara uległa przemianie. I Bóg objawia się inaczej, niż dotychczas sądzili, i wiara, która jest odpowiedzią na sposób objawiania się Boga, zmienia się nieoczekiwanie. Epifanie mocy zostają

zastąpione przez epifanie mocy i słabości. Trzej Królowie jako pierwsi rozpoznają Przedwiecznego w epifanii słabości.

Jeśli jednak to przejście od wiary przesyczonej intelektualną aktywnością do wiary w bliskość Boga w konkretnym dziecku jest autentycznym rozwojem ludzkiej wiary, to skąd ten przenikliwy smutek starego maga? Przekształcenie wiary mędrców, przemiana ducha, której widomym przypięczętowaniem jest gest uwielbienia, powinna radować, a nie smucić. Nie jest już tęsknotą, ale byciem w obecności Jezusa. Bliskość, którą daje, uszczęśliwia. Skąd więc ten bezbrzeżny smutek w tym wyznaniu, które kończy się prośbą o śmierć?

Ta Obecność była uszczęśliwiająca, ale oni przecież wrócili do swoich dawnych królestw, do starego porządku. Ich smutek jest nostalgią za tym samym momentem, gdy oddawali Dziecku pokłon. Pozostali w starym czasie. Nie weszli do nowego eonu. To, co ujrzeli u kresu swojej wędrówki, wyobcowuje ich ze starego ładu:

Wróciliśmy do naszych ziem, do dawnych Królestw,
Lecz nie jest nam już łatwo w starym ładzie,
Wśród obcych ludów wielbiących swych bogów.

Tej nowej wiary nie zadowala już ani sama spekulacja, ani sama wiedza, że w Judei rośnie Boskie Dziecko, które wyznacza granicę eonów. Tej wiary w odróżnieniu od poprzedniej nie stanowi najbardziej nawet skupione i czyste trwanie przy abstrakcie myśli, kontemplowanie zbawczej wiedzy. Wiara, która zaprzecza zgorszeniu, jest przyłgnięciem do „ogołoczonego” Boga, jest wolą współbycia z Nim. Jeśli Bóg się zbliżył do człowieka i ten umiał to rozpoznać, to powinien uczynić to samo. Mędrcy oddalają się od Nowonarodzonego, a przecież nowa wiara w nich trwa. Im dalej są od Niego, tym bardziej płacze w nich ta nowo obudzona wiara, tym przenikliwszy smutek gości w ich sercach. Stare dekoracje, „obce ludy wielbiące swych bogów” boleśnie uświadamiają to, co zostawili w Judei.

Apokryficzna wyobraźnia jest łaskawsza dla maga niż wyobraźnia Eliota. W apokryfie mag nie jest w stanie pozostawać w starym porządku i wraca po latach do Jerozolimy, w której naucza Jezus. Jest z Nim wtedy, gdy *kenosis* Syna Człowieczego osiąga apogeum.

PRZYPISY

¹ Te typy zgorszenia omawia tekst *Zgorszenie*, „W drodze” 1992 nr 7, s. 55.

² Wiara ulega petryfikacji, gdy kiedyś angażowała osobę, ale z biegiem lat zaschła i zamieniła się w pamięć tego, co było. Człowiek ogranicza wtedy praktycznie swoją religijność do wspominania swego przeszłego doświadczenia religijnego i dość martwego speł-

niania religijnych praktyk. Byłe doświadczenie jest bezsprzecznie wartością, bo przecież wyniosło osobę na orbitę wiary. Ale teraz utraciło swoją ikoniczność, przejrzystość – skupiło tylko na sobie duchowy wzrok. Człowiek zamyka Boga tylko do tego, co mu się przydarzyło. Już się niczego nie spodziewa. Ma tylko wiernie pamiętać.

³ S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, Jena 1924, s. 68.

⁴ Kierkegaard we *Wprawkach w chrześcijaństwie*, zanim podejmie filozoficzną analizę tego zgorzenia, dokonuje egzegezy tych miejsc w Ewangeliach, gdzie sam Jezus wskazuje na możliwość zgorzenia. Nie referujemy tych analiz, bo tłumaczenie z greckiego zlikwidowało takie miejsca, które tłumaczenia z Wulgaty (w języku polskim tłumaczenie ks. J. Wujka) oddawały terminem „zgorzyć się”, a zastąpiły je wyrażenia: „zwątpić”, „zalać się w wierze”. Por. przykładowo: J 16, 1; Mt 13, 21; Mt 26, 31; Łk 20, 23. Notabene, by uchwycić sens zgorzenia jako zaprzeczenia wierze warto przeczytać te fragmenty Ewangelii w tłumaczeniu ks. Wujka.

⁵ S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, dz. cyt., s. 127-128.

⁶ Na tę nieredukowalność objawienia Boga w Jezusie, jego „niewyjaśnialność” ani w perspektywie antropologicznej, ani kosmologicznej, wskazują współcześnie teologowie tej miary, co H. Urs von Balthazar (*Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997).

⁷ S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Tl. 2, Jena 1910, s. 264.

⁸ Cierpienie Boga, na które wskazuje Pieśń o Chrystusie w Liście do Filipian 2, 6-11, obecne jest we współczesnej teologii na godny uwagi sposób (zob. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 238-247), gdzie także znaleźć można historię chrystologii *kenosis*. Bardzo dyskretnie uwagi Kierkegaarda o tajemnicy Chrystusowego cierpienia są trafną antycypacją takiej teologicznej refleksji.

⁹ Kierkegaard pisze: „swoją wewnętrzną” (*Innerlichkeit*).

¹⁰ S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, dz. cyt., s. 123.

¹¹ Tamże, s. 85.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

NIEZDOLNOŚĆ PEŁNEGO WYPEŁNIENIA PRAWA DO CIAŁA PRZEZ NUPTURIENTÓW NA SKUTEK SCLEROSIS MULTIPLEX

Konstytucja *Gaudium et spes* mówiąc o małżeństwie, przedstawia je jako pełną i trwałą wspólną życia między osobami, dla których małżeństwo, w swej istocie, nie oznacza tylko instytucji dla rodzenia dzieci i ich wychowania, lecz przede wszystkim wspólną rozumianą personalistycznie. Co więcej, wspomniana konstytucja mówi wprost o dobru małżonków: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, 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. Ten związek małżeński, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu”.

Gaudium et spes ujmuje zatem małżeństwo w kontekście dobra: małżonków, potomstwa i społecznego. Dobro stron jest podkreślone już w zgodzie małżeńskiej, będącej aktem osobowym, przez który małżonkowie oddają się sobie i wzajemnie się przyjmują. Oddanie się wzajemne osób domaga się całkowitego daru z siebie na wszystkich płaszczyznach życia.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba wskazania, jak choroba sclerosis multiplex może niszczyć wspólną małżeńską poprzez swoje negatywne skutki w sferze seksualnej.

1. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich a przeszkoda impotencji

Ponieważ małżeństwo jest z natury rzeczy nastawione ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, nic dziwnego, że mówiąc o zdolności do zawarcia małżeństwa, należy mieć na uwadze m.in. zdolność do podejmowania aktów skierowanych do przedłużenia życia ludzkiego. Stąd prawodawca deklaruje, iż „niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego, uprzednia

i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury”.¹ Chodzi zatem o niezdolność do współżycia małżeńskiego przynajmniej jednej ze stron, nie zaś o niezdolność do zrodzenia potomstwa. Zdolność do współżycia małżeńskiego zakłada możliwość wprowadzenia członka męskiego do pochwy kobiety i złożenia w niej nasienia.²

Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich dotycząca sfery prawa do aktów małżeńskich różni się zasadniczo od przeszkody impotencji, o której w kan. 1084 § 1 *Kodeksu prawa kanonicznego*. Świadczy o tym m.in. zakwalifikowanie przez prawodawcę impotencji do dziedziny przeszkód małżeńskich, zaś niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich – do dziedziny wad konsensu małżeńskiego. Impotencja nie odnosi się wszakże bezpośrednio do wykonywania władz duchowych człowieka, jest natomiast brakiem osobowym w sferze fizycznej, która nie ma bezpośredniego wpływu na funkcjonowanie wspomnianych władz duchowych.³ Różnicę tę podkreślili konsultorzy Papieskiej Komisji do Rewizji KPK w trakcie debaty na temat sformułowania przyszłego kan. 1095, 3°. ⁴

Jednak niektóre trybunały, np. w Hiszpanii, ferowały wyroki stwierdzające nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, gdy w rzeczywistości występowała impotencja, którą uznano za przyczynę wspomnianej niezdolności (w sferze nawiązania relacji międzysobowych).⁵ Wyroki te, jak trafnie zauważa Gil de Las Heras,⁶ są niezgodne z zamiarem prawodawcy, który impotencji w rozumieniu kan. 1084 § 1 – nie zaliczył do wad zgody małżeńskiej, o czym już wspomniano.⁷ Poza tym autor podkreśla, że impotencja *sensu stricto* ma miejsce tylko wówczas, gdy jest trwała, tzn. nieuleczalna zwykłymi środkami. Tymczasem nie wspomina o tym znamieniu prawodawca kodeksowy *expressis verbis* w odniesieniu do niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.⁸

Niezależnie jednak od tego, co powiedziano wyżej, stanowisko audytorów Roty Rzymskiej w omawianej kwestii nie jest jednolite. Nie brak bowiem – także po promulgowaniu w 1983 r. nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* – sędziów rotalnych, zdaniem których impotencja, przynajmniej pochodząca z przyczyn natury psychicznej, jest przejawem niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Przedstawicielem tego kierunku jest J.M. Pinto Gómez. Uważa on, iż „incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentielles” występuje m.in. w przypadkach niemożliwości spełnienia aktu małżeńskiego, ilekroć to jest rezultatem zakłóceń sfery pożądawczej, erekcji, ejakulacji czy też waginizmu psychogennego.⁹ Wolno wyrazić pogląd,

iż impotencja może być przejawem i zarazem symptomem niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich tylko wówczas, gdy nie jest nią w znaczeniu kan. 1084 § 1. Może więc chodzić o impotencję pochodzącą z przyczyn natury psychicznej, a więc funkcjonalną, jeśli nie jest pochodzenia organicznego. Wówczas mamy do czynienia z impotencją, która nie ma znamienia trwałości, a co za tym idzie, nie mieści się w ramach nakreślonych w przytoczonym wyżej kanonie. Jeśli natomiast występuje przypadek impotencji *sensu stricto*, tak jak ją określa tenże kanon, dana sprawa małżeńska powinna być rozpatrywana z tytułu przeszkody, a nie niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich następuje wówczas, gdy ktoś nie jest w stanie – wskutek zaburzeń instynktu seksualnego – spełniać aktów małżeńskich w sposób ludzki (*humano modo*),¹⁰ zadając drugiej stronie ból, stosując przemoc, gwałt lub okaleczając siebie albo też uciekając się do innych skutków wewnętrznie złych.¹¹

2. Kanoniczne zasady podziału niemocy płciowej

Najważniejsze zasady podziału niemocy płciowej w prawie pokodeksowym wynikają z brzmienia kan. 1068 KPK z 1917 r., na podstawie którego rozróżniamy różne rodzaje impotencji. Ze względu na samo małżeństwo, niemoc płciowa może być uprzednia (*antecedens*) i następcza (*consequens*).¹² Ten rodzaj niemocy płciowej ze stanowiska prawnego posiada decydujące znaczenie, oczywiście przede wszystkim przy rozpatrywaniu i rozstrzyganiu spraw małżeńskich. *Kodeks prawa kanonicznego* bowiem domaga się w sprawach sądowych, przy rozpatrywaniu skarg o uznanie nieważności małżeństwa, aby niemoc płciowa występowała przed zawarciem związku małżeńskiego i aby tym samym ujawniła się zaraz po ślubie. Do ważności bowiem umowy małżeńskiej wystarcza, jeżeli przekazanie i przyjęcie przedmiotu było możliwe w chwili zawierania małżeństwa. Nie trzeba dodawać, iż udowodnienie, czy niemoc płciowa jest rzeczywiście uprzednia, napotyka na wielkie trudności, szczególnie jeżeli sprawa została wniesiona do trybunału kościelnego po kilku latach od chwili zawarcia małżeństwa.¹³

Natomiast niemoc płciowa następcza zachodzi, kiedy na skutek rozmaitych przyczyn zjawia się ona już po zawarciu małżeństwa, oczywiście nie bezpośrednio po ślubie, tylko po jakimś czasie od zawarcia umowy małżeńskiej. Przy omawianiu niemocy płciowej uprzedniej i następczej należy zwracać uwagę na podłoże, jakie ma impotencja w konkretnym przypadku, oraz na czas ujawnienia się pierwszych objawów impotencji.

Prawo kanoniczne i orzecznictwo sądowe zna również impotencję względną, przez którą rozumie się niezdolność do samego aktu cielesnego, jednakże tylko w stosunku do określonej osoby. Impotencja względna może być spowodowana przez przyczyny instrumentalne, które sprowadzają się do braku proporcji w narządach rodnych. Może także wchodzić w grę niemożność pożycia cielesnego między konkretnymi osobami na skutek oporu psychicznego. Źródłem zaś tego oporu psychicznego najczęściej jest niechęć spowodowana ułomnością drugiej strony lub chorobami, o których współmałżonkowie wzajemnie dotychczas nie wiedzieli.¹⁴

Inną niemocą płciową jest impotencja organiczna i funkcjonalna. Oba tych terminów używają lekarze, prawnicy i psycholodzy, choć przeważnie nie w tym samym znaczeniu. W zasadzie bowiem rzecz jakaś może być rozpatrywana pod kątem organicznym, gdy mianowicie się przedstawia jako coś obiektywnego, statycznego; można też patrzeć na rzecz pod kątem funkcjonalnym, gdy chodzi o działanie. Zatem, jeżeli chodzi o jakieś naruszenie kształtu, budowy lub wzajemnego stosunku organów, narządów, mamy chorobę organiczną. Natomiast gdy chodzi o jakiś brak w czynności organu, wtedy zachodzi niemoc płciowa funkcjonalna. Podział ten okazuje się jednak niedostateczny, jeśli weźmiemy oba terminy w znaczeniu genetycznym. Uszkodzenie bowiem organiczne ogranicza funkcjonowanie tego organu.¹⁵

Akt seksualny jest związany nie tylko ze stanem całego systemu nerwowego, ale szczególnie z centrum nerwowym, umieszczonym w rdzeniu pacierzowym, a kierującym erekcją.¹⁶ Jeżeli przeto jakaś wada dotknie te organa, to chociaż mogą one dla laika wydawać się zupełnie dalekie od organów rodnych i zupełnie od nich niezależne, to jednak taka wada może uniemożliwić obcowanie cielesne. Będzie to wówczas niemoc płciowa o podkładzie wyraźnie fizycznym, a nie psychicznym. Natomiast w patologii zwykło się uważać za psychiczne czy funkcjonalne wszelkie objawy chorobowe, które w genezie swej nie mają uzasadnienia w zmianach anatomicznych dających się odkryć przez autopsję.¹⁷

Obecne prawo jaśniej aniżeli poprzednie precyzuje prawną niezdolność do zawarcia małżeństwa, wykorzystując dyskusję i rozstrzygnięcie Kongregacji Doktryny Wiary z 13 V 1977 r. W znaczeniu kanonicznym na pewno przeszkodę stanowi niezdolność do dokonania aktu płciowego, małżeńskiego. Zgodnie z tym, co było wyżej omówione, niezdolność u mężczyzny i kobiety istnieje wtedy, kiedy nie jest on zdolny do dokonania pełnego aktu płciowego. Zatem zgodnie ze starą jurysprudencją i nauką kanoniczną o zupełnie pewnej niemocy można mówić:

1) wtedy, gdy występuje brak lub niedorozwój prącia. Obojętną jest rzeczą, czy jest to skutkiem wady wrodzonej, pewnego niedorozwoju, czy wypadku.¹⁸

2) Analogicznie powszechnie uznaje się jako niemoc, jeżeli następuje stała, niedostateczny wzwód prącia. W tym wypadku należy oprzeć się na diagnozie biegłych, którzy stwierdzają, czy jest to cecha stała, nieuleczalna, np. spowodowana nieuleczalnym niedorozwojem, czy też paraliżem postępowym (*paralisis progressiva*).¹⁹

3) Zgodnie z dotychczasową jurysprudencją i nauką autorów za niezdolnego do zawarcia małżeństwa uważa się mężczyznę pozbawionego obydwu gruczołów płciowych (jąder). Obojętne jest, czy ten fakt jest skutkiem wady organicznej, wrodzonej, niedorozwoju organicznego, czy jakiegoś wypadku.²⁰

4) Jeżeli występuje brak pochwy, jej niedorozwój, niedrożność, względnie też jakiegokolwiek inne organiczne deformacje uniemożliwiające pożycie z mężczyzną, jest to uważane za przeszkodę prawną.²¹

5) Za powszechnie przyjmowaną niezdolność funkcjonalną przyjmuje się często występującą na tle psychonerwicowym tzw. pochwicę (*vaginismus*).²²

3. Wpływ sclerosis multiplex na niemoc płciową

Po przedstawieniu norm prawa kanonicznego dotyczących impotencji należy wskazać, jakie zastosowanie mają one odnośnie do chorych na stwardnienie rozsiane.

Badacze zajmujący się etiologią choroby sclerosis multiplex wyczerpująco przedstawili, jak wpływa ona na ludzkie narządy rozrodcze. Stwierdzają oni, że ludzka seksualność nie jest seksualnością genitalną, ale obejmuje praktycznie wszystkie aspekty ludzkiej osobowości. Obejmuje jej samowyobrażenie, samoocenę, percepcję siebie jako atrakcyjnego i nieatrakcyjnego, erotyzm, zmysłowość, międzysobowe relacje z obydwoma płciami, role wybrane przez siebie, czy narzucone przez czynniki społeczne itd.²³ Seksualność widziana w tym świetle jest wyrażeniem całej osobowości i nie może być oddzielona od reszty życia. Z tego powodu zadowolenie seksualne może prowadzić do intensywnego, osobowego spełnienia i międzyosobowych więzi.²⁴

Główne genitalne reakcje w stosunku seksualnym to: erekcja, ejakulacja i pojawienie się śluzu.²⁵ Erekcja jest pierwszym znakiem reakcji seksualnej u mężczyzn. U kobiet odpowiednią reakcją jest *vagina lubrication*. Reakcje te są mimowolne i mogą powstawać albo refleksyjnie, albo psychogenitalnie (np. przez myśli seksualne).²⁶ To wszystko jest zarządzane

przez sympatyczny układ nerwowy, szczególnie przez nerwy, które wychodzą z rdzenia kręgowego. Uszkodzenia sympatycznych włókien nerwowych, które powodują skurcze, mogą prowadzić do braku erekcji, a także do ejakulacji wstecznej.²⁷ Zdarza się to często u chorych na SM.

Jak wyjaśniono powyżej, reakcja seksualna pociąga za sobą działanie zarówno somatycznego, jak i anatomicznego systemu nerwowego. Zniszczenia nerwów i zmiany w przewodzeniu właściwe demielinizacji mogą mieszać się z różnymi aspektami reakcji seksualnej, w zależności od zakresu i umiejscowienia uszkodzeń.²⁸ Rozległe uszkodzenia centralnego systemu nerwowego w SM mają bezpośredni wpływ na fizjologię reakcji seksualnej i może to zachodzić nawet we wczesnych stadiach procesu chorobowego, kiedy dostrzega się minimalne jedynie osłabienie innych funkcji.²⁹

Stwierdzenie to zakłada, że dysfunkcje seksualne u chorych na stwardnienie rozsiane mogą mieć miejsce nawet wtedy, gdy poznawcze i emocjonalne osłabienia są jeszcze niewielkie. Chorzy na SM mogą doświadczać trudności w osiągnięciu i podtrzymaniu erekcji w zbliżeniach seksualnych.³⁰ Niektórzy mogą tracić erekcję rozpoczynając zbliżenie cielesne i wtedy mogą doświadczać przedwczesnej czy wstecznej ejakulacji, u innych zaś może występować nawet całkowity brak ejakulacji. Inni jeszcze mogą doświadczać osłabienia ejakulacji i nie odczuwać pełnej rozkoszy ze zbliżenia seksualnego.³¹ Na dodatek skurcze mięśni w okolicach genitalnych mogą mieszać się ze zwykłym czuciem doświadczanym podczas seksualnego pobudzenia.³² Zakres i trwanie tych seksualnych dysfunkcji jest różne u różnych ludzi i w różnych okresach życia chorego na SM.³³

Zmiany w reakcji seksualnej zdarzają się także u kobiet z SM. Doświadczają one: braku śluzu, ciężkiego bólu podczas zbliżenia cielesnego, ciężkiej dysartii, która czasami powoduje bezpośrednie pobudzenie genitalne, waginizmu jako drugorzędnego efektu i trudności w osiągnięciu orgazmu. W większości przypadków zmiany te są raczej spowodowane przez neuropatologiczne efekty SM niż przez „psychologiczne” czynniki, takie jak: niepokój, zmęczenie, strach.³⁴ Orgazm jest integralną częścią zjednoczenia seksualnego, a badania kobiet ze zranieniami rdzenia kręgowego sugerują, że nawet ciężkie neurologiczne osłabienie i brak czucia genitalnego niekoniecznie wykluczają odczuwanie orgazmu.³⁵

Ponadto chorzy na SM mogą doświadczać w reakcjach seksualnych zmęczenia, trudności w komunikowaniu się w sprawach seksualnych, niepokojem o reakcję partnera. Wszystkie te czynniki mogą dotyczyć seksualnego zainteresowania i wrażliwości. Rezultatem tego jest przedwczesne kończenie życia seksualnego.³⁶ Wymuszona w ten sposób izolacja seksual-

na może prowadzić do podważenia zaufania do siebie u osoby chorej na SM, a u współmałżonka powodować stres większy niż u niej samej. Taka patologiczna sytuacja może w rezultacie zniszczyć w sposób nieowracalny jedność małżeńską i doprowadzić do rozwodu.³⁷

Jak z tego wynika, osoba cierpiąca na sclerosis multiplex nie jest w stanie, choć nie zawsze, sprostać wymaganiom płynącym z faktu zawarcia małżeństwa. Relacja małżeńska jest ze swej natury dozgonna. Innymi słowy, nupturienti mają wzajemne prawa i obowiązki do nieprzerwanie trwałych relacji, płynących z *bonum coniugum* i *bonum prolis*. Oznacza to, że uprawnienia i zobowiązania międzyosobowej i heteroseksualnej relacji są nieodwracalne. Na podstawie praktyki prawnej można stwierdzić, że w niektórych przypadkach choroby SM zarówno międzyosobowe, jak i heteroseksualne relacje na poziomie uczuciowym i emocjonalnym mogą być niemożliwe. Osoby dotknięte sclerosis multiplex są w stanie podejmować akty seksualne przez pewien czas, lecz z powodu poważnych zaburzeń mogą okazać się niezdolne do trwałego praktykowania stosunków seksualnych.³⁸ Innymi słowy, osoby te nie są zdolne związać się trwałym prawem do takich aktów.

Reasumując należy powiedzieć, że osoby zaatakowane chorobą sclerosis multiplex mają poważne dysfunkcje seksualne. Co prawda nie jest to przyczyną orzeczenia nieważności małżeństwa, gdyż w wielu przypadkach osoby wnoszące pozew do sądów kościelnych posiadały już potomstwo. Jednak jest to ważne dla prawidłowego funkcjonowania małżeństwa. Należy tu podkreślić, że niekiedy nie dochodzi do stosunku małżeńskiego po zawarciu umowy małżeńskiej. Często powodem są głębokie przeżycia emocjonalne, które sprawiają, że osoba chora na SM popada zaraz w noc poślubną w impotencję seksualną. Tego dowodzą przesłanki neurologiczne, jak i przeprowadzone wywiady z chorymi na SM, którzy potwierdzają, że pobudzenie emocjonalne może spowodować impotencję. Dlatego niekiedy mogą być prowadzone procesy małżeńskie, na podstawie kan. 1084 § 1, dotyczące impotencji spowodowanej chorobą SM. Jednakże biegli lekarze sądowi muszą uznać, że nie doszło do stosunku małżeńskiego, i że przyczyną niemożności odbycia tegoż stosunku była choroba sclerosis multiplex.

4. Wnioski końcowe

Sędziowie Roty Rzymskiej przez *bonum coniugum* rozumieją wzajemne oddanie się małżonków zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej, co powinno prowadzić do doskonalenia się stron i zdobywania wartości typowo ludzkich. Konsekwentnie *bonum coniugum* jako cel naturalny i personalny małżeństwa zawiera wszystkie uprawnienia – obowiązki, które się

wiążą ze wzajemną doskonałością, czyli współdziałania w realizacji celu, który nie może być inny od zamierzonego i ustanowionego przez Boga. W tak pojętym *bonum coniugum* pożycie intymne jest tak ważnym zadaniem małżeństwa, iż niemożność jego realizacji powoduje niezdolność do zawarcia małżeństwa. Dlatego dobro małżonków w związku małżeńskim, gdzie jedna ze stron choruje na stwardnienie rozsiane, jest zagrożone.

Ze sclerosis multiplex łączy się ściśle impotencja seksualna. I jak wynika z zeznań sądowych, wiele osób chorych na SM popada w impotencję. Nie mogą wtedy sprostać wymaganiom swoich partnerów, czują się oszukane przez życie, a osoby zdrowe uciekają się do zaspakajania swoich potrzeb seksualnych z innymi kobietami czy mężczyznami. To z kolei często prowadzi do rozpadu małżeństwa, czego dowodem są sprawy prowadzone przez sądy kościelne i judykaturę rzymską.

Prawdziwe i szlachetne odniesienie interpersonalne może być obecne w życiu ludzkim bez zaangażowania seksualnego, lecz małżeństwo jest wyjątkowym odniesieniem interpersonalnym, w którym pożycie intymne odgrywa istotną rolę. W małżeństwie ważna jest jedność duchowa uważana za przymiot małżeństwa. Aby ją budować, potrzebne jest wzajemne zaufanie małżonków. To ono daje poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji. Jednakże w małżeństwie, gdzie jedna ze stron choruje na SM, wszystko to się załamuje i rozpada. Powodem tego staje się zbyt emocjonalne reagowanie na wszelkie symptomy „prawdopodobnej zdrady, ignorancji i szorstkości ze strony osoby zdrowej”.

Małżeństwo z natury rzeczy nastawione jest ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, nic więc dziwnego, że mówiąc o zdolności do zawarcia małżeństwa należy mieć na uwadze m.in. zdolność do podejmowania aktów skierowanych do przedłużenia życia ludzkiego. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich następuje wówczas, gdy ktoś nie jest w stanie – wskutek zaburzeń instynktu seksualnego – spełniać aktów małżeńskich. Choroba sclerosis multiplex, będąc chorobą neurologiczną, atakuje układ nerwowy, powodując uniemożliwienie obcowania cielesnego.

Zdolność prokreacyjna stanowi nie tylko wewnętrzny składnik religijnego przeżycia człowieczeństwa mężczyzny i kobiety, lecz także zrozumienie objawienia na temat tajemnicy stworzenia. Łączy się to ściśle z wyjątkową relacją wewnętrzną, ustanowioną przez Boga, zachodzącą między małżeństwem, a tym jego istotnym celem, którym jest zrodzenie potomstwa. Jednakże to zadanie zrodzenia potomstwa spotyka się z trudnością realizacji u wielu kobiet dotkniętych chorobą SM. Każdy stosunek i każda ciąża przyspiesza bowiem rozwój tejże choroby. Dlatego w wielu przypadkach osoby chore na

SM rezygnują ze współżycia, a szczególnie z przyjęcia i zrodzenia nowego życia. To z kolei stwarza dla małżonków wiele problemów, a zarazem jest to odmowa prawa do ciała współmałżonka.

Można więc powiedzieć, że osoba chorująca na stwardnienie rozsiane może okazać się osobą niezdolną do wypełnienia trwale istotnych obowiązków małżeńskich, płynących z *consortium totius vitae*, tj. prawa do ciała i dobra potomstwa.

PRZYPISY

¹ Kan. 1084 § 1 KPK z 1983 r.

² W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, Lublin 1986, s. 241.

³ Gil de Las Heras, *La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio*, „Ius canonicum” 27(1987), n. 52, s. 280.

⁴ Zob. „Communicationes” 14(1983) nr 2, s. 228 i 231.

⁵ Zob. Gil de Las Heras, *La incapacidad...*, art. cyt., s. 275-279.

⁶ Tamże, s. 277 i 279.

⁷ Gdy jeden z konsultorów zespołu „De matrimonio” Papieskiej Komisji do Rewizji KPK podniósł – podczas debaty 5 V 1970 r. – kwestię właściwego zamieszczenia kanonu o impotencji (w rozdziale o przeszkodach małżeńskich lub ewentualnie w rozdziale o zgodzie) większość uczestników dyskusji była zdania, iż kanon ten powinien pozostać w rozdziale o przeszkodach. – Zob. „Communicationes” 7(1975), n. 1, s. 56.

⁸ Gil de Las Heras, *La incapacidad...*, art. cyt., s. 279.

⁹ J.M. Pinto Gómez, *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, w: *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii card. Sabattani* (cur. Z. Grochowski et V. Carcel Orti), Città del Vaticano 1984, s. 28.

¹⁰ Kan. 1061 § 1 KPK z 1983 r.

¹¹ J.M. Pinto Gómez, *Incapacitas...*, art. cyt., s. 28.

¹² Dec. S. R. R. vol. 5(1913); dec. 3, n. 7, s. 23; vol. 6(1914); dec. 21, n. 3, s. 242; vol. 8(1916); dec. 10, n. 2, s. 101; vol. 44(1952); dec. 50, n. 2, s. 231.

¹³ Dec. S. R. R. vol. 43(1951) dec. 44, n. 2, s. 326: „Impotentia coeundi ... deviditur in antecedentem, quae contractum matrimoniale praecedat, et in consequentem, si post celebratum matrimonium superveniat”. – Por. J.M. Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, Venetiis 1619, II, lib. VII disp. 92, n. 1, 2, 4-7.

¹⁴ T. Cummins, *Impotentia absoluta: modus agendi*, „The Clergy Review” 41(1956), s. 225-228.

¹⁵ J. Haring, *Verschiedene Eherechts Fragen*, „Teologisch-Praktische Quartalschrift” 90(1937), s. 677.

¹⁶ A. Palazzoli, *L'impuissance sexuelle chez l'homme*, Paris 1935, s. 12.

¹⁷ G. Oesterle, *Von die psychischen Impotenz*, „Ephemeridion Iuris Canonici” 11(1955), s. 133; E. Bergler, *Die psychische Impotenz des Mannes*, Bern 1937, s. 27n.

¹⁸ J. Prader, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Bozen - Würzburg - Innsbruck - Wien 1983, s. 83-85.

¹⁹ G. Lesagé, *Psychic Impotence a Defect of Consent*, „Studia Canonica” 4(1970), s. 61-78.

²⁰ A. Silvestrelli, *Circa impotenza e l'inconsumazione*, „Monitor Ecclesiasticus” 98(1973), s. 112-130.

- ²¹ G. Lesag e, *Psychic Impotence a Defect of Consent*, „Studia canonica” 4 (1970), s. 75.
- ²² „Pochwica to bolesny, odruchowy skurcz mi sni okolicy sromu i pochwy, wyst puj cy przy próbie wsp łzycia” – *Mała encyklopedia medycyny*, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 929.
- ²³ F.M. Barrett, *Sexuality and Multiple Sclerosis*, w: *Multiple Sclerosis of Canada*, Toronto 1982, s. 11.
- ²⁴ W. Cendrowski, *Stwardnienie rozsiane. Zarys etiologii, kliniki i leczenia*, Warszawa 1993, s. 140.
- ²⁵ R.C. Geiger, *Neurophysiology of sexual Response*, „Sexuality and Disability” 2(1979), s. 259.
- ²⁶ F.M. Barrett, *Sexual Implications of Multiple Sclerosis*, „Multiple Sclerosis. Psychological and Social Aspects” 42(1980), s. 57.
- ²⁷ Tam e, s. 58.
- ²⁸ Tam e, s. 59.
- ²⁹ F.M. Barrett, *Sexuality and Multiple Sclerosis*, art. cyt., s. 13.
- ³⁰ C.J. Vas, *Sexual Impotence and Some Autonomic Disturbances in Men with Multiple Sclerosis*, „Acta Neurologica Scandinavica” 45(1969), s. 171.
- ³¹ Tam e, s. 177.
- ³² R.C. Geiger, *Neurophysiology...*, art. cyt., s. 259.
- ³³ F.M. Barrett, *Sexuality and Multiple Sclerosis*, art. cyt., s. 15.
- ³⁴ Tam e, s. 7-8.
- ³⁵ S. Bergman, *Sexual Adjustment of Spinal Cord Injured Women*, „Sexuality and Disability” 1(1978), s. 85-92.
- ³⁶ F.M. Barrett, *Sexuality and Multiple Sclerosis*, art. cyt., s. 19.
- ³⁷ A. Simmons, *Problems of Providing Support for People with Multiple Sclerosis and Their Families in Multiple Sclerosis: psychological and Social Aspects*, Washington 1982, s. 11.
- ³⁸ Coram Parisella, May 11, 1978, „Il Diritto ecclesiastico” 89, pars 2(1978), s. 7; coram Raad, November 13, 1979, „Monitor Ecclesiasticus” 105(1980), s. 37; coram Kinlin, October 30, 1986, s. 15.

KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI

ZASADY I PRAWA ŻYCIA RODZINNEGO W USTAWODAWSTWIE I NAUCE KOŚCIOŁA

Kościół katolicki zwraca uwagę na pilną potrzebę bliższego spojrzenia na instytucję małżeństwa i rodziny w różnych aspektach i wymiarach. Jeśli chodzi o dyscypliny kościelne, chodzi o spojrzenie z pozycji teologii biblijnej, dogmatycznej, moralnej, pastoralnej, liturgicznej oraz prawnej. Płaszczyzna prawa kanonicznego jest przede wszystkim ważna z tego względu, że szczegółowo określa warunki, sposób zawarcia oraz skutki umowy małżeńskiej. Wytycza także zasady, prawa i obowiązki życia małżeńskiego i rodzinnego. Temu celowi służą także inne inicjatywy ustawodawcze i głoszone zasady odnoszące się do życia rodzinnego i małżeńskiego podejmowane przez Stolicę Apostolską.

W niniejszym artykule zostaną ukazane wysiłki Stolicy Apostolskiej i ustawodawcy kościelnego zmierzające do formułowania, a zarazem uzasadnienia potrzeby posiadania jasno sprecyzowanych zasad i norm dotyczących chrześcijańskiej rodziny. Wysiłki te oraz poszczególne dokumenty i akty prawne zmierzają – wydaje się – do stworzenia w przyszłości pełnego i systematycznego kodeksu prawa rodzinnego, który byłby bardzo przydatny w realizacji powołania małżeńskiego i rodzinnego, mógłby służyć nauczaniu i przygotowaniu młodych do życia rodzinnego, a także mobilizować władze państwowe, ustawodawcze i różne instytucje troszczące się o małżeństwo i rodzinę do konkretnych działań służących dobru rodziny.

1. Małżeństwo źródłem i podstawą wspólnoty rodzinnej

W Księdze Rodzaju czytamy, że „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26). W owym akcie stwórczym zawarte są dwa doniosłe wydarzenia: powołanie człowieka do istnienia i ukształtowanie go na obraz Boży, tzn. z miłości i do miłości (FC, n. 11). Oznacza to, że „Stwórca, jak gdyby wchodził w siebie przed stworzeniem człowieka – naucza Jan Paweł II – szukając wzorca i natchnienia w tajemnicy swego

Bytu, która poniekąd tutaj objawia się, jako Boskie «My». To właśnie z tej tajemnicy Bóg wyprowadza ludzką istotę. Czytamy bowiem: «Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1, 27)”.¹

W akcie stwórczym człowieka jako mężczyzny i kobiety znajdujemy klucz do odpowiedzi na pytanie: na czym polega konstytucja przymierza małżeńskiego. Tym słowem-kluczem jest „miłość”, bowiem „Bóg jest miłością” (1J 4, 8; 14, 32; 14, 21), a „Bóg i miłość jest przedstawiona w formie miłości małżeńskiej, nie po to, by uczynić z niej symbol erotyzmu, lecz by lepiej przez to uwydatnić ideę wybrania i wierności (por. Ef 5, 25)”.² Dzięki temu, jak wyjaśnia Jan Paweł II, człowiek „w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii jedności. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, nieustannie podtrzymuje go w istnieniu i wpisuje człowieczeństwo mężczyzny i powołanie kobiety, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę” (FC, n. 11).³ Ta zaś zdolność i odpowiedzialność za miłość – podkreśla *Katechizm Kościoła katolickiego* – zawiera się w naturze samej miłości, która jest stwórcza i jednocześnie zawiera w sobie, z woli samego Stwórcy, pierwiastek twórczy, wyznaczający owo szczególne powołanie do współdziałania z aktem stwórczym Boga (KKK, n. 369-373). Można powiedzieć, że w każdorazowym akcie powstawania nowej wspólnoty małżeńskiej jesteśmy świadkami tego samego, a przecież zawsze nowego polecenia Stwórcy: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Wypełnienie jednak tego zadania staje się dopiero wówczas możliwe, jeśli poprzedzi go zawiązanie się i powstanie przymierza małżeńskiego, które w istocie stanowi pełną wspólnotą osób, zbudowaną na wzajemnej miłości tychże osób.⁴

„Żadna z istot poza człowiekiem nie została powołana do istnienia «na obraz i podobieństwo Boga»” – pisze Jan Paweł II. I wyjaśnia, że „ludzkie rodzicielstwo jest biologicznie podobne do prokreacji innych istot żyjących w przyrodzie, ale istotowo jest «podobne» – ono jedno – «do samego Boga»”.⁵ Jest to podobieństwo jedyne w swoim rodzaju, wyznaczające w sensie konstytutywnym wielkość i godność człowieka, która wyraża w sposób szczególny, niejako poprzez współdziałanie z Bogiem samym w akcie powoływania do istnienia nowego człowieka.

Dla tych właśnie relacji – jak czytamy w adhortacji *Familiaris consortio* – „płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby

ludzkiej, jako takiej. Urzeczywistnia się ona bowiem w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci” (FC, n. 13; por. HV, n. 9).

To podobieństwo „na obraz Boży”, wpisane w ludzką naturę, stanowi również szczególną relację – komunie osób: „mężczyznę i kobietą stworzył ich” (Rdz 1, 27). Jest ono również „pierwszym stwierdzeniem jednakowej godności: oboje na równi są osobami. Osobowa konstytucja obojga oraz osobowa godność jest od początku wyznacznikiem dobra wspólnego ludzkości w różnych wymiarach i zakresach.⁶ Ów „początek” i jego właściwe rozumienie jest czymś bardzo ważnym i fundamentalnym wobec jawiących się odmiennych poglądów na temat godności i niepowtarzalności osoby ludzkiej, jej powołania, które posiada w sobie znamię Boskiego podobieństwa.

Według nauki Soboru Watykańskiego II związek małżeński jest wspólnotą życia i miłości między małżonkami, a zawiązuje się ona w każdym konkretnym przypadku między mężczyzną a kobietą właśnie w oparciu o pierwsze zasady określone prawami samego Stwórcy, który postanowił, że punktem wyjścia, a zarazem momentem decydującym dla powstania i zawiązania się małżeńskiego przymierza, jest przede wszystkim „nieodwołalna osobista zgoda” samych nupturientów.⁷ Tego rodzaju zgoda o charakterze nieodwołalnej decyzji nie mogłaby zaistnieć między dwiema osobami, gdyby nie czerpała z Miłości i nie była oparta na dojrzałej wzajemnej miłości dwojga osób. Ponadto trzeba zaznaczyć, że ta osobista zgoda małżonków, którzy są szafarzami związku, jaki zawierają, zakłada oprócz obecności miłości, także wymaganą wiedzę na temat istoty, natury oraz celu małżeństwa oraz określonych zdolności psycho-fizycznych, koniecznych dla realizacji celów właściwych małżeństwu.⁸

Nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego II, *Kodeks prawa kanonicznego* stwierdza w kan. 1055, że małżeństwo jest przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, które to przymierze – pomiędzy ochrzczonymi – zostało przez Chrystusa podniesione do godności sakramentu. Nie jest to wyłącznie wspólnota na płaszczyźnie życia seksualnego, lecz również wspólnota w innych dziedzinach życia, przede wszystkim duchowego. Źródłem tego rodzaju wspólnoty jest miłość małżeńska, która wiążąc ze sobą czynniki Boskie i ludzkie, prowadzi małżonków do dobrowolnego wzajemnego oddawania się sobie.⁹

W przyjętej przez prawodawcę kodeksowego definicji małżeństwa zostały zawarte wszystkie jego istotne cele, o których wspomina konstytucja soborowa

Gaudium et spes: „z samej natury swojej instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie. W ten sposób mężczyzna i kobieta, którzy przez przymierze małżeńskie «już nie są dwoje, lecz jedno ciało» (Mt 19, 6), przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę i doświadczają sensu swej jedności oraz zdobywają ją w coraz pełniejszej mierze”.¹⁰ Tym samym kodeksowe ujęcie integralnie zespolonych w jedno celów małżeństwa zwraca uwagę na elementy instytucjonalne i personalistyczne, a są nimi: wzajemne dobro małżonków oraz rodzenie i wychowanie potomstwa. Stanowią one pewną jedność w wielości, bowiem mówiąc o różnych celach małżeństwa, w sumie tworzą one jedną, zwartą i ściśle powiązaną całość. Wspólnota ta zawierana pomiędzy ochrzczoneymi uzyskała od Chrystusa rangę sakramentu. Tym samym pomiędzy ochrzczoneymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która jednocześnie nie byłaby sakramentem. Sakramentalność małżeństwa zdefiniowana – jako prawda wiary – przez Sobór Trydencki,¹¹ a przypomniana przez Sobór Watykański II (KDK, n. 48), w niczym nie zmienia jego natury jako kontraktu, umowy.¹²

Obok celów małżeństwa prawodawca kościelny mówi także o istotnych przymiotach małżeństwa, którymi są: jedność (monogamia) i nierozzerwalność. Jedność oznacza związek jednego mężczyzny z jedną kobietą, co właściwe jest naturze ludzkiej (KDK, n. 47 i 48). Nierozzerwalność polega natomiast na tym, że związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, lecz dogonnie, tj. do końca życia jednej ze stron.¹³

Przyczyną sprawczą małżeństwa jest zgoda stron prawnie do tego zdolnych, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna władza ludzka (kan. 1057 § 1 KPK). Jest to nawiązanie do wielowiekowej nauki Kościoła w tym względzie, którą przypominał także Sobór Watykański II (KDK, n. 48) oraz *Katechizm Kościoła katolickiego* (n. 1625-1632). Zgoda ta jest aktem woli, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa (kan. 1057 § 2 KPK). Przedmiot zgody małżeńskiej obejmuje więc cały kompleks praw i obowiązków właściwych małżeństwu, polegającemu na utworzeniu wspólnoty służącej wzajemnemu oddawaniu się i dopełnianiu stron. Zgoda ta musi być rzeczywista, czyli wewnętrzna, swobodna – w pełni świadoma i dobrowolna, wzajemna, czyli wyrażona przez obydwie strony oraz jednoczesna, przynajmniej moralnie, tzn. nie odwołana przez jedną stronę przed wyrażeniem jej przez drugą stronę.¹⁴

Zespół wymienionych od strony doktrynalnej i prawnej warunków wymaganych do zaistnienia związku małżeńskiego posiada charakter dyna-

miczny, określany tradycyjnie w perspektywie dwóch faz: pierwsza, dokonująca się w akcie powstawania związku małżeńskiego; w momencie zawierania danego małżeństwa (*matrimonium in fieri*) oraz druga, w procesie rozwoju przymierza (*matrimonium in facto esse*).¹⁵

Należy także zauważyć, że kandydaci do małżeństwa powinni sobie w pełni zdawać sprawę z doniosłości tak jednego, jak i drugiego aktu w perspektywie realizacji celów związanych z małżeństwem. W związku z powyższym rodzi się postulat przyjęcia właściwej postawy wobec celu zawierania małżeństwa, z czym z kolei wiąże się moralno-prawny obowiązek podjęcia właściwej formacji moralno-duchowej, przewidzianej dla kandydatów do zawarcia małżeństwa.

Mając na uwadze właściwe przygotowanie do podjęcia wspólnoty życia małżeńskiego i rodzinnego oraz podejmowanie wynikających zeń obowiązków i praw, prawodawca kościelny zobowiązuje duszpasterzy do troski w pierwszym rzędzie o to, aby wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił (kan. 1063 KPK). Jednocześnie wskazuje na konkretne formy wspomnianej pomocy duszpasterskiej, a mianowicie: 1) przepowiadanie i katechezę dla małoletnich, młodzieży i starszych; 2) osobiste przygotowanie do zawarcia małżeństwa, przysposabiające nupturientów do świętości ich nowego stanu i jego obowiązków; 3) Owocne sprawowanie liturgii małżeństwa; 4) Świadczenie pomocy małżonkom, aby wiernie zachowując i chroniąc przymierze małżeńskie, osiągnęli w rodzinie życie coraz bardziej święte i doskonałe.¹⁶

W ostatnich latach wiele wytycznych w sprawie pasterskiej troski o uświęcenie stanu małżeńskiego wydał Episkopat Polski. Należy tu wymienić przede wszystkim trzy instrukcje, z dnia 12 lutego 1969 r.,¹⁷ z 11 marca 1975 r.¹⁸ i 5 września 1986 r.¹⁹ w sprawie przygotowania wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin. Szczególnie ostatnia – trzecia – instrukcja stanowi bogate i szerokie ujęcie tej problematyki, podejmując wytyczne i wskazania adhortacji *Familiaris consortio*. W jej świetle przygotowanie młodych do małżeństwa jest procesem stopniowym i ciągłym, składającym się z trzech podstawowych etapów, którymi są: przygotowanie dalsze, przygotowanie bliższe i przygotowanie bezpośrednie.²⁰

Kościół w sposób niezwykle konsekwentny łączy problematykę małżeńską z zagadnieniami życia rodzinnego, ukazując te drugie jako konieczną i naturalną konsekwencję i kontynuację pierwszej.²¹ Ojciec Święty Jan Paweł II z właściwą sobie intuicją ukazuje rodzinę jako konieczny i naturalny owoc związku małżeńskiego. Charakterystyczne w tym względzie są jego

słowa zawarte w *Liście do rodzin*: „W niniejszym liście pojawiają się dwa pojęcia, które są sobie bliskie, ale nie tożsame. Jest to pojęcie «komunii» oraz pojęcie «wspólnoty». «Komunia» dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy «ja» i «ty». «Wspólnota» zdaje się ten układ przekraczać w kierunku «społeczności», w kierunku jakiegoś «my»”.²² To „my” ma jednak szansę powstania oraz dalszego rozwoju tylko wtedy – czytamy dalej – „gdy urzeczywistnia się przymierze małżeńskie, które otwiera małżonków na dozągonną wspólnotę miłości i życia, dopełniając się w sposób specyficzny poprzez zrodzenie potomstwa. W ten sposób komunია małżonków daje początek «wspólnocie, jaką jest rodzina»”.²³

2. Powstanie rodziny moralno-prawnym postulatem jej trwania i rozwoju

Doświadczenie uczy, że człowiek w procesie realizacji swej osobowości, owego szczególnego uposażenia, jakie otrzymał w akcie stworzenia, spełnia się w odpowiedzi na głos osobistego powołania.²⁴ Dlatego, stosując pewną analogię, można i trzeba w tym samym sensie odczytać owo szczególne wezwanie Jana Pawła II skierowane pod adresem każdej rodziny: „rodzino «stań się tym», czym «jesteś!»” (FC, n. 17).

Należy je odczytać w kontekście dalszych jego słów, postulujących sięganie do „początku” stwórczego aktu Boga, który jest „koniecznością dla rodziny, jeżeli pragnie ona poznać i urzeczywistnić siebie wedle prawdy wewnętrznej nie tylko swego istnienia, ale także swego działania historycznego” (FC, n. 17). Swoje wskazanie Jan Paweł II wiąże z tym, co leży u podłoża każdej ludzkiej rodziny, a mianowicie z zamysłem Bożym, zgodnie z którym rodzina została utworzona jako „głęboka wspólnota życia i miłości” (FC, n. 17). Trzeba pamiętać, że „geneza człowieka – to nie tylko prawa biologii, ale równocześnie stwórcza wola Boga. Należy ona do genealogii każdego z synów i córek ludzkich rodzin. Bóg bowiem chciał człowieka od początku i Bóg go chce w każdym ludzkim poczęciu i narodzeniu”.²⁵ Co więcej, każdy człowiek jest stworzony przede wszystkim „dla niego samego”,²⁶ tak aby mógł podjąć względem podobnym sobie oddanie i służbę. „W osobową konstytucję każdego i wszystkich wpisana jest wola Boga, który chce, aby człowiek posiadał celowość jemu tylko właściwą. Bóg daje człowieka jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu. Równocześnie Bóg zadaje tego człowieka rodzinie i społeczeństwu”.²⁷ Dlatego ci, którzy są powołani do tak wzniesłego zadania – stwierdza Jan Paweł II – „stając wobec nowej ludzkiej istoty, mają lub winni mieć pełną świadomość tego, że Bóg chce tego człowieka «dla niego samego»”.²⁸ Człowiek natomiast, którego Bóg

powołuje do szczęścia, nie zdoła go osiągnąć inaczej – naucza w encyklice *Humanae vitae* Paweł VI – „jak zachowując prawa wszczępione w jego naturę przez Najwyższego Boga. Do tych praw powinien on odnosić się w duchu mądrości i z miłością”.²⁹ Dlatego im głębsza i lepsza będzie znajomość owych praw wpisanych w serce człowieka; co więcej, im większy i rzetelniejszy będzie im towarzyszył wysiłek w kierunku doświadczania tych praw we wspólnocie rodzinnej, tym większa będzie szansa lepszego ich rozumienia, szczególnego znaczenia ich wewnętrznej wartości oraz ich dynamicznej siły w procesie tworzenia ich w realizacji wspólnoty rodzinnej. Nic dziwnego, że Sobór Watykański II, natchniony i kierowany takimi przesłankami, przypisał rodzinie, która realizuje swoją misję i swoje zadania według powyższych zasad, miano „domowego Kościoła” (KK, n. 11; DA, n. 11).

Do tej samej idei Kościoła domowego, jako szczególnego sanktuarium życia, nawiązuje *Katechizm Kościoła katolickiego*,³⁰ jak też Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, w znamienym stwierdzeniu będącym swoistym apelem: „rodzina jest powołana do głoszenia i wysławiania Ewangelii życia” (n. 92).³¹

Refleksja powyższa prowadzi do stwierdzenia, że tylko taka rodzina posiada szansę swego rozwoju, a tym samym osiągnięcia zgodnie z jej naturą właściwego jej celu, która zachowa i będzie realizować w sensie integralnym prawo Boże, jakie wpisane jest ontologicznie w jej strukturę.

W związku z tym Vaticanum II przypomina, że „małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa” (KDK, n. 50). *Karta praw rodziny* dodaje, że rodzice posiadają niezbywalne prawo do decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci, zgodnie jednak z naturalnym porządkiem moralnym, który wyklucza antykoncepcję, sterylizację i aborcję.³² Artykuł czwarty tego dokumentu uzasadnia tezę, iż życie ludzkie, od samego poczęcia, powinno być bezwzględnie otoczone troską i szacunkiem.³³ *Katechizm* uzupełnia te sformułowania: „z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakoby szczytowe uwieńczenie” (n. 1652). Płodność miłości małżeńskiej – dodaje *Katechizm* – obejmuje także owoce życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie przez wychowanie rodzice przekazują swoim dzieciom (n. 1653). W sformułowaniach tych zwraca uwagę wskazanie na źródło owego zadania, które posiada charakter konstytutywny, a w związku z tym należy je rozumieć w tym sensie, że nie może być ono ani pominięte, ani lekceważone. Małżonkowie powinni zatem uświadomić sobie ten postulat i uważać go za główną swoją misję, albowiem dzięki niej stają się współpracownikami Boga-Stwórcy.

Jak to wykazano wyżej, także *Kodeks prawa kanonicznego* wyjaśniając i normując kwestie związane z celami małżeństwa, wyraźnie akcentuje zrodzenie i wychowanie potomstwa jako autonomiczne elementy związane z dobrem małżonków i istotne dla wspólnoty życia małżeńskiego i rodzinnego.³⁴

Wyjaśniając ten zasadniczy wątek zamysłu Bożego w stosunku do małżeństwa, jak stwierdził Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*: „miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego poznania, które czyni z nich jedno ciało, nie wyczerpuje się wśród nich obojga, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru nowej osobie ludzkiej” (FC, n. 14). Przyjmując i wypełniając to istotne posłannictwo, małżonkowie realizują wielorakie zadania, odnosząc dzięki błogosławieństwu Bożemu liczne korzyści. To ma na myśli Ojciec Święty, kiedy w dalszym ciągu swej refleksji na temat powołania małżonków stwierdza: „małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwałe znamię jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa” (FC, n. 14).

Sobór Watykański II uczy, że „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK, n. 24). Nie ulega wątpliwości, że człowiek spełniając siebie w powołaniu, jakie odczytuje w swoim życiu, jeśli wybiera stan małżeński, w sposób szczególnie realizuje także siebie – swoje powołanie, poprzez zrodzenie i wychowanie potomstwa. To zapewne miał na uwadze prawodawca kościelny, kiedy w kan. 1055 określił małżeństwo jako przymierze, które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą poprzez wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Do tak ujętego powołania małżonków, które jest pomiędzy ochrzczonego sakramentem, *Karta praw rodziny* przypomina zasadę, iż życie ludzkie, od samego poczęcia, powinno być bezwzględnie otoczone szacunkiem i troską, a ponadto dodaje, że rodzice mają prawo do wychowania swoich dzieci. Jest to prawo pierwotne i niezbywalne, ponieważ wypływa z faktu przekazania życia.³⁵

Kontynuując ten sam wątek refleksji, Jan Paweł II w *Liście do rodzin* pisze: „Ta sama logika bezinteresownego daru wkracza w ich życie, kiedy mężczyzna i kobieta w małżeństwie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie przyjmują jako «jedno ciało» i jedność dwojga. Bez tej logiki małżeństwo byłoby puste. Komunia osób na tej logice zbudowana staje się komunią rodzicielską”.³⁶ Komunia ta, powstając dzięki bezinteresownemu darowi małżonków, stwarza z kolei korzystny, właściwy i pożądaný klimat, w którym

ureczywistnia się dobro wspólne rodziny w nowo narodzonym.³⁷ Dlatego pisze Ojciec Święty: „Dziecko obdarowuje sobą rodzinę. Jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców [...] Poprzez wszystkie meandry ludzkiej psychologii prawda ta pozostaje oczywista w swej prostocie oraz w swej głębi”.³⁸

Do właściwej realizacji tego powołania koniecznym jest, jak to określa *Kodeks prawa kanonicznego*, aby małżeństwo charakteryzowało się przymiotami jedności i nierozzerwalności (kan. 1056 KPK), które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu, a także zawierało w sobie elementy zobowiązujące do wierności, odpowiedzialnej wspólnoty życia i dobra małżonków, a więc obejmowało to wszystko, co jest niezbędne do nawiązania relacji międzypersonalnych pomiędzy małżonkami i będące traktowaniem współmałżonka jako osoby i pragnieniem dla niego dobra (zob. kan. 1055 § 1 KPK). Podkreśla to również *Katechizm Kościoła katolickiego*, stwierdzając: „miłość małżonków ze swej natury wymaga jedności i nierozzerwalności ich osobowej wspólnoty, która obejmuje całe ich życie [...]. Powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii przez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru” (KKK, n. 1544 i 1645). Do realizacji tych celów, przymiotów i elementów małżeństwa konieczna jest wzajemna miłość małżonków, która jednocześnie jest gwarancją, że powyższe cele, jakie małżonkowie z racji swej wspólnoty mają do spełnienia, rzeczywiście zostaną zrealizowane w duchu prawdziwie małżeńskim.³⁹ Nadto osoby zawierające przymierze małżeńskie powinny być do niego zdolne w sensie umysłowym, psychicznym, osobowościowym, psychoseksualnym, powinny posiadać rozeznanie oceniające co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, jak też powinny być zdolne je w pełni i z całą odpowiedzialnością podjąć (kan. 1095, 3 KPK)

Poprzez nowe rodzące się życie zostaje umocniona i pomnożona wspólnota wywodząca się z Miłości, prowadząca przez rodzicielską miłość do umocnienia się jedności małżeńskiej i zarazem rodzinnej. A w miarę powiększenia się wspólnoty rodzinnej o nowych członków, owa więź miłości powinna nabierać nowej jakości, która rodzi się – jak czytamy w adhortacji *Familiaris consortio* – „przez wewnętrzny, nieustający dynamizm, prowadzący rodzinę do coraz głębszej i umocnionej komunii, która jest fundamentem i zasadą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej” (FC, n. 18).

3. Ku „kodeksowi praw rodziny”?

W ustawodawstwie kościelnym zawarty jest system prawa małżeńskiego (KPK kan. 1055-1165), który stanowi z jednej strony źródło poznania zasad i norm instytucji małżeństwa chrześcijańskiego, z drugiej zaś strony

służy realizacji owych zasad w procesie powstawania i formowania się konkretnego związku małżeńskiego. Powstaje pytanie, czy wobec faktu niewątpliwych kryzysów, które dotyczą współczesne rodziny, nie nadszedł czas podjęcia przez prawodawcę kościelnego próby stworzenia, na wzór prawa małżeńskiego, chrześcijańskiego kodeksu praw rodziny, który w sposób konkretny i precyzyjny określałby prawa, zadania i obowiązki każdej rodziny chrześcijańskiej.

A. Potrzeba rozwoju i utrwalania praw rodziny

W prawie małżeńskim Kościoła znajdujemy zespół zapisów i dyspozycji prawnych dotyczących życia rodzinnego i praw rodzicielskich oraz zasad odnoszących się do potomstwa. Wszystkie one zbudowane są na nauczaniu Soboru Watykańskiego II o małżeństwie i rodzinie, które jednoznacznie ukazuje, czym jest małżeństwo chrześcijańskie, określa jego podstawy i zasady oraz zwraca uwagę na właściwe przygotowanie i wychowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego.⁴⁰ Dlatego w kan. 774 KPK znajdujemy zapis: „rodzice przed innymi mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa na tych, którzy zastępują rodziców, oraz na chrzestnych”. Natomiast dzieci i młodzież powinny być tak wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym.⁴¹ Dyspozycja ta jest powtórzona w innym miejscu *Kodeksu* (kan. 1136), traktującym o skutkach małżeństwa; mówi się tam o odpowiedzialności rodziców, według ich możliwości, za wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalnym, jak i moralne oraz religijne. Prawodawca kościelny podkreśla także, że rodzice mają swój własny udział w zadaniu uświęcania, prowadząc w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmując chrześcijańskie wychowanie dzieci.⁴² Analogiczne teksty znajdujemy w *Katechizmie*. Można je streścić w stwierdzeniu: „rodzice są głównymi i pierwszymi wychowawcami swoich dzieci” (n. 1653).

W oparciu o powyższe normy prawne prawodawca kodeksowy pragnie nadać życiu rodzinnemu właściwy wymiar i kształt, podkreślając przez to troskę Kościoła o tę podstawową komórkę życia społecznego. Ojciec Święty Jan Paweł II raz po raz przypomina, że pierwszą i z wielu względów najważniejszą drogą Kościoła jest rodzina, biorąca swój początek z takiej małżeńskiej wspólnoty, która powinna być przymierzem, tzn. sakramentalną wspólnotą całego życia mężczyzny i kobiety, skierowaną z natury swo-

jej ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa (por. kan. 1055 § 1 KPK). Jeśli wziąć pod uwagę owe zapisy i uregulowania oraz całokształt nauczania papieskiego w tej materii, to można powiedzieć, że wszystkie te zasady i wskazania razem wzięte stanowią pewien spójny zespół norm, wyznaczający wzajemne relacje między osobami w rodzinie, gwarantując ich prawidłowy rozwój i dobro oraz wskazując kierunek wychowania potomstwa.

Dotychczas w teologii i kanonistyce znacznie więcej uwagi poświęcano małżeństwu niż rodzinie jako takiej i dlatego, w konsekwencji, nie wypracowano aż dotąd konstytutywnego pojęcia rodziny chrześcijańskiej, chociaż Sobór Watykański II określa – jak zaznaczono – rodzinę jako *Ecclesia domestica*. Bardziej jednak określa od strony ustawodawczej prawa, zadania i obowiązki małżeństwa niż rodziny chrześcijańskiej. Mimo to, w swoim nauczaniu Kościół podkreśla, że właśnie rodzina w sposób istotny, w całej swej rzeczywistości, jako taka, należy do konstytucji Kościoła. Rodzina jest bowiem jedynym miejscem, dzięki któremu realizuje się Kościół, jako rezultat owej szczególnej, oblubieńczej miłości Chrystusa do całej ludzkości na mocy rzeczywistości sakramentalnej (KKK, n. 1653).

Wyżej wyrażone idee nawiązują wprost do tekstu soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (n. 48),⁴³ w którym w sposób zasadniczy, w sensie integralnym, ukazuje się wzajemne relacje małżeństwa i rodziny, wskazując na ich ścisły, w wymiarze konstytutywnym, związek z Kościołem. Wynika on z faktu, że rodzina chrześcijańska powstaje z małżeństwa będącego obrazem przymierza Chrystusa i Kościoła oraz uczestnictwem w nim; przez miłość małżonków, szlachetną płodność, jedność i wierność, jak i przez współpracę wszystkich członków ujawniać ona będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła.⁴⁴

B. Istotne idee i zasady w perspektywie stanowienia praw życia rodzinnego

Kościół w dotychczas opublikowanych dokumentach dał współczesnemu światu i człowiekowi pogłębioną wizję małżeństwa i rodziny, ukazując tę szczególną relację, jaka zachodzi z jednej strony między człowiekiem a społecznością, zwłaszcza rodziną, z drugiej strony między małżeństwem i rodziną a Kościołem i innymi społecznościami. Przypomnijmy choćby najważniejsze z nich.

Synod Biskupów w Rzymie w 1980 r., poświęcony zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie, zwrócił uwagę, iż ustawodawstwo

i instytucje różnych krajów w wielu przypadkach negują nienaruszalne prawa rodziny, a nawet samej osoby ludzkiej, społeczeństwo zaś niejednokrotnie kwestionuje istotne wartości i wymagania właściwe instytucji rodzinnej.⁴⁵ Stwierdzenia te skłoniły obradujących do przypomnienia podstawowych praw rodziny, a także do sformułowania życzenia, aby Stolica Apostolska opracowała rodzaj karty praw rodziny celem przedłożenia jej zainteresowanym środowiskom i władzom.

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* z dnia 22 listopada 1981 r., dokumencie o kapitalnym i wiodącym znaczeniu, Ojciec Święty Jan Paweł II dał szczególny wyraz, niemal na każdej stronie tegoż dokumentu, temu, co można by nazwać: organiczną współzależnością praw i obowiązków w małżeństwie i rodzinie.

Owa bardzo skomplikowana, jeśli nie wprost krytyczna – jak czytamy w adhortacji *Familiaris consortio* – sytuacja, jest w znacznej mierze wynikiem tego, że „instytucje i ustawy negują w sposób niesprawiedliwy nienaruszalne prawa rodziny i samej osoby ludzkiej, a społeczeństwo – dalekie od służenia rodzinie – gwałtownie atakuje jej wartości i wymagania. W ten sposób rodzina, która wedle zamysłu Bożego jest podstawową komórką społeczeństwa, podmiotem praw i obowiązków najpierw ze strony państwa, a następnie wszelkich innych wspólnot, pada ofiarą społeczeństwa, ofiarą opieszałości jego interwencji, a bardziej jeszcze oczywistych jego niesprawiedliwości” (FC, n. 46). Może to prowadzić do wręcz pesymistycznych wniosków, że pewne społeczności czy państwa zachowują się tak, jakby programowo zaplanowały jeśli nie destrukcję i zniszczenie tej pierwszej, naturalnej, podstawowej społeczności, jaką jest rodzina, to przynajmniej odnosi się wrażenie, że chciałyby zmienić jej dotychczasową strukturę.

Dlatego Kościół otwarcie i z całą mocą pragnie bronić praw rodziny „przed niedopuszczalnymi uzurpacjami ze strony społeczeństwa i państwa” (FC, n. 46). Nie może bowiem nigdy zapominać o tym, że rodzina jest miejscem uprzywilejowanym, sanktuarium, gdzie spełnia się wielka i niepowtarzalna sprawa, związana z powstawaniem i rozwojem każdej osoby ludzkiej (zob. KK, n. 11; KDK, n. 48). To właśnie dlatego na samej rodzinie spoczywa obowiązek wynikający z podstawowych, przysługujących jej praw, realizowania owych powinności, dzięki którym staje się ona współpracownikiem samego Boga, w tworzeniu nowych ludzi.⁴⁶

W adhortacji tej Ojciec Święty zapowiedział, że Stolica Apostolska zajmie się pogłębieniem poruszanych problemów związanych z rodziną i opracuje specjalny dokument. Został on niebawem opublikowany pod nazwą: *Karta praw rodziny*.⁴⁷

Dokument ten, przedłożony wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, jest inspirowany chrześcijańską wizją małżeństwa i rodziny, opartą przede wszystkim na przesłankach prawa naturalnego i objawionego. W swej treści i formie różni się od innych znanych dokumentów papieskich poświęconych tej samej problematyce. Nie przedstawia bowiem tradycyjnej nauki dogmatycznej, prawnej i moralnej o rodzinie, nie jest też kodeksem postępowania, przeznaczonym dla zainteresowanych osób czy instytucji. Nie jest również zwykłą deklaracją teoretycznych zasad dotyczących rodziny.⁴⁸ *Kartę praw rodziny* uznać można za swoisty dokument Stolicy Apostolskiej: po części doktrynalny, po części normatywny, po części postulatyczny, którego celem jest przedstawienie podstawowych praw rodziny.⁴⁹

Karta, zwracająca uwagę na zasadnicze problemy związane ze strukturą i egzystencją rodziny, ma cechy aktu praw człowieka o charakterze międzynarodowym; chociaż nie została sformalizowana przez społeczność międzynarodową, to jednak posiada dla niej szczególne znaczenie. Jest rodzajem wezwania adresowanego do państw, społeczeństw i pojedynczych ludzi, wezwaniem, które rysuje model rodziny widziany przez jej prawa i zadania, będący jednocześnie wezwaniem dla ustawodawców i państwowej polityki społecznej, jak i samych rodzin. Stanowi zebrany w jednym dokumencie usystematyzowany i szczególny zapis wskazań dotyczących wizji i praw rodziny opartych na wartościach chrześcijańskich, które swoje korzenie mają w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i w ustawodawstwie kościelnym.

Podstawowym źródłem *Karty* jest prawo naturalne. Nadto zapis ten oparty jest na dokumentach Stolicy Apostolskiej od *Rerum novarum* papieża Leona XII z 1891 r. począwszy, poprzez inne encykliki, takie jak: *Pacem in terris* Jana XXIII, *Populorum progressio* i *Humanae vitae* Pawła VI, *Laborem exercens* Jana Pawła II, dokumenty Vaticanum II,⁵⁰ a nade wszystko adhortację apostolską *Familiaris consortio*. Źródłem są także: *Kodeks prawa kanonicznego*, deklaracja Kongregacji Nauki Wiary o sztucznym poronieniu z 18 listopada 1974 r., przemówienie Jana Pawła II do Papieskiej Akademii Nauk z 23 października 1982 r., list Jana Pawła II do szefów rządów i państw sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji w Helsinkach z 15 sierpnia 1980 r., oświadczenie Pawła VI na III Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 7 kwietnia 1969 r., Powszechna deklaracja praw człowieka z 10 grudnia 1948 r., Deklaracja praw dziecka z 20 listopada 1959 r., Międzynarodowa konwencja o prawach cywilnych i politycznych z 10 stycznia 1966 r., Międzynarodowa konwencja o prawach ekonomicznych, społecznych i kulturalnych z 16 grudnia 1966 r.⁵¹ Obok zatem dokumentów kościelnych *Karta praw rodziny* odwołuje się do czterech doniosłych aktów prawa międzynarodowego, co stanowi również o jej szczególnym charakterze.

Na uwagę zasługuje fakt, że *Karta praw rodziny* obok celu, który pragnie realizować, a którym jest: „przedstawienie [...] podstawowych praw właści-

wych owej naturalnej i powszechnej społeczności, jaką jest rodzina”, zawiera również szczególny apel do tych wszystkich, którzy dzielą odpowiedzialność za wspólne dobro, by przyjęli ową *Kartę* jako model i punkt odniesienia dla opracowania ustawodawstwa i polityki rodzinnej oraz ukierunkowanie dla odpowiednich programów działania.

Warto bliżej przyjrzeć się temu dokumentowi Stolicy Apostolskiej, który stanowi wielki wkład w postulowany kodeks praw rodziny, a jednocześnie w kształtowanie zasad i praw rodziny w świecie współczesnym.

Właściwy tekst *Karty* poprzedza wstęp zawierający podstawowe stwierdzenia: 1) prawa ludzkie posiadają wymiar społeczny, wyrażający się przede wszystkim w rodzinie; 2) rodzina zbudowana jest na małżeństwie; 3) małżeństwo jest instytucją prawa naturalnego i wyłącznie jemu powierzona jest misja przekazywania życia; 4) rodzina jako instytucja prawa naturalnego i wyprzedzająca wszelkie wspólnoty, m.in. państwo, posiada swoje niezbywalne prawa; 5) rodzina stanowi osobistą wspólnotę miłości i solidarności; 6) jest miejscem spotkania różnych pokoleń pomagających sobie w osiągnięciu mądrości życiowej; 7) powiązana jest żywotnymi więzami ze społeczeństwem; 8) doświadczenie wieków przemawia za koniecznością uznania i obrony instytucji rodziny przez społeczeństwo; 9) państwo i organizacje międzynarodowe powinny zabezpieczyć i umocnić jedność i stabilność rodziny; 10) prawa i potrzeby rodziny są często nieuznawane, a nawet zagrożone przez ustawy, instytucje i programy społeczno-ekonomiczne; 11) wiele rodzin żyje w warunkach ubóstwa; 12) Kościół katolicki świadom jest swojej misji głoszenia wszystkim prawa Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny oraz obrony tych instytucji przed możliwymi zagrożeniami.

Istotna część dokumentu Stolicy Apostolskiej zawiera 12 artykułów, składających się – z wyjątkiem art. 7 i art. 11 – z kilku punktów. Redakcja poszczególnych artykułów i punktów jest zwięzła, choć – jak zaznaczono – nie można tego tekstu traktować jako kodeksu, aczkolwiek posiada on treści, które w przyszłości mogłyby do takiego kościelnego kodeksu rodziny wejść. Odnośnie do treści artykułów, nawiązujących w dużej mierze do postawionych wyżej przesłanek wstępnych, należy stwierdzić, iż każdy z nich mógłby stanowić przedmiot odrębnego studium czy komentarza.⁵² Oto treść poszczególnych artykułów *Karty*:

Art. 1 proklamuje prawo każdego człowieka do swobodnego wyboru drogi życiowej, a więc do zawarcia małżeństwa albo pozostawania w stanie bezzennym.

W art. 2 wyrażono zasadę o bezwzględnej konieczności dobrowolnej zgody stron, odpowiednio wyrażonej, dzięki której może być zawarte małżeństwo.

Art. 3 został poświęcony niezbywalnemu prawu małżonków do decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci, zgodnie jednak z naturalnym porządkiem moralnym, który wyklucza antykoncepcję, sterylizację i aborcję.

Bardzo rozbudowany art. 4 deklaruje i uzasadnia zasadę, iż życie ludzkie, od samego początku, powinno być otoczone troską i szacunkiem.

Art. 5, również rozbudowany, wskazuje na prawo rodziców do wychowania swoich dzieci. Jest to prawo pierwotne i niezbywalne, ponieważ wypływa z faktu przekazywania życia.

W art. 6 proklamuje się prawo rodziny do istnienia i rozwoju oraz wskazuje na to, iż władze publiczne powinny uznawać i wspierać godność, słuszną niezależność, intymność, integralność i trwałość każdej rodziny.

Art. 7 oznajmia, iż rodzinie przysługuje prawo do swobodnego organizowania życia religijnego, wyznawania swojej wiary, wykonywania kultu Bożego i swobodnego wyboru programów wychowania religijnego.

Art. 8 głosi, że rodzina ma prawo do wypełniania swojej funkcji społecznej i politycznej w budowaniu społeczeństwa.

Obszerny art. 9 formułuje prawo rodzin do odpowiedniej polityki rodzinnej władz politycznych w dziedzinie prawnej, gospodarczej, społecznej i finansowej.

Art. 10 głosi prawo rodziny do takiego systemu społecznego i gospodarczego, w którym organizacja pracy umożliwi członkom rodziny życie wspólne, nie zagraża jedności, powodzeniu i stabilności rodziny oraz zapewnia możliwość wypoczynku.

W krótkim art. 11 znalazło się stwierdzenie, że rodzina ma prawo do mieszkania odpowiedniego dla życia rodzinnego, dostosowanego do liczby jej członków.

Art. 12 proklamuje prawo rodziny migrantów „do takiej samej ochrony społecznej, jaka przysługuje innym rodzinom”.

Waga tego dokumentu polega na tym, iż ukazana wizja rodziny, głoszona niezmiennie przez Kościół katolicki, ma na celu dobro samych rodzin i jednocześnie ukazuje w pełni i konsekwentnie prawa rodziny jako prawa podmiotowe wspólnoty, mocą jej własnego i niezbywalnego przyrodzonego prawa do istnienia i rozwoju. Widzi rodzinę jako podmiot własnych praw, które państwo, składające się przecież z wielości rodzin, musi właściwie odczytać, uznać i chronić. Gdy chora jest rodzina, chorować musi i państwo. Świadomość tego powinna pobudzać państwo do pomocy rodzinom i do tworzenia takiego ustroju, w którym prawa rodziny znajdują pełne urzeczywistnienie.

* * *

Dzięki ożywionej i intensywnej działalności Stolicy Apostolskiej na polu badań nad problemami współczesnej rodziny przygotowuje się grunt do pełnego ujęcia praw rodziny, czego pewien początek i próbę dała adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*, *Karta praw rodziny*, a także *List do rodzin*, które na fundamencie nauki Soboru Watykańskiego II i *Kodeksu prawa kanonicznego* jednoznacznie wytyczają kierunek ustaleń takiego kościelnego kodeksu praw rodziny.

Nadto należy zauważyć i uwzględnić prowadzoną na szeroką skalę działalność nauczycielską na temat małżeństwa i rodziny samego Ojca Świętego w czasie jego podróży apostolskich. Potwierdza to fakt, jak bardzo leży Kościołowi na sercu obrona i ochrona, zachowanie i rozwój fundamentalnych i istotnych praw osoby ludzkiej w tych podstawowych instytucjach, i to zarówno w wymiarze życia jednostkowego, jak i wspólnotowego.

PRZYPISY

- ¹ Jan Paweł II, *List do rodzin*, Wrocław 1984, n. 6 (dalej cyt.: *List do rodzin*).
- ² J. Krzywda, *Refleksje na temat zasad i praw życia rodzinnego*, „Ius Matrimoniale” 1997, 2(8), s. 112.
- ³ Por. KDK, n. 12; zob. J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 20-22.
- ⁴ Zob. KKK, n. 372; J. Krzywda, *Refleksje...*, art. cyt., s. 113.
- ⁵ *List do rodzin*, n. 6; zob. S. Stefanek, *Rodzina w zamysłach Bożych*, „Aten. Kapł.” 83(1974), s. 362-370.
- ⁶ *List do rodzin*, n. 6.
- ⁷ Zob. KDK, n. 48; A. Wieczorek, T. Żeleźniak, *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1983, s. 12-14.
- ⁸ J. Krzywda, *Refleksje...*, art. cyt., s. 114.
- ⁹ KDK, n. 49; KKK, n. 1605, 1610; zob. W. Góralski, *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995, s. 9-10.
- ¹⁰ KDK, n. 48; zob. KKK, n. 1615.
- ¹¹ Conc. Trid., sess. VII, c. 1; sess. XXIV, c.1.
- ¹² W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 12-13.
- ¹³ Conc. Trid., sess. XXIV, c. 5 i 7; KDK, n. 49; zob. T. Pawluk, *Przesłanki nierozzerwalności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, s. 218-225.
- ¹⁴ W. Góralski, *Wspólnota całego życia*, dz. cyt., s. 20-21.
- ¹⁵ J. Krzywda, *Refleksje...*, art. cyt., s. 114.
- ¹⁶ Kan. 1063 KPK; zob. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 19.
- ¹⁷ *Pierwsza instrukcja o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin*, w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970*, t. 1, Warszawa 1971, s. 264-275.
- ¹⁸ *Druga Instrukcja o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego*, „Kron. Diec. Włocł.” 58(1975), s. 98-105.
- ¹⁹ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990.
- ²⁰ Zob. J. Gręźlikowski, *Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle Instrukcji Episkopatu z 1987 r.*, „Homo Dei” 61(1992), nr 4, s. 3-16.
- ²¹ W. Góralski, *Sakrament małżeństwa w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Ius Matrimoniale” 1996, 1(6-7), s. 121-122.
- ²² *List do rodzin*, n. 7.
- ²³ Tamże; KKK, n. 1617, 1620; zob. J. Krzywda, *Refleksje...*, art. cyt., s. 115.
- ²⁴ KDK, n. 12; por. RHm, n. 14.
- ²⁵ *List do rodzin*, n. 9.
- ²⁶ Tamże.
- ²⁷ Tamże.
- ²⁸ Tamże, n. 19; zob. M. Słowiak, *Rodzina wspólnotą religijno-moralną*, Niepokalanów 1997, s. 25-30.
- ²⁹ Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, n. 31; zob. J. Krzywda, *Refleksje...*, art. cyt., s. 116-117.
- ³⁰ „Chrześcijański dom rodzinny jest miejscem, gdzie dzieci otrzymują pierwsze głoszenie wiary. Dlatego dom rodzinny słusznie jest nazywany «Kościołem domowym», wspólnotą łaski i modlitwy, szkołą cnót ludzkich i miłości chrześcijańskiej” (KKK, n. 1666).

- ³¹ Zob. A. Sujka, *Jan Paweł II naucza. Ku małżeństwu i rodzinie*, Kraków 1997, s. 9-14.
- ³² *Karta praw rodziny* (KPR), art. 3.
- ³³ Tamże, art. 4.
- ³⁴ Zob. kan. 1055 § 1; por. kan. 1136 KPK.
- ³⁵ KPR, art. 4 i 5.
- ³⁶ *List do rodzin*, n. 11.
- ³⁷ Tamże.
- ³⁸ Tamże; zob. KKK, n. 1652-1654.
- ³⁹ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 53.
- ⁴⁰ Zob. KDK, n. 47-52; DWCh, n. 3-4, 6; DA, n. 11.
- ⁴¹ Kan. 795 KPK.
- ⁴² Kan. 835 § 4 KPK.
- ⁴³ Zob. E. Eid, *Il matrimonio mistero della comunione. Riflessioni teologico-canoniche*, w: *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano 1987, s. 168-169.
- ⁴⁴ Tamże, s. 169.
- ⁴⁵ W. Góralski, *Karta praw rodziny – „Charta magna” rodziny ludzkiej*, „Aten. Kapł.” 120(1993), s. 75.
- ⁴⁶ J. Krzywdą, *Refleksje...*, art. cyt., s. 122.
- ⁴⁷ Wersja polska: przedruk z „L'Osservatore Romano” (pol.) 1983, nr 10 – Warszawa [b.r.w.].
- ⁴⁸ W. Góralski, *Karta praw rodziny...*, art. cyt., s. 76.
- ⁴⁹ Zob. A.L. Szafrański, *Karta Praw Rodziny*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 341.
- ⁵⁰ Oprócz *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* znalazły się następujące dokumenty soborowe: *Dekret o apostołstwie świeckich*, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* oraz *Deklaracja o wolności religijnej*.
- ⁵¹ W. Góralski, *Karta praw rodziny...*, art. cyt., s. 76-77.
- ⁵² W pewnej mierze podjął takie studium J. Mazurkiewicz, *Zadania stojące przed polskim prawem w świetle Karty Praw Rodziny*, w: Jan Paweł II, „*Familiaris consortio*”. *Tekst i komentarze*, pod red. T. Stycznia, Lublin 1987, s. 261-276.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

TŁO ROZEJŚCIA SIĘ DRÓG KOŚCIOŁA I SYNAGOGI

Kiedy papież Jan XXIII zreformował wielkopiątkową modlitwę za Żydów, fakt ten odbił się szerokim echem w kręgach żydowskich, a dla katolików wrażliwych na relacje z Żydami stanowił nowy punkt odniesienia względem narodu Pierwszego Przymierza. Deklarację *Nostra aetate* (nr 4) powszechnie odebrano jako doniosłe zadanie do realizacji.¹ Za tym ważnym dokumentem Soboru poszły refleksje teologów,² kolokwia,³ ostatnio również wypowiedź Komisji Biblijnej.⁴ W kontekście wysiłków na rzecz zbliżenia do siebie chrześcijan i Żydów znacząco zapisała się wreszcie pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do ziemskiej Ojczyzny Chrystusa w marcu 2000 z okazji Roku Jubileuszowego. Również w literaturze polskiej z każdym rokiem przybywa nowych publikacji i opracowań.⁵ Po stronie żydowskiej można zauważyć pewne oznaki uznania dla katolickiej woli zbliżenia i dialogu. Dialog ten wszakże pozostaje zadaniem niełatwym.

Rozejście się dróg obu wspólnot w ostatnim dwudziestolecu I w. po Chr. oraz późniejsza historia wzajemnych stosunków to następstwo złożonego procesu. Z bogatej listy problemów zostaną tu podjęte dwa zagadnienia: tło polityczne i społeczne rozejścia się dróg judaizmu i chrześcijaństwa. Tamto wydarzenie i dzisiaj, po upływie z górą 1900 lat, rzuca nadal cień na wzajemne odniesienia, na myślenie o sobie i podtrzymuje obawy i uprzedzenia.

1. Tło polityczne

Dziewiąty sierpnia 70 r. n.e. przeszedł do historii narodu żydowskiego jako dzień żałoby i smutku.⁶ Spalona przez wojska rzymskie świątynia jerozolimską stała się symbolem wszystkich nieszczęść, jakie spotykały Żydów w ciągu dziejów.

Co wywołało ten tragiczny konflikt z Rzymem? Józef Flawiusz w *Wojnie żydowskiej* podaje, że powodem wybuchu wojny 66-70 były zamieszki w Cezarei sprowokowane przez prokuratora Florusa.⁷ Zamieszki te – początkowo podobne do innych, jakie często wybuchały na terenie biblijnej Pale-

styny pod okupacją rzymską – wnet przerodziły się w konflikt, którego skutków nikt nie przewidywał.⁸ Ale w rzeczywistości sytuacja, która doprowadziła do powstania, była bardzo złożona, ów konflikt był następstwem wielu czynników.

Pierwszym powodem zatargów były względy religijne. Istniała zasadnicza rozbieżność pomiędzy religią Izraela, jego przeświadczeniem o wybraństwie i posłannictwie, a aktualną sytuacją, w której kluczową rolę odgrywał Rzym i jego polityka. Na polu religijnym Rzym ze swoim politeizmem, z kultem cesarza i Imperium (Romy) był nie do zaakceptowania przez Żydów, wyznawców monoteizmu, królestwa mesjańskiego i moralności opartej na Dekalogu. Wpływało to na narastanie mesjańskich oczekiwań Żydów. Obecność znaków rzymskich w Jerozolimie, kontrola nad świątynią i jej personelem, wysokie podatki i cła – to inne z powodów. Do wywołania konfliktu przyczyniła się z dalszej perspektywy jeszcze inna okoliczność. Po zesłaniu na banicję Archelausa (6 r. po Chr.) Rzym poddał Judeę pod zarząd prokuratorów. Ich polityka wobec Żydów to łańcuch prowokacji na tle religijnym, ekonomicznym, sądowniczym. Administracja terenowa była przekazana, podobnie jak w Egipcie, właścicielom większych posiadłości ziemskich, na których spoczywał ciężar świadczeń wobec Rzymu i ściągania ich ze swego terenu. Z tego tytułu byli postrzegani przez lud jako kolaboranci.⁹ Na swój sposób do wybuchu powstania przyczyniły się wreszcie ekstremistyczne ugrupowania zelotów, sykariuszy i innych zwolenników zaprowadzenia królestwa mesjańskiego przemocą.

Wojna 66-70 była jednak wojną skazaną z góry na przegraną; zryw wprawdzie heroiczny, ale akcja samobójcza.¹⁰

Rzym wszędzie stosował metodę pacyfikacji i represji wobec zbuntowanych. O szczęściu mogli mówić ci, którzy zawczasu usunęli się poza zasięg działań wojennych, czy to w góry, czy za Jordan. W okolicach szczególnie zaciętego oporu powstańców, w Galilei i Judei, Rzymianie stosowali zasadę spalonej ziemi.¹¹ Wobec Jerozolimy postąpiono szczególnie okrutnie. Tytus wydał rozkaz, by zburzyć miasto.¹² Oszczędzono tylko trzy wieże strzegące niegdyś pałacu Heroda. W Jerozolimie odtąd stacjonował rzymski garnizon.¹³ Wśród pokonanych śmierć zebrała bogate żniwo jeszcze podczas działań wojennych.¹⁴ Później, kto nie zginął od miecza czy z głodu, był skazywany do kopalń, przeznaczany do walk gladiatorских na arenach. Mniej wartościowych fizycznie krzyżowano. Około 700 najbardziej okazałych przeznaczono do pochodu w triumfie Tytusa w Rzymie, w tym przywódców powstania – Szymona bar Giora i Jana z Giskali.¹⁵ Wielu sprzedano w niewolę. Tylko nielicznych ułaskawiano. Rzymianie skupili się

na wyławianiu podejrzanych o aktywny udział w powstaniu i nadal myślących o wolności. Interesowali się też potomkami linii Dawidowej, w tym krewnymi Jezusa.¹⁶

Zburzenie Jerozolimy miało pozbawić ją znaczenia, jakie posiadała w oczach Żydów. Jerozolima bowiem nie tylko symbolizowała ich państwowość, była też źródłem ich religijnej i narodowej dumy.¹⁷ Rolę stolicy Jerozolima pełniła od czasów króla Dawida (1006-965 przed Chr.). Od czasów hasmonejskich (2. poł. II w. przed Chr.) Jerozolima zaczęła przybierać rysy greckiej *polis*. Przyczyniały się do tego prądy sympatyzujące z hellenizmem, panowanie Seleucydów, potem Heroda, wreszcie polityka prokuratorów rzymskich. W tych kolejnych fazach swoich dziejów Jerozolima nie przestała jednak być duchową stolicą, miastem świętym, znakiem wartości, którym Żydzi zawdzięczali swoją suwerenność i przeświadczenie o wybraństwie. Zburzenie Jerozolimy oznaczało unicestwienie wszystkiego, co stanowiło o tożsamości narodowej i duchowej Żydów.

Diaspora żydowska, w przeciwieństwie do Judei, nie odczuła bezpośrednio skutków klęski powstania w takim stopniu. Rzym nie toczył wojny z wszystkimi Żydami, nie była to wojna totalna. Czy Diaspora wspomagała powstańców, pozostaje kwestią otwartą. Według Dio Cassiusa Żydzi z Diaspory wspierali powstańców i dlatego zostali uznani za współwinnych wojny.¹⁸ Tymczasem Józef Flawiusz przypisuje upadek powstania osamotnieniu powstańców, bo Diaspora ich nie wspomogła. O ile wiarygodność informacji Józefa zdaje się potwierdzać fakt, że Wespazjan i Tytus prowadzili wojnę tylko przeciw powstańcom w Palestynie, za Dio Cassiusem przemawiałoby, że podatkiem zwanym *fiscus Iudaicus* zostali objęci wszyscy Żydzi Imperium, co można interpretować, że wszyscy Żydzi byli uważani za współwinnych. Prześladowania miały charakter sporadyczny i lokalny i były traktowane przez władze centralne jako nadużycie jurysdykcji przez władzę w terenie. W świetle prawa rzymskiego Żydzi byli *deditici*¹⁹ albo *peregrini*.²⁰ Nieliczni mieli obywatelstwo rzymskie, np. św. Paweł (Dz 22, 25).

Po ustaniu działań wojennych Żydzi, którzy uniknęli śmierci, niewoli czy deportacji, powrócili do swoich domów albo do ich ruin. Również do Jerozolimy powróciła przynajmniej część jej ocalałych mieszkańców.²¹ Z czasem władze rzymskie pozwoliły także mieszkańcom Diaspory odwiedzać ziemię ojców,²² jak to było w zwyczaju przed zburzeniem świątyni.

Wprawdzie Judea zatrzymała swą historyczną nazwę, ale zmienił się jej charakter polityczny i profil etniczny. Na skutek wielu czynników Ziemia Izraela była już inną ziemią politycznie i administracyjnie. Od 72 r. została prowincją imperatorską.²³ Nie podlegała już legatowi Syrii, stała się jednostką

samoistną zarządzaną przez urzędnika bezpośrednio zależnego od imperatora.²⁴ Początkowo był on desygnowany spośród pretorianów, później rekrutował się spośród konsulów. Rezydował w Cezarei. Przejął cywilne kompetencje Sanhedrynu.

Sanhedryn – przypomnijmy – od czasów hasmonejskich był dla Żydów symbolem niezawisłości.²⁵ Naród wtedy uzyskał niepodległość w heroicznym zmaganiu z potęgą Seleucydów, a to oznaczało suwerenność polityczną i wolność swojej religii.²⁶ Sanhedryn pełnił rolę ciała ustawodawczego, reprezentował naród, był najwyższym autorytetem w sprawach wiary, prawa i sądu – w wydawaniu wyroków w sprawach kryminalnych.²⁷ Herod Wielki widział w Sanhedrynie głównego rywala i dlatego systematycznie umniejszał jego rolę i ograniczał wpływy. Po śmierci Heroda kontrola Rzymu stała się jeszcze bardziej odczuwalna, a Sanhedryn stał się jedynym bastionem wolności i autonomii. W oczach narodu symbolizował niezależność polityczną.²⁸ Na początku konfliktu żydowsko-rzymskiego Sanhedryn przejął rolę rządu ocalenia narodowego, nie bez oporu części jego członków przeciwnych powstaniu. Nie znamy bliżej okoliczności, w jakich przestał istnieć, być może jeszcze przed ostatecznym upadkiem sam się rozwiązał.²⁹ Jego zniknięcie z życia politycznego i religijnego Żydów stanowiło wyraźną cezurę w ich historii.

Bardziej odczuwalną konsekwencją polityczną upadku powstania było to, że od 73 r. wszyscy Żydzi zostali zmuszeni do płacenia podatku zwanego *fiscus Iudaicus*. O ile dla Wespazjana ten podatek mógł mieć znaczenie ekonomiczne, jak sugeruje S.W. Baron,³⁰ to dla Żydów był jeszcze jednym przejawem upokorzenia. Zrozumiałe staje się to na tle historii. Od czasów Nehemiasza (Ne 10, 33) wszyscy Żydzi, którzy ukończyli 20 rok życia, płacili podatek na świątynię w wysokości 1/3, a później 1/2 sykla.³¹ Uchodził on w narodzie żydowskim za znak jedności narodowej i wierności religijnej. Na mocy dekretu Wespazjana Żydzi mieli nadal płacić podatek świątynny, ale na odbudowę świątyni Jowisza w Rzymie, spalonej podczas wojny domowej w 69 r. Płacenie podatku religijnego na pogańską świątynię nie mogło nie być dla Żydów szczególnym upokorzeniem.³² Z drugiej strony była to cena za prawo do istnienia, do jakiejś namiastki wolności religijnej i tolerancji.³³

Fragment Ewangelii Mateusza (17, 24-27) mówiący o podatku wydaje się potwierdzać istniejącą jeszcze jedność chrześcijan i wspólnoty żydowskiej. Według Barona od czasów cesarza Nerwy (96-98) chrześcijanie mieli uzyskać wyłączenie z tego podatku, co by wskazywało na rozłam między chrześcijaństwem a judaizmem jako fakt dokonany.³⁴

Mimo surowości, a nawet okrucieństwa podczas powstania, Rzym pozostawił Żydom pewne swobody.³⁵ Respektował prawa i przywileje, jakie uzy-

skali poczynając od czasów Cezara i Augusta.³⁶ W zakresie swobód religijnych Żydzi nadal cieszyli się przywilejem egzempcji – nie byli zmuszani do czci posągów cezara.³⁷ Nadal mieli prawo do zebrań i swobodę zachowywania własnego prawa, jak obrzezanie i szabat.³⁸ W stosunkowo niedługim czasie po stłumieniu powstania uzyskali uznanie Tory jako prawa własnego wszystkich wspólnot żydowskich w Imperium. W późniejszych czasach uzyskiwali dalsze przywileje.³⁹ Związany z Kapitołem Żydom dynastia flawijska okazywała pewną przychylność.⁴⁰ Żydzi doszli nawet do pewnego zbliżenia z Rzymem. Zachęcano do modlitwy za Rzym.⁴¹ W 75 roku Gamaliel II złożył wizytę legatowi Syrii,⁴² który potwierdził go na piastowanym urzędzie reprezentanta gminy żydowskiej. W roku 95 r. udał się wraz z delegacją⁴³ do Rzymu celem uchylecia ograniczeń godzących w interesy Żydów, jakie zamierzał wprowadzić Domicjan. Dzięki przychylności Palatynu otrzymali nawet nowe koncesje.⁴⁴ Żydzi zachowali autonomię sądowniczą i ustawodawczą w sprawach religijnych i obyczajowych. Pozostali nadal grupą nietykalną, nawet wpływową, cieszyli się też w kręgach rzymskiej arystokracji dużą sympatią. Dla chrześcijaństwa nie było to okolicznością obojętną.⁴⁵

W sens dalszej walki zbrojnej wierzyli karmieni apokaliptyką zeloci. Czas między 70 a 132 rokiem to czas niepokoju na dużą skalę w Egipcie, w Cyrenajce i na Cyprze oraz czas coraz bardziej narastającego napięcia mesjańskiego i eschatologicznego, złoty okres apokaliptyki.⁴⁶ Kręgi kultywujące poglądy apokaliptyczne nie mogły pogodzić się ze zburzeniem świątyni. Przygotowywano się do Dnia ostatecznego przez usunięcie wszystkiego, co pogańskie i heterodoksyjne w Ziemi Świętej, aby była czysta na przyście Mesjasza, które wyznaczono na 70-lecie zburzenia Drugiej świątyni. Temu celowi miała służyć eschatologiczna rozprawa zbrojna. Rezultatem tych poglądów było powstanie pod wodzą Szymona Bar Kochby, którego rabbi Akiba obwołał Mesjaszem.⁴⁷ Duch walki tłumaczy odrzucenie wszystkiego, co heterogeniczne i heterodoksyjne, wszystkiego, co nie spełniało wymogów ortodoksji zdefiniowanych przez rabinów. Odrzucenie chrześcijaństwa wyrosłego na wspólnym podłożu tradycji starotestamentalnej było również rezultatem tej postawy.⁴⁸ Jednak po upadku powstania Bar Kochby (135 r.) zeloci zostali z życia judaizmu definitywnie wyeliminowani, a realizację perspektyw apokaliptycznych i mesjańskich odsunięto w odległą przyszłość.⁴⁹

2. Tło społeczne

Wojna lat 66-70 miała nie tylko charakter polityczny – jako próba zrzućenia jarzma rzymskiej okupacji, lecz także społeczny – była protestem przeciw niesprawiedliwości, podjętym przez Menahema Galilejczyka i Szymona

bar Giorę.⁵⁰ Wydarzenia lat 66-70 odcisnęły się również na sektorze społecznym i ekonomicznym społeczności żydowskiej w Palestynie. Nie mogło bowiem nie spowodować dramatycznych skutków społecznych unicestwienie znacznej części masy biologicznej ludności Palestyny, masowe deportacje, ogromna skala uchodźstwa, zburzenie setek miast i wsi. Po przejściach wojennych – jak w przypadku każdego innego społeczeństwa – również w *Erec Israel* ludność, która ocalała, podjęła z czasem odbudowę struktur społecznych w Palestynie w ramach nowego porządku. W którym kierunku i jakimi torami przebiegał ten proces odbudowy, a właściwie przystosowania do nowej sytuacji? Ale najpierw należy postawić pytanie: Jak wyglądało społeczeństwo Palestyny przed rokiem 70?

Demografia starożytna należy do trudniejszych tematów z braku źródeł. Wyrazem trudności na tym polu w odniesieniu do ludności zamieszkującej Palestynę w I w. przed Chr. jest rozbieżność w podawaniu liczby mieszkańców Palestyny tego okresu. Zagadnienie jest o tyle złożone, że społeczność żydowska żyła zmieszana z elementem obcym, czego potwierdzenie znajdujemy na kartach Ewangelii, np. wyrażenie „Galilea pogan” (zob. Mt 4, 15, por. Iz 8, 23).⁵¹ Na Dolinie Nadmorskiej współczynnik pogański był jeszcze wyższy. Jedynie w Judei dominował element żydowski, który z rezerwą odnosił się nie tylko do pogan, ale również do Żydów z okolic, gdzie przeważali albo stanowili znaczny procent poganie. E. Dąbrowski⁵² twierdzi, że nie możemy nawet w przybliżeniu podać liczby ludności zamieszkującej Judeę. Z konieczności poruszamy się w sferze przypuszczeń, skoro Józef Flawiusz i *Midrasz*⁵³ podają mocno przesadzone liczby. Możemy pokusić się w tym miejscu jedynie o zreferowanie szacunków znanych autorytetów. M. Avi-Yonah uważa, że Palestyna około połowy I w. po Chr. mogła liczyć około 2,8 mln mieszkańców.⁵⁴ Według innego rachunku Judea razem z Idumeą mogła liczyć około 600 tys., wobec czego cała Palestyna miała wówczas około 1,5 mln ludności.⁵⁵ Do tej liczby należałoby jeszcze dodać około 500 tys. Samarytan.⁵⁶ Niektórym autorom nie wydaje się niemożliwe, aby w 2. poł. I w. n.e. w Palestynie i poza jej granicami, łącznie z prozelitami, mogło być do 5 mln wyznawców judaizmu (stanowiło by to 8-10% ogółu ludności Imperium Romanum).⁵⁷ Bar Hebraeus podaje, że za Klaudiusza żyło w Imperium 6,944 mln Żydów, co wydaje się jawną przesadą.⁵⁸ Na diasporze Żydzi skupiali się głównie przy szlakach komunikacyjnych i w miastach na skrzyżowaniu ważnych dróg. Józef Flawiusz mówi, że nie było miasta, gdzie nie byłoby Żydów.⁵⁹ Najliczniejsza diaspora była w Egipcie, około 1 mln.

Po 70 r. liczba ludności żydowskiej w Palestynie zmniejszyła się gwałtownie na skutek utraty życia, deportacji i ucieczki.⁶⁰ Nie brak wszakże

opinii, które utrzymują, że wojna 66-70 nie naruszyła istotnych struktur społecznych Żydów. Taki wariant wydaje się zbyt optymistyczny.⁶¹ Do przyjęcia jest, że 1/3 ludności żydowskiej Palestyny w wyniku wojny straciła życie, a więc około pół miliona,⁶² drugie tyle sprzedano do niewoli.⁶³ Jeśli informacje Tacyta są wiarygodne, że w samej Jerozolimie znajdowało się 600 tys. obłożonych, to dane Józefa, jakoby Jerozolima mogła pomieścić do 3 mln osób wydają się mocno przesadzone.⁶⁴ Najwięcej ludności utraciła Judea, gdyż tam skumulowały się działania wojenne ostatniej fazy konfliktu. W mniejszym stopniu ucierpiały Galilea i Dolina Nadmorska.⁶⁵ Ci, którzy ocalili, zwłaszcza z Jerozolimy, byli gromadzeni w obozach, jak np. w Jamnia czy Gofna.

Podobny los spotkał z pewnością wielu judeochrześcijan, którzy nie usunęli się na czas poza scenę konfliktu. Jeżeli brać słowa Chrystusa o ucieczce w góry (zob. Mt 24, 14) jako *vaticinium ex eventu*, można przypuszczać, że na początku konfliktu, a więc w latach 66-67, wielu judeochrześcijan opuściło Judeę i udało się za Jordan, a także bardziej na północ, do Damaszku i Antiochii. Wymieniana przez Euzebiusza Pella⁶⁶ to jedna ze stacji, w której zatrzymywali się na krócej lub dłużej uchodźcy z Jerozolimy i Judei.

Po upadku powstania 66-70 nastąpiło powszechne zubożenie i dezintegracja części społeczeństwa, która uniknęła deportacji. Przed wybuchem powstania Palestyna, jeśli wierzyć Józefowi, pod względem gospodarczym była samowystarczalna. Istniała też grupa Żydów bardzo bogatych.⁶⁷ Po wojnie sytuacja diametralnie się zmieniła. Populacja kraju została wymieszana, znaczna część ludności żydowskiej była zmuszona do przesiedleń.⁶⁸ Jerozolima była odtąd zamieszкана przez większość pogańską. Właściciele pochodzenia żydowskiego wywłaszczono.⁶⁹ Wespazjan potraktował Judeę jako własność cesarską. W miejsce wysiedlonych osadził weteranów i kolonów rzymskich.⁷⁰ W wyniku tego powstała nowa grupa społeczna tzw. *matzirim*.⁷¹ Byli faworyzowani przez Rzym, ale wnet pozbywali się otrzymanych darowizn.

Sh. Ben-Ami uważa, iż w jakiś czas po upadku powstania nastąpiło ożywienie ekonomiczne, miasta się podźwignęły, a ludność doszła do pewnego dobrobytu materialnego.⁷² Zaczęto wykupywać sprzedanych do niewoli Żydów. Przystąpiono do wykupu ziemi od kolonistów rzymskich, ziemia wracała w ręce Żydów.⁷³ Dla zapewnienia stanu posiadania w *Erec* uregulowano prawnie trzymanie drobnej trzody i wycinanie drzew, sprzedaż ziemi, domów, niewolników i dużego inwentarza. To potwierdzałaby wiadomość Dio Cassiusa, że w czasie operacji wojennych 132-135 Rzymianie

w samej Judei zdobyli 985 miejscowości żydowskich. Wolno zatem przypuszczać, że górzyste partie kraju były w rękach Żydów i że te właśnie okolice mniej ucierpiały na skutek działań wojennych 66-70.

W strefach bardziej otwartych, jak Dolina Nadmorska, przeciętych szlakami komunikacyjnymi, narażonych na intensywne działania wojenne, musiało nastąpić w konsekwencji przemieszanie elementu żydowskiego z elementem obcym. Do wybuchu wojny Żydzi byli większością w zdecydowanej części Palestyny.⁷⁴ Po 70 roku stanowili oni większość w niewielu tylko miejscowościach. Nie mogło być mowy o władzy politycznej dla Żydów. Jednak nadal w ich rękach pozostawała lokalna administracja. Rzym był zainteresowany przekazywaniem pewnych kompetencji administracyjnych w ręce lokalnych zamożnych ludzi.⁷⁵ Była to klasa zwana „lud ziemi”. Stanowiła ona swego rodzaju strefę bezpieczeństwa pomiędzy Rzymem, który był zainteresowany różnymi świadczeniami, w tym fiskalnymi – miał w tychże przedstawicielach „ludzi ziemi” gwarancje stałego dochodu – a resztą ludności. Rękoma miejscowych agentów ściągał podatki, których wysokość prowokowała ciągle bunty i doprowadzała do ruiny. W ten sposób Rzym blokował też wpływy nacjonalistów, którym przewodzili uczeni.⁷⁶ W wyniku przegranej wojny z Rzymem Żydzi w Palestynie znaleźli się w sytuacji podobnej do swoich braci z diaspory – byli teraz w wyraźnej mniejszości i byli „nie u siebie”. Wszakże to nie zniechęciło ani całego narodu, ani jego przywódców do nowych wysiłków.

Przyjrzyjmy się im z racji ich aktualności. Z jednej strony w wyniku katastrofy dokonały się gruntowne przeobrażenia wewnątrz społeczności żydowskiej.⁷⁷ Przestały istnieć frakcje religijno-polityczne, które były wyrazem bogactwa i bujności życia Izraela, jak saduceusze, faryzeusze, esenicy, zeloci. Żydowska arystokracja – do czasów zburzenia świątyni wprawdzie stosunkowo mała liczebnie, lecz politycznie wpływowa i majątna – klasa saduceuszów. Niektórzy z tych, co przeżyli, stanęli po stronie Rzymu, jak król Agryppa II czy Józef ben Mattijahu, który jako wyzwolieniec włączony do *domus Flavia*, przyjął *cognomen* Flawiusz.⁷⁸ Wielu saduceuszów znalazło dach nad głową u Agryppy II, żyjąc w nadziei na rychły powrót do utraconych stanowisk. Z drugiej zaś strony klasa kapłańska, która do roku 70 stanowiła kręgosłup życia religijnego Żydów, przez jakiś czas po zburzeniu II świątyni była gotowa każdej chwili podjąć dawne obowiązki liturgiczne. Liczono się z możliwością wznowienia kultu w świątyni. Niektórzy chcą widzieć echo tej gotowości w księdze Barucha: w jakiś czas po ustaniu niepokoju wojennych podjęto starania o wznowienie ofiary za „króla i jego syna”, tj. za Wespazjana i Tytusa, aby zjednać narodowi ich

życzliwość.⁷⁹ Józef Flawiusz potwierdza, że datki Żydów taką ofiarę umożliwiały.⁸⁰ Z upływem czasu klasa kapłanów i lewitów rozplynęła się w społeczeństwie.

Ważną konsekwencją zniknięcia szerokiego wachlarza ugrupowań w społeczności żydowskiej w okresie poświęconym była monopolizacja „rządu dusz” przez ideowych następców dawnych faryzeuszów, frakcji, która przetrwała kataklizm wojny i jako „uczeni w Piśmie”, rabini, przejęła inicjatywę we własne ręce.⁸¹ W przeciwieństwie do okresu sprzed wojny 66-70, kiedy judaizm charakteryzował się pluralizmem, tolerancją i otwarciem na bogactwo duchowości całego narodu, po roku 70 ugrupowania zniknęły z palestyńskiego krajobrazu judaizmu, a na arenie dziejowej zostali jedynie potomkowie faryzeuszów, których interpretacja Prawa oraz tworzona przez nich tradycja miały się stać odtąd jedynym oficjalnym stanowiskiem judaizmu. W innym kierunku rozwinęła się druga istotna odrośl judaizmu Drugiej świątyni – chrześcijaństwo.

Za czasów Drugiej świątyni dość powszechnym zjawiskiem społecznym w Palestynie było niewolnictwo. Rzadkie były przypadki niewolników *ex natione Judaea*, niewolnicy wywodzili się przeważnie spośród potomków dawnych Kananejczyków i obcych. Niewolnicy byli uważani za część społeczności Izraela. Szymon bar Giora ogłosił powszechne uwolnienie niewolników podczas powstania 66-70. Po powstaniu tylko nieliczni Żydzi, którzy ocalili życie i majątki, mogli sobie pozwolić na niewolników.⁸²

Ważnym przejawem społecznej konsolidacji społeczeństwa popowstańcowego było wyakcentowanie więzi opartych na: krwi, przynależności wyznaniowej i społecznej. Termin hebrajski *haver*⁸³ wskazuje na dążność do konsolidacji elementów jednorodnych pod każdym względem, a jednocześnie do zaznaczania własnej inności i ścisłej separacji. W okresie Drugiej świątyni faryzeusze nazywali siebie *haverim* i uważali się za prawdziwych Żydów, gdyż byli przekonani, że tylko oni wiernie zachowują przepisy Prawa. W Nowym Testamencie spotykamy dość często echa tej postawy (zob. Mk 2, 14-17; Mt 9, 9-13; Łk 5, 27-32 itd.). Po roku 70 owe tendencje do zaznaczania własnej odrębności (hebr. *chavdalah*) jeszcze bardziej się zaznaczyły. *Haverim* unikali i gardzili najbardziej „ludem ziemi” przede wszystkim z powodu niezajomości i niezachowywania Prawa. Następcy faryzeuszów z czasów Drugiej świątyni po roku 70 tworzyli ogniska ścisłych obserwantów Prawa, tzw. *haburot*.⁸⁴

Nowa rzeczywistość narzuciła też konieczność zmodyfikowania niektórych uświęconych zwyczajów i praw. Celem odbudowania struktury społecznej w warunkach, w jakich przyszło żyć pokonanym, zniesiono część

wewnętrznych barier społecznych, jak na przykład przywilej pochodzenia rodowego. Wprawdzie pierwsze trwałe ślady tego dzieła pochodzą z okresu redagowania *Miszny* (2. poł. II w. n.e.), to jednak jest zrozumiałe, że taką działalność podjęto zaraz po ustaniu operacji wojennych. Wśród szerokiego wachlarza zrewidowanych i znowelizowanych tematów społecznych znalazło się i małżeństwo. Podjęto tę sprawę, ponieważ chodziło o ułatwienie kojarzenia się małżeństw między różnymi klasami. W proces odtwarzania substancji narodowej włączeni zostali także ci Żydzi, których linia genealogiczna nie była pewna, a nawet *nethinim*, uważani za potomków Gibeonitów – mogli oni zawierać małżeństwa, wprawdzie z pewnymi ograniczeniami.⁸⁵

Wydarzenia lat 66-70 dokonały w strukturze społecznej judaizmu Drugiej świątyni przeobrażeń tak dalekich, że i pod tym względem nie można już mówić o prostej kontynuacji życia społecznego sprzed roku 70, lecz o nowej rzeczywistości, chociaż opartej na tym samym podłożu etnicznym, jakim byli synowie i córki Żydów sprzed zburzenia świątyni.

* * *

W artykule omówiono dwie płaszczyzny życia Żydów, którym przyszło żyć w Palestynie na przełomie lat 60. i 70. po Chr.: życie polityczne i społeczne. Na obu tych odcinkach wydarzenia związane z powstaniem Żydów przeciw Rzymowi spowodowały dalekosiężne skutki. Przeobrażeniom uległy realia polityczne Palestyny. Po upadku powstania stała się ona prowincją imperatorską, a gospodarczo własnością cesarską. Naruszone zostały proporcje etniczne mieszkańców tej części Imperium Romanum. Bardzo poważnie nadwątlone zostały struktury społeczne.

Najdalej idące konsekwencje nastąpiły jednak w zakresie życia religijnego. Tym wszakże zagadnieniem nie zajmowaliśmy się w tym artykule, dwa poprzednie traktując jako tło do tego ostatniego. Wystarczy w tym miejscu zaznaczyć, że w latach 30-40 I w. po Chr. za sprawą Jezusa z Nazaretu pojawiło się chrześcijaństwo, które wnet objęło część pogańską na znacznych obszarach Imperium dzięki ewangelizacji i zakładanym strukturom kościelnym (biskupstwa), a z drugiej strony rozwijało się i poszerzało coraz bardziej swoje wpływy w judaizmie ugrupowanie faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Po roku 70. z bogatej mozaiki ugrupowań religijno-politycznych składających się na judaizm ostatniego okresu Drugiej świątyni tylko one ostały się na arenie historii, ale też coraz bardziej oddalały się od siebie, żyjąc życiem samodzielnym. Kościół określił siebie jako teologiczną kontynuację Izraela Pierwszego Przymierza, a judaizm – jako ortodoksyjną interpretację judaizmu Drugiej świątyni.

Spotkanie się dróg obu wspólnot – jak zapewnia św. Paweł (zob. Rz 9-11) – jest jednak wpisane w eschatologiczną perspektywę dziejów zbawienia, której Początkiem i Kresem jest Jezus Chrystus. Potomek Dawida według ciała i ustanowiony według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym (zob. Rz 1, 3n.), przyszedł przecież właśnie po to, aby obie części ludzkości uczynić jednością, aby stworzyć w sobie jednego nowego człowieka (zob. Ef 2, 14n). Tak więc od rozejścia się dróg Synagogi i Kościoła wzrok zwraca się ku perspektywie przywróconej jedności, jako ku częście obietnicy nowego nieba i nowej ziemi. (zob. Iz 65, 17).

PRZYPISY

¹ Zbiór dokumentów Kościoła dotyczących Żydów i judaizmu ukazał się w języku polskim staraniem W. Chrostowskiego i R. Rubinkiewicza pt. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990.

² Zob. chociażby na gruncie polskim: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 1992; W. Chrostowski, *Rozmowy o dialogu*, Warszawa 1996. O trudnościach i przeszkodach w tym dialogu – tenże, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999; H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, Tarnów 1993; S. Gądecki, *Kto spotyka Jezusa, spotyka judaizm. Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*, Gniezno 2002.

³ Np. międzynarodowe sympozjum na temat korzeni antyjudazmu (1997), tekst przemówienia Ojca Świętego Jana Pawła II *Kościół potępia teorie rasistowskie*, „L'Osservatore Romano” (pol.) 1998, nr 1, s. 30-31.

⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

⁵ Zob. M. Mikołajczyk, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945-1995*, Warszawa 1997.

⁶ Dzień 9 sierpnia (*Teish'ah b' Av*) jest dniem postu, smutku, odwiedzin cmentarzy, recytowania *qionot* (lamentacji) – zob. *Encyclopedia of Jewish Concept*, Ph. Birnbaum (ed.), New York 1979, s. 671; *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, R.J. Zwi Werblowsky, G. Wigoder (ed.), Jerusalem – Tel Aviv 1967, s. 50. Dla Żydów 9 sierpnia to także dzień zburzenia pierwszej świątyni, upadku twierdzy Betar, oraz – według późniejszej tradycji – dzień wypędzenia Żydów z Hiszpanii (1492 r.).

⁷ Florus podjął ze skarbca świątyni 17 talentów złota na „potrzeby cezara”, później spowodował masakrę protestujących. Mimo prób mediacji ze strony m.in. króla Agryppy II, wydarzenia wymknęły się spod kontroli. Między kwietniem a wrześniem 66 r. nie tylko Palestyna, ale nawet niektóre skupiska diaspory zostały objęte konfliktem z Rzymem. O procesie narastania konfliktu żydowsko-rzymskiego zob. J. Radóżycki, *Wstęp*, w: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Poznań 1980, s. 12-19; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175- B.C. – A. D. 135)*, vol. 1, Edinburgh 1973, s. 485n.

⁸ W Ewangeliach spotykamy zapowiedzi Jezusa dotyczące zburzenia świątyni i wielkiego ucisku Jerozolimy (zob. np. Mt 24, 2; Mk 13, 2; Łk 19, 44; 21, 6). Również w literaturze rabinackiej spotykamy przypisywane Johannanowi ben Zakkai zapowiedzi dotyczące katastrofy.

⁹ M. Goodman, *The Origins of the Great Revolt: A Conflict of Status Criteria, w: Greece and Rome in Eretz Israel. Collected Essays*, A. Kasher, U. Rappaport. G. Fuks (ed.), Jerusalem 1990, s. 39-53.

¹⁰ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 485.

¹¹ O traktowaniu spacyfikowanej Judei zob. J.J. Price, *Titus' Policy on Deserters, w: Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E.*, Leiden 1992, s. 293-297; J. Leopoldt, W. Grundmann (hrsg.), *Umwelt des Urchristentums*, [t.] 1, Berlin 1971, s. 169.

¹² G. Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, t. 1, Jerusalem 1980, s. 43.

¹³ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VII, 1, 1-3 (1-17).

¹⁴ J. Leopoldt, W. Grundmann (hrsg.), *Umwelt...*, dz. cyt., [t.] 1, s. 169.

¹⁵ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VI, 9,2 (415-419), 4 (427-434); VII 2, 1-2 (21-36). Szymon bar Giora po triumfie został zgładzony, a Jan z Giskali, ponieważ poddał się i prosił o łaskę, został skazany na dożywocie.

¹⁶ *Talmud Babiloński*, traktat *Taanit* 29a; Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica*, III, 20,1-1; cyt. za: S. Safrai, M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, vol. 1, Assen 1974, s. 404; W.M. Christie, *The Jamnia Period in Jewish History*, „The Journal of Theological Studies” 25(1926), s. 357.

¹⁷ Filon, *In Flaccum*, 7, 46.

¹⁸ Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVI, 4,3, w: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (GLAJJ), ed. M. Stern, Jerusalem 1974-1984, t. 2, s. 372, nr 430; zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 7, 61.

¹⁹ *Nullius civitatis cives* w zakresie prawa prywatnego traktowani według *ius gentium* – S. Safrai, *Jewish Self-government*, w: *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safrai, M. Stern, vol. 1, Assen 1974, s. 405 (*Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, sect. 1); *deditici* – zob. *The Oxford Classical Dictionary*, Ed. 2, Oxford 1979, s. 318n.; K. Ziegler, W. Sontheimer (ed.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, t. 1, München 1979, kol. 1421. Ten stan został zniesiony za Gamaliela II – G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 122n.

²⁰ *Peregrini*, w: *Der Kleine Pauly*, dz. cyt., t. 4, kol. 624-625.

²¹ Po ustaniu działań wojennych Żydzi mieli wrócić do Jerozolimy w znacznej liczbie, wznowiono pielgrzymki, miało ocaleć siedem synagog – zob. F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. 2, Paris 1952, s. 48; H. Vincent, M. Abel, *Jerusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. 2, Paris 1926, s. 877n. Należy przypuszczać, że również judeochrześcijaństwo powrócili na Nowy Syjon, gdzie się skupiali wokół Wieczernika – B. Pixner, *Church of the Apostles on Mt. Zion*, „Mishkan” 13(1990), nr 2, s. 27-42; tenże, *Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem)*, w: S.C. Mimouni (dir.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris 2001, s. 289-316; B.C. Gray, *Movements of the Jerusalem Church During the First Jewish War*, „Journal of Ecclesiastical History” 24(1973), s. 1-7.

²² Po upadku powstania Bar Kochby obowiązywał Żydów zakaz wstępu do Jerozolimy pod karą śmierci. Wolno im było przychodzić tylko raz do roku, w rocznicę zburzenia świątyni, pod Ścianę Płaczu.

²³ J. Leopoldt, W. Grundmann, *Umwelt...*, dz. cyt., I, s. 64; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 514-520.

²⁴ „Oznaczało to ściślejsze włączenie kraju w rzymski system administracyjny” – M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, Warszawa 1979, s. 48.

²⁵ O Sanhedrynie zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 199-226; S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 377-419.

²⁶ Autorzy spierają się, czy Sanhedryn był jeden, czy było ich więcej. Wydaje się, że racje wysuwane przez G. Alona (*The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 44) są przekonujące: „the sources do not oblige us to assume that there was more than one such body. A single High-Court-Assembly could well have performed all the necessary functions”; por. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 207n.

²⁷ O kompetencjach Sanhedrynu zob. S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 377-400; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 218-223.

²⁸ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 523

²⁹ Tak przypuszcza S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 404.

³⁰ *Fiscus Iudaicus* oznaczał niewątpliwie dodatkowe miliony drachm wpływu do skarbcza cesarskiego. Podatek ten wynosił dwie drachmy od osoby – zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VII, 218, por. Dio Cassius, *Historia Romana*, LXVI, 7,2. Nie jest wykluczone, że Mt 17, 24-27 może być echem stosunku Żydów do tego podatku – zob. H. Montefiore, *Jesus and the Temple Tax*, „New Testaments Studies” 10(1964), s. 60-71. Jeżeli liczyć ludność żydowską w Imperium na 3,5 mln, to skarbiec cesarski wzbogacał się o dodatkowe 7 mln drachm tyryjskich. – Zob. S.W. Baron, *Histoire d’Israël. Vie sociale et religieuse*, t. 2, Paris 1957, s. 731n.

³¹ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 512; Bo Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte. Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr.*, 3. Aufl., Berlin 1982, s. 285 i 171; Sh.J.D. Cohen, *Panowanie rzymskie*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, wyd. H. Shanks, Warszawa 1994, s. 320, nota 40, s. 358. O podatku zob. też S.W. Baron, *Histoire...*, dz. cyt., t. 2, s. 731n. oraz noty 20-21, s. 1106n; V. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Iudaicorum*, Cambridge, MA, 1957-1964, t. 2., s. 110-116. Obniżenie podatku do 1/3 sykla (Ne 10, 33) może się wiązać z kryzysem ekonomicznym w okresie Restauracji – zob. R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, s. 375, nota 4.

³² Domicjan wyróżnił się uporem w ściąganiu tego podatku – zob. Bo Reicke, *Neutestamentliche...*, dz. cyt., s. 277. O podatku od Żydów z Egiptu w świetle papirusów i ostraka zob. GLAJJ, II, s. 129n.

³³ Cesarz Nerwa nie zniósł podatku, ale upokarzające okoliczności jego ściągania wprowadzone przez Domicjana, co upamiętnił nawet wybitą na tę okoliczność monetą z napisem: *Fisci Iudaici calumnia sublata* – Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVIII, 1n. (GLAJJ, II, s. 384, nr 436); Podatek ten był egzekwowany aż do czasów Juliana Apostaty, tj. do 361 r. – E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 122n; S.W. Baron, *Histoire...*, dz. cyt., t. 2, s. 731n. Nerwa zniósł także sankcje na konwertytów na judaizm.

³⁴ S.W. Baron, *Histoire...*, dz. cyt., t. 2, s. 732; R. Fabris (*Matteo*, dz. cyt., s. 375) twierdzi: „Il riferimento alla sentenza-parabola di Gesù e alla sua soluzione di compromesso avrebbe indicato sia l’atteggiamento spirituale come la linea di condotta da tenere al riguardo”.

³⁵ Postawa Rzymu wobec Żydów była „surprisingly lenient”. Nie było represji ani zawieszenia istotnych przejawów życia – zob. K.W. Clark, *Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70*, „New Testaments Studies” 6(1960), s. 273.

³⁶ O przywilejach otrzymanych od Juliusza Cezara i Augusta zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 275n; 3/1, s. 116n., 122.

³⁷ Józef, *Przeciw Apionowi*, II, 73; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 273n; 3/1, s. 116n., 122;

³⁸ Poza okresem za panowania Domicjana i Trajana. Domicjan w sposób szczególny prześladował prozelityzm; konwertytów – tak na judaizm jak i na chrześcijaństwo – karał śmiercią. Tak miał zginąć m.in. ex-konsul Flawiusz Klemens, a jego żona została zesłana z powodu „praktyk judaistycznych”. Nie wszyscy podzielają tę opinię – zob. komentarz do Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVII, 1n (GLAJJ, t. II, s. 379-384, nr 435).

³⁹ S. Safrai, *Jewish Self-government*, art. cyt., s. 412. Restrykcje Trajana i Hadriana miały charakter doraźny i za następnymi cesarzami zostały zniesione – zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 123.

⁴⁰ Cassius Dio, *Historia Romana*, LXVI, 15,3n. (GLAJJ, II, s. 378n, nr 433), zob. Bo Reicke, *Neutestamentliche...*, dz. cyt., s. 285n.

⁴¹ W.M. Christie, *The Jamnia...* art. cyt., s. 357.

⁴² Miszna, trakt. *Eduyot* 7, 7; *Sanhedrin* 11b; zob. G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s.121n.

⁴³ W skład delegacji wchodziła rabin: Eleazar, Joshua i Akiba ben Joseph. Podróż do Rzymu oznacza, że Gamaliel II uzyskał status oficjalnego reprezentanta ludności żydowskiej wobec władz rzymskich, a tym samym, że zniesiony został stan prawny Żydów *dedicti* – G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s.122n.

⁴⁴ Miszna, trakt. *Shemot Rabbah* 30; *Talmud Babiloński*, trakt. *Gittin* 56b; zob. W.M. Christie, *The Jamnia...*, art. cyt., s. 358; S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978, s. 246.

⁴⁵ Wspólnota żydowska szybko rosła w znaczenie, tak że były przypadki, iż chcąc uniknąć prześladowań chrześcijanie przechodzili na judaizm – Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica*, VI, 12,1; E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 125.

⁴⁶ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 510-513.

⁴⁷ J. Neusner, *Judaism after the destruction of the temple*, w: J.H. Hayes, J.M. Miller (wyd.), *Israelite & Judaeon History*, London – Philadelphia. 1990, s. 665.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ H.J. Schöps, *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte*, w: *Neotestamentica*, 1942, s. 2.

⁵⁰ M. Stern, *Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes*, w: *The Jewish People...*, dz. cyt., vol. 2, s. 577. Dlatego spalono archiwa na znak otwartej wojny z istniejącym porządkiem społecznym. Ogłoszono akt wyzwolenia niewolników.

⁵¹ Zob. M. Avi-Yonah, *Historical Geography*, w: *The Jewish People...*, t. 1. s. 105-108.

⁵² Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, wyd. 2, Poznań 1965, s. 33-62.

⁵³ Według Józefa Flawiusza (*Autobiografia*, nr 235) w samej Galilei miało mieszkać w 204 miastach i wsiach 3 mln. Żydów, a według *Midrasz Rabba* 600 tys. na Dolinie Nadmorskiej.

⁵⁴ Palestyna tuż przed powstaniem Bar Kochby liczyłaby 1,5 mln Żydów, a po nim około 800 tys., jeśli wierzyć Dio Cassiusowi (*Historia Romana*, LXIX,14), że zginęło 580 tys. Żydów – zob. M. Avi-Yonah, *Historical Geography*, art. cyt., s. 109.

⁵⁵ L. Szczepański, *Geographia historica Palaestinae antiquae*, Romae 1926, s. 214. Nie można też popadać w drugą skrajność, skoro Filon (*De vita Mosis*, 2) mówi o przeludnieniu Palestyny – J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, s. 210. J. Felten, (*Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2-3 Aufl., t. 1, Regensburg 1925, s. 35) sądzi, że w miastach mogło mieszkać 2 mln, a w terenie 3 mln. H. Daniel-Rops (*Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1965, s. 60) oblicza ludność Palestyny w I w. na 2 mln.

⁵⁶ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁷ M. Simon, *Verus Israel*, ed. 2, Paris 1964, s. 53. P. Johnson (*Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 158) jest przekonany, że Żydzi stanowili 1/10 ludności Imperium. Według innego rachunku w Palestynie w I w. n.e. mogło żyć od 700 tys. do 2,5 mln Żydów, na diasporze razem z prozelitami 2-7 mln – *Judentum* 3,2, w: *Theologische Real-Enzyklopedie*, Bd. 17, s. 343.

⁵⁸ A. Sikora, *Demografia starożytnego Izraela*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 157n.

⁵⁹ Zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/1, s. 3-86.

⁶⁰ Zob. S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, w: *The Jewish People...*, dz. cyt., t. 2, s. 692-700.

⁶¹ M. Avi-Yonah, *History: Aftermath of the First Roman War*, w: *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Ed., Jerusalem 1997.

⁶² Według Tacyty (*Historiae*) w wojnie 66-70 miało zginąć i dostać się do niewoli 1.197 tys. Żydów, liczba z pewnością wyolbrzymiona – zob. P. Johnson, *Historia Żydów*, dz. cyt., s. 158. Jeżeli się pamięta, że w Cezarei Nadm. na początku konfliktu zginęło 20 tys. Żydów, w Ptolemaidzie 2 tys., a w innych miastach również ofiary szły w tysiące, cyfra 500 tys. nie wydaje się zbyt przesyadzoną.

⁶³ Józef Flawiusz (*Wojna żydowska*, VI, 9, 2.3) podaje, że 1,1 mln Żydów zginęło, 97 tys. zostało wziętych do niewoli, 11 tys. zmarło z głodu jeszcze przed sprzedażą do niewoli – zob. też S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*, vol. 3., Philadelphia 1978, s. 138n.

⁶⁴ Tacyt, *Historiae*, V, 13,3 (GLAJJ, II, s. 23, nr 281; s. 62).

⁶⁵ Poza Jerozolimą ucierpiały znacznie: Jafa, Antipatris, Lidda, Nabata, Górna Galilea i część Perei – zob. S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, art. cyt., s. 693.

⁶⁶ F. Blanchetière, R. Pritz, *La migration des 'Nazaréens' à Pella*, w: *Aux Origines Juives du Christianisme*, éd. F. Blanchetière, M.D. Harr, Jérusalem 1993, s. 93-109; C. Koester, *The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition*, „The Catholic Biblical Quarterly” 51(1989), s. 90-106; G. Lüdemann, *The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition*, w: *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E.P. Sanders, vol. 1, London 1980, s. 161-173; M. Simon, *La Migration à Pella. Légende ou réalité?*, w: *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, vol. 2, Tübingen 1981, s. 477-494.

⁶⁷ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, III, 42-53; zob. M. Stern, *Aspects of Jewish Society*, dz. cyt., s. 575n.

⁶⁸ I. Gafni (*The Historical Background*, w: M.E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984, s. 28 (*Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, sect. 2) jest zdania, że nie było masowego *exodusu* ludności z Judei, na co dowodem byłby fakt, że większość członków władzy, patriarchatu i rabbich pozostała w kraju po 70 r.

⁶⁹ S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, art. cyt., s. 695; natomiast A. Büchler (*The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple* (1912), s. 46n), twierdzi, że nie było restrykcji co do żydowskiej własności nieruchomości, ani przymusu jej odstępowania przez Żydów po 70. r.

⁷⁰ Wespazjan okolice Emaus oddał 800 weteranom – zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 514-520; por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, VII, 6,6 (216-217); Pliniusz (*Historia Naturalis* V, 69) podaje, że w Neapolis pod Sychem zostało ustanowione municipium; por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, IV, 449.

⁷¹ „The *matzik* is a new type of landlord, or his agent, who expels the Jewish peasant or converts him forcibly into a tenant, afflicting him with constant and exorbitant exactions” – S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, art. cyt., s. 694.

⁷² Sh. Ben-Ami, *Palestina en el primer siglo de la era comun*, w: A. Piñero (ed.), *Origenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, ed. 2, Cordoba – Madrid 1995, s. 32.

⁷³ M. Avi-Yonah, *History*, poz. cyt.

⁷⁴ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 1-28, 85-198.

⁷⁵ G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 22. Podobny system był stosowany w Egipcie, gdzie świadczenia te zwane były *leitourgia*. E. Schürer (*The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 512-513, nota 143) uważa, że Żydzi takiej władzy samorządowej nie mieli.

⁷⁶ Taki układ powodował zrozumiałe napięcie pomiędzy przywódcami judaizmu a posiadaczami ziemskimi.

⁷⁷ O klasach społecznych za czasów Drugiej świątyni, E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 237-313, 381-414; M. Stern, *Aspects of Jewish Society*, art. cyt., s. 561-630; J. Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus*, Madrid 1977, s. 167-281; E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 388-436; Sh.J.D. Cohen, *Panowanie rzymskie*, art. cyt., s. 324.

⁷⁸ O Józefie Flawiuszu zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 495-558.

⁷⁹ Bo Reicke, *Neutestamentliche...*, dz. cyt. s. 286n. Zawieszenie ofiar za cezara stało się hasłem do powstania przeciw Rzymowi. Problem datacji księgi Barucha nastęrcza trudności, przyjmowana 2. poł. II w. przed Chr., ale z możliwością rewizji tekstu Bar 2, 2 – 3, 8 pod koniec I w. po Chr. – zob. E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 3/2, s. 735, nota 356.

⁸⁰ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, ks. II, 77, J. Radożycki (oprac.), Poznań 1986, s. 67.

⁸¹ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 1, s. 524.

⁸² O niewolnictwie w Palestynie tego okresu zob. H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie...*, dz. cyt., s. 197-203; M. Stern, *Aspects of Jewish Society...*, art. cyt., s. 624-630; J. Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus*, dz. cyt., s. 130n.

⁸³ E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 398-400.

⁸⁴ O przepisach obowiązujących *haverim* odnośnie do „ludu ziemi” postrzeganych jako *midas* (nieczysty) traktuje szczegółowo tradycja rabinacka, E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 384-388, 400. Z czasem ta radykalna opcja wygasła, G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 27.

⁸⁵ G. Alon, *The Jews...*, dz. cyt., t. 1, s. 27; o *nethinim* E. Schürer, *The History...*, dz. cyt., vol. 2, s. 290-291; *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM Ed., Jerusalem 1997; zob. J. Weinberg, *Netinim and 'Sons of the Slaves of Salomon' in the Sixth Century BCE*, w: *The Citizen-Temple Community*, Sheffield 1992, s. 74-91.

KS. TOMASZ KACZMAREK

SYMBOLIKA CHRZCIELNA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA STAROŻYTNEGO

Sakrament chrztu, który stanowi podstawę życia chrześcijańskiego, był tak dominującym elementem w świadomości Kościoła starożytnego, że można było postrzegać jego życie jako drogę „wierności pieczęci chrztu”, czy drogę przeżywaną dzięki mocy obdarowania chrzcielnego. Szczytową formę świadectwa, jakim było cierpienie i śmierć za wiarę, określa się wprost jako „drugi chrzest”.¹ W kręgu kultury łacińskiej od końca II w. chrześcijanie coraz częściej odnoszą do niezwykle „obmycia” chrzcielnego słowo *sacramentum*, które dla Afrykańczyków czy Latynów oznaczało dotychczas wojskową przysięgę, święte zobowiązanie na śmierć i życie. Dla chrześcijanina, który z upodobaniem nazywa się „żołnierzem Chrystusa”, chrzest staje się nie tylko świętym zobowiązaniem na całe życie, ale i włączeniem w największą świętość, jaką jest uczestniczenie w życiu samego Boga w Trójcy Osób oraz źródłem nowego życia i nowej mocy płynącej od JedyneGO, prawdziwego Zwycięzcy, który go wezwał do zwyciężania zła.²

Sakrament chrztu, który był tak samo głęboko wpisany w życie Kościoła jak Eucharystia, nie był nigdy podważany co do swej istoty. To sprawiło, że autorzy patrystyczni, nawiązując do niego, zwłaszcza w trzech pierwszych wiekach, nie widzieli potrzeby bliższego rozwijania tej tematyki. Nowa sytuacja pojawia się na początku IV w., po edykcji mediolańskim (315 r.). Gdy z jednej strony nastąpił dużo szerszy napływ ludności do Kościoła, a z drugiej zaistniały nowe możliwości nauczania otwartego w ramach rozwijających się instytucji eklezjalnych, w sposób naturalny pojawiła się potrzeba rozbudowania nauczania katechetycznego, nie tylko wobec katechumenów, ale także wobec już ochrzczonych. To wszystko zaowocowało traktatami katechetycznymi i katechezami mistagogicznymi, które są uważane za najgłębszy wyraz myśli Ojców o tym sakramencie. Z tej racji sięgnięto do nich w trakcie obrad Soboru Trydenckiego, by przypomnieć fundamentalne linie nauczania Kościoła o sakramentach.³

1. Pierwsze świadectwa

Najstarszy dokument literatury patrystycznej, jakim jest *Didache*, informuje, że Kościół trzyma się bardzo ściśle określonej praktyki chrzcielnej, która obejmuje przygotowanie doktrynalne i duchowe kandydatów do chrztu. Bezpośrednim przygotowaniem z ich strony jest modlitwa i post. Chrzest udzielany jest zawsze z użyciem wody, przez zanurzenie czy polanie głowy, przy wypowiedzeniu formuły trynitarniej.⁴

Najbardziej znany filozof chrześcijański i apologeta z II w., św. Justyn, w ramach odpierania zarzutów środowisk pogańskich, że „nowa droga”, tj. chrześcijaństwo, jest wrogiem wszystkiego, co nosi znamiona *logos* czy *nomos*, a co miałyby oznaczać m.in., że nie ma tam praw religijnych i kultu,⁵ w swojej pierwszej *Apologii* do imperatora Marka Aureliusza odwołuje się m.in. do obrzędów sakramentu chrztu, by ukazać że jest odwrotnie. Chce powiedzieć, że wyznawców tej religii cechuje nie tylko przymiot *logismos* i że posiadają o wiele starszą tradycję religijną od homeryckiej, ale w nich żyje sam Boży Logos – Chrystus. Zwracając się do środowiska niechrześcijańskiego, ze zrozumiałych względów Justyn mówi o chrzcie jedynie w kategoriach dostępnych dla „niewtajemniczonych”, co nie przeszkadza mu dotykać także tematów teologicznych. Faktycznie mamy tu historycznie pierwsze informacje pisane z zakresu teologii chrztu. Justyn podaje, że kandydaci po przyjęciu doktryny „są prowadzeni, gdzie jest woda, i zostają odrodzeni w taki sam sposób, jak niegdyś my: przyjmują obmycie w wodzie w imię Boga Ojca, Pana wszechświata, Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela i Ducha Świętego”. Następnie dodaje: „To obmycie nazywa się oświeceniem - *photismos*, ponieważ ci, którzy przyjmują te sprawy, otrzymują światło duszy”. Chrzest jest obmyciem uświęcenia i odrodzenia oraz jest jednocześnie udzieleniem innego rodzaju niż zewnętrzne światło daru nowego spojrzenia i rozumienia. Wszystko to dokonuje się mocą samego Boga, Trójcy, który włącza nowo ochrzczonych jako „braci” do wspólnoty Kościoła, w której to wspólnocie uczestniczą również w Eucharystii.⁶

W kolejnym stuleciu Kościoła pojawiają się obszerniejsze i bardziej systematyczne teksty na temat chrztu. Pierwszym z nich jest *De baptismo* Tertuliana, napisany w pierwszych latach III wieku. Faktycznie jest on jedynym traktatem przednicejskim poświęconym w całości temu sakramentowi. Utwór ma charakter polemiczny: Tertulian zbija w nim błędne tezy głoszone przez Kwintyllę, zwolenniczkę gnostyckiej sekty kainitów, a następnie daje zwarty wykład, na czym polega istota chrztu oraz podaje tradycję Kościoła co do jego sprawowania.⁷

Pierwszy szczegółowy opis katechumenatu i pełnej liturgii chrzcielnej przypisywany jest św. Hipolitowi, biskupowi Ostii. Chodzi tu o zestaw przepisów prawnoliturgicznych dotyczących sakramentów Kościoła, ujęty w *Tradycji apostoelskiej*. Autor przedstawia w nim m.in. drogę inicjacji chrześcijańskiej jako zobowiązujący wybór dokonujący się w Kościele. Pod kierunkiem przewodników życia chrześcijańskiego katechumen przez trzy lata wprowadzany jest w zasady doktryny i w ducha modlitwy. Katechumen żyje już życiem Kościoła. Z tej racji, o ile poniósłby śmierć za wiarę jeszcze przed przyjęciem chrztu, „zostanie usprawiedliwiony, gdyż otrzymał chrzest w swojej krwi”. Hipolit opisuje w szczegółach wielką celebrację nocną chrztu w czasie wigilii paschalnej, w której uczestniczy cała wspólnota. Uwydatnia moment egzorcyzmu włączonego w przeżycie aktu radykalnego wyrzeczenia się szatana, wreszcie potrójne wyznanie wiary, poprzedzające potrójne zanurzenie w wodzie, namaszczenie świętym olejem i wreszcie włączenie w pełną wspólnotę modlitwy Kościoła, której szczytem jest Eucharystia.⁸

W IV wieku pojawiają się wielkie katechezy mistagogiczne, które podejmują pogłębione wyjaśnienie obrzędów chrztu. Pośród nich najbardziej znanymi są katechezy Cyryla Jerozolimskiego⁹ i Jana Chryzostoma.¹⁰

Te wyjątkowe dokumenty liturgii i teologii chrzcielnej IV wieku, jako katechezy, z konieczności nastawiają się na odbiorcę mniej wymagającego. W przystępnym, prostym języku, z licznymi odniesieniami do tematów biblijnych, wyjaśniane jest w nich znaczenie rytów chrzcielnych. Chodzi o pogłębienie rozumienia obrzędów, jakie neofici przeżyli podczas liturgii wielkanocnej. W rzeczywistości oznacza to przybliżenie im języka symbolu, w jakim została wyrażona tajemnica przekazania „nowego życia”.¹¹ Katechezy podejmują kolejno wyjaśnienie obrzędów wprowadzenia katechumena do baptysterium, wyrzeczenia się szatana, następnie kolejne gesty i rytury, jak zdjęcie szat, wylanie na przystępującego do chrztu oleju egzorcyzmowanego, trzykrotne zanurzenie w wodzie. Jest tu wreszcie mowa o motywie „wszczepienia” w Chrystusa, stania się z Nim złączonym organicznie na podobieństwo latorośli z krzewem winnym, przez „zanurzenie się w Jego śmierć i zmartwychwstanie”. O ile pierwszy autor, rozwijając nauczanie św. Pawła o włączeniu przez chrzest w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, skupia się bardziej na znaczeniu rytów, o tyle Jan Chryzostom rozwija głębiej tematy teologiczne, a pośród nich m.in. ideę chrztu jako przymierza oblubieńczego z Bogiem, temat, który także oparty jest na teologii paulińskiej wyrażonej w Liście do Efezjan (5, 25-27).

Choć sygnalizowani byli tutaj Ojcowie Kościoła Wschodu, to jednak należy pamiętać, że teologią chrztu żyje cały Kościół. Tak samo wiele uwagi

poświęca się tej sprawie i na Zachodzie. Tytułem przykładu można wskazać choćby Ambrożego, Hieronima, Augustyna, Leona Wielkiego.¹²

2. Aspekty myśli patrystycznej o sakramencie chrztu

W starożytności chrześcijańskiej teologia chrztu wyraża się zwłaszcza w bogatej symbolice, którą uwydatniają katechezy mistagogiczne. Bogactwo myśli starożytnego Kościoła o chrzcie wyraża się i rozwija w formie typologii biblijnych, w symbolice rytów, pogłębianiu nazw tegoż sakramentu czy poszukiwaniu opisu fundamentalnych treści, jakie są w nim zawarte. To pozwala mówić jakby o czterech aspektach doktryny patrystycznej i liturgicznej w tej dziedzinie.

Typologie biblijne

Biblijne typologie chrztu, do których sięgają Ojcowie Kościoła, czerpane są tak ze Starego jak i Nowego Testamentu. Typologie chrzcielne dostrzeżane są przy stworzeniu świata w wodach, nad którymi unosił się Duch, w wodach potopu, jako znaku śmierci i odrodzenia; następnie z chrztem łączą się cudowne przejście przez wody Morza Czerwonego, jak i ratującą życie ludu wodę cudownie wypływającą przy skałach Massa i Meriba. Wspomina się w tym sensie także przejście przez Jordan, by wejść do Ziemi Obiecanej, czy skuteczność wód Jordanu, jaka okazała się przy posłudze Elizeusza, kiedy został uzdrowiony z trądu Naaman Syryjczyk, czy wreszcie wody wypływające ze świątyni jerozolimskiej. W tekstach Nowego Testamentu sięga się do motywu wody jako typologii chrzcielnej przy chrzcie Jezusa w Jordanie, przy cudzie w Kanie Galilejskiej, przy uzdrowieniu paralityka w sadzawce Betesda, „wodzie żywej” obiecanej Samarytance, strumieniach, które spłyną z przebitego boku Chrystusa, mistycznym obmyciu nóg w Wieczerniku, krwi i wodzie, która spływa z Krzyża na Kościół. W ten sposób w progresywnej lekturze typologicznej odczytywany jest Boży plan zbawienia w Chrystusie i w darze Ducha Świętego, wodzie żywej dla wierzących.

Można tu wspomnieć jeszcze o innych typologiach biblijnych odnoszących do chrztu, takich jak drzewo życia, powrót do raju, wejście do Ziemi Obiecanej, obfitującej w mleko i miód, łani szukającej źródeł wód, mistycznego pasterza, który prowadzi trzodę na ożywiające pastwiska według prefiguracji sakramentalnych Psalmu 23.¹³

Język rytów chrzcielnych

W wyjaśnieniach Ojców stopniowo odsłania się przed neofitą, przez język symbolu, bogactwo treści, w jakie wchodzi przez przyjęcie sakramentu.

Już samo wprowadzenie kandydata przygotowanego do chrztu do baptysterium, z charakterystycznymi dla tego miejsca motywami ikonograficznymi, ma mu uświadamiać powrót do utraconej jedności z Bogiem i wejście w pełnię życia. Zwracając się ku Zachodowi, symbolowi ciemności, wyrzeka się szatana, natomiast łączy się z Chrystusem, kierując się ku Wschodowi, skąd płynie ku niemu prawdziwa światłość. Zdjęcie szat ma m.in. wyrażać zwleczenie z siebie „starego człowieka”, by dać miejsce na dar przyobleczenia się w Chrystusa. Jest wreszcie namaszczony olejem, by na wzór Chrystusa, który stoczył zwycięski bój, jako „nowy człowiek” zmagał się w swojej codzienności ze śmiertelnym wrogiem człowieka, szatanem, nazywanym tu „smokiem”. Kulminacyjnym momentem jest trzykrotne zanurzenie w wodzie. Wychodząc z wody, jako przywrócony do życia, „zmartwychwstały” z Chrystusem, otrzymuje namaszczenie pochrzcielne świętym olejem, „znakiem i wonią” Ducha Świętego. Neofita wchodzi w tajemnicę bycia jak Chrystus „namaszczonym” (*christos*), na znak pełnej przynależności do Boga, i przemienienia wewnętrznego przez Ducha Świętego. Jako „nowy człowiek” otrzymuje teraz nową szatę, białą tunikę, będącą znakiem wewnętrznego przyobleczenia się w Chrystusa. Teraz w życiu przez dobre czyny ma ją ukazywać światu i w ten sposób otwierać go na nieogarniony dar Bożej dobroci.

W niektórych liturgiach wschodnich po udzieleniu chrztu neoficie nakłada się na głowę koronę jako znak duchowych zaślubin z Chrystusem i zadatek przyszłej korony chwały. Nowo ochrzczony przyjmowany jest przez wspólnotę braci jak nowo narodzony i podnoszony jest do góry z radością na wzór oznak radości najbliższych z narodzenia wyczekiwanego przez wszystkich dziecka. Wreszcie przekazuje się mu pocałunek pokoju, tak typowy dla obrzędowości semickiej i greckiej.¹⁴

Nazwy chrztu

Kolejną wreszcie kwestię, obecną w nauczaniu Ojców Kościoła, która odsłania nowe treści sakramentu chrztu, można by określić jako pewnego rodzaju teologię nazw chrztu. Tytułem przykładu zostaną tu wskazani jedynie trzej najbardziej znaczący autorzy, w których wypowiedziach można dostrzegać podsumowanie nauczania innych Ojców Kościoła.

Bazyli Wielki w swoim traktacie *O świętym chrzcie* wyjaśnia: „Chrzest jest wyzwoleniem więźniów, odpuszczeniem win, śmiercią dla grzechu, nowym narodzeniem duszy, szatą światła, pieczęcią nie do złamania, powozem, by wstąpić do nieba, daje nam królestwo, jest darem przybrania za synów”.¹⁵

Grzegorz z Nazjansu natomiast w *Oratio catechetica* proklamuje: „My nazywamy go darem, gdyż jest udzielany temu, kto nie ma nic; łaską, gdyż

otrzymują go winni; obmyciem, gdyż grzech zostaje pogrzebany w wodzie; namaszczeniem, gdyż jest święty i królewski; oświeceniem, gdyż jest światłem pełnym blasku; szatą, gdyż okrywa nasz wstyd; kąpielą, gdyż obmywa; pieczęcią, ponieważ nas strzeże i jest znakiem panowania Boga”.¹⁶

Wspominany katecheta Jerozolimy, św. Cyryl, rozpoczynając pouczenia do katechumenów, które przygotowywały ich bezpośrednio do przyjęcia chrztu, sięga do obrazowych określeń sakramentu, jakiego oczekują. W tym kontekście padają stwierdzenia: „Czymś wielkim jest chrzest, który was czeka. Jest okupem dla jeńców, odpuszczeniem grzechów, śmiercią winy, odrodzeniem duszy, świetlaną szatą, świętą i nienaruszoną pieczęcią, powozem do nieba, rozkoszą raj, prawem obywatelstwa w królestwie, darem dziecięstwa”.¹⁷

Kluczowe treści sakramentu

Mówiąc o najważniejszych aspektach rozumienia chrztu, wokół których była rozwijana myśl Ojców Kościoła, można wskazać najpierw na chrzest jako s a k r a m e n t w i a r y. Przyłgnięcie, połączenie się wiary z odsłanianą stopniowo doktryną dokonuje się w czasie przebywania drogi katechumenatu poprzez konkretne, zobowiązujące wybieranie nowego stylu życia, który dojrzewa do wyrzeczenia się szatana i przyłgnięcia do Chrystusa, jakie dokonuje się w akcie wiary w Trójcę Przenajświętszą w momencie samego chrztu. Wiara wymaga, by życie stawało się ciągłym nawracaniem się, przeżywanym w świetle odkrywanego wciąż na nowo Słowa, w ciągłej drodze wierności Ewangelii. Przez ten sakrament wchodzi się w tajemnicę zbawienia i historię świętą, aby z życia uczynić radosne wyznanie wiary, aż do świadectwa najwyższego – męczeństwa, jeżeli zajdzie potrzeba okazania i takiej wierności.

C h r z e s t j a k o o ś w i e c e n i e. Chodzi tu o aspekt misteryjny wiary. Katechumen otrzymuje oświecenie umysłu i serca, by wejść w poznanie tajemnic, które są mu odsłonięte w pełni dopiero wtedy, gdy już stanie się chrześcijaninem. Wtedy jest wezwany do mądrości, której udziela Duch Święty i do kontemplacji spraw Bożych, do synowskiej modlitwy i do doświadczenia rzeczywistości nadprzyrodzonej w tajemnicach.

Ś m i e r ć i z m a r t w y c h w s t a n i e C h r y s t u s a. Jest to aspekt teologii paulińskiej, który liturgia pierwszych wieków oddaje poprzez ryt potrójnego zanurzenia w wodzie, symbolu śmierci i życia, grobu i maczynego łona. Stary człowiek pozostaje niejako zatopiony na zawsze w wodzie chrzcielnej, a wynurza się nowy, przyodziany w świętość, wyzwolony z grzechu. Jest synem Bożym od momentu tego narodzenia, przyjętym przez

wspólnotę. Karmi się teraz po raz pierwszy nie tylko chlebem i winem Eucharystii, ale także mlekiem i miodem. Przez głębokie upodobnienie się do Chrystusa i przez dar Ducha Świętego staje się teraz nowym stworzeniem wezwanym, by żyć nowością samego chrztu jako sytuacją egzystencjalną.¹⁸

O b m y c i e d l a z a ś l u b i n z B o g i e m. W oparciu o nauczanie św. Pawła ujęte w Ef 5, 25-26, chrzest jest rozumiany jako obmycie oblubieńcze, w czasie którego dokonują się mistyczne zaślubiny z Bogiem. Tu realizuje się tajemnica rodzenia duchowego Oblubienicy – Kościoła, za którą Chrystus wydał samego siebie na śmierć i którą sam nieustannie uświęca, by ją wreszcie doprowadzić do pełni po swojej Paruzji. Ten właśnie motyw, rozwijany w oparciu o egzegezę Pieśni nad pieśniami, stał się częstym tematem katechez Ambrożego i Jana Chryzostoma.¹⁹

W ł ą c z e n i e d o K o ś c i o ł a. W sakramencie chrztu od pierwszych generacji chrześcijańskich widziany jest powszechnie aspekt macierzyństwa Kościoła Matki, która w wodzie chrztu staje się matką licznych dzieci, zachowując wciąż dziewictwo swej wierności jednemu Oblubieńcowi – Chrystusowi. Wspólnota Kościoła, która uczestniczy z głębokim przeżyciem przy chrzcie zarówno dorosłych jak i dzieci, staje się rodziną o nowych wymiarach, wciąż powiększaną o nowych „braci”. W świadomym i przekonanym przylgnięciu do Kościoła nowo ochrzczeni stają się żywymi członkami, odpowiedzialnymi za życie eklesjalne, wezwanymi do świadectwa posługi miłości.²⁰

3. „Zbawienie przez naśladowanie”

Bogata obrzędowość chrztu jest skierowana na to, aby odtworzyć na sposób symboliczny tajemnice paschalne, w które neofita zostaje włączony, „zanurzony”, przez niewidzialne działanie mocy Ducha Świętego, otrzymując udział w nieogarnionym darze „nowego życia”. Znamienne jest przy tym, że owo wejście w owoce męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dokonuje się przez naśladowanie w obrzędach, poprzez ryty sakramentu, tajemnic paschalnych Chrystusa. Neofita przez ryty chrzcielne niejako odtwarza na sobie drogę Chrystusa, przechodzi razem z Nim przez tajemnicę śmierci i zmartwychwstania. W takim ujęciu odbija się przekonanie teologów starożytnego Kościoła, że przy sprawowaniu sakramentów momentem istotnym jest powtórzenie poprzez obrzędy tego, co uczynił Chrystus, a w przypadku chrztu – symboliczne powtórzenie tajemnic paschalnych Chrystusa.²¹ Powyższa idea została najbardziej uwydatniona przy omawianiu dwóch gestów-obrzędów: zdjęcia szat przez przystępującego do chrztu oraz trzykrotnego zanurzenia się w wodzie.

Zdjęcie tuniki

Obrzędy chrztu poprzedzało zdjęcie szat. Cyryl poucza, że ma to przedstawiać, iż zwleka się z siebie „starego człowieka” z jego upodobaniami: „Pozostając bez szat, byliście na wzór Chrystusa obnażonego z szat na krzyżu, który przez swą nagość, rozbroiwszy księstwa i moce, odniósł nad nimi jawnie tryumf na drzewie. A ponieważ w członkach waszych kryły się wrogie moce, nie wolno wam już nosić owej starej szaty – nie tej, którą widać oczami, lecz starego człowieka, zepsutego w pożądliwościach błędu”.²²

Występuje tu przeto symbolika rozpoczęcia „nowego życia” od uwolnienia się od wszystkiego, co nosi znamię „starości”, a zarazem temat upodobnienia się do Chrystusa obnażonego z szat na krzyżu. Takim gestem neofita symbolicznie przyłącza się do Tego, który „obnażył”, tj. rozbroił księstwa i moce „śmierci” – szatana, zadając im decydujący cios (Kol 2, 1). Autor wyjaśnia dalej, że neofici, zanim przyjęli chrzest, byli środowiskiem działania mocy dawnego wroga, który zastał „obnażony” przez Chrystusa na krzyżu; muszą zatem teraz zdjąć z siebie „starą szatę” wszystkiego, co łączyło się z poprzednim życiem.²³

Innym wreszcie momentem biblijnym, do którego nawiązuje autor, jest stan przed grzechem pierworodnym, stan doskonałej harmonii psychofizycznej, kiedy nagość nie powodowała wstydu. „Byliście nadzy na oczach wszystkich i nie wstydziście się. Nieśliście bowiem obraz ojca Adama, który w raju był nagi i nie wstydził się”.²⁴

Cyryl rozumie, że chrzest otwiera drogę do przywrócenia harmonii utraconej przez grzech pierworodny. Wejście na tę drogę oznacza również usuwanie skutków grzechu pierworodnego. Zdejmowanie szat przy chrzcie miało oznaczać wyrzucenie się z dawnego zepsucia człowieka. Skoro została zgładzona wina pierworodna, to tym samym może już inaczej przedstawiać się i sprawa pożądliwości, która jakby w danej chwili ustaje. Ten szokujący wprost gest miał uświadomić neoficie wielkość dokonujących się w nim przemian, a mianowicie, że rozstał się całkowicie i na zawsze z tym, co „stare”, pożądliwe, naznaczone znamieniem grzechu. Bardzo radykalną odmianę życia, „zrzucenie z siebie starego człowieka”, w formie zewnętrznej okazywano przez równie radykalny gest stania się nagim. Obnażony Chrystus zwyciężył na krzyżu, teraz zaś „nowy człowiek” wchodzi na drogę Chrystusa, aby mieć udział w Jego zwycięstwie.

Trzykrotne zanurzenie się w wodzie

Wydaje się, że samą ideę „zanurzenia w wodzie” najbardziej przybliża biblijne rozumienie tego pojęcia. Zgodnie z przekonaniem starożytnych

Semitów, Biblia ukazuje gest zanurzenia w wodzie jako symbol śmierci albo końca istnienia jakiegoś stworzenia w dotychczasowej jego formie. Kto lub co zanurza się w wodzie – ginie, przestaje istnieć. Wynurzenie z wody natomiast oznacza nowe życie, nową formę istnienia. W tym znaczeniu w wodach biblijnego potopu zanurzył się „stary człowiek”, skazany na zagładę przez grzeszność. Bezpowrotnie ginie jego dotychczasowa forma istnienia. Wyłaniający się natomiast nowy świat jest już zupełnie inny i posiada inne życie.²⁵

Chrzecielny gest trzykrotnego zanurzenia się w wodzie łączy się z kluczowym tematem teologicznym św. Pawła o sakramencie chrztu z Listu do Rzymian (6, 3-11), jakim jest zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Św. Cyryl bardzo jasno prowadzi myśl, że chrzest ma zawsze odniesienie do misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Wyjaśniając symbolikę zanurzenia w wodzie chrzecielnej, pisze: „Zostaliście poprowadzeni za rękę do świętego źródła Bożego chrztu, jak Chrystus z krzyża do grobu [...] Złożyliście zbawienne wyznanie wiary i zostaliście zanurzeni trzykrotnie w wodzie i na nowo wynurzyliście się, wyrażając trzy dni przebywania w grobie Chrystusa. Jak nasz Zbawiciel przebywał trzy dni i trzy noce w sercu ziemi, tak również wy [...] naśladowaliście Chrystusa przebywającego w grobie i zanurzonego w nocy [...] W tym samym czasie umarliście i zostaliście odrodzeni. Ta zbawienna woda stała się waszym grobem i waszą matką. [...] W rzeczywistości jednak nie umarliście ani nie zostaliście rzeczywiście pogrzebani, ani ukrzyżowani i powstałi z martwych. Tu chodzi o naśladowanie przez obraz, które rzeczywiście jest zbawieniem. Chrystus rzeczywiście został ukrzyżowany, pogrzebany i prawdziwie zmartwychwstał, wszystkie te łaski nam darował, abyśmy przez obraz uczestnicząc w Jego cierpieniach, prawdziwie osiągnęli zbawienie”.²⁶

Spotykamy tu stwierdzenie: wszelkie łaski sakramentu udzielane są wtedy, gdy przez obrzędy i gesty osoba przyjmująca chrzest naśladowuje Chrystusa, upodabniając się do Niego w tajemnicy męki i zmartwychwstania.²⁷ Śmierć i zmartwychwstanie chrześcijanina w czasie chrztu nie następuje fizycznie (*alethos*) w wymiarze zewnętrze dostrzeganego faktu, lecz w obrazie, figuralnie (*en eikoni*), jako naśladowanie (*mimesis*). Między rzeczywistością, zaistniałą raz jeden w historii, męką Chrystusa a uzyskaniem łaski przez chrześcijan – wyjaśnia Cyryl – istnieje następująca relacja: „Chrystus miał przebite dłonie i cierpiał, a mnie bez cierpienia i męki dawane jest zbawienie przez udział i połączenie się z Chrystusem” (*soteria dia tes koinonias*).²⁸

Nasuwa się spostrzeżenie, że Cyryl, gdy porusza tak istotną sprawę, usilnie dąży, by uniknąć niedopowiedzeń. W nawiązaniu do słów z Listu do Rzymian: „Czyż nie wiecie, że wszystkich nas, których przez chrzest zanurzono

w Chrystusie Jezusie, w Jego śmierci zanurzone” (6, 3-4), jeszcze raz precyzuje: „Paweł być może powiedział te słowa o tych, którzy uważają chrzest tylko za środek odpuszczenia grzechów i przybrania za synów, a nie jako udział przez naśladowanie w prawdziwej męce Chrystusa” (*ton alethinon tou christou pathematon en mimesei ehon ten koinonian*).²⁹ Niemożliwy jest dosłowny, bezpośredni udział w męce Chrystusa, ale dany jest jej obraz, symboliczne naśladowanie, w którym wyraża się miłosierdzie bez granic.³⁰

Podobną myśl spotykamy jeszcze w końcowej części katechezy, gdzie stwierdza, że stajemy się z Chrystusem jednym krzewem winnym, nie przez naszą rzeczywistą śmierć, ale przez podobieństwo do Jego śmierci. Chrystus rzeczywiście cierpiał i umarł. Dla nas jest to jedynie podobieństwo śmierci i cierpienia. Zbawienie jednak nie jest podobieństwem, ale rzeczywistością.³¹

W obrzędach chrzcielnych zostaje przeto uwydatnione podobieństwo losu Chrystusa i człowieka przyjmującego chrzest. Jest to podobieństwo i w śmierci, i w zmartwychwstaniu: musi umrzeć „stary człowiek”, aby mógł zmartwychwstać „nowy”. Z jednej strony chrzest jest wyzwoleniem, oczyszczeniem i wyrzeczeniem się zła, z drugiej – jest zespoleniem z losem samego Chrystusa zmartwychwstałego, co wprowadza na drogę „odrodzenia”, wewnętrznego przeobrażenia mocą Ducha Świętego.

4. Chrzest i krzyż

Podejmowany przez Cyryla Jerozolimskiego temat z nauczania św. Pawła o „zanurzeniu w śmierci i zmartwychwstaniu” dokonującym się w sakramencie chrztu, był motywem zawsze obecnym w nauczaniu starożytnego Kościoła. Chodziło o uwydatnienie prawdy, że moc obmycia chrzcielnego ma swoje źródło w krzyżu Chrystusa. Cała tradycja Ojców wyraża przekonanie, że tajemnica chrztu może być odczytywana jedynie w tajemnicy krzyża, co oddawano przez metaforę, że u stóp drzewa życia wypływa woda żywa. Mocą odkupieńczą śmierci Boga na krzyżu woda stała się rodzicielką życia. W bardzo zwięzły sposób pisał o tym Ignacy Antiocheński do Kościoła w Efezie: „Bóg nasz, Jezus Chrystus, [...] został ochrzczony, tj. przyjął śmierć, aby oczyścić wodę przez swoją mękę”.³²

Taki sposób mówienia staje się zrozumiąły o tyle, o ile mamy na uwadze wrażliwość chrześcijanina starożytnego na język symbolu, gdzie dochodzi do głosu specyficzne duchowe napięcie pomiędzy znakiem a treścią, między prostotą tego, co jest postrzegalne, a potęgą tego, co dokonuje się realnie, ale na sposób uchodzący percepcji zmysłowej. Na to wskazywał Tertulian w traktacie o chrzcie, gdy zestawiał biegunowość Bożej rzeczywistości i zewnętrznej formy o niej mówiącej, skutku i znaku: „prostotę

Bożych dzieł, jakie są dostrzegane w akcie (obrzędzie), i wielkość tych, które się faktycznie dokonują”.³³ Dokonujący się w przeciągu czterech pierwszych wieków proces ubogacania bardzo prostej na początku formy obrzędu sakramentu, by dojść wreszcie do rozbudowanych, pełnych ekspresji rytów, o których mówią katechezy mistagogiczne, jest z całą pewnością świadectwem usilnego dążenia Kościoła, by oddać na ludzki, dostrzegalny sposób nieogarnione wielkości Boże, na które wskazuje prosty znak, by powiedzieć „na tak prosty sposób o tak nieogarnionej rzeczy”.³⁴

Można przypuszczać, że w sytuacji osłabienia intensywności życia religijnego szerokich mas chrześcijańskich w drugiej połowie IV w. i początku kolejnego, a co za tym idzie także rozumienia sakramentów, trzeba było bardziej przypominać główne treści symbolu chrzcielnego, by mieć nieustannie na uwadze nierozdzielne połączenie chrztu i ofiary krzyża. Te właśnie treści wypływają zawsze w nauczaniu wielkich katechetów – Ambrożego i Augustyna. „Czymże jest woda bez krzyża Chrystusa? Najzwyklejszą sprawą codziennego użytku” – przypomina Ambroży neofitom. Chrzest bowiem to „tajemnica drzewa w wodzie”.³⁵ Augustyn wyjaśnia: Przez znak krzyża jest uświęcona woda chrzcielna, gdyż tylko przez moc rodzącą krzyża staje się płodnym macierzyńskie łono Kościoła.³⁶ „Jesteście zrodzeni w łonie świętej matki Kościoła przez znak krzyża”.³⁷

Kolejnym elementem w patrzeniu chrześcijan starożytnych na tajemnicę chrztu jest chrzest Jezusa w Jordanie, który od początków Kościoła był rozumiany jako figura sakramentu chrztu. Fakt, że sam Bóg pod postacią człowieka schodzi do wód świata i że w tym momencie teofania Bożego głosu poświadcza Jego synostwo, był dla chrześcijanina paradoksem, tajemnicą, a jednocześnie momentem antycypowania tego, co później dopełni się dzięki męce krzyża, tj. rozstrzygnięcia między światłością a ciemnością, odmiany całego świata, ogarnięcia elementu ziemskiego przez Boski, wprowadzenia rzeczywistości Bożej w ten świat. Takie pojmowanie mistyki chrztu Jezusa dość szybko zacznie się uzewnętrzniać w formie obrazowej, gdy mówi się o wodzie Jordanu wydającej ogień, który niszczy moc szatana, o rzece, która odmienia swą naturę, cofając wody, czy o aniołach Bożych, którzy przybywają, aby nałożyć na Syna świetlaną szatę Boskiego blasku. Symbolicznie dokonuje się to, co stanie się później rzeczywistością na krzyżu, a z krzyża zostanie przekazane ludziom poprzez chrzest. Jezus, który zanurza się w Jordanie, jest symbolem owego uniżenia się Boga, przez które później zstąpi do wód śmierci, aby zmartwychwstać jako uwielbiony Syn Boży. Chrzest i krzyż scalają się w jedną całość. Chrzest, krzyż i zstąpienie do ciemności śmierci składają się na tajemnicę *kenozy* Syna Bożego, od czasu której i z której

wpływa nowe życie, czego pewnego rodzaju obraz widziano w zachodzie słońca, który poprzedza powstawanie nowego dnia. Chrystus przez swe uniżenie stał się dla świata w ten sposób na zawsze powstającym, zwycięskim „dniem”, który rozprasza wciąż na nowo ciemności zła.³⁸

Podsumowaniem powyższych refleksji mogą być słowa nieznanego bliżej greckiego nauczyciela wiary, określanego jako Pseudo Atanazy, który przedstawiał myśl Apostoła Pawła w kategoriach ugruntowanej już chrześcijańskiej symboliki, wyrosłej w klimacie helleńskiej mentalności: „O ty, który otrzymałeś dar światła, pamiętaj, że dano ci dźwignię zmartwychwstania poprzez tajemnicze uświęcenie łaską. Ty naśladowałeś zstąpienie swojego Pana do grobu, ale stamtąd razem a Nim wyszedłeś, a teraz kontemplujesz dzieła zmartwychwstania. To, co wtedy widziałeś w symbolu, zostało ci udzielone w rzeczywistości”.³⁹

* * *

Bogata symbolika rytów chrzcielnych, jaka narodziła się w Kościele starożytnym, żyje w obrzędach tego sakramentu przez wszystkie pokolenia, gdyż chrześcijaństwo nigdy nie wyrzeknie się swego szczególnego języka symbolu, który wyrósł z wieków doświadczenia religijnego. Ten język jest najważniejszy do tego, by przy jego użyciu mówić o tajemnicy Boga niosącego zbawienie, tj. o rzeczywistości przekraczającej ludzkie kategorie ujmowania, a z drugiej strony tak głęboko wpisanej w życie człowieka. Pomocą w przybliżeniu i odkrywaniu wciąż na nowo jej głębi jest sięganie wciąż na nowo do jej korzeni, źródeł.

PRZYPISY

¹ Por. L. Bouyer, *Spiritualita dei Padri*, Bologna 1968, s. 69 nn.

² Por. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal du Tertullien*, Paris 1977, s. 435 n.; A. Nocent, *Sacramenti*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, Casale Monferrato 1983, kol. 3055.

³ W tym kontekście można odnotować polski akcent: Katechezy mistagogiczne zostały przypomniane na Soborze za sprawą teologów z otoczenia kard. Hozjusza. Warmiński kanonik, Jan Grodecki, dokonał w 1560 r. ich tłumaczenia z języka oryginalnego na język łaciński oraz wydał je we Wiedniu. Wobec wielkiego zapotrzebowania na tekst, w 1564 r. wydano je ponownie równocześnie w Rzymie, Kolonii, Paryżu i Antwerpii. Tłumaczenie to poprzedzone było *Wstępem*, który został przejęty przez wydanie J.P. Migna (*Patrologia Graeca* (PG), 33, 1211-1218).

⁴ *Didache*, 7,1-4; *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (PSP) 45, 60.

⁵ Por. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma – Bari 1983, s. 62n.

⁶ Justyn, *I Apologia*, 61.65; *Pisma Ojców Kościoła* (POK), 4, 69-71.75-76.

⁷ Tertulian, *O chrzcie*; PSP, 5, 133-154.

⁸ Hipolit, *Tradycja apostołska*, w: D. Mokrzycki, *Droga chrześcijańska-gotajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 80-103.

- ⁹ Cyryl Jeruzolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 319-345.
- ¹⁰ Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, t. 1-2, Lublin 1993-1994.
- ¹¹ Por. A. Piedagnel, *Introduction*, w: Cyryl Jeruzolimski, *Catecheses mystagogiques; Sources chrétiennes* (SCh), 126, Paris 1986, s. 16-17.
- ¹² G. Bareille, *Baptême d'après les Pères grecs et latin*, w: *Dictionnaire de théologie catholique* (DThC), t. 2, Paris 1932, s. 183-191.
- ¹³ Por. J. Castellano, *Battesimo*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. 1, Roma 1990, s. 283 n.; R.S. Bour, *Baptême d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, w: DThC, t. 2, s. 243-235.
- ¹⁴ Por. J. Danielou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, s. 281 n.; G. Bareille, *Baptême d'après les Pères grecs et latin*, poz. cyt., s. 216 n.
- ¹⁵ Bazyli Wielki, *In sanctum baptismum*, 5; PG, 31, 433.
- ¹⁶ Grzegorz z Nazjansu, *Oratio catechetica*, 40, 4; PG, 36, 361.
- ¹⁷ Cyryl Jeruzolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, dz. cyt., s. 26.
- ¹⁸ Por. J. Castellano, *Battesimo*, poz. cyt., s. 284 n.; G. Bareille, *Baptême d'après les Pères grecs et latin*, poz. cyt., s. 201-201.
- ¹⁹ Por. P. Libera, *Eucharystia i Pieśń nad pieśniami u św. Ambrożego*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Katowice 1987, 180; J. Castellano, *Battesimo*, poz. cyt., s. 285.
- ²⁰ Por. G. Bareille, *Baptême d'après les Pères grecs et latin*, poz. cyt., s. 203; A. Hamman, *Battesimo. Il battesimo nei Padri*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, dz. cyt., t. 1, s. 501n.
- ²¹ Por. J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 313n.
- ²² *Catechesis mystagogica*, II, 2; SCh, 126, 106; por. PSP, 9, 306.
- ²³ Por. tamże.
- ²⁴ Tamże.
- ²⁵ Por. G.R. Bemsley-Murray, *Battesimo*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, s. 151; J. Roslan, *Zbawienie – życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych*, „Collectanea Theologica” 37(1969), s. 60-64.
- ²⁶ *Catechesis mystagogica*, II, 2, 4-5; SCh, 126, 112-114; por. PSP, 9, 307.
- ²⁷ Por. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, 2), Freiburg im Br. 1956, s. 62.
- ²⁸ *Catechesis mystagogica*, II, 5; SCh, 126, 114; por. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, dz. cyt., s. 61-62.
- ²⁹ *Catechesis mystagogica*, II, 6; SCh, 126, 114-116; por. PSP, 9, 308.
- ³⁰ Por. tamże, 5; SCh, 126, 114.
- ³¹ Por. tamże, 7; SCh, 126, 118.
- ³² Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 18,2; PSP, 45, 72.
- ³³ Tertulian, *De baptismo*, 2; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), 20, 201.
- ³⁴ Grzegorz z Nyssy, w kontekście omawiania rytów chrzcielnych (*Catechesis magna*, 36; PG, 45, 92). Por. H. Rahner, *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952, s. 100n.
- ³⁵ Ambroży, *De mysteriis*, 4, 20; SCh, 25 bis, 113.
- ³⁶ Augustyn, *Contra Julianum*, VI, 19,62; *Patrologia Latina* (PL), 44, 720.
- ³⁷ Ps. Augustyn, *De symbolo ad catechumenos*; PL, 40, 659.
- ³⁸ Por. H. Rahner, *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*, Brescia 1952, s. 107-109; J. Danielou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, dz. cyt., s. 281n.
- ³⁹ Ps. Atanazy, *De Pascha*; PG, 28, 1080.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Obrzędy błogosławieństw, jako wyodrębniona, oficjalna księga liturgiczna będąca częścią Rytuału rzymskiego, jest tworem zupełnie nowym w liturgicznej tradycji Kościoła rzymskiego. Księga ta, owoc długiego procesu redakcyjnego, stanowi ostatni etap zakrojonego, z górą 20 lat programu posoborowej reformy liturgicznej i powoli zamyka rewizję i odnowę wszystkich podstawowych posoborowych ksiąg liturgicznych.¹ Wydaje się, że ten długi okres oczekiwania na tę księgę spowodowany był dwoma sprawami. Po pierwsze wynikał on z przyjętego po Soborze Watykańskim II toku reform; w pierwszej kolejności zajęto się liturgią Eucharystii i innych sakramentów, liturgią godzin. Po drugie wynikał on z palącej potrzeby przeprowadzenia gruntownych badań biblijnych, teologicznych i pastoralnych, postulowanych zresztą przez Sobór (KL 23)

Przypomnijmy, że błogosławieństwa należą do kategorii czynności liturgicznych określanych ogólnym mianem sakramentaliów. Błogosławieństwa są jedną z czynności liturgicznych – aczkolwiek nie centralną i najważniejszą – nigdy zaś czynnościami prywatnymi. Sprawowanie więc błogosławieństw jest częścią liturgii Kościoła. Jak każda czynność liturgiczna, liturgia błogosławieństw jest równocześnie działaniem boskim i w pełni ludzkim, uzewnętrznionym w znakach widzialnych, podlegającym obserwacji i zarazem sięgających głębi ludzkiego ducha, w którym dokonuje się niedostrzegalny dla otoczenia proces uświęcenia człowieka oraz uwielbienie Boga, Stwórcy i Dawcy wszelkiego dobra.

1. Modlitwa błogosławieństwa

Punktem centralnym i kulminacyjnym każdego obrzędu jest modlitwa błogosławieństwa. W jej strukturze można wyodrębnić dwa wątki, dwa kierunki: wstępujący, anamnetyczny i zstępujący – błagalny.

W pierwszej części wspominamy dobrodziejstwa, jakich sprawcą jest Bóg Stwórca i Ojciec: powołał On do istnienia świat i wszystko, co się na

nim znajduje; stworzył człowieka na swoje podobieństwo i powierzył mu ziemię, aby czynił ją sobie poddaną; w ciągu wieków kieruje losami ludzkości i swoją miłość ku człowiekowi objawia w najdoskonalszym stopniu w męce i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa; jest obecny i przez swojego Ducha działa w życiu każdego człowieka.

W drugiej części modlitwy, opierając się na doświadczeniu Bożej dobroci i wierności, zanosimy do Boga błaganie o nowe łaski, o przedłużenie *hic et nunc* – w życiu całego Kościoła lub danej jego części, wielkich dzieł Bożych. Bóg w ciągu historii jest zawsze owym pierwszym, który nas miłuje (por. 1 J 4, 10.19) i błogosławi ludzkości, błogosławi – to znaczy obdarza dobrami i prowadzi do pełni życia. To błogosławieństwo Boga, wyrażone w jego dziełach dla dobra człowieka, także w twórczości, jaką człowiek podejmuje, aby współdziałać z Bogiem – zostaje odwzajemnione, odwzorowane w modlitwie błogosławieństwa, która jest przede wszystkim *beraka* – pełnym podziwu uwielbieniem Boga za Jego dzieła i wyrażeniem tej więzi, jaka od początku istnieje między Bogiem – Stwórcą i Ojcem i Jego stworzeniem oraz Jego dziećmi. Można zatem powiedzieć, że błogosławieństwo liturgiczne, modlitwa Kościoła, jest odzwierciedleniem, zobrazowaniem w czasie i przestrzeni więzi między Stwórcą oraz pochodzącym od Niego i należącym do Niego, dążącym do Niego stworzeniem.²

Widzimy, że błogosławieństwa wyrażają prawdę tkwiącą w samym sercu wiary chrześcijańskiej: o obecności Boga w świecie i w historii, o przynależności człowieka do Boga, o autonomii świata wobec Boga, ale i o kruchości świata bez Boga. Jest to postawa diametralnie przeciwna wszelkiej próbie desakralizacji świata czy jego fałszywej autonomii bez Boga. Tak więc Boże błogosławieństwo znajduje echo w błogosławieństwie Kościoła – tak w jego nurcie anamnetyczno-eulogijnym (wielbiącym), jak i w nurcie błagalnym (epikletycznym). Należy wyraźnie zaznaczyć, że błaganie wyrażone w błogosławieństwie jest czynnikiem drugoplanowym, jest konsekwencją doświadczenia Bożego błogosławieństwa i prośbą o łaskę współpracy z Bogiem po to, aby człowiek mógł godnie współdziałać z otrzymanymi od Boga dobrodziejstwami.

2. Sens błogosławieństw

Autentyczną nowością, jaką odnajdujemy w strukturze i funkcji odnowionych obrzędów błogosławieństw, jest przesunięcie w nich akcentu z rzeczy na osoby.³ Nie chodzi w liturgii błogosławieństw o sakralizację przestrzeni lub znajdujących się w niej rzeczy. Nie chodzi o stworzenie

w świecie stworzeń jakichś enklaw, które byłyby „sakralne”, to znaczy wyjęte ze świata i przynależne do Boga, z pozostawieniem pozostałej przestrzeni i rzeczy jakby autonomicznych, nie związanych z Bogiem. Nie ma przestrzeni i rzeczy, dziedzin życia, które by istniały poza zasięgiem Bożej obecności, opatrności, Bożych rządów. Nawet błogosławieństwa ustanawiające, mocą których dokonuje się „wycofanie” części przestrzeni lub rzeczy z codziennego użytku i przeznaczenie ich do potrzeb kultu – społecznego, eklezjalnego lub prywatnego (dewocjonalia), nie powoduje i nie oznacza jakiegoś napięcia między *sacrum* i *profanum*, ale oznacza, że ta więź z Bogiem, która jest jakby „skondensowana” w osobach, miejscach lub przedmiotach przeznaczonych do szczególnej służby Bogu, powinna być rozciągnięta na całe stworzenie i na wszystkich. Błogosławieństwa nie wyrażają prośby o uświęcenie rzeczy, jakby o ich przemianę, tak aby ze zwykłych, światowych, stały się święte, bliższe Bogu, lecz raczej są one prośbą o przemianę ludzkiego serca, konieczną do tego, aby w danym miejscu, posługując się daną rzeczą, był człowiek otwarty na Bożą obecność i potrafił danej rzeczy używać ku rozwojowi swego człowieczeństwa, dla dobra innych ludzi, i aby umiał we wszystkim wielbić Boga. Nastąpiło więc przesunięcie akcentu z reistycznego ujmowania błogosławieństwa na jego ujęcie personalistyczne. Ostatecznie błogosławieństwo zmierza do tego, aby przemieniał się człowiek, aby człowiek w duchu wiary obcował ze światem, aby cała jego egzystencja stawała się uwielbieniem, błogosławieństwem Boga (zgodnie z Bożym zamysłem, o którym mówi List do Efezjan (1, 14) – abyśmy byli własnością Boga ku chwale Jego majestatu). To uświęcenie świata dokonuje się radykalnie przede wszystkim przez to, że cała ludzka działalność służy zgodnie z Bożym zamysłem – humanizacji ludzkiej pracy, międzyludzkich relacji, że ziemia staje się bardziej doczesną ojczyzną ludzi, nie przestając być pomostem do ojczyzny wiecznej. Tu mają sens błogosławieństwa sprawowane w związku z oddaniem do użytku narzędzi i miejsc pracy, środków transportu, dróg i mostów, sprzętu ratowniczego itp. Na ten temat wyraźnie mówi *Wprowadzenie* do księgi błogosławieństw:

„Kościół błogosławi także niekiedy rzeczy i miejsca związane z ludzką działalnością, z życiem liturgicznym i osobistą pobożnością. Zawsze jednak ma na uwadze ludzi, którzy się tymi rzeczami posługują i działają w tych miejscach. Człowiek bowiem, dla którego Bóg pragnął wszelkich dóbr i je stworzył, jest skarbcem Jego mądrości i w obrzędach błogosławieństw wyznaje, że przez samo korzystanie z rzeczy stworzonych szuka Boga, miłuje Go i wiernie służy jednemu Bogu”.⁴

3. Szafarz liturgii błogosławieństw

Odnowiony rytuał przewiduje sprawowanie błogosławieństwa przez różnych celebransów. Posługę tę łączy ściśle ze szczególną formą wykonywania kapłaństwa Chrystusa oraz z miejscem i urzędem właściwym każdemu chrześcijaninowi pośród ludu Bożego, a także rodzajem sprawowanego obrzędu.⁵

Biskupowi, który w zgromadzeniu liturgicznym jest najpełniejszym znakiem Chrystusa, przysługuje prawo przewodniczenia zwłaszcza tym błogosławieństwom, które dotyczą całej wspólnoty Kościoła lokalnego i są sprawowane w oprawie szczególnie uroczystej i przy udziale dużej liczby wiernych. Rytuał zaznacza, że biskup może sobie zastrzec przewodniczenie niektórym błogosławieństwom, zwłaszcza tym, które są sprawowane uroczysto.⁶ Naturalnie, że ustalenie to nie ma charakteru czysto jurydycznego, lecz teologiczne: w zgromadzeniu liturgicznym bowiem, któremu przewodniczy biskup lub posłany przez niego prezbiter, bardziej wyraźnie ujawnia się misterium Kościoła (pr. KL 41-42).

Analogiczne uprawnienia do przewodniczenia błogosławieństwom mają prezbiterzy z racji charakteru swojej posługi wobec ludu Bożego, do którego zostali posłani na mocy święceń kapłańskich. Mogą oni sprawować wszystkie błogosławieństwa znajdujące się w odnowionej księdze błogosławieństw, chyba że obecny jest na zgromadzeniu biskup, który mógłby tym błogosławieństwom przewodniczyć.⁷

Szersze niż dotychczas możliwości daje rytuał diakonom jako szafarzom błogosławieństw. W ten sposób zostaje wprowadzona w życie, sformułowana już przez Sobór Watykański II zasada, która wśród wielu zadań diakona wymienia „sprawowanie sakramentaliów”.⁸ Jej realizacja wymagała zmiany dotychczas obowiązujących przepisów, które powierzały szafarstwo sakramentaliów jedynie biskupom i prezbiterom. W KK n. 29 przed wyliczeniem uprawnień diakona podana jest klauzula, która nabiera sensu dopiero w nowej księdze błogosławieństw: „stosownie do tego, co mu wyznaczy kompetentna władza”.⁹ Diakoni więc mogą przewodniczyć tym uroczystym błogosławieństwom, które zaznaczono we właściwym miejscu, jednak pod warunkiem, że nie ma prezbitera. Ilekroć zaś jest obecny prezbiter, stosowniej będzie, jeśli on będzie przewodniczył, diakon natomiast będzie mu usługiwał w czynnościach liturgicznych, wykonując to, co do niego należy z mocy jego święceń i z racji jego posługi diakańskiej. Wynika stąd, że praktycznie wszystkie błogosławieństwa związane z liturgią Mszy świętej powinny być sprawowane przez prezbitera, względnie przez uczestniczącego w zgromadzeniu biskupa.

Przewodniczenie obrzędów błogosławieństw nie jest zastrzeżone osobom duchownym. Ci wszyscy, którzy otrzymali posługę akolity i lektora i wykonują ją w Kościele na podstawie specjalnego upoważnienia (nie chodzi tu bynajmniej tylko o alumnów seminariów, ale również o mężczyzn świeckich, którzy otrzymali te posługi i żyją „w świecie”), mogą z racji pierwszeństwa w stosunku do pozostałych wiernych i na mocy zarządzenia miejscowego ordynariusza przewodniczyć niektórym błogosławieństwom, np. błogosławienie pokarmów w Wigilię Paschalną. Zawsze jednak powinni używać formuł przewidzianych dla osób świeckich, nie zaś dla prezbitera lub diakona.

Wiele błogosławieństw, które wyszczególnia Rytuał, może być sprawowanych przez szafarzy świeckich, naturalnie z zastosowaniem czynności i formuł dla nich przewidzianych i zgodnie z przepisami podanymi przy każdym obrzędzie oraz pod warunkiem, że nie ma prezbitera lub diakona. Osoby świeckie (katecheci), tak mężczyźni jak i kobiety, mogą przewodniczyć tym błogosławieństwom z mocy udziału w kapłaństwie powszechnym Chrystusa, który otrzymują w sakramencie chrztu i bierzmowania. I tak nowa księga liturgiczna przytacza wiele nowych błogosławieństw związanych z liturgią Kościoła domowego, których celebransami, obok prezbitera, mogą być rodzice i małżonkowie. Chodzi tu zwłaszcza o błogosławieństwa odnoszące się do życia rodzinnego, np. błogosławienie domu, rodziny, narzeczonych, dziecka chorego, dzieci przed podróżą, wyjazdem na ferie, syna bądź córki obchodzących osiemnastkę, ludzi w podeszłym wieku, pokarmów przed rodzinnym posiłkiem itp.

Jeżeli błogosławieństwa mają kształtować i wyrażać religijność, to ich praktyka nie może być ograniczona do miejsc świętych i zastrzeżona tylko osobom duchownym. Człowiek świecki, żyjący w świecie, ma sposobność niemal na każdym kroku błogosławić Boga lub przekazywać dalej błogosławieństwo Boże, które na nim spoczęło w sakramencie chrztu, bierzmowania i małżeństwa. Dlaczego na wiosnę, kiedy rolnik rozpoczyna uprawę ziemi pod zasiew, nie mógłby pobłogosławić pola, które będzie uprawiał, i ziarna, które będzie zasiewał w ziemię? Dlaczego rzemieślnik, inżynier, architekt, artysta nie mógłby przywołać Bożego błogosławieństwa nad rzeczą, dziełem, które tworzy?

Takie błogosławieństwo nie zawsze musi mieć formę długiej modlitwy (formuły). Często będzie to zwykłe przeżegnanie się lub przeżegnanie drugiej osoby, względnie rzeczy, lub uczynienie znaku krzyża na czole dziecka przez rodziców czy opiekunów.

W Kanadzie, w jej części francuskojęzycznej, niektóre rodziny katolickie mają piękny zwyczaj związany z dniem pierwszego stycznia, począt-

kiem nowego roku. Otóż podczas rodzinnego posiłku najstarsze dziecko, najczęściej za sugestią matki, prosi ojca rodziny o błogosławieństwo. Ojciec wypowiada je mniej więcej w takich słowach:

„Dzieci moje, składajmy Panu dzięki za wszystko, co dla nas uczynił w minionym roku. Proszę go, aby udzielił wam wszystkim błogosławieństwa w tym roku, który się dziś rozpoczął. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.¹⁰

W myśl odnowionej liturgii błogosławieństw i przepisów liturgicznych, każdy chrześcijanin może błogosławić drugich w imię Trójcy Przenajświętszej i przyzywać dla nich Bożej pomocy. Błogosławieństwo chrześcijanina jest zawsze uczestnictwem w błogosławieństwie samego Boga, który jest źródłem i początkiem wszelkiego błogosławieństwa.¹¹

4. Uczestnicy błogosławieństwa

Błogosławieństwa, jak każda czynność liturgiczna, nie są czynnościami prywatnymi, lecz celebracjami Kościoła będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów (por. KL 26). I chociaż niektóre błogosławieństwa mogą dotyczyć pojedynczych osób czy małych grup, zawsze są one sprawowane w Kościele, uwidaczniają Kościół i nań oddziałują (por. KL 26). Stąd też rytuał wyraźnie przyznaje pierwszeństwo wspólnemu sprawowaniu sakramentaliów przed sprawowaniem indywidualnym i niejako prywatnym (por. KL 27). Ze swej natury więc błogosławieństwa domagają się czynnego uczestnictwa wiernych.¹² Zwraca na to uwagę *Wprowadzenie* w numerze 16, gdzie czytamy: Błogosławieństwa Kościoła są czynnościami liturgicznymi. Dlatego uczestnictwo wspólnoty, którego niekiedy się wymaga, bardziej odpowiada charakterowi modlitwy liturgicznej. Kiedy w modlitwie Kościoła ukazuje się wiernym prawda wiary, uczestnicy tej modlitwy idą za głosem Matki, łącząc się z nią sercem i ustami. Dalej w tym samym numerze *Wprowadzenia* znajdujemy bardzo wyraźną uwagę, która w tym zakresie nie pozostawia żadnych wątpliwości: Błogosławieństwo rzeczy lub miejsca z zasady nie powinno być sprawowane bez udziału przynajmniej jednego wiernego.

W kontekście powyższych tekstów dostrzegamy jedną z podstawowych zmian we współczesnym podejściu do błogosławieństw. W ciągu minionych wieków dokonana się jakby prywatyzacja wielu sakramentaliów. Zredukowane zostały one do prywatnej czynności, często spełnianej w zakrystii przez duchownego szafarza, bez udziału zainteresowanej osoby czy wspólnoty.

Odnowione obrzędy błogosławieństw nie ograniczają się tylko do krótkiego tekstu czy formuły benedykcji, jak to było dotychczas, ale posiadają

kształt celebracji liturgicznych. Owo rozbudowanie i wzbogacenie elementów obrzędu błogosławieństw czyni zeń celebrację, która powinna przebiegać w klimacie wiary dalekiej od magicznego traktowania czynności benedykcyjnej¹³. Struktura odnowionych obrzędów błogosławieństw pozwala uczestnikom liturgii na czynne i bezpośrednie włączenie się na wielu miejscach. Będą to wspólne śpiewy, pieśni, psalm responsoryjny, wspólne akklamacje i odpowiedzi oraz lektura tekstów biblijnych.

Aby jednak wierni mogli rzeczywiście uczestniczyć w sprawowanym obrzędzie gorliwie, świadomie i owocnie (por. KL 27, 29, 79), konieczne jest pouczenie ich o wadze i znaczeniu błogosławieństw oraz samego przygotowania do celebracji. Nowe formularze błogosławieństw przewidują zwykle różne elementy do wyboru, dlatego każde ich sprawowanie musi być starannie przygotowane. Należy wybrać pieśni dobrze znane miejscowej wspólnoty i dostosować do treści błogosławieństw, święta czy okresu liturgicznego. Przed szczególnie uroczystymi błogosławieństwami, dotyczącymi całej wspólnoty parafialnej (błogosławieństwo dzwonów, chrzcielnicy, kościoła, stacji Drogi krzyżowej), można urządzić specjalne nabożeństwo, mające na celu przygotowanie całej wspólnoty do godniejszego i owocnego przeżycia obrzędu.

Wprowadzenie w numerze 19 zachęca duszpasterzy, aby ukazywali wiernym doniosłość oraz znaczenie obrzędów i modlitw, którymi Kościół się posługuje przy sprawowaniu błogosławieństw. Powinni to czynić zarówno podczas samej liturgii, głosząc homilie mistagogiczne, wprowadzając w treść i misterium celebrowanego błogosławieństwa, jak również podczas katechez, czy różnych konferencji duszpasterskich. Wyjaśnienie znaczenia obrzędów, znaków i modlitw dopomoże w kształtowaniu dojrzałej wiary i zdrowej pobożności oraz uchroni przed wszystkim, co nosi znamiona zabobonu i powierzchownej religijności. Pogłębienie świadomości wiernych w zakresie liturgii błogosławieństw pozwoli współczesnemu człowiekowi na nowo odkryć prawdę o jego zależności od Boga – jako Stwórcy i jako Zbawiciela oraz uznać Jego prymat we wszechświecie. Chodzi o to, aby człowiek odnosił wszystko ostatecznie do Boga, Bogu za wszystko dziękował, wielbił Go i Jego o pomoc prosił (KDK 37).

5. Zastosowanie znaków

Na odnowioną liturgię błogosławieństw składają się słowa modlitwy, teksty Pisma Świętego i widzialne znaki, gesty. Ich zadaniem jest przypomnieć zbawcze działanie Boga, uobecniające się tu i teraz dla konkretnej wspólnoty, oraz ukazać ścisły związek z głównymi sakramentami Kościoła, ożywić

wiarę obecnych i pobudzić ich uwagę do uczestnictwa w obrzędzie. Do najczęściej stosowanych znaków należy zaliczyć: podniesienie, złożenie lub rozłożenie rąk, znak krzyża, pokropienie wodą święconą, okadzenie i procesje.

Gest rozłożenia, wyciągnięcia lub złożenia rąk towarzyszy szafarzowi podczas odmawiania formuły błogosławieństwa, gdy ta ma charakter przede wszystkim „modlitwy”. Szczególne znaczenie wśród znaków występujących w obrzędach błogosławieństw ma nałożenie rąk. Jest to ten sam znak, który Chrystus wykonywał wobec siebie współczesnych i który wykonywali Apostołowie. W obrzędzie błogosławieństw oznacza on udzielenie Bożych darów, nadprzyrodzonych mocy oraz oddanie pod Bożą opiekę.

Bardzo często odnowiony rytuał proponuje uczynienie znaku krzyża. W niektórych obrzędach proponuje natomiast pokropienie wodą święconą, w innych okadzenie, które jest znakiem czci i szacunku oraz symbolem wznoszącej się do nieba błagalnej modlitwy Kościoła.

Mówiąc o znakach występujących w odnowionej liturgii błogosławieństw, należy pamiętać, że *Wprowadzenie* w numerze 27 zabrania stosowania przy błogosławieniu rzeczy lub miejsca samego tylko zewnętrznego znaku bez uwzględnienia słowa Bożego, czy też bez odmówienia jakiejś modlitwy, będącej formułą benedykcji. Uzasadnia to potrzebą ożywienia uczestnictwa wiernych oraz niebezpieczeństwa zabobonnego traktowania błogosławieństw. Wynika z tego, że dotychczasowa praktyka, stosowana dość często, błogosławienia rzeczy i miejsc samym tylko znakiem krzyża, powinna być zaniechana.

6. Szaty liturgiczne

Do sprawowania obrzędów błogosławieństw wymagany jest odpowiedni strój liturgiczny, aby nie zaciemniać prawdy, że błogosławieństwa nie są sprawą prywatną, ale celebracją liturgii Kościoła. W sytuacji, gdy szafarzem jest osoba duchowna, strój ten uzależniony jest od stopnia święceń, okoliczności celebracji oraz uczestników. I tak, gdy liturgii błogosławieństwa przewodniczy biskup, używa on szat liturgicznych przewidzianych dla niego przez ceremoniał biskupi.¹⁴ Prezbiter i diakon, przewodnicząc sprawowaniu błogosławieństw we wspólnocie, zwłaszcza w świątyni, używają alby albo komży i stuły. Podczas sprawowania bardziej uroczystych błogosławieństw wyżej wymienieni szafarze mogą przywdziać kapę.¹⁵ Kapy mogą używać również alumni mający posługę akolity i lektora. Kolor szat powinien być biały albo odpowiedni do okresu liturgicznego bądź święta czy uroczystości.¹⁶ Członkowie zgromadzeń zakonnych nie posiadający święceń, podczas sprawowania błogosławieństw zachowują strój zakonny. Natomiast

szafarze ustanowieni zgodnie z obowiązującymi przepisami, np. katecheci, wierni świeccy, gdy przewodniczą obrzędom błogosławieństw we wspólnocie, zakładają szaty liturgiczne przewidziane dla nich przez konferencję biskupów lub miejscowego ordynariusza.

7. Łączenie błogosławieństw

Nawiązując do bogatej tradycji pierwszych wieków Kościoła, odnowiony rytuał przewiduje i zaleca sprawowanie błogosławieństw w połączeniu z liturgią Mszy Świętej. Obok uzasadnienia historycznego, praktyka ta ma głębokie uzasadnienie teologiczne. Jest nim mianowicie nurt anamnetyczno-euklogijny błogosławieństw, który w Eucharystii właśnie osiąga swą formę szczytową. Mając świadomość tej prawdy, Kościół od samego początku łączył błogosławieństwa z liturgią eucharystyczną, czego dowodem był zwyczaj błogosławienia płodów ziemi przed doksologią w Kanonie rzymskim: *Per quem haec omnia semper bona creas*. Formuła ta stanowiła konkluzję modlitw błogosławieństw, odmawianych nad różnymi produktami przyniesionymi przez wiernych.¹⁷ Wyrażenie *haec omnia semper bona creas* było jakimś echem zachwytu Boga nad dokonanymi przez Niego dziełami: „były dobre”. Wszystko, co Bóg stworzył dla człowieka i co człowiek swoją pracą przygotował sobie i innym do spożycia, jest dobre. Wszystko to zostaje ogarnięte jakby promieniowaniem Eucharystii i uświęcone mocą Wcielenia i Paschy Chrystusa (por. 1 Tm 4, 4n oraz KDK 37).¹⁸

W nowym rytuale błogosławieństw podano przepisy liturgiczne, z jaką częścią Mszy świętej można łączyć poszczególne błogosławieństwa. Najczęściej rytuał przewiduje udzielenie błogosławieństw po homilii. W odpowiednich miejscach księgi zaznaczono także, jakie błogosławieństwa mogą być połączone z innymi sakramentami i obrzędami.

Należy zwrócić uwagę, że obok możliwości łączenia kilku błogosławieństw, nowa księga liturgiczna przewiduje również możliwość wykorzystania elementów poszczególnych błogosławieństw podczas innych okoliczności. Na przykład podczas dorocznego błogosławienia domów w czasie tzw. koleody można wykorzystać niektóre modlitwy zawarte w obrzędach błogosławienia seminarium, szkoły, biblioteki i innych podobnych instytucji. Naturalnie, że taka adaptacja wymaga dobrej znajomości tekstów oraz odpowiedniego, wcześniejszego przygotowania przez szafarza.

8. Wnioski końcowe

Nowa księga błogosławieństw, podobnie jak każda posoborowa księga liturgiczna, którą Kościół oddaje w ręce duszpasterzy, jawi się dla nich jako

wielkie zadanie. W tym wypadku jest to zadanie podwójne. Po pierwsze, wymaga ono od duszpasterzy najpierw osobistego zapoznania się z bogactwem treści teologiczno-liturgicznych w niej zawartych. W drugiej kolejności wymaga od duszpasterzy, aby dopomogli oni wiernym świeckim, katechetom i innym w zapoznaniu się z nią, posługiwania się i korzystania z całego duchowego bogactwa Kościoła. Konieczna jest więc odpowiednia formacja i informacja o kierunkach odnowy tej dziedziny liturgii, aby się uchronić z jednej strony przed magicznym czy zabobonnym podejściem, a z drugiej przed lekceważeniem sakramentaliów jako obrzędów o mniejszej skuteczności w stosunku do sakramentów. Ponadto konieczna jest pewna hojność wobec Boga i ludzi polegająca na tym, aby mieć czas na ich sprawowanie, aby nie ulegać pokusie stosowania zawsze przewidzianego na wyjątkowe sytuacje *ritus brevior* (bez czytania Pisma Świętego, bez śpiewu, bez dłuższej modlitwy, z zastosowaniem tylko znaku krzyża). Nie wolno zapominać, że błogosławieństwa mają pouczać – podobnie jak sakramenty – przez „słowa i rzeczy”, stąd potrzeba odpowiedniego wartościowania w obrzędach błogosławieństw słów Pisma Świętego, słów wyjaśnienia, modlitw, gestów i samych rzeczy, nad którymi wypowiada się błogosławieństwo lub których się podczas błogosławieństw używa (woda, kadzidło, krzyż). W sprawowaniu całej liturgii konieczna jest postawa, którą Triacca nazywa *spiritualità della gratuità*¹⁹ – duchowość daru, oddania – Bogu i ludziom. Ta postawa najlepiej będzie odpowiadać temu, co stanowi istotę błogosławieństwa w jego nurcie zstępującym: na dar ze strony Boga trzeba odpowiedzieć darem (z czasu, obecności, wysiłku, modlitwy, oddania serca). Kościół jako wspólnota mająca misję powszechnego znaku zbawienia, Kościół lokalny, zgromadzenie liturgiczne, któremu może przewodniczyć biskup, prezbiter, diakon, osoba świecka – ma zawsze stać jakby pośrodku między Bogiem błogosławiącym a człowiekiem, pobłogosławionym przez Boga i wezwanym do błogosławienia Boga.

PRZYPISY

¹ Szerzej na temat pracy nad redakcją nowej księgi błogosławieństw zobacz opracowanie: J. Stefański, *Redakcja Księgi De benedictionibus z roku 1984*, „Roczniki Teologiczne” (RT) 45(1998), z. 8, s. 167-192.

² A. Triacca, *Le benedizioni „invocative” in genere, e su „persone”*, w *Sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, s. 120-121.

³ S. Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, RT 45(1998), z. 8, s. 200-201.

⁴ *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 1994, nr 12 (dalej cyt.: WTP).

⁵ WTP, nr 18.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ KK, 29.

⁹ S. Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, art. cyt., 197.

¹⁰ A. Ginac, *I segni della nuova creazione e della speranza evangelica*, w: *Nelle vostre assemblee*, t. 2, Brescia 1984, s. 443.

¹¹ Tamże.

¹² P. Jounel, *Le benedizioni*, w: *La Chiesa in preghiera. Sacramenti*, t. 2, Brescia 1987, s. 303-307.

¹³ M. Pisarzak, *Zasady odnowy liturgii błogosławieństw*, „Collectanea Theologica” 48 (1978), 2, s. 192.

¹⁴ WTP, nr 35.

¹⁵ WTP, nr 36.

¹⁶ WTP, nr 37.

¹⁷ Echem tej wielowiekowej praktyki Kościoła jest obecna liturgia Mszy Krzyżma w Wielki Czwartek, podczas której biskup zanim wypowie słowa: „Przez Chrystusa naszego Pana, przez którego, Boże, wszystkie te dobra ustawicznie stwarzasz” – w I Modlitwie eucharystycznej, albo przed doksologią „Przez Chrystusa” – w pozostałych modlitwach eucharystycznych, błogosławi olej chorych; *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 121.

¹⁸ S. Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, art. cyt., s. 199-200.

¹⁹ A. Triacca, *Le benedizioni...*, dz. cyt., s. 151-152.

KS. LECH KRÓL

ŻYCIE I SYLWETKA DUCHOWA M. KLARY SZCZĘSNEJ (1863-1916)

Historia duchowości chrześcijańskiej podaje wiele przykładów niewiast i mężczyzn współpracujących z sobą w powstawaniu i w procesie kształtowania się różnych form życia zakonnego. Takie fakty miały miejsce także na ziemiach polskich w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku. Okres ten, zwłaszcza po upadku powstania styczniowego, był bardzo trudny w życiu Kościoła w Polsce. Mimo to był czasem wyjątkowo twórczym w powstawaniu nowych zgromadzeń zakonnych.¹

Wtedy powstało także Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Założycielem jego był bł. Józef S. Pelczar. Obok niego w procesie kształtowania i formacji zakonnej miała swój udział Klara Szczęsna. Ona, jako pierwsza sercanka, była matką Zgromadzenia i mistrzynią pierwszych nowicjatów. Jej ścisła współpraca z ks. Józefem Pelczarem zaowocowała powstaniem nowej rodziny zakonnej.

Matka Klara, będąca penitentką ks. Pelczara, otrzymała od niego formację duchową, która kształtowała późniejszy profil duchowy Zgromadzenia. Dlatego wydaje się, że właściwej duchowości Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego należy szukać w inspiracjach ich Założyciela. Natomiast Klara Szczęsna, jako pierwsza sercanka, matka generalna i mistrzyni, jawi się jako wzór urzeczywistnienia tej duchowości. Rozwój jej życia duchowego urzeczywistnił się w relacji do środowiska społecznego. Dlatego jej życie, w kontekście uwarunkowań społeczno-religijnych, i sylwetka duchowa będą treścią niniejszej refleksji.

I. Życie

1. Sytuacja społeczno-religijna w Królestwie Polskim

Władze carskie, po upadku powstania styczniowego 1863 roku, skierowały ostre represje przeciwko wszystkim warstwom społecznym Królestwa Polskiego. Szczególnie wymierzono je w szlachtę i w duchowieństwo.

Uważano bowiem, że te dwie grupy społeczne były odpowiedzialne za zorganizowanie powstania.

Atak przeciwko Kościołowi katolickiemu był szczególnie dotkliwy. Władze zaborcze postanowiły uzależnić Kościół od siebie. Najpierw ograniczono jego środki materialne, potem swobodę i możliwość wpływu na wiernych. Skonfiskowano majątki kościelne, a klerowi wyznaczono pensje rządowe. W 1866 roku został zerwany konkordat ze Stolicą Apostolską i zabroniono wszelkich z nią kontaktów. W 1867 r. hierarchię kościelną poddano zwierzchnictwu Kolegium Duchownego Rzymsko-Katolickiego Kościoła w Petersburgu.² Zamknięto Akademię Duchowną w Warszawie. Seminarium duchowne zostały poddane kontroli władz carskich i ograniczono liczbę dopuszczanych do święceń kapłańskich.

Car Aleksander II zdecydował się na dalsze bolesne restrykcje wobec Kościoła. Na podstawie ukazu z dnia 28 listopada 1864 r. rozpoczęto kasację klasztorów na terenie Królestwa Polskiego. Życie zakonne zostało skazane na całkowite wymarcie, ponieważ wydano też zakaz przyjmowania nowicjuszy. Zniesiono władzę prowincjałów, a zakonnikom zakazano kontaktowania się ze swoimi władzami generalnymi.³

Fakty te postawiły przed Kościołem w Królestwie Polskim nie tylko nowe i nieznane dotąd problemy, ale i wyzwania. W takich uwarunkowaniach społeczno-religijnych przysłała na świat, 18 lipca 1863 roku, Ludwika Szczęsna.⁴

2. Pochodzenie Ludwika Szczęsnej

Rodzina, w której urodziła się Ludwika, nosiła nazwisko Szczesny. Zmieniła je później, po ucieczce z domu, na Szczęsna. Dziadkowie Ludwiki, jako rodzina włościańska, mieszkali we wsi Zielona, która znajduje się około 5 km od Żuromina. Tam urodził się 28 VII 1829 r. ojciec Ludwiki, Antoni. Matka Franciszka, z domu Skorupska, urodziła się 24 II 1827 r. w miejscowości Sztok, w parafii Lubowidz. Małżeństwo rodziców zostało zawarte 31 I 1848 r. w Lubowidzu.⁵

W pierwszych latach wspólnego życia małżonkowie pracowali na niewielkiej części ojcowizny. Później Antoni poszukał dodatkowej pracy. Dalsze koleje życia rodziny prowadzą do wsi Cieszki, w parafii Lubowidz, w powiecie mławskim, będącej się w zasięgu oddziaływania Żuromina, który był osadą miejską. Tam pozostała przez kilka lat. Ojciec zrezygnował z własnej roli i został pracownikiem najemnym.⁶ Potem był ekonomem, co świadczyłoby o pewnym awansie społecznym. Tutaj urodziła się Ludwika.

Podobnie jak pozostałe dzieci, była dobrze wychowana przez rodziców. Największy udział w procesie kształtowania jej osobowości miała matka.

Ona też, jako pobożna i głęboko religijna wiejska niewiasta, często prowadziła Ludwikę i pozostałe jej rodzeństwo do kościoła w Żurominie, gdzie znajdował się obraz Matki Bożej, słynący łaskami i cudami. Po śmierci zaś matki (we wrześniu 1875 r.) Ludwika sama udawała się do żuromińskiej świątyni, w której polecała Maryi swoje trudne i bolesne doświadczenie sieroctwa.⁷ Modliła się gorąco o szczególną opiekę i o to, by mogła poświęcić się Bogu w jakimś klasztorze.⁸

Śmierć matki z pewnością dotknęła głęboko bólem 12-letnią dziewczynkę. W niecałe cztery miesiące później ojciec ożenił się powtórnie z bardzo młodą, 18-letnią Antoniną Więckowską. W nowej sytuacji rodzinnej relacje domowe nie układały się najlepiej. Dlatego ojciec postanowił wydać Ludwikę za mąż.⁹ Spotkało się to jednak z jej oporem, ona bowiem pragnęła poświęcić się służbie Bożej w życiu zakonnym. Mimo gorących prośb i płaczu Ludwiki, decyzje ojca pozostały nieodwołalne. Nakazał przygotować dla niej wyprawę i wyznaczył termin ślubu. Ludwika, nie akceptując decyzji ojca, uciekła potajemnie około 1880 roku do Mławy. Tam zatrzymała się, prawdopodobnie u jakichś krewnych, przez ponad pięć lat.¹⁰ Utrzymywała się z krawiectwa.

Ponieważ była bardzo energiczna, dobrze radziła sobie w trudnych warunkach życia. Z pewnością tego nauczyła się w domu rodzinnym. Od rodziców przyswoiła sobie wiele cennych cech charakteru, które dają się zauważyć w późniejszym życiu. Od matki zapewne zaczerpnęła zdrową i prostą pobożność oraz szlachetność postępowania. Z osobowości ojca przejęła pracowitość, zaradność, zdecydowanie i odwagę w działaniu i w podejmowaniu nowych inicjatyw.¹¹

Okres pobytu w Mławie był z pewnością ważnym etapem w życiu Ludwiki. W przykrych i niejednokrotnie bolesnych doświadczeniach rozwijało się i dojrzewało życie religijne i kształtowała się jej duchowość. Był to także okres, w którym dojrzewało powołanie zakonne.

3. Wychowanie

We wspomnieniach o życiu m. Klary Szczęsnej zanotowano: „Szkóły na miejscu nie było, tylko co jakiś czas przybywał do wsi wędrowny nauczyciel i pouczał wszystkie dzieci. O więcej nauki rodzice osobno dla swych dzieci musieli się starać”.¹² Wynika z tego, że Ludwika nie miała możliwości uczęszczania do szkoły, ponieważ takiej nie było. Jej rodzice nie byli bogaci, stąd nie mieli żadnych możliwości posyłania córki do szkoły w mieście.

Czytania i pisanie nauczyła się Ludwika od wędrownych nauczycieli. W późniejszym okresie życia sama kształciła się w sztuce pisania, przepisu-

jąc dla wyrobienia różne teksty. Dlatego jej pismo było staranne i wyraźne oraz poprawne pod względem ortografii i gramatyki. Natomiast wiadomości religijne zdobyła w domu rodzinnym od matki i w czasie przygotowywania do I Komunii świętej. Dobrze przyswoiła sobie sztukę kroju i szycia.¹³

W drugiej połowie XIX wieku zrodziło się w Królestwie Polskim wzmożone zainteresowanie najniższymi warstwami społecznymi. Roztoczyły nad nimi opiekę różne instytucje religijne i indywidualne osoby. Wśród tych ostatnich duże zasługi miał o. Honorat Koźmiński z Zakroczymia. Jego działalność społeczno-religijna docierała także do Mławy, w której przez ponad pięć lat przebywała Ludwika Szczęsna. W Mławie działały też stowarzyszenia, które Honorat założył. Prawdopodobnie poprzez jedno z nich doszło do spotkania Ludwika z o. Honoratem i m. Eleonorą Motylowską.¹⁴ Zapoczątkowało ono nowy okres w życiu Ludwika.

4. Życie zakonne

Mimo urzędowej likwidacji i carskich prześladowań ówczesnych klasztorów po upadku powstania styczniowego, zakony nie przestały istnieć. Powoływano do istnienia nowe zgromadzenia zakonne. Zaangażował się w to szczególnie o. Honorat Koźmiński. Z gorliwej pracy apostołskiej, jaką prowadził w konfesjonale, wzięły swój początek liczne zgromadzenia zakonne niehabitowe (ukryte). Ich celem było nie tylko osobiste uświęcenie życia, ale konkretna pomoc społeczna.¹⁵

W poszukiwaniu pracy do miast przybywało wiele wiejskich dziewcząt. Spotykały się w nich z zupełnie odmiennymi uwarunkowaniami obyczajowymi. Najczęściej były to środowiska, które kryły w swoich strukturach wiele niebezpieczeństw i zagrożeń. Dziewczęta często doświadczały w nich zagubienia i były wykorzystywane. Z myślą o nich Honorat założył w Warszawie w 1884 r. ukryte zgromadzenie zakonne Sług Jezusa. Matką generalną ustanowił Eleonorę Motylowską. W szereg nowo powstałej rodziny zakonnej wstąpiła w 1886 roku Ludwika Szczęsna.

a. W Zgromadzeniu Sług Jezusa

Szczęsna przyjechała w 1886 roku z Mławy do Zakroczymiana na rekolekcje dla dziewcząt. Zorganizował je i prowadził o. Honorat Koźmiński. Do pomocy zaprosił m. Eleonorę Motylowską. Tam Ludwika zetknęła się, w jej osobie, z niedawno powstałym Zgromadzeniem Sióstr Sług Jezusa. Matka Motylowska napisała o tym spotkaniu: „W tym czasie przyjechała na rekolekcje z Mławy biedna panienska zajmująca się szyciem, Ludwika Szczęsna. O. Honorat po skończonych rekolekcjach skierował ją do mnie.

Z całą prostotą oświadczyła pragnienie służenia Bogu, wszystkie fraszki światowe służące do próżności spaliła i okazała gotowość pojechania ze mną, nawet nie dopytując się, gdzie ją zawiozę. Podobała mi się niezmiernie jej szczerość, męstwo w zerwaniu ze światem i oddanie się Bogu, zabrałam ją ze sobą, choć nie miałam pojęcia, gdzie ją umieszczę. Liczyłam na opatrność Boską i nie zawiodłam się”.¹⁶

Ludwika rozpoczęła w Warszawie, 8 grudnia 1886 roku, nowicjat i przyjęła imię Honorata. Jej przybycie przyczyniło się do otwarcia nowego domu, przy ul. Wilczej. Motylowska pisała: „Skoro nam Pan Bóg przysłał osobę odpowiednią do szycia, należy otworzyć pracownię sukien. Wynajęliśmy na tej samej ulicy dwa pokoje z kuchnią i przedpokojem”.¹⁷

Podczas odbywania nowicjatu s. Honorata została skierowana na placówkę do Lublina, przy ulicy Czechowskiej 14. Tam siostry prowadziły pracownię krawiecką i działalność konspiracyjną. S. Honoracie powierzono odpowiedzialność za tamtejszy dom, w którym spotykały się służące dla uczenia się katechizmu i zdobywania odpowiedniej formacji. Jej gorliwość i zaangażowanie w pracy nie uszły uwadze władz rosyjskich. Doszło nawet do tego, że żandarmi carscy dokonali niespodziewanej rewizji domu zakonnego. Wydarzenie to zapisało się w pamięci Szczęsnej głębokim i niezatartym wstrząsem psychicznym. Podczas przeszukiwania znaleziono w szafce jedynie katechizm. Egzemplarz zaś Ustaw Zgromadzenia, który był w szufladzie z katechizmem, w czasie jej wysuwania zaczepił się o górną jej krawędź i nie został zauważony. Niemniej jednak jako podejrzanym nakazano się rozjechać.¹⁸

Siostra Honorata z konieczności wróciła do Warszawy. Przełożeni byli bardzo zaniepokojeni zaistniałą sytuacją, obawiali się wykrycia nielegalnego Zgromadzenia. Niektórzy byli przekonani, że s. Honorata jest w dalszym ciągu śledzona i obserwowana. Podobne odczucie miała ona sama. Dlatego najczęściej spędzała każdą noc w innym miejscu. Prawdopodobnie na krótki okres wróciła do Mławy.¹⁹

b. U początków nowego Zgromadzenia

W tym okresie na terenie zaboru austriackiego, w Krakowie, klasą najniższą społecznie zajmował się ks. Józef Pelczar, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dla zorganizowania stałej opieki nad służącymi założył Bractwo Najśw. Maryi Panny Królowej Korony Polskiej i utworzył dla nich przytulisko. Ponieważ jednak nie radziło ono sobie w prowadzeniu tego dzieła, szukał innego rozwiązania. Dowiedziawszy się o istniejącym w Królestwie Polskim Zgromadzeniu Sług Jezusa, poprosił jego założyciela, o. Honorata,

o przysłanie, dla realizowania podjętych przez siebie celów, kilku sióstr. O. Honorat zlecił tę sprawę m. Eleonorze, która wysłała do Krakowa najpierw s. Honoratę Szczęsną i s. Alojzję Rostkowską. Nieco później została wysłana, jako postulantka Zgromadzenia, Wiktoria Deleżek.

Szczęсна, po przybyciu do Krakowa, otworzyła się z całą prostotą i gorliwością na kierownictwo ks. Pelczara.²⁰ Skoro ten przekonał się, że jest ona wzorową siostrą zakonną i dobrą organizatorką, powierzył jej obowiązki przełożonej domu. Pod jej kierunkiem zakład zaczął się rozwijać. W obrębie przytuliska s. Honorata zorganizowała wzorową kuchnię, pralnię i prasownię, gdzie służące miały możliwość zdobywania praktycznych umiejętności w tych pracach.

Ks. Pelczar nie krył swojego zadowolenia z prowadzonej przez siostry pracy, czemu dał świadectwo w liście, jaki skierował do m. Eleonory: „Siostry spełniają ochotnie i po Bożemu swoje niełatwe zadanie, tak że przy pomocy Bożej zakład nasz rozwija się coraz doskonalej. Siostra Ludwika kieruje znakomicie”.²¹

W Krakowie zaistniała też wtedy potrzeba zajęcia się chorymi w ich domach. W związku z tym ks. Pelczar postanowił utworzyć zgromadzenie zakonne o rozszerzonym zakresie działania, które zamierzał połączyć z ukrytym Zgromadzeniem Sług Jezusa w Królestwie Polskim. W tym celu prowadził korespondencję zarówno z o. Honoratem, jak i z m. Eleonorą. Ta jednak nie akceptowała przedstawionej wizji. Miała zastrzeżenia co do samego chryzmatu i obawiała się powstania dwóch odrębnych zgromadzeń.²²

Przybywszy do Krakowa, m. Motylowska zerwała zawartą wcześniej umowę z ks. Józefem Pelczarem. Nakazała siostrom, aby razem z nią wróciły do Warszawy. S. Honorata, wraz z s. Rostkowską, została jednak w Krakowie. Rozstanie było pełne bólu, ponieważ Szczęсна kochała Zgromadzenie, do którego faktycznie w dalszym ciągu należała. Była też głęboko związana z m. Eleonorą i szczególnym szacunkiem i miłością darzyła o. Honorata.

Po wyjeździe Motylowskiej kard. Dunajewski mianował ks. Pelczara dyrektorem nowo rodzącego się zgromadzenia. Formalne jego założenie nastąpiło 15 kwietnia 1894 roku. S. Honorata Szczęсна otrzymała 2 lipca 1894 roku habit zakonny i nowe imię zakonne „Klara”. Dewizą całego jej życia było dążenie do tego, aby stawać się coraz bardziej doskonałą zakonnica.²³

Ponieważ s. Honorata otrzymała już formację zakonną w Zgromadzeniu Sług Jezusa, dlatego jako doświadczona zakonnica mogła pozytywnie i twórczo współpracować z ks. Pelczarem w organizowaniu Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Wkrótce też została przez niego mianowana pierwszą przełożoną.

Zostało postawione przed nią nowe bardzo odpowiedzialne zadanie. Miała formować, jako mistrzyni, pierwszą wspólnotę zakonną Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Zlecone zadanie nie było łatwe, zwłaszcza gdy się uwzględni, że pierwszy nowicjat Zgromadzenia nie miał swojej kanonicznej klauzury, we właściwym tego słowa rozumieniu. Formacja z konieczności urzeczywistniała się wśród służących, robotnic i ludzi chorych. Dlatego można twierdzić, że ów nowicjat miał raczej charakter praktycznej miłości bliźniego.²⁴

Mimo że ks. Pelczar był prekursorem Zgromadzenia, to jednak m. Klara wniosła w proces jego kształtowania własne bogate doświadczenie zakonnosci. Dziś wprawdzie, po stu latach istnienia zgromadzenia, wiele spraw i faktów nie da się już ani ustalić, ani przebadać. Jedno jest jednak pewne, że każda z tych osób spełniła swoją niezastąpioną i istotną rolę w procesie jego powstawania. Niezaprzeczalnym faktem jest również to, że pierwsza przełożona generalna tego Zgromadzenia jest też jego współzałożycielką.

Matka Klara duchowość zakonną i doświadczenie życia zakonnego zdobywała, jak wspomniano, u Sióstr Sług Jezusa. Całe to bogactwo duchowe przeniosła do nowego zgromadzenia i poddała jego charyzmatowi. Wiele się natrudziła w procesie jego organizowania i formowania. Wiele trzeba było z jej strony zaangażowania, umiejętności, przemyśleń, decyzji i odwagi, aby formować młodą wspólnotę zakonną w duchu zarysowanego charyzmatu. W procesie kształtowania duchowości zakonnej formowała siostry w duchu ofiarnego oddania się Bogu na drodze zakonnego posłuszeństwa, ubóstwa i dziewictwa.

Dobrze też zorganizowała całokształt pracy wśród służących. Dysponowała w tym wymiarze odpowiednim doświadczeniem, ponieważ pełniła taką samą pracę w poprzednim Zgromadzeniu. Miała także właściwe przygotowanie do prowadzenia przytuliska dla służących.

Praca wśród chorych wymagała specjalnego przygotowania zawodowego. W tym celu były organizowane szkolenia pielęgniarskie, w których uczestniczyła razem z siostrami. Początkujące Zgromadzenie, podejmowaną troskliwą opieką nad chorymi, pozyskiwało sobie wyjątkową sympatię krakowskiego społeczeństwa. Siostry, formowane w twardej szkole życia, były zawsze gotowe na każde wezwanie człowieka chorego, tak zamożnego, jak i biednego. Pielęgnowały chorych w dzień i, jeśli zachodziła potrzeba, czuwały przy nich w nocy. Najczęściej była to posługa czysto charytatywna, ponieważ siostry rzadko otrzymywały skromne wynagrodzenie z racji wykonywanej posługi. Także na terenie przytuliska wykonywały pracę bezinteresownie. Nie przynosiła ona korzyści materialnych. Jedynie

prowadzona pralnia dostarczała skromnych środków na utrzymanie domu zakonnego i prowadzonego zakładu.²⁵

Matka Klara, zawsze skupiona i zjednoczona z Bogiem, odznaczała się umiejętnościami bardzo praktycznymi. Była dobrą administratorką i ekonomką. Ponieważ była zaradna pod wieloma względami, dlatego pod jej opieką podnosił się dość szybko poziom duchowy i materialny przytuliska. Doświadczona ogniem przeciwności i trudności życiowych, z łatwością wczuwała się w trudne sytuacje biednych i zagubionych dziewcząt. Nowo powstające Zgromadzenie otaczało je, w duchu nakreślonego charyzmatu, wieloraką opieką.

Be. przesady można stwierdzić, że Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego rodziło się i dojrzewało przy gorliwym zaangażowaniu m. Klary Szczęsnej. Jej wpływ na proces formacji Zgromadzenia urzeczywistniał się w duchu wskazań ks. Józefa Pelczara jako Założyciela. On bowiem omawiał z nią poszczególne elementy życia zakonnego, które знаła lepiej i głębiej z osobistego doświadczenia, jakie zdobyła w Zgromadzeniu Sług Jezusa. Poza tym charyzmaty obu Zgromadzeń w pewnej mierze były sobie bliskie. Dlatego m. Klara realniej osądzała i rozstrzygała, które ze wskazań czy sugestii Założyciela są przydatne i słuszne.²⁶

Bł. Józef Pelczar z kolei odnosił się zawsze do niej z ogromnym uznaniem i szacunkiem: „Choć – jak pisał – Wielebna Matka odmienne miała zdanie, zawsze jednak była córką uległą, przywiązaną i wdzięczną, a stąd chętnie dzieliła moje prace i troski około naszego Zgromadzenia”.²⁷

II. Sylwetka duchowa m. Klary Szczęsnej

Sylwetka duchowa m. Klary jest możliwa do ujęcia na podstawie ustnego przekazu sióstr o jej życiu, który został spisany.²⁸ Archiwum Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego nie dysponuje innymi przekazami źródłowymi na ten temat. Matka Klara nie pozostawiła po sobie ani dzienniczka duchowego, ani też żadnej literatury z tego zakresu, który jest dziś określany pojęciem „teologia duchowości chrześcijańskiej”. Zgromadzenie Sióstr Sercanek dysponuje zaledwie trzema jej medytacjami oraz materiałem z zakresu przeprowadzonych przez nią konferencji, który zatytułowano *Myśli M. Klary Szczęsnej*.²⁹

Sylwetka duchowa m. Klary jest w jakiejś mierze uchwytna na drodze jej relacji do duchowości Zgromadzenia. Jest też możliwa do ujęcia w pewne normy jedynie w ramach tej wspólnoty, do której należała, którą tworzyła i formowała. Z pewnością życie duchowe Zgromadzenia Sióstr Sercanek jest w pewnym sensie odzwierciedleniem i przedłużeniem duchowości Współ-

założycielki. Duchowość Zgromadzenia jest zatem źródłem poznania życia duchowego matki Klary Szczęśnej.³⁰

Do istotnych środków formacji duchowej pierwszej wspólnoty zakonnej należała reguła, w jej szerokim rozumieniu, jaką Pelczar opracował w formie: *Konstytucje albo Ustawy, Wskazówki i Instrukcje*.³¹ Wszystkie świadectwa spisane o matce Klarze jednoznacznie podkreślają, że starała się gorliwie urzeczywistniać regułę zakonną w codziennym życiu osobistym i dostrzegała w niej wolę samego Boga. Dostrzega się w jej życiu duchowym gorliwą wierność zarówno wobec ducha, jak i litery Konstytucji zakonnej. Nie bez słusznej racji siostry żyjące razem z nią w jednej wspólnocie nazywały ją między sobą „żywą regułą”.

Drugim ważnym środkiem w formacji duchowej Zgromadzenia i poszczególnych siostr było kierownictwo duchowe sakramentalne i pozasakramentalne. Rolę tegoż kierownictwa, w urzeczywistnianej formacji, zauważa się dość wyraźnie w życiu duchowym m. Klary. Jego rozwój urzeczywistnił się między innymi na drodze kierownictwa duchowego. Było ono podejmowane najpierw przez o. Honorata. Następnie kontynuował je, w Lublinie, ks. Antoni Nojszewski, rektor seminarium duchownego. W końcu zostało przejęte przez ks. Józefa Pelczara, późniejszego biskupa przemyskiego. Owo kierownictwo duchowe było dla niej pokornym i pełnym zaufania poddaniem się pod właściwy osąd i kierownictwo Kościoła, który mocą Ducha Świętego działa przez swoich szafarzy. W urzeczywistnianym kierownictwie m. Klara odnajdywała potrzebne światło nadprzyrodzone do realizowania otrzymanego powołania i dla duchowej formacji rodzącego się Zgromadzenia.³²

Trzecim elementem formującym sylwetkę duchową m. Klary i Zgromadzenia były rekolekcje zakonne i dni skupienia. Ks. Józef Pelczar bardzo wyraźnie akcentował ich ważną rolę w procesie kształtowania i rozwoju zakonnego życia duchowego. W pierwszym okresie formującego się Zgromadzenia to dzieło było prowadzone przez niego osobiście.³³

Na podstawie analizy tych źródeł można stwierdzić, że sylwetka duchowa m. Klary daje się ująć w czterech charakteryzujących ją postawach.

1. Zaufanie Bogu

W codziennym języku słowo „ufam” znaczy tyle, co „całkowicie wierzę drugiej osobie, powierzam jej swoje codzienne życie, jestem głęboko przekonany, że mogę na nią zawsze liczyć”.³⁴ W takim też znaczeniu można mówić o zaufaniu m. Klary wobec Pana Boga, Kościoła i ludzi. We wspomnieniach Eleonory Motylowskiej znajduje się takie świadectwo o niej: „Podobała mi się niezmiernie jej szczerść, męstwo w zerwaniu ze świa-

tem i oddaniu się Bogu”.³⁵ Tak więc postawa ufności m. Klary była bliska rzeczywistości wiary i zawierzenia, które z jej strony były odpowiedzią na tajemnicę objawiającego się i powołującego Boga.

Cnota wiary nadprzyrodzonej, która stawała się coraz bardziej jej osobowym zawierzeniem, była źródłem życia duchowego. Ufność m. Klary względem Boga nie była pojedynczą cnotą, ale postawą obejmującą wszystkie płaszczyzny i odniesienia, jakie są możliwe do zaistnienia pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Postawa ta wyrastała z żywej i ciągle pogłębiającej się łaski wiary w Boga i organicznie wiązała się z pokorą. Postawa wiary otwierała ją na wolę Boga i Jego łaskę. Była ona w jej życiu wartością bardzo konkretną, ponieważ przejawiała się w postawie pełnienia woli Bożej.³⁶

Takiej postawy m. Klary doświadczały pierwsze siostry sercanki, którym przewodziła. Kronika zakonna, relacjonując pierwszą wigilię Bożego Narodzenia w nowym Zgromadzeniu, przekazuje m.in. informację: „Po modlitwie [...] przemówiła do Sióstr Przełożona-nowicjuszka, zachęcając je do ofiarnego oddania się Bogu na drodze zakonnego posłuszeństwa, które w szczególny sposób powinno cechować Służebnicę Serca Jezusowego posłusznego aż do śmierci”.³⁷ Postawa całkowitego poświęcenia się Bogu na drodze urzeczywistnianego powołania była wyrazem jej bezwarunkowego zaufania wobec Jego Opatrzności. Z pewnością ta cnota kształtowała się w jej wnętrzu w okresie trudnych doświadczeń i przeciwności życia rodzinnego, społecznego i narodowego.³⁸

Pogłębiający się proces poznawania i doświadczenia Boga w życiu m. Klary sprawiał, że coraz pełniej rozwijało się i dojrzało jej zaufanie wobec Jego zbawczej, odwiecznej woli. W procesie kształtowania się tej postawy miały swój istotny udział środki, które ją formowały. Wśród nich wyraźnie zauważa się rolę modlitwy, życia sakramentalnego i ascezy. Wyraźnie dostrzegano to wspólnota zakonna, którą formowała. Siostry były przekonane, że m. Klara „w wysokim stopniu posiadała ducha modlitwy i umartwienia. Każdego dnia po pracy długo klęczała przed Najświętszym Sakramentem z twarzą ukrytą w dłoniach i wypraszała łaski potrzebne”.³⁹

Były to środki zwyczajne, które są w zasięgu każdego człowieka. Przy pomocy kierownictwa ks. Pelczara pragnęła zdobywać, w coraz doskonalszym stopniu, pozytywne wartości nadprzyrodzone: wiary, nadziei i miłości. Bez nich nie mogłaby się kształtować i rozwijać postawa nadprzyrodzonego zaufania. Ona głęboko przenikała życie duchowe m. Klary i uzewnętrzniała się szczególnie w sytuacjach trudnych, w niepowodzeniach, w cierpieniu i w różnych przykrych doświadczeniach. Ona ją mobilizowała nie tylko do opanowywania własnych słabych ludzkich sił, ale przede wszystkim inspirowała

do całkowitego zdawania się we wszystkim, szczególnie w chwilach beznadziejnych, na Boga i na Jego Opatrzność.

Postawa ta była najbardziej dostrzegalna, wraz z innymi cnotami, w ostatnich latach jej życia, zwłaszcza w rozwijającej się chorobie i nasilających się cierpieniach. Stąd też swoją postawą duchową budowała Zgromadzenie. Siostry widziały, jak m. Klara: „Przyświecała [...] swoimi cnotami [...]. Cały zasób jej cnót uwydatnił się w ostatniej Jej chorobie, zwłaszcza zajaśniał w Niej duch pokory i zaparcia się. W najcięższych cierpieniach nie domagała się niczego, ze wszystkiego była zadowolona”.⁴⁰ Z pewnością jej bezwarunkowe zdawanie się we wszystkich okolicznościach życia na Pana Boga było też wyrazem pokory chrześcijańskiej.

2. Pokora

Ks. Józef Pelczar uczył, w prowadzonej formacji zakonnej Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, każdą siostrę, że „treścią jej życia jest całkowite oddanie się Bogu i zupełna zależność od Boga”.⁴¹ Taka zaś postawa jest po prostu treścią chrześcijańskiej pokory. Człowiek, który jest świadomy swojej rzeczywistej ułomności i doświadcza ograniczoności własnej osoby, stawia na pierwszym miejscu nie siebie, ale Boga, któremu wszystko poddaje i zdaje się na Jego łaskę i Jego działanie.

Początkująca i rozwijająca się wspólnota Zgromadzenia doświadczała, jak pierwsza ich matka i mistrzyni: „Wszystkie sprawy doczesne składała w ręce Boże. Uważała się zawsze za bardzo nieudolną, nędzną istotę, pisząc do sióstr kończyła przez małe «s» – licha sługa s. Klara”.⁴² Tej cnoty m. Klara uczyła się najpierw w Zgromadzeniu Sług Jezusa, a potem kontynuowała ją w trudnej i surowej szkole ascetycznej ks. Józefa Pelczara. Siostry świadczą, że m. Klara „jako nowicjuszka całkowicie podległa O. Dyrektorowi, była przez niego kierowana, pouczana, a niekiedy upokarzana”.⁴³

Analizując całokształt życia duchowego matki Klary Szczęsnej, trzeba stwierdzić, że postawę chrześcijańskiej pokory posiadała w bardzo wysokim stopniu. Daje się ją zauważyć w każdej sytuacji codziennego życia, tak w relacji do Boga, jak i wobec spotykanych ludzi oraz w stosunku do zakładanego Zgromadzenia. W duchu chrześcijańskiej pokory urzeczywistniała swoje odpowiedzialne funkcje zakonne i podejmowała służbę wobec służących, biednych, chorych, głodnych i bezdomnych ludzi. Ona otwierała jej wnętrze na Osobę Boga, na sprawy Kościoła i potrzeby konkretnego człowieka.⁴⁴

Siostra Izabela Skwara pozostawiła takie świadectwo o życiu matki Kary: „Poznałam M. Klarę w 1902 r. w Krakowie i przebywałam z Nią do roku

1916. Miałam dużo sposobności stwierdzić, jak przyświecała wszystkimi cnotami. Była bardzo pokorna. Przed Ojcem Założycielem klęczała tak pokornie i z takim przejęciem słuchała słów Jego, że patrzyłam na Nią urzeczoną. I wobec siostr była również pokorna. Raz widziałam jak siostra obruszona na Matkę Klarę, nie wiem o co, zachowała się niegrzecznie, a Matka upadła przed nią na kolana, powiedziała „przepraszam siostrę” i ucałowała ziemię. Byłam niezmiernie wzruszona i zbudowana – wobec podwładnej tak się uniznić. [...] O pokorze Matki Klary musiałabym wiele pisać, miała ducha pokory św. Franciszka i w tym duchu żyła”.⁴⁵

Matka Klara w różnych sytuacjach życia wypełniała wiernie regułę zakonną, nie mogła postąpić inaczej. Nadto miała świadomość, że jako mistrzyni siostr powinna formować je nie tylko słowem, ale przede wszystkim przykładem osobistego życia. Zresztą nigdy go nie brakowało w jej codzienności. Postawą swoją budowała siostry do końca, nawet w ostatnich chwilach przed śmiercią. Przepraszała obecne wtedy, przy jej łożu, siostry za wszystkie przewinienia i zaniedbania popełnione względem nich.⁴⁶

Postawa pokory urzeczywistniła się w niej w wysokim stopniu doskonałości, dlatego była bardzo uległa i posłuszna kierownictwu Założyciela, wobec wszystkich jego decyzji i poleceń. Przyjmowała je w największym uniznieniu i z podobnym usposobieniem je realizowała.

3. Posłuszeństwo

Według nauczania m. Klary sprawą fundamentalną w urzeczywistnieniu powołania zakonnego jest pełnienie woli Bożej, czyli posłuszeństwo. W medytacji o posłuszeństwie m. Klara mówiła siostronom o głębokiej potrzebie umiłowania tej postawy. Uczyla, że miłość jest posłuszeństwem. Wzorem takiej postawy jest sam Jezus, który przychodzi, aby „szybko” spełniać wolę Bożą. Ta postawa nie była tylko treścią nauczania, ale przede wszystkim charakteryzowała jej życie duchowe. Było ono z reguły zawsze nastawione na urzeczywistnianie woli Boga. Wewnętrznie była, niejako z natury, nastawiona na jej realizację. Trudne doświadczenia codziennego posługiwania odczytywała nie inaczej, jak w kategoriach woli Bożej, którą starała się pełnić z wewnętrzną uległością i posłuszeństwem.

Wspólnota zakonna, której m. Klara przewodziła, często zauważała, że: „Jako pierwsza nowicjuszka była też [...] przez Ojca Założyciela doświadczana i ćwiczona. Czasem jakimś słówkiem wypowiedziała się na ten temat. «Ale taka wola Boża dla mnie» dodawała szybko”.⁴⁷ Wśród wielu cnót, które zdobyła w stopniu doskonałym, „cnotą wybitną u Matki Klary było posłuszeństwo. Ojcu Założycielowi była tak posłuszna, że niejednokrotnie

mimo choroby zrywała się z łóżka, żeby wykonać to, co Ojciec polecił, choćby to była podróż z Krakowa do Przemyśla”.⁴⁸

Zewnętrznym wyrazem posłuszeństwa był jej osobisty stosunek do reguły zakonnej, jej doskonała wierność wobec zawartych w niej wskazań i poleceń. Była zresztą osobiście o tym przekonana i dlatego uczyła siostry: „Posłuszni powinniśmy być w każdym wieku, stanie zdrowia lub słabości, aż do starości i grobowej deski, choćbyśmy najznakomitsze usługi wyświadczali zakonowi i najwyższe piastowali urzędy”.⁴⁹ Sama była posłuszna Bogu, Założycielowi Zgromadzenia i Kościołowi. Postawa m. Klary miała charakter posłuszeństwa doskonałego, natychmiastowego, bezdyskusyjnego. Z takim też usposobieniem ducha odczytywała wolę Bożą w konkretnych decyzjach i postanowieniach ks. Pelczara. Cnota posłuszeństwa przejawiała się w dokładnie spełnianych czynnościach, w skrupulatnym zachowywaniu porządku i w punktualności.

Zdaniem m. Klary Szczęsnej posłuszeństwo jest najpewniejszą drogą, która prowadzi każdą osobę zakonną do świętości życia. Świętość chrześcijańską utożsamiała z wiernym pełnieniem woli Bożej. Dla niej prawdziwa świętość zakonna była po prostu zgodnością codziennego życia z odwieczną wolą Bożą. Formację życia zakonnego kształtującego się Zgromadzenia rozumiała między innymi jako szkołę, w której zakonnica poznaje i rozważa wolę Bożą. W procesie formacji duchowej trzeba, aby każda siostra coraz głębiej ją poznawała i przyswajała. Była bowiem przekonana, że „znać wolę Bożą i poddawać się jej stale w duchu wiary, to czyniło Świętych, a to nam daje Reguła”.⁵⁰ Uczyła też, że odwieczna wola Boga dociera do zakonnicy nie tylko drogą dekalogu i słowa Bożego, ale także przez regułę Zgromadzenia i polecenia przełożonych.

Tak więc m. Klara kształtowała formujące się Zgromadzenie na fundamencie posłuszeństwa. Wychowywała siostry w duchu całkowitej uległości i wierności woli Bożej, także w małych sprawach. Była przekonana, że zakonnica bez wiernego posłuszeństwa woli Bożej nie osiągnie ani zbawienia, ani prawdziwej świętości życia. Każda z nich, jak uczyła, powinna urzeczywistniać w codziennym życiu, na drodze bezwarunkowego posłuszeństwa woli Bożej, wezwanie do doskonałości, której istotą jest cnota chrześcijańskiej miłości.

4. Miłość chrześcijańska

Życie Klary Szczęsnej było przeniknięte duchem ewangelicznej służby. Wzorowała się w tym wymiarze na życiu Św. Rodziny z Nazaretu i na przykładach świętych: Franciszka z Asyżu i Elżbiety Węgierskiej. Duch jej

codziennej służby był praktyczną realizacją chrześcijańskiej miłości. Na ten temat napisała medytację pt. *Miłość bliźniego*. Ostateczną racją miłości wszystkich ludzi jest sam Jezus Chrystus. Ponieważ On kocha każdego człowieka, dlatego utożsamia się z każdym z nich. Tak jak Jezus kocha mnie – uczyła m. Klara – tak samo kocha każdego innego człowieka. Odwoływała się przy tym do rzeczywistości Żłóbka, Kalwarii i do Eucharystii, które permanentnie objawiają miłość Jezusa do Boga i do ludzi. Uczyła bowiem, że jest jedna miłość: Boga i drugiego człowieka. Dlatego mówiła siostronom: „Czy to kochać Boga dla Niego samego, czy kochać bliźniego dla Boga, jest to zawsze kochać Boga”.⁵¹

W postawie miłości dostrzega się u m. Klary wyraźnie zarysowaną jej hierarchię: na pierwszym miejscu była w niej miłość Boga, dalej miłość do Kościoła, do Zgromadzenia, do potrzebujących pomocy.

Miłość do Boga utożsamiała z posłuszeństwem Jego odwiecznej woli. Nie tylko tak rozumiała miłość do Boga, ale w taki też sposób urzeczywistniała ją w osobistym życiu. W takim duchu formowane było początkujące Zgromadzenie. W medytacji o posłuszeństwie uczyła siostry, że „świętość człowieka [...] to zgodność z Jego wolą, gdyż ta tylko jest prawdziwa miłość, a zatem i prawdziwa świętość”.⁵²

Pierwsze siostry sercanki, jako bezpośredni świadkowie życia m. Klary, były przekonane, że posiadała ona „cnotę [...] doskonałego posłuszeństwa Bogu”.⁵³ Stąd też miłość m. Klary wobec Boga była doskonała. Miała ona nadto swoje urzeczywistnienie w modlitwie, w adoracji i w ekspijacji, w głębokiej czci i kontemplacji tajemnicy Najświętszego Serca Jezusowego, na chwałę którego spełniała każdą swoją posługę.

Miłość do Boga miała też swój konkretny i praktyczny kształt w postawie wobec biednych, zagubionych, bezdomnych, bezrobotnych, opuszczonych i chorych. Siostry, z którymi razem żyła i pracowała, miały świadomość, że ich matka i mistrzyni: „Miała cnotę [...] miłości Boga i bliźniego. Nie było trudu, którego by się nie podjęła, gdy chodziło o chorego lub biednego [...]. Swoją wielką miłością wprawiała nas nieraz w kłopot, bo [...] chciałyby wynieść z domu dla biednych wiele rzeczy. Mawiała: «Pan Jezus nam da». Czasem cierpiała nad tym, że nie wszyscy tak pojmowali jak ona”.⁵⁴

W stosunku do kształtującego się Zgromadzenia jej miłość wyrażała się gorliwą zapobiegliwością o dobra duchowe i materialne. Czuła się odpowiedzialna za charyzmat Zgromadzenia, za rozwój i jego doskonałe urzeczywistnianie. Z tego też powodu wymagała, od siebie i od każdej siostry, skrupulatnego wypełniania konstytucji zakonnych. Chociaż z miłości do wspólnoty zakonnej wiele żądała od poszczególnych sióstr, to z drugiej stro-

ny była bardzo ludzka i otwarta. W rzeczywistości liczyła się dla niej osoba konkretnego człowieka. Najważniejszy był w jej życiu drugi człowiek, któremu lubiła sprawiać drobne, miłe niespodzianki. Siostry, którym przez wiele lat służyła, doświadczały tego osobiście. Jedna z nich napisała, że ich pierwsza matka generalna: „W miłości dla Sióstr była niewyczerpana. Dbała o zdrowie każdej siostry [...]. W prowadzeniu Sióstr była wymagająca, ale Siostrą dobrej woli przebaczała wiele. W ogóle była pełna słodyczy”.⁵⁵

Poza tym była wyrozumiała, troskliwa i przebacząca. Wszystkie siostry, choćby najmłodszą, darzyła ogromnym szacunkiem i macierzyńską troską. W relacji do wspólnoty zakonnej, jak i w indywidualnych kontaktach, nie wprowadzała sztucznego dystansu. Niemniej jednak duchowość matki wywoływała w siostrach należyły dla niej szacunek. Stylem życia budziła do siebie postawę zaufania, szczerości i otwartości. Według świadectwa sióstr: „W rozmowie na cotygodniowych skrutyniach z każdą siostrą rozmawiała serdecznie, z taką prostotą i miłością matczyną, iż z całym zaufaniem serce, duszę przed Nią się otwierało. Słuchała spokojnie, poważnie [...] jak dobra, czuła Matka pouczyła, wyjaśniła albo poradziła”.⁵⁶

Miłość zaś do Kościoła wyrażała się w postawie otwarcia na jego potrzeby, zwłaszcza na urzeczywistnianie misji wynikającej z Ewangelii. Przede wszystkim miała ona formę osobistej współpracy z urzędowymi przedstawicielami Kościoła: z o. Honoratem Koźmińskim i z ks. Józefem Pelczarem, z którym współpracowała w procesie kreowania Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego. Zgodnie z określonym charyzmatem powstało ono w tym celu, aby w imieniu Kościoła była w praktyce urzeczywistniana miłość Chrystusa do ludzi. M. Klara, realizując ów charyzmat, pragnęła tym samym głosić chwałę Najświętszego Serca Jezusa. Nie ma bowiem miłości do Jezusa Chrystusa bez miłości do Kościoła, który św. Paweł Apostoł nazywa Mistycznym Ciałem Chrystusa. Matka Klara, inspirowana taką miłością, posyłała siostry do miast i odległych wiosek, aby prowadziły dzieło katechizacji zaniedbanych duszpastersko ludzi. Właściwie wszystko, co czyniła, służyło misji Kościoła i Jego duchowej formacji.⁵⁷

Tak więc m. Klara Szczęsna, według opinii sióstr, w urzeczywistnianych postawach codziennego życia promieniowała cnotą chrześcijańskiej miłości do Boga i do ludzi. Wydaje się, że posiadała ją w stopniu doskonałym. Ona zaś najbardziej przekonuje o świętości jej życia.

* * *

W przedziwnie układających się uwarunkowaniach społecznych i religijnych drugiej połowy XIX wieku urzeczywistniło się działanie Boga.

Posługiwał się On w swoich zrzędzeniach, tak jak w całej historii zbawienia, różnymi ludźmi. W relacji do Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego posłużył się bł. Józefem Pelczarem, który stał się jego założycielem. W procesie jego inicjacji i formacji postawił mu też, jako kompetentną pomoc, Ludwikę Szczęsną. Była ona kobietą pełną ducha Bożego, zakonnicą uformowaną w honorackim Zgromadzeniu Sług Jezusa. Odznaczała się wielką gorliwością i wewnętrznym zapałem oraz posiadała duże umiejętności organizacyjne.

Na tle całego życia i działalności m. Klary bardzo wyraźnie zarysowała się jej sylwetka duchowa. Jej życie duchowe charakteryzowało się bezgranicznym zaufaniem wobec Boga, co przejawiało się w gorliwej realizacji Jego woli. Rozpoznawała ją na modlitwie, w wewnętrznych natchnieniach, w poleceniach Kościoła i w trudnych doświadczeniach życia. Urzeczywistniała ją zaś w duchu posłuszeństwa i chrześcijańskiej pokory. Postawy te stały się podstawą, na której wzrastała w niej, w długim procesie rozwoju, cnota nadprzyrodzonej miłości Boga i każdego człowieka. Ze względu na Chrystusa kochała wszystkich ludzi. Miłość chrześcijańska przejawiała się szczególnie w jej posłudze wobec służących, biednych i chorych. W takim też duchu formowała nowo powstałe Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego.

Całe życie i działalność m. Klary Szczęsnej świadczy, że wśród takich uwarunkowań społecznych i politycznych, osiągnęła w wysokim stopniu doskonałość życia duchowego. Stąd też jest nie tylko wzorem życia zakonnego dla Zgromadzenia, które współtworzyła, ale jest także świadkiem, że świętość życia chrześcijańskiego jest faktycznie możliwa do urzeczywistnienia w każdych uwarunkowaniach ludzkiej egzystencji.

PRZYPISY

¹ Zob. M Werner, *O. Honorat Koźmiński*, Poznań – Warszawa 1972, s. 303-401.

² Zob. *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań – Warszawa 1979, s. 429-430 i 440; C. Niezgodą, *Matka Klara Szczęsna*, Kraków 1993, s. 14-15.

³ Zob. *Historia Kościoła w Polsce*, dz. cyt., s. 458; C. Niezgodą, *Matka Klara Szczęsna*, dz. cyt., s. 15-16.

⁴ F. Sankowska, *Matka Klara Ludwika Szczęsna współzałożycielka Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (dzieciństwo i młodość)*, w: *Spoczęły przy Sercu Pana*, t. 1/1, red. Z. Karmowska, Kraków 1986, s. 6.

⁵ F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 4.

⁶ Zob. tamże, s. 4-5.

⁷ Zob. C. Niezgodą, *Matka Klara Szczęsna*, Kraków 1993, s. 26-28.

⁸ A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary Ludwicy Szczęsnej współzałożycielki Zgromadzenia SS. Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 33.

⁹ A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 34.

¹⁰ C. Niezgodą, *Matka Klara Szczęsna*, dz. cyt., s. 28-29.

¹¹ F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 7-8

¹² A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 33.

¹³ F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 6; C. Niezgodą, *Matka Klara Szczęsna*, dz. cyt., s. 25.

¹⁴ F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 8; A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 34.

¹⁵ Zob. A. Jakubczak, *Zgromadzenie Sług Jezusa w społeczeństwie polskim w latach 1884-1939*, Warszawa 2001, s. 45-57.

¹⁶ E. Motylowska, *Wspomnienia*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 174.

¹⁷ Tamże, s. 174.

¹⁸ F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 10; A. Rostkowska, *Życiorys śp. Ks. dra J.S. Pelczara biskupa obrządku łacińskiego, Założyciela SS. Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, s. 12 (mps w Archiwum Głównym Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie.).

¹⁹ A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 35; F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 10.

²⁰ Zob. A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 35-39; K. Kasperkiewicz, *Józef Sebastian Pelczar – założyciel rodziny zakonnej*, w: *Józef Sebastian Pelczar w przededniu beatyfikacji*, red. F. Sankowska, Kraków 1992, s. 121-122.

²¹ Archiwum Sług Jezusa w Warszawie, J.S. Pelczar, List do m. Leonii Motylowskiej, Kraków 18 XII 1893, br. sygn.; por. F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 12-13.

²² Zob. K. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef S. Pelczar biskup przemyski*, Rzym 1972, s. 138-140.

²³ Zob. tamże, s. 146-147.

²⁴ Zob. F. Sankowska, *Matka Klara...*, art. cyt., s. 19; A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 42; I. Weiss, *Wspomnienie o Matce Klarze Ludwicy Szczęsnej*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 113; K. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 146-152.

²⁵ Zob. A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 42-52; C. Niezgodą, *Matka Klara Szczęsna*, dz. cyt., s. 76-79.

²⁶ Zob. A. Rostkowska, *O Matce Klarze - wspomnienie pośmiertne*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, 66-67; Z. Żmudzńska, *Moje wspomnienia*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 86 i 92; A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 44 i 49-51.

²⁷ J.S. Pelczar, *List do Matki Klary* (Przemyśl, 18 stycznia 1913), w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 232.

²⁸ *Spoczęły przy Sercu Pana*, t.1/1, red. Z. Karmowska, Kraków 1986.

²⁹ *Z notatek Matki Klary*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/2, Kraków 1988, s. 255-262.

³⁰ Zob. I. Weiss, *Wspomnienie...*, poz. cyt., s. 112 i 121-123.

³¹ Archiwum Główne Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie, *Konstytucje albo Ustawy Zgromadzenia Służebnic Najśw. Serca Jezusowego napisane przez ks. J. S. Pelczara Dyrektora Zgromadzenia w grudniu r. P. 1896, zatwierdzone 23 XIII 1896 r. przez bpa Puzynę*, b. sygn.

³² Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Zabki, 2000, s. 170-173 i 318-319.

³³ Zob. K. Kasperkiewicz, *Sługa Boży Józef S. Pelczar...*, dz. cyt., s. 147-151; A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 42.

³⁴ Zob. *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1981, s. 584.

³⁵ E. Motylowska, *Wspomnienia...*, poz. cyt., s. 29

³⁶ Zob. I. Weiss, *Wspomnienie...*, poz. cyt., s. 114-116; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 128-129.

³⁷ K. Kasperkiewicz, *Obrazki z życia pierwszych sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 30.

³⁸ Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 129-130.

³⁹ K. Kasperkiewicz, *Obrazki z życia...*, art. cyt., s. 25; por. Z. Żmudzińska, *Zeznanie o Matce Klarze...*, poz. cyt., s. 72; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 202-208 i 214-217.

⁴⁰ A. Rostkowska, *O Matce Klarze...*, art. cyt., s. 67; por. R. Ryłko, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary Szczęsnej*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 107; A. Skwara, *Wspomnienia o Matce Klarze*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 161.

⁴¹ J.S. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnic*, Kraków 1918, s. 64.

⁴² B. Kosmowska, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 148.

⁴³ Z. Żmudzińska, *Moje wspomnienia*, art. cyt., s. 79; por. I. Weiss, *Wspomnienie...*, poz. cyt., s. 120.

⁴⁴ Zob. A. Skwara, *Wspomnienia...*, poz. cyt., s. 157-158; I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993, s. 87-89.

⁴⁵ A. Skwara, *Wspomnienia...*, poz. cyt., s. 157; por. A. Zajchowska, *Wspomnienie o Matce Klarze Ludwice Szczęsnej*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁶ B. Kosmowska, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary*, poz. cyt., s. 150.

⁴⁷ Z. Żmudzińska, *Moje wspomnienia*, poz. cyt., s. 79.

⁴⁸ B. Kosmowska, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary*, poz. cyt., s. 150; por. A. Skwara, *Wspomnienia...*, poz. cyt., s. 158.

⁴⁹ K. Szczęsna, *Medytacja I. Posłuszeństwo*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/2, s. 256-257.

⁵⁰ Tamże, s. 258-259; por. I. Weiss, *Wspomnienie...*, poz. cyt., s. 121; I. Werbiński, *Świętość...*, dz. cyt., s. 148-149.

⁵¹ K. Szczęsna, *Medytacja II. Miłość bliźniego*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/2, s. 259; por. Z. Żmudzińska, *Zeznanie o Matce Klarze...*, art. cyt., s. 77; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 130-131; I. Werbiński, *Świętość...*, dz. cyt., s. 76-84.

⁵² K. Szczęsna, *Medytacja I...*, poz. cyt., s. 258.

⁵³ A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 41.

⁵⁴ Tamże, s. 43; por. A. Zajchowska, *Wspomnienie...*, poz. cyt., s. 129.

⁵⁵ A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 63; por. Z. Żmudzińska, *Zeznanie o Matce Klarze...*, poz. cyt., s. 75; 89 i 102.

⁵⁶ Z. Żmudzińska, *Zeznanie o Matce Klarze...*, poz. cyt., s. 72 i 87; por. R. Ryłko, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary Szczęsnej*, w: *Spoczęły...*, dz. cyt., t. 1/1, s. 105-106; I. Weiss, *Wspomnienie...*, poz. cyt., s. 121; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, dz. cyt., s. 132-135.

⁵⁷ Zob. B. Kosmowska, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary*, poz. cyt., s. 145; I. Werbiński, *Świętość...*, dz. cyt., s. 93-100.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

KOŚCIELNA POSŁUGA SŁOWA Opis terminologii stosowanej w Polsce

Pojawia się coraz więcej publikacji związanych z teorią i praktyką głoszenia słowa Bożego. Ich autorzy próbują ukazać wieloaspektowy charakter posługi słowa Bożego dokonującej się w Kościele. Ukazując tę złożoną rzeczywistość, posługują się terminami, które nie zawsze są jednoznacznie, tak samo rozumiane przez wszystkich. Rodzi się więc potrzeba dokonania opisu terminologii stosowanej w Polsce określającej posługiwanie słowa. Ten opis w niniejszym opracowaniu będzie koncentrował się wokół trzech zagadnień: przepowiadania słowa Bożego, struktur przepowiadania i form przepowiadania.

Przepowiadanie słowa Bożego

Dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa Kościół kontynuuje w podwójnej formie: przez głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów. Podstawą tej misji jest nakaz Jezusa, aby to, co zostało przez Boga objawione, było przekazywane przez posługę Kościoła wszystkim ludziom i narodom. Z tego względu Kościół nieustannie głosi Chrystusa i Jego zbawcze dzieło, czyli przepowiada słowo Boże w celu pobudzenia do wiary.¹

Realizacja posłannictwa przepowiadania dokonuje się w rozmaity sposób. Podstawową formą jest sam fakt istnienia Kościoła, który będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa jest zarazem znakiem Bożej obecności w świecie, Jego słowem. Następnie Kościół przepowiada przez świadectwo świętości swoich członków, którzy poprzez miłość Boga i bliźniego oraz męczeństwo objawiają, co Bóg czyni w życiu każdego człowieka, gdy ten ufnie powierza się Jego woli. Trzecią formą jest nauczanie, czyli głoszenie słowne; w sensie ścisłym odnoszone jest ono do przepowiadania, przy czym nie powinno być rozumiane w oderwaniu od świadectwa.²

Ta trzecia forma, która nas tutaj szczególnie interesuje, pojmowana szeroko obejmuje kaznodziejstwo, katechezę, wykład teologii, rozmowę

religijną, w znaczeniu wąskim natomiast odnosi się tylko do kaznodziejstwa. Nasza analiza dotyczyć będzie tylko tego drugiego znaczenia, gdzie rzeczywistość przepowiadania słowa Bożego jest równoznaczna z kaznodziejstwem.³

W *Encyklopedii chrześcijańskiej* przepowiadanie słowa Bożego zdefiniowano jako „publiczne obwieszczenie i wyjaśnianie słowa Bożego w celu budzenia do wiary”.⁴ Wymieniono tu kilka elementów, które pojawiają się także w innych określeniach, mianowicie: publiczne głoszenie, głoszenie, które przyjmuje postać obwieszczenia i wyjaśniania, oraz cel, którym jest wiara. Definicja ta nie wskazuje wprost na podmiot tego głoszenia, ale w jej omówieniu podkreśla się, że przynależy ono przede wszystkim kaznodziejom-kapłanom.⁵

Antoni Lewek określa przepowiadanie kościelne jako „przedłużenie bosko-ludzkiego dialogu, głoszenie objawionego i wcielonego Słowa Bożego”.⁶ Przepowiadać słowo Boże – znaczy uobecniać, aktualizować, konkretyzować słowo Boże, które z natury przeznaczone jest dla „kogoś”.⁷ A zatem: przepowiadanie „jest w swej istocie przede wszystkim wydarzeniem zbawczym, w którym spotykają się dwie główne osoby: Bóg w swoim twórczym słowie oraz człowiek zdolny do wolnego i świadomego przyjęcia Bożego słowa. Celem tego spotkania nie jest tylko przekaz wiedzy o prawdach religijnych czy normach etycznych, ale tym celem jest zbawienie, miłość, życie. W tym też znaczeniu kaznodziejstwo jest środkiem zbawienia, podobnie jak sakramenty”.⁸ Można więc powiedzieć, że kaznodziejstwo, czyli przepowiadanie słowa Bożego, jest jednocześnie orędziem, wezwaniem Bożym, ale także przekazem wiedzy religijnej.⁹

W podobny sposób definiuje przepowiadanie Zbigniew Adamek. Przepowiadanie Ewangelii to przepowiadanie Jezusa Chrystusa, bo On właśnie stanowi jej treść. Dlatego też posługa słowa nie jest mową o Chrystusie, ale mową samego Chrystusa, który mówi o sobie.¹⁰ Przepowiadać, znaczy „aktualizować, uobecniać słowo Boże w życiu człowieka żyjącego tu i teraz, to znaczy tłumaczyć odwieczne a zarazem w czasowych formach utrwalone słowo Boże na słowo zrozumiałe dla człowieka współczesnego”.¹¹ Z tego określenia wynika, że istotną funkcją przepowiadania Kościoła jest tłumaczenie i interpretacja. Należy odkryć, co w proklamowanym tekście biblijnym stanowi ponadczasową, wieczną treść i tę odkrytą prawdę na nowo sformułować w taki sposób, aby słuchacz odnalazł w głoszonym orędziu Boga mówiącego tu i teraz.¹² A zatem tłumaczyć to odkrywać autentyczne treści teologiczne, czyli docierać do wciąż obowiązującego i aktualnego sedna biblijnych przekazów; natomiast interpretować to przedstawić rozpo-

znane uprzednio treści w taki sposób, by zostały one zrozumiane i przyjęte przez słuchaczy. Przepowiadanie bowiem – jak zaznacza Jan P r a c z – „nie jest mechaniczną reprodukcją, ciągłym powtarzaniem skostniałych form, lecz twórczym działaniem, wciąż dążącym do lepszej i pogłębionej interpretacji tekstu biblijnego, a przy tym uwzględniającym aktualne potrzeby słuchaczy i posługującym się taką formą, jaka jest adekwatna do zdolności percepcyjnych członków wspólnoty wierzących lub ludzi zmierzających dopiero do tej wspólnoty”.¹³

Przepowiadanie Kościoła uobecnia, wciela w „dzisiaj”, w terażniejszość słowa objawione i w ten sposób przekazuje słowa Pana w interpretacji przystosowanej do mentalności słuchaczy oraz w zastosowaniu do ich życiowych potrzeb. Przepowiadanie aktualizuje zatem tekst objawiony, tłumaczy „przeszłość w terażniejszość” – zaznacza Edward S o b i e r a j.¹⁴

Istotne jest, co podkreśla też m.in. Rolf Z e r f a s s, aby w przepowiadaniu dopuścić do głosu Boga, aby mogła dokonać się przemiana.¹⁵ A ta „nie może być wywołana z zewnątrz ani przez użycie siły. Nie można zmienić człowieka. To człowiek sam może się zmienić pod wpływem Ducha Bożego, który odnawia oblicze ziemi”.¹⁶ Przemiana, nawrócenie możliwe jest tylko wówczas, gdy przepowiadanie stanie się sposobnością objawienia się samego Boga, który wyzwala, rozwiązuje pęta niewoli, pozwala żyć w wolności.¹⁷ „Słuchacze mają odczuć, że dziś zostało im podarowane Słowo Życia. Dziś do tego domu przyszło zbawienie, dziś powinien ktoś wrócić do domu, do swojego miłosiernego Ojca, albo ktoś powinien być wezwany do wyznania, jak Piotr po nakarmieniu rzesz (por. J 6, 68)” – podkreśla, akcentując aktualne działanie Boga w przepowiadaniu, Alois S c h w a r z.¹⁸

Mając na uwadze ten wymiar przepowiadania, warto przyjrzeć się dwóm pojęciom, mianowicie: *przepowiadanie* oraz *nauczanie*. A d a m e k w swoim podręczniku, nawiązując do definicji przepowiadania zawartej w prawie kanonicznym zaznacza, że niekiedy między wyżej wymienionymi terminami stawiany jest znak równości, gdy tymczasem słowo *nauczanie* zakłada bardziej przekaz odpowiedniej wiedzy religijnej, a *przepowiadanie* nastawione jest przede wszystkim na nawrócenie.¹⁹ To rozróżnienie jest ważne, bowiem wskazuje na złożoność rozumienia samego słowa Bożego. Posiada ono zarówno charakter poznawczy, jak i charakter wolitywny oraz dynamiczny, który domaga się czynnej postawy od odbiorców. Tym samym celem przepowiadania staje się wiara pojmowana nie tylko jako znajomość prawd Bożych, ale przede wszystkim pełna zawierzenia, ufna odpowiedź na Boże wezwanie. W takim ujęciu wiara nie jest tylko uznaniem za prawdę pewnych treści, ale także osobową odpowiedzią na objawienie się

Osoby Boga. I tak pojęta wiara, w której obok momentu intelektualistycznego oraz wolitywnego obecny jest moment personalny i egzystencjalny, jest celem przepowiadania.²⁰

Tak pojęta wiara posiada strukturę dialogiczną. Wiara to osobowe spotkanie z Bogiem. Po jednej stronie Bóg, po drugiej konkretny człowiek. Bóg przemawiający do człowieka w słowach i czynach, zwłaszcza w osobie Jezusa Chrystusa. Celem tego dialogu jest włączenie człowieka w krąg życia Trójcy Świętej. Ta personalna, dialogiczna koncepcja wiary ma swoje odbicie w przedstawionych koncepcjach przepowiadania. Ich niejako podsumowaniem jest koncepcja najczęściej przedstawiana w polskich publikacjach, zwłaszcza przez Zdzisława Grzegorskiego, ukazująca głoszenie słowa jako *wydarzenie komunikacyjne*.²¹

Wydaje się, że istotą tej koncepcji odnajdujemy w następujących słowach: „Przepowiadanie jest spotkaniem, na które składa się nie tylko treść przekazu (zakomunikowanie), ale i konieczne relacje międzyludzkie (skomunikowanie się), tak idee jak i działania, logika i odczucia ludzkie, zrozumienie i zaangażowanie. Przepowiadanie musi stać się komunikowaniem słowa Bożego, tzn. procesem interakcji, aktywnym uczestnictwem w przekazie słowa. Laikat stanowi ogromną część Ludu Bożego, jest świadkiem Chrystusa w świecie. Ma swoje problemy, doświadczenia i przemyślenia, które muszą być brane pod uwagę. Tym bardziej, że Bóg zwykł był mówić do ludzi przez ludzi. Tak więc jeśli komunikacja jest interakcją, wzajemnym oddziaływaniem na siebie komunikujących się stron, to musi ona zaistnieć między zgromadzeniem słuchaczy a sprawującym posługę słowa kapłanem, pomiędzy chrześcijanami a wszystkimi innymi członkami rodziny ludzkiej, wśród której żyją i działają. Powyższe sfery interakcji stanowią ów totalny akt przepowiadania. Nadto to, co trwałe, zastane, tradycja życia i działania winna się odnawiać w dialogu ze współczesnością. W ten sposób współczesne przepowiadanie musi wnieść dynamizm interakcji w stosunki międzyludzkie i w treści kulturowe, którymi człowiek żyje na co dzień”.²²

W takim ujęciu przepowiadanie ma na celu ożywienie i podtrzymanie wspólnoty wiary. Zmierza ono do wywołania odpowiedzi przez wyznanie wiary nie tylko słowem, ale działaniem, chrześcijańską postawą. Tak pojęte przepowiadanie prowadzi do powstania prawdziwej wspólnoty: *communicatio – communio – unio*. Tak więc przepowiadanie, rozumiane jako proces komunikacji, jawi się jako coś dynamicznego, proces, w którym zostaje dowartościowany słuchacz, porozumienie z nim i poszczególne elementy występujące w procesie komunikowania. W przepowiadanie włączony jest słuchacz i jego świat, a tym samym w rachubę wchodzi odpowiedź

człowieka, jaką ma dać Bogu, jego aktywne słuchanie, jego pytania, na które chce usłyszeć odpowiedź. W ten sposób „przepowiadanie ma strukturę dialogową, jest spotkaniem osób, ludzkich postaw, sensów słów i zdań, myśli i spostrzeżeń, strukturą otwartą, która rodzi się poprzez zasadę uczestnictwa i współodpowiedzialności za akt komunikacji. Posługa słowa zawsze będzie wydarzeniem komunikacyjnym: wydarzeniem kaznodziejским [...], okazją do kontaktu ze słowem Bożym, wydarzeniem zbawczym i misterium słowa ludzkiego”.²³

W tym nurcie należy odnotować jeszcze jedną koncepcję przepowiadania, na którą zwrócił już wcześniej uwagę Herbert S i m o n,²⁴ a ostatnio Wiesław P r z y c z y n a,²⁵ mianowicie pojmowanie przepowiadania jako *interpretacji ludzkiego życia*. Ta koncepcja zdecydowanie odchodzi od „kaznodziejstwa wyjaśniająco-pouczającego, które tłumaczy teksty biblijne w kontekście sprawowanego misterium i aktualnych potrzeb słuchaczy”, a preferuje „kaznodziejstwo rozumiane jako interpretację ludzkiego doświadczenia w świetle tekstów świętych i sprawowanego misterium”.²⁶

W. Przyczyna, prezentując tę koncepcję przepowiadania, odwołuje się do teorii Brunona Drehera (na nim też opierał się H. Simon), a przede wszystkim do dokumentu biskupów amerykańskich (*Fulfilled in Your Hearing*) z 1982 r. Według tego dokumentu „kaznodziejstwo jest interpretacją życia ludzkiego w świetle tekstów świętych, uzdalniającą słuchaczy do rozpoznawania Boga działającego w słowie i świętych znakach oraz w świecie i do oddania Mu w wierze poprzez celebracje liturgiczne i życie zgodne z Ewangelią”.²⁷

Analizując takie rozumienie przepowiadania kościelnego, W. Przyczyna podaje potrzebne wyjaśnienia i komentarze. Zaznacza, że w tej definicji kaznodziejstwo rozumiane jest jako ustne i bezpośrednie głoszenie słowa Bożego podczas liturgii i poza nią. Wyjaśnia terminy: interpretacja, teksty święte i ludzkie życie. Przez interpretację rozumie „tłumaczenie ludzkiego życia w świetle tekstów świętych, umożliwiające słuchaczom rozpoznanie Boga zapośredniczonego w znakach liturgicznych i konkretnej sytuacji historycznej”.²⁸ Teksty święte to perykopy biblijne proklamowane w liturgii słowa oraz teksty z części stałych i własnych Mszy z dnia. Termin „ludzkie życie” oznacza całą egzystencję człowieka obejmującą codzienność i święto.²⁹

Po tych wyjaśnieniach wyprowadza następującą konkluzję: „kaznodziejstwo interpretujące ludzkie życie nie daje gotowych rozwiązań, lecz uzdalnia słuchaczy do rozpoznawania Boga w ich życiu i udzielania Mu odpowiedzi przez uczestnictwo w liturgii i życie zgodne z Ewangelią. Uzdołnienie to sprawia wiara, którą głoszenie słowa Bożego budzi i rozwija (por. DK 4). O ile zatem kaznodziejstwo wyjaśniająco-pouczające wyjaśnia teksty święte i poucza słuchaczy o tym, czego oni o Bogu jeszcze nie wiedzą,

o tyle kaznodziejstwo interpretujące mówi im o tym, że Bóg od dawna działa w ich życiu, chociaż oni nie zdają sobie z tego sprawy”.³⁰

Artykuł prezentujący tę koncepcję przepowiadania został określony jako dyskusyjny i zapewne takim będzie, bowiem jego autor sam wskazał podstawy widzenia kaznodziejstwa jako interpretacji ludzkiego życia (współczesna antropologia, teoria komunikacji, racje psychologiczno-antropologiczne, teologia znaków czasu, Biblia) oraz wskazał jej strony pozytywne (uwrażliwienie na sprawy słuchaczy, wymiar prorocki, dążenie do wiary integralnej) i negatywne (sam sposób przygotowania kazania, diagnoza sytuacji egzystencjalnej słuchaczy, ryzyko odrzucenia proponowanej interpretacji).

Struktury przepowiadania

Przepowiadanie jest rzeczywistością złożoną i jakkolwiek z wyżej przedstawionych definicji kaznodziejstwa przyjmiemy, to w każdej zauważalne są pewne elementy, które wzajemnie się warunkują, które bez siebie nie mogą istnieć, a brane w całości dają pełny obraz definiowanej rzeczywistości. Na przepowiadanie składają się m.in. czynniki osobowe (Bóg i człowiek), treściowe (źródła przepowiadania), sytuacyjne i językowe. Te i inne jeszcze czynniki wzajemnie się łączą, oddziałują na siebie i właśnie te „wzajemne relacje między poszczególnymi czynnikami” nazywa Mirosław Paciuszki e w i c z *strukturą jednostki przepowiadania*.³¹

Tak pojmowana struktura jest czymś dynamicznym, czymś, co się staje nieustannie na całym świecie, kiedy upoważnieni do tego ludzie głoszą zbawczą prawdę w imieniu Boga. Dlatego przez *jednostkę przepowiadania* należy rozumieć „konkretny przekaz treści zbawczej, dokonujący się [...] za każdym razem w niepowtarzalnej sytuacji”.³²

W strukturze jednostki przepowiadania M. Paciuszkiewicz na pierwszym miejscu wskazuje czynniki osobowe, bowiem rzeczywistość przepowiadania dokonuje się na linii: Bóg – kaznodzieja – słuchacz. Skoro sprawcą zbawienia jest Bóg, to najważniejsze w każdym akcie przepowiadania jest to, co idzie właśnie od Niego, wprost czy przez pośredników. Ważne są też czynniki ludzkie, osobowość kaznodziei współtworząca konkretny przekaz, jak i sam słuchacz ze swymi problemami, który jest ostatecznie nie tylko odbiorcą, ale i twórcą głoszonych treści. A zatem o istotnej strukturze jednostki przepowiadania decydują nie tyle względy kompozycyjne, co raczej czynniki osobowe, ze strony Boga, kaznodziei i słuchacza.³³

Po czynnikach osobowych M. Paciuszkiewicz omawia czynniki treściowe – „prawdę zbawczą”, przez którą rozumie „objawioną prawdę, o ile stanowi ona wartość przynoszącą zbawienie. Prawda zbawcza jest prawdą

zbawiającą, mobilizującą, ma prowadzić do chwały Bożej, do nawrócenia i uświęcenia ludzi. Nie jest tylko opowieścią o tym, co minęło, ale ma wartość ponadczasową. Apeluje do ludzkiej egzystencji. Dzisiaj działa dla przyszłości, którą nazywamy wiecznością. Można powiedzieć, że prawda zbawcza – to jest sam Bóg objawiający się, przemawiający, zatroskany o nasze zbawienie”.³⁴

W ostatniej części omówione zostały czynniki kompozycyjne, sytuacyjne i językowe.³⁵

Terminu „struktury przepowiadania” używa także Z. Adamk.³⁶ Przybliżając tę rzeczywistość korzysta z dwóch określeń – *struktura jednostki przepowiadania* oraz *struktura komunikatu homiletycznego*. W ten sposób określa tę samą rzeczywistość językiem teorii komunikacji, traktując głoszenie słowa Bożego jako wydarzenie komunikacyjne. A zatem, mówiąc o strukturze komunikatu homiletycznego ma na myśli „związki pomiędzy podstawowymi czynnikami komunikacji kaznodziejskiej”, tzn. pomiędzy kaznodzieją, słuchaczami i komunikatem (treścią).³⁷

W opracowaniu Z. Adamka w strukturze jednostki przepowiadania bardzo mocno wyeksponowany jest kontekst liturgiczny. Konkretną jednostkę przepowiadania nazywa, idąc po myśli Konstytucji o liturgii, Instrukcji Liturgicznej Rady Posoborowej oraz *Kodeksu prawa kanonicznego*, „kazaniem” bądź „homilią”, bowiem obie formy są integralną częścią liturgii.³⁸

Pracząc mówiąc o kryteriach homiletycznej komunikacji zaznacza, że kazanie, będące „aktem komunikacji homiletycznej, powstaje w atmosferze swoistego napięcia między słowem Bożym a słuchaczem; między tekstem a aktualną sytuacją. Wyrasta ono zatem z komunikacji ze słowem Bożym oraz z konkretnym człowiekiem, żyjącym w określonej sytuacji”.³⁹ A zatem, w strukturze jednostki przepowiadania są cztery faktory: słowo Boże, słuchacz, sytuacja i kaznodzieja.

Simon podkreśla *dialogiczną strukturę jednostki homiletycznej*, opierając się na modelu pracy twórczej. Jego zdaniem „w modelu tym idzie o zespolenie elementu egzystencjalnego z doktrynalnym, przy czym punktem wyjścia jest doświadczenie życiowe, które stawia pytania biblijnemu tekstowi, będące wyzwaniem dla Biblii. Pismo św. daje odpowiedź na pytania i problemy ludzkie, rozświetlając ludzką egzystencję tak, by człowiek mógł podjąć decyzję działania zgodną ze słowem Bożym”.⁴⁰

Według psychologii pracy twórczej struktura jednostki homiletycznej oparta jest na pięciu stopniach formalnych: motywacja słuchania, precyzacja problemu, droga prób i błędów, propozycja rozwiązania, wzmocnienie decyzji i realizacja.⁴¹

Wydaje się, że najwszechstronniej, wykorzystując te elementy, które zostały już przedstawione, omawiany problem ukazuje Z. Grzegorski. Odwołując się zwłaszcza do literatury amerykańskiej, traktuje moment przepowiadania, czyli całą sytuację mówienia i słuchania, jako wydarzenie zbawcze, tzw. *wydarzenie kaznodziejskie*. Na strukturę tego wydarzenia składają się: jednorazowość wydarzenia komunikacyjnego, spotkanie ludzi, procesy komunikacyjne mające miejsce zwłaszcza w danym momencie kontaktu. Wydarzenie kaznodziejskie ma miejsce pośrodku zgromadzenia i jest spowodowane przez kaznodzieję głoszącego ewangelię. To wszystko tworzy kontekst przepowiadania. A zatem potrzebny jest kontekst osoby kaznodziei, zgromadzenia oraz liturgii, bowiem przepowiadanie „jest działaniem, które nie może przebiegać w izolacji”.⁴²

Grzegorski używa terminu *przekaz kaznodziejski*, rozumiejąc go jako „różnorodny sposób głoszenia słowa Bożego”. Używając pojęcia „przekaz”, chce podkreślić „element ruchu, dynamiki obopólnego działania, mówienia i słuchania; spotkanie postaw – zetknięcie się głosiciela ze zgromadzeniem; wydarzenie zbawcze uobecniające się w samym momencie przekazywania słowa Bożego, ów stan «fieri», proces przebiegający w czasie, który winien stać się dialogiem człowieka ze Stworzycielem; moment wartości”.⁴³

W kontekście struktur przepowiadania pojawia się termin *tworzywo homiletyczne*. Najobszerniej pisał na ten temat Marian Goska.⁴⁴ Używając tego terminu, ma na myśli „materiały odpowiednie do tworzenia homilii i kazań oraz innych jednostek przepowiadania”. Takimi materiałami są: formularz danego święta, teksty biblijne, artykuł, książka, wydarzenie. Przy czym z tego materiału homiletycznego tylko istotna część wejdzie w daną strukturę, natomiast inne części, które autor nazywa „produkcją uboczną”, pozostaną do wykorzystania przy innej okazji. A zatem „tworzywem nazywamy materiał w czasie obróbki, który pozostaje w wytworze, z którego powstaje wytwór”.⁴⁵

Problematykę tworzywa homiletycznego można ująć, zdaniem Goska, tradycyjnie, wyliczając tzw. źródła homiletyczne (Biblia, Tradycja, liturgia, nauka Kościoła, nauki teologiczne, inne dziedziny wiedzy), bądź też nowocześnie, odnosząc się do samej koncepcji homilii liturgicznej (rzeczywistość współczesnego człowieka, moment doktrynalny, moment mistagogiczny, moment etyczny). Ta druga koncepcja znalazła swoje zastosowanie w tym właśnie opracowaniu.⁴⁶ Obecnie jednak odchodzi się od terminu „tworzywo homiletyczne” i mówi się o *źródłach przepowiadania*.

Po ukazaniu rozumienia pojęcia „struktury przepowiadania” należy przyjrzeć się pojęciu *kazania jako jednostki przepowiadania*. Otóż ten

termin pojawia się w polskich publikacjach w bardzo różnych kontekstach i z zasady akcentuje jeden lub wiele elementów wchodzących w strukturę jednostki przepowiadania, w zależności od tego, który z elementów jest szerzej omawiany.

P a c i u s z k i e w i c z nazywa konkretną jednostkę przepowiadania kazaniem, zaznaczając jednak, że nie chodzi mu o tekst, ale kazanie mówione, współtworzone i odbierane, czyli kazanie, które „dzieje się przede wszystkim w kręgu osób, mniej lub więcej zainteresowanych sprawą zbawienia”.⁴⁷

Całą gamę określeń związanych z rozumieniem pojęcia „kazanie” odnajdujemy u L e w k a:⁴⁸

– kazanie – to przepowiadanie *hic et nunc* orędzia Bożego odnoszącego się do ludzi wszystkich czasów;

– jest słowem Bożym, które za pośrednictwem człowieka przechodzi do drugiego człowieka;

– jest ze swej strony słowem Bożym poprzez człowieka; dialog między Bogiem a człowiekiem odbywa się niejako za pośrednictwem dialogu międzyludzkiego;

– w kazaniu zlewają się w jedno: boska treść słowa i jego ludzka postać, a zatem kazanie jest, co do substancji słowem Bożym, a co do postaci dziełem kaznodziej;

– kazanie jest słowem Bożym, lecz to słowo Boże nie jest statyczną treścią, ale żywą mową Boga. A zatem nie jest przemówieniem o Bogu, lecz przemówieniem Boga, który występuje w słowie ludzkim jako podmiot, jako Ten, który tu i teraz zbawia;

– kazanie poucza także o Bogu, ale nie wyczerpuje się w tym cel kazania, bo ostatecznym celem jest zbawcze spotkanie człowieka z Bogiem;

– to stała aktualizacja Kościoła, nieustanne uobecnianie dokonanego przez Boga w Chrystusie Objawienia i Odkupienia;

– kazanie ustawicznie uobecnia i uprzystępnia tu i teraz historyczne dzieło zbawcze Chrystusa;

– to słowo Boże w sferze kategoryjnej, czyli na płaszczyźnie mowy ludzkiej – jako słowo Boże mówione przez człowieka;

– kazanie jest aktem kościelnym, jest głoszone przez Kościół i wprowadza do Kościoła;

– jest publicznym i wzywającym człowieka przemówieniem oraz udzieleniem Boga w Chrystusie przez urzędowo uprawnionego sługę Kościoła celem zwołania i przygotowania widzialnej społeczności zbawienia przez paruzję Pana;

– kazanie to aktualne, żywe świadczenie słowa Bożego w ustach Kościoła.

Kazanie, według Edwarda S t a n k a, „jest wydarzeniem zbawczym, dokonującym się przez publiczne nauczanie Prawdy Objawionej, które prowadzi upoważniony sługa Kościoła w taki sposób, by kształtowało życie słuchaczy”.⁴⁹ Autor tej definicji wyjaśnia też użyte w niej sformułowania. I tak *wydarzenie zbawcze* to interwencja Boga w życie mówiącego i słuchaczy, którzy razem tworzą wspólnotę religijną. *Publiczne nauczanie*, czyli dla wszystkich, oznacza odpowiedzialność za przekaz słowa w wymiarze społecznego oddziaływania. *Przekaz prawdy objawionej* – tzn. całość objawienia zawartego w Biblii i Tradycji, którego strzeże urząd nauczycielski Kościoła. *Upoważniony sługa Kościoła* to kaznodzieja, człowiek świadomy swego posłannictwa w prorockiej misji Chrystusa, czyli uczestniczący w urzędzie nauczycielskim przez święcenia, bądź misję kanoniczną. W stwierdzeniu, że „kazanie kształtuje życie słuchaczy” autor podkreśla rolę oddziaływania kazania na życie religijne i moralne, przy czym to oddziaływanie w sposób twórczy i ubogacający wpływa nie tylko na słuchacza, ale też i na kaznodzieję.⁵⁰

G r z e g o r s k i określa kazanie jako „akt pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem, polegający na nawiązaniu pełnego kontaktu ze słuchaczem, który jest aktywnym partnerem tego dialogu i na dokonaniu aktu komunikacji bożoludzkiej, by umożliwić skuteczne działanie słowu Bożemu”.⁵¹

Gerard S i w e k podkreśla, że kazanie nie jest tekstem, który się redaguje,⁵² przedmiotem, który się wytwarza coraz szybciej w miarę nabywania wprawy, lecz „rzeczywistością dynamiczną, która «dzieje się» podczas samego głoszenia. Kazanie jest jednym z zachowań komunikacyjnych, w którym bierze udział nie tylko kaznodzieja, lecz także wiele innych czynników (aktywni słuchacze, związki wspólnotowe, wyobrażenie o mówcy, oczekiwania słuchaczy oraz inne okoliczności)”.⁵³

Takie dynamiczne widzenie kazania związane jest z ciągłą twórczością, wiąże się z powstawaniem ciągle czegoś nowego, oryginalnego, niepowtarzalnego, osobistego, co określane jest mianem kreatywności. Ta zasada kreatywności dotyczy zarówno elementów teologicznych jak i retorycznych. Kazanie, które nie wnosi nic nowego, nie pomaga w rozwiązywaniu życiowych problemów słuchaczy, staje się rytuałem i zatracą swój sens.⁵⁴

Zagadnieniu *kreatywności kazania* obszerną pracę poświęcił Jan T w a r d y.⁵⁵ Nie sposób wskazać tu na wszystkie elementy związane z problematyką twórczego kazania, ale wydaje się, że warto w tym miejscu

wskazać na istotne cechy treści takiego kazania. Otóż kazanie twórcze powinno być nowe, aktualne i użyteczne. Nowe, tzn. powinno zawierać nowe treści, które zostaną przekazane w nowy, interesujący sposób; o nowatorstwie kazania decydować będzie przede wszystkim wierne ukazywanie aktualności ewangelii, wyrażającej się w interpretacji teraźniejszości. Aktualność kazania płynie z Biblii i Tradycji, dzięki działaniu Ducha Świętego, natomiast użyteczność kazania wyraża się w zastosowaniu orędzia wiary do życia słuchaczy. Orędzie wiary ma mieć powiązanie z konkretną sytuacją i realiami życia oraz potrzebami słuchaczy. Kazanie powinno być pożyteczne i życiowe.⁵⁶

Formy przepowiadania

Dokumenty Soboru Watykańskiego II, mówiąc o przepowiadaniu, używają tylko dwóch określeń: „kazanie” oraz „homilia”. Historia i współczesność świadczą jednak, że jednostki przepowiadania homiletycznego mogą przyjmować różne formy w zależności od przyjętych kryteriów klasyfikacji.⁵⁷

Klasyfikacje

Mieczysław Brzozowski mówi o trzech formach nauczania: ewangelizacji, katechizacji i nauczaniu homilijnym.⁵⁸ Nauczanie ewangelizacyjne, to „głoszenie osoby Jezusa Chrystusa, Jego słów i czynów zbawczych, oraz fundamentalnych prawd objawionych tym, którzy jeszcze nie wierzą lub wiarę utracili, aby poznali jedyne Boga prawdziwego, przestali czynić zło, w mocy Ducha Świętego wewnętrznie się przemienili i zaczęli żyć zgodnie z Bożymi przykazaniami. Ewangelizacji w sposób szczególny winno towarzyszyć świadectwo życia jej głosicieli”.⁵⁹

Nauczanie katechetyczne i homilijne skierowane jest do ludzi już wierzących. Nauczanie katechetyczne stawia sobie za cel poszerzenie wiedzy religijnej, uporządkowanie poznanych prawd wiary, pogłębienie procesu wewnętrznego nawrócenia, a także wskazanie drogi realizacji chrześcijańskiego powołania. Natomiast nauczanie homiletyczne ma szczególny kontekst liturgiczny, homilia stanowi bowiem integralną część liturgii i polega na „wyjaśnianiu czytań biblijnych oraz sprawowanego obrzędu, wprowadza w aktualizujące się tajemnice zbawcze, szczególnie przygotowuje do uczestnictwa w sakramentach i zawiera konkretne, wynikające z tego faktu zastosowania życiowe”.⁶⁰

Podobny podział stosuje cytowana już *Encyklopedia chrześcijańska*. Ze względu na odbiorców wyróżnia: przepowiadanie kerygmataczne (bezpośrednio skierowane do tych, którzy nie wierzą i w ogóle nie znają chrześcijań-

stwa); przepowiadanie katechetyczne (pogłębiające w formie organicznej i systematycznej znajomość wiary) oraz homilijne (objasniające orędzie czytań mszalnych i tekstów liturgicznych, w ten sposób prowadzące do bardziej aktywnego i świadomego udziału w obrzędach i do bardziej owocnego życia wiarą na co dzień).⁶¹ Ponadto przepowiadanie dzieli na doktrynalne i o charakterze napomnienia, przestrogi czy parenezy (ze względu na treść) oraz na zwyczajne i nadzwyczajne (ze względu na okoliczności lub okres liturgiczny).⁶²

Podział na kazanie misyjne, katechetyczne i egzegetyczne stosuje też Z. A d a m e k, przy czym podział ten dokonany został ze względu na cel.⁶³ Ponadto Adamek stosuje podział ze względu na metodę wyróżniając: homilię, kazanie i konferencję; na przedmiot: kazanie mistagogiczne, biblijne, katechetyczne, parenetyczne; na rok liturgiczny: niedzielne, świąteczne, okolicznościowe; na odbiorcę: dla dorosłych, dla dzieci, dla młodzieży, stanowe; na oddziaływanie: pouczające, pobudzające, nastrojowe, polemiczne.⁶⁴

Jeszcze inaczej tę samą rzeczywistość nazywa A. L e w e k. Dokonując podziału przepowiadania ze względu na funkcje wyróżnia: kazanie misyjne (zalicza do niego oprócz proklamacji zbawczego czynu w Chrystusie także kazanie pokutne dla zdechrystianizowanego ludu) i parafialne, a w nim: katechezę i kazania, których celem jest zjednoczenie człowieka z Bogiem i Kościołem, przygotowanie do godnego przyjmowania sakramentów i nawoływanie do realizacji ewangelii.⁶⁵

A. Lewek, oprócz wspomnianego już podziału ze względu na funkcje, stosuje podział form przepowiadania ze względu na treść (biblijne, apologetyczne, dogmatyczne, moralne, liturgiczne, katechetyczne, maryjne); ze względu na okazję (sakramentalne, okolicznościowe); ze względu na wiek słuchaczy (dla dzieci i dla młodzieży): ze względu na formę komunikacji retorycznej (bezpośrednie i za pośrednictwem środków masowego przekazu) oraz ze względu na strukturę (homilia i kazanie tematyczne).⁶⁶

E. S t a n i e k formy homiletycznej posługi słowa dzieli ze względu na metodę (kazanie analityczne, syntetyczne i porównawcze); na twórczość (samodzielne i odtwórcze); na kierunek oddziaływania (intelektualne, emocjonalne, utrzymujące harmonię między rozumem i uczuciami); na podejście do tematu (fenomenologiczne, hermeneutyczne, obrazowe, refleksyjne, doktrynalne, dialogowane, praktyczne).⁶⁷ Ponadto stosuje jeszcze inny podział: kazania niedzielne, okolicznościowe, mistagogiczne, katechizmowe, świąteczne, dla dzieci, dla młodzieży, dla chorych, patriotyczne, pasyjne, hagiograficzne, maryjne, codzienne, dialogowane, pogrzebowe,

umentarne, do tłumów, rekolekcje i misje, radiowe i telewizyjne, adoracja, droga krzyżowa, wypominki.⁶⁸

Nowym pojęciem w polskiej literaturze homiletycznej jest pojęcie „kazanie narracyjne”. Na jego temat pisał A. S c h w a r z w cytowanym już tu podręczniku,⁶⁹ a ostatnio W. P r z y c z y n a.⁷⁰ Kazanie narracyjne czy kazanie-opowiadanie stanowi parafrazę opowiadania biblijnego. „Parafraza zaś nie jest samym tylko powtórzeniem tekstu własnymi słowami, ale także wzbogaceniem go o nowe elementy, zwłaszcza o reakcje, jakie opowiadanie wywołuje u kaznodziei oraz reakcje, które przypuszczalnie może ono wywołać u słuchaczy.”⁷¹

W literaturze polskiej istnieje jeszcze wiele innych podziałów, ale już te przytoczone wyżej wskazują, że istnieje w tej dziedzinie duża różnorodność, a czasem brak jednoznaczności.⁷²

Kazanie a homilia

Najważniejszy podział form przepowiadania, który ciągle wydaje się być trudnym do sprecyzowania, to podział na kazanie i homilię.

Tym zagadnieniem zajął się zwłaszcza Z. A d a m e k. Przez kazanie rozumie on „przemówienie w ramach liturgii lub w ścisłym związku z nią, dla którego punktem wyjścia jest z góry określony temat. Temat ten opracowuje kaznodzieja, czerpiąc argumenty z wszystkich źródeł zawierających Bożą prawdę z uwzględnieniem oczywiście na pierwszym miejscu Pisma św. i Tradycji. Przemawiając podczas sprawowanej liturgii, powinien również nawiązać do jej treści”.⁷³ Ponadto autor podkreśla, że kazanie wygłoszone poza liturgicznym obrzędem (np. w czasie rekolekcji) z natury swej jest skierowane na liturgię, bowiem przygotowuje do pełnego uczestnictwa w niej.⁷⁴

Natomiast homilia to „wyjaśnienie jakiegoś szczegółu z czytań Pisma św. lub innego tekstu (z ordinarium lub proprium) sprawowanego obrzędu liturgicznego, w którym to wyjaśnieniu na podstawie tekstów świętych wyklada się tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego”.⁷⁵ Oparcie się na wybranej perykopie biblijnej czy innym tekście liturgicznym powoduje, że myśl przewodnia homilii zgadza się z myślą przewodnią owego tekstu, a to sprawia, że „związek homilii z aktem liturgicznym jest bardziej ścisły niż w przypadku kazania”.⁷⁶

Można mówić, według tradycyjnego podziału, o homilii analitycznej (wykład tekstu biblijnego wers za wersem, po każdej omówionej myśli występuje zastosowanie praktyczne) i homilii syntetycznej, która przyjmuje dwie formy: egzegetyczną (systematyczne omawianie tekstu aż do ukazania przewodniej myśli perykopy) i tematyczną (najpierw przewodnia myśl i stopniowe omawianie tej myśli na podstawie tekstów).⁷⁷

Mając na uwadze te dwie definicje, Adamek stwierdza: kazanie i homilia to nie to samo; są podobieństwa, ale są też różnice; zarówno kazanie, jak i homilia są równouprawnione w przepowiadaniu, obie formy przepowiadania mają racje bytu na ambonie.⁷⁸

Dla całości obrazu należy jeszcze dodać, że tenże autor wyróżnia jeszcze, obok kazania i homilii, konferencję. Ten rodzaj jednostki przepowiadania różni się od homilii i kazania sposobem ujęcia tematu (opracowanie tematu przypomina wykład, w konferencji zwraca się większą uwagę na rozumowe uzasadnienie głoszonych prawd), a także długością (zwykle 30-45 minut). Konferencję głosi się poza Mszą, w czasie nabożeństw, także w czasie rekolekcji i w ten sposób często stanowi ona przygotowanie do uczestnictwa w liturgii. Konferencja zawiera także konkretne wskazania życiowe, nawołując do nawrócenia, a tym samym w jakimś stopniu stanowi formę przepowiadania słowa Bożego.⁷⁹

Podobne rozumienia pojęcia kazania i homilii odnajdujemy u Antoniego Lewka, który odwołuje się do określeń wypracowanych w szkole niemieckiej, zwłaszcza do Victora Schurra. Homilia według niego „wyjaśnia i rozwija perykopy mszalne przy równoczesnym ukierunkowaniu ich treści na ofiarę eucharystyczną i aktualne życie słuchaczy”.⁸⁰ Natomiast kazanie tematyczne to „swobodne rozwinięcie treści Objawienia w taki sposób, by łatwiej nawiązać do bieżących wydarzeń światowych i aktualnego życia słuchaczy oraz ocenić je w świetle Ewangelii i wpłynąć pozytywnie na ich bieg”.⁸¹

W tym nurcie definiowana jest homilia w *Encyklopedii chrześcijańskiej*. Homilia polega na wyjaśnieniu poprzedzających ją tekstów Pisma Świętego lub innego tekstu mszalnego na dany dzień, biorąc pod uwagę okres liturgiczny, wspomnienie świętych patronów tego dnia i konkretną sytuację uczestników zgromadzenia liturgicznego, do których homilia jest skierowana. Stanowiąc integralną część liturgii, różni się od mów okazjonalnych i nauki katechetycznej. Homilia ma na celu uczynić konkretne wydarzenia zbawcze proklamowane w czytaniach biblijnych aktualnymi w życiu celebrującej wspólnoty i „wprowadzić w wymiar sakramentalny, gdzie wydarzenie zbawcze staje się doświadczeniem i propozycją życiową”.⁸²

Na złożoność i wieloaspektowość tej formy przepowiadania zwraca uwagę E. Sobieraj. Określa on homilię jako dokonane żywe słowo, wykład i przystosowanie tekstu świętego, przede wszystkim tekstów biblijnych i śpiewów międzylekcyjnych, w kontekście dokonującego się misterium paschalnego. Jest odpowiedzią przez słowo (element kerygmaticzny) i wydarzenie (element mistagogiczny) na pytania egzystencjalne uczestników zgromadzenia eucharystycznego, a jednocześnie wezwaniem skierowanym do człowieka, by ten dał odpowiedź na słowo i czyn Boga poprzez wiarę i uczynki oraz uświadomieniem człowiekowi jego wiecznego przeznaczenia.⁸³ Przy czym

podkreśla, że to wydarzenie zbawcze dokonuje się w atmosferze zażyłości między mówiącym, który jest przede wszystkim świadkiem dokonujących się tajemnic, a słuchającymi, homilia bowiem posiada charakter dialogu, jest rozmową z braćmi realizującą się w atmosferze bezpośredniości i radości chrześcijańskiej.⁸⁴

W podobnym duchu definiuje pojęcie homilii A. S c h w a r z. Jego zdaniem, homilia „tłumaczy «znaczenie zbawcze liturgii» i proklamuje konkretnej, zebranej wspólnocie dzieło zbawcze Chrystusa, tajemnicę paschalną, która tu i teraz uobecnia się i urzeczywistnia oraz wskazuje główne wytyczne dla życia chrześcijańskiego, wynikające z danych okoliczności”.⁸⁵ W homilii nie omawia się jakiegoś tematu, ale świadczy się o Jezusie, Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Dlatego homilia ma charakter mistagogiczny – wprowadza w każde wydarzenie liturgiczne i proklamuje dzieło Chrystusa w konkretnej godzinie, tu i teraz, gdzie Chrystus dokonuje dzieła zbawienia. To prowadzi do nowego ukształtowania życia, gdyż Chrystus żyje w świętujących ludziach.⁸⁶ Homilia będąc częścią liturgii jest anamnezą, kultycznym uobecnieniem Chrystusa i Jego dzieła, wprowadza w tajemnicę Bożą, w Boże działanie, które przywraca ślepym wzrok, więzionym daje wolność, a biednym pocieszenie.⁸⁷ Taka homilia ma na celu uświęcenie człowieka, umacnia wiarę i ogłasza, że Jezus przynosi zbawienie. Służy więc ona wierze prowadzącej do usprawiedliwienia i przyczynia się do budowy Kościoła. Jednocześnie przygotowuje do wypowiedzenia chwały Bożej, a nawet sama nosi cechy doksologiczne, bowiem głosząc, co Bóg uczynił i nadal czyni swemu ludowi, budzi ona podziw, zachwyt i wdzięczność.⁸⁸

Schwarz mówi też o kazaniu tematycznym, definiując je jako „interpretację ludzkich sytuacji”. Jego zdaniem, kazanie różni się od homilii tym, że określonym kryterium kazania staje się sytuacja. „Wychodząc od problemów, pytań lub trosk słuchaczy, kaznodzieja usiłuje wówczas objaśnić, wytłumaczyć słowa Pisma lub teksty liturgiczne, odnosząc je do konkretnych wydarzeń”.⁸⁹

W. P r z y c z y n a, wychodząc z soborowego określenia, że w homilii z biegiem roku liturgicznego wyjaśnia się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego, wskazuje na biblijny, kerygmaticzny, liturgiczny i egzystencjalny charakter homilii.⁹⁰ Homilia jest biblijna, bo czerpie swą treść przede wszystkim z Biblii, przekazuje ona słowo Boże poświadczone w Biblii współczesnemu człowiekowi, uwzględniając kontekst jego aktualnej sytuacji życiowej.⁹¹ Jest kerygmaticzna, bowiem głosi samego Jezusa Chrystusa jako Dobrą Nowinę, jako obecną

rzeczywistość. Jest liturgiczna, bo swoją treść czerpie z liturgii pełniąc funkcję przygotowawczą i anamnetyczną oraz mistagogiczną, a także sama przyjmuje charakter liturgii będąc czynnością uświęcającą i kultyczną. Wreszcie homilia jest egzystencjalna, bowiem podejmuje aktualne problemy współczesnych ludzi.⁹²

Wydaje się, że istotę pojęcia „homilia” zawarł Przychylna w posumowaniu swego artykułu. „Przepowiadanie to (homilijne – T. L.) swoją treść czerpie przede wszystkim z tekstów Pisma Świętego i Liturgii danego dnia. Wyjaśnienie tych tekstów przez kaznodzieję w kontekście potrzeb słuchaczy łączy liturgię słowa z liturgią eucharystyczną i prowadzi do głębszego przeżycia tajemnicy sprawowanego misterium. Odpowiedź słuchaczy na usłyszane słowo Boże nie może się ograniczać do samej liturgii, ale powinna rozszerzać się na całe ich życie. Można więc powiedzieć, że przepowiadanie homilijne to proklamacja zbawczych dzieł Boga wyrastająca z Pisma Świętego, a dokonująca się w kontekście liturgii dnia, w której uwzględnione są aktualne potrzeby słuchaczy”⁹³

Dla całości zagadnienia trzeba jeszcze zwrócić uwagę na *ewangelizacyjną funkcję homilii*, co podkreśla G. S i w e k.⁹⁴ Wskazuje on, że homilia pełni funkcję zwornika między czytaniem słowa Bożego a sprawowaniem Eucharystii i ukazuje związek między głoszeniem, słuchaniem, a tajemnicą eucharystyczną, czyli pomiędzy Słowem, Ofiarą i współofirowaniem. Pełni ona funkcję ewangelizacyjną, bo przyczynia się do nieustannego pogłębiania rozumienia i przeżywania Eucharystii. Homilia ewangelizuje eucharystyczną wspólnotę, uwzględniając jakieś szczególne jej potrzeby (może to być wymiar kerygmatyczny, katechetyczny, egzystencjalny). Warto jeszcze zaznaczyć, że Siwek mówi o egzystencjalnej aktualizacji. Chodzi w niej o ukazanie, „że Jezus dziś kontynuuje to, co rozpoczął kiedyś, że Jego słowa dziś rozbrzmiewają, a Jego czyny dziś się spełniają i dopełniają w tej oto celebracji”⁹⁵

PRZYPISY

¹ Por. M. Brzozowski, *Przepowiadanie Słowa Bożego*, w: *Być chrześcijaninem*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 1994, s. 432-433; H. Pagiewski, *Zbawcze pośrednictwo słowa*, w: *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, pod red. L. Kuca, Warszawa 1971, s. 59n.

² Por. M. Brzozowski, *Przepowiadanie Słowa Bożego*, art. cyt., s. 433.

³ Por. W. Przychylna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 5; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa. Zarys homiletyki ogólnej*, Warszawa 1980, s. 63.

⁴ *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Encyklopedia chrześcijańska*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 616.

- ⁵ Tamże.
- ⁶ A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 24.
- ⁷ Tamże, s. 231.
- ⁸ Tamże, s. 78.
- ⁹ Tamże, s. 231n.; por. J. Nalaskowski, *Słowo Boże urzeczywistniające Kościół*, w: *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 136n.
- ¹⁰ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 83.
- ¹¹ Tamże, s. 113.
- ¹² Tamże, s. 113-114.
- ¹³ J. Pracz, *Kaznodzieja jako tłumacz i interpretator*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 125.
- ¹⁴ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, pod red. L.A. Szafrąńskiego, Lublin 1977, s. 172-175.
- ¹⁵ R. Zeffass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, s. 19 i 25; por. G. Siwek, *Kaznodzieja jako świadek*, w: *Sługa Słowa*, dz. cyt., s. 97-98.
- ¹⁶ R. Zeffass, *Od aforyzmu do kazania*, dz. cyt., s. 26.
- ¹⁷ Por. tamże, s. 20-23.
- ¹⁸ A. Schwarzwart, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 22.
- ¹⁹ Z. Adamek, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 110.
- ²⁰ Por. H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia*, w: *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, red. W. Przyczyna, Kraków 1993, s. 69-73.
- ²¹ Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, Poznań 1999; *Kaznodzieja w komunikacyjnym modelu przepowiadania*, w: *Sługa Słowa*, dz. cyt., s. 193-201; zob. także K. Jockwing, *Homiletyka a tendencje w kaznodziejstwie*, w: *W drodze na ambonę*, red. G. Siwek, Kraków 1991, s. 46-61.
- ²² Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, dz. cyt., s. 90.
- ²³ Tamże, s. 132; por. J. Pracz, *Kazanie jako akt komunikacji*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 83-97.
- ²⁴ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, pod red. J. Kudasiewicza, Lublin 1991, s. 73n.
- ²⁵ W. Przyczyna, *Kaznodziejstwo dwudziestego pierwszego wieku. Artykuł dyskusyjny*, „Aten. Kapł.” 137(2001), z. 554, s. 30n.
- ²⁶ Tamże, s. 30.
- ²⁷ Tamże.
- ²⁸ Tamże, s. 31.
- ²⁹ Tamże.
- ³⁰ Tamże; por. J. Twardy, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 340n.
- ³¹ M. Paciuszkiewicz, *Struktury przepowiadania*, w: *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, t. 2, pod red. L. Kuca, Warszawa 1973, s. 139.
- ³² Tamże, s. 140.
- ³³ Por. tamże, s. 140-141. Ten pogląd jest aktualny do dzisiaj, świadczy o tym cały szereg publikacji na ten temat, szczególnie dotyczących roli kaznodziei i słuchacza.
- ³⁴ Tamże, s. 178.
- ³⁵ M. Paciuszkiewicz, *Struktury przepowiadania*, art. cyt., s. 188-192.
- ³⁶ Z. Adamek, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 123.
- ³⁷ Ten aspekt podkreśla także K. Jockwing, *Homiletyka a tendencje w kaznodziejstwie*, art. cyt., s. 57; por. także J. Pracz, *Kazanie jako akt komunikacji*, art. cyt., s. 88n.
- ³⁸ Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 124-127.

- ³⁹ J. P r a c z, *Kazanie jako akt komunikacji*, art. cyt., s. 89.
- ⁴⁰ H. S i m o n, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 84-85.
- ⁴¹ Por. tamże, s. 85-86. Jest to jedno z możliwych rozwiązań, por. np. A. S c h w a r z, *Jak pracować nad kazaniem*, dz. cyt., s. 132-142.
- ⁴² Z. G r z e g o r s k i, *Homiletyka kontekstualna*, dz. cyt., s. 57.
- ⁴³ Tamże, s. 63.
- ⁴⁴ M. G o s e k, *Tworzywo homiletyczne*, w: *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, dz. cyt., s. 283-297.
- ⁴⁵ Tamże, s. 284.
- ⁴⁶ Por. tamże, s. 286n.
- ⁴⁷ M. P a c i u s z k i e w i c z, *Struktury przepowiadania*, art. cyt., s. 142. Podobnie sądzi Z. G r z e g o r s k i, *Homiletyka kontekstualna*, dz. cyt., s. 111.
- ⁴⁸ A. L e w e k, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 24n.
- ⁴⁹ E. S t a n i e k, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 1997, s. 11.
- ⁵⁰ Por. tamże, s. 11-13.
- ⁵¹ Z. G r z e g o r s k i, *Homiletyka kontekstualna*, dz. cyt., s. 13.
- ⁵² Por. G. S i w e k, *Proces tworzenia kazania*, w: *Fenomen kazania*, dz. cyt., s. 184. Podobnie Z. G r z e g o r s k i, *Homiletyka kontekstualna*, dz. cyt., s. 111.
- ⁵³ G. S i w e k, *Proces tworzenia...*, art. cyt., s. 184.
- ⁵⁴ Por. tamże, s. 186-187.
- ⁵⁵ J. T w a r d y, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998.
- ⁵⁶ Por. tamże, s. 340-349.
- ⁵⁷ Por. J. T w a r d y, *Pojęcie kazania i jego rodzaje w świetle polskich podręczników homiletyki XIX i pierwszej połowy XX wieku*, w: *Fenomen kazania*, dz. cyt., s. 28n.
- ⁵⁸ Por. M. B r z o z o w s k i, *Przepowiadanie Słowa Bożego*, art. cyt., s. 433.
- ⁵⁹ Tamże, s. 433.
- ⁶⁰ Tamże, s. 434.
- ⁶¹ Por. *Encyklopedia chrześcijańska*, dz. cyt., s. 616.
- ⁶² Por. tamże.
- ⁶³ Z. A d a m e k, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 131-134.
- ⁶⁴ Por. Z. A d a m e k, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 136.
- ⁶⁵ A. L e w e k, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 113-116; por. tenże, *Kazanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1267.
- ⁶⁶ Por. A. L e w e k, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 116n.
- ⁶⁷ E. S t a n i e k, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, dz. cyt., s. 64-70.
- ⁶⁸ Tamże, s. 85-138.
- ⁶⁹ Por. A. S c h w a r z, *Jak pracować nad kazaniem*, dz. cyt., s. 93n.
- ⁷⁰ Zob. W. P r z y c z y n a, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000.
- ⁷¹ Tamże, s. 175.
- ⁷² Por. J. T w a r d y, *Pojęcie kazania...*, art. cyt., s. 44n.
- ⁷³ Z. A d a m e k, *Homiletyka*, dz. cyt., s. 129.
- ⁷⁴ Por. tamże, s. 129.
- ⁷⁵ Tamże, s. 130.
- ⁷⁶ Tamże.
- ⁷⁷ Por. tamże, s. 130-131.
- ⁷⁸ Por. tamże, s. 28-129 i 136-137.
- ⁷⁹ Tamże, s. 131.
- ⁸⁰ A. L e w e k, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, dz. cyt., s. 132.
- ⁸¹ Tamże, s. 133; por. t e n ż e, *Homilia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1175n.

⁸² *Homilia*, w: *Encyklopedia chrześcijańska*, dz. cyt., s. 243. W encyklopedii tej w ogóle nie ma hasła „kazanie”.

⁸³ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, dz. cyt., s. 210.

⁸⁴ Por. tamże, s. 211-220.

⁸⁵ A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, dz. cyt., s. 108. Definicję tę zaczerpnął od R. Bergera (*Kleines Liturgisches Woerterbuch*, Freiburg 1969, s. 177).

⁸⁶ Ten mistagogiczny wymiar homilii bardzo dogłębnie ukazuje W. Świerzański – por. m.in. *Proklamacja słowa Bożego w liturgii*, „Aten. Kapł.” 67(1964), z. 330-331, s. 45n.; *Kaznodzieja jako mystagóg*, w: *Sluga Słowa*, dz. cyt., s. 109n.

⁸⁷ Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, dz. cyt., s. 109-111. Ciekawym opracowaniem akcentującym ten aspekt homilii jest seria artykułów R. Hajduka, które ukazały się w „Homo Dei” (w numerach 1-4) w 1999 r. pod wspólnym tytułem *O słowach, które uzdrawiają*. Szczególnie ważne jest wskazanie na terapeutyczny, interwencyjny charakter przepowiadania homilijnego.

⁸⁸ A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, dz. cyt., s. 11-112.

⁸⁹ Tamże, s. 113.

⁹⁰ W. Przyczyna, *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, „Aten. Kapł.” 126(1996), z. 522, s. 179-186.

⁹¹ Warto zwrócić uwagę na ciekawe ujęcie interpretacji działania Boga w historii poświadczone w Biblii. Autor artykułu odwołując się do J. Shea wskazuje, że działanie Boga w historii można wyjaśnić korzystając z interpretacji interwencjonistycznej (jak Bóg działał w przeszłości, by przewidzieć Jego działanie w przyszłości) oraz interpretacji intencjonalnej (dlaczego Bóg działał, a więc rozpoznanie zamiarów wobec człowieka). – Por. tamże, s. 180.

⁹² Por. tamże, s. 182-186.

⁹³ W. Przyczyna, *Przepowiadanie w liturgii*, art. cyt., s. 186. Warto tę definicję homilii porównać z cytowanym już artykułem tegoż autora – *Kaznodziejstwo dwudziestego pierwszego wieku*. Wydaje się, że W. Przyczyna przychyliła się do koncepcji kaznodziejstwa jako interpretacji ludzkiego życia w świetle tekstów świętych i sprawowanego misterium, odchodząc od wyżej przedstawionej koncepcji wyjaśniająco-pouczającej. – Por. tamże, s. 30n.; zob. także H. Sławiński, *Podstawy przepowiadania liturgicznego (propozycja amerykańska)*, „Homo Dei” 70(2000), nr 1, s. 80-93.

⁹⁴ G. Siwek, *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, „Homo Dei” 62(1993), s. 84-97.

⁹⁵ Tamże, s. 95.

KS. MIECZYŚLAW ŁASZCZYK

**RUCH „ŚWIATŁO-ŻYCIE”
W SŁUŻBIE ODNOWY PARAFII I DUSZPASTERSTWA
WEDŁUG KONCEPCJI PASTORALNEJ
KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO**

W nurcie eklezjologicznej odnowy Soboru Watykańskiego II pojawiła się nie tylko odnowa biblijna i liturgiczna, ale także powstało nowe spojrzenie na parafię i duszpasterstwo. Podkreślenie elementów misterium Kościoła, jego komunii i misji spowodowało spojrzenie na parafię jako miejsce urzeczywistniania się Kościoła. Parafia to nie tylko twór jurydyczny, ale przede wszystkim Kościół lokalny, urzeczywistniająca się w konkretnym miejscu i czasie wspólnota wiary, kultu i miłości braterskiej (por. KDK 24; 32).¹ Z okresem odnowy soborowej zbiega się w czasie działalność naukowa i duszpasterska ks. Franciszka Blachnickiego, teologa-pastoralisty i zarazem charyzmatyka, twórcy polskiego ruchu odnowy duszpasterskiej: „Światło-Życie”, a dziś kandydata na ołtarze. W poszukiwaniu skuteczniejszej drogi ewangelizacji naszych parafii warto przyrzeć się dziełu życia i pracy sługi Bożego – oazowemu ruchowi „Światło-Życie” – w aspekcie odnowy parafii.

Ruch „Światło-Życie” jest ruchem formacyjnym, proponującym formację człowieka ku dojrzałości chrześcijańskiej, a więc także ogólną formację człowieka. Jest także ruchem ewangelizacyjnym podejmującym „nową ewangelizację” i jako ruch odnowy Kościoła jawi się jako ważna inicjatywa w dziedzinie odnowy wspólnoty parafialnej. Można więc uznać, że ruch „Światło-Życie” jest ruchem reformatorskim. Nie jest to jednak w żadnym wypadku ruch rewolucyjny, ani nie jest to też wyłącznie ruch ekspresywny w sensie socjologicznym.² Zrodził się on zaś na gruncie nowej eklezjologii – dynamicznej wizji Kościoła, teologii żywego Kościoła, wizji Kościoła działającego oraz nowej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Stąd mówienie o roli i miejscu ruchu „Światło-Życie” w odnowie parafii według wizji ks. Blachnickiego, wielkiego pastoralisty i eklezjologa naszych czasów, musi uwzględnić możliwie wszystkie aspekty, tj. historię, teologię i duszpasterstwo.

1. Kształtowanie się koncepcji ks. Franciszka Blachnickiego

W kształtowaniu tym trzeba uwzględnić zarówno wydarzenia będące u podstaw kształtowania się koncepcji, jak i konkretne pastoralno-naukowe poszukiwania ks. Blachnickiego. Zapytajmy najpierw, jakie wydarzenia były u podstaw jego koncepcji?

Fundamentalne znaczenie miało Jego osobiste doświadczenie nawrócenia. Było to 17 czerwca 1942 r. w więzieniu gestapowskim w Katowicach. Sam później opisywał ten moment w duchowym pamiętniku tak: „Tutaj [...] jako podwójny skazaniec, skazany przez ludzi na śmierć przez ścięcie, a przez siebie samego na śmierć wieczną – zostałem ułaskawiony dekretem miłosierdzia Wszechmogącego Boga. Siedząc na krzeselku w kąciku swej celi i czytając książkę, przy jednym zdaniu przeżyłem coś takiego – jakby w mej duszy ktoś przekreślił kontakt elektryczny, tak iż załało ją światło. Światło to od razu rozpoznałem i nazwałem po imieniu, gdy powstałem i zacząłem chodzić po celi powtarzając w duszy: «wierzę, wierzę». To światło od tej chwili nie przestało ani na moment świecić w mej duszy, nie przestało ani na chwilę mną kierować zwracając moje całe życie ku Bogu”.³ Późniejsze działanie ks. Franciszka było w znacznej mierze podyktowane pragnieniem dzielenia się darem otrzymanej łaski, chęcią pomocy innym w doświadczeniu, jakie sam wówczas przeżył – osobowego spotkania i poznania Boga.

Drugie wydarzenie będące u podstaw Jego koncepcji to doświadczenie rzeczywistości parafii, którą mógł poznawać i obserwować w praktyce jako duszpasterz. Tradycyjny model parafii i duszpasterstwa w Polsce, w teologii pastoralnej nazywany modelem instytucjonalno-prawnym, wciąż bardziej skłaniał się ku parafii jako instytucji i struktury prawnej, aniżeli żywej wspólnoty wiary, kultu i miłości braterskiej. Lata duszpasterskich doświadczeń ks. F. Blachnickiego to okres Soboru Watykańskiego II – z jednej strony czas nadchodzących przemian i nowatorskich eksperymentów, a z drugiej – jednocześnie czas wielu schematów, przyzwyczajzeń i nawyków w dziedzinie duszpasterstwa parafialnego.⁴

Kolejne doświadczenie mające wpływ na kształtowanie się podstaw Jego wizji odnowy parafii, to praca z ministrantami i duszpasterskie poszukiwania metody formacji zespołu ministranckiego. W pracy z grupą służby liturgicznej odkrył w praktyce znaczenie małej grupy oraz soborową prawdę, że liturgia stanowi centrum życia Kościoła – jest źródłem i szczytem chrześcijańskiego życia (por. KL 10), także życia wspólnoty parafialnej.

W tle wydarzeń kształtujących wizje ks. Blachnickiego jawi się również rzeczywistość zagrożeń społecznych, a zwłaszcza alkoholizm szerzący się w okresie powojennym w Polsce w takim tempie i w takich rozmiarach,

że urósł do rangi patologii społecznej i zagroził niepodległemu bytowi narodu. Właśnie z tego powodu zrodził się program odnowy społecznej i powstały inicjatywy: najpierw „Krucjata Wstrzemięźliwości”, a potem „Krucjata Wyzwolenia Człowieka”. Ks. F. Blachnicki był inspiratorem i głównym animatorem tych ruchów.⁵ Cele, kierunki i metody działań dla ratowania człowieka z uzależnień i od tego wszystkiego, co uwłacza ludzkiej godności, pozwoliły odkryć w praktyce istotną życiową funkcję eklezjalnej wspólnoty, jaką jest diakonia – realizowana w sposób czynny miłość bliźniego.

Wreszcie nie wolno zapomnieć o nowej, eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa, która wyklarowała się w słynnej Szkole Tybinc'zkiej, którą ks. Blachnicki poznawał w czasie swoich studiów specjalistycznych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Właśnie koncepcja ta przeciwstawiająca tradycyjny model parafii – w której podmiotem działającym był zawsze pasterz-duchowny, a przedmiotem jego duszpasterskiego oddziaływania byli wierni świeccy (zwani owieczkami) – nowej wizji podmiotu działającego w Kościele, którym są wszyscy jego członkowie, pomogła w pełni odkryć nową zasadę formalną dla duszpasterstwa i ukierunkować rodzący się ruch oazowy ku odnowie parafii. W artykule *Litera i duch* opublikowanym w 1970 r. ks. Blachnicki zawarł zwięzłą wykładnię swoich poglądów na temat współczesnej teologii pastoralnej i soborowej wizji odnowy parafii jako Kościoła żywego, urzeczywistniającego się w konkretnym miejscu i w konkretnej międzyludzkiej wspólnocie. Pisał tak: „Teologię pastoralną przyjmuje się dzisiaj jako naukę o urzeczywistnianiu się Kościoła we współczesnym świecie, jako naukę, która ustala zasady i wskazania, co i jak należy czynić, aby Kościół stawał się i rozwijał jako Kościół żywy będący zrealizowaną w jakimś stopniu wspólnotą z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym; wspólnotą tworzącą równocześnie braterską wspólnotę międzyludzką w widzialnej wspólnocie Kościoła lokalnego”.⁶ Ta żywa wspólnota kojarzona z parafią nie mogłaby się urzeczywistnić bez wspólnot zaczątkowych, małych i podstawowych komórek Kościoła.

Konkretne pastoralno-naukowe poszukiwania obejmowały nie tylko studia i badania teoretyczne, ale także popularno-naukowe sympozja, nowatorskie programy i eksperymenty duszpasterskie angażujące teoretyków – wykładowców i profesorów teologii pastoralnej oraz praktyków – proboszczów i duszpasterzy parafialnych. Do takich można zaliczyć na pierwszym miejscu organizowane przez ks. Franciszka Blachnickiego sympozja na temat odnowy parafii pod nazwą „Koinonia”. Były to spotkania proboszczów oazowych i nie tylko. Pierwsze takie spotkanie odbyło się w Zakopanem w dzielnicy Olcza w 1978 r., drugie – w Podkowie Leśnej. Było jeszcze kilka

następnych, z tym że już nie we wszystkich ks. Blachnicki mógł uczestniczyć, od stanu wojennego przebywając poza granicami kraju. Konkretnym owocem tychże spotkań, pastoralnym i zarazem w sensie naukowym eksperymentem badawczym, było utworzenie w ramach ruchu „Światło-Życie” „diakonii wspólnoty lokalnej”. „Diakonia wspólnoty lokalnej” miała na celu służyć odnowie parafii; odnowie wspólnoty eklezjalnej, która urzeczywistnia się w konkretnym miejscu i czasie i w konkretnej wspólnocie ludzi. Przewodniczył jej ks. Leon Kantorski, proboszcz z Podkowy Leśnej.

Wreszcie jednym z najciekawszych programów i dzieł służących odnowie parafii, które ks. Franciszek Blachnicki zainicjował i świadomie prowadził w kierunku odnowy Kościoła lokalnego, był program Wielkiej Ewangelizacji „Ad Christum Redemptorem”. Program przewidywał etapy odnowy parafii, począwszy od powstania zespołu ewangelizacyjnego składającego się z kapłana i świeckich, poprzez ewangelizację małą i wstępną miał w końcu doprowadzić do wielkiej akcji ewangelizacyjnej z dotarciem do każdego bez wyjątku człowieka, mieszkającego w parafii. Program rekolekcji ewangelizacyjnych przeprowadzany przez zespół składający się z kapłana i świeckich, w sposób nowoczesny – z wykorzystaniem filmu, z możliwością spotkania w małej grupie dzielenia się życiem i słowem Bożym, ze świadectwami nawróconych uczniów Chrystusa, z odpowiednią oprawą muzyczną i śpiewem, był oryginalnym programem rekolekcji parafialnych w duchu nowych czasów, odpowiadającym rzeczywistej sytuacji religijności w Polsce. Szkoda, że pozostał programem eksperymentalnym, autorskim i nie wszedł powszechnie w program duszpasterski Kościoła w Polsce.

2. Teologiczne fundamenty

Doświadczenie przeżywane w świetle wiary znajduje uzasadnienie teologiczne. W życiu i twórczości ks. Blachnickiego jest to szczególnie widoczne. Wizja zainicjowanego przez niego ruchu oazowego od początku osadzona jest głęboko w eklezjologii II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza w teologii Kościoła lokalnego.⁷

Spośród idei soborowych na pierwszym miejscu u podstaw ruchu „Światło-Życie” widoczna jest tzw. eklezjologia komunii. *Communio* Kościoła jest według ks. Blachnickiego jedną z największych inspiracji teologicznych ostatniego Soboru.⁸ Pisał o tym jako jeden z pierwszych teologów na świecie, co znalazło potwierdzenie znacznie później u innych myślicieli, szczególnie od czasu pontyfikatu Jana Pawła II.⁹ Na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów w 1985 r. wyraźnie stwierdzono, że „eklezjologia komunii (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”.¹⁰ Zapewne i sam

Papież sięgał do myśli sługi Bożego, co można zauważyć szczególnie w adhortacji o posłannictwie i roli świeckich w Kościele *Christifideles laici*.¹¹ Kościół ze swej istoty jest wspólnotą z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Wspólnota ta, inaczej *Communio*, realizuje się i rozrasta w dwóch kierunkach: wertykalnym, czyli pionowym, tzn. w wymiarze „Bóg – człowiek”, oraz horyzontalnym, w relacjach międzyludzkich. Tych wymiarów rozdzielać nie można, gdyż wzajemnie się przenikają i warunkują (por. 1J 4, 20-21). Stanowią one rzeczywistość nierozdzieloną, chociaż w pewnym sensie priorytet należy do wymiaru wertykalnego, tj. wspólnoty z Ojcem w Duchu Świętym. Z tej więzi wertykalnej wyrasta wspólnota braterska, czyli wymiar horyzontalny. *Communio* Kościoła ma ponadto wymiar trynitarny i personalistyczny, bo znajduje swój pierwowzór w tajemnicy wspólnoty Trójcy Świętej i w osobowych relacjach wewnątrz-trynitarnych pomiędzy Bogiem Ojcem, Synem Bożym i Duchem Świętym. W tym aspekcie jest także miejsce na personalistyczny chrystocentryzm w eklezjologii i konsekwentnie w życiu i pobożności Kościoła. Rzeczywistość *Communio* posiada także wymiar sakramentalny i hierarchiczny. Jest widzialnym znakiem *Mysterium Ecclesiae* w znakach: zgromadzenia liturgicznego i eklezjalnej wspólnoty lokalnej, urzeczywistnionej we wspólnocie braterskiej w konkretnym miejscu i czasie. Wreszcie *Communio* Kościoła, jak każda wspólnota z natury płodna, rozwija się i rośnie *ad intra* i *ad extra* „rodząc wciąż nowe dzieci wiary” poprzez działalność misyjną i ewangelizacyjną.¹²

Eklezjologia komunii pozwoliła wyprowadzić principia dla duszpasterstwa, tj. podstawowe zasady urzeczywistniania się Kościoła, cechy charakteryzujące eklezjalną wspólnotę i określić model parafii jako wspólnoty wspólnot. Ks. Franciszek Blachnicki umiejętnie wyprowadził z teorii konsekwencje dla życia i *praxis* Kościoła, pokazał, iż teologia jest ze swej istoty i musi być praktyczna. Był pastoralistą – jak powiedział ks. prof. Romuald Rak, współpracownik ks. Blachnickiego i wieloletni kierownik katedry teologii pastoralnej i organizacji duszpasterstwa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – teologiem niewidzialności i widzialności Kościoła; łączył misterium Kościoła z jego wymiarem widzialnym, hierarchicznym i praktycznym.¹³

W ścisłym związku z eklezjologią komunii pozostaje mariologia ks. Blachnickiego, która jest wyraźnie chrystocentryczna i eklezjotypiczna. Ruch „Światło-Życie” nazywał sługa Boży „dziełem Niepokalanej Matki Kościoła”,¹⁴ co można tłumaczyć, że każde dzieło, które chce podejmować Ruch, ma dokonywać się za Jej przyczyną. Macierzyństwo Maryi – uzasadnia sługa Boży – jest konsekwencją obłubieńczej relacji wobec Chrystusa.¹⁵ „Maryja jako Matka Kościoła nie jest ponad Kościołem, ale jest w Kościele,

bo Kościół jest Kościołem Matką! Z powyższego ujęcia tajemnicy Kościoła wynikają daleko idące konsekwencje dla koncepcji życia chrześcijańskiego i tzw. duszpasterstwa”.¹⁶ Tą konsekwencją dla odnowy parafii jest wizja Kościoła żywego i życiodajnego. Maryja jest *par excellence* typem takiego Kościoła.¹⁷

Mówiąc o teologicznych fundamentach wizji ks. Blachnickiego nie można pominąć oryginalnego ujęcia teologii pastoralnej jako teologii ewangelizacji. Taką właśnie propozycję nazwy postulował ks. Blachnicki. Uzasadniał to w następujący sposób: „Należałoby dzisiaj postulować, żeby zmienić nazwę «teologia pastoralna» lub «teologia duszpasterska» na określenie «teologia ewangelizacji». Bo samo pojęcie pasterstwo, duszpasterstwo zawiera w sobie aspekty raczej statyczne – zacieśnienie działalności Kościoła do tych, którzy już są w Kościele przez chrzest. Nie łączy się z tym pojęciem dynamika misyjna, ewangelizacyjna. Pojęcie «teologia ewangelizacji» łączy się z wizją Kościoła rozwijającego wszelkie swoje możliwości w celu głoszenia Dobrej Nowiny i nasycenia jej mocą całego współczesnego świata i wszystkich dziedzin życia ludzkiego”.¹⁸

Misja i ewangelizacja tkwią w naturze Kościoła. Urzeczywistnianie się eklezjalnych wspólnot wymaga reorientacji w podejściu do parafii: odejścia od modelu instytucji i struktury prawa kanonicznego i przejścia do modelu żywych środowisk wiary, dynamicznych i promieniujących na świat życiem chrześcijańskim wspólnot. W myśl adhortacji *Evangelii nuntiandi* dynamizm ewangelizacyjny stanowi „być albo nie być” Kościoła. Ponadto ewangelizacja nie polega na nawracaniu, ale na budowaniu od podstaw chrześcijańskiej wspólnoty, tzw. kościelnej wspólnoty bazowej lub podstawowej.¹⁹ To ona decyduje o dalszym rozwoju, żywotności i przyszłości Kościoła. W tym kierunku zorientowana „teologia ewangelizacji” powinna wypracowywać zasady wzrostu wiary, poczynawszy od tzw. ewangelizacji pierwszej, a skończywszy na mistagogii i diakonii.²⁰ Ten model działania Kościoła wymagałby przekształcenia statycznego duszpasterstwa parafialnego, czy nawet duszpasterstwa typu obronnego przed zagrożeniami, w model typu katechumenalnego.

Kolejnym elementem teologicznego fundamentu wizji odnowy parafii według ks. F. Blachnickiego jest oryginalna teologia wyzwolenia, niekiedy zwana polską teologią wyzwolenia.²¹ Jej zręby powstawały bowiem w konkretnym kontekście dziejów zniewolonej przez komunistyczny system totalitarny Polski i całej Europy wschodniej. Podstawowa teza teologii wolności ks. Blachnickiego to wyzwolenie przez prawdę. Słowa z Ewangelii: „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32) to motto i hasło przedkładane

„ludziom małej wiary”, zalęknionym i słabym, karierowiczom i tzw. letnim chrześcijanom, marksistowskim ideologom i materialistom praktycznym. Jest to także propozycja odmienna od koncepcji wolności proponowanej przez liberalizm i postmodernizm świata Zachodu. Kategorycznie odcina się od tzw. łacińskiej teologii wyzwolenia infiltrowanej przez marksizm i naiwnie upatrującej w nim drogi praktycznej realizacji Ewangelii, jedynie możliwej i słusznej; usprawiedliwiającej nawet drogę rewolucji społecznej dla wyzwolenia z nędzy, niesprawiedliwości i struktur zła.

Teologia wyzwolenia według sługi Bożego ks. Blachnickiego jest ściśle złączona z teologią krzyża i jest to na wskroś realistyczna wizja życia w prawdzie i w miłości. Środowisko chrześcijańskie, jakim ma stawać się nowa parafia, w którym pulsuje życie wiary, nigdy nie powstaje autentycznie bez procesu wyzwiania się z uzależnień grzechu, bez podjęcia walki w zjednoczeniu z jedynym Zbawicielem Jezusem Chrystusem. Możliwość taka istnieje przez przyjęcie i podporządkowanie życia osobowej Prawdzie – Jezusowi Chrystusowi, który zwyciężył i pokonał wszelki grzech, śmierć i szatana. Służba społeczna więc, diakonia, jako styl działania duszpasterskiego jest warunkiem odnowy Kościoła, parafii i człowieka. W strukturze i założeniach ruchu oazowego „Światło-Życie” program o specyficznej nazwie: „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie” stanowi istotny element i jest wyraźnie ukierunkowany na odnowę parafii – podstawowej jednostki w strukturze Kościoła – jako szczególne narzędzie tejże odnowy.²²

3. Prakseologia odnowy parafii i duszpasterstwa

W proponowanej przez ks. F. Blachnickiego odnowie duszpasterstwa na czoło wysuwa się postulat kształtowania modelu parafii jako wspólnoty wspólnot. Zagadnienie to należy widzieć w kontekście całości Kościoła, wymagającego nieustannie reformy i odnowy. Wizję tę nazywa ks. Blachnicki wizją holistyczną albo całościową.²³ Chcąc zilustrować poglądy omawianego autora, warto zacytować następującą jego wypowiedź: „Model odnowy parafii, jako wspólnoty wspólnot, jest modelem idealnym, jest próbą ujęcia w sposób przejrzysty tego, co jest punktem docelowym naszej pracy nad odnową parafii według wskazań Soboru. Model ten zawiera w sobie pewną pokusę, która polega na tym, że możemy chcieć próbować zrealizować ten model na drodze organizacji życia parafialnego. Z pojęciem organizacji łączy się pojęcie informacji. Ktoś może przejąć się takim modelem i będzie o nim informował swoich parafian, wygłosi prelekcję, model ten udostępni graficznie i uważa, że może podjąć akcję przeorganizowania parafii według tego modelu. Obmyśla etapy, zastanawia się, kto będzie członkiem rady apostołskiej, zamierza

zrobić wybory, a potem utworzyć poszczególne zespoły apostołskie: od spraw liturgii, od spraw charytatywnych, katechumenatu, przewiduje, kogo włączy do tych grup formacyjnych. [...] Jest to wielkie nieporozumienie, dlatego, że Kościół chociaż ma swoje struktury organizacyjne, chociaż musi się posługiwać także informacją, jednak jest wspólnotą żywą, jest organizmem i środowiskiem życia. I Kościół jako środowisko życia, jako Kościół żywy, jako żywy organizm może rozwijać się tylko w podobny sposób jak rozwija się życie. Dla życia i jego rozwoju istotne jest pojęcie partycypacji. Partycypacja musi wejść na miejsce organizacji. Z pojęciem partycypacji trzeba związać pojęcie świadectwa, które musi zastąpić informację”.²⁴

Z tych wywodów wynika, że potrzeba, aby każdy, kto zamierza podjąć się tworzenia nowego modelu parafii jako wspólnoty wspólnot, posiadał najpierw wizję, plan i projekt całościowy. Tak jak budowniczy, gdy podejmuje się dzieła budowy, ma wizję całościową budowli, tak trzeba zaplanować strategię odnowy parafii. W założeniach tej strategii ks. Blachnicki przeciwstawia wyraźnie dwie pary pojęć odnoszące się do działania kościelnego: z jednej strony *informacja* i *organizacja*, która nie doprowadzi do odnowy parafii, a z drugiej *świadectwo* i *partycypacja*, które są konieczne w procesie budowania żywego Kościoła. Obowiązuje przy tym zasada, że „życie pochodzi z życia”. Nowa, żywa komórka nie może powstać inaczej, jak tylko otrzymawszy życie od innej, wcześniej istniejącej. Życie i rozwój Kościoła kieruje się w rzeczywistości zasadą organicznego wzrostu.²⁵

W programie całościowym odnowy parafii można widzieć u podstaw trzy istotne funkcje Kościoła. Są to jakby funkcje życiowe, urzeczywistniające Kościół w każdej wspólnocie, a więc funkcje, które powinny być realizowane także w parafii. Jest to najpierw funkcja: „Słowo”, zwana *Martyria*, związana z dawaniem świadectwa – głoszeniem słowa Bożego i świadectwem o Chrystusie w czynach – całym życiem. Następnie jest to funkcja: „Sakrament”, czyli inaczej *Leiturgia* – a więc chodzi tu o życie sakramentalne na co dzień, i wreszcie jest to funkcja: „Caritas”, zwana *Diakonia*, czyli funkcja miłości służebnej albo czynnej miłości bliźniego, związana także z budowaniem braterskiej wspólnoty. Realizowanie jednocześnie tych trzech funkcji, które się przenikają i wzajemnie warunkują (należy je zatem postrzegać komplementarnie), może dopiero skutecznie budować eklezjalną wspólnotę. Są to bowiem podstawowe i konstytutywne funkcje urzeczywistniającego się konkretnie Kościoła, a więc i konsekwentnie parafii katolickiej. Zaniedbanie którejkolwiek z nich lub przeakcentowanie jednych działań duszpasterskich kosztem drugich może osłabić organizm eklezjalny i uczynić z parafii jedynie martwą instytucję, szkołę

moralności lub środowisko sekciarskie itp.²⁶ Podobnie, aczkolwiek z zastrzeżeniem, że trzy funkcje nie obejmują całokształtu działań Kościoła,²⁷ ks. F. Blachnicki wyjaśniał znaczenie znaku oazowego w odniesieniu do kościelnej wspólnoty podstawowej: „Znak Fos-Dzoe wraz ze słowami leitur-gia, diakonia, martyria odnosi nas do żywego ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Kościół jest bowiem wspólnotą synów światłości. [...] Znak Fos-Dzoe mówi o żywym Kościele, to znaczy o żywej wspólnocie wierzących gromadzących się wokół słowa Bożego i Eucharystii. Szczególnym znakiem żywego Kościoła jest mała wspólnota”.²⁸

Pragmatyka przekształcania tradycyjnej parafii we wspólnotę wspólnot musi zawierać konkretne propozycje etapów realizacji wspólnotowego modelu parafii. O taką pragmatykę apelował kard. K. Wojtyła, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich, na spotkaniu tejże Komisji z założycielem i liderami ruchu „Światło-Życie”. W podsumowaniu dyskusji, jaka się toczyła na spotkaniu, które odbyło się 5 grudnia 1976 r., Kardynał stwierdził: „Parafia tradycyjna, ta potrydencka, to parafia o jednym centrum, o jednym podmiocie odpowiedzialności, a więc Kościół aktywny, nauczający, pasterzujący wobec szerokiego kręgu wiernych pasywnych, wier-nych słuchających. Przetwarzanie tego modelu w kierunku modelu wspólno-towego jest oczywiście zadaniem naszych czasów. Zdaje się, że ruch oazowy w to przede wszystkim chce trafić. Jest on zaadresowany do parafii post-oazy, do parafii przyszłości, nie do tej, jaką ona była i wciąż jeszcze jest siłą cięż-kości”. I stąd – jak mówił kardynał Wojtyła – powstaje opozycja. A dalej pytał: „Co należy robić dla rozładowania opozycji między ruchem oazowym i jego wkładem w formowanie świeckich a parafią, gdzie często jest po pro-stu tylko nieumiejętność wchłonięcia i wykorzystania owoców pracy oazo-wej?” I odpowiadał: „Oczywiście trzeba by przeobrażać świadomość przede wszystkim duszpasterzy, może także świadomość uczestników oaz. Bo jeże-li po oazie nie dochodzi do spotkania pomiędzy duszpasterzami a uczestni-kami oaz, to często i dlatego, że za daleko od siebie stoją. Możliwość przybliżenia się jest po stronie oaz. Ruch oazowy, jeśli ma plany systematycz-nej, sukcesywnej przebudowy parafii, to nie jest to tylko ruch dla siebie. To jest ruch wyraźnie zaadresowany do modelu polskiej parafii, a w pewnym sensie do modelu polskiego Kościoła, skoro Kościół konkretyzuje się w pa-rafiach”. Na końcu zaś mówca stawia kolejne pytanie: „Ale czy nie trzeba by jeszcze próbować opracowania obrazu współczesnej parafii takiej, jaka ona jest [...] oraz opracowania pewnej pragmatyki spotkania między parafią a ru-chem, pragmatyki pracy, która miałaby prowadzić do stopniowego przeobra-żania tej parafii?”²⁹

Spotkanie odbyło się w 1976 roku, a już w roku następnym ks. Franciszek zwołuje kongregację odpowiedzialnych ruchu i podejmuje konkretny program tej pragmatyki wchodzenia ruchu „Światło-Życie” w parafię. Program na początku jest dość ogólny, ale w ciągu następnych dwóch lat zostaje dopracowany w szczegółach, zarówno w części teologicznej jak i praktycznej.³⁰ Na początku, zgodnie z wizją ks. F. Blachnickiego, odpowiedzialny za życie wspólnoty parafialnej proboszcz musi mieć całościową wizję działania. „Człowiek, który buduje dom, musi mieć wizję całości: on wie, że najpierw trzeba zaangażować instalatora, a dopiero po nim malarza, że jest pewna kolejność działań. Wie, że jeden etap jest uwarunkowany innym”.³¹ Jako fundament wstępny do realizacji tychże etapów budowania modelu parafii jako wspólnoty wspólnot wskazywał ks. Blachnicki na konieczność osobowego przyjęcia Jezusa Chrystusa, otwarcia się człowieka na jego Osobę, przyjęcie Go jako Pana i osobistego Zbawiciela. Punktem zatem wyjścia w budowaniu wspólnoty jest najpierw doprowadzenie poszczególnych osób, które są wezwane do tej wspólnoty, do osobowego spotkania i osobowego zjednoczenia z Chrystusem. „Musimy sobie bardzo mocno uświadomić, że jest to fundamentem. [...] Fundamentem jest Chrystus, o ile jest przyjęty przez wiarę. Możemy też inaczej powiedzieć, że fundamentem jest wiara, wszystko buduje się na wierze. Wiara w Ewangelii jest to spotkanie z Chrystusem, jest przyjęciem Chrystusa ale jako Osoby żywej”.³² Dopiero następny etap stanowi wyjście z parafii takiej, jaką ona jest, na co zwrócił uwagę kardynał Wojtyła na spotkaniu Komisji Apostolstwa Świeckich z przedstawicielami ruchu „Światło-Życie”.

Następnie ks. Blachnicki postulował, aby wizję odnowy parafii mieli zarówno duszpasterze, jak i sami parafianie. W związku z tym przekonywał, iż potrzeba, żeby ktoś przygotowywał kapłanów: „Nikt teraz nie szkoli prezbiterów, tych, którzy przewodniczą i organizują całość. Nie ma szkoły proboszczów, szkoły liderów. W społecznościach świeckich są szkoły dyrektorów i do tych spraw podchodzi się bardzo odpowiedzialnie”.³³ Tradycyjne przygotowanie kapłanów do podejmowania funkcji prowadzi raczej do aktywistycznej formy działania. Tymczasem według wizji ks. Blachnickiego należałoby przygotowywać do skutecznej odpowiedzi na propozycję organicznego przekształcania parafii. Słusznie sługa Boży postulował pod adresem księży: „Przeżycia oazy nie zastąpi żaden referat, żaden wykład, odczyt. Oaza jest drogą dla nas i naszych współpracowników. Jeśli więc chcemy wystartować w parafii z tą sprawą, musimy mieć grupę ludzi, którzy przeżyli model Kościoła jako wspólnoty”.³⁴ Oaza rekolekcyjna jest próbą zrealizowania wspólnoty chrześcijańskiej w ramach kilkunastu dni w małej

grupie i spełnia wymagania wspólnot podstawowych. Dostarcza wizji nie tylko teoretycznej, ale również empirycznej, bo uczestnicy doświadczyli znaku Kościoła, żywego znaku wspólnoty. Powoduje to niewytłumaczalny rozumowo przełom. Ludzie wracają do swoich środowisk i chcą działać, przekazywać, odnawiać. Stają się fermentem. Takie doświadczenie oazy proponował ks. Blachnicki nie tylko świeckim, ale także kapłanom.

Kolejny etap polega na zawiązaniu w parafii pierwszej, żywej komórki, która będzie zaczynem odnowy całej wspólnoty parafialnej. Nie wystarczy przekazywać samą wizję żywej wspólnoty, tylko w teorii, ale konieczna jest w omawianym procesie organiczna droga dochodzenia do takiej wspólnoty, zgodnie zresztą z zasadą, że „życie pochodzi tylko z życia”. Życia nie można zaprogramować i wzbudzać na drodze tylko przekazywania teorii. Potrzeba, żeby jakaś mała grupa dała świadectwo takiego życia i uczestnictwa w życiu Kościoła. Kościół jest organizmem żywym, dlatego muszą być respektowane prawa życia. Jeśli komórka nie dzieli się, nie rozmnaża, to nie jest ona żywa, ale tylko daje pozory życia. Jest to problem wszystkich wspólnot, które tworzą zamknięte getto, wspólnotę dla siebie, towarzysztwa wzajemnej adoracji itp. Procesu życiowego nie można zastąpić organizacją. Nie można ogłosić z ambony, że ma się uformować grupa, której daje się do ręki program i wytyczne. Zamiast partycypacji, czyli uczestnictwa w życiu, chcemy osiągnąć to samo na drodze organizacji i administracyjnego działania. Partycypacji nie można zastąpić organizacją, jak nie można zastąpić świadectwa informacją. Z uczestnictwa w życiu eklezjalno-wspólnotowym rodzi się świadectwo, które ma moc włączania innych do Kościoła i wspólnoty parafialnej.

W dalszej kolejności działań zmierzać należy do ukazania widzialnego znaku Kościoła i jednocześnie znaku żywego Kościoła urzeczywistniającego się w parafii, jakim może i powinno być zgromadzenie liturgiczne wiernych, zwłaszcza na Eucharystii. To również jest znak Kościoła jako wspólnoty. Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II ks. F. Blachnicki postulował odnowę liturgiczną w parafii poprzez wprowadzanie w praktykę życia parafialnego czynnego udziału świeckich w liturgii. Jako krajowy duszpasterz służby liturgicznej nakreślił wizję kilkuletniego programu formacji służby liturgicznej,³⁵ przyczynił się znacznie do wprowadzenia w polskich parafiach posługi lektora, czytającego słowo Boże, praktyki składania darów i procesji komunijnej. Określił rolę scholi liturgicznej i zauważył żeńskie zespoły służby liturgicznej. Animowanie liturgii przez oazowiczów, według programu opracowanego przez ks. Blachnickiego, staje się ich zadaniem zmierzającym do realizacji własnego wzrostu duchowego i sposobem włączenia się w życie

parafialne i w służbę dla drugih. Ks. Błachnicki wychowywał i uwrażliwiał uczestników rekolekcji metodą ruchu „Światło-Życie”, aby po powrocie z oazy najpierw skupili się nad tym, jak uczynić liturgię w swej parafii żywą i piękną? Nie nastawiał młodzieży przeciwko proboszczowi, nie uczył działania w parafii obok księdza proboszcza, ale przeciwnie – we współpracy z nim. Świadom był, że odnowa liturgii musi dokonywać się w sposób organiczny, nie w sposób narzucany. Wszyscy do nowości muszą dojrzewać, każdy w swoim czasie. Nie można sztucznie przyspieszać naturalnego procesu wzrostu i dojrzewania. Podobnie jak nie można roślin ciągnąć do góry, żeby szybciej rosły, bo można wyrwać je z korzeniami i uśmiercić, tak nie można przyspieszać procesu odnowy liturgii i parafii. Przez takie niedojrzałe działania, pomimo dobrej woli, powstawało wiele konfliktów między księdzem proboszczem a oazowiczami.

W procesie budowania nowej parafii istotne znaczenie posiada etap ewangelizacji, w znaczeniu pierwszej ewangelizacji. Właśnie ewangelizacja, która pomaga człowiekowi poznać Chrystusa w osobowym doświadczeniu Jego mocy i łaski, a następnie wskazuje możliwości dalszego wzrastania w środowisku wiary – żywej wspólnoty, wyznacza dalej kierunek odnowy parafii i duszpasterstwa. Chrystusa można spotkać najbardziej tam, gdzie jest żywe świadectwo wiary, gdzie jest autentyczna modlitwa, słuchanie słowa Bożego jako słowa życia i karmienie się łaską sakramentów. Terenem ewangelizacji są parafianie, którzy nie wierzą i nie praktykują. Są nimi także parafianie tradycyjnie praktykujący, którzy nie przeżywają spotkania z Bogiem na sposób osobowy i nie mają doświadczenia żywej wiary. Ten etap przewiduje rekolekcje ewangelizacyjne przeprowadzane według określonej metody i programu w kilku fazach: tzw. ewangelizacji małej, wstępnej i wielkiej. Mała ewangelizacja ma na celu przygotowanie zespołu animatorów, czyli zespołu ludzi – parafian, którzy podejmą się prowadzenia grup formacyjnych; ich powstanie przewiduje się po rekolekcjach tzw. ewangelizacji wstępnej w parafii. Na ewangelizację wstępną zaproszeni są wszyscy, którzy chodzą do kościoła; którzy są otwarci, ale którzy potrzebują wciąż nawrócenia; którzy potrzebują ożywienia swego życia chrześcijańskiego, tak żeby mogli sami być misyjni, żeby mogli ewangelizować innych. Wreszcie po tych etapach może być realizowana trzecia faza programu – wielka ewangelizacja w parafii. Program zakłada, że nie będzie człowieka na terenie parafii, do którego nie dotrze się z orędziem Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie jako Panu i naszym Zbawicielu. Sługa Boży uzasadniał, że dzisiaj człowiek ma fałszywy obraz Boga, nie taki obraz, jaki jest w Piśmie Świętym. Stąd człowiek często dużo wie o Jezusie Chrystusie, ale zna Go nie takim, jakim jest On naprawdę.

W celu poznania Go w rekolekcjach ewangelizacyjnych używany jest film, nakręcony na podstawie Ewangelii według św. Łukasza, pełniący szczególną rolę proklamacji Osoby i nauki Jezusa Chrystusa. Świadkowie publicznie zaświadcniają o tym, że On żyje i działa w świecie, że Go osobiście spotkali i doświadczyli Jego miłości. Każdy parafianin zaproszony jest osobiście przez tych, którzy już wcześniej stali się uczniami Jezusa Chrystusa. Są to nie tylko duchowni, ale i osoby świeckie. Na każdym poziomie rekolekcji ewangelizacyjnych w parafii według planu *Ad Christum Redemptorem* powstają małe grupy młodzieży, kręgi rodzin i wspólnoty osób dorosłych.³⁶

Po ewangelizacji konieczny jest kilkuletni czas pracy formacyjnej, indywidualnie i w małych grupach, celem wejścia w głąb tajemnic wiary, tzw. okres deuterokatechumenatu, zwany inaczej neo-katechumenatem. Chodzi tu o wdrażanie w życie podstawowych prawd wiary i życia chrześcijańskiego.³⁷ Po tym okresie następuje rozpoznanie swego miejsca stałej posługi w Kościele, czyli tzw. etap diakonii. Nie jest to jednak etap podejmowania służby w ogóle, ponieważ taki wymóg istnieje od początku formacji. Po tym kilkuletnim okresie formacji ludzi, którzy przeżyli przebudzenie wiary przez ewangelizację, powstaje zespół współpracowników w dziele apostołskim, którzy przejmują w parafii różne zadania i funkcje, czyli tzw. diakonia. Od tego momentu proboszcz przestaje sam dźwigać ciężar współodpowiedzialności pasterskiej za parafię, zyskuje ludzi uformowanych i z zapałem apostołskim, ofiarnych i gotowych do służby w Kościele. Dalej z powodzeniem może być prowadzona ewangelizacja na sposób permanentny w parafii i poza jej granicami. Zapewne nigdy takie zapotrzebowanie w Kościele nie przestanie być aktualne.

4. Wnioski i postulaty pastoralne

Przedstawiona w sposób schematyczny wizja odnowy parafii i duszpasterstwa według koncepcji pastoralnej ks. Blachnickiego nie jest do końca w szczegółach dopracowana przez samego autora. W praktyce powstało wiele problemów, których wcześniej sługa Boży nie mógł przewidzieć. Wciąż ponadto zmienia się czas i mentalność ludzi, a wraz z nimi Kościół i parafia. Należałoby widzieć jednak pewne elementy niezienne, które wciąż będą aktualne. W podstawowych zrębach wizja ta osadzona jest głęboko w teologii Kościoła i uwzględnia specyfikę prakseologii duszpasterstwa. Można jednak widzieć problemy i stawiać pytania, które wciąż są otwarte i aktualne. Przykładem jest chociażby problem: ruch „Światło-Życie” a inne ruchy odnowy w parafii. W czasach ks. Franciszka ruch „Światło-Życie” był w Polsce niemal jedynym liczącym się ruchem odnowy. Dzisiaj jest trochę inna

sytuacja. Działają wiele różnych ruchów, wspólnot i grup charyzmatycznych. Ks. Blachnicki wcale nie neguje tego, że i one mają swoje miejsce w parafii. Ruch oazowy jest to droga odnowy parafii, bynajmniej nie jedyna. Są znane inne drogi, inne doświadczenia, inne metody, chociaż powoduje nimi ten sam duch. Rozwijają się tak zwane charyzmatyczne grupy modlitewne Odnowy w Duchu Świętym, powstają nowe wspólnoty neokatechumenalne, szkoły ewangelizacyjne, charyzmatyczne wspólnoty życia itp. Ks. Blachnicki mówił: „Nie monopolizujemy, nie wskazujemy tylko jednej drogi, choć muszą być zachowane pewne istotne cechy”.³⁸ I właśnie te istotne cechy wspólne, które są własnością całego Kościoła, to trzy etapy rozwoju i dojrzewania wiary: ewangelizacja, inicjacja, czyli katechumenat, i diakonia – służba. Zarówno na drodze formacji człowieka, jak i na drodze odnowy parafii wszystkie one muszą się urzeczywistnić. Należałoby tylko zapytać – jak zegrać wszystkie ruchy i wspólnoty, stworzyć harmonię wspólnej służby w dziele ewangelizacji, w dziele katechumenatu i w dziele posługiwania wszystkim wspólnotom w parafii, żeby to była owocna harmonijna współpraca?

Wreszcie warto w podsumowaniu przytoczyć znamienne zdanie ks. Franciszka Blachnickiego, które często powtarzał: *celem ruchu jest jego samounicestwienie*. W rzeczywistości chodziło o to, by cała parafia stała się oazą życia w wierze, w nadziei i w miłości. Marzył o tym, by pustynia ducha zniknęła, a parafie stały się „zieloną krainą” z pulsującym źródłem nowego życia. „Pustynia ma stać się oazą. I to jest zadanie oazy: nie tyle istnieć obok pustyni, ale pustynię czynić oazą”.³⁹ Wydaje się, że to jest pewien ideał w praktyce trudny do zrealizowania, bowiem wciąż gdzieś będą powstawać miejsca pustynne, miejsca suche, gdzie wciąż będzie zapotrzebowanie na ewangelizację. Jest to zatem cały czas problem otwarty i będzie w przyszłości – jak ma dokonywać się dzieło odnowy? Czy gdzieś to się stało, że cała parafia stała się do końca odnowioną parafią, wspólnotą wspólnot? Takie eksperymentalne próby odnowy w Polsce były podejmowane w przeszłości przez ruch „Światło-Życie” w parafiach: Brzeżki na Podhalu, w Podkowie Leśnej, w Łodzi i wciąż w wielu miejscach podejmowane są dzisiaj. Cały czas dzieło to jest w trakcie realizacji. Tak więc miejsce ruchu „Światło-Życie” w parafii nie jest miejscem zakreślonym jakimiś granicami. Służba jest podejmowana tam, gdzie istnieje na nią zapotrzebowanie i gdzie pozwalają możliwości. Wizja odnowy życia chrześcijańskiego proponowana w ruchu ks. Blachnickiego jest wizją całościową. Nie jest to propozycja tylko dla elit, ale jest propozycją odnowy całej parafii. Szukać należy tylko klucza do jedności ze wszystkimi kręgami ludzi żyjących w parafii.

Jakie więc postulaty można by sformułować pod adresem parafii i ruchu „Światło-Życie”?

Po pierwsze: jeśli parafialne wspólnoty ruchu „Światło-Życie” chcą być zaczynem odnowy parafii, to muszą najpierw sobie uświadamiać, że mają w sobie budować Kościół, że mają stawiać się wspólnotą eklezjalną. Ponadto w parafii, gdzie są dorośli, małżeństwa i rodziny, młodzież i dzieci, osoby samotne i starsze, istnieje konieczność wyjścia z propozycją odnowy do wszystkich. Dla wszystkich musi się znaleźć miejsce w grupach formacyjnych. Wszystkie zaś grupy muszą budować jedność między sobą, wszystkie razem stanowią parafialną wspólnotę ruchu „Światło-Życie”. Nie może być partykularyzmu wspólnot i rywalizacji między nimi. To świadectwo jedności w samym ruchu jest niezbędne dla przebudowy parafii wyłącznie instytucjonalnej we wspólnotę wspólnot. Powinna zatem być budowana jedna parafialna wspólnota skupiająca wszystkie stany, która ma stać się zaczynem odnowy i pokazać Kościół, gdzie znajduje się miejsce dla wszystkich..

Drugi postulat to potrzeba ukonstytuowania się stałej diakonii parafialnej. Diakonia, czyli ta część ludzi w ruchu, którzy są najbardziej odpowiedzialni, powinna stanowić stałą formę zinstytucjonalizowaną. Są to ludzie, którzy odkryli miejsce w ruchu jako swoje życiowe powołanie. Chcą na stałe pozostać i służyć Kościołowi i parafii w ramach ruchu i poprzez ruch „Światło-Życie”. Potrzeba stałej diakonii, może nawet wspólnoty życia, która podejmie się zadania odnowy permanentnej.

Pomimo że świeccy wezmą na siebie odpowiedzialność za rozwój dzieła ewangelizacji w parafii, kapłani i osoby zakonne nie mogą zwolnić się z tej odpowiedzialności. W harmonii z odnową parafii i duszpasterstwa powinna rozwijać się także wspólnota kapłańska, a wraz z nią wspólnota kapłanów i świeckich współpracowników w duszpasterstwie parafialnym z takich grup, jak: katecheci, służba liturgiczna, doradcy życia rodzinnego, Parafialna Rada Duszpasterska, grupy modlitewne, bractwa, stowarzyszenia i ruchy katolickie itp.

Istnieje potrzeba nowego dynamizmu ewangelizacyjnego, a zwłaszcza podjęcia na nowo wielkiej ewangelizacji w parafiach według planu *Ad Christum Redemptorem*. Program wydaje się być wciąż aktualny i możliwy do zrealizowania. Posiada już wiele pozytywnych doświadczeń w Polsce i poza granicami, może tylko koncepcja ta wymagałaby większego wsparcia autorytetu hierarchii kościelnej na szczeblach diecezjalnych, czy nawet na szczeblu Konferencji Episkopatu Polski. Powstanie zespołów ewangelizacyjnych wymaga nakładu sił i środków, często przekraczającego możliwości nieformalnych wspólnot parafialnych.

Należy również zaznaczyć, że każda inicjatywa, zanim przebiję się i zyska oficjalne uznanie, musi pozyskać zaufanie. Potrzeba więc pogłębienia formacji w małych grupach, potrzeba podjęcia diakonii, zwłaszcza w dziele modlitwy, miłosierdzia i wyzwolenia. Poprzez pozytywne świadectwo życia chrześcijańskiego zdobywa się wiarygodność i poparcie, a w parafii „zielone światło” do działania.

* * *

Papież Jan Paweł II na wieść o śmierci ks. Franciszka Blachnickiego nazwał go „gorliwym apostołem wewnętrznej odnowy człowieka”, zaś jeszcze jako kard. Wojtyła miał się wyrazić: „Nie wiemy jeszcze, co Kościół w Polsce zawdzięcza temu człowiekowi”.⁴⁰ Dziś jego myśl i dzieło z niezwykłą pieczołowitością odkrywane jest na nowo. Wydaje się, że charyzmatyczna wizja sługi Bożego wyprzedziła epokę, w której on żył i pracował. Nie doczekawszy się uznania i spektakularnych sukcesów za życia, musiał umierać prawie na wygnaniu, z dala od rodzinnego kraju, niosąc swój krzyż niezrozumienia współczesnych, a nawet pewnego osamotnienia. Dzieło jednak trwa i rozwija się, a jego koncepcja odnowy parafii i duszpasterstwa jest wciąż aktualna. Trzeba nawet powiedzieć, że intuicje ks. Franciszka okazały się nadzwyczaj trafne, jeśli chodzi o strategię odnowy Kościoła, zarówno w sferze teoretycznej jak i w sferze praktycznego działania. Potrafił on zamienić eklezjologię Soboru Watykańskiego II na język pewnego działania,⁴¹ z którego Kościół zapewne długo będzie mógł czerpać, jak ze źródła, wzór prawdziwej odnowy.

PRZYPISY

¹ Zob. R. Kamiński, *Parafia w diecezji i Kościele powszechnym*, „Rocz. Teol.-Kanon,” 30(1983), z. 6, s. 99-100.

² Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 524-533.

³ F. Blachnicki, *Spojrzenia w światło łaski*, „Światło-Życie” 1987, s. 78.

⁴ Ks. F. Blachnicki po święceniach w 1950 r. pracował w parafii św. Marii Magdaleny w Tychach, następnie w Łaziskach Górnych, w parafii Rydułtowy na Śląsku i w Cieszynie. – Zob. A. Wodarczyk, *Praca parafialna*, „Oaza” 1999, nr 39, s. 4-5; tenże, *Małe grupy*, „Oaza” 1999, nr 40, s. 4-5. Są to drukowane fragmenty pracy magisterskiej tegoż autora pt. *Ks. Franciszek Blachnicki, życie i działalność w latach 1921-1961*, Katowice 1993 (mps w Bibl. PAT Kraków).

⁵ „Krucjata Wstrzemięźliwości” powstała w Katowicach w r. 1957 i obejmowała swą działalnością cały kraj. W 1960 r., w święto ściegania Jana Chrzciciela, została brutalnie rozwiązana przez państwowy Urząd Bezpieczeństwa ówczesnej PRL. – Zob. A. Wodarczyk, *Walka o duszę*, „Oaza” 2000, nr 45, s. 4-5; tenże, *Trzeźwość i czystość*, „Oaza” 2000, nr 46, s. 4-5; tenże, *Odwaga wiary*, „Oaza” 2001, nr 47,

s. 4-5; E. Matuszyńska, *40 lecie likwidacji „Centrali Krucjaty Wstrzemięźliwości”*, „Oaza” 2000, nr 46, s. 6-7. „Krucjata Wyzwolenia Człowieka” została zainicjowana w roku pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 r. i rozwija swą działalność do dziś, obejmując szczególnie kręgi członków ruchu „Światło-Życie”. – Zob. M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 82-83.

⁶ F. Blachnicki, *Litera i duch. Dlaczego reforma Mszy św.?* „Tygodnik Powszechny” 24(1970), nr 48, s. 1.

⁷ Por. tenże, *Koinonia – Communio – Wspólnota*, „Koinonia” 1979, nr 2, s. 9.

⁸ Zob. tenże, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2, Lublin 1971, s. 159-186.

⁹ Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 6(1986), nr 4, s. 28.

¹⁰ Synod Biskupów 1985, *Relacja końcowa: Główny temat obecnego Synodu: uczczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II*, „Chrześcijanin w świecie” 18(1986), nr 4, s. 83.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* „Christifideles laici”, w: *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*, red. E. Weron, Poznań 1989, s. 127-243. Zbieżność ta widoczna jest zwłaszcza w rozdziale II: *Uczestnictwo świeckich w życiu Kościoła-Wspólnoty*, zob. nr 19, 20, 29, 30. – Por. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1994; tenże, *Charyzmat Światło-Życie*, Króścienko n.Dunajcem 1987, s. 3-26.

¹² Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg – Lublin 1989, s. 202-209.

¹³ Zob. R. Rak, *Teologiczne podstawy duszpasterstwa w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego założycielowi Ruchu Światło-Życie*, „Światło-Życie” 1988, s. 11.

¹⁴ F. Blachnicki, *Charyzmat Światło-Życie*, dz. cyt., s. 49.

¹⁵ Zob. tamże, s. 53.

¹⁶ Tamże, s. 57.

¹⁷ Por. tamże, s. 56-60.

¹⁸ F. Blachnicki, *Ewangelizacja w procesie budowania nowej parafii*, „Koinonia”. Biuletyn odnowy parafii, 1978, nr 1, s. 30.

¹⁹ Zob. Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, nr 58, tłum. polskie „Warszawskie Wiad. Diec.” 66(1976), nr 7-8, s. 193-240.

²⁰ Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 20-31.

²¹ Zob. zbiór tekstów ks. F. Blachnickiego *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985; por. J. Mikulski, *Polska teologia wyzwolenia. Teologia wyzwolenia człowieka w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Tarnów 2000.

²² Program ideowy „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie” to jednocześnie tytuł pisma założonej na obczyźnie przez ks. Blachnickiego organizacji Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów. Podwaliny pod tę działalność zawierał program społeczny stowarzyszenia pod nazwą Niezależna Chrześcijańska Służba Społeczna. – Zob. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt., s. 84-85.

²³ Zob. F. Blachnicki, *Etapy realizacji wspólnotowego modelu parafii. Wizja Ruchu Światło-Życie*, „Koinonia” 1979, nr 2, s. 13-14.

²⁴ Tenże, *Ewangelizacja w procesie budowania nowej parafii*, art. cyt., s. 28.

²⁵ Zob. tenże, *Koinonia – Communio – Wspólnota*, art. cyt., s. 11.

²⁶ Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, s. 91-97.

²⁷ Por. F. Błachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Lublin 1970, s. 346.

²⁸ T e n ż e, *Znaki katechumenackie*, w: *Biblioteczka animatora*, z. 2: *Katechumenat. Wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej*, Krościenko n.Dunajcem 1977, s. 74.

²⁹ T e n ż e, *Godziny Taboru*, dz. cyt., s. 82.

³⁰ Temat II Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie brzmiał: *Ruch Światło-Życie jako ruch soborowej odnowy Kościoła*. Wcześniej opracowane przez ks. Błachnickiego materiały w postaci teczek dostarczono uczestnikom i podjęto szczegółową dyskusję na temat celu posługi ruchu i określono go jako: soborowa odnowa Kościoła lokalnego, czyli wyraźnie ukierunkowano się na wchodzenie ruchu w parafię. Tematy kolejnych kongregacji: *Ruch Światło-Życie jako ruch ewangelizacyjny* (1978) oraz *Miejsce charyzmatu Ruchu Światło-Życie w Kościele* (1979) były dalszym dopracowywaniem pragmatyki soborowej odnowy parafii. – Zob. *Charyzmat Światło-Życie. Próba opisu. Tekst roboczy na Nadzwyczajną Kongregację Odpowiedzialnych*, Lublin 1992, s. 15-16.

³¹ F. Błachnicki, *Etapy realizacji wspólnotowego modelu parafii. Wizja Ruchu Światło-Życie*, „Koinonia” 1979, nr 2, s. 13.

³² T e n ż e, *Ewangelizacja w procesie budowania nowej parafii...*, art. cyt., s. 28-29.

³³ T e n ż e, *Etapy realizacji wspólnotowego modelu parafii*, art. cyt., s. 15.

³⁴ Tamże, s. 17.

³⁵ Ks. F. Błachnicki jako pracownik naukowy KUL został decyzją Konferencji Episkopatu Polski mianowany w 1967 r. krajowym duszpasterzem służby liturgicznej. – Zob. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, dz. cyt. s. 75-77.

³⁶ Plan wielkiej ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem* opracował ks. Błachnicki w latach 1979-1980. Szczegółowe założenia, strategia i program zob. F. Błachnicki, *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik, „Światło-Życie” 1986; t e n ż e, Ewangelizacja według planu Ad Christum Redemptorem*, cz. 1-3, [b.m.r.w.].

³⁷ Ks. Błachnicki wymienia tutaj następujące elementy tego procesu: wdrażanie w życie modlitwy, życie słowem Bożym, sakramentami świętymi, a zwłaszcza Eucharystią, wdrażanie do nieustannej metanoi, do dawania świadectwa i życia we wspólnocie. – Zob. F. Błachnicki, *Ewangelizacja w procesie budowania nowej parafii*, art. cyt., s. 40-42.

³⁸ T e n ż e, *Etapy realizacji wspólnotowego modelu parafii...*, art. cyt., s. 18

³⁹ T e n ż e, *Znaki katechumenackie*, art. cyt., s. 71; t e n ż e, *Charyzmat Światło-Życie...*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁰ Zob. G. Wilczyńska, *Pamięci Ojca, „Oaza” 1998, nr 35, s. 6.*

⁴¹ Por. wypowiedź kard. Wojtyły do moderatorów archidiecezji krakowskiej na spotkaniu w Poroninie we wrześniu 1972 r. przytoczona w referacie ks. F. Błachnickiego *Charyzmat Ruchu Światło-Życie w służbie odnowy Kościoła lokalnego*, art. cyt., s. 67.

KS. ROMAN MAŁECKI

LIST DO KOŚCIOŁA W TIATYRZE (AP 2, 18-29) ODCZYTANY NA PROGU NOWEGO WIEKU

Chrześcijaństwo jest religią historyczną. Historia zbawienia, której narrację rozpoczyna Biblia słowami: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), realizuje się w granicach czasu. Także ostatnia księga Pisma Świętego, którą zawdzięczamy św. Janowi, rozpoczyna się od przypomnienia chrześcijanom powagi czasu i historii: „chwila jest bliska” (Ap 1, 3). Trzeba więc słuchać i strzec słów Proroctwa, w niej zawartego, bo ono ukazuje to, „co musi się stać niebawem” (Ap 1, 1).¹

Ta szczególna wrażliwość na znaczenie czasu i historii, wyrosła na gruncie religii żydowskiej, rozbrzmiała pełnym światłem w nowym gatunku literackim, szczególnie rozpowszechnionym w okresie międzytestamentalnym, mianowicie w apokaliptyce. Kontekstem, w jakim powstawała, były różnorakie prześladowania i zagrożenia dla ortodoksyjnej wiary ze strony obcych władców, usiłujących zaszczerpić wśród Żydów nowe zwyczaje religijne i moralne (Antioch Epifanes IV), bądź też realna możliwość utraty tożsamości religijnej i narodowej w zderzeniu ze światem pogańskim.

Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej w 64 r. wyznawcy Chrystusa zerwali z żydowską synagogą i rozproszyli się po ówczesnym świecie, wokół basenu Morza Śródziemnego. Pozostawiając za sobą zgliszcza zburzonej Jerozolimy zabrali jednak ze sobą wraz z dobrą nowiną o Jezusie Chrystusie hebrajską mentalność, z charakterystycznym dla niej uwrażliwieniem na „liniowość” historii i dziejów świata. Tę mentalność wielu spośród nich poniosło do zgoła odmiennego świata kultury hellenistycznej, ukształtowanej nie przez proroków, lecz przez filozofów i polityków. Jerozolima zderzyła się w ten sposób z Atenami. Historia owego zderzenia była wielce fascynująca i twórcza. Bez przesady można powiedzieć, że dało ono podwaliny kulturze europejskiej.

Protagonistami owego twórczego zderzenia byli m.in. św. Paweł, Apostoł Narodów, i św. Jan, mistrz głębi teologicznego myślenia. Ten ostatni

apostołował głównie w Azji Mniejszej. Do założonych tutaj gmin chrześcijańskich, obejmujących wyznawców głównie z grona żydowskiej diaspory, skierował siedem listów. Owo „siedem wielkich słów” do Kościołów Apostoła Jan kieruje z polecenia Bożego. Występuje w imieniu „Tego, który jest, który był i który przychodzi” (*erchomenos*) – Jezusa Chrystusa. Wszystkie listy mają w zasadzie identyczną budowę.² Ich celem jest przede wszystkim podtrzymanie na duchu młodych wspólnot chrześcijańskich w obliczu piętrzących się zagrożeń. Jakich? Przede wszystkim wobec oficjalnych prześladowań ze strony władzy państwowej, która zmuszała ich do oddawania boskiej czci cesarowi (Domicjan). Innymi wyzwaniem stojącymi przed chrześcijanami Azji Mniejszej był rozpowszechniony synkretyzm religijny oraz sekty gnostyckie.

Interesujące nas przesłanie zawarte w liście do Kościoła w Tiatyrze każe nam najpierw spojrzeć na geograficzny, społeczny i religijny kontekst stanowiący środowisko, w którym żyli adresaci tego listu. Dopiero wtedy będzie można dobrze odczytać to, co mówi Duch do Kościoła nie tylko w Tiatyrze, ale również do Kościoła w Polsce na progu nowego tysiąclecia.

I. Tło geograficzne, społeczne i religijne listu

Właściwa nazwa miasta, o którym mówimy, to Thyateira, dziś Akhisar. Była ona niezbyt dużym miastem lidyjskim, położonym w dolinie Likosu w zachodniej Azji Mniejszej, około siedemdziesięciu kilometrów na południowy wschód od Pergamonu. Założona przez Seleucydów jako ich baza wojskowa, w czasach nowotestamentalnych stanowiła poważny ośrodek przemysłu metalurgicznego, rzemieślniczego oraz włókienniczego (por. Dz 16, 14). Znana też była jako poważne centrum handlowe. W II i I wieku przed Chrystusem osiągnęła swój rozkwit. W roku 24 przed Chr. została zniszczona wskutek trzęsienia ziemi. Wkrótce jednak miasto dzwignęło się z ruin. W roku 123 odwiedził je cesarz Hadrian, a w 215 Karakalla, który też oddzielił je wówczas od jurydycznego uzależnienia od pobliskiego i bardziej znanego Pergamonu.³

Tym jednak, co wyróżniało owo miasto, była duża zamożność finansowa jego obywateli. Istniało bowiem w nim – w czasach o których mówimy – wiele cechów rzemieślniczych, które skupiały w swoich szeregach m.in.: garnarzy, garbarzy, tkaczy, farbiarzy oraz krawców.⁴ Owe cechy miały charakter nie tylko komercyjny, ale również religijny. Z tego miasta pochodziła Lidia, sprzedawczyni purpury, o której wspomina św. Łukasz w Dziejach Apostolskich (Dz 16, 14-15). Była ona prawdopodobnie jedną z pierwszych Europejki, która się nawróciła dzięki nauczaniu św. Pawła.

W przeciwieństwie do Pergamonu, Tiatyra nie posiadała świątyni poświęconej cesarowi. Publiczny kult cesarza nie był tutaj tak silny. Główną religią wyznawaną przez większość mieszkańców Tiatyry było oddawanie czci Apollosowi. W mitologii greckiej był on bogiem słońca, następnym w hierarchii ważności po swoim ojcu, Zeusie. Platon mówił o nim, że: „On wyjaśniał ludziom, jak mają zakładać świątynie, jak składać ofiary i przeprowadzać ceremonie dla bożków, a ponadto obrządki połączone ze śmiercią i życiem po śmierci”. Jemu także przypisywano obwieszanie ludziom rzeczy przyszłych przez proroków i wyrocznie. W Tiatyrze ten obrządek był praktykowany przez prorokinię, która siedziała na trójnogim krześle i wygłaszała wyrocznie znajdując się w transie.

Charakterystyczną cechą tej religii był ezoteryzm. Nie ograniczał się on jednak do misterii, ale miał destrukcyjny wpływ na życie społeczne. O ile ktoś nie uczestniczył aktywnie w kulcie sprawowanym w świątyni Apollosa, w bałwochwalczym świętowaniu i rozpustnych orgiach nie mógł należeć do żadnego z cechów, co pozbawiało go źródła utrzymania. Aby mieć udział w życiu społecznym i handlowym, człowiek musiał stać się praktykującym pogańskim bałwochwalcą.⁵ Religijne obrzędy związane z pogańskim kultem łączyły się często z ucztami, na których spożywano mięso ofiar składanych bogom. Chrześcijanie, którzy nie brali udziału w tych ceremoniach, byli siłą rzeczy odsuwani na margines życia społecznego. Co więcej, biorąc pod uwagę połączenie w jedno religii i polityki, w tym także handlu i transakcji gospodarczych, jakich dokonywano w czasie uroczystości religijnych, można zrozumieć sytuację ubóstwa chrześcijan, wyłączonych z tego zasadniczego nurtu życia społeczno-ekonomicznego.⁶

W takim oto kontekście przyszło żyć pierwszym chrześcijanom w Tiatyrze. W większości wywodzili się oni z Żydów, żyjących tutaj w diasporze. Dobrą Nowinę o Chrystusie przyniósł im najprawdopodobniej sam św. Paweł, w czasie swojego pobytu w nieodległym Efezie (por. Dz 19, 10.26).⁷ Dodatkowo sytuację komplikował fakt, że część tiatyrejskich chrześcijan zaczęła sprzyjać rodzącemu się rygoryzmowi sekty montanistów.⁸

II. Struktura listu

List do Anioła Kościoła, który znajduje się w Tiatyrze, jest czwartym z serii siedmiu listów zamieszczonych w Apokalipsie po wizji wstępnej, jaką otrzymał św. Jan Apostoł na wyspie Patmos. Tak jak listy do innych Kościołów w Azji, stylistycznie jest on bliższy literaturze prorockiej Starego Testamentu niż ówczesnej apokaliptyce żydowskiej. Zawiera jasno dającą się wyróżnić strukturę:

- 1) Przedstawienie adresata: „Aniołowi Kościoła w Tiatyrze napisz...” (Ap 2, 18);
- 2) Formułę prezentacji: „To mówi Syn Boży...” (tamże);
- 3) Część zasadniczą, która opisuje sytuację Kościoła: „Znam twoje czyny, miłość, wiarę, posługę i Twoją wytrwałość...” (Ap 2, 19);
- 4) Zapowiedź nagrody: „A zwycięzcy i temu, co czynów mych strzeże do końca, dam władzę nad poganami...” (Ap 2, 26);
- 5) Tak jak w innych listach klasyczne wezwanie do słuchania Ducha Bożego: „Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 29).⁹

Przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej treści samego listu i wychwyćmy te momenty teologiczne, które będą inspiracją do dalszych refleksji na temat aktualizacji w naszej dzisiejszej polskiej sytuacji społeczno-religijnej kerygmatu biblijnego zawartego w liście do Kościoła w Tiatyrze.

III. Teologiczne przesłanie listu na nowo odczytane

W formule prezentacji widzimy Chrystusa, który przedstawia się jako Syn Boży. To On sam mówi do Kościoła w Tiatyrze. Apostoł Jan przedstawia Chrystusa jako Zmartwychwstałego Pana, Zwycięzcę śmierci, jako Władcę i Sędziego świata. Chrystus Apokalipsy nie jest jedynie nauczycielem, który przyszedł wypełnić zapowiedzi prorockie Starego Przymierza. Chrystologia Apokalipsy ukazuje Go raczej jako zwycięskiego Baranka, któremu została udzielona wszelka władza na ziemi i niebie. To On jest Panem historii i dziejów świata.¹⁰ Apokalipsa ukazująca zwycięskiego Chrystusa – Syna Bożego każe nam z większym optymizmem patrzeć na kręte i powikłane koleje naszej ludzkiej historii. Uczy mądrości wynikającej z głębokiego przeświadczenia, że światem nie rządzi żadne *fatum*. Losy człowieczej historii – niezależnie od tego, jak bardzo byłyby skomplikowane – zostały w Chrystusie raz na zawsze przesądzone. Zmierzają one do swego wypełnienia w Królestwie Bożym. Nie zwalnia to oczywiście chrześcijan z obowiązku czuwania, troski o własne zbawienie, z zabiegania, aby ziemię czynić miejscem bardziej przyjaznym do zamieszkania. Wręcz przeciwnie, Chrystus Apokalipsy upomina, ostrzega, nawołuje do nawrócenia, zapowiada sąd nad ludzkimi czynami. Wiernym i wytrwałym udziela pochwał i obiecuje nagrodę.¹¹ W ten sposób potwierdza powagę każdej ludzkiej decyzji, człowieczego wyboru, składowej tego ostatecznego wyboru, który stanie przed każdym z nas wówczas, gdy „Przycho-dzący”, przyjdzie i zakończy po raz ostatni do wrót naszego serca.

Syn Boży zwracający się do wiernych w Tiatyrze mówi dziś także do nas. On ma oczy jak płomień ognia. Przenika więc najszybciej ludzkie

tajemnice. Obraz ognia bardzo często występuje w wizjach prorockich. Ogień oświeca i rozgrzewa, z drugiej jednak strony wypala i niszczy. Jest symbolem boskiej i demonicznej obecności zarazem.¹² W dzisiejszej sytuacji, kiedy w naszym społeczeństwie z jednej strony strzeże się zazdrośnie prywatności, a z drugiej urządził programy typu *reality show*, Chrystus Apokalipsy wzywa do odpowiedzialności za każdy czyn, każdą decyzję, każdy wybór – nawet ten najbardziej indywidualny, najbardziej prywatny. W ten sposób podkreśla realizm naszego życia, które nie jest zabawą ani przedstawieniem, gdzie można w zależności od koniunktury nakładać maski odpowiedniego koloru czy też – jak to bywa w grach komputerowych – cofać bieg wydarzeń lub dodawać sobie nowej porcji sił witalnych. Nie. Chrystus Apokalipsy każe nam mocno stąpać po ziemi i jednocześnie patrzeć na życie z perspektywy wieczności, która wyznacza nam ostateczny kres i sens naszych wysiłków, trudów, naszych łez i odcisków na naszych dłoniach.

„A nogi jego podobne są do drogocennego metalu” (Ap 2, 18). Słowa te były czytelne dla mieszkańców Tiatyry, słynącej przecież z dobrze rozwiniętego przemysłu metalurgicznego. Chrystus ukazuje siebie jako tego, którego panowanie i władza mają charakter nieprzemijający. Jego królestwo ma trwałe podstawy, nie tak, jak ziemskie królestwa, które często budowane są na glinianych nogach (por. Dn 2, 31-33). Posługując się językiem filozofii, możemy powiedzieć, że owo królestwo i świat wartości, jaki ze sobą niesie, ma charakter obiektywny, nie zależy od tego, co koniunkturalne czy aktualnie jest modne.

Tymczasem w dzisiejszym świecie (także w Kościele) w Polsce) zaczyna coraz bardziej dominować wszechobecny subiektywizm. Żyjemy przecież w epoce ponowoczesnej – mówią filozofowie i główni ideologowie postmodernizmu. Rodzi się dziś nowy styl myślenia, nowy postmodernistyczny humanizm, który można dostrzec wszędzie. I tak ludzie coraz częściej gonią za coraz silniejszymi wzruszeniami, w tym także za wzruszeniami i przeżyciami o podłożu religijnym, niekoniecznie jednak inspirowanymi wiarą w Boga chrześcijańskiego Objawienia. Człowiek spełnia się i realizuje w tym, co przeżywa. Akcent pada tutaj nie na obiektywnie poznane dobro, lecz na uczucia. Na to, czego doświadczam, co w danej chwili przeżywam. Jeśli dla pokartezjańskiego racjonalizmu istota człowieczeństwa sprowadzała się do jego rozumności, czego przejawem było słynne: „myślę, więc jestem”, to dla postmodernistycznej terażniejszości człowiek jest zredukowany do ciała i przejawów życia psychicznego. Stąd nowa dewiza: „jestem, bo czuję”.¹³ Ojciec Ivan Marco Rupnik z Uniwersytetu Gregoriań-

skiego mówi, że pytaniem najczęściej używanym przez ludzi współczesnych bogatego Zachodu jest: „jak się czujesz?” I dlatego dobre jest to, co daje zadowolenie, co podnieca emocje i wywołuje rozkosz. W takim myśleniu przeszłość i przyszłość ustępują miejsca terażniejszości. Liczy się to, czego mogą doświadczyć teraz.

Innym wyróżnikiem naszych czasów jest wyakcentowanie wolności do granic zdrowego rozsądku. Niestety dokonuje się to często kosztem pomniejszenia obszaru prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej. W tak pojmowanej wolności można wybierać i czynić to, co przynosi doraźną korzyść lub sprawia natychmiastową przyjemność, bez zwracania uwagi na prawdziwe i obiektywne dobro własne oraz innych ludzi. Twórcą prawdy zaczyna być sam człowiek. Każdy bowiem ma swoją własną prawdę.¹⁴ Przykładów można by tutaj mnożyć wiele. Najbardziej jednak niepokojący jest tego rodzaju sposób myślenia w odniesieniu do tradycyjnych wartości moralnych, które są negowane bądź poddawane pod dyskusje czy referenda.

„Znam twoje czyny, miłość, wiarę, posługę i twoją wytrwałość” (Ap 2, 19). Bóg, ten – który jak mówi Apostoł Jan – ma „oczy jak płomień ognia” (Ap 2, 18) oraz „przenika nerki i serce” (Ap 2, 23), zna czyny poszczególnych ludzi i całych Kościołów. Zwracając się do chrześcijan z Tiatyry, jak dobry i mądry pedagog dostrzega najpierw dobre czyny swoich wiernych. Chwali ich miłość, wiarę, posługę i wytrwałość. Z pewnością niemałej wiary wymagało od tiatyrejskich chrześcijan przyjęcie ich trudnej ekonomicznie i społecznie sytuacji, spowodowanej warunkami, o których była mowa wcześniej. Chcąc pozostać wiernymi Bogu, musieli znosić ubóstwo wynikające z faktu ich niższej pozycji społecznej. Nie wszyscy jednak – co widać w następnym wierszu – potrafili zachować wystarczającą wiarę i opór przeciwko tym, którzy nie tyle przemocą, co raczej – jak możemy się domyślać – naciskami ekonomicznymi chcieli osłabić ich wiarę i wciągnąć w pogańskie praktyki kultyczne.

Sytuacja chrześcijan w Tiatyrze może stanowić wręcz paradygmat wyznaczający granice pomiędzy niezależnością Kościoła a jego uzależnieniem od aktualnej koniunktury społecznej i ekonomicznej. Możemy się domyślać, że niektórzy chrześcijanie żyjący w tej wspólnotcie nie wytrzymali presji tych pogan, którzy byli ich pracodawcami. Chcąc coś znaczyć w społeczeństwie, musieli iść na kompromis i uczestniczyć w kultach pogańskich. Taka sytuacja rodziła poważny konflikt sumienia. Ten wróg okazał się nawet groźniejszy niż prześladowania ze strony oficjalnej władzy. Groźba uzależnienia finansowego od nieuczciwych benefaktorów czy sponsorów – jak widzimy – nie jest wynalazkiem, jaki przynosi świat kapitalistyczny.

Istniała zawsze w Kościele. Jeśli nie prześladowaniami oficjalnymi, to pieniędzmi starano się niejednokrotnie (dodajmy: skutecznie!) zamykać usta ludziom Kościoła.

Czasy, w których żyjemy, ze swoim brutalnym kapitalizmem, nastawionym na szybki i skuteczny zysk, wymagają od niektórych chrześcijan na przykład pracy w niedziele. Czyż nie jest to jakieś echo i odzwierciedlenie sytuacji, przed jaką stali chrześcijanie w Tiatyrze? To tylko jeden z przykładów. Niektórzy zaś duszpasterze, np. budujący kościół czy organizujący różnego rodzaju przedsięwzięcia duszpasterskie, wymagające dużych nakładów finansowych, muszą stanąć przed dylematem: czy przyjąć pieniądze od tzw. „sponsorów”, którzy w zamian za to napiszą sobie w rozliczeniu podatkowym sumę kilka razy większą. Oto nowa pokusa na nowe czasy.

Bóg zna przeszłość swojego Kościoła. Także tego Kościoła w Polsce. Pamięta jego czyny, miłość, wiarę, posługę i wytrwałość. Zwłaszcza tę, która zajaśniała przed oczami wielu narodów w minionym stuleciu. W swojej mądrości każe nam jednak teraz uczyć się, jak być Kościołem dojrzałym i mądrzejszym. Bo i czasy są bardziej wymagające. Klasyczny podział na „my i oni” odszedł już do lamusa historii. Chyba łatwiej było śpiewać „Ojczyznę wolną racz nam wrócić, Panie”, niż starać się odnaleźć dziś w nowej, pluralistycznej i postmodernistycznej rzeczywistości. Jak jednak to czynić? Jak mądrze i odpowiedzialnie zagospodarowywać „nieszczęsny dar wolności”? Oto pytania, jakie stoją przed naszym Kościołem dzisiaj!

„Ale mam przeciwko tobie to, że pozwalasz działać niewieście Jezabel” (Ap 2, 20) – czytamy dalej w liście do Kościoła w Tiatyrze. Kim była owa Jezabel? Pierwsza Księga Królewska mówi, że była ona żoną Achaba, króla północnego królestwa Izraela, którego panowanie przypadało na lata 873-853 przed narodzeniem Chrystusa. Pochodziła z krainy Sydończyków, gdzie czczono pogańską boginię Asztartę. Królowa Jezabel przyczyniła się do wprowadzenia do Samarii kultu pogańskiego boga Baala. Prześladowała prawowiernych proroków Jahwe, którym przewodził Elias (por. 1 Krl 18-19). Obmyśliła i zrealizowała morderstwo sądowe na Nabocie (1 Krl 21, 1-16), który nie chciał sprzedać swojej winnicy królowi Achabowi. W odpowiedzi na ten postępek prorok Eliasz przepowiada rychłą śmierć Achabowi i Jezabel, co też się spełniło po dojściu do władzy Jehu (2 Krl 9, 30-37). W tradycji żydowskiej Jezabel jest ukazywana jako ta, która nakłania ludzi do grzechu. Odwodzi od wierności jedynemu Bogu i nakłania swoich poddanych do oddawania czci pogańskim bożkom. Z drugiej strony Jezabel szanowała zwyczaje żydowskie, okazując wobec każdego przechodzącego orszaku pogrzebowego swoją żalobę.¹⁵

Przywołanie tej postaci ze Starego Testamentu w liście do Kościoła w Tiatyrze wydaje się bardzo znamienne. Dla chrześcijan żyjących w środowisku pogańskim przykład królowej Jezabel był ostrzeżeniem przed jakimikolwiek pokusami uczestniczenia w kultach bałwochwalczych. Kim była owa prorokini Jezabel dla chrześcijan z Tiatyry? Wydaje się, że nie była ona realną, konkretną osobą, np. prorokinią bogini Sybilli, jak sugerują niektórzy.¹⁶ Stanowiła ona raczej symbol niewierności i pokus stających przed chrześcijanami żyjącymi w niesprzyjających dla nich okolicznościach, jakim było realne niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego. Znamienne jest, że owa prorokini Jezabel nie jest kimś, kto zagraża Kościołowi od zewnątrz. Ona po prostu istnieje i działa wewnątrz Kościoła. Wyrzut uczyniony chrześcijanom z Tiatyry polega na tym, że p o z w a l a j ą (podkr. wł.) oni działać owej prorokini. Być może wśród chrześcijan tego Kościoła byli i tacy, którzy nie potrafili dochować wierności Bogu i w ówczesnym pluralistycznym świecie religijnym „zapalali przysłowiową świeczkę Panu Bogu i diabłu ogarek”.

Owa pokusa, której symbolem jest prorokini Jezabel, stanowi wyzwanie także dla dzisiejszego Kościoła. Jest to pokusa niewłaściwie rozumianej tolerancji. Tolerancję (z języka łacińskiego *tolerare* – „znosić”, „cierpieć”), zwykło się określać jako świadomą zgodę na wyznawanie i głoszenie przez innych ludzi poglądów, z którymi się nie zgadzamy, oraz na wybór sposobu życia uważanego przez nich za właściwy, chociaż go nie aprobujemy. Tolerancja oznacza rezygnację ze stosowania przymusu wobec innych. Zakres tolerancji jest historycznie zmienny. Występuje w dwóch formach:

1) jako tzw. tolerancja negatywna, klasyczna, określona przez takich myślicieli, jak Wolter i J. Locke, polega na uznaniu, mimo wewnętrznego sprzeciwu, że inne poglądy, postawy i działania są też uprawnione, chociaż nie powinny być takimi, jakie są, ponieważ nie wyrażają tradycyjnych wartości: prawdy, dobra, piękna itp., do których należy dążyć. Tolerancja negatywna nie zaprzecza istnieniu prawdy w sensie klasycznym, uznaje, że możliwe jest znalezienie poglądów właściwych, które należy przyjąć, i niewłaściwych, które należy odrzucić w wymiarze osobistym i społecznym.

2) jako tzw. tolerancja pozytywna, charakterystyczna dla założeń współczesnego nurtu filozofii – postmodernizmu. Polega na dopuszczeniu wszystkich innych postaw, działań i poglądów jako równouprawnionych. Wynika to z przeświadczenia, że nie istnieje prawda obiektywna ani inna wartość, za pomocą której można by ocenić jakiegokolwiek poglądy, postawy i działania. Tolerancja pozytywna wyraża się w stwierdzeniu, że „ponieważ nie istnieje prawda, nie mogę uznawać swego stanowiska za obowiązujące”.¹⁷

Zwłaszcza ta druga forma tolerancji, przeniesiona na grunt religijny, okazuje się wielkim wyzwaniem stojącym dziś przed chrześcijaństwem. Może prowadzić do tzw. „relatywizmu religijnego”. Ostrzega nas przed tym deklaracja *Dominus Iesus* (nr 22): „Przez przyjście Jezusa Chrystusa Zbawiciela Bóg zechciał sprawić, aby Kościół założony przez Niego stał się narzędziem zbawienia całej ludzkości (por. Dz 17, 30-31). Ta prawda wiary nie jest bynajmniej sprzeczna z faktem, że Kościół traktuje inne religie świata z prawdziwym szacunkiem, lecz równocześnie odrzuca stanowczo postawę indyferentyzmu, nacechowaną relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że «jedna religia ma taką samą wartość jak inna»”. Dziś w dobie tolerancji, ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego nierzadko nawet niektórzy teologowie katoliccy – jak zauważa *Dominus Iesus* (nr 15) – postulują, że konieczne jest „unikanie w teologii takich określeń jak «jedyność», «powszechność», «absolutność», bo ich stosowanie stwarza rzekomo wrażenie, że zbyt przesadnie podkreśla się znaczenie i wartość zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa w porównaniu z innymi religiami. W rzeczywistości słowa te wyrażają po prostu wierność objawieniu, ponieważ rozwijają treści zaczerpnięte z samych źródeł wiary. Od początku bowiem wspólnota wierzących uznała, że postać Jezusa ma taki walor zbawczy, iż jedynie On, jako Syn Boży wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały, z polecenia Ojca i w mocy Ducha Świętego, ma zadanie przynieść objawienie (por. Mt 11, 27) i życie Boże (por. J 1, 12; 5, 25.26; 17, 2) całej ludzkości i każdemu człowiekowi. W tym sensie można i należy twierdzić, że Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączone, powszechne i absolutne znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów. Jezus jest bowiem Słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich... Ta właśnie jedyna w swoim rodzaju wyjątkowość Chrystusa nadaje Mu znaczenie absolutne i powszechne, dlatego, będąc w historii, jest On ośrodkiem i końcem historii: «Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec» (Ap 22, 13)”.

Jak widać, pokusa religijnego relatywizmu i fałszywej tolerancji istnieje także w dzisiejszym Kościele. Oczywiście, Kościoła nie można postrzegać jako zamkniętej i obłożonej twierdzy, jak to próbują czynić niektórzy lękliwie bojący się o to, że Kościół zatraci swoją tożsamość i misję w morzu pluralistycznego świata. Ostrzeżenie, jakie otrzymał od Chrystusa Kościół w Tiatyrze, a przez to również Kościół dzisiejszy, jest wezwaniem do czujności i nieustannej troski o to, aby nie tracąc swojej tożsamości, przyjmować to, co dobre i ludzkie w innych religiach, pamiętając jednocześnie, że ich wartość może być dobrym przygotowaniem do Ewangelii. Kościół

dzisiejszy, w tym także Kościół w Polsce, jest poprzez to zaproszony, aby jak owo ewangeliczne „miasto położone na górze” (por. Mt 5, 14), być znakiem i drogowskazem wobec współczesnego świata. Funkcja zaś znaku wypełnia się w jego czytelności. Tylko wtedy jest on symbolem coś mówiącym, jeśli wskazuje nie na siebie samego, lecz na inną rzeczywistość. Tymczasem obserwując naszą rzeczywistość, czasem można dojść do wniosku, że mówiąc obrazowo „za dużo jest w naszym Kościele troski o Kościół, za mało zaś głoszenia osoby Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii”. Jest to z pewnością uproszczenie. Wskazuje jednak na ważną zasadę, o której Kościół w Polsce nie powinien zapominać, mianowicie tzw. zasadę dystansu eklezjologicznego, która podpowiada, że nie Kościół jest celem drogi dla ludzi wierzących. Jest on jedynie i aż środowiskiem, w którym żyje i działa Chrystus oraz Jego Królestwo. Jeśli się o tej zasadzie zapomni, łatwo wówczas popaść w pułapkę obłączonej twierdzy. Z drugiej zaś strony, aby być czytelnym znakiem Boga i Jego Królestwa jako chrześcijanie, jesteśmy wezwani do tego, aby „wypłynąć na głębię”, by posłużyć się tutaj słowami Jana Pawła II z listu apostołskiego *Novo millennio ineunte* (por. n. 15). W tym właśnie powinna przejawiać się zdrowa troska o własną tożsamość wyznaniową w zmieniającym się świecie. Tylko wtedy, gdy coraz bardziej będziemy znali Tego, któremu zaufaliśmy (por. 2 Tm 1, 12), będziemy zdolni oprzeć się pokusom podobnym do tych, jakich doświadczali kiedyś chrześcijanie w Tiatyrze.

Jedną z bardziej niebezpiecznych pokus dzisiejszego chrześcijaństwa, odczytanych w kontekście listu do Kościoła w Tiatyrze, może być świadome czy nieświadome przyzwolenie na to, co zwykło się określać jako New Age. Można zadawać pytanie: dlaczego Biblia jest tak nietolerancyjna, jeśli chodzi o inne religie i ich wartość zbawczą? Czy dzisiaj ów biblijny rygorizm i wyjątkowa troska o czystość tradycji mają swój sens? Czy dzisiaj można nazwać cudzołóstwem i rozpustą uczestniczenie w kościelnych nabożeństwach, po których stawia się tarota, idzie do wróżki albo na seans poszerzający granice naszej percepcji i świadomości? Czy Harry Potter nie jest jakąś pokusą i wyzwaniem wobec chrześcijaństwa, które w swoim zewnętrznym kształcie wydaje się starzeć coraz szybciej i coraz mniej młodych ludzi pociąga za sobą? Można zadawać takie pytania. Joanna P. Mroczkowska pisze w „Znaku”: „Chrześcijaństwo, które przyjmuje przecież możliwość zjawisk nadprzyrodzonych i cudów, zawsze ostro odrzucało magię. Poważnie obawiało się, że może dojść do zatarcia granic między obiema. O owych granicach musimy sobie i dziś przypominać, magia bowiem, przed którą przestrzegał Stary i Nowy Testament, nie skończyła się wraz ze sztukami średniowiecznych kuglarzy

czy znacznie młodszą modą na seanse spirytystyczne. Zamiłowanie do rozwiązań magicznych przejawia się we wszechobecnych horoskopach, wróżbach i przepowiedniach, w radach popularnych bestsellerów zbijających fortuny na obiecywaniu czytelnikom wszelkiego szczęścia po odmówieniu takiej czy innej modlitwy–zaklęcia, w całym biznesie robiącym z aniołów ckliwych służących ludzkich zachcianek”.¹⁸

Oczywiście, nie wszędzie trzeba węszyć potencjalne zagrożenie. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że pokusa magii i synkretyzmu religijnego jest dzisiaj chyba bardziej widoczna, niż kiedykolwiek indziej. Zlepek religijno-kulturowy, jaki tworzy New Age, stanowi mieszaninę różnych religii (buddyzmu, hinduizmu, chrześcijaństwa), filozofii Wschodu, wierzeń, osiągnięć świata nauki (np. psychologii, psychiatrii czy astrofizyki) oraz rozmaitych poglądów. Znajdziemy tu także elementy magii, spirytyzmu, mitów, ekologii i Bóg wie czego jeszcze.

To dziwne zjawisko, będące nowoczesną postacią starego jak świat okultyzmu i gnostycyzmu, może być słusznie uważane za efekt rozterki, jaką przeżywa współczesny człowiek rzucony w zamęt zmaterializowanego świata. Jest jakąś postmodernistyczną reakcją na przesadny racjonalizm minionych wieków. Człowiek, czując się samotny i opuszczony, z jednej strony łączywie poszukuje Boga, Jego miłości; z drugiej zaś strony – wychowywany w hołdzie dla własnej wolności, odrzuca Jego przykazania. Szuka więc dla siebie „religii” alternatywnej, takiej, w której centrum byłby on sam, a nie Bóg. Wypowiadał się o tym Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei*: „Nie można łudzić się, że prowadzi on (New Age – przyp. własny) do odnowy religii. Jest to tylko nowa moda uprawiania grozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując Je tym, co jest wymysłem samego człowieka. Gnoza nigdy nie wycofała się z terenu chrześcijaństwa, zawsze z nim jakoś współlistniała, także pod postacią pewnych kierunków filozoficznych”.¹⁹

Z gnostycyzmem zmagali się już chrześcijanie Azji Mniejszej. Chrystus zwracający się do Kościoła w Tiatyrze mówi także o „tych, co nie poznali głębin szatana” (Ap 2, 24). Jest to najprawdopodobniej aluzja do istniejących ówczesnie na tamtych terenach specjalnych szkół gnostyckich, które zbawienie upatrywały w osiągnięciu wysokiego stopnia świadomości i wiedzy ezoterycznej, dostępnej tylko dla wtajemniczonych. Zarówno gnostycy, jak i Nikolaici, przeciwko którym zwraca się Chrystus w liście do Kościoła w Pergamonie, powoływali się na szczególnego rodzaju objawienia, które pozwalały im rzekomo posiadać wiedzę niedostępną zwykłym śmiertelnikom.²⁰

Czyż podobna pokusa nie staje także dziś przed niektórymi chrześcijanami? Wystarczy przyjrzeć się bliżej plakatom, ogłoszeniom rozwieszonym na ulicach naszych miast, na tablicach ogłoszeń w wyższych uczelniach... New Age ludzi przede wszystkim bogactwem form terapii i medytacji. Młodych ludzi wabi wiedzą „tajemną”, praktykami astrologicznymi, magią, wędrowką dusz czy samozbawieniem. Obiecuje osiągnięcie wyższego stopnia doskonałości, a więc zdrowia, zdolności umysłowych. Daje po prostu pełne samozadowolenie. Wszystko, co trzeba uczynić, to pobudzić jedynie wspomnianą już „boską energię”, która drzemie w każdym człowieku. Celowi temu mogą służyć różnorodne techniki. Dopuszczalne są także środki halucynogenne, które pomogą osobie dojść do wyższego stanu świadomości. Jeśli w przebudzeniu owej „boskości człowieka” zawiodą wszystkie metody, pozostaje jeszcze na pocieszenie reinkarnacja: „Każdy będzie powracał na ziemię dotąd, dopóki nie osiągnie pełni”.

Głoszenie takich poglądów, skrywanych pod szyldem „wolności”, oddziałuje mocno na wyobraźnię nie tylko młodych ludzi. Akcentowane zaś dążenie do szczęścia i doskonałości za wszelką cenę, i to według własnych scenariuszy, bez Boga i Kościoła, może być silnym magnesem przyciągającym ich do takiej ideologii.

* * *

Jak widzimy, słowa Chrystusa Apokalipsy wypowiedziane dwa tysiące lat temu do chrześcijan w Tiatyrze wcale nie straciły na aktualności. Wręcz przeciwnie, Apokalipsa św. Jana odczytana na progu nowego wieku pokazuje nam jasno i wyraźnie, że owo wezwanie kończące każdy z omawianych tutaj listów: „Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 29) jest zadaniem na dziś. Jest lekcją do odrobienia, jaka stoi przed Kościołem wchodzącym w trzecie tysiąclecie. Czy jednak owa lekcja zostanie zaliczona nam przez zwycięskiego Baranka? „A zwycięzcy i temu, co mych czynów strzeże [...] dam gwiazdę poranną” (Ap 2, 27-28), czyli siebie samego. Niech to zapewnienie o owej nagrodzie za wierność i czujność, nagrodzie, jaką jest On sam – Chrystus, Syn Boży, będzie wezwaniem do podążania tylko Jego drogami na szlakach nowego wieku i tysiąclecia.

PRZYPISY

¹ F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1-3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym*, Warszawa 1985, s. 10; 14-15.

² B. Widła, *Światła Apokalipsy*, Warszawa 1993, s. 136n.

- ³ *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, Online Ed. 1999; w internecie pod adresem: <http://www.newadvent.org/cathen/14713c.htm>.
- ⁴ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Lausanne, Paris 1981, s. 56.
- ⁵ Por. tamże.
- ⁶ W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19, 1-8)*, Kielce 2001, s. 107-108.
- ⁷ B. Widła, *Światła Apokalipsy*, dz. cyt., s. 79.
- ⁸ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, dz. cyt., s. 56.
- ⁹ F. Sieg, *ΟΜΟΙΟΣ ΨΙΝ ΑΝΘΡΩΠΟΥ?* (Ap 1, 13). *Chrystologia Ap 1,9 – 3,21*, Warszawa 1981, s. 83-95.?
- ¹⁰ W. Hryniewicz, „Ten, który przychodzi”. Chrystus „Apokalipsy” w myśli Sergiusza Bułgakowa, AK 136(2001), s. 235.
- ¹¹ F. Sieg, *Listy do siedmiu Kościołów*, dz. cyt., s. 79.
- ¹² M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 149-151.
- ¹³ Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, AK 127(1996), s. 360-361.
- ¹⁴ Tamże, s. 362-364.
- ¹⁵ M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 1996, s. 239-240; por. *The Catholic Encyclopedia*, poz. cyt., Vol. 8; w internecie pod adresem: <http://www.newadvent.org/cathen/08404a.htm>.
- ¹⁶ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, dz. cyt., s. 57.
- ¹⁷ *Tolerancja*, w: *Wielka internetowa encyklopedia multimedialna*; w internecie pod adresem: <http://wiem.onet.pl/wiem/00fcab.html>
- ¹⁸ J. Petry Mroczkowska, *Zwodniczy Harry czy sympatyczny Potter*, „W drodze”, 2002, nr 2(342), s. 83
- ¹⁹ *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin 1994, s. 80-81.
- ²⁰ P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, dz. cyt., s. 59.

KS. TOMASZ MICHALSKI

NOWA EWANGELIZACJA NA PRZYKŁADZIE ŻYCIA I NAUKI APOSTOŁA NARODÓW

Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, kreśląc program na pierwszy rok w nowym tysiącleciu, zwróciła uwagę na rolę i znaczenie nowej ewangelizacji, która jest „centralnym zadaniem Kościoła w Polsce”.¹ Pojęcie „nowej ewangelizacji” ma swoje uzasadnienie w soborowej koncepcji Kościoła, który jawi się jako *Ecclesia semper reformanda et renovanda*. Szczególną potrzebę i obowiązek ewangelizacji nowej, pełnej i skutecznej Kościół uświadomił sobie w obliczu postępującej dechrystianizacji i sekularyzacji świata chrześcijańskiego. O potrzebie nowej ewangelizacji od roku 1979 wielokrotnie i na różne sposoby mówi Ojciec Święty Jan Paweł II, który nazywa ją nie tylko pierwszorzędnym, ale i jedynym zadaniem Kościoła.²

W ciągu wieków Bóg nieustannie posyłał do swojego ludu proroków – ludzi, którzy w imieniu Boga pełnili posługę głoszenia słowa. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Paweł z Tarsu, Apostoł Narodów – człowiek, który dla głoszenia Ewangelii poświęcił całe swoje życie. Pragniemy na przykładzie jego osoby i nauki odkryć zadanie chrześcijanina w dziele nowej ewangelizacji. Uczynimy to w trzech punktach: 1) Paweł jako ewangelizator, 2) metody ewangelizacyjne św. Pawła, 3) posługa głoszenia słowa w nauczaniu Apostoła Narodów.

1. Paweł jako ewangelizator

Kiedy pochylamy się nad sylwetką i historią życia Apostoła Narodów, to z łatwością możemy zauważyć, że od chwili nawrócenia Paweł całą swoją wyjątkową energię poświęca działalności ewangelizacyjnej. Inauguracja jego misjonarskiej posługi została opisana w Dziejach Apostolskich: „Gdy odprawiali publiczne nabożeństwo i pościli, rzekł Duch Święty: Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem” (3, 12). Decyzja wyznaczenia Barnaby i Szawła do głoszenia Ewangelii wśród pogan zapadła podczas sprawowania liturgii. Łukasz podkreśla bezpośredni wpływ Ducha

Świętego na ten wybór. Ta autoryzacja Ducha Świętego i wspólnoty była Pawłowi szczególnie potrzebna. Łukasz zwrócił również szczególną uwagę na fakt, iż po odprawieniu postów i modlitw włożono na Barnabę i Szawła ręce.³ Paweł i Barnaba w wyniku otrzymanej władzy apostołskiej zdecydowali się opuścić Antiochię i rozpocząć pracę ewangelizacyjną. Nie bez wpływu Barnaby, z pochodzenia Cypryjczyka, postanowiono najpierw udać się na Cypr, odległy zaledwie 93 km od antiocheńskiego wybrzeża. Na pierwszym miejscu ekipy misjonarskiej na Cypr wymieniony jest Barnaba. Paweł występuje jednak jako główny ewangelizator, on bowiem był tym, który najczęściej przemawiał (por. Dz 14, 12: ο ἠγοούμενος τοῦ λόγου).⁴ Pierwszym celem misyjnej wyprawy na Cypr była Salamina, największe miasto i stolica wyspy. Pierwsze kontakty w Salaminie nawiązano z tamtejszymi Żydami. Barnaba, Paweł i Jan Marek „głosili słowo Boże w synagogach żydowskich” (Dz 13, 5). Następnym etapem ewangelizacji było miasto Pafos, skąd udali się do Azji Mniejszej, gdzie zatrzymali się na jakiś czas w Perge, jednym z głównych miast Pamfilii. W Perge Jan zwany Markiem opuścił swoich towarzyszy i powrócił do Jerozolimy. Przyczyna odejścia Marka nie jest znana. W każdym razie decyzja ta posiadała dalsze konsekwencje, skoro Paweł nie zgodził się na udział Marka w drugiej podróży misyjnej.⁵

Po rozłączeniu się z Markiem, Paweł i Barnaba podążyli do Antiochii Pizydyjskiej. W mieście tym znajdowała się liczna gmina żydowska. Przełożony gminy zaprosił przybyszów, aby przemówili do zebranych.⁶

Paweł przyjął zaproszenie i powstawszy wygłosił mowę, słusznie uważaną za programową dla jego pracy misyjnej. Rozpoczął ją zwrotem skierowanym nie tylko do rodaków, ale także do anonimowej rzeszy wyznawców monoteizmu: „Słuchajcie Izraelici i wy, którzy boicie się Boga” (Dz 13, 16). Na tę drugą grupę (καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν Θεόν) zwraca szczególną uwagę, jakby właśnie po niej spodziewał się wielkich owoców swojej misji. Nawiązując do przeczytanych tekstów, Paweł nakreślił w sposób syntetyczny historię zbawienia, a następnie przeszedł do chrystologii, podkreślając przy tym z całym naciskiem, że tylko ta wiara jest w stanie zapewnić ludziom usprawiedliwienie (Dz 13, 38-41). Skutki przemówienia zdawały się wróżyć trwałe powodzenie, skoro zaproszono Pawła i Barnabę, aby przybyli również w następny szabat. Wieść o nowym nauczaniu w synagodze żydowskiej rozeszła się szybko po całej Antiochii. Łukasz zaznacza, że w następny szabat „zebrało się niemal całe miasto” (Dz 13, 44). Niestety, drugie przemówienie Pawła nie zostało zanotowane przez Łukasza. Lecz ze sposobu, w jaki nań zareagowali przełożeni synagogi, można wnioskować, że już bez żadnych niedomówień Paweł zaakcentował odrębność chrześcijaństwa od judaizmu

oraz, nawiązując do proroka Izajasza, uwypuklił powołanie pogan: „Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi” (Dz 13, 47). Nauczanie to zdecydowało o powstaniu Kościoła w Antiochii. Wielka liczba pogan z miasta i okolicy przyjęła nową religię. Jednak ta wielka popularność nowej nauki zrodziła zazdrość w sercach władz synagogałnych. Postanowiono więc przeciwstawić się nauce Pawła i zniweczyć jego dzieło. Wykorzystano do tego fakt, że chrześcijaństwo było jedynie o tyle legalne, na ile było w łączności z judaizmem, natomiast po zerwaniu łączności stawało się religią nielegalną. Poza tym Żydzi „podburzyli pobożne a wpływowe niewiasty” (Dz 13, 50) i doprowadzili do wygnania Pawła i Barnaby z granic miasta. Ci natomiast, na znak symbolicznego zerwania z gminą żydowską, „otrząsnąwszy pył z nóg, przeszli do Ikonium” (Dz 13, 51),⁷ skąd udali się do odległej o 40 km Listry.⁸

W nowym środowisku sytuacja dla misjonarzy była lepsza, ponieważ w Listrze nie było synagogi żydowskiej. Dlatego w relacji Łukasza brak jakiegokolwiek wzmianki o próbach nawiązywania kontaktu z Żydami w tym mieście. Ważnym elementem ich posługi było uzdrowienie chromego. Cud ten spotkał się z takim entuzjazmem, że Barnabę wzięto za Zeusa, a Pawła za Hermesa i sam pogański kapłan bożka Zeusa „przywiódł przed bramę miasta woły, przyniósł wieńce i zamierzał razem z tłumem złożyć im ofiarę” (Dz 15, 13). Paweł nie mógł dopuścić do tego, aby z ich powodu dokonał się akt bałwochwalczy, wykorzystał jednak tę sytuację i wygłosił mowę, w której próbował wykazać, że mieszkańcy Listry są w błędzie czcząc fałszywych bogów. Nauczanie to jednak nie przypadło do gustu mieszkańcom Listry, skoro od uwielbienia szybko przeszli do kamienowania Pawła (por. Dz 14, 19). Paweł przeżywszy tę próbę, udał się wspólnie z Barnabą do oddalonego o około 90 km Derbe. Miasto to było ostatnim etapem pierwszej podróży misyjnej, która trwała około czterech lat (45-49).⁹

Po powrocie z pierwszej wyprawy misyjnej, dokładnie w 14 lat od chwili swego nawrócenia, a więc około roku 49, udał się Paweł w towarzystwie Barnaby do Jerozolimy na tzw. Sobór Apostolski (Ga 2, 1), po czym w roku 50 wraz z Sylasem rozpoczął drugą podróż misyjną.¹⁰

Nowy towarzysz Pawła posiadał ten atut, że był obywatelem rzymskim i dlatego w sytuacji zagrożenia karą chłosty, mógł się odwołać do swego pochodzenia. Paweł wziął więc ze sobą Sylasa, aby udać się w podróż celem odwiedzenia gmin chrześcijańskich, które założył w czasie pierwszej wyprawy (por. Dz 15, 36). Łukasz podaje, że Paweł przechodził przez Syrię i Cylicję, a więc przez tereny, które były miejscem jego ewangelizacji. Wszędzie tam umacniał miejscowe Kościoły (por. Dz 15, 41).¹¹

Z czasem do trójki ewangelizatorów dołączył Łukasz, który sygnalizuje swoją obecność użyciem pierwszej osoby liczby mnogiej: „I zaraz po tym widzeniu staraliśmy (ἐζητήσαμεν) udać się do Macedonii, w przekonaniu, że Bóg nas (ἡμεῖς) wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię” (Dz 16, 10).¹² Odtąd razem pełnią posługę zarówno wśród Żydów, jak i pogan. Spotykają się w synagogach lub w miejscach zwanych „prozeuchami” (od słowa greckiego: προσευχή – modlitwa). Tam właśnie dokonało się pierwsze nawrócenie, które opisał Łukasz w Dz 16, 13-15. Bohaterką tego nawrócenia była Lidia – poganica, która zajmowała się handlem purpurą. Dla Łukasza jest ważne, że pierwszą osobą, która przyjęła Ewangelię na europejskiej ziemi, jest kobieta. Być może również jej pochodzenie z Azji ma swoje znaczenie. Albowiem byłaby ona wtedy swoistym pomostem łączącym różne ludy i podkreślającym uniwersalny wymiar chrześcijaństwa.¹³

Z Filippi Paweł skierował się na zachód, do odległej o 150 km Tesaloniki, która uważana była za faktyczną stolicę całej Macedonii.¹⁴ Działalność w Tesalonice rozpoczął od miejscowej synagogi, w której przez trzy kolejne soboty nauczał o Jezusie Chrystusie jako Mesjaszu.¹⁵ I tym razem skutek jego przepowiadania był nadzwyczajny. Aczkolwiek uwierzyła niewielka liczba Żydów, to jednak wielu spośród sympatyzujących z judaizmem pogan przyjęło wiarę w Jezusa. Wywołało to zawiść Żydów i skłoniło ich do podburzenia przeciw Pawłowi najgorszych elementów w mieście. Łukasz określa ich mianem τῶν ἀγοραίων ἄνδρας, a więc tych, którzy cały dzień wałęsali się po agorze, czyhając na łatwy zarobek (Dz 17, 5).¹⁶

Kolejnym miejscem jego misjonarskiej działalności były Ateny. O wyjątkowej gorliwości Pawła świadczy fakt, że burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bóstw (por. Dz 17, 16). Tutaj też wygłosił słynną mowę na Areopagu, którą Ateńczycy odrzucili stwierdzeniem: „Posłuchamy cię o tym innym razem” (Dz 17, 32).¹⁷

Po opuszczeniu Aten Paweł udał się do Koryntu, który należał do największych i najbogatszych miast starożytności. Drogę z Aten do Koryntu Apostoł przebył albo przez Eleuzis i Megarę (85 km), albo też statkiem, co trwało zaledwie kilka godzin. Po przybyciu do miasta spotkał w nim żydowską parę małżeńską o łacińskich imionach: Akwila i Pryscylla. Nie wiadomo, czy byli oni już chrześcijanami, ale zdaje się to wynikać z braku jakiegokolwiek wzmianki o nawróceniu ich przez Pawła. W każdym razie znajomość z nimi ułatwiła mu pierwsze kroki w Koryncie. Prowadzili oni bowiem warsztat tkacki czy rymarski, pozwalający im nie tylko na dostatnie utrzymanie, ale i na okazywanie pomocy innym (Rz 16, 3-5; 1 Kor 16, 9). Paweł znał się na tym rzemiośle i dlatego w zwykłe dni tygodnia pracował u nich, a w szabat

głosił Ewangelię w miejscowej synagodze. W wyniku ukazywania mesjańskiej godności Chrystusa, nastąpiło zerwanie stosunków z synagogą i Paweł musiał zmienić teren swojej posługi (por. Dz 18, 6). Odtąd nauczał tylko pogan i to w domu jednego z nich (por. Dz 18, 7).¹⁸ Po spełnieniu swojej misji w Koryncie Paweł udał się w podróż powrotną do Antiochii.¹⁹

Najdłuższa, trzecia podróż misyjna (53-58), obejmowała obszar mniej więcej taki jak druga.²⁰ Miejscem dłuższego postoju w ramach tej podróży był Efez, miasto znane z kultu Artemidy, czyli Diany, która była patronką siły rozrodczej i opiekunką małżeństwa. Posąg Diany Efezkiej był pokryty napisami o tajemniczej i magicznej sile działania. Kult Diany był szeroko rozpowszechniony, co wielu ludziom w mieście przynosiło zyski.²¹

Przez pierwsze trzy miesiące pobytu w Efezie Paweł nauczał w synagodze. Tematem przepowiadania było królestwo Boże, przez co należy pojmować cały zespół zagadnień mesjańskich związanych z Kościołem i postacią Mesjasza. Po trzech miesiącach nastąpiło zerwanie z synagogą i przeniesienie się do sali wynajętej od nieznanego bliżej Tyrannosa. Sytuacja taka trwała dwa lata, dzięki czemu nie tylko mieszkańcy Efezu, ale i pobliskich miast i osiedli mieli możliwość słuchania Ewangelii.²²

Ostatni okres pobytu Pawła w Efezie został zakłócony – i w konsekwencji skrócony – wydarzeniami związanymi z rozwiniętym w tym mieście kultem Artemidy Efezkiej (por. Dz 19, 24-29). I choć konflikt zakończył się dla Pawła pomyślnie, to jednak uznał on dalszy pobyt w Efezie za wysoce niewskazany i dlatego udał się w dalszą podróż.²³

Po opuszczeniu Efezu Paweł skierował się przez Macedonię do Kenchr. Prawdopodobnie wybrał tę daleką trasę, ponieważ chciał odwiedzić wspólnoty, które założył w Filipi i w Tesalonice. Przede wszystkim jednak oczekiwał na Tytusa, którego wcześniej wysłał do Koryntu, aby spełniał tam posługę pojednania. Tytus znał z pewnością plan podróży Pawła: „Kiedy przybyłem do Troady, by głosić Ewangelię Chrystusa, a bramy były mi otwarte w Panu, duch mój nie zaznał spokoju, bo nie spotkałem Tytusa, brata mojego. Pożegnałem się przeto i wyruszyłem do Macedonii” (2 Kor 2, 12-13). „Kiedyśmy przybyli do Macedonii, nasze ciało nie doznało żadnej ulgi, lecz zewsząd byliśmy dręczeni: zewnątrz walki, wewnątrz obawy. Lecz Pocieszyciel pokornych, Bóg, podniósł i nas na duchu przybyciem Tytusa” (2 Kor 7, 5). Pociecha była o tyle większa, że Tytus przyniósł ze sobą dobre wiadomości z Koryntu.

Po trzymiesięcznym odpoczynku w Koryncie zamierzał Paweł drogą morską udać się do Rzymu. W wyniku jednak wykrytego spisku zmienił trasę swej drogi powrotnej i dlatego zatrzymał się w Troadzie. Stamtąd

dotarł do Miletu i tam dopiero spotkał się ze starszymi Kościołów, w tym także i Kościoła efeskiego. Tam również wygłosił swoją słynną mowę (Dz 20, 18-35), która uchodzi za klasyczny przykład mowy pożegnalnej, zwanej inaczej testamentem.²⁴

Postój w Milecie trwał trzy do czterech dni, po czym statek skierował się znowu na południe w stronę Jerozolimy. I tak trzecia podróż misyjna (53-58) Apostoła Narodów dobiegła końca.²⁵

Śledząc dzieje misyjnej posługi Pawła, widzimy wyraźnie, że Apostoł był wierny powołaniu głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (por. Ga 1, 15-17). Od momentu nawrócenia posiadał swoisty światowy horyzont swojej misjonarskiej posługi. Płomienny ogień, który został w nim rozpalony pod Damaszkiem, rozniecał po całym starożytnym świecie. Paweł był świadomy swojego powołania do dzieła ewangelizacji, co znalazło szczególny wyraz w 1 Kor 1, 17, gdzie mówi z całą mocą: „nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelie”. Paweł jest więc przekonany, że ewangelizacja nie jest jego wyborem, tym bowiem, który go wybrał i posłał, jest Chrystus. Bóg przez Jezusa Chrystusa dał mu łaskę i apostołskie posłannictwo, dlatego Paweł nazywa siebie sługą Chrystusa (Rz 1, 1) i sługą Jego Ewangelii (Flp 2, 22). Posługa ewangelizacyjna zależy od posłania, co zostało wyrażone w Rz 10, 14-15: „Jakże mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani?”. Charakterystyczną cechą przepowiadania jest więc sukcesja, posłanie.²⁶

Dlatego w innym miejscu mówi: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16), a posługę tę przyrównuje do pracy ogrodnika. Każdy sługa Ewangelii ma wyznaczony zakres pracy: „Ja sadziłem, Apollos podlewał” (1 Kor 3, 6). Owoce jednak zależą od Boga, który daje wzrost. Słudzy Ewangelii zmieniają się, przychodzą i odchodzą, a Bóg jest zawsze ten sam! „Otóż nic nie znaczy, ten kto sieje, ani ten, który podlewa, tylko ten, który daje wzrost – Bóg” (1 Kor 3, 7). Głosiciele Ewangelii są więc „pomocnikami Boga”, pracującymi z Jego woli we wspólnocie wierzących.²⁷

2. Metody ewangelizacyjne św. Pawła

Kiedy pochylamy się nad posługą ewangelizacyjną św. Pawła, to widzimy, że Apostoł Narodów w swoim nauczaniu posługiwał się dwoma metodami: indukcyjną i kerygmatyczną.

Pierwszą z nich zastosował w mowie do Greków na areopagu ateńskim, nawiązując najpierw do ich wartości religijnych, do ołtarza z napisem: „Nieznanemu Bogu” oraz do wypowiedzi ich poetów o pochodzeniu ludzi „z rodu

Bożego” (por. Dz 17, 22n.), przedstawił im następnie prawdy o Bogu Stwórcy świata i człowieka, o potrzebie nawrócenia się do prawdziwego Boga, o zbawieniu w Chrystusie zmartwychwstałym. Efekt tej mowy ewangelizacyjnej był taki: „Jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «posłuchamy cię o tym innym razem» [...], niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli” (Dz 17, 32.34). Tę metodę ewangelizacyjną można by nazwać nowocześnie inkarnacją, inkorporacją lub inkulturacją Ewangelii Chrystusa.²⁸

Po nieudanej mowie na Areopagu Paweł udał się do Koryntu, gdzie zastosował metodę kerygmaticzną, ogłaszając im wprost Ewangelię o Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym (por. 1 Kor 2, 1n.). Tym razem Apostoł pisze, że jego głoszenie nauki Chrystusa „nie ma nic z uwodzących przekonaniem słów mądrości” ludzkiej, lecz jest „ukazywaniem ducha i mocy” Bożej (w. 4-5). Święty Paweł prawdę Bożą przekazuje Koryntianom „nie uczonymi słowami mądrości ludzkiej”, lecz jako „pouczony przez Ducha przedstawia duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha”. Koryntianie jednak – jak mówi Paweł – byli ludźmi cielesnymi i dlatego Apostoł Narodów przemawia do nich nie jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jako do niemowląt w Chrystusie (por. 1 Kor 3, 1-3). Mimo to uświadamia im, że są świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w nich (por. 1 Kor 3, 16-17).²⁹

Współcześni ludzie są podobni do ówczesnych Ateńczyków i Koryntian; podobnie jak oni, wielu z współczesnych to poganie, politeiści i ludzie słabi duchowo i dlatego podobnie należy ich ewangelizować. Kardynał J. Danneels podkreśla: „Nasze czasy wymagają [...] o wiele bardziej głoszenia Ewangelii bezpośredniego, zdecydowanego i ostrego – kerygmy takiej, jaką praktykował Chrystus i apostołowie, a zwłaszcza św. Paweł. Chodzi o bezpośrednie zwiastowanie zbawczej tajemnicy Chrystusa – Jego śmierci i zmartwychwstania”.³⁰ Taka bezpośrednia, ostra kerygmaticzna metoda ewangelizacyjna jest dziś wprawdzie mniej praktykowana, jednak właśnie obecnie w naszej zeświecczonej kulturze wszyscy – chrześcijanie i nieochrzczeni – potrzebują kerygmy, ewangelizacji „szokującej”, która wywołuje nawrócenie, a po nim następuje proces *didaché* – systematycznej katechezy i ciągłej ewangelizacji.³¹

3. Posługa głoszenia słowa w nauczaniu Apostoła Narodów (2 Tm 4, 1-12)

Święty Paweł nie tylko skutecznie nauczał, ale w swoich listach pasterskich daje również konkretne wskazówki, jak w sposób skuteczny pełnić posługę słowa. Na uwagę zasługuje tutaj fragment z Drugiego listu do Tymoteusza: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa [...] głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, podnieś

na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz” (4, 1-2). W tekście tym Apostoł Narodów zwraca uwagę na następujące elementy posługi słowa:

1. Głos naukę (κήρυξον τὸν λόγον). Grecki czasownik κηρύσσειν w literaturze klasycznej znaczy: głośno wołać, oznajmiać, podawać do publicznej wiadomości. Ma to związek ze znaną w starożytności funkcją herolda, do którego zadań należało przekazywanie informacji oraz obwieszczenie rozkazów władcy. Κηρύσσειν nie oznacza jednak nigdy: wygłaszać przygotowane, budujące i pouczające przemówienie, ale: proklamować, oznajmiać jakiś fakt lub zdarzenie i to zwykle z motywem zachęty do podjęcia i realizacji przemian, jakie głoszony fakt zakłada.³² Paweł zarówno Tymoteuszowi, jak i Tytusowi nakazuje głosić Ewangelię (2 Tm 3, 16; 4, 2; Tt 2, 15), czyli wykładać spokojnie i jasno prawdy wiary i moralności, tak jak to czynił Paweł według własnego wyznania: „Jak nie uchylałem się tchórzliwie od niczego, co pożyteczne, tak że przemawiałem i nauczałem was publicznie i po domach” (Dz 20, 20).³³

2. „Nastawaj w porę, nie w porę”. Paweł przynagla tutaj Tymoteusza do dzieła ewangelizacji, które ma ścisły związek ze zbawieniem ludzi, stąd polecenie jest wyrażone w trybie rozkazującym: „nastawaj” (επίστηθι). Tymoteusz, świadomy doniosłości tego zbawczego dzieła, musi poświęcić mu całą swą energię i wykorzystać wszystkie możliwości. Autor, chcąc niejako wykrzyczeć swe serce, nie poprzestaje na jednym ogólnym poleceniu, ale rozwija je w kolejnych nakazach wyrażonych w formie imperatywnej. Tymoteusz ma upominać, a w pewnych sytuacjach nawet karcieć. Posługa głoszenia słowa to również dodawanie nadziei i dlatego uczeń Chrystusa ma „podnosić na duchu” (παρακάλεσον).³⁴

Paweł wzywa do zaangażowania w dzieło przepowiadania oraz do otwarcia się na osoby potrzebujące w danej chwili autorytatywnego wsparcia duchowego. Tymoteusz ma być wszędzie tam, gdzie ważą się losy orędzia Chrystusowego.³⁵ Zdarzało się, że apostołowie czasami musieli być nieugięci w swoich żądaniach wobec niektórych wiernych. Takiej postawy wymagały grzechy popełniane w Koryncie; takim też był Paweł zawsze wobec niebezpiecznej propagandy ze strony żydujących; nalegał w porę czy nie w porę, domagał się bezwzględnego posłuchu, nawołując zarówno Żydów jak i Greków do nawrócenia się do „Boga i do wiary w Pana naszego Jezusa” (Dz 20, 21). Niekiedy naleganie musiało być tak stanowcze, że przeradzało się w swoiste karcenie (Tt 1, 13; 2 Tm 1, 9). Ostre słowa karcenia miały być stosowane wtedy, kiedy ani nalegania, ani przekonywania nie dawały już żadnych rezultatów. Dobroć apostołowska nie wyrażała się bowiem w przymykaniu oczu na występki wiernych. Jednakże nawet

najbardziej surowe upomnienia miały jedynie na względzie dobro wiernych: „Nie piszę tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć – jako moje najdroższe dzieci” (1 Kor 4, 14; por. Kol 1, 28). Częściej jednak trzeba przekonywać. Ludzie muszą pojąć, dlaczego tak a nie inaczej należy postępować. Dlatego motywacja napomnień moralnych zajmuje tak wiele miejsca w paretizie św. Pawła.³⁶ W sposobie przekonywania Paweł odwoływał się przede wszystkim do argumentów rozumowych, nie zaniebując jednocześnie poruszania uczuć słuchacza.

Najczęściej jednak Paweł każe prosić, i to z największą cierpliwością. Był to najbardziej skuteczny sposób nauczania. W katalogu instrukcji homiletycznych ta forma nauczania jest wymieniana na samym końcu (2 Tm 4, 2), co nie znaczy, że miała być stosowana w ostateczności. Prośby te bowiem znajdujemy w najbardziej surowych, gniewnych listach św. Pawła. Sam Apostoł wspomina cały jeden list pisany „wśród wielu łez” (2 Kor 2, 4), a pod koniec swojego życia, patrząc na minione lata pracy misjonarskiej, stwierdził: „przez trzy lata we dnie i w nocy nie przestawałem ze łzami upominać każdego z was” (Dz 20, 31).³⁷ Nie wydaje się, by Paweł był człowiekiem nadmiernie skłonnym do płaczu, a jednak znajduje się w sytuacjach takiego napięcia, wśród takich trudności, ogarnia go takie rozgoryczenie i rozczarowanie, iż wybucha płaczem zarówno gdy rozmawia z ludźmi, jak i w czasie pisania. Wszystko to pozwala dostrzec, z jak wielkim uczuciem spełnia swe apostołskie posługiwanie.³⁸

Aby posługa słowa była skuteczna musi – zdaniem Pawła – jej towarzyszyć cierpliwość: „zachęć z całą wielkoduszną cierpliwością w każdym pouczeniu” (2 Tm 4, 2). Kiedy indziej zaś pisze: „A sługa Pana nie powinien się wdawać w sprzeczki, ale być łagodnym względem wszystkich, skorym do nauczania, zrównoważonym. Powinien z łagodnością pouczać wrogo usposobionych, bo może Bóg da im kiedyś łaskę nawrócenia do poznania prawdy” (2 Tm 2, 24-25).

* * *

Ewangelizacja – według Pawła – jest czynnością świętą, której od czasu swojego spotkania pod Damaszkiem poświęcił całe swoje życie, odbywając trzy podróże misyjne, w czasie których, nie zwracając uwagi na grożące mu niebezpieczeństwa, odważnie i z właściwą sobie gorliwością pełnił posługę głoszenia słowa (por. Rz 15, 15-16). W tym celu posługiwał się zarówno metodą indukcyjną, jak i kerygmatyczną. Zadaniem zaś tego, który głosi słowo jest – według Pawła – podnoszenie na duchu, dodawanie nadziei, zachęcanie, napominanie, pocieszanie, przekonywanie oraz prośba. Skuteczność natomiast nowej ewangelizacji zależy od wewnętrznej

postawy nauczającego, czego doskonałym wzorem jest Apostoł Narodów. Paweł bowiem swoje apostołskie posługiwanie spełnia z uczuciowym zaangażowaniem. Kocha ludzi, którym głosi słowo Boże, i to kocha miłością bardzo konkretną: pamięta imiona, osobiste sytuacje rodzin, prace, choroby. Ma on przed oczyma każdego z tych chrześcijan, z którymi się zetknął, każdy z nich był dla niego źródłem goryczy, smutku, łez, ale też i głębokiej radości.³⁹

PRZYPISY

¹ D. Z i m o ń, *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego na rok 2001*, w: *Nowa ewangelizacja na progu Trzeciego Tysiąclecia*, red. E. Szczotek, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 6.

² A. L e w e k, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 97.

³ Zob. A.M. B u s c e m i, *San Paolo vita opera messaggio*, Jeruzalem 1996, s. 75-76.

⁴ J. G n i l k a, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Freiburg, 1996, s. 60.

⁵ Tamże.

⁶ Por. E. D ą b r o w s k i, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 2, Poznań 1965, s. 252.

⁷ Por. E. D ą b r o w s k i, *Święty Paweł*, Poznań 1950, s. 50-51.

⁸ E. D ą b r o w s k i, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1961, s. 351-352 (PŚNT, t. 5).

⁹ Por. A.M. B u s c e m i, *San Paolo...*, dz. cyt., s. 89-93.

¹⁰ Zob. J.A. F i t z m y e r, *Paul*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J.A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London 1993, kol. 1334-1335.

¹¹ Por. J. P o l l o c k, *Paweł Apostoł*, Warszawa 1971, s. 130-132; J. G n i l k a, *Paulus von Tarsus...*, dz. cyt., s. 71.

¹² Por. E. D ą b r o w s k i, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 363.

¹³ Por. J G n i l k a, *Paulus von Tarsus...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁴ Tamże, s. 82.

¹⁵ Por. G. L ü d e m a n n, *Paul Apostle to the Gentiles*, London 1984, s. 177.

¹⁶ E. D ą b r o w s k i, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., s. 371-372.

¹⁷ Por. J. G n i l k a, *Paulus von Tarsus...*, dz. cyt., s. 86.

¹⁸ Por. E. D ą b r o w s k i, *Dzieje Apostolskie...*, dz. cyt., 382-384.

¹⁹ Zob. E. D u b o w y, *Paulus und Gallio*, „Biblische Zeitschrift” 10(1912), s. 142-154; K. H a a k k e r, *Die Gallio-Episode und die paulinische Chronologie*, „Biblische Zeitschrift” 16(1972), s. 252-255.

²⁰ K. R o m a n i u k, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 44.

²¹ E. D ą b r o w s k i, *Święty Paweł...*, dz. cyt., s. 142.

²² G. L ü d e m a n n, *Paul Apostle to the Gentiles...*, dz. cyt., s. 178.

²³ K. R o m a n i u k, *Święty Paweł – życie i dzieło*, wyd. 3, Katowice 1995, s. 134.

²⁴ Tamże, s. 144.

²⁵ E. D ą b r o w s k i, *Święty Paweł...*, dz. cyt., s. 204.

²⁶ M. P e s c e, „Christ did not send me to baptize, but to evangelize” (1 Kor 1, 17a), w: *Paul de Tarse, apôtre du notre temps*, red. L. de Lorenzi, Rome 1979, s. 351-352.

²⁷ J.K. P y t e l, *Studzy Ewangelii w Pierwszym Liście do Koryntian*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 330-331.

²⁸ G. D a n n e e l s, *Kościół „drugiej” ewangelizacji*, „Communio” (pol.) 6(1986) 4, s. 23.

²⁹ Por. A. L e w e k, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 75-76.

³⁰ G. D a n n e e l s, *Kościół „drugiej” ewangelizacji*, art. cyt., s. 24.

³¹ Tamże, s. 25.

³² J. S t ę p i e ń, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979, s. 144-145 (PŚNT, t. 9); por. G. F r i e d r i e c h, *κηρύσσειν...*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, Stuttgart 1938, s. 682-717.

³³ K. R o m a n i u k, *Soteriologia...*, dz. cyt., s. 230.

³⁴ Por. J. S t ę p i e ń, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie...*, dz. cyt., s. 442-443.

³⁵ Tamże, s. 442-443.

³⁶ Zob. K. R o m a n i u k, *Niektóre pouczenia moralne i sposób ich uzasadniania w pismach św. Pawła*, „Aten. Kapł.” 76(1971), s. 219-227.

³⁷ T e n ż e, *Soteriologia...*, dz. cyt., s. 231.

³⁸ C.M. M a r t i n i, *Wyznania Pawła*, Kraków 1987, s. 62.

³⁹ Tamże.

KS. STANISŁAW OLEJNIK

DZIAŁALNOŚĆ POLITYCZNA W ŚWIETLE SPOŁECZNEJ NAUKI KOŚCIOŁA

Może i dawniej tak było, ale niewątpliwie obecnie w Polsce jednym z najczęstszych przedmiotów sporów w dyskusjach między ludźmi jest polityka. Chodzi przy tym nie o politykę rozumianą w bardzo szerokim znaczeniu, jako działalność społeczną czy bodaj obywatelską w ogóle.¹ Wiąże się ją powszechnie z władzą państwową, a oznacza ubieganie się o władzę, jej sprawowanie, jej ocenę i krytykę w słowie lub piśmie, wreszcie różnego rodzaju zabiegi o jej utrzymanie lub obalenie. Dyskusje wokół tych spraw przybierają często charakter sporów, niekiedy namiętnych i burzliwych – i to nie tylko wokół jakichś poszczególnych działań czy wypowiedzi o charakterze politycznym. Dotyczą uprawiania działalności politycznej w ogóle. Dość często możemy usłyszeć zdanie, że polityka to „brudna robota”, a więc podobnie godne dezaprobaty jest uprawianie politologii w jej sektorze refleksji nad polityką. Z ust tych surowych przeciwników polityki słyszymy, że człowiek, który chce kierować się głosem sumienia, musi być jak najdalej od niej. Z tego też powodu wielu chrześcijan, nawet głęboko wierzących i szczerze oddanych Kościołowi, wypowiada zdanie, że ludzie wierzący nie powinni „mieszać się do polityki”. Inni jednak sądzą, że odcięcie się chrześcijan, ludzi z założenia ideowych, od działalności politycznej jest zarówno dla państwa, jak i Kościoła, szkodliwe i groźne.

W tej sytuacji warto jest nieco bliżej rozpatrzyć, jakie jest stanowisko Kościoła wobec polityki. Dla ustalenia tego stanowiska w niniejszym artykule odwołamy się przede wszystkim do Soboru Watykańskiego II, którego nauka w omawianym przedmiocie stała się podstawą do szeroko zakrojonej refleksji teologicznej. Skromne rozmiary tego artykułu zmuszają do wielkich skrótów w przedstawianiu niektórych elementów zagadnienia. Ich bardziej gruntowne omówienie znajdzie czytelnik w publikacjach przytoczonych w przypisach.

1. U podstaw chrześcijańskiej nauki społecznej

Człowiek, przynajmniej zdrowy umysłowo, potrzebuje ludzi. Pragnie ich mieć koło siebie, rozmawiać z nimi, słuchać ich wypowiedzi, wyrażać im swe poglądy i uczucia. Dla zaspokojenia tej, tak bardzo ludzkiej, naturalnej potrzeby jest konieczne życie w społeczności. Ale konieczność życia społecznego ma charakter nie tylko subiektywny, lecz sięga w obiektywny wymiar życia ludzkiego. Każdy człowiek, od urodzenia do śmierci, aby w ogóle żyć, a tym bardziej, aby się rozwijać, potrzebuje innych ludzi. Potrzebuje ludzi nie stanowiących przypadkowej zbiorowości, lecz żyjących w zorganizowaniu, społecznie. Życie społeczne jest dla ludzi, dla każdego człowieka absolutną koniecznością, sięga do jego natury. „Człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną” (KDK 12).

Spółeczny charakter istoty ludzkiej i życia ludzkiego potwierdza także refleksja teologiczna odwołująca się do prawdy o stworzeniu człowieka i o jego powołaniu do życia z innymi i dla innych. W biblijnym opisie stworzenia znajdujemy stwierdzenie, które autor Księgi Rodzaju wkłada w usta Boga: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Bóg stwarza Adamowi żonę, dzięki czemu następuje nie tylko wyjście człowieka z absolutnej samotności, ale też, na drodze prokreacji, ukierunkowanie go ku życiu społecznemu. Tej pierwszej parze małżeńskiej „Bóg błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Świat został więc stworzony przez Boga dla wielu ludzi, potomków Adama, mających żyć razem, we wspólnocie, jako wielka rodzina.

Ludzie w świetle Biblii są stworzeni na obraz i podobieństwo samego Boga (por. Rdz 1, 27).² Co więcej, dzięki wcieleniu Syna Bożego i dokonaniem przez Niego dzieła zbawienia zostają ubogaceni uczestnictwem w naturze i życiu Trójcy Świętej, a więc we wspólnocie Ojca, Syna i Ducha Świętego.³ To uczestnictwo zaś stawia w jasnym świetle potrzebę i wewnętrzne skierowanie ludzi do życia społecznego. Tak więc przekaz biblijny w sposób jednoznaczny stwierdza, że człowiek jest istotą z natury społeczną. A gdy się ma na uwadze szeroki zakres warunków koniecznych do życia i rozwoju każdego człowieka, należy uznać, że przymiot społeczności koniecznej posiada państwo. Człowiek zatem jest powołany do życia społecznego w ramach społeczności państwowej, bo tylko ona może mu zapewnić warunki konieczne do życia i rozwoju.⁴

W państwie, każdym państwie konieczna jest władza. Nie ma i nie może być państwa bez władzy. Nawet małe wspólnoty, by mogły działać zgodnie ze swym celem i spełniać swe zadania, potrzebują kierownictwa, władzy,

a cóż mówić o wielkiej społeczności, jaką jest państwo. Władzy w państwie wymaga wielkość i powaga jego zadań, koordynacja różnorodnych działań obywateli, zapobieganie lub powściągnięcie konfliktów. Władza państwowa oparta na autorytecie prawa i wzmocniona groźbą sankcji potrafi uchronić życie społeczne przed anarchią, grożącą wybuchem sił destrukcyjnych niosących zniszczenie i śmierć.⁵

Kościół uznaje, że zarówno państwo, jak i władza państwowa mają oparcie w naturze ludzkiej, pochodzą zatem od Boga.⁶ Pochodzenie władzy od Boga stwierdza wyraźnie św. Paweł: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13, 1). Powyższe słowa św. Pawła były w ciągu wieków niejednokrotnie rozumiane błędnie, a nawet nadużywane do usprawiedliwienia nadużyć przy sprawowaniu władzy przez monarchów roszczących sobie prawo do władzy absolutnej.⁷ Trzeba je rozumieć w sensie ogólnym, że władza państwowa w ogóle, bez jej konkretnego uosobienia, pochodzi od Boga, Stwórcy człowieka jako istoty z natury społecznej (por. KDK 74). Jeśli zaś władza w państwie pochodzi od Boga, to również ubieganie się o władzę i jej sprawowanie – co stanowi istotę działalności politycznej – jest czymś nie tylko koniecznym, lecz także w pełni godziwym i szlachetnym.⁸

2. Autonomia państwa w dziedzinie polityki

Sobór Watykański II opracowując doktrynalne podstawy dla – zainicjowanego przez Jana XXIII – otwarcia Kościoła na świat współczesny, przekazał wyjaśnienie relacji między Kościołem a państwem. Główną przesłanką nauki soborowej w tym przedmiocie jest usytuowanie tych społeczności w dwóch różnych, choć przenikających się porządkach istnienia. Państwo istnieje w wymiarach czysto ziemskich, a działania jego obywateli określają porządek doczesny. Niektóre zaś z tych działań mają charakter polityczny. Działanie Kościoła wykracza poza doczesność, ma charakter transcendentny i eschatologiczny. Jest on w swym istnieniu i działaniu niezależny od państwa, które powinno mu zapewnić niezależność. Podobnie niezależne od Kościoła jest państwo.

Działając w różnym porządku określonym przez odmienną zasadniczych celów, Kościół i państwo obejmują swym działaniem, ogólnie biorąc, tych samych ludzi. Porządek transcendentny nie wyklucza doczesnego, lecz przeciwnie, zakłada go, obejmuje i przenika. A Kościół powołany przez Chrystusa do głoszenia i inicjowania królestwa eschatologicznego jest wspólnotą nie czysto duchową, lecz społecznością widzialną. Żyje więc i musi żyć w symbiozie z tym, co ziemskie i doczesne, co zatem jest przedmiotem

zabiegów i działań swoistych dla społeczności państwowej (por. KDK 40). Ta symbioza powinna mieć według nauki Kościoła charakter nie trwania jakby obok siebie, przy nieustannym wysiłku zarówno Kościoła jak i państwa, aby zachować niezależność, lecz współdziałania ludzi wchodzących w skład obu tych społeczności. Deklarując współdziałanie z państwem, Kościół domaga się od władz państwowych poszanowania swej niezależności. Chodzi mu o to, aby mógł swobodnie pełnić swe posłannictwo zbawcze, a w jego ramach głosić wiarę, moralność chrześcijańską i swą naukę społeczną. Ze swej strony zaś deklaruje autonomię i niezależność państwa od Kościoła. Stwierdza więc wyraźnie i zdecydowanie, że nie pretenduje do kierowania sprawami państwa, czyli do władzy w państwie: „Kościół w żadnym wypadku nie chce się wtrącać w rządy ziemskie państwa” (DM 12).

Deklarując to, ogłasza Kościół jednocześnie, że nie zamierza zajmować się działalnością w ścisłym tego słowa znaczeniu polityczną. Gotów jest zrzec się wszystkich, nawet legalnie nabytych przywilejów i ewentualnych korzyści politycznych. Nie może jednak zrezygnować z otrzymanego od Chrystusa posłannictwa głoszenia pełnej nauki moralności, a w jej ramach również tej, która odnosi się do działalności politycznej.⁹ Nikt na świecie nie może odmówić Kościołowi prawa do moralnej oceny działalności państwa. Jednak ocenę krytyczną tej działalności ogranicza Kościół tylko do przypadków, „kiedy wymagają tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz” (KDK 76).

Wskazane wyżej zastrzeżenie nie może podać w wątpliwość wyraźnie zadeklarowanego uznania przez Kościół autonomii państwa w dziedzinie polityki oraz swego nieangażowania się w działalność o charakterze ściśle politycznym. Dystans Kościoła w stosunku do polityki ukazują wyraźnie pewne przepisy prawa kanonicznego. Znajdujemy w nich zakaz przyjmowania przez duchownych urzędów publicznych, z którymi łączy się udział w wykonywaniu władzy świeckiej.¹⁰ Jest też wyraźny zakaz czynnego udziału duchownych w partiach politycznych oraz kierowaniu związkami zawodowymi, „chyba że – zdaniem kompetentnej władzy kościelnej – będzie tego wymagała obrona praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego”.¹¹

3. Działalność polityczna prawem i obowiązkiem obywateli państwa

Zakaz uprawiania działalności politycznej przez duchownych wcale nie świadczy, jakoby Kościół uznawał ją za niegodziwą lub podejrzaną moralnie, za zło konieczne – *malum necessarium*. Tak wcale nie jest. Kościół deklaruje wyraźnie, że działalność polityczna „jest to sztuka trudna i zarazem wielce szlachetna” (KDK 75). Uprawianie polityki uznaje więc

Kościół za rzecz z natury dobrą i szlachetną. Nie znaczy to jednak, jakoby każde działanie o charakterze politycznym zasługiwało na taką ocenę. Nie godzi się, jak to wyraźnie wskazuje nauka soborowa, uprawiać polityki „dla własnej wygody lub zyskowego stanowiska”, lecz „działając rozumnie i nienagannie pod względem moralnym”; „niech poświęcają się dobru wspólnemu w duchu szczerości i słuszności, owszem, z miłością i odwagą polityczną” (KDK 75).

Działalność polityczną uznaje Kościół za prawo i obowiązek obywateli państwa (por. KDK 75). Dotyczy to w szczególności wyborów do parlamentu, jeśli mają charakter wyborów prawdziwie wolnych. Chodzi o to, aby osoby sprawujące władzę w państwie nie były społeczeństwu narzucane, lecz wybierane przez samych obywateli. Uczestniczenie chrześcijan w wyborach stanowi szansę dojścia do rządów ludzi kompetentnych, a przy tym dbających nie o własne korzyści, lecz o dobro wspólne. Właśnie troska o dobro wspólne jest istotnym wymaganiem, jakie stawia Kościół na Soborze Watykańskim II wszystkim uprawiającym działalność polityczną, nawet tym, którzy działają tylko w ramach czynnego uczestniczenia w wyborach. Jest to w pełni zrozumiałe, gdy się zważy, że dobro wspólne to nic innego jak zespół warunków, dzięki którym zarówno poszczególni obywatele, jak też rodziny i wielorakie wspólnoty mogą rozwijać się i realizować sobie właściwe cele, czyli – jak to określają inni – mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość.¹²

Sobór nie poprzestaje na wskazaniu wyborów jako prawa i obowiązku chrześcijan w zakresie działalności politycznej. Idzie dalej, zachęcając wszystkich, a więc i nie posiadających żadnych specjalnych kwalifikacji, choć oczywiście w miarę ich możliwości, do szerokiego udziału w życiu politycznym. Szczególnie ważny jest udział wszystkich obywateli przy określaniu ustroju politycznego państwa. Rodzi to szansę pomyślnego dla nich wszystkich ułożenia spraw państwowych, pod warunkiem jednak, że będą działali rozumnie i nienagannie pod względem moralnym. Zawsze też w swym działaniu powinni dbać tylko i wyłącznie o dobro wspólne. Taka postawa duchowa nie jest czymś łatwym, wymaga wychowania. Toteż czytamy w dokumencie soborowym, że należy troskliwie zadbać o wychowanie polityczne, bardzo dziś potrzebne ludziom, a zwłaszcza młodzieży (por. KDK 75). To wychowanie polega na takim uformowaniu sumienia obywateli i ich postawy moralnej, „aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego” (KDK 43).

Aby działalność polityczną uczynić bardziej skuteczną, uprawia się ją często w ramach przynależności do partii (stronnictw) politycznych. Kościół

nie jest przeciwny partiom, przeciwnie, uznaje ich potrzebę i docenia ich rolę w rozpoznaniu i realizacji dobra wspólnego społeczności państwowej. Stawia im jednak wymaganie, aby nie stawiały interesów partyjnych ponad dobro państwa. Ze strony zaś chrześcijan jako członków partii oczekuje i wymaga, aby działali zawsze zgodnie z zasadami moralności chrześcijańskiej, nawet wtedy, gdyby musieli przeciwstawić się niezgodnym z ich sumieniem decyzjom władz partyjnych. Powinni ponadto widzieć i respektować różnicę, jaka istnieje między ich działalnością – indywidualną czy zbiorową – jako obywateli, a tą, gdy działają wraz ze swymi duszpasterzami w imieniu Kościoła. Chodzi o to, aby nie narażać Kościoła na zarzut, że wiąże się z jakąś partią lub czysto polityczną opcją (por. KDK 42 i 76).

4. Polityka a moralność

Uznając, że wszystkim obywatelom należy zapewnić możliwość swobodnego i czynnego udziału w ustanawianiu podstaw prawnych państwa, jak i w zarządzaniu nim, Kościół na Soborze Watykańskim poparł wyraźnie demokratyczny ustrój państwa.¹³ Ogłaszając zaś, że wszystkich dotyczy prawo i obowiązek czynnego udziału w wyborze władz państwowych, opowiedział się pośrednio, lecz wyraźnie za demokracją parlamentarną.¹⁴ Zdecydowanie natomiast i wyraźnie zadeklarował: „Nieludzką jest rzeczą, gdy władza polityczna przybiera formy totalitarne lub dyktatorskie, które naruszają prawa jednostek lub zrzeszeń społecznych” (KDK 75). Potępienie ustroju totalitarnego i poparcie dla demokracji wiąże się niewątpliwie z doświadczeniem przez Kościół i świat zbrodniczych rządów dyktatorskich w dwudziestym wieku.¹⁵ Sobór Watykański II, na którym unikano słów potępienia, wyraźnie jednak potępił w ostrych słowach wszelkie formy dwudziestowiecznego totalitaryzmu państwowego.¹⁶ Domaga się natomiast u władz państwowych poszanowania podstawowych praw osoby, takich w szczególności, jak prawo do wolności wyznania i swobody kultu religijnego lub też prawo do swobodnego zrzeszania się czy też swobodnego wypowiedzenia i publikowania poglądów.¹⁷

Odcięciem się od absolutyzmu, czyli koncentracji władzy, jest zachowanie w rządzeniu państwem głoszonej od prawie stu lat przez Kościół, a chroniącej demokrację zasady pomocniczości, czyli zasady uzupełniającej pomocy. Zasada ta głosi, że władza państwowa nie może, to znaczy nie powinna, przejmować roli i funkcji jedyne go dysponenta działań społecznych obywateli, lecz ma zagwarantować swobodę działania wielorakim mniejszym wspólnotom, a co więcej – nieść im, gdy tego potrzebują, pomoc w realizacji ich, gdy sprzyjają dobru wspólnemu, zadań. Wszystkie zaś

wspólnoty, z państwem włącznie, mają nieść uzupełniającą pomoc rodzinie.¹⁸ Rodzina zaś ze swej natury służy najdoskonalej rozwojowi osoby ludzkiej.¹⁹ Władze państwa powinny zatem zapewnić rodzinom uzupełniającą pomoc, nie usiłując jednak uzależnić ich od siebie. Podobnie zresztą, jak rodzina, tak również kultura powinna cieszyć się niezależnością od państwa, oczekując także uzupełniającej pomocy ze strony władz państwowych.²⁰ Sobór Watykański uczy, że dziedzina kultury jest sprawą narodu i mniejszości narodowych w państwie, ale nie władz publicznych. Władze powinny dbać o warunki i środki potrzebne dla rozwoju kultury wśród wszystkich obywateli. Jest natomiast rzeczą niedopuszczalną naginać kulturę do służenia władzom politycznym czy ekonomicznym, odwracając ją od właściwego jej celu (por. KDK 59).

Z myślą o ograniczeniu samowoli władz państwowych zaleca Kościół „równowagę” każdej władzy przez inną oraz wypracowanie właściwego systemu kontroli. Wyraża w ten pośredni sposób poparcie dla – pochodzącego od osiemnastowiecznego myśliciela społecznego Monteskiusza, a powszechnie dziś przyjętego w państwach demokratycznych – podziału władz na władzę: ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. W zależności od systemu politycznego relacje między tymi trzema zbiorowymi podmiotami władzy układają się różnie. Kościół nie wypowiada się w tym przedmiocie, pozostawia to decyzji obywateli. Wyraźnie natomiast oczekuje i wymaga od sprawujących jakąkolwiek władzę, aby działali zawsze zgodnie z wymaganiami moralności. Demokracja nie zastępuje moralności ani nie umniejsza jej roli w działalności politycznej.²¹

Podstawową zasadą moralną dla pełniących urząd sędziowski jest sędzić sprawiedliwie. Znajdujemy ją w wielu miejscach Pisma Świętego. Dlatego też Kościół z całą mocą swego urzędu nauczycielskiego ostrzegał w ciągu wieków sędziów, a czyni to i dziś, by w ferowaniu wyroków nie kierowali się stronniczością i nie poddawali się pokusie korupcji. By jednak sąd mógł zachować bezstronność, musi mieć zapewnioną niezależność od rządu, czyli władzy wykonawczej. W rozstrzyganiu sporów i w karaniu przestępców sądy muszą opierać się na prawie stanowionym przez parlament, w tym sensie zatem są zależne od władzy ustawodawczej. Parlament zaś, choć jest najwyższym prawodawcą w państwie, nie stoi ponad Boskim Prawodawcą, nie może więc uchylać ustaw stojących w sprzeczności z prawem Bożym, objawionym czy też naturalnym.²² Wreszcie rząd w swych rozporządzeniach, a urzędnicy na każdym szczeblu władzy, muszą zachować przede wszystkim jak najdalej idącą uczciwość, czyli sprawiedliwie rozdzielać korzyści, stanowiska, honory, a także świadczenia społeczne.

Zamknijemy te wywody odwołując się do bardziej szczegółowych wskazań moralnych, jakie kieruje Sobór Watykański II do sprawujących jakąkolwiek władzę w państwie. Tak więc zachęca ich, by nie poddawali się „Różnym egoistycznym namiętnościom” ani „żądzy panowania”, by strzegli się „pychy” i „pogardy dla człowieka”, szanując zawsze jego godność ludzką. Zachęca też, aby zwalczali wszelkie „przejawy niesprawiedliwości” i „zbytnie nierówności gospodarcze”. Sięga nawet dalej, zachęcając by nie poddawali się opieszałości w stosowaniu środków zapobiegawczych wobec szerzącej się niesprawiedliwości (por. KDK 83).

* * *

Zadaniem niniejszego artykułu było rozpatrzenie nauki Kościoła dotyczącej działalności politycznej w państwie. Chodziło głównie o to, czy działalność ta – wobec różnego rodzaju wysuwanych dziś zastrzeżeń – znajduje uznanie ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czy też przeciwnie, dezaprobatę. Otóż nieco bliższe rozpatrzenie nauki Soboru Watykańskiego II dotyczącej życia społecznego pozwoliło stwierdzić, że działalność polityczną uznaje Kościół za prawo i obowiązek wszystkich obywateli. Sam odcina się od uprawiania polityki, należy ona do państwa, któremu Kościół przyznaje w tej dziedzinie autonomię. Autonomia państwa w dziedzinie polityki nie oznacza jednak niezależności od zachowania w jej uprawianiu prawa Bożego, objawionego czy też naturalnego. Zasady moralne obowiązują wszystkich uprawiających politykę, a w szczególności przedstawiciele władzy, w każdym sektorze i na każdym szczeblu jej sprawowania.

PRZYPISY

¹ Takie znaczenie terminowi „polityka” nadaje R. Coste w dziele *Ewangelia i polityka*, Paris 1969.

² Por. J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, „Znak” 29(1977), s. 363-370; E. Christen, *Człowiek jako obraz Boga i teologiczne znaczenie tego wydarzenia*, „Studia Theol. Vars.” 21(1989), nr 1, s. 5-14; J. Pytel, *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, „Communio” (pol.) 2(1982), nr 2, s. 16-23.

³ Por. S. Grabska, *Człowiek wobec Trójcy Świętej*, Warszawa 1990.

⁴ Por. W. Piwowarski, *Państwo jako społeczność naturalna według św. Tomasa z Akwinu*, „Rocz. Nauk Społ.” (KUL) 22/23(1994-95), s. 11-25.

⁵ Por. J. Lambrecht, *Władza jako służba*, „Communio” 4(1984), nr 3(21), s. 29-37.

⁶ Por. W. Urmawicz, *Źródła władzy państwowej. Studium moralne*, Warszawa 1957. (Ta znakomita praca polskiego teologa, zniszczona decyzją cenzury Polski Ludowej, zachowała się tylko w kilku egzemplarzach odbitki „szczotkowej” jako świadectwo barbarzyńskiej metody walki głosicieli marksizmu z Kościołem i jego nauką społeczną).

⁷ Por. R. Buchała, *Czy władza pochodzi od Boga*, „Więź” 12(1969), nr 5, s. 96-102.

⁸ Por. J. Zaleski, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13, 1-7 i 1P2, 13-17*, Warszawa 1996.

⁹ Por. J. Wróbel, *Teologicznomoralne przesłanki uczestnictwa chrześcijan w życiu politycznym*, „Rocz. Teol.” 40(1993), nr 3, s. 53-73; M. Czajkowski, *Czy Pan Jezus mieszał się do polityki*, „Więź” 24(1986), nr 5/6, s. 80-89.

¹⁰ Por. KPK, kan. 283 § 3.

¹¹ Por. KPK, kan. 287 § 2.

¹² Por. K. Konton, *Dobro wspólne zadaniem państwa w świetle encykliki „Centesimus annus”*, „Chrześcijanin w świecie” 25(1995), nr 2, s. 75-94.

¹³ Por. R. Buttiglione, *Chrześcijaństwo a demokracja*, Lublin 1993; R. Jaroszyński, *Demokracja – polityka czy ochlokracja*, „Chrześcijanin w świecie” 24(1994), nr 2/3, s. 134-143.

¹⁴ Por. R. Buttiglione, *Ku prawdziwej demokracji. Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II „Centesimus annus”*, „Ethos” 6(1993), nr 2/3, s. 93-105; M.A. Krąpiec, *Jaka demokracja*, „Chrześcijanin w świecie” 24(1994), nr 2/3, s. 90-99.

¹⁵ Por. C. Bartnik, *Podstawowe struktury współczesnych totalitaryzmów*, „Aten. Kapł.” 122(1994), s. 444-452; S. Kowalczyk, *Ocena marksizmu w encyklice „Centesimus annus”*, „Chrześcijanin w świecie” 22(1992), nr 1, s. 67-76.

¹⁶ „Potępia się natomiast wszelkie formy ustroju politycznego panującego w niektórych krajach, które krepują swobodę obywatelską, mnożą ofiary namiętności i przestępstw politycznych, a sprawowanie rządów przedstawiają ze służby dobru wspólnemu na dogadanie jakiemus stronnictwu lub na korzyść władzy państwowej” (KDK 73).

¹⁷ Por. O. Häffe, *Prawa człowieka jako podstawa politycznej humanitas*, „Communio” 1(1981), nr 6, s. 65-77; A. Rauscher, *Jan Paweł II o prawach człowieka*, „Ethos” 6(1993), nr 2/3, s. 65-80; H. Skorowski, *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka*, Warszawa 1992.

¹⁸ Por. E. Corecco, *Od pomocniczości do wspólnoty*, „Communio” 13(1993), nr 2, s. 45-60; W. Wesołowski, *Zasada pomocniczości w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 23(1993), nr 2, s. 256-269.

¹⁹ Por. L. Dyczewski, *Rodzina – społeczeństwo – państwo*, Lublin 1994; W. Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998.

²⁰ Por. A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989; H. Kieres, *Demokracja a wolność artystyczna*, „Chrześcijanin w świecie” 24(1994), nr 2/3, s. 150-159.

²¹ Por. A. Dylus, *Polityka a moralność*, „Studia Theol. Vars.” 29(1991), nr 1, 49-64; M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993; A. Pospieszalski, *Argumentacja moralna w polityce*, „W drodze” 1989, nr 10(194) s. 31-42; A. Siemianowski, *Polityka i moralność*, „W drodze” 1993, nr 5(237), s. 31-39; J. Wróbel, *Prymat racji moralnych w życiu politycznym*, „Rocz. Teol. Kan.” 38/39(1991), nr 3, s. 25-44.

²² Por. K. Wroczyński, *Demokracja i sprawiedliwe prawo*, „Chrześcijanin w świecie” 24(1994), nr 2/3, s. 144-149; A. Wierzbicki, *Demokracja bez wartości?*, „Chrześcijanin w świecie” 24(1994), nr 2/3, s. 122-133.

KS. MARCIN PACHLIŃSKI

ROZWÓJ EKUMENICZNEJ NAUKI O EUCHARYSTII NA ŚWIATOWYCH KONFERENCJACH KOMISJI „WIARA I USTRÓJ”

„*Ut unum sint!* Wezwanie do jedności chrześcijan, rzucone tak stanowczo i z mocą ponowione przez Sobór Watykański II, rozbrzmiewa coraz donośniej w sercach wierzących” (UUS 1). „Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skruczę w rozdzielonych chrześcijan, obficie napelnia ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na całym świecie, a także pod tchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan. W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynej, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą” (DE 1). W ramach tego ekumenicznego ruchu podejmowane są liczne międzykościelne dialogi w tym celu, aby doprowadzić chrześcijan do takiej jedności, jakiej pragnie Założyciel jednego i powszechnego Kościoła, Jezus Chrystus.

Na płaszczyźnie teologicznej dialog międzywyznaniowy wspiera działająca w łonie Światowej Rady Kościołów międzynarodowa Komisja „Wiara i Ustrój”. Jeżeli podzielone Kościoły mają osiągnąć widzialną jedność, której poszukują, to jednym z zasadniczych problemów wstępnych jest uzyskanie fundamentalnej zgody co do chrztu, Eucharystii i urzędu duchownego. Jest więc rzeczą naturalną, że Komisja „Wiara i Ustrój” poświęciła wiele uwagi przewyciężeniu doktrynalnych podziałów dotyczących sakramentów, a w sposób szczególny Eucharystii.¹

Już podczas I Światowej Konferencji w Lozannie, w 1927 roku, nad tematem Eucharystii pracowała oddzielna sekcja.² Jednak początkowe studium tego problemu nie przynosiło większych rezultatów. Kościoły ewangeliczne nie były tą problematyką specjalnie zainteresowane, a obecne na Konferencji Kościoły prawosławne nie zaznaczały wyraźnie swej obecności.³ Więcej

zainteresowania tematyką sakramentów, a szczególnie Eucharystią, wykazała II Konferencja do spraw „Wiary i Ustroju” Kościoła, która obradowała w 1937 roku w Edynburgu.⁴ Uczestnicy tej Konferencji zdali sobie sprawę, iż jedność Kościoła nie może istnieć bez wspólnoty eucharystycznej.⁵ Dostrzeżono pewną bezradność, albowiem u podłoża braku owej wspólnoty eucharystycznej tkwią odmienne koncepcje istoty Kościoła i sakramentów.⁶ Na Konferencji zgodzono się ze stwierdzeniem, że interkomunia jest elementem nieodłącznie związanym z wszelką zadowalającą jednością Kościoła.⁷ Podczas obrad III sesji dotyczącej tematu: „Kościół Chrystusa: urząd duchowny a sakramenty”⁸ wyrażono zgodę na przyjęcie formuły o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii z tym jednak, że tę rzeczywistą obecność inaczej rozumiano. Uznano, że sakramenty – a wśród nich Eucharystia – są widzialnymi znakami niewidzialnej łaski oraz że są darem Chrystusa dla Kościoła.⁹ One też są jednym ze znaków pozwalających rozpoznać Kościół.¹⁰

Utworzenie w 1948 roku Ekumenicznej Rady Kościołów przyczyniło się do procesu wzajemnego poznania Kościołów. Od tej chwili coraz wyraźniej zaczęły się zarysowywać wspólne podstawy wiary oraz wspólne przekonania; a to mobilizowało Kościoły chrześcijańskie do intensywnego poszukiwania sposobów przezwycięzania różnic.¹¹ Dlatego na następnym, trzecim z kolei etapie pracy w sprawie doktryny i ustroju dyskusje wokół tematów dotyczących Eucharystii posunęły się znacznie naprzód. Była to Konferencja w Lund, której Światowa Rada Kościołów podczas spotkania w Amsterdamie zleciła zajęcie się między innymi sprawami kultu i interkomunii.¹² Jeśli chodzi o kult, to zaliczono go obok wiary i ustroju, do istotnych elementów Kościoła. To wyeksponowanie kultu, a zwłaszcza liturgii było wynikiem zdecydowanej postawy Kościoła prawosławnego.¹³ Na Konferencji tej uznano, że „sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, sprawowany przez słowa ustanowienia, posługując się wskazanymi elementami chleba i wina jest:

- a) pamiątką wcielenia Chrystusa i Jego ziemskiego posługiwania, Jego śmierci i zmartwychwstania,
- b) sakramentem, w którym Chrystus jest prawdziwie obecny, po to aby oddawać nam siebie, jednocząc nas ze sobą, ze swoją wieczną Ofiarą, oraz jednocząc wzajemnie nas wszystkich,
- c) zapowiedzią w sensie eschatologicznym naszego uczestnictwa w Jego wiecznym królestwie”.¹⁴

Konferencja w Lund ustaliła też całą skalę pojęć na temat interkomunii.¹⁵ Najogólniej rzecz ujmując, interkomunia została określona jako udział i uczestnictwo w Uczcie Eucharystycznej ludzi ochrzczonych i wierzących w Chrystusa.¹⁶ Wymienia się następujące stopnie wspólnoty eucharystycznej:

- 1) Pełna wspólnota eucharystyczna między różnymi Kościołami, tzn. interkomunia i intercelebracja;
- 2) Interkomunia bez intercelebracji, czyli na podstawie konsensu różnych denominacji mają ich członkowie wzajemne prawo do komunikowania;
- 3) Komunia otwarta, czyli jedna denominacja dopuszcza członków innej do swojej komunii;
- 4) Wzajemna komunია otwarta, czyli dopuszczanie do Wieczerzy Pańskiej na zasadzie wzajemności, bez formalnych układów ze strony danych wyznań;
- 5) Komunia zamknięta, czyli dopuszczanie wyłącznie członków własnego Kościoła.¹⁷

W Lund stwierdzono także, że chrześcijanie podczas Eucharystii powinni uczestniczyć jako bracia, a Eucharystia sprawowana nawet w Kościołach podzielonych powinna być prawdziwym środkiem łaski.¹⁸

Nowy etap zainteresowań problematyką eucharystyczną nastąpił po II Ogólnym Zgromadzeniu Ekumenicznej Rady Kościołów w 1961 roku oraz po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, kiedy to w pracach Ekumenicznej Rady Kościołów włączyły się Kościoły prawosławne oraz Kościół rzymskokatolicki.¹⁹ Przykładem owocnej współpracy były osiągnięcia IV Światowej Konferencji do spraw „Wiary i Ustroju” Kościoła, która odbyła się w Montrealu.²⁰ Mówiąc o Eucharystii, Konferencja ta wyraziła pewną zgodność, a mianowicie: „Ostatnia Wieczerza, dar dla samego Kościoła, jest sakramentem obecności Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego, aż do Jego powrotu, oraz środkiem, dzięki któremu ofiara krzyża, którą oznajmiamy, działa w Kościele. W Ostatniej Wieczerzy członki Ciała Chrystusa utwierdzają się w swojej jedności ze swoją Głową i Zbawicielem, który ofiarował się na krzyżu: przez Niego, z Nim i w Nim, który jest naszym Arcykapłanem i Pośrednikiem, ofiarujemy Ojcu, przez Ducha Świętego naszą cześć, nasze dziękczynienie i nasze błaganie. Z sercem skruszonym składamy siebie jako ofiarę żywą i świętą, której wyrazem ma być całe nasze codzienne życie. Złączeni w ten sposób z Panem i Kościołem uwielbionym oraz w bratnim związku z całym Kościołem ziemskim odnawiamy przymierze zawarte we Krwi Chrystusa. W czasie tej Wieczerzy uczestniczymy jak gdyby z góry w uczcie weselnej Baranka w Królestwie Bożym”.²¹ Z tej wypowiedzi wynika, że Eucharystia jest też czynnością Kościoła, dlatego Konferencja nałożyła na Kościoły obowiązek modlitwy i pracy nad znalezieniem drogi do pełnej jedności przy Stole Pańskim.²² W Montrealu zajęto się też interkomunią.²³ Stwierdzono, że w przyszłości podczas Konferencji ekumenicznych nawet te Kościoły, które nie dopuszczają myśli o interkomunii, powinny organizować nabożeństwa komunijne, na które zapraszani byłiby wszyscy uczestnicy Konferencji.²⁴

W 1964 roku odbyło się w Aarhus posiedzenie Komisji „Wiara i Ustrój”, którego zadaniem była ocena Konferencji w Montrealu oraz opracowanie planu dalszych działań.²⁵ Na posiedzeniu tym upoważniono Sekretariat do podjęcia poważniejszego studium na temat Eucharystii.²⁶

Przy współpracy profesora I. von Allmena, w Neuchâtel mając przede wszystkim na uwadze ekumeniczny aspekt zagadnienia zredagowano kilka zasadniczych punktów, które po przedyskutowaniu przesłano utworzonej teologicznej Komisji. Komisja ta odbyła swe pierwsze posiedzenie w Crêt-Bérard w Szwajcarii.²⁷ Na podstawie otrzymanych sprawozdań Komisja doszła do wniosku, że dyskusje ekumeniczne powinny iść dalej, zwłaszcza co do trzech punktów:

- a) anamnezy i epiklezy;
- b) katolickości Eucharystii;
- c) Eucharystii i agapy.

Celem tych trzech punktów ma być wspólne sprawowanie Eucharystii, czyli interkomunia, na temat której dołączono osobny dodatek.²⁸ W dodatku tym wyliczono także kilka punktów, które skłaniają do interkomunii, a mianowicie:

- a) na skutek ekumenicznych kontaktów wielu chrześcijan coraz boleśniej przeżywa podział przy Stole Pańskim;
- b) odnowa liturgiczna i eucharystyczna, częściowo – zdaniem tej Komisji – na skutek Vaticanum II, zmusiła wiele Kościołów do przyznania Eucharystii centralnego miejsca w Kościele;
- c) podejmowanie przez poszczególne Kościoły śmiałych postanowień sprawiło, że interkomunia stała się możliwa przynajmniej pomiędzy pewnymi szukającymi zjednoczenia Kościołami;
- d) wreszcie nie są bez znaczenia w tej kwestii także różne naciski społeczne.²⁹

Na następnej Konferencji „Wiary i Ustroju” w Bristolu w 1967 roku postanowiono sformułować wstępne uzgodnienie międzywyznaniowe. Wykorzystano wszystkie elementy osiągniętych dotychczas uzgodnień oraz podjęto dodatkowe studia zasięgając przy tym opinii poszczególnych Kościołów.³⁰ Uczestnicy Konferencji w Bristolu dyskutując na temat Eucharystii podkreślili jej eschatologiczny aspekt, kwestię obecności połączoną z elementami chleba i wina oraz rolę epiklezy w Eucharystii. Na uwagę zasługują też wywody dotyczące katolickości Eucharystii.³¹ Uznano, że powszechny charakter Eucharystii przejawia się w każdym lokalnym Kościele podczas jej sprawowania. Dzielenie się tym samym Chlebem i tym samym Napojem w określonym miejscu objawia jedność komunikujących

z Chrystusem oraz wszystkich wierzących we wszystkich czasach i wszystkich miejscach. Komunikujący ujawnia swą jedność z Kościołem katolickim, który jest czymś więcej niż sumą Kościołów i uobecnia się w pełni w każdym Kościele lokalnym.³² Na Konferencji tej uwypuklono kosmologiczny wymiar Wieczery Pańskiej, czyli jej rolę i znaczenie dla wszystkich ludzi, żyjących w różnych systemach społecznych.³³

Zagadnienie Eucharystii podjęto również w Uppsali w 1968 roku, wskazując na jej znaczenie kultyczne. Stwierdzono, że „sakrament Ciała i Krwi Chrystusa przelanej dla odpuszczenia grzechów jest wspólną wieczerzą chrześcijańską”.³⁴

Dalsze prace nad podjętym tematem miały na celu uwzględnienie teologicznych osiągnięć wypracowanych w innych grupach ekumenicznych. Następnie opracowano tekst pt.: „Eucharystia w refleksji ekumenicznej”, który przedłożono na posiedzeniu Komisji „Wiara i Ustrój” w Lowanium w 1971 roku.³⁵ W tekście tym podkreślono eucharystyczną jedność wierzących z Bogiem oraz wierzących pomiędzy sobą. Ukazano też implikacje Eucharystii dla zmagania Kościoła o jedność.³⁶ Sprawą przewijającą się nieustannie podczas obrad było zagadnienie interkomunii. Nie udało się jednak uzgodnić stanowiska w tej tak bardzo ważnej dla chrześcijaństwa sprawie. W sprawozdaniu z posiedzenia zaznaczono jedynie, że osiągnięcie interkomunii jest możliwe.³⁷

W czasie przygotowań do obrad Komisji „Wiara i Ustrój” w Akrze w 1974 roku, w pracach na temat Eucharystii wykorzystano rezultaty dotychczasowych studiów.³⁸ Uwzględniono również nadesłane przez Kościoły członkowskie Światowej Rady Kościołów poprawki do przedłożonego w Lowanium tekstu pt. *Eucharystia w refleksji ekumenicznej*.³⁹ W ten sposób zredagowano pierwszą wersję dokumentu na temat Eucharystii, którą przedstawiono i przyjęto na Konferencji w Akrze.⁴⁰ W dokumencie tym zawarte zostały podstawowe elementy chrześcijańskiego pojmowania Eucharystii.⁴¹ Już sam układ konsensu spotkał się z wielką aprobatą przedstawicieli różnych Kościołów.⁴² Dokument ten już na samym początku podkreśla, że Eucharystia jest wielkim dziękczynieniem składanym Ojcu za całą historię zbawienia oraz że jest równocześnie wielką ofiarą chwały.⁴³ W dokumencie tym mocno zaakcentowany został aspekt memorialny Eucharystii.⁴⁴ Aspekt Eucharystii jako „pamiętki” czy „upamiętnienia” lub „wspominania” nawiązuje do przeszłej sprawczości życia i dzieła Jezusa Chrystusa, kryjąc w sobie zarazem odniesienie do Eucharystii jako zadatku i przedsmaku przyszłej chwały w królestwie eschatycznym.⁴⁵ Jest ona sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa oraz skutecznym znakiem i „zapewnieniem” obecności Jego osoby.⁴⁶ Cennym

dorobkiem ekumenicznym jest ukazanie Eucharystii jako wezwania Ducha Świętego, czyli epiklezy.⁴⁷ Dokument stwierdza, iż Kościół wyprasza Ducha Świętego, który uświęca i odnawia, a zarazem sprawia, że Chrystus jest rzeczywiście obecny pod postaciami eucharystycznymi.⁴⁸ Potwierdza także tezę, że Eucharystia wraz z chrztem zajmuje centralne miejsce we wspólnotowym życiu Kościoła.⁴⁹ Stanowi wspólnotę wiernych w Ciele Chrystusa, którzy w Eucharystii otrzymują odpuszczenie grzechów i życie wieczne.⁵⁰ Dokument z Akry podaje wypracowane przez poprzednie Konferencje w Montrealu i Bristolu nazwy poszczególnych elementów składowych Eucharystii. Do nich należą między innymi: wyznanie grzechów i ich odpuszczenie, wyznanie wiary, pieśń dziękczynna i pochwalna, określenie roli wspólnoty wierzących, czytanie i zwiastowanie słowa, modlitwa powszechna, użycie chleba i wina, słowa ustanowienia, Modlitwa Pańska, łamanie chleba i jego rozdzielanie.⁵¹ Na uwagę zasługują fakt, iż w formułowaniu dokumentu wykorzystano całą gamę pojęć nowotestamentowych.⁵² Podczas posiedzenia w Akrze Komisja postanowiła przesłać ten dokument wszystkim Kościołom w celu ustosunkowania się do niego. Postanowienie zostało potwierdzone przez Komisję Centralną, a w rok później przez Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów w Nairobi. Ponadto Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów zwróciło się z prośbą do przedstawicieli poszczególnych Kościołów, aby sformułowały na piśmie swoją ocenę.⁵³ Opinie na temat tego dokumentu nadesłało ponad sto Kościołów członkowskich.⁵⁴ Wiele z tych uwag włączono w przygotowywaną kolejną wersję tekstu.⁵⁵ Wpierw jednak poddano je wnikliwej analizie na spotkaniu w Crêt-Bérard w 1977 roku.⁵⁶ Z kolei Komisja „Wiara i Ustrój” prowadziła bezpośrednią korespondencję z tymi Kościołami, które wypowiedziały się w sposób bardzo dokładny i uprofilowany, w celu z jednej strony usunięcia nieporozumień, z drugiej zaś strony celem uzyskania większej jasności co do kierunku, w jakim należy przeprowadzić rewizję owego tekstu. W roku 1977 Komisja Centralna Światowej Rady Kościołów wydała komunikat na temat przeprowadzanych prac.⁵⁷ Intensywne prace na ten temat były także prowadzone podczas posiedzenia Komisji „Wiara i Ustrój” w Bangalor w 1978 roku.⁵⁸ Prace redakcyjne zarówno Dokumentu z Akry, jak i nowej wersji tekstu prowadziła kiluosobowa grupa redakcyjna pod przewodnictwem brata Maxa Thuriana z Taizé.⁵⁹ Uwzględniono nadesłane przez Kościoły poprawki i w oparciu o nie opracowano nową wersję tekstu, która charakteryzowała się dużą syntetycznością.⁶⁰ Ten nowy tekst został poddany jeszcze raz wnikliwej rewizji podczas posiedzenia Komisji „Wiara i Ustrój” w Limie w styczniu 1982 roku.⁶¹ Podczas tego posiedzenia Komisja jednogłośnie zdecydowała, że tekst ten jest dosta-

tecnie dojrzały i należy przesłać go wszystkim Kościołom, w celu zajęcia przez nie „oficjalnego stanowiska”.⁶² W ten sposób wydając tzw. „Dokument z Limy” zwieńczono ponad pięćdziesiąt lat intensywnej pracy Komisji „Wiara i Ustrój” nad zagadnieniem Eucharystii.⁶³

PRZYPISY

¹ *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarz*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 18.

² Por. S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu doktrynalnym. Dokument z Akry. Wprowadzenie*, „Zeszyty Naukowe KUL” (ZN KUL) 20(1977), nr 3-4, s. 142; por. M. Thurian, *Jak powstawał i czym jest Dokument z Limy*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (SIDE) 1984, nr 3, s. 12.

³ Por. A. Skowronek, *Ekumenia u kresu podziałów*, „Życie i Myśl” (ŻM) 31(1981), nr 1, s. 62.

⁴ Por. S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu doktrynalnym*, art. cyt., s. 142.

⁵ A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 96.

⁶ Por. W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1996, s. 615-619.

⁷ R. Brown, *Rewolucja ekumeniczna*, Warszawa 1970, s. 363.

⁸ Por. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 40.

⁹ Por. S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, Lublin 1972, s. 87-88.

¹⁰ Por. W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej*, w: *Studia Ekumeniczne*, t. 4, Warszawa 1987, s. 12.

¹¹ W. Hryniewicz, *Ku jedności w wierze. Sens recepcji „Dokumentu z Limy”*, w: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, dz. cyt., s. 172.

¹² W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu...*, dz. cyt., s. 16.

¹³ S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego*, dz. cyt., s. 115.

¹⁴ R. Brown, *Rewolucja ekumeniczna*, dz. cyt., s. 364.

¹⁵ W. Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 6, s. 73.

¹⁶ W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 105.

¹⁷ A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., s. 96-97.

¹⁸ R. Brown, *Rewolucja ekumeniczna*, dz. cyt., s. 364.

¹⁹ W. Hryniewicz, *Ku jedności w wierze*, art. cyt., s. 173-174.

²⁰ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 179.

²¹ W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu...*, dz. cyt., s. 177-178.

²² Por. *Dokumenty dotyczące jedności Kościoła. IV Światowa Konferencja do spraw Wiary i Ustroju Kościoła*, SIDE 1988, nr 4, s. 85-86.

²³ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 183.

²⁴ H. Krüger, *Katechizm ekumeniczny. Krótkie wprowadzenie w istotę, rozwój i działanie ruchu ekumenicznego*, przekł. i oprac. K. Karski, Warszawa 1987, s. 29-30.

²⁵ Por. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 183.

²⁶ Por. S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu doktrynalnym*, art. cyt., s. 142.

²⁷ Por. W. Hanc, *Eucharystia – sakramentem chrześcijańskiej jedności*, art. cyt., s. 71.

²⁸ Tenże, *Teologiczne podstawy ekumenizmu...*, dz. cyt., s. 178.

- ²⁹ Tenże, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 619.
- ³⁰ W. Łydka, *Refleksje na temat „Dokumentu z Limy”*, w: *Chrzest, Eucharystia i posługiwanie duchowne*, dz. cyt., s. 67.
- ³¹ Por. A. Skowronek, *Ekumenia u kresu podziałów*, art. cyt., s. 62-63.
- ³² W. Hanc, *Eucharystia – sakramentem chrześcijańskiej jedności*, art. cyt., s. 71-72.
- ³³ Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., s. 335.
- ³⁴ W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu...*, dz. cyt., s. 179.
- ³⁵ Por. S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu doktrynalnym*, art. cyt., s. 142-143.
- ³⁶ A. Skowronek, *Ekumenia u kresu podziałów*, art. cyt., s. 63.
- ³⁷ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 200; por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990, s. 188-189.
- ³⁸ W. Hryniewicz, *Ku jedności w wierze*, art. cyt., s. 174.
- ³⁹ S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu doktrynalnym*, art. cyt., s. 143.
- ⁴⁰ Por. W. Łydka, *Refleksje na temat „Dokumentu z Limy”*, art. cyt., s. 67-68.
- ⁴¹ J. Anchimiuk, *Chrzest, Eucharystia, Kapłaństwo w dialogu ekumenicznym*, ŻM 31(1981), nr 1, s. 78.
- ⁴² Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., s. 340.
- ⁴³ Por. *Eucharystia w dialogu doktrynalnym. Dokument z Akry*, ZN KUL 20(1977), nr 3-4, s. 144-145.
- ⁴⁴ J. Anchimiuk, *Chrzest, Eucharystia, Kapłaństwo w dialogu ekumenicznym*, art. cyt., s. 78.
- ⁴⁵ A. Skowronek, *Ekumenia u kresu podziałów*, art. cyt., s. 66.
- ⁴⁶ S.C. Napiórkowski, *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1264.
- ⁴⁷ A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., 341.
- ⁴⁸ Por. *Eucharystia w dialogu doktrynalnym. Dokument z Akry*, poz. cyt., s. 145-146.
- ⁴⁹ Por. W. Hanc, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, art. cyt., s. 620.
- ⁵⁰ Por. *Eucharystia w dialogu doktrynalnym. Dokument z Akry*, poz. cyt., s. 146.
- ⁵¹ Por. A. Bajorski, *Liturgia eucharystyczna Święto Życia z Limy ze szczególnym uwzględnieniem epiklezy*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 7, s. 160-161.
- ⁵² J. Anchimiuk, *Chrzest, Eucharystia, Kapłaństwo w dialogu ekumenicznym*, art. cyt., s. 78.
- ⁵³ L. Vischer, *Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym w: Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 40.
- ⁵⁴ W. Łydka, *Refleksje na temat „Dokumentu z Limy”*, art. cyt., s. 68.
- ⁵⁵ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 319.
- ⁵⁶ *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, dz. cyt., s. 18.
- ⁵⁷ L. Vischer, *Recepcja uzgodnień w ruchu ekumenicznym*, art. cyt., s. 41.
- ⁵⁸ J. Anchimiuk, *Światowa rada Kościołów między Nairobi a Vancouver*, art. cyt., s. 10.
- ⁵⁹ W. Łydka, *Refleksje na temat „Dokumentu z Limy”*, art. cyt., s. 68.
- ⁶⁰ H. Paprocki, *Posiedzenie plenarne Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Lima 1982*, SIDE 1983, nr 1, s. 20.
- ⁶¹ W. Hryniewicz, *Ku jedności w wierze*, art. cyt., s. 174.
- ⁶² K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 319.
- ⁶³ Por. A. Skowronek, *Z ekumenią w XXI wiek*, „Życie Duchowe”, 1997, nr 4, s. 19.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY: ZWYCZAJNE CZY NADZWYCZAJNE?

Duszpasterstwo młodzieży jest to zorganizowana, zbawcza działalność Kościoła, prowadzona w oparciu o naukowo opracowane paradygmaty i odpowiadające im plany „strategiczne” i zadania „taktyczne”. Działalność ta urzeczywistnia się w ramach duszpasterstwa zwyczajnego (parafialnego) i nadzwyczajnego (ponadparafialnego) z pomocą instytucji kościelnych, które planują, inspirują i koordynują czynności spełniane w Kościele i w świecie w ramach misji ewangelizacyjno-apostolsko-wychowawczej. Celem tego duszpasterstwa jest opieka nad młodymi ludźmi, świadomie na sposób formalny lub nieformalny (zorganizowany lub niezorganizowany) wyodrębniającymi się z otoczenia, poprzez określenie się jako „my”. Duszpasterstwo młodzieży dokonuje się więc w oparciu o więzi wewnętrzne (duchowe), a także zewnętrzne (kulturowe i społeczne), przejawiające się w zróżnicowanym rozumieniu „wspólności”, aby w zmieniających się warunkach życia, które z jednej strony ujawniają możliwości młodzieży, a z drugiej strony stwarzają zagrożenia dla jej integralnego rozwoju, aktualizować zbawcze dzieło Chrystusa w jej środowisku. Oznacza to, że duszpasterstwo ma umożliwić młodym ludziom spotkanie z Bogiem i prowadzenie z Nim dialogu, a także nieść pomoc w nawiązaniu wspólnoty z innymi ludźmi, zarówno wiernym uświadomionym i konsekwentnym, jak również słabo uświadomionym i mało konsekwentnym w wyznawaniu wiary w Chrystusa.¹

I. Zasady duszpasterstwa młodzieży (zwyczajnego i nadzwyczajnego)

Kościół dostrzega zagrożenia rozwoju integralnego młodzieży, dlatego na pierwszym miejscu stawia troskę o właściwe uformowanie sumień młodych ludzi i przeoponienie dzieł ludzkich wartościami moralnymi.

1. Wspólna troska o kształt sumień młodych ludzi

Taką potrzebę dostrzega Jan Paweł II, który przemawiając do młodych, domaga się od nich szczególnej troski o sumienie: „Co to znaczy: «czuwać»?

To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia. Że tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przezwyciężać je w sobie. To taka bardzo podstawowa sprawa, której nigdy nie można pomniejszać, zepchnąć na dalszy plan. Nie. Nie! Ona jest wszędzie i zawsze pierwszoplanowa. Jest zaś tym ważniejsza, im więcej okoliczności zdaje się sprzyjać temu, abyśmy tolerowali zło, abyśmy się łatwo z niego rozgrzeszali. Zwłaszcza, jeżeli tak postępują inni. Moi drodzy przyjaciele! Do was, do was należy położyć zdecydowana zaporę demoralizacji – zaporę tym wadom społecznym, których ja tu nie będę nazywał po imieniu, ale o których wy sami doskonale wiecie. Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali. Doświadczenia historyczne mówią nam o tym, ile kosztowała cały naród okresowa demoralizacja. Dzisiaj, kiedy zmagamy się o przyszły kształt naszego życia społecznego, pamiętajcie, że ten kształt zależy od tego, jaki będzie człowiek. A więc: czuwajcie!”²

2. Przepojenie dzieł ludzkich wartościami moralnymi

J. Mariański twierdzi, że „precyzyjne rozróżnienie między «tym, co społeczne» i «tym, co moralne» byłoby czynnością w praktyce nie do zrealizowania. Moralność rozpatrywana na poziomie konwencjonalnym jest bowiem zależna od kontekstu społeczno-kulturowego i z nim ściśle związana. Nie można problemów moralności rozpatrywać w oderwaniu od innych postaw i wzorów zachowań związanych ze sferą międzyludzkich stosunków”³. W teologii moralnej wypracowano dwa parametry działania moralnego (działanie ku dobru), do którego człowiek jest wezwany: przez obiektywny porządek świata, oparty na względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej, i przez sumienie, czyli subiektywną dyspozycję. Są one wzajemnie sobie przyporządkowane. Obiektywna norma moralna zawiera w sobie moc kierowniczą (*vis directiva*) i zobowiązującą (*vis obligatoria*). Sumienie traktuje tę normę jako wezwanie, na które odpowiada (przez osąd albo działanie) twierdząco lub przecząco. Działanie chrześcijańskie jest zatem wypadkową nakazu normy obiektywnej i subiektywnego imperatywu sumienia.⁴

Warto zatem podkreślić za N. Lobkowiczem, że w nauczaniu Kościoła należy unikać moralizowania. I chociaż orędzie moralne znajduje się w Ewangelii, to jednak nie stanowi ono samego jej centrum. Dlatego, twierdzi Lobkowicz, „kto kocha, ten idzie za Umilowanym i czyni cuda; kto nie kocha, ten przestrzega tylko normy, a gdy normy te nie są jednoznaczne, zwłaszcza zaś gdy nie odpowiadają one w pełni potrzebom czy podstawowym dążeniom człowieka, również do nich z reguły się nie dostosowuje”⁵.

Najważniejszą wartością moralną jest ewangeliczna miłość, dlatego kierując się wprost do młodych, Jan Paweł II wyznacza im cel miłości: „Odpowiadając na miłość, którą jesteśmy odwiecznie umiłowani przez Ojca w Chrystusie [...] – sami uczymy się miłości. [...] Jest to zaś szczególnie ważne dla was, młodych. W was bowiem rozstrzyga się ów kształt miłości, jaki będzie miało całe wasze życie. [...] Życie małżeńskie, rodzinne, społeczne, patriotyczne – ale także: życie kapłańskie, zakonne, misyjne. Każde życie określa się i wartościuje poprzez wewnętrzny kształt miłości. Powiedz mi, jaka jest twoja miłość – a powiem ci, kim jesteś”.⁶

3. Indywidualno-wspólnotowe doświadczenie braterstwa

Dla chrześcijan wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Ojca, dlatego w innych ludziach widzą oni swoich braci i siostry i tak też ich traktują. G. Miller podkreśla, że bezpieczeństwo i możliwość rozwijania siebie jest powszechnym pragnieniem ludzi. Kiedy więc wspólnota wierzących spełnia to, do czego jest powołana, wówczas może ona zacząć przywracać nadzieję ludziom poszukującym wspólnoty, wierności i zaufania, bezpieczeństwa i solidarności. Spełnienie tych oczekiwań możliwe jest tylko wówczas, gdy procesy te będą przebiegać we wnętrzu człowieka. Im chrześcijanie bardziej będą związani z Bogiem, tym więcej będzie między nimi braterstwa, gdyż miłość Boga jest rozstrzygającym kryterium miłości bliźniego. Relacje siostrzano-braterskie stają się zatem wykładnikiem, czy chrześcijanie biorą Boga na serio.⁷

4. Docenienie wartości

Formacja i pedagogia chrześcijańska mają między innymi prowadzić do stopniowego usamodzielnienia się wychowanka i uniezależniania się od autorytetów. To stopniowe wyzwalamie się człowieka spod wpływów autorytetów stanowi przejaw kształtowania się w jego umyśle pojęciowej reprezentacji wymagań społecznych w postaci wartości i wynikających z nich norm postępowania. Tworzą one zhierarchizowany system, który skupia się wokół wartości naczelných. W podejmowaniu decyzji człowiek koordynuje dostępne sobie w danej sytuacji informacje z całokształtem swojego doświadczenia, a zwłaszcza z wartościami.⁸

5. Zaakcentowanie personalizacji

Istnieje wiele teorii osobowości. Według „definicji zbiorczej” w pojęciu osobowości zawiera się wszystko, co można powiedzieć o człowieku. Tak określone bogactwo merytoryczne terminu „osobowość” pozwala posługiwać się nim w odniesieniu do wszystkich wymiarów „stawania się i bycia człowiekiem”.⁹ Wychowanie duszpasterskie powinno być oparte na prawdzie

o godności człowieka, której fundamentem jest dar wolności. Wolność łączy się ściśle z postępem. „Bez wiary, bez spojrzenia miłości, świat jest zbyt zły, by był dobry dla Boga, by mógł istnieć dla dobrego Boga. Wiara rozpoznaje jednak, że Bóg udziela ludziom wolności, że chce, by byli osobami, a nie tylko automatami, że powołuje ich do wyższej autentyczności, przewyciężającej zło dobrem. Wiara powiązana jest tedy z ludzkim postępem i musi stawić czoła wyzwaniu, jakim jest fakt upadku człowieka, wiara i postępek mają bowiem wspólne korzenie w poznawczej i moralnej samotranscendencji człowieka”.¹⁰ Największe zagrożenie ludzkiej wolności stanowi nieustanna walka między dobrem i złem, która jest powodem rozdarcia wewnętrznego człowieka. „Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek odkrywa, że jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła, tak że każdy czuje się jakby skrupowany łańcuchami. Ale sam Pan przyszedł, aby człowieka uwolnić i umocnić, odnawiając go wewnątrz i wyrzucając precz «księcia tego świata» (J 12, 31), który trzymał człowieka w niewoli grzechu” (KDK 13).

W integralnym rozwoju chodzi o kształtowanie dojrzałości młodych ludzi, wyrażającej się w równowadze umysłowej, uczuciowej i woliowej. Dojrzała osobowość charakteryzuje się integracją życia psychicznego, społecznego i kulturalnego,¹¹ a także religijnego.

6. Dowartościowanie funkcji wychowawczej

W wychowaniu duszpasterskim można wykorzystać różne możliwości oddziaływania na wychowanka. Przede wszystkim należy dowartościować internalizację, która powinna się dokonywać w związku z socjalizacją, oznaczającą dopasowanie się osoby do społeczeństwa.¹² Internalizacja jest to proces wewnętrzny i tajemniczy, charakteryzujący się takimi cechami, jak: pełna otwartość, nieskrępowana spontaniczność, żywotność doświadczenia oraz relacje osobowe, tak w mniejszych, jak i w większych grupach.¹³

Nowe możliwości działań formacyjnych daje wychowanie równoległe. Jest to zespół oddziaływań wychowawczych skierowanych na wychowanków przez środki masowego przekazu (prasa, radio, telewizja, internet), instytucje i organizacje społeczne, polityczne i kulturalne oraz środowisko społeczne. Jest to wpływ wychowawczy równoległy do oddziaływania szkoły.¹⁴

Wychowanie duszpasterskie powinno współgrać z wychowaniem środowiskowym, którego celem jest wytworzenie u wychowanków świadomości wzajemnego związku między człowiekiem a jego kulturą i otoczeniem, a także uformowanie postawy identyfikacji z własnym środowiskiem. Wy-

chowankowie, świadomi tych związków, mogą podejmować decyzje i realizować zadania prowadzące do rozwoju i doskonalenia ich środowiska.¹⁵

7. Dowartościowanie znaczenia dialogu

Sens bytu człowieka nie pochodzi z władzy nad stworzeniem, ale ma swoje uzasadnienie w powołaniu go do wspólnoty życia z Bogiem, do bycia na Jego obraz. „Niektórzy widzą obraz Boga w człowieku w jego duchowym bycie, inni w dwupłciowości, jeszcze inni odnoszą to do zadania, jakie człowiek otrzymał od Boga, to znaczy panowania na ziemi, czyli uważają, że człowiek jest reprezentantem Boga wobec wszystkich rzeczy i bytów stworzonych. Jest jeszcze inna opinia, która mówi, że warunek bycia «na obraz Boga» równa się powołaniu do życia we wspólnocie z Bogiem. Ten stosunek, który się rodzi ze wzajemnej relacji Boga i człowieka staje się istotny i fundamentalny dla każdego człowieka”.¹⁶

E. Schillebeeckx, odnosząc się do relacji Boga i człowieka, określa ją mianem dialogu: „Życie ludzkie jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, dialogiem dokonującym się w czynach. W dialogu tym jak gdyby świat materialny i historia umieszczone są przez Boga między Nim a nami jako przekład Jego wewnętrznego przemawiania do nas. Ten świat i historia są również środkami, w których i dzięki którym uwaga człowieka jest przyciągana do tego wewnętrznego głosu Boga, ale jednocześnie są one środowiskiem, w którym człowiek ma możliwość udzielania odpowiedzi na posłannictwo, którą stworzenie nałożyło na niego”.¹⁷

II. Perspektywa duszpasterstwa młodzieży

Jednym z ważnych zadań teologii pastoralnej jest naukowa refleksja, mająca na celu poszukiwanie i wykrywanie przyczyn słabych wyników pracy duszpasterzy pracujących wśród młodzieży. W oparciu o przedstawione powyżej zasady duszpasterstwa młodzieży, można określić przyczyny dotychczasowych trudności w jego rozwoju:

- kryzys wiary spowodowany przez ducha indyferentyzmu religijnego i relatywizmu moralnego współczesnego człowieka;
- brak właściwej perspektywy i perspektywy teologiczno-pastoralnej odnośnie do duszpasterstwa młodzieży i wynikające stąd dwuznaczności i wątpliwości duszpasterzy;
- zarzuty skierowane przeciwko duszpasterstwu młodzieży i nowej ewangelizacji za strony duszpasterzy; ukierunkowanie duszpasterstwa parafialnego na sakramentalizm, dewocję, akcyjność, okazjonalność (sporadyczność), moralizatorstwo;

- brak współpracy, koordynacji działań wewnętrzkościelnych i zewnętrzkościelnych w ramach duszpasterstwa młodzieży;
- brak przygotowanych duszpasterzy młodzieży i zanik entuzjazmu ewangelicznego u nich;
- pesymistyczna i wzbudzająca agresywną postawę starszych wizja środowiska młodzieżowego, stworzona na podstawie negatywnych, sporadycznych zjawisk w życiu młodzieży (patologie, uzależnienia, agresja);
- trudności związane z organizacją i prowadzeniem zajęć katechetycznych w szkołach;
- ekskluzywność duszpasterstwa młodzieży, którego przyczyną jest sztuczne wyłączenie duszpasterstwa młodzieży z duszpasterstwa ogólnego (parafialnego) i ponadparafialnego i brak współpracy ze społecznością lokalną;
- przewaga działań w wymiarze horyzontalnym nad wertykalnym, działalności pastoralnej (praktycznej) nad ewangelizacyjną.

W związku z tym należy postawić kilka zasadniczych pytań: Jakie są pozytywne perspektywy duszpasterstwa młodzieżowego? Czy istnieją jakiegokolwiek możliwości odnowy i rozwoju zwyczajnego duszpasterstwa młodzieży? Jakie szanse praktycznej realizacji mają plany związane z przeorientowaniem duszpasterstwa młodzieży w kierunku duszpasterstwa nadzwyczajnego? Odpowiedź na te i podobne pytania jest jedna: duszpasterstwo młodzieży pozostanie jednym z najważniejszych zadań Kościoła w świecie współczesnym, dlatego wszelkie inicjatywy, mające na celu odnowę duszpasterstwa młodzieży, powinny zostać dostrzeżone przez hierarchię i włączone w już istniejące struktury kościelne.

1. Duszpasterstwo zwyczajne

Trafne uwagi na temat udziału wiernych świeckich w duszpasterstwie zwyczajnym formułuje J. Mariański: „Niekiedy twierdzi się, że kwestia uczestnictwa parafian w czynnym apostołstwie została definitywnie załatwiona przez powołanie rad parafialnych i duszpasterskich, pomagających proboszczowi w zarządzaniu majątkiem kościelnym i niosącym pomoc w działalności duszpasterskiej. Świeccy są członkami rad duszpasterskich na szczeblu diecezjalnym i parafialnym, czynnie współpracują w synodach diecezjalnych. Wydaje się, że uczestnictwo apostołskie katolików nie jest równoznaczne z instytucją rad duszpasterskich i nawet najlepiej działająca rada nie oznacza jeszcze świadomego i czynnego uczestnictwa szerszego kręgu katolików. Jest to tym bardziej godne podkreślenia, ponieważ rady parafialne i duszpasterskie są powoływane do życia nie przez wybory, lecz na drodze nominacji

dokonanej przez proboszcza. Ich udział w procesach podejmowania decyzji jest nader skromny”.¹⁸

A. Ogólne wskazania dla duszpasterstwa młodzieży

Przed duszpasterstwem młodzieży stoi ważne zadanie wprowadzania w życie zaleceń i wskazań Soboru Watykańskiego II. Wychowanie duszpasterkie młodego pokolenia powinno objąć wszystkie elementy osobowości ludzkiej i prowadzić do utrzymania równowagi ducha. W duszpasterstwie młodzieży musi więc być miejsce dla podejmowania różnych działań zbiorowych, które powinny być przepojone duchem ludzkim i chrześcijańskim. W tym świetle rysuje się potrzeba zrealizowania postulatów soborowych dotyczących kultury ludzkiej: rozwoju turystyki, dowartościowania sportu, nawiązania współpracy międzynarodowej. Dla zachowania pełni osobowości ludzkiej, w której na pierwszym planie znajdują się wartości inteligencji, woli, sumienia, w społeczeństwach dzisiejszych istnieją „udogodnienia, zwłaszcza przez zwiększoną podaż książek oraz nowe środki przekazu kulturalnego i społecznego, które mogą sprzyjać powszechnej kulturze” (KDK 61).

W duszpasterstwie młodzieży trzeba zwrócić szczególną uwagę zarówno na możliwości aktywizacji apostołskiej małych środowisk, jak i metropolii, w których młodzi chrześcijanie będą „liderami” integracji młodego pokolenia.¹⁹ Liderzy powinni organizować różne grupy, w których można tworzyć zespoły ludzi zajmujących się realizacją konkretnych projektów: redagowanie gazetki parafialnej, szkolnej lub lokalnej, przygotowanie imprez kulturalnych, zorganizowanie loterii dobroczynnej, ogniska, pokazu mody młodzieżowej, koncertów zespołów muzycznych, prowadzenie oratoriów dla dzieci z rodzin patologicznych, urządzenie biblioteki (wideoteki, płytoteki) parafialnej i pracowni komputerowej, przygotowanie salki do ćwiczeń fizycznych, zadbanie o kulturę współżycia w parafii, kulturę osobistą, kulturę języka, zorganizowanie Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej.²⁰ Projekty imprez młodzieżowych wymagają współpracy z ludźmi dorosłymi, ale ich realizacja powinna stanowić zadanie dla zespołów młodych ludzi. Ważne jest w duszpasterstwie organizowanie różnego rodzaju kursów, w których prowadzenie należy zaangażować specjalistów.

Wszyscy ludzie mają prawo dostępu do zasobów dóbr kulturalnych, „zwłaszcza tych, które zapewniają kulturę podstawową, żeby dla tylu ludzi analfabetyzm i brak możliwości odpowiedniego działania nie stanowił przeszkody do udziału we współpracy naprawdę ludzkiej dla wspólnego dobra” (KDK 60). Ojcowie soborowi odwołują się do pojęcia kultury podstawowej i powszechnej. Używając potocznego pojęcia „kultura masowa”, można

również określić wartość kultury nie przez jej elitarność, ale przez dostępność. Ma to tym większe znaczenie, że do pełni kultury człowieka należy odpowiedź na pytanie „o sens, jaki kultura i wiedza mają dla osoby ludzkiej” (KDK 61). Kultura może służyć rozwojowi człowieka dzięki Dobrej Nowinie, która „odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego lądu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wyso-ka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności” (KDK 58).

Na szczególną uwagę w duszpasterstwie młodzieży zasługuje modlitwa²¹ i czytanie Pisma Świętego.²² Elementy te są ze sobą ściśle związane, gdyż modlitwa jest odpowiedzią na słowo Boże. Wierni mają pamiętać, „że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu Pisma Świętego, by ono było rozmową między Bogiem a człowiekiem. Gdyż «do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi»” (KO 25). Każda grupa kościelna powinna być złączona wspólnotą modlitwy. Niezbędne jest organizowanie szkół modlitwy, w których obok studiów teologicznych nad modlitwą będzie miejsce na poznawanie różnych rodzajów modlitwy, a także na ćwiczenia modlitewne.

Ojcowie soborowi zachęcają do czytania Pisma Świętego wszystkich wiernych: „Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy to przez świętą Liturgię, przepełnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają” (KO 25). Dla zrealizowania tego postulatu niezbędna jest jednak pomoc instytucjonalna w postaci kursów biblijnych, które byłyby dostępne zwłaszcza dla ludzi młodych, pragnących poznać Pismo Święte i przygotować się do udziału w nowej ewangelizacji.²³

B. Podstawowe formy duszpasterstwa parafialnego

Szczególnego dowartościowania domagają się podstawowe formy przy-parafialnego duszpasterstwa młodzieży, do których można zaliczyć:

- odprawianie Mszy świętych dla młodzieży. Jest to koniecznością chociażby ze względu na sakramentalną działalność samego Jezusa Chrystusa. Do proboszczów należy jednak decyzja, jak często taka Msza młodzieżowa ma być odprawiana (raz w tygodniu czy częściej);

- nocne czuwania – parafialne czy dekanalne. Są doceniane przez młodzież pod warunkiem, że są dobrze przygotowane, wypełnione solidnym programem i trwają maksymalnie do czterech lub pięciu godzin. Ważniejsza w dzisiejszych czasach jest na pewno gruntowna informacja i formacja aniżeli atrakcja. Jeżeli młody człowiek usłyszy w czasie Mszy lub nocnego czuwania treści, które pomogą mu w rozwiązaniu jego problemów, wtedy zbliży się do Boga, widząc w tym osobistą szansę;
- praca charytatywna (pomoc starszym, opieka nad niepełnosprawnymi, udzielanie korepetycji);
- parafialne kluby młodzieżowe. Prowadzone mogą być przez samą młodzież. Brak zajęć pozaszkolnych powoduje, że młodzież nie ma pozytywnej alternatywy spędzania wolnego czasu. Kluby mogą tu wiele dobrego zrobić;
- angażowanie poszczególnych grup młodzieżowych w parafii w różne „inicjatywy” duszpasterskie (przygotowanie ołtarza na Boże Ciało, zabezpieczenie porządku w czasie procesji). Zwiększa to szansę na związanie młodzieży ze swoją parafią. Jest to szczególnie ważne teraz, kiedy nauczanie religii w szkole oderwało wielu młodych od parafii.²⁴

2. Duszpasterstwo nadzwyczajne

Troskliwej opieki duszpasterskiej domagają się grupy wiernych o specyficznych potrzebach religijnych i egzystencjalnych. Jest to wyraźnie określone w dekrecie soborowym: „Specjalną troską należy otoczyć tych wiernych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą dostatecznie korzystać ze wspólnej i zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów lub w ogóle są jej pozbawieni” (DB 18). Organizacja tego duszpasterstwa jest zadaniem konferencji biskupów, a także poszczególnych biskupów diecezjalnych i prezbiterów w parafiach. W ramach duszpasterstwa nadzwyczajnego jest prowadzone duszpasterstwo specjalne i specjalistyczne.

A. Duszpasterstwo specjalne

Najważniejszą formą duszpasterstwa nadzwyczajnego jest duszpasterstwo specjalne. Nad realizacją celów i zadań specjalnych czuwa Konferencja Episkopatu albo wyznaczone przez nią Komisje Episkopatu. Duszpasterstwo specjalne jest podstawową funkcją Kościoła partykularnego (diecezji), dlatego w kuriach diecezjalnych istnieją wydziały duszpasterskie, w ramach których tworzone są referaty, odpowiadające szczegółowym częściom tego duszpasterstwa. Referenci diecezjalni współpracują z referentami dekanalnymi, których zadaniem jest koordynacja działań w parafiach należących do dekanatu.

Duszpasterstwo specjalne można podzielić na: kategoriałne, sytuacyjne i organizowane.²⁵

a) duszpasterstwo młodzieży niepełnosprawnej

W związku z przemianami mentalności społecznej w stosunku do ludzi chorych i niepełnosprawnych pojawiła się potrzeba utworzenia takiej formy duszpasterstwa specjalnego, którego celem byłaby praca z ludźmi młodymi dotkniętymi różnego rodzaju chorobami, wymagającymi specjalnej troski. Opieka nad ludźmi niepełnosprawnymi potrzebuje zaangażowania ludzi o specjalistycznym przygotowaniu duszpastersko-pedagogicznym.²⁶ Klasyfikacji duszpasterstwa specjalnego w tym zakresie zadań pastoralnych można dokonać, uwzględniając założenia pedagogiki specjalnej.²⁷

b) duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej

Ważnym zadaniem duszpasterstwa sytuacyjnego jest kontynuowanie pracy pastoralnej, rozpoczętej w duszpasterstwie zwyczajnym, zwłaszcza przez katechizację i duszpasterstwo liturgiczne w parafii. Szczęólnego podkreślenia domaga się znaczenie duszpasterstwa akademickiego.²⁸ Grupa młodzieży studiującej jest bowiem szczególnie narażona na wszelkie negatywne skutki przemian religijnych i społeczno-kulturowych.

c) duszpasterstwo grupowe

W odnowie działalności pastoralnej Kościoła jednym z ważnych elementów jest rzeczywistość wspólnoty. Jest to zgodne z obecnymi tendencjami pastoralnymi w działalności duszpasterskiej, gdzie szczególny nacisk kładzie się na rozbudzenie poczucia wspólnoty, aktywizację świeckich poprzez pogłębienie ich duchowości, kształtowanie świadomości religijnej, twórcze uczestnictwo w liturgii, a także działalność charytatywną. Realizowanie tych celów jest możliwe w ramach różnego rodzaju grup (formalnych lub nieformalnych), zwłaszcza tych, które skupiają swoją działalność na aktywnym uczestnictwie wiernych w różnych formach duszpasterstwa organizowanego. Może ono dotyczyć parafii, diecezji, ale także kraju. I tak na przykład do przedsięwzięć duszpasterskich, organizowanych na szczeblu diecezji, można zaliczyć: odwiedziny Ojca Świętego; beatyfikacje sług Bożych związanych z diecezją, w której są później przeprowadzane uroczystości dziękczynne; uroczystości ku czci patronów diecezji; jubileusze najważniejszych świątyn i klasztorów; święcenia kapłańskie, przeprowadzane zwłaszcza w różnych ośrodkach diecezji; synod diecezjalny; duszpasterstwo maryjne: koronacja wizerunków Matki Bożej, nawiedzenie kopii cudownego obrazu jasnogórskiego, diecezjalne pielgrzymki do Częstochowy lub lokalnych sanktuariów.²⁹ Należy podkreślić, że

formy duszpasterstwa organizowanego powinny uwzględniać wymiar duchowy i intelektualny, a nie tylko instytucjonalno-formalny.

Ważną rolę w duszpasterstwie młodzieży mogą pełnić organizacje i ruchy katolickie, które stanowią niezbędny środek formacji młodych. „Jest ich dzisiaj w Polsce coraz więcej – powiedział Jan Paweł II zwracając się do biskupów polskich. – Ze szczególnym zaś zadowoleniem powitałem Waszą, drodzy Bracia, decyzję dotyczącą ponownego powołania do życia Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży (KSM), które ma u nas tak bogatą i piękną tradycję”.³⁰ W programie pracy formacyjnej i apostołskiej KSM wyraźnie zaznaczony jest aspekt apostołskiej ewangelizacji w środowisku świeckim.³¹

B. Duszpasterstwo specjalistyczne

Przedmiotem duszpasterstwa specjalistycznego są ludzie, którzy znaleźli się na marginesie życia.³² Powodem i bezpośrednią przyczyną ich trudnej sytuacji są skomplikowane przemiany społeczno-kulturowe i religijne. W tej grupie znajdują się młodzi ludzie nieprzystosowani (konflikty z normami prawnymi) i niedostosowani społecznie (konflikty z normami społecznymi),³³ nieudolni (nieporadni) życiowo, nieuformowani moralnie, niedojrzali osobościowo (psychicznie), zdegenerowani (zdeformowani) religijnie i moralnie przez sekty lub grupy przestępcze.³⁴

Ostatnio podejmowane są próby tworzenia stacjonarnych ośrodków adaptacyjno-wychowawczych dla trudnej, zagrożonej patologiami społecznymi młodzieży. Jako przykład może posłużyć ośrodek w Bydgoszczy – AKOM. Jego zadaniem jest zajęcie się starszymi dziećmi, które w związku z kryzysem rodzinnym uciekają z domu, rzucają szkołę, próbują narkotyków i mają już za sobą konflikt z prawem. Podstawą przyjęcia do takiego ośrodka jest dobrowolna decyzja podopiecznego i skierowanie z placówki penitencjarnej lub opiekuńczo-wychowawczej. Znamienne jest to, że twórcy tego ośrodka zakładają ścisłą współpracę z Policją i Izbą Dziecka i Pogotowiem Opiekuńczym, natomiast nie uwzględnia się współpracy z Kościołem. Jest to wynik braku informacji o działaniach zamierzonych przez obie strony, a także niedostatecznego wykorzystania doświadczenia i możliwości systemowych i kadrowych Kościoła katolickiego.³⁵

3. Przygotowanie duszpasterzy „nadzwyczajnych”

Potrzeby wynikające z duszpasterstwa nadzwyczajnego (specjalnego i specjalistycznego) zmuszają do podjęcia trudu formacji duszpasterzy-specjalistów. Nie wystarczy w tym wypadku postulowana przez Synod formacja permanentna. Chodzi tu bowiem o formację daleko wykraczającą poza

teologiczne ramy, gdyż formacja ta wymaga uwzględnienia elementów psychologii, w tym przede wszystkim psychologii uzależnień, psychoterapii, pedagogiki specjalnej, socjologii, a zwłaszcza socjologii religii.

Świeccy członkowie Kościoła formułują konkretne wymagania względem osoby kapłana i roli, jaką ma pełnić we wspólnocie kościelnej. Ich postulaty mogą być twórczą pomocą w przygotowaniu przyszłych duszpasterzy młodzieży. Nowe perspektywy przygotowania duszpasterzy związane są z otwarciem się seminariów duchownych na środowiska świeckie. Kończy się czas izolowania seminariów duchownych, które nie miały statusu uczelni wyższych, a traktowane były jako ośrodki przygotowujące „zawodowo” przyszłych kapłanów. Dzisiaj większość seminariów duchownych znajduje się w strukturach wydziałów teologicznych, które tworzone są na poszczególnych uniwersytetach już nie tylko katolickich, ale również świeckich.

Akademicki poziom przygotowania przyszłych kapłanów w wymiarze *doctrina* domaga się uwzględnienia w większym stopniu teologii życia wewnętrznego w kształtowaniu ich *sanctitas*, a także wiedzy z zakresu psychologii, socjologii i pedagogiki w formacji ludzkiej (por. DK 12-21; PDV 58).³⁶ Nowe możliwości otwierają się również przed teologią pastoralną, której zadaniem jest nie tylko ukazanie wizji Kościoła i możliwości spełniania jego zbawczej misji we współczesnym świecie,³⁷ ale również udział w przygotowaniu i odpowiedniej formacji pastoralnej przyszłych duszpasterzy. W procesie kształtowania ich wrażliwości pasterskiej i przygotowania do przyjęcia odpowiedzialności za realizację posłannictwa ewangelizacyjno-pastoralnego trzeba uwzględnić formację ludzką, duchową, intelektualną i duszpasterską w ścisłym tego słowa znaczeniu (PDV 58).³⁸

Wypełnianie funkcji duszpasterskich nie powinno się ograniczać do charyzmatu i realizowania obowiązków wynikających z powołania kapłańskiego. Nawet najpilniej spełniane obowiązki duszpasterskie nie mogą usprawiedliwiać zaniedbania rozwoju w wymiarze człowieczeństwa i wykonywanej specjalności. Nie można wymagać od duszpasterzy doskonałości w ludzkich dziedzinach rozwoju, ale trzeba zaznaczyć, że kompetencje, profesjonalizm,³⁹ wiedza i praktyczne umiejętności duszpasterza młodzieży wymagają nieustannego doształcania. W osobie duszpasterza łączą się umiejętności z mistrzostwem, naturalne uzdolnienia z wyuczonymi sprawnościami, a przede wszystkim dary naturalne z charyzmatycznym ubogaceniem osobowości. Status społeczny duszpasterza określony jest przez spełniane przez niego funkcje, ale praktycznie jest on też uwarunkowany poprzez osobistą kulturę duszpasterza, jego wiedzę, „fachowość i zawodostwo”, kwalifikacje, a przede wszystkim duchowość opartą o zdrową ascezę.⁴⁰

4. Edukacja ewangeliczna – kształtowanie młodzieżowych elit katolickich

Edukacja w szerokim znaczeniu odgrywa dużą rolę w duszpasterstwie młodzieży. Nie chodzi w tym wypadku tylko o działalność oświatową czy nawet wychowawczą, ale przede wszystkim o kształtowanie elit katolickich, i to zarówno w wymiarze duchowym i ludzkim, jak również w aspekcie dojrzałej postawy obywatelskiej. W duszpasterstwie młodzieży trzeba zwrócić szczególną uwagę na zaangażowanie młodych w poznawanie i realizowanie wartości narodowych w duchu dobrze pojętego patriotyzmu, a także o akomodację, nie tylko o charakterze religijnym czy kulturowo-społecznym, ale również swego rodzaju akomodację ekonomiczno-polityczną.⁴¹ Dotyczy to przygotowania przyszłej elity katolickiej, dla której nie będą obce zarówno wartości chrześcijańskie, jak również szeroko rozumiane dziedzictwo narodowe, a także dziedzictwo kulturowe świata, ze szczególnym uwzględnieniem kultury europejskiej. Jest to ważne zwłaszcza dzisiaj, gdyż w dobie poszerzania granic Unii Europejskiej elita katolicka powinna wziąć na swoje barki bardzo trudne i skomplikowane zadanie: zorganizowanie ścisłej współpracy nie tylko z Kościołami lokalnymi w krajach Unii Europejskiej, ale także z organizacjami, stowarzyszeniami kościelnymi lub współpracującymi z Kościołem. Przy kuriach diecezjalnych powinny powstać struktury, które odpowiadałyby za duszpasterstwo do spraw międzynarodowej wymiany młodzieży.⁴² Ma to szczególnie duże znaczenie zwłaszcza w płaszczyźnie działań charytatywnych, skierowanych również na bardziej potrzebujące niż Polska kraje Europy Wschodniej i Środkowej.

W programie owocnego działania elit katolickich trzeba z jednej strony uwzględnić zadanie mobilizowania do wysiłku, do pracy, do rozwoju, doskonalenia się, ale z drugiej strony wskazywać na ewangeliczną motywację podejmowanych działań, które powinny być bezinteresowne.

5. Instytuty do spraw młodzieży

Ważność i zakres problemów młodego pokolenia sprawia, że należałoby zastanowić się nad tworzeniem instytutów zajmujących się zagadnieniami młodzieży, a także przygotowaniem paradygmatów dla właściwej formacji ewangelizatorów i duszpasterzy młodzieżowych. Instytuty do spraw młodzieży, mające charakter naukowy, tworzone w ramach wydziałów teologicznych albo ich filii w poszczególnych diecezjach, mogłyby ściśle współpracować z diecezjalnymi ośrodkami organizacji duszpasterstwa młodzieży, a zwłaszcza służyć pomocą w przygotowywaniu (kształceniu) duszpasterzy, wychowawców, ewangelizatorów i apostołów młodzieżowych. Szczególnie ważne jest uznanie i docenienie każdej formy inspiracji oddolnej, gdyż

odnowa znaczenia duszpasterstwa młodzieży zależy przede wszystkim od inicjatywy poszczególnych kapłanów i świeckich, a także od wspólnego ich działania. Zadaniem teologii pastoralnej jest inicjowanie, inspirowanie, doradzanie i udzielanie pomocy czynnym duszpasterzom w realizacji tych zadań.⁴³

* * *

W podsumowaniu należy podkreślić, że duszpasterstwo młodzieży musi poszukiwać coraz to nowych sposobów realizowania misji ewangelizacyjno-apostolsko-wychowawczej w środowisku młodych ludzi. Wielość podmiotów działania kościelnego i różnorodność metod i form ewangelizowania wymaga się zastosowania ich optymalnej koordynacji. W szczególny sposób trzeba dowartościować znaczenie współdziałania podmiotów duszpasterskich w sytuacjach wyjątkowych, które wymagają jak najszybszych interwencji, często nadzwyczajnych. Problemy młodzieżowe mają taki właśnie charakter wyjątkowy. W duszpasterstwie młodzieży chodzi o wykorzystanie wszystkich darów i „aktywności” podmiotów misji ewangelizacyjno-apostolskiej, bez zatracenia ich indywidualnego charakteru i jednostkowej tożsamości, ale z uwzględnieniem ich charyzmatycznego ukierunkowania na wspólnotę kościelną. Taka koordynacja jest możliwa tylko w oparciu o hierarchiczną strukturę Kościoła, ale z zastosowaniem dialogu jako najskuteczniejszego sposobu porozumienia wszystkich podmiotów działania.

U podstaw realizacji pośrednictwa zbawczego w parafiach leży świadomość eklezjalna ich członków. Dzięki niej młodzi katolicy mogą włączyć się w misję całego ludu Bożego jako aktywni ewangelizatorzy i apostołowie. Należy zaznaczyć, że od jakości duszpasterstwa parafialnego zależy w dużej mierze poziom duszpasterstwa młodzieży. Oznacza to z jednej strony, że „sukcesy” duszpasterstwa podstawowego przekładają się na „owocność” duszpasterstwa młodzieży, ale z drugiej strony w duszpasterstwie młodzieży trudności i porażki pracy parafialnej odbijają się jak w zwierciadle.

Ważnym obszarem współpracy duszpasterstwa młodzieży z działalnością parafii są różne grupy, których działalność może być szansą i sposobem włączenia w spełnianie pośrednictwa zbawczego dla dużej liczby młodych ludzi. Nowe ruchy religijne, zwłaszcza powstające z udziałem młodzieży, które można uznać za przejaw nowej ewangelizacji, wymagają pomocy duszpasterzy parafialnych, ale jeszcze bardziej potrzeba im duszpasterzy „nadzwyczajnych”, których zadaniem byłaby pomoc w odnalezieniu miejsca młodych ludzi w Kościele. Duszpasterstwo zwyczajne jest „zaczynem” dla rozwoju nadzwyczajnego duszpasterstwa młodzieży, nie tylko w fazie projektowania jego nowych form, ale też w realizacji konkretnych zadań.

Duszpasterstwo młodzieży jest drogą dla młodych ludzi, po której będą kroczyć do Kościoła z Chrystusem, głoszącym im Ewangelię. Duszpasterz powinien być pośród nich, towarzyszyć im i razem z nimi doświadczać mocy Ewangelii. Przyszły duszpasterz młodzieży w wypełnianiu swojej misji będzie przede wszystkim towarzyszył jako wychowawca swoim podopiecznym na drodze ich życia wiarą w codzienności. W przygotowaniu przyszłych duszpasterzy młodzieży trzeba zatem zadbać nie tylko o wysoki poziom wiedzy teologicznej, rozwój duchowy, ale również należy docenić wiedzę z zakresu nauk humanistycznych.

Młodzi ludzie oczekują od swoich duszpasterzy określenia konkretnego, jasnego i pewnego kerygmatu, przedstawiającego istotę wiary, który będzie legitymizacją ich udziału w życiu wspólnoty kościelnej. Najpewniejszym sposobem przekazu wiary jest dialog, który ułatwia wzajemne poznanie i podzielenie się doświadczeniami życiowymi i przeżyciami związanymi z działaniem Ewangelii w życiu codziennym uczniów Chrystusa.

Młodzi członkowie wspólnoty Chrystusowej powinni mieć możliwości spełniania swojej misji apostołsko-ewangelizacyjnej w Kościele i w świecie. Do tego potrzebne są nowe struktury: instytuty do spraw młodzieży. Owocem ich działalności powinny być między innymi praktyczne propozycje wykorzystania aktywności młodych ludzi, którzy pragną służyć innym ludziom, ale w szczególny sposób chcą pomagać młodym niezdecydowanym, zagubionym, obojętnym, załęczonym, wątpięcym, ale poszukującym swojej drogi życia i wiary.

PRZYPISY

¹ Zob. J. Przybyłowski, *Duszpasterstwo grupowe*, „Homo Dei” 59(1990), 1-2, s. 68; R. Niparko, *Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, s. 300; W. Piwowarski, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Poznań-Warszawa 1986, s. 85.

² Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny (1979; 1983; 1987; 1991; 1995; 1997). Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 263-264.

³ J. Mariański, *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej*, Płock 1984, s. 15.

⁴ S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 102.

⁵ N. Lobkowicz, *Przekazywanie wiary*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, Poznań 1991, s. 209-210 (*Kolekcja „Communio”*, t. 6).

⁶ *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja*, Poznań-Warszawa 1979, s. 263.

⁷ G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście się wzajemnie w miłości (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Kraków 1991, s. 137.

⁸ A. Rumiński, *System wartości rodziców i dzieci*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 126.

⁹ Zob. C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1994.

¹⁰ B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, s. 121.

¹¹ Zob. P. Poręba, *Jedność, spistość i trwałość struktury rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka*, „Studia Warmińskie” 5(1968), s. 529-583.

¹² J. Mariański, *Socjalizacja-wychowanie*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 155-156. Relacje między jednostką a społeczeństwem lub jakąś częścią społeczeństwa określa się terminem „socjalizacja”. Jest to wielostronny proces wprowadzania jednostki w „obiektywny świat” społeczeństwa. Proces ten ma charakter anonimowy i niezamierzony, a osoba socjalizowana do pewnego stopnia poddaje się pasywnie wpływom społecznym – tamże, s. 155.

¹³ M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi*, dz. cyt., s. 56.

¹⁴ W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992, s. 235.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ W. Pasierbek, *Człowiek obrazem miłości Trójjedynego Boga*, w: *W służbie człowiekowi*, dz. cyt., s.107-108.

¹⁷ Cyt. za C.J. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1979, s. 75.

¹⁸ J. Mariański, *Duszpasterskie Rady Parafialne – struktury pozorne czy rzeczywiste?*, „Forum Duszpasterskie” 8(1998), 29, s. 21; zob. R. Kamiński, *Powołanie i funkcjonalność Parafialnej Rady Duszpasterskiej*, „Aten. Kapł.” 70(1977), s. 278-282; tenże, *Parafialna Rada Duszpasterska w Austrii w świetle badań socjologicznych*, „Collect. Theol.” 52(1982), 3, s. 127-137.

¹⁹ Zob. na ten temat referaty z sesji pt. „Czy chrześcijanin może być liderem”, w: *Chrześcijanin Liderem*, Racibórz 1994.

²⁰ W. Wilk, *Kościół w Polsce wobec ewangelizacji kultury i przez kulturę*, „Aten. Kapł.” 126(1996), s. 331-333.

²¹ Na temat modlitwy zob. J. Przybyłowski, *Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1993 (mps pracy doktorskiej w Bibl. KUL); A. Gasparino, *Modlitwa serca. Rozmowa z młodymi*, Warszawa 1997.

²² Zob. R. Kamiński, *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1991, s. 154-168.

²³ Zob. J. Kudasiwicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 46.

²⁴ J. Mikołajec, J. Polok, *Sprawozdanie ze spotkania dekanalnych duszpasterzy młodzieży*, „Forum Duszpasterskie” 7(1997), 27, s. 40-41.

²⁵ R. Kamiński, *Wprowadzenie*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 16-17.

²⁶ T. Witkowski, *Podstawy rozumienia osób niepełnosprawnych*, w: *Młodych problemy*, Warszawa 1986, s. 57-59.

²⁷ Zob. Z. Sękowska, *Pedagogika specjalna – istota i zadania*, „Aten. Kapł.” 103(1984), s. 20n.

²⁸ Zob. A. Przybecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w środowisku akademickim*, Poznań 1986.

²⁹ A. Potocki, *Diecezja jako podmiot duszpasterstwa – polskie uwarunkowania*, „Aten. Kapł.” 121(1993), s. 31.

³⁰ Jan Paweł II, „Kościół wspólnotą ewangelizującą”. *Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum (12. 01. 1993)*, „L'Osservatore Romano” (pol.) 14(1993), nr 2, s. 17.

³¹ Zob. Z. Bochenek, *Przesłanki ideowe, założenia, propozycje programu formacyjnego i apostołskiego KSM*, „Forum Duszpasterskie” 3(1993), 10, s. 14-20.

³² R. Rak, *Duszpasterstwo specjalistyczne. Założenia i realizacja*, „Aten. Kapł.” 121(1993), s. 258-259.

³³ T. Witkowski, *Resocjalizacja niedostosowanych społecznie*, „Aten. Kapł.” 103(1984), s. 241n.

³⁴ Zob. F. Martyna, *Nowe ruchy religijne: wnioski i wskazania pastoralno-wychowawcze*, w: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła?*, Pieniężno 1994, s. 215-227.

³⁵ Zob. J. Przybyłowski, *Organizacja duszpasterstwa młodzieżowego w perspektywie nowej ewangelizacji*, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 217.

³⁶ Podstawowy postulat w przygotowaniu przyszłych duszpasterzy to „troska o filozoficzne i teologiczne kształcenie księży na poziomie uniwersyteckim, zarazem troska o ich głębokie wychowanie religijne. Chodzi o takie kształcenie, które rozwine myślenie, a nie tylko dostarczy erudycji. I chodzi o takie wychowanie religijne, które przyjaźń z Chrystusem uczyni sensem życia”. – M. G o g a c z, *Warunki skuteczności apostołstwa świeckich*, „Communio” 1(1986), 6, s. 128.

³⁷ Nadal aktualny jest postulat rozwoju teologii pastoralnej. W. Goddijn pisze, że konieczne jest posiadanie koncepcji tego, „czego wymagać będziemy od duszpasterstwa, a to zarówno ze względu na formacje przyszłych kapłanów, jak i na właściwe wykonywanie funkcji kapłańskich. Teologia praktyczna, pastoralna, jest najstarszym ogniwem nauk teologicznych, zbyt mało powiązanych z całokształtem dzisiejszej wiedzy humanistycznej, z socjologią i psychologią”. – W. G o d d i j n, *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 205.

³⁸ Jan Paweł II podkreśla znaczenie świętości kapłańskiej w duszpasterskiej postudze. „W świetle długiego doświadczenia, pośród tylu przeróżnych sytuacji, nabrałem przekonania, że tylko z gleby kapłańskiej świętości może wyrastać skuteczne duszpasterstwo – *cura animarum*. Najgłębszym sekretem prawdziwych sukcesów duszpasterskich nie są bowiem środki materialne, zwłaszcza «środki bogate». Trwałe owoce duszpasterskich trudów rodzą się na podłożu kapłańskich serc. To jest podstawa! Oczywiście konieczna jest formacja, studium, *aggiornamento*; a więc odpowiednie przygotowanie, które uczyni kapłana zdolnym do wyjścia naprzeciw pilnym potrzebom duszpasterskim”. – Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 87.

³⁹ Pojęcie profesjonalizacji kapłaństwa łączy się bezpośrednio z duszpasterstwem. O. Schreuder pisze na ten temat: „Pojęcie profesjonalizacji kapłaństwa zawiera natomiast elementy bezsprzecznie korzystne dla duszpasterstwa. Zadowolimy się ich krótkim wyliczeniem: specjalizacja i intensyfikacja właściwej kościelno-religijnej funkcji kapłaństwa, koncentracja wychowania i przygotowania do kapłaństwa, podniesienie jego poziomu naukowego zarówno przez wprowadzenie studiów akademickich, jak i przez adaptację programu nauczania do potrzeb pastoralnych”. – O. S c h r e u d e r, *Zawodowy charakter kapłaństwa*, w: *Ludzie – Wiara – Kościół*, dz. cyt., s. 240.

⁴⁰ Zob. J. B u k o w s k i, *Filozofia spotkania*, Kraków 1987, s. 274.

⁴¹ Zob. J. P r z y b y ł o w s k i, *Laikat w Kościele polskim – obowiązki czy przywileje. Zarys problemu*, „Aten. Kapł.” 114(1990), s. 428-439.

⁴² Diecezjalne Duszpasterstwo ds. Międzynarodowej Wymiany Młodzieży funkcjonuje od października 1995 r. przy Wydziale Duszpasterskim Kurii Diecezjalnej w Opolu – M. W o r b s, *Diecezjalne duszpasterstwo do spraw międzynarodowej wymiany młodzieży*, „Forum Duszpasterskie” 7(1997), 26, s. 53-54.

⁴³ O. S c h r e u d e r, *Zawodowy charakter kapłaństwa*, art. cyt., s. 241.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS

WYCHOWANIE DO MODLITWY NA LEKCJACH RELIGII W GIMNAZJUM

Życie w społeczeństwie pluralistycznym prowadzi często do zagubienia tożsamości przez wielu chrześcijan. Niektórzy z nich nie mają jasnego rozeznania, czego wymaga od nich chrześcijaństwo. Towarzyszy temu dość często zaniedbywanie, a następnie porzucanie praktyk religijnych. Należy do nich także modlitwa. Szczególnie często modlitwa jest zaniedbywana przez młodzież.

Wymaga to pogłębiania życia duchowego młodych chrześcijan, formowania pogłębionej świadomości chrześcijańskiej i wychowania do modlitwy. Kościół może wykorzystać w tym zakresie różne formy. Do nich należy m.in. nauczanie religii i udział w liturgii. Polska młodzież w znacznej części uczestniczy w lekcjach religii w szkole, ale już mniejsza część uczestniczy regularnie w życiu liturgicznym Kościoła. Stąd tym ważniejsze staje się takie nauczanie katechetyczne w szkole, które wychowuje do modlitwy.

W rozwoju religijnym szczególnie trudnym okresem jest okres dorastania. Jest on połączony z przejściem od religijności dziecięcej do religijności człowieka dojrzałego. Mogą temu towarzyszyć trudności związane z modlitwą. W Polsce okres dorastania przypada na czas pobytu młodzieży w gimnazjum. Stąd rodzi się pytanie, jaką rolę spełnia katecheza gimnazjalna w wychowaniu do modlitwy i na ile pomaga ona w przezwyciężaniu trudności związanych z modlitwą. Podstawą do analizy tego zagadnienia są dokumenty katechetyczne Kościoła w Polsce oraz wybrane podręczniki metodyczne.

Wychowanie do modlitwy w dokumentach katechetycznych Kościoła

Katechizm Kościoła katolickiego (modlitwie poświęcona jest czwarta jego część) podkreśla, że pierwszym miejscem wychowania do modlitwy jest rodzina. Przez rodzinę dzieci są wprowadzane w modlitwę Kościoła. Tam uczą się też wytrwałości na modlitwie (por. KKK 2685). Równie ważna w tym zakresie jest katecheza. Jej celem powinno być dążenie, aby słowo

Boże było rozważane w modlitwie osobistej, aktualizowane w modlitwie liturgicznej i stale uwewnętrzniane w życiu. Jej zadaniem jest także nauczanie na pamięć podstawowych modlitw. Uczenie ich powinno być połączone z pogłębionym poznawaniem treści niektórych modlitw (por. KKK 2688). *Katechizm* uwypukla także wielką rolę świadectwa modlitwy kapłanów, zakonników oraz grup modlitewnych i szkół modlitwy (por. 2686, 2687, 2689). Wychowanie do modlitwy na katechezie musi być widziane w powiązaniu ze świadectwem modlitwy wspólnoty Kościoła.

Także *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* wychowanie do modlitwy zalicza do istotnych zadań katechezy. Zwraca się w nim uwagę, że wychowanie do modlitwy napotyka dziś w Polsce na szczególną trudność. Dlatego przed katechezą polską pojawia się zadanie rozbudzenia życia modlitwy, ukazywania jej sensu. Z modlitwy ani z wdrażania w nią katechizowanych nie powinno się rezygnować w żadnej z form katechezy. Szkolne nauczanie religii powinno ukazywać jej sens na tle całego depozytu wiary. Działania sprzyjające wychowaniu do modlitwy na lekcjach religii powinny się łączyć z duszpasterstwem katechetycznym w parafii.¹

Również w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*² wychowanie do modlitwy stanowi istotny element procesu katechetycznego na wszystkich poziomach nauczania. Jest ono także istotnym wymiarem nauczania religii w gimnazjum. Podkreśla się tu, że katecheza przez lekturę Pisma Świętego ma ukazać bogactwo *Modlitwy Pańskiej* jako drogi chrześcijanina. Jej zadaniem jest także przedstawić znaczenie modlitwy w życiu chrześcijańskim oraz zapoznać z rodzajami modlitwy. Realizacja katechezy powinna ukształtować umiejętność samodzielnej lektury Pisma Świętego oraz rozumienia konsekwencji poszczególnych wezwań modlitwy *Ojcze nasz* dla życia chrześcijańskiego.³ Wychowanie do modlitwy powinno znaleźć swoją kontynuację w przygotowaniu formacyjnym do sakramentu bierzmowania, realizowanym w parafii.⁴

Również *Program nauczania religii* przewiduje pewne jednostki katechetyczne dla przedstawienia problematyki modlitwy. Wychowanie do modlitwy pojawia się także na poziomie gimnazjalnym.

W klasie pierwszej ta problematyka pojawia się po ukazaniu postawy człowieka wobec Objawienia Bożego. Uwypukla się w prawdzie, że człowiek osobiście odpowiada Bogu na Jego objawienie. Ta odpowiedź zaś polega na wierze. Wiara z kolei przejawia się w różnych zachowaniach. Szczególnie ważnym jej przejawem jest modlitwa.⁵

Także w kasie drugiej wraca problematyka modlitwy. Została ona umieszczona w bloku tematycznym *Życie z Chrystusem Zmartwychwstałym*.

Tę problematykę łączy się z przedstawieniem działania Pana Jezusa w sakramentach. Przewiduje się, że temat *Modlitwa naturalnym wyrazem więzi z Bogiem* zostanie zrealizowany po przybliżeniu sakramentu pokuty i ukazaniu postawy nawrócenia.⁶ Wydaje się także, że problematyka modlitwy powinna zostać zaznaczona także przy omawianiu bloku *Celebracja tajemnic zbawienia w roku liturgicznym*. Zadaniem lekcji religii jest uczenie religijnego przeżywania zbawczych wydarzeń w roku liturgicznym.⁷ Tego zaś nie można dobrze zrealizować bez odwołania się do modlitwy jako przejawu naszego udziału w misterium zbawienia.

W programie dla klasy trzeciej gimnazjum nie przewidziano żadnego tematu, który wprost podejmuje problematykę modlitwy. Treścią nauczania w tym roku jest tajemnica Kościoła oraz sakrament bierzmowania. Stąd problematyka modlitwy powinna pojawiać się w różnych jednostkach dydaktycznych. Blok tematyczny *Kościół wspólnotą Ducha Świętego* zawiera jednostkę *Wydarzenie zesłania Ducha Świętego*.⁸ Omawiając to wydarzenie, nie sposób nie nawiązać do modlitwy pierwotnego Kościoła oczekującego na Zesłanie Ducha Świętego. Również blok *Duch Święty umacnia w wyznawaniu wiary* wymaga uwzględnienia modlitwy. Kształtowanie gotowości do wyznawania wiary łączy się z rozwijaniem umiejętności modlitwy.⁹ Modlitwa jest także wyrazem zaangażowania w dzieło ewangelizacji świata. To zaś trzeba podkreślić w bloku *Duch Święty uzdalnia do apostołstwa*.¹⁰

Można stwierdzić, że program nauczania religii w każdej klasie gimnazjum zwraca uwagę na wychowanie do modlitwy. Problematyka wychowania do modlitwy została powiązana z treścią bloków tematycznych. Przewiduje się na ten temat specjalne jednostki katechetyczne. Ale do modlitwy powinno się także nawiązywać w trakcie różnych bloków tematycznych.

Wychowanie do modlitwy w przewodniku metodycznym do gimnazjum pod redakcją D. Jackowiak, J. Szepta

Obecnie istnieje na rynku wiele propozycji metodycznych do nauczania religii w gimnazjum. Powstały one przed opublikowaniem nowego programu katechetycznego.¹¹ Pomimo to wykazują one pewną zbieżność z programem opublikowanym w 2001 r. Zanim powstaną nowe propozycje, warto przeanalizować, w jakim stopniu realizują one cele zawarte w nowym programie, zwłaszcza jak realizują wychowanie do modlitwy. Przedmiotem analizy jest tylko ta propozycja, która obowiązuje w diecezji włocławskiej. Wychowanie do modlitwy jest w niej ujęte we wszystkich trzech tomach (dla trzech klas gimnazjalnych) tego przewodnika.¹²

Przystępując do jego analizy, najpierw należy się zastanowić, jakie jednostki dydaktyczne podejmują tematykę modlitwy, a następnie kiedy jeszcze pojawia się problematyka modlitewna. W klasie pierwszej nie ma żadnej jednostki dydaktycznej wprost poświęconej modlitwie, w klasie drugiej przewidziano dwie jednostki tematyczne. O niej mówi katecheza: *Modlitwa to żywy oddech wiary*¹³ oraz *Modlić się prawdziwie*.¹⁴ W klasie trzeciej nie ma także żadnej jednostki wprost mówiącej o modlitwie.

Modlitwa jednak często pojawia się na początku katechezy, niekiedy zakłada się ją w celach dydaktycznych oraz proponuje się ją na końcu katechezy. Analiza poszczególnych jednostek dydaktycznych pozwala zauważyć obecność różnych rodzajów modlitwy. Jest tu: modlitwa uwielbienia i wiary, modlitwa prośby, modlitwa dziękczynienia. Trzeba też dodać, że przewodniki niekiedy nie podają treści modlitwy, a tylko opisują jej charakter. Są także jednostki, gdzie nie przewidziano w ogóle modlitwy w trakcie katechezy. Takie propozycje są dość częste w klasie trzeciej.

Modlitwa uwielbienia i wiary

Ta modlitwa jest proponowana w przewodnikach do wszystkich klas gimnazjum. W klasie pierwszej uczeń spotyka się z nią najpierw w katechezie *Najważniejsze pytania*. Połączona jest ona z refleksją w trakcie katechezy na temat: „Czego ja, uczeń klasy pierwszej gimnazjum potrzebuję, aby otworzyć Bogu drzwi swego serca?”¹⁵ Również w katechezie *Siła dobra* autorzy polecają modlitwę połączoną z refleksją nad słowami św. Alberta Chmielowskiego: „Bądź dobry jak chleb”.¹⁶ W katechezie *Ludzie wolności, prawdy i dobra* występuje modlitwa wypływająca z refleksji nad pytaniem: „Co wybieram w swoim życiu? Jak świadczę o Chrystusie?”¹⁷ Także w katechezie *Ziemia jest darem* proponuje się refleksję nad problemem: „Co zrobić, aby ten dar Boga zachować dla przyszłych pokoleń?”¹⁸ Zaś w katechezie *My jesteśmy Kościołem* proponuje się modlitwę uwielbienia z wykorzystaniem piosenki *Chrześcijanin to właśnie ja*.¹⁹

Także w klasie drugiej pojawia się modlitwa uwielbienia i wiary. Zawarta jest ona w wielu katechezach. W katechezie *Pragniemy być szczęśliwi* modlitwą ma stać się piosenka *Tak pragnę Cię wielbić, dobry Panie mój*.²⁰ Natomiast katecheza *Kim jest człowiek, kim ja jestem* wykorzystuje Psalm 8: „O Panie, Boże nasz, jak wspaniałe jest imię Twoje”.²¹ Z kolei katechezę *Miedzy wierzę a wiem* kończy wyznanie wiary.²² Dwie katechezы *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus*²³ oraz *Wolność potrzebuje mądrości*²⁴ kończy się rachunkiem sumienia, który stara się pomóc uświadomić młodzieży „Kto panuje w moim życiu?”

Z kolei w katechezie *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem (Mt 22, 37)* proponuje się jako modlitwę fragment Pisma Świętego (J 15, 10-11; 12, 49-50). Zaś w katechezie *Nie każdy, kto mówi mi: Panie, Panie, wejdzie do Królestwa niebieskiego (Mt 7, 21)* proponuje się modlitwę aktami strzelistymi.²⁵

W przewodniku metodycznym dla klasy trzeciej nie ma propozycji modlitw uwielbienia i wiary. Są natomiast propozycje innych rodzajów modlitwy.

Modlitwa dziękczynna

Wszystkie przewodniki metodyczne proponują modlitwę dziękczynną. W kasie pierwszej pojawia się ona w katechezie *List ojca do swoich dzieci*. W niej proponuje się Psalm 18: „Miłuję Cię, Panie, siło moja”.²⁶ W katechezie *Hymn o stworzeniu* proponuje się zaangażować młodzież do tworzenia modlitwy. Mają oni ułożyć modlitwę jako podziękowanie za dzieło stworzenia.²⁷ Kolejna z katechez *Radość świętowania* podkreśla, że świętowaniu towarzyszy modlitwa dziękczynna, z jaką spotykamy się w Eucharystii.²⁸ Zaś w katechezie *Życie jest cudem, jest darem* zachęca się ucznia do modlitwy dziękczynnej za dar życia.²⁹

Także przewodnik metodyczny dla klasy drugiej zawiera przykłady modlitwy dziękczynnej. Katechezę *Zostań z nami, Jezu*³⁰ oraz *Ja was wybrałem (J 15, 16)*³¹ kończy się spontaniczną modlitwą dziękczynną. Ma ona być wyrazem dziękczynienia za to, że Bóg nas wybrał na swoje dzieci w czasie chrztu świętego.

Także w klasie trzeciej proponuje się modlitwę dziękczynną. Pojawia się ona w temacie *Zaakceptować siebie*. W tej katechezie dąży się do tego, aby uczeń zaakceptował w sobie swoje ograniczenia oraz pracował nad tym, co może w sobie zmienić. W końcowej części katecheza ma go doprowadzić do zdolności podziękowania Bogu za własne istnienie.³² Także katecheza *Życie człowieka jest święte* prowadzi do modlitwy dziękczynienia. Dzieje się to przez uświadomienie, że życie jest darem Boga i ono jest święte.³³ Ta świadomość powinna skłonić młodego człowieka do dziękczynienia Bogu za bezcenny dar życia.

Modlitwa prośby

Modlitwa prośby pojawia się najczęściej na wszystkich poziomach nauczania. Ma ona też różną formę. Proponuje się modlitwę osobiście przygotowaną przez młodzież, są tu wykorzystywane teksty biblijne, korzysta się z modlitwy różańcowej, a także odsyła się do tekstów modlitwy zamiesz-

czonych w podręczniku dla ucznia. Młodzież uczy się zanoszenia tej modlitwy we własnej intencji lub w intencji innych.

W klasie p i e r w s z e j wiele katechez zawiera tę modlitwę. W katechezie *Matka zawsze usłyszysz*³⁴ proponuje się dziesiątek różańca we własnej intencji. W kolejnej z katechez *Aby zrozumieć Pismo Święte, potrzebna jest wiedza*³⁵ jej autorzy zachęcają do modlitw o odwagę w poznawaniu Bożej Prawdy. W następnej *Kraj Abrahama, Izaaka i Mojżesza*³⁶ zachęcają do modlitwy o uzyskanie nieba. Zaś w katechezie *Odczytywanie Starego Testamentu*³⁷ zachęca się do modlitwy o światło Ducha Świętego dla zrozumienia słowa Bożego. Katecheza *Poznać Boga przez wydarzenia z historii Narodu Wybranego* zawiera dość oryginalną modlitwę prośby. Jest nią propozycja odnowy przymierza z Bogiem zawartego w czasie Chrztu. Ma ona następującą postać: „Ja (imię) pragnę odnowić z Tobą, Boże, przymierze zawarte na chrzcie”³⁸

W dalszej katechezie *W dłoniach Ojca* proponuje się wykorzystanie tekstu modlitwy świętej Teresy od Jezusa: „Niech nic nas nie niepokoi...”³⁹ Jeszcze inną propozycję zawiera katecheza *Zagubiony skarb*. W niej proponuje się modlitwę do Michała Archanioła.⁴⁰ Ten sam rodzaj modlitwy zawiera katecheza *Chrześcijaństwo to też wierność wartościom*. W niej korzysta się z modlitwy św. Tomasza z Akwinu: „Pozwól mi, litościwy Panie”⁴¹

Wykorzystuje się też modlitwy zawarte w podręczniku dla ucznia. Z nich korzysta się w katechezie *Noszę w sobie dar przekazywania życia*⁴² oraz w katechezie *Jak dobrze, że jesteś...* proponuje się treść modlitwy o dobrego męża i dobrą żonę.⁴³ Taką propozycję modlitwy zawiera też podręcznik dla klasy trzeciej. Pojawia się ona w katechezie *Zaakceptować siebie i innych*. Wykorzystano tu modlitwę ks. P.A. Falińskiego.⁴⁴ Można taką modlitwę odnaleźć także w katechezie *Dar mądrości doskonali naszą miłość*. Wykorzystano w tej modlitwie cytaty z Księgi Mądrości (9, 1.4.9-11.13.17-19).⁴⁵

Także w klasie d r u g i e j przewodnik metodyczny proponuje wiele modlitw o charakterze prośby. Również tutaj są propozycje różnych typów modlitwy. Są prośby o dobra osobiste i o dobra dla innych. Wykorzystuje się modlitwy tworzone przez uczniów, różaniec i modlitwy używane w liturgii Kościoła. Pierwszy typ modlitwy spotykamy w katechezie *Jesteś chrześcijaninem – jesteś powołany do szczęścia*. Tu proponuje się modlitwę do Ducha Świętego, aby kroczyć drogą powołania chrześcijańskiego.⁴⁶ Wyrazem troski o dobra dla innych jest modlitwa o pokój, jaką proponuje się w katechezie *Co mogę uczynić, by świat był miejscem szczęśliwym*.⁴⁷ Z modlitwą różańcową spotykamy się w katechezie *Widzę to, co najlepsze, pochwalam, a jednak idę za tym, co gorsze*. Uczniowie powinni tu nauczyć się prosić Pana Boga

o pomoc w każdej sytuacji życiowej.⁴⁸ Katecheza *Żądaj od siebie coraz więcej* uświadamia uczniowi konieczność pracy nad sobą. Ma on zyskać świadomość, że Dekalog pomaga mu w rozwoju dobrych cech charakteru przez stawianie wymagań. W tym kontekście przez modlitwę Litanią do wszystkich świętych zachęca się go do szukania wstawiennictwa świętych w jego trudzie rozwoju.⁴⁹ Tekst Litanii do Imienia Jezusa wykorzystuje się także w katechezie *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego*.⁵⁰ Uczniowie są także proszeni o ułożeni modlitwy do swego patrona. Taką modlitwę proponuje się w katechezie *Otrzymałeś imię*.⁵¹

Również dla klasy trzeciej przewodnik metodyczny proponuje wiele modlitw o charakterze prośby. Tematyka tego roku koncentruje się wokół problematyki wspólnoty. Stąd też najczęściej pojawia się modlitwa prośby w czyjejs intencji. Ten typ modlitwy nazywa *Katechizm Kościoła katolickiego* modlitwą wstawienniczą. Zachęca się więc młodzież, aby modliła się za wspólnotę Kościoła,⁵² za rodziców,⁵³ za wszystkich żyjących i pracujących w parafii,⁵⁴ za ludzi zniewolonych nałogami,⁵⁵ za naukowców,⁵⁶ o pokój na świecie,⁵⁷ o jedność małżonków w rodzinach katechizowanych,⁵⁸ za przyczyną św. Franciszka o świadomość ekologiczną dla wszystkich ludzi,⁵⁹ za rządzących,⁶⁰ w intencji potrzebujących.⁶¹

Drugim rodzajem modlitwy jest modlitwa katechizowanego we własnej intencji. Jest to najczęściej modlitwa prośby o dary Ducha Świętego. Pojawia się ona w katechezach ukazujących działanie sakramentu bierzmowania.⁶² Zachęca się młodzież również do modlitwy różańcowej.⁶³

* * *

Podsumowując propozycje dydaktyczne wychowania do modlitwy zawarte w omawianych przewodnikach metodycznych, należy podkreślić, że autorzy tych przewodników docenili znaczenie wychowania do modlitwy. Choć nie ma wprost zbyt wielu jednostek katechetycznych przedstawiających problematykę modlitwy, to jednak autorzy starają się, aby katecheza prowadziła do osobistego spotkania z Bogiem przez modlitwę. W omówionych propozycjach widoczne jest staranie autorów o przybliżenie katechizowanym różnych rodzajów modlitwy. W trakcie każdego roku poznają modlitwę uwielbienia i wiary, modlitwę dziękczynienia oraz modlitwę prośby. W każdej klasie można znaleźć zachętę do odmawiania różańca.

Omówiona propozycja wymaga też pewnego udoskonalenia. Wydaje się, że w klasie pierwszej bardziej systematycznie powinno się wprowadzać modlitwę do każdej jednostki katechetycznej. Celowym byłoby uwypuklenie na poziomie gimnazjum, że przyjęcie sakramentu bierzmowania zobowią-

zuje do udziału w dziele ewangelizacji świata przez intensywne życie modlitwy. Taka myśl powinna być bardziej wyraźnie przeprowadzona przez wszystkie lata nauki religii w gimnazjum. Ponadto *Program nauczania religii* wymaga przygotowania większej liczby katechez na temat modlitwy. Lepsze zrozumienie, czym jest modlitwa, może pomóc w kształtowaniu ducha modlitwy w trakcie poszczególnych katechez. Należałoby także postulować, aby treści modlitw były zamieszczane w konspektach poszczególnych katechez. Propozycja ta powinna zapoznawać również z modlitwą wspólnoty Kościoła. Dlatego powinna być poszerzona o propozycje zaczerpnięte z modlitwy liturgicznej.

Przedstawione propozycje modlitw są tylko elementem wychowania do modlitwy. Wskazują one katechecie kierunek działania. Stąd wymaga to jeszcze zastanowienia się, jakie zadania ma katecheta w procesie wychowania do modlitwy.

Zadania katechety w wychowaniu do modlitwy

W zakresie wychowania do modlitwy zwraca się uwagę na świadczenie o modlitwie własną postawą, na animowanie życia modlitwy katechizowanych, na pogłębianie świadomości katechizowanych na temat modlitwy oraz na współdziałanie z rodzicami i wspólnotą parafialną w tym zakresie.

Zanim katecheta zacznie uczyć modlitwy, sam musi nauczyć się modlić. *Katechizm Kościoła katolickiego* podkreśla, że każdy chrześcijanin może od Jezusa Chrystusa nauczyć się modlitwy. Dokonuje się to, gdy dzieci słuchają i kontemplują Syna Bożego. Wtedy uczą się zarazem modlić do Ojca (por. KKK 2601). Chrystus daje swoją modlitwą świadectwo modlitwy. Jego modlitwa jest świadectwem także różnych rodzajów modlitwy.⁶⁴ Również wszyscy ochrzczeni są powołani do świadczenia o modlitwie. Szczególnie cenne jest świadectwo katechety. Świadek daje świadectwo nie tylko przez słowa, ale także przez swoje czyny. On daje świadectwo całą swoją osobowością. Człowiek rozmodlony zaprasza do modlitwy całą swoją osobą. Ważne jest także zaufanie, jakim obdarzają go katechizowani. To zaufanie zależy od walorów osobistych katechety, od jego postawy moralnej i religijnej.⁶⁵ Autentyczność świadectwa modlitwy katechety wpływa na zaangażowanie apostołskie młodzieży. Dawanie świadectwa przez katechetę wymaga od niego trwania w dialogu z Bogiem.

Samo świadectwo modlitwy może okazać się niewystarczające. Stąd świadectwo modlitwy musi łączyć się ze świadectwem życia. Wtedy zyskuje ono swoją moc. To świadectwo życia w pracy katechetycznej powinno wyrażać się przede wszystkim w tym, że katecheta nie będzie modlił się

na katechezie bez przygotowania, mechanicznie czy w pośpiechu. Będzie on się starał, aby modlitwa scalała wewnętrznie każdą katechezę, oraz będzie stwarzał na katechezie okazje do pogłębionej modlitwy prowadzącej nawet do kontemplacji.⁶⁶

Świadeństwo katechety nie pozostaje w oderwaniu od modlitwy wspólnoty Kościoła. Jej zaangażowanie w modlitwę, a przede wszystkim świadeństwo rodziców oraz dostrzeganie innych wzorów modlitwy we wspólnocie Kościoła pomaga w nawiązaniu osobistego kontaktu z Bogiem.⁶⁷ Dawanie świadeństwa zarówno przez wspólnotę, jak i przez poszczególnych katechetów ułatwia animowanie życia modlitwy katechizowanych. Jest to tym bardziej konieczne, że wielu młodych ludzi nie dostrzega potrzeby wewnętrznej łączności z Bogiem albo ją wręcz odrzuca (por. KDK 19). Także badania socjologiczne wskazują na zaniedbywanie modlitwy.⁶⁸

Katecheta może animować modlitwę przez realizowanie katechez wprowadzających w treść modlitwy, przez stwarzanie i wykorzystywanie okazji do modlitwy, przez wprowadzenie do wspólnot życia chrześcijańskiego oraz przez podawanie wzorów osobowych. Podręcznik dla ucznia ukazuje niekiedy na różnych fotografiach modlącego się katechetę wraz z uczniami.⁶⁹

W treść modlitwy wprowadzają dwie katechezy w klasie drugiej. Pierwsza nosi tytuł *Modlitwa to żywy oddech wiary*, a druga to *Modlić się prawdziwie*. Pierwsza ma uświadomić, czym jest modlitwa i jak włączyć modlitwę w życie codzienne.⁷⁰ Następna natomiast wskazuje konieczność otwarcia się na łaskę Bożą w czasie modlitwy oraz przestrzega przed obłudą na modlitwie.⁷¹ Autorzy przewodnika metodycznego starają się pokazywać katechezie różne możliwości wykorzystania okoliczności związanych z katechezą do modlenia się wraz z młodzieżą. Wiele razy przewodnik sugeruje młodzieży w trakcie katechezy chwilę refleksji nad omawianą prawdą.⁷² Z pewnością te refleksje będą kontynuowane w trakcie osobistej modlitwy poza katechezą.

Do modlitwy mogą inspirować ucznia wzory osobowe, z którymi styka się w trakcie katechezy. Podręcznik dla ucznia w każdej klasie podaje wiele postaci świętych, którzy byli ludźmi modlitwy. Zamieszcza się także ich fotografie. Akcentuje się postawę św. Franciszka z Asyżu,⁷³ świętej Teresy od Dzieciątka Jezus,⁷⁴ świętego Maksymiliana Marii Kolbego,⁷⁵ 108 Męczenników z II wojny światowej.⁷⁶ W podręczniku dla ucznia można zobaczyć wiele fotografii, które ukazują młodych ludzi w trakcie modlitwy. Widzi się młodzież idącą w pielgrzymce, korzystającą z sakramentu pokuty, uczestniczącą we Mszy świętej, a także w chwili zadumy na łonie natury.

Podręcznik podpowiada także pewne formy modlitewnego zaangażowania. Temu służą wspomniane już wcześniej fotografie w podręczniku dla

ucznia. Ukazują one młodego człowieka na modlitwie osobistej,⁷⁷ uczestniczącego we wspólnej modlitwie całej rodziny,⁷⁸ a także zaangażowanego w posługę ministranta⁷⁹ czy lektora uczestniczącego w proklamacji słowa Bożego,⁸⁰ zaangażowanego w uwielbianie Boga śpiewem w chórze parafialnym,⁸¹ uczestniczącego w pielgrzymce.

Katecheta w podręczniku tym znajduje bogatą pomoc w zakresie wychowania do modlitwy. Fundamentem modlitwy jest wiara. Człowiek wierzący zwraca się z ufnością do Boga. Dlatego zasadniczym elementem wychowania do modlitwy jest pogłębianie wiary, zrozumienia jej treści i stwarzania okazji do osobistego odniesienia się do Chrystusa. W tym pomaga treść katechezy na każdym poziomie, a szczególnie w klasie pierwszej podręcznik zapoznaje też z różnymi rodzajami modlitwy, ukazuje świadków modlitwy, jest źródłem wzorów osobowych. On też ukazuje liczne postawy i zachowania modlitewne. Wskazuje możliwości uczestnictwa w życiu modlitwy we wspólnocie rodzinnej, jak i wspólnocie Kościoła. Przez częste podkreślanie postaw modlitewnych młodych ludzi pomaga im w odkrywaniu własnej tożsamości. Ułatwia włączenie się do wspólnoty Kościoła. Dzięki treści niektórych katechez kształtuje się też pogłębiona świadomość, czym jest modlitwa w życiu chrześcijanina. Katecheza wprowadza także w różne rodzaje modlitwy. Młodzież może poznać modlitwę uwielbienia i wiary, modlitwę dziękczynienia i modlitwę prośby. Z kolei w modlitwie prośby, zwłaszcza w klasie trzeciej, zachęca się do modlitwy wstawienniczej. Ponadto ze wszystkich wymienionych rodzajów modlitwy najczęściej pojawia się modlitwa prośby.

* * *

Chociaż omówiona propozycja metodyczna powstała przed ukazaniem się *Programu nauczania religii*, to jednak uwzględnia ona w dość szerokim zakresie wychowanie do modlitwy. Podobnie jak w programie katechetycznym wiedzę o modlitwie rozszerza się w klasie drugiej, zaś kształtowanie umiejętności modlenia się dokonuje się w trakcie niemal każdej jednostki w każdej klasie gimnazjum. Stąd też zarówno przewodnik metodyczny, jak i podręcznik dla ucznia wypełnia w katechezie istotną rolę.

PRZYPISY

¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 27

² Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001

³ Tamże, s. 53

⁴ Tamże, s. 69

⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 83

⁶ Tamże, s. 91

⁷ Tamże, s. 93

⁸ Tamże, s. 96

⁹ Tamże, s. 98

¹⁰ Tamże, s. 101

¹¹ Propozycja autorstwa D. Jackowiak, J. Szpeta została oparta na propozycji podstawy programowej wydanej w roku 1999 (Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa oraz program nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych*, Poznań 1999). W tej propozycji zagadnienie modlitwy pojawia się w programie dla klasy I w bloku dotyczącym problematyki rzeczy ostatecznych. W tym dziale umieszcza się zapoznanie z modlitwą za zmarłych (s. 94). W klasie II problematyka modlitwy pojawia się również w ostatnim bloku tematycznym, który nosi tytuł: *Bóg mnie zaprasza*. W nim do modlitwy wraca się dwa razy. Najpierw ukazując powszechne powołanie do modlitwy, a potem ukazuje się, na czym polega modlitwa indywidualna i liturgiczna (s. 97) W klasie III nie mówi się bezpośrednio o modlitwie.

¹² Zob. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum. Przewodnik metodyczny*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000; *Wolni przez miłość. Druga klasa gimnazjum. Przewodnik metodyczny*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000; *Żyjąc z innymi dla innych. Trzecia klasa gimnazjum. Przewodnik metodyczny*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2001

¹³ *Wolni przez miłość. Prz. met.*, s. 24-25.

¹⁴ Tamże, s. 57-58.

¹⁵ Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Prz. met.*, s. 9.

¹⁶ Tamże, s. 14.

¹⁷ Tamże, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 32.

¹⁹ Tamże, s. 54.

²⁰ *Wolni przez miłość. Prz. met.*, s. 9

²¹ Tamże, s. 19.

²² Tamże, s. 21.

²³ Tamże, s. 41.

²⁴ Tamże, s. 43.

²⁵ Tamże, s. 67.

²⁶ *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Prz. met.*, s. 20.

²⁷ Tamże, s. 31.

²⁸ Tamże, s. 69.

²⁹ Tamże, s. 83.

³⁰ Por. *Wolni przez miłość. Prz. met.*, s. 80-81.

³¹ Tamże, s. 82-83.

³² *Żyjąc z innymi dla innych. Prz. met.*, s. 90-91.

³³ Tamże, s. 43-44.

³⁴ Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Prz. met.*, s. 17.

³⁵ Tamże, s. 23.

³⁶ Tamże, s. 26.

³⁷ Tamże, s. 29.

³⁸ Tamże, s. 49.

³⁹ Tamże, s. 59.

⁴⁰ Tamże, s. 76.

- ⁴¹ Tamże, s. 81.
- ⁴² Tamże, s. 85.
- ⁴³ Por. *Wolni przez miłość. Druga klasa gimnazjum*. [Podręcznik dla ucznia], red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000, s. 121.
- ⁴⁴ Por. *Żyjąc z innymi dla innych. Trzecia klasa gimnazjum*. [Podręcznik dla ucznia], red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2001, s. 123.
- ⁴⁵ Tamże s. 134.
- ⁴⁶ Por. *Wolni przez miłość. Prz. met.*, s. 16.
- ⁴⁷ Tamże, s. 17.
- ⁴⁸ Tamże, s. 31.
- ⁴⁹ Tamże, s. 34-35.
- ⁵⁰ Tamże, s. 56.
- ⁵¹ Tamże, s. 55.
- ⁵² Por. *Żyjąc z innymi dla innych. Prz. met.*, s. 13.
- ⁵³ Tamże, s. 18.
- ⁵⁴ Tamże, s. 21.
- ⁵⁵ Tamże, s. 21.
- ⁵⁶ Tamże, s. 51.
- ⁵⁷ Tamże, s. 54.
- ⁵⁸ Tamże, s. 69.
- ⁵⁹ Tamże, s. 74.
- ⁶⁰ Tamże, s. 87.
- ⁶¹ Tamże, s. 93.
- ⁶² Tamże, s. 94-110.
- ⁶³ Tamże, s. 34.
- ⁶⁴ Por. S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989, s. 85.
- ⁶⁵ Por. tamże, s. 85.
- ⁶⁶ Tamże, s. 86-87.
- ⁶⁷ Por. Z. Dymkowski, *Wzory osobowe Katechizmu Kościoła Katolickiego w katechezie współczesnej*, Płock-Lublin 1999, s. 64-65.
- ⁶⁸ J. Mariański podaje, że około 20% młodzieży poważnie zaniedbuje modlitwę (por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 36); W diecezji włocławskiej do poważnego zaniedbania modlitwy przyznało się około 18% w wieku 18-25 lat (por. W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Kto wygrał? Kto przegrał?*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 1997, s. 58-60).
- ⁶⁹ *Wolni przez miłość*. [Podr. dla ucznia], s. 115.
- ⁷⁰ Por. *Wolni przez miłość. Prz. met.*, s. 24-25.
- ⁷¹ Tamże, s. 57-58.
- ⁷² Taką refleksję proponuje się np. w katechezie *Błogosławieni czystego serca* (por. *Żyjąc z innymi dla innych. Prz. met.*, s. 60).
- ⁷³ *Żyjąc z innymi dla innych*. [Podr. dla ucznia], s. 95.
- ⁷⁴ Tamże, s. 139.
- ⁷⁵ Tamże, s. 149.
- ⁷⁶ *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum*. [Podręcznik dla ucznia], red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000, temat 43.
- ⁷⁷ *Wolni przez miłość*. [Podr. dla ucznia], s. 87.
- ⁷⁸ Tamże, s. 73.
- ⁷⁹ Tamże, s. 5 i 73.
- ⁸⁰ *Żyjąc z innymi dla innych*. [Podr. dla ucznia], s. 19.
- ⁸¹ *Słowo Boga jest blisko Ciebie*. [Podr. dla ucznia], temat 25.

KS. ZBIGNIEW SKROBICKI

CHRZEŚCIJAŃSKI WYMIAR PRACY W ŚWIETLE ENCYKLIKI *LABOREM EXERCENS* JANA PAWŁA II

Encyklika papieża Jana Pawła II *Laborem exercens* bywa nazywana encykliką o dostojności pracy. Należy ją odczytywać w kontekście dotychczasowej nauki Kościoła na temat pracy, w szczególności doktryny Soboru Watykańskiego II, gdyż jest ona jej naturalną kontynuacją, wyjaśnieniem i aplikacją. Papież nawołuje w niej do przywrócenia pracy należnego jej miejsca na płaszczyźnie: ekonomicznej, socjalnej, politycznej, prawnej, psychologicznej itd. Encyklika ta podkreśla personalistyczny charakter pracy oraz jej godność i znaczenie w kształtowaniu ludzkiej osobowości, wreszcie jej miejsce i znaczenie w realizacji powołania człowieka, jak również dzieła zbawienia. Ostatni rozdział tej encykliki poświęca papież duchowości pracy, której rozwijanie zakłada uwzględnienie teologii pracy. Encyklikę należy uznać za szczególnie naglące wezwanie do wysiłków w tym kierunku.

Sens pracy

Niewątpliwie porządkowanie problemów pracy na różnych płaszczyznach jest dziś bardzo ważne dla świata pracy. Trudno byłoby to osiągnąć przez pojmowanie pracy bez jej głębszych, moralnych odniesień. Cywilizacja, w której żyjemy, jest cywilizacją pracy. Można też stwierdzić, że cywilizacja ta popada w kryzys w poszczególnych formach ustrojowych, głównie dlatego, że nie potrafiła dostrzec wszystkich moralnych wymiarów pracy. Dawniej był stanowo-zawodowy obraz społeczeństwa. Obecnie role społeczne nie obdarzają człowieka nienaruszalnymi przywilejami. Musi je sam zdobywać miarą swych osiągnięć. Dziś człowiek na tle pracy (jako wyznacznika jego pozycji) przeżywa frustracje: najpierw z powodu automatyzacji prowadzącej do wąskich specjalizacji, po wtóre z braku słusznej zapłaty, czy wreszcie z powodu widma bezrobocia. Stąd człowiek stawia pod znakiem zapytania sensowność wydatkowania swych sił, doświadcza bezsensu pracy, traci poczucie misji związanej z pracą. Aby przewyciężyć ten stan rzeczy, pracownik

musi – obok walki o słuszne prawa pracy – nauczyć się wiązać wszystkie swoje prace z jakąś wyższą ideą. Dla ludzi wierzących oznacza to troskę o przywracanie chrześcijańskiego stosunku do pracy. Takim też wezwaniem rozpoczyna papież Jan Paweł II piąty rozdział encykliki *Laborem exercens* poświęcony duchowości pracy: „potrzebny jest wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego, prowadzony wiarą, nadzieją i miłością, aby przy pomocy tych treści nadać pracy konkretnego człowieka to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga, i poprzez które wchodzi ona w dzieło zbawienia” (LE 27).

Kreśląc zarys duchowości pracy, Jan Paweł II akcentuje równocześnie chrześcijańskie znaczenie słowa „duchowość”, gdy mówi: „Ostatnią część rozważań na temat ludzkiej pracy [...] wypada poświęcić duchowości pracy w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa” (LE 24). Różne bywały duchowości epok, stanów, szkół. Podkreślając „chrześcijańskość” duchowości, Papież mówi, że nie wystarczy zatrzymać się na płaszczyźnie czysto naturalnej. Wówczas duchowość dałaby się zamknąć bez reszty w ramach naturalnego perfekcjonizmu – tak, jak niegdyś pojmowali ją stoicy, a dziś zwolennicy absolutnego humanizmu. Duchowość taka utożsamia się z procesami i wytworami wyższych sfer życia psychicznego, a swoje urzeczywistnienie znajduje w podnoszeniu sprawności władz, w pielęgnowaniu nauki i kultury, w walce o pokój itp. Tymczasem duchowość jest udzielaniem się życia Bożego, tak iż człowiek staje się rzeczywistym uczestnikiem natury Bożej (2 P 1, 4) i Bożym dzieckiem (1 J 3, 1), a zatem partycypuje w Bożej duchowości. Duchowość chrześcijańską możemy określić za ks. J. Majką jako całą „dziedzinę kultury obejmującą odpowiedź człowieka na apel Boga, jego wysiłki zmierzające do własnego udoskonalenia i zbliżenia się do Boga, oraz udzielania się Boga człowiekowi w różnych formach modlitwy i kontemplacji”.¹

Tak rozumiana duchowość zawiera w sobie dwa bieguny: naturalny i nadprzyrodzony – to, co jest współdziałaniem człowieka z łaską Bożą i to, co jest absolutnym darem Boga. Mówiąc o chrześcijańskiej duchowości pracy, trzeba mieć na względzie oba jej aspekty.

Zagadnienie głębszego sensu pracy ludzkiej nie jest czymś nowym w myśli filozoficznej i teologicznej. Ale równocześnie faktem było i ciągle jeszcze się zdarza, że ludzie stwarzają warunki pracy, które czynią ją środkiem degradacji człowieka pracującego. Dlatego podkreślanie jej właściwego sensu jest szczególną powinnością Kościoła.

Dziedzictwo przeszłości

Objawienie od samego początku nadało pracy ludzkiej zupełnie nowy sens, a świadomość tego sensu dojrzewa wraz z rozwojem społecznej na-

uki Kościoła.² Pomimo całego oddziaływania chrześcijaństwa, nad naszą cywilizacją pracy ciąży myślenie przeszłości, które ją wciąż kształtuje.

Od najdawniejszych czasów w różnych społeczeństwach istniały klasy próżniacze. Niektóre z nich odgrywały rolę decydującą, zarówno gdy idzie o władzę, jak również w zakresie kształtowania się modelu kulturowego. Obok tych znaczących klas próżniaczych istniały oczywiście klasy próżniacze stanowiące margines społeczeństwa. Nas interesują tu te pierwsze.

Z istnieniem, a zwłaszcza z dominacją klas próżniaczych łączy się ucisk pracy, pogarda dla niej oraz zepchnięcie jej na margines świadomości społecznej.³ Przykładem cywilizacji próżniaczej jest cywilizacja antyczna, zwłaszcza rzymska, w której można rozróżnić co najmniej trzy formacje: właścicieli niewolników, proletariat rzymski i wojsko. To ostatnie spełniało tu zresztą szczególną funkcję, bo niejako zabezpieczało dwie pierwsze warstwy, dostarczając niewolników, bogactw i żywności z krajów podbijanych. Wszystkie te trzy formacje utrzymywały system wyzysku pracy zniewolonych i podbitych. Członkowie wszystkich tych trzech formacji w jakimś sensie brzydzili się pracą. Pracę fizyczną uważano za niegodną człowieka. Była ona obowiązkiem niewolników. Nie mogła godzić się z wzniosłością umysłu wolnego, zbyt wiązała, krępowała i uzależniała i od siebie, i od innych. Praca fizyczna jest szkodliwa, mówiono, bo niszczy ciało, i dlatego człowiek wzniosły nie może poddać się przymusowi pracy, która jest wrogiem harmonii i piękna ciała ludzkiego. Uważano, że spustoszenie dokonane w ciele musi mieć zły wpływ na ducha ludzkiego. Obowiązywała więc opinia, podniesiona niemal do godności zasady, że praca przynosi człowiekowi ujmę, że go poniża, że w każdym razie nie jest godna człowieka wolnego.

Chrześcijaństwo – trzeba to stwierdzić – nie tkwi swoimi korzeniami kulturowymi w cywilizacji próżniaczej. Przeciwnie, w narodzie izraelskim nie było nigdy niewolnictwa, a ponieważ sami Izraelici byli niejednokrotnie niewoleni, wyzysk pracy jest na kartach Pisma Świętego często i jednoznacznie potępiany.⁴ Jednocześnie spotykamy się raz po raz z ujemną oceną lenistwa. Pierwsi chrześcijanie, nawet zamożni, wyznawali niekiedy swą przynależność do Kościoła przez pracę fizyczną. Wyznawali Chrystusa nie tylko słowem, ale i uczynkami. Przecież „wiera bez uczynków martwa jest”. Postawa ta zwalczała niechęć świata pogańskiego do jakiegokolwiek pracy. Co więcej, świat chrześcijański podkreśla doniosłość powiązania pracy duchowej z pracą fizyczną. Widzimy to szczególnie w życiu zakonnym, które łączyło najwznioslejszą kontemplację z pracą ręczną. Wyrazem tego jest reguła św. Benedykta, głoszącego hasło: *ora et labora*, która zadecydowała o skutkach nie tylko duchowych, ale i ekonomicznych średniowiecznego ruchu monastycznego,

stanowiącego istotny czynnik kształtujący kulturę tego okresu. W życiu monastycznym wykształciła się nowa chrześcijańska kultura pracy, pojmowana jako współdziałanie człowieka z Bogiem i środek doskonałości zakonnej. Jest ona podejmowana z miłością ku Stwórcy, w duchu współdziałania z Nim i dla Jego chwały oraz z miłości ku bliźnim, którym owoce jej mogą służyć. Nadaje to pracy ludzkiej zupełnie nowe wymiary, zwłaszcza że jest ona podejmowana z miłością dla każdego dzieła Bożego, które zasługuje na najwyższy szacunek i którego nie wolno niszczyć, lecz należy je doskonalić.

Mimo wszystko trzeba stwierdzić, że dziedzictwo cywilizacji antycznej, pogańskiej zaciążyło na myśli średniowiecza, że pomimo całego tego oddziaływania chrześcijańskiego, nie dochodziło tutaj do całkowitej zmiany stanowiska w stosunku do pracy. Rozróżnienie: *artes liberales* i *opera servilia* (prace wyzwolone i służebne)⁵ w takim stopniu utrwaliło się w świadomości ludzi średniowiecza, że nie tylko funkcjonuje w życiu praktycznym, ale także w teologii moralnej, aż po czasy najnowsze.

Nowoczesne „cywilizacje pracy”

Można wreszcie mówić i o nowoczesnych „cywilizacjach pracy”. Uważa się kapitalizm za cywilizację pracy – nie tylko dlatego, że doszło w nim do liczbowego ograniczenia formacji próżniaczych, lecz z tego względu, że postęp techniczny uczynił pracę skuteczniejszą i przez pracę poczyniono znaczne postępy w opanowaniu przyrody.

Ale z drugiej strony niepodobna nie dostrzec tego, że w tym systemie nie tylko nie dokonano wyzwolenia pracy, lecz przeciwnie, człowiek pracujący popada w podwójną zależność: od techniki oraz od pieniądza. Zarówno technika, jak i pieniądz wydają się być z natury rzeczami czynnikami wyzwalamymi; tu jednak służą do uzależnienia i zniewolenia, a więc do degradacji człowieka, a w konsekwencji i samej pracy. Prymat myślenia technicznego i ekonomicznego powoduje, że praca jest traktowana jako towar, a człowiek jako siła robocza. Depersonalizacja – odczłowieczenie pracy nie tylko się utrzymuje, ale jeszcze pogłębia. Jest to owo przedmiotowe spojrzenie na pracę, pozbawione wymiaru osobowego, duchowego, moralnego, o którym mówi encyklika *Laborem exercens*. Od przeszło stu lat trwa w tym systemie walka o humanizację pracy, ale jej wyniki są skromniejsze, niżby można tego oczekiwać.

Nie da się zaprzeczyć, że zagadnienie pracy znalazło się w centrum uwagi socjalistów, którzy zarówno w swych utopijnych wizjach, jak i systemach teoretycznych zmierzają do jego rozwiązania, a nawet są przekonani, że tworzą nową cywilizację pracy. Znane są rozważania o tak zwanych

falansterach, tj. komunach pracy i zalecenia Fouriera, socjalisty utopijnego, dla którego problem humanizacji pracy jest jednym z głównych wyznaczników proponowanego systemu.⁶ Rzecz w tym, że system okazał się ewidentnie nierealny.

Zawiodły także oczekiwania teoretyków socjalizmu, że sama przebudowa stosunków własności, jej kolektywizacja przyczyni się do takiej przemiany świadomości społecznej, systemu organizacji pracy, iż doprowadzi do jej gruntownej humanizacji. Tak się nie stało, a walka o humanizację pracy okazała się w socjalistycznym systemie produkcji jeszcze trudniejsza i jeszcze mniej skuteczna. Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że siły oporu, jakie muszą być w tym systemie pokonane, ażeby zapewnić pracy należny jej priorytet, mogą okazać się nie mniejsze, aniżeli w systemie kapitalistycznym, gdyż decyzje gospodarcze i administracyjne skoncentrowane są tu w jednym ręku i są bardziej anonimowe, co zwalnia decydentów od odpowiedzialności za decyzje, a w każdym razie odpowiedzialność tą zmniejsza i oddala (LE 14).

Problem przywrócenia pracy należnej godności pozostaje zdaniem autora encykliki ciągle otwarty, a jego posunięcie naprzód jest jednym z głównych celów *Laborem exercens*, zwłaszcza gdy w ostatnim rozdziale omawia elementy duchowości pracy.

Ku teologii pracy

Podstawowym elementem duchowości pracy, według encykliki *Laborem exercens*, jest fakt, iż człowiek poprzez pracę „uczestniczy w dziele Stwórcy” (LE 25). Idea, że u początku pracy ludzkiej stoi tajemnica stworzenia, przewija się przez całą encyklikę. W pracy człowiek spotyka Boga, który stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu. Omawianie duchowości pracy zakłada rozpracowanie podstawowych elementów teologii pracy. Zagadnienia te pozostają ciągle jeszcze otwarte. Warto tu przytoczyć jedną z pierwszych prób nowej teologii pracy, zawartą w książce kard. Stefana Wyszyńskiego *Duch pracy ludzkiej*, gdzie czytamy: „Praca ludzka jest [...] dalszym ciągiem twórczej pracy Bożej, jest wykańczaniem dzieła stworzenia. Bóg tak pomyślał świat, że w ogromnej mierze dał nam możliwość prowadzenia dalszego ciągu swego dzieła stworzenia do tej miary doskonałości, którą sobie zamierzył. Chociaż dzieła Boże same w sobie są doskonałe, by jednak mogły być odpowiednio użyte, należy je przygotować do właściwego przeznaczenia. I tutaj jest miejsce dla udziału człowieka w dalszym kształtowaniu dzieła Bożego. Świat sam w sobie jest doskonały, a jednak bez pracy człowieka nie osiągnąłby właściwego celu, nie posiadłby właściwej sobie miary doskonałości, zamieniłby się w dżunglę lub w dziką pustynię”.⁷

Dzieło stworzenia, przedstawione w Piśmie Świętym na podobieństwo pracy, człowiek powinien w miarę swoich możliwości dalej rozwijać i dopełniać, czyniąc sobie ziemię coraz bardziej poddaną. Nakaz Boży „czyńcie sobie ziemię poddaną” oznacza, że powinniśmy czynić użytek ze swojego rozumu w stosunku do świata, że naszym obowiązkiem jest tworzenie w świecie ludzkiego ładu, czynienie świata bardziej ludzkim. Jest to wyprowadzenie praktycznych konsekwencji z naszego podobieństwa do Boga, uczestniczenia w Jego Opatrzności.

Jest zatem praca aktualizacją naszej rozumności, aktywnym stosunkiem do otaczającej nas rzeczywistości, próbą jej doskonalenia na miarę naszej doskonałości i współdziałania ze Stwórcą, którego wielkość polega na tym, że osiąga swe cele przez przyczyny drugie, zarówno rozumne, jak i nierozumne. Bóg nie stwarza wszystkiego sam, nie stwarza wszystkiego do końca, pozostawia przestrzeń do działania przyczynom wtórnym, a przede wszystkim człowiekowi. Praca nie jest walką z przyrodą, choć polega niekiedy na pokonywaniu oporu, jaki ona stawia; jest i powinna być doskonaleniem świata, a nie jego niszczeniem. Powinna jej towarzyszyć miłość do świata, stanowiąca pewnego rodzaju odbłask miłości do Stwórcy. Praca, jako nakaz Stwórcy, jest równocześnie znakiem naszego wyniesienia, jest powołaniem człowieka. Jako dzieło osoby ludzkiej, każda praca zasługuje na szacunek (LE 9, 11).

Przez pracę człowiek nie tylko przemienia materię i wytwory społeczne, lecz przemienia również siebie, urzeczywistnia siebie jako człowiek, doskonalili się, „bardziej staje się człowiekiem” (LE 11). Człowiek przez pracę doskonalili siebie nie tylko w sensie doskonałości działania, ale i doskonałości bycia, bycia z innymi. Praca otwiera nas na bliźnich, jest współdziałaniem i współuczestnictwem, staje się czynnikiem tworzącym wspólnotę, która nie jest niczym innym, jak wspólnym realizowaniem dobra i współuczestnictwem w nim. Stąd płynie imperatyw pracy. Jest ona obowiązkiem i powołaniem człowieka. Człowiek powinien pracować ze względu na nakaz Stwórcy, jak również ze względu na własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się pracy. Praca jest też warunkiem rozwoju kulturowego człowieka (LE 16). Obowiązek pracy wynika również stąd, że jest ona wzajemną służbą i współdziałaniem ludzi. Człowiek powinien pracować ze względu na bliźniego, ze względu na rodzinę, ale również ze względu na społeczeństwo, do którego należy, na naród, którego jest synem czy córką, wreszcie ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem.

Kolejnym elementem, na którym opiera się chrześcijańska duchowość pracy, jest przykład Chrystusa, którego Papież nazywa „człowiekiem pracy” (LE 26). Chrystus wedle określenia encykliki „z miłością patrzy na pracę

[...] widząc w niej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga” (LE 26). Chrystusowa ewangelia pracy, poparta przykładem Jego życia, znalazła swoje odbicie w nauczaniu św. Pawła apostoła. Jan Paweł II powołuje się na nakaz zobowiązujący do podejmowania pracy zawarty w Drugim liście św. Pawła do Tesaloniczan (3, 12): „nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli [...] kto nie chce pracować, niech też nie je”.

Każda praca jest zawsze związana z trudem i móżolem. Słowa Pisma Świętego: „w pocie [...] oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie” (Rdz 3, 19) są zapowiedzią tego faktu. I odtąd praca nosi na sobie znamię kary i zadośćuczynienia. Co nie oznacza bynajmniej, by nad nią ciążyło jakieś przekleństwo. Przekleństwo dotknęło jedynie powierzchni ziemi, lecz nie ludzkiej pracy (Rdz 3, 17). Pomimo towarzyszącego jej trudu i pomimo to, że jest ona zapowiedzią śmierci, a nawet właśnie dlatego, jest ona udziałem w ofierze Chrystusa, w Jego paschalnej tajemnicy cierpienia i śmierci, a przez to jest zapowiedzią naszego wyniesienia w Chrystusie i udziałem w jego zbawczym dziele. Praca jest więc udziałem w Krzyżu Chrystusa, w dziele odkupienia.

Jest wreszcie praca budowaniem już tu na ziemi zrębów życia wiecznego (LE 25, 27): „w tej samej pracy dzięki światłu, jakie przenika z Chrystusowego zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przebłysk nowego nieba i nowej ziemi” (LE 27). Ukazuje nam to eschatologiczny aspekt pracy,⁸ który zaznacza się nie tylko w wymiarze osobowym, gdyż duchowe owoce pracy, wzrost świętości przez pracę w zjednoczeniu z Chrystusem stanowią rękojmię naszego zmartwychwstania i nagrody w królestwie niebieskim, ale w wymiarze społecznym w tym sensie, w jakim postęp ziemski i wyzwolenie człowieka przez pracę zaznacza się także „we wzroście Królestwa Bożego, do którego jesteśmy wezwani mocą Ducha Świętego i słowem Ewangelii” (LE 27). W ten sposób łączność człowieka z Bogiem dzięki Chrystusowi staje się całkowita, staje się nadzieją świata, który poprzez pracę powinien rozwijać się aż do Boga.

Wskazania duszpasterskie

Kościół ma do spełnienia szczególną rolę w realizacji nowej cywilizacji pracy.⁹ Rola ta wyraża się najpierw w głoszeniu zdrowej nauki o pracy i jej godności oraz wychowaniu chrześcijan w duchu chrześcijańskiego ideału pracy, jako udziału w dziele Stwórcy w duchu miłości dla przyrody i pojmowania pracy przede wszystkim jako doskonalenia człowieka i świata. Ważne w przekazywaniu nauki o pracy jest podkreślanie jej personalistycz-

nego charakteru¹⁰ oraz akcentowanie za *Laborem exercens* wszystkich elementów przedmiotowych kształtujących techniczny, ekonomiczny i społeczny system pracy w świecie współczesnym. Trzeba podkreślać, że Papież staje na stanowisku pewnego rodzaju priorytetu elementów podmiotowych przed przedmiotowymi: priorytetu pracy przed własnością, osobistego zaangażowania przed techniką, solidarności ludzi pracy przed jej społeczno-ekonomicznymi systemami, prowadzącymi do ograniczenia uprawnień ludzi pracy, a nawet ich zniewolenia.

Drugim, społecznym zadaniem Kościoła jest troska o poszanowanie uprawnień ludzi pracy oraz włączenie się w sposób dla niego dostępny w wielkie dzieło humanizacji pracy i jej środowiska, troska o zmniejszenie uciążliwości pracy, ażeby zabezpieczać każdego człowieka przed degradacją przez pracę. Zagadnieniem, które wciąż stoi otworem, jest problem etyki pracy oraz skomplikowane problemy etyki zawodowej.

Trzecie wreszcie zadanie polega na wprowadzaniu chrześcijan w dzieło uświęcania przez pracę, wychowania ich do pracy i znoszenia jej uciążliwości jako udziału w Krzyżu Chrystusa, w Jego zbawczej Ofierze. W tym ujęciu ofiara pracy staje się wyrazem miłości do Boga, elementem odpowiedzi na miłosny apel Boga i środkiem wrastania we wspólnotę z Chrystusem, jednoczenia się z Nim w Jego zbawczej Ofierze.

Zarysowany przez Papieża chrześcijański wymiar pracy, w tym zwłaszcza „elementy duchowości pracy”, oczekują na dopracowanie i uszczegółowienie w praktycznym życiu Kościoła.

PRZYPISY

¹ J. Majka, *Przedmowa*, w: K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1992, s. 12.

² C.S. Bartnik, *Teologia pracy*, Warszawa 1977, s. 22.

³ C. Strzeszewski, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s. 58-65.

⁴ Tamże, s. 140.

⁵ Tamże, s. 165.

⁶ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 121.

⁷ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946, s. 57.

⁸ C. Bartnik, dz. cyt., s. 183-186.

⁹ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1992, s. 178-193.

¹⁰ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 293.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

HOMILIA SYNAGOGALNA JAKO PROTOTYP HOMILII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. Pierwotne znaczenie słowa „homilia”

Wyraz „homilia” wywodzi się z greckiego czasownika ὁμιλέω, które posiada zupełnie świeckie znaczenie i wskazuje na czynność związaną z przebywaniem ludzi we wspólnocie ze sobą: rozmawianie, mówienie do kogoś, a w znaczeniu rzeczownikowym – na towarzyszenie, bycie razem, relacje społeczne, wspólnotę, komunię.¹ Homer² (IX-VIII w. przed Chr.) używał słowa ὁμιλέω? na oznaczenie dużego zgromadzenia ludzi, również w kontekście wojennym. Platon (ok. 437-347 przed Chr.) w swoim dziele *Uczta*³ stosuje słowo „homilia” w celu wskazania relacji pomiędzy bogami i ludźmi: „Bóstwo nie przychodzi, aby skontaktować się z ludźmi: to przez miłość każda relacja (ὁμιλία) i każda rozmowa powstaje i trwa pomiędzy nieśmiertelnymi i śmiertelnikami”. Arystoteles ze Stagiry (384-322 przed Chr.) używa tego słowa w odniesieniu do relacji seksualnych.⁴ Istnieje silny związek treściowy pomiędzy ὁμιλέω i συνείναι, a Filon Aleksandryjski (ok. 30 przed Chr. – ok. 45) stosował zamiennie συνουσία i μῆξις w celu określenia relacji seksualnych.⁵ Tak więc w pierwotnym znaczeniu czasownik ὁμιλέω i pochodzący od niego rzeczownik ὁμιλία mają nie tyle związek z mówieniem, co wskazują na aspekt wspólnotowy, rodzinną relację, interakcję społeczną, której jednym z komponentów jest konwersacja, kolokwium, rodzinna rozmowa.⁶ W hellenistycznej grece ὁμιλέω „bycie razem” oznaczało często rozmowę i dlatego przede wszystkim wskazywało na myśl o spotkaniu umysłów i serc. Dominantą są więc relacje osobowe, wyrażające się w odniesieniu „ja” do „ty”; otwarcia na drugą osobę i jej słowa; mówienie całym sobą, aby przekazać innej osobie część siebie, swojej tajemnicy, swego wewnętrznego bogactwa. „Dzielę się tym, co jest dla mnie wartością niezbywalną; co mnie określa i co chcę, by innych określało”.⁷ W ten sposób słowo „homilia” zyskało znaczenie rodzinnej rozmowy z kimś albo rozprawy wewnątrz zgromadzenia. Ten grecki wyraz może znaczyć

także tyle co „instrukcja”, „pouczenie”, „wykład” i stanowić desygnat pouczenia, jakiego w przyjaznej, rodzinnej atmosferze udziela filozof swoim uczniom. Charakterystyczną cechą tego przemówienia był widoczny brak kunsztu, co pozwalało odróżnić homilię od wystylizowanych i uroczystych wystąpień retorów.⁸

2. Słowo „homilia” w Nowym Testamencie

Samo słowo „homilia” występuje w Nowym Testamencie trzykrotnie w formie czasownikowej oraz jednokrotnie w formie rzeczownikowej. Warto zauważyć nowotestamentowy kontekst użycia tego słowa.

a) Po raz pierwszy występuje ono w formie czasownikowej w perykopie o spotkaniu uczniów z Jezusem w drodze do Emaus (Łk 24, 13-35). Wydarzenia męki i zmartwychwstania tworzyły treść rozmowy: ‘ὁμιλεῖν πρὸς ἀλλήλους „rozmawiali oni o tym wszystkim, co się wydarzyło” (24, 14). Na określenie rozmów między nimi św. Łukasz stosuje więc słowo ‘ὁμιλεῖν (Łk 24, 14). Rozmowa była konsekwencją bycia razem w przyjacielskiej atmosferze, w klimacie życzliwości, który usposabiał do dzielenia się najgłębszymi przeżyciami istotnymi w danym momencie. Zachowane są więc cechy greckiego rozumienia terminu, albowiem w greckim źródłosłowie uwypuklony jest głównie klimat spotkania i rozmowy oraz osobowe odniesienie „ja” do „ty”.⁹

b) Po raz drugi w formie czasownikowej ‘ὁμιλέω występuje w sekcji Dz 20, 7-12. Pojawia się ono w wierszu 11 w typowym tylko dla Łukasowego stylu zestawieniu z διαλεγομαι (wiersz 7): „Paweł przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy” (Dz 20, 7). Pawłowe przemówienie w Troadzie miało miejsce w kontekście łamania chleba (wiersze 7, 11). Przyjmując, iż jest to określenie Wieczery Pańskiej, ‘ὁμιλέω może mieć znaczenie przepowiadania słowa Bożego, które to przyjęło się w erze patrystycznej, począwszy od św. Ignacego.¹⁰

c) Trzeci raz w formie czasownikowej termin ‘ὁμιλέω pojawia się w Dz 24, 26 w kontekście spotkań i rozmów prokuratora Feliksa ze św. Pawłem oskarżonym przez Sanhedryn (Dz 24, 24-26). Termin ‘ὁμιλέω występuje w tym kontekście w połączeniu z διαλεγομαι (wiersz 25) Na uwagę zasługuje tu klimat rozmowy, choć motywy zaangażowania ze strony Feliksa nie były zbyt wzniosłe: „Spodziewał się przy tym, że dostanie od Pawła pieniądze, i dlatego częściej posyłał po niego i rozmawiał z nim” (Dz 24, 26).

d) Rzeczownik ‘ὁμιλία, ας, ή nie służy jeszcze w Nowym Testamencie do określenia jednej z form proklamacji i wyjaśniania Pisma Świętego. Występuje co prawda w 1 Kor 15, 3, jednak nie na określenie głoszenia

dobrej nowiny, ale w cytowanym przez św. Pawła przysłowiu znanego greckiego poety, komediopisarza, gnostyka Menandra: „Nie łudźcie się! Wskutek złych rozmów ὁμιλῖαι κακαὶ psują się dobre obyczaje” (1 Kor 15, 33).¹¹ W przytoczonym fragmencie rzeczownik ὁμιλῖαι występuje w liczbie mnogiej ὁμιλῖαι i odnosi się do społecznych relacji w szerszym kontekście. W tym znaczeniu, jak na to wskazują apokryficzne Dzieje Tomasza, termin ὁμιλία może być niemalże substytutem określenia κοινουῖα.¹²

Najstarsze w literaturze patrystycznej świadectwo zastosowania terminu ὁμιλία w sensie przepowiadania wobec zgromadzenia stanowi List św. Ignacego z Antiochii (zm. ok. 110) do Polikarpa 5.1: ὁμιλίαν ποιησθαι.¹³ D. Grasso¹⁴ uważa, że to właśnie etymologia słowa mogła zasugerować Orygenesowi (185-253)¹⁵ nazwanie homiliami jego komentarzy do Ewangelii według św. Łukasza oraz św. Atanazemu (295-373) wykorzystanie tej nazwy na oznaczenie komentarzy do Starego i Nowego Testamentu napisanych przed nim.¹⁶ To właśnie Orygenes dokonał rozróżnienia pomiędzy *logos* czy *sermo* i *homilia* czy *tractatus*. *Logos* kształtowany był według reguł retoryki, natomiast *homilia* zachowała bezpośrednią i swobodną formę, stanowiąc popularne wyjaśnienie i aplikację Biblii.¹⁷

Przetłumaczenie terminu „homilia” nie było łatwe dla łacińskich pisarzy i Ojców Kościoła. Na oznaczenie komentarzy do Pisma Świętego używano w łacinie określeń: *tractare* i *tractatus*. W ten sposób św. Cyprian (ok. 200/210-258), mówiąc o sobie samym, przyznał, iż najpierw czytał, a później poznał biskupa nauczającego *episcopo tractante*, że sługa Boży nie powinien składać ofiar bóstwom ani oddawać im czci.¹⁸ W ciągu czwartego wieku przepowiadanie we wszystkich formach było określane terminem *sermo*, podczas gdy na przepowiadanie duszpasterskie, skierowane do ludu używano wyrażenia *sermo popularis*. Św. Augustyn (354-430) stwierdził, że wiele kazań/homilii pochodzi od greckich *homiliae*.¹⁹ W historii obie formy często współistniały w harmonii, czasami w napięciu.²⁰

Choć sam termin „homilia” ma pochodzenie greckie, swój prototyp znajduje w synagogałnych komentarzach do tekstów świętych głoszonych żywym słowem w kontekście nabożeństw liturgicznych. Podobnie jak cała liturgia chrześcijańska, również homilia chrześcijańska sięga korzeniami do szlachetnego źródła liturgii i homilii synagogałnej.

3. Homilia jako element liturgii synagogałnej

Po zniszczeniu świątyni w Jerozolimie przez króla Nabuchodonozora, w 586 r. przed Chr., centrami tygodniowych spotkań modlitewnych dla Żydów w diasporze stały się synagogi. Żydzi mieli świadomość, iż Bóg

w szczególny sposób związał swą obecność ze świątynią na Syjonie, a po jej zniszczeniu On sam w pewnym sensie stał się wygnańcem. Nie przestał jednak przemawiać do swego ludu wybranego poprzez Prawo. W ten sposób sposobem komunikacji z Bogiem i odpowiedzi na Jego obecność *shekhinah* było rozważanie i proklamowanie Jego słowa. Budowa drugiej świątyni po powrocie z niewoli babilońskiej w 520 r. przed Chr. i jej odnowienie przez króla Heroda Wielkiego, nie pomniejszyło w żaden sposób znaczenia synagog.²¹ W czasie Imperium Rzymskiego stały się one nawet znaczącymi instytucjami zarówno w diasporze, jak i Palestynie. Do zainicjowania działalności synagogi wystarczyło dziesięciu Żydów i chociaż przewodzili w niej starsi, każdy pełnoletni Żyd mógł odprawiać proste nabożeństwa.²²

Wewnątrz budynku znajdowało się zwykle prostokątne pomieszczenie z ławkami; wśród nich wyróżnione były miejsca dla starszych. Niska zasłona oddzielała kobiety od mężczyzn. W pomieszczeniu nie było ołtarza, a centralną pozycję zajmowała okryta zasłoną arka, zawierająca święte zwoje Tory, oraz płonące światło symbolizujące Prawo. Ponadto wyróżnione miejsce zajmował pulpit, ambona *béma* oraz siedzenie, katedra Mojżesza. Architektonicznie synagoga dominowała nad otoczeniem, znajdując się na wzgórzu, albo przynajmniej posiadała maszt na dachu wznoszący się ponad okolice budynki, co miało symbolizować transcendencję Bożego słowa.²³ Nabożeństwa odbywały się zawsze bez składania ofiar. Czytanie i wyjaśnianie Pisma w synagodze w dniu szabatu jest poświadczane przez Nowy Testament (Łk 4, 16-27; Dz 13, 15.27; 15, 21), Filona Aleksandryjskiego oraz Józefa Flawiusza (ok. 38-100). Ponadto nazwa *proseuche*, jaką na określenie synagogi posługiwał się Filon Aleksandryjski, Józef Flawiusz, papiirusy egipskie i inskrypcje – wskazuje, że odbywały się tam modlitwy. Żadne jednak ze wspomnianych świadectw nie wspomina o nabożeństwach w inne dni tygodnia poza szabatem.²⁴ Według Miszny (Megilla 1.3; 3.6-4.1) w niektórych synagogach nabożeństwa odbywały się trzy razy w tygodniu: w szabat, w poniedziałek i w czwartek, a przez dwa tygodnie w ciągu roku odbywały się codziennie spotkania małych wspólnot *maamad* w wybranej synagodze (Taanith 4.1-5). Według niektórych autorów²⁵ nabożeństwa synagogalne były odprawiane trzy razy dziennie: rano (o godz. 9), w południe i wieczorem (o godz. 15). Poza wspomnianymi wyjątkami, odprawianie nabożeństw synagogalnych w I w. ograniczone było tylko do szabatu i dni świątecznych.

Liturgia synagogalna w dniu szabatu w I wieku, a więc taka, w jakiej aktywnie uczestniczył również Pan Jezus (por. Łk 4, 16-21), składała się z kilku elementów. Miszna (Megilla 4.3) wylicza pięć czynności, których nie można wykonać wspólnie bez udziału dziesięciu mężczyzn: recytacja

Shema, recytacja *Tefillah*, błogosławieństwo kapłańskie, czytanie z Tory i czytanie z Proroków. To były główne elementy składające się na ówczesną liturgię synagogałną w dniu szabatu.²⁶ Nabożeństwo synagogałne było całkowicie skoncentrowane na słowie Bożym, a centrum liturgii słowa stanowił Pięcioksiąg, który Żydzi uważali za nauczanie Boga, „Prawo” *Torah*.²⁷ Wspomniane nabożeństwo rozpoczynało się od recytacji *Shema Izrael*: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (Pwt 6, 4). Następnie odmawiano modlitwę *Tefillah*, znaną też jako *Amidah* (stojąc, co wskazywało na postawę przy modlitwie) albo *Shemoneh Esreh* – osiemnaście błogosławieństw (*berakot*). Ponadto czytano psalmy, hymny, fragmenty z Prawa i Proroków z tłumaczeniem dokonany przez tłumacza *meturgeman* na język popularny, aramejski czy grecki. Po czytaniach miał miejsce midrasz albo homilia.²⁸ Filon Aleksandryjski²⁹ (ok. 20 r. p. Chr – ok. 42 r.) tak opisuje te spotkania:

Zawsze się spotykają i siedzą razem,
większość z nich w ciszy
z tym wyjątkiem, że bywa zwyczaj dodania czegoś
na potwierdzenie tego, co zostało odczytane.
Jakiś obecny kapłan albo jeden spośród starszych
czyta im święte prawa i wyjaśnia je punkt po punkcie
mniej więcej aż do późnego popołudnia, kiedy to wychodzą
zdobycy zarówno specjalistyczną wiedzę świętych praw
jak i pewien wzrost w pobożności.

Nabożeństwo kończyło się błogosławieństwem i aklamacją zgromadzonych: „Amen”.

Uczestnicy liturgii zwracali się w stronę Jeruzalem (por. Ez 8, 16; 1Kr 8, 48; Dn 6, 11; Berakot 4, 5.6; Berakot 5, 1; Taanith 2, 2). *Shema* było recytowane przez przedstawiciela zgromadzenia *saliah*, wyznaczonego przez przełożonego synagogi *rosh hakkeneseth*. Wszyscy odpowiadali „Amen”. Następnie *rosh hakkeneseth* wybierał lektora, któremu usługujący *hazzan* podawał zwój Pisma (por. Łk 4, 16; Yoma 7, 1; Sota 7, 7; Megilla 4, 1). Trudno jest ustalić czy był jeden lektor, jak to potwierdza praktyka w diasporze (Jer. Megilla 4, 3, 75a), czy powinno być przynajmniej siedmiu lektorów, z których każdy powinien odczytać nie mniej niż trzy wersety (por. Megilla 4, 2.4).³⁰

Lektura Biblii składała się z dwu momentów. Najpierw odczytywano perykopę z Tory *parashah*, a następnie fragment Proroków *haftara*. Gdy zebrani wysłuchali już Prawa i Proroków, *rosh hakkeneseth* wyznaczał jednego z uczestników zgromadzenia, mężczyznę zdolnego do wygłoszenia

homilii *derasha*, która była wykonywana w postawie siedzącej (por. Łk 4, 20-21). Nabożeństwo kończyło się błogosławieństwem udzielanym przez kapłana, a jeśli go nie było, recytował je *hazzan*.³¹

4. Treść i metoda homilii synagoidalnej

Funkcją homilii było pouczenie prostych chłopów, kobiet i dzieci i zaznajomienie ich przynajmniej z podstawami Tory, a także prowadzenie ludu, umocnienie jego wiary i oddalenie heretyckich poglądów. Kaznodzieja używał aktualnych metod interpretacji, aby dostarczać inspiracji, pomocnych w znalezieniu odpowiedzi na problemy każdego pokolenia. Przez podejmowanie aktualnych wydarzeń i palących spraw, oraz aplikację dawnych tradycji do nowych czasów, rabini zdołali zachować Biblię jako księgę żywotną i pełną znaczenia dla swego pokolenia.³²

Słuchacze przychodzili słuchać homilii *derashah* nie tyle dla pogłębienia znajomości egzegezy testów biblijnych, ale także dla uzyskania współczesnego znaczenia starożytnego tekstu. Innym zaś motywem było oczekiwanie, że homilia będzie swoistym przedstawieniem artystycznym, w którym pozornie niezależne teksty zostaną ukazane jako mające ze sobą wiele wspólnego. Dlatego oczekiwano od kaznodziei znajomości sztuki przemawiania. Słuchacze nie musieli wierzyć egzegezie kaznodziei, ale doznawać przyjemności w słuchaniu wywodu.³³ Dla ożywienia wypowiedzi rabini posługiwali się nie tylko egzegezą, ale też przypowieściami, opowiadaniem ludowymi, dramatyzacją, różnymi środkami retorycznymi. Modulowali głos wprowadzając różne charaktery. Waleń homilii jako przedstawienia był bowiem nie mniej istotny niż jej znaczenie dydaktyczne i budujące. Niektórzy porównywali nawet kaznodziejów żydowskich do aktorów teatralnych. Audytorium reagowało czasem śmiechem, a czasem, gdy kaznodzieja nie spełnił oczekiwań – obojętnością.³⁴

Zasadniczym więc zadaniem homilii synagoidalnej była – zgodna z tradycją – interpretacja i uwspółcześnienie, aktualizacja przesłania biblijnego. Technicznym terminem służącym do określenia tego rodzaju procesu hermeneutycznego był „midrasz”³⁵ (hebr. poszukiwania, badania). Ta metoda egzegezy żydowskiej rozwinęła się po powrocie Izraela z niewoli babilońskiej, a jej celem było budujące pouczenie, wykraczające ponad literalne znaczenie tekstu Pisma Świętego. Polegała ona na tworzeniu interpretującego i parafrazującego komentarza do Pisma Świętego. Komentowany tekst biblijny porównywano i kojarzono z innymi fragmentami Biblii, a jego znaczenie aplikowano do ówczesnej sytuacji. W ten sposób, wciąż na nowo odczytywano Torę i Prawo Mojżeszowe, poszerzając interpretację o nowe aspekty. Istotna w tym

procesie była wzajemna relacja pomiędzy osobistym doświadczeniem a tekstem. Tego rodzaju *midraszim* dzielono tradycyjnie na dwa uznane rodzaje: *midrash halachah* przeznaczony do wyjaśniania fundamentalnych zasad prawnych części Tory, oraz *midrash haggada* dostarczający homiletycznego komentarza do pozostałych części Pisma Świętego. *Halachah* (hebr. prowadzić) stanowiła prawo i należało jej przestrzegać w drobnych szczegółach. Celem zaś *haggadah* (hebr. narracja) była instrukcja, zachęta, zbudowanie. Zawierała ona bogactwo różnorodnych opowieści ludowych, opowiadań, przypowieści, a nawet dziwacznych interpretacji i aplikacji Pisma Świętego, które rodziły się w bujnej wyobraźni licznych nauczycieli.³⁶

Poza kilkoma centralnymi dogmatami, jak np. istnienie Boga, który objawił się Izraelowi i dał poznać swoją wolę poprzez Torę, nie było w Izraelu przepisów doktrynalnych, swego rodzaju teologii systematycznej, którą musiałby uznawać wierzący Żyd. Judaizm był zainteresowany bardziej wprowadzaniem w życie wartości etycznych aniżeli rozwijaniem teologicznych sformułowań, a mędrcy żydowscy kładli bardziej nacisk na poprawną interpretację Prawa aniżeli abstrakcyjne spekulacje. W konsekwencji *halachah*, autorytatywna aplikacja woli Bożej do codziennego życia Żydów była rozwinięta w sposób o wiele bardziej usystematyzowany niż dokonywana przez rabinów homiletyczna interpretacja Pisma Świętego w postaci *haggadah*. W obu przypadkach praforma homilii związana była z tekstem biblijnym i posiadała charakter egzegetyczny.³⁷

Interpretacja tekstów świętych nabierała szczególnego znaczenia zwłaszcza wówczas, gdy język hebrajski przestał być językiem stosowanym w potocznej mowie. Wówczas stawała się ona wręcz koniecznym suplementem do czytań, aby udział w liturgii był owocny. Interpretacja ta nie była wszakże obligatoryjna, ale fakultatywna. Mogła być opuszczona, gdy brakowało kogoś, kto potrafiłby udzielić odpowiednich wyjaśnień. Interpretacja Pisma Świętego przybierała zazwyczaj charakter nieformalnego wykładu, pouczenia. Z nich stopniowo rozwinęła się obszerna literatura o charakterze wyjaśniającym Pismo Święte, znana jako: *Targum* (tłumaczenie tekstu hebrajskiego na popularny język aramejski), *Midrasz* i *Haggada*.³⁸

Warto jeszcze zaznaczyć, że zdarzały się homilie głoszone przed odczytaniem tekstów świętych, służące jako wprowadzenie do nich. Były one wówczas stosunkowo krótkie.³⁹

5. Struktura homilii synagoidalnej

Homilia synagoidalna posiadała początek *petihah*, który mógł stanowić niewielką homilię w homilii, oraz zakończenie *hatimah*. Początek homilii mógł

przybierać różne formy. Pierwsza, która może być określona jako *petihah* – *petiht*, tj. prosta, albo o prostym wstępie, polegała na rozpoczęciu homilii od cytatu biblijnego, najczęściej nie pochodzącego z odczytanych uprzednio fragmentów *parashah* czy *haftara*. Chodziło w tym wstępie o zainteresowanie słuchaczy w taki sposób, aby kaznodzieja poprzez umiejętne powiązania mógł przejść od „cytatów zewnętrznych” – tj. nie pochodzących z czytań – do komentarza dotyczącego perykop liturgii dnia. Z tego porządku zrodziło się techniczne powiedzenie midraszowe: „Rabbi XY otwiera...+ cytat fragmentu biblijnego spoza czytań dnia”. Służyło ono stwierdzeniu, iż rabbi XY przepowiadał, wychodząc od określonego cytatu.⁴⁰

Inna forma rozpoczęcia homilii synagoidalnej znana była jako *yelammedenu* – „niech nas pouczy”. Rozpoczynała się ona od prośby skierowanej do kaznodziei w następujących lub podobnych słowach: „Niech nasz nauczyciel pouczy nas...”.

Jeszcze inne rozpoczęcie homilii polegało na wypowiedzianiu odpowiedniego błogosławieństwa, które obejmowało fragment biblijny przydatny do wsparcia tematu homilii.⁴¹

Z kolei zakończenie homilii *hatimah-hatimeta* posiadało na ogół charakter egzorty, pocieszenia o wymiarze eschatologicznym. Chodziło w nim o skłonienie słuchaczy do wytrwałości oraz o ożywienie nadziei dotyczącej przyjścia Mesjasza i nastania przyszłego, nowego świata. W ten sposób *hatimah* stanowi kerygmatyczną i eschatologiczną konkluzję homilii.⁴²

6. Elementy strukturalne homilii synagoidalnej w wystąpieniach Pana Jezusa i Apostołów

Pan Jezus regularnie uczestniczył w nabożeństwach synagoidalnych i nauczał podczas nich. Często bywał w synagodze w Kafarnaum i Nazarecie (Mt 12, 9; 13, 54; Mk 1, 21). Mówiąc o samym sobie, jakby podsumowując swoje życiowe dzieło, Pan Jezus stwierdził wobec Sanhedrynu: „Ja przemawiałem jawnie przed światem. Uczyłem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi. Potajemnie zaś nie uczyłem niczego” (Jn 18, 20).⁴³ Podobnie na początku czynili apostołowie, próbując zawsze zakładać Kościół zaczynając od wspólnot żydowskich. Gdy Kościół lokalny musiał odłączyć się od synagogi, jak w przypadku opisanym w Dz 19, 8n, nadal uważał się za wspólnotę zwaną synagogą,⁴⁴ ubogaconą wszakże o spotkania w Dniu Pańskim z dodatkami specyficznych dla chrześcijan sakramentów, modlitw i charyzmatów.⁴⁵

Uważna lektura tekstu Nowego Testamentu pozwala dostrzec zarówno w wypowiedziach Pana Jezusa, jak i Apostołów znane z liturgii synagoidalnej

formy wstępu do homilii, „rozpoczęcia homiletyczne”. Występują one bądź to w sposób wyraźny, bądź zawołowany. Niestety zawartość homilii pierwotnych nie została zachowana, ponieważ nie przedstawiała szczególnej wartości dla przepowiadania chrześcijańskiego. Na uwagę zasługują zwłaszcza trzy przykłady: dwa dotyczące wystąpień Pan Jezusa i jedno – św. Pawła.⁴⁶

a) „Wybrał się stamtąd i przyszedł w granice Judei i Zajordania. Tłumy znowu ściągały do Niego i znowu je nauczał, jak miał zwyczaj. Przystąpili do Niego faryzeusze i chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddalić żonę. Odpowiadając zapytał ich: «Co wam nakazał Mojżesz?» Oni rzekli: «Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddać». Wówczas Jezus rzekł do nich: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie. Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!»” (Mk 10, 1-9).

Tekst Mk 10, 1-9 może zawierać zapis prawdopodobnej homilii synagoidalnej wygłoszonej przez Pana Jezusa z „rozpoczęciem homiletycznym” typu *yelammedenu* (niech nas pouczy). Prośba została zawarta w wierszu Mk 10, 2: „Przystąpili do Niego faryzeusze i chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go”. Pan Jezus odniósł się do dwóch różnych fragmentów biblijnych: Rdz 1, 27 i 2, 24. Obydwa stały się podstawą pouczenia oraz postawy, jaką Pan Jezus zajął wobec kwestii rozwodu.

b) Drugi przykład prawdopodobnego „rozpoczęcia homiletycznego” typu „błogosławieństwa” można znaleźć we fragmencie Mt 11, 25, gdzie Pan Jezus błogosławił Boga Ojca: „W owym czasie Jezus przemówił tymi słowami: «Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom»”.

c) Pewniejszy przykład dotyczy działalności św. Pawła. Znajdujemy go w Dz 17, 2-3. W Tesalonikach św. Paweł przez trzy szabaty przychodził do synagogi, rozprawiał *dianoigen*: „Paweł według swego zwyczaju wszedł do nich i przez trzy szabaty rozprawiał z nimi” (Dz 17, 2). Imiesłów *dianoigen* nie oznacza „wyjaśniając”, ale, jak można zauważyć w zastosowaniu tego słowa w innych fragmentach Nowego Testamentu (Mt 7, 34; Łk 2, 23; 24, 31.32.45; Dz 7, 56; 16, 14), oznacza: „otwierając”. To słowo zaś stanowi termin techniczny wskazujący na formę *petihah-petihta* rozpoczęcia homilii. Św. Paweł więc dysputował w synagodze na kanwie biblijnej, „otwierając” i przekonując. Wygłosił homilię synagoidalną, w której uzasadniał, że Chrystus musiał cierpieć i zmartwychwstać. Na szczególną

uwagę zasługuje końcowe stwierdzenie dotyczące wystąpienia św. Pawła, który: „Na podstawie Pisma wyjaśniał i nauczał: «Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać. Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem»” (Dz 17, 3). W tym podsumowującym stwierdzeniu wyraźnie widać zakończenie homilii synagoidalnej *hatimah-hatimeta*. Jego cechą charakterystyczną jest ewidentne odniesienie do Mesjasza.

Widać z powyższego przeglądu, że struktura homilii synagoidalnej była znana i praktykowana przez Pana Jezusa i przez Apostołów w ich przemówieniach synagoidalnych. Ślady literackiego gatunku homilii znaleźć można w wielu tekstach nowotestamentalnych.⁴⁷

7. Homilie synagoidalne Jezusa

Przegląd wystąpień homiletycznych Jezusa podczas liturgii synagoidalnej może być rozpatrywany na dwu płaszczyznach: na poziomie Jezusa historycznego (*ipsissima verba*) i na poziomie redakcji. W tym fragmencie chodzi o ujęcie redakcyjne. Odpowiedniego materiału na poziomie redakcji dostarczają tylko dwaj ewangelisti: Łukasz i Jan. Przekazują oni zawartość dwóch homilii Jezusa wygłoszonych w synagodze. Chodzi tu o fragmenty: Łk 4, 17-27 i J 6, 25-59.

a) Fragment Janowy (6, 25-59) nie zawiera jasnych stwierdzeń na nasz temat, chociaż w szerszym znaczeniu relacjonuje nauczanie Pana Jezusa o chlebie – mannie z nieba, którą Ojciec niebieski zesłał, aby dać życie. Wiersz 6, 59 stwierdza wyraźnie, że Jezus mówił o tym, nauczając w synagodze w Kafarnaum. Wypowiedź zawiera słowo *didasko*. Chodzi tu więc wyraźnie o nauczanie w zgromadzeniu szabatowym *sinagoge*. Tekst J 6, 25-58 nie zawiera tylko jednego wystąpienia homiletycznego. W rzeczywistości chodzi tu o dwie różne jednostki literackie: J 6, 25-51 i 6, 52-58. W pierwszej (6, 25-51) znajduje się zapis właściwej homilii synagoidalnej Jezusa. *Petihah* stanowi prawdopodobnie Ps 78, 24, a *parashah* może być tekst z Księgi Wyjścia dotyczący manny na pustyni (Wj 16). Najtrudniejsze jest zidentyfikowanie *haftarah*; mógł to być tekst Iz 54 albo inny fragment. W drugiej części (J 6, 52-58) zrelacjonowany został dialog pomiędzy Jezusem i tłumem. Aktualny kształt literacki J 6, 25-58 jest chrześcijańskim opracowaniem homilii Jezusa.⁴⁸

b) Bardziej klarowny jest fragment Łukaszowy (4, 17-27). Pomimo swej zwięzłości fragment ten dostarcza cennych danych liturgicznych. Epizod opisany przez ewangelistę miał miejsce w dniu szabatu w synagodze nazaretańskiej. Przyniesiono Jezusowi zwój proroka Izajasza i Pan Jezus komentował fragment Iz 61, 1-2, stanowiący prawdopodobnie *haftarah* tego dnia.

Stwierdzenie „dziś wypełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21) mogło stanowić *hatimah* homilii. Interesująca jest uwaga ewangelisty Łukasza, który przed zrelacjonowaniem epizodu w synagodze nazaretańskiej, zamieścił krótkie podsumowanie dotyczące nauczania Jezusa: „On zaś nauczał w ich synagogach, wysławiany przez wszystkich” (Łk 4, 15). Tego typu podsumowania lub podobne stwierdzenia znajdują się w wielu fragmentach ewangelicznych. Wiadomo, że Jezus nauczał *didasko* w synagogach (Łk 4, 15; 6, 59; 18, 20) w dniu szabatu (Mk 1, 21, por. Łk 4, 31; Mk 6, 2, por. Mt 13, 54; Łk 4, 16; 6, 6, por. Mt 12, 9 i Mk 3, 1; Łk 13, 10) oraz, że proklamował *kerysso* w synagogach (Mk 1, 39; Mt 4, 23; Łk 4, 44; Mt 9, 35) królestwo Boże.

8. Homilie synagoidalne Apostołów

Misja ewangelizacyjna Kościoła została rozpoczęta natychmiast po zesłaniu Ducha Świętego. Dzieje Apostolskie zachowały świadectwa aktywności apostoelskiej w podwójnej postaci: rozpraw ewangelizacyjnych oraz informacji o przepowiadaniu. Dla nas ważne są wystąpienia Apostołów w kontekście liturgii.

Informacje dotyczące przepowiadania św. Piotra nie wspominają kontekstu liturgicznego, w którym Apostoł przemawiał. Bardziej szczegółowe są informacje dotyczące wystąpień św. Pawła. Zazwyczaj podczas swoich podróży apostoelskich przepowiadał on słowo Boże w synagogach znajdujących się w miejscach, które odwiedzał: w Damaszku (9, 20), Salaminie (13, 5), Antiochii Pizydyjskiej (13, 14.44) Ikonium (14, 1), Tessalonice (17, 1-3), Berei (17, 10), Atenach (17, 17), Koryncie (18, 4), Efezie (18, 19; 19, 8).

Według R. De Zan⁴⁹ w dniu szabatu odbywały się dwa zgromadzenia: rano spotkanie kultyczne, po południu zaś – czytania i dyskusje teologiczne. Wystąpienia św. Pawła miały miejsce najprawdopodobniej podczas porannych spotkań kultycznych. Mamy na ten temat dwie ważne relacje: Dz 13, 15 i 17, 3. Pierwszy fragment stwierdza wyraźnie, iż przełożeni synagogi zwrócili się do Pawła i Barnaby z prośbą, aby przemówili: „Po odczytaniu Prawa i Proroków przełożeni synagogi posłali do nich i powiedzieli: «Przemówcie, bracia, jeżeli macie jakieś słowo zachęty dla ludu»” (Dz 13, 15). Słowa zachęty wypowiedziane zostały bezpośrednio po lekturze Prawa i Proroków. Drugi fragment potwierdzający synagoidalne przepowiadanie homiletyczne świętego Pawła znajduje się w enigmatycznym stwierdzeniu: „Na podstawie Pisma wyjaśniał i nauczał: «Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać. Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem»” (Dz 17, 3). Paweł dyskutował „otwierając i wykazując”. To stwier-

dzenie techniczne wskazujące na rozpoczęcie czy wstęp homilii synagogałnej *petihah*. W konsekwencji można powiedzieć, iż pierwotne przepowiadanie chrześcijańskie dokonywało się również w ramach nabożeństw synagogałnych.⁵⁰

9. Homilia jako gatunek literacki występujący w Nowym Testamencie

Zdaniem R. De Zan⁵¹ nie jest trudno dostrzec elementy homiletyczne w pismach nowotestamentalnych. Do rozpoznania homilii we wspomnianych pismach służą dwa kryteria: kryterium zależności i kryterium formy literackiej. Pierwsze dotyczy istniejącego odniesienia danego tekstu do innego albo do kilku innych tekstów skrypturystycznych. Z kolei kryterium literackie opiera się na trzech elementach: 1) występowanie reminiscencji o przemówieniach (por. Hbr 2, 5: „Nie aniołom bowiem poddał przyszły świat, o którym mówimy”; Hbr 11, 32: „I co jeszcze mam powiedzieć? Nie wystarczyłoby mi bowiem czasu na opowiadanie o Gedeonie, Baraku, Samsonie, Jeftem, Dawidzie, Samuelu i o prorokach (...)\"); 2) przekaz treści przy zastosowaniu struktury diatryby i 3) gatunek literacki parenezy. Te elementy pozwalają dostrzec szersze *Sitz im Leben* celebracji. Bez tego kontekstu liturgicznego nie można mówić o homilii, a co najwyżej o katechezie.

W listach św. Pawła można znaleźć liczne teksty o charakterze parenezy, ale tylko niektóre noszą znamiona homilii. R. De Zan⁵² uważa 1 Kor 5, 6-8 za prawdopodobną homilię Pawłową do tekstu Wj 12. Z kolei 1 Kor 15, 20-28 może być homilią do dwu tekstów: Ps 8, 7 i Ps 110, 1b. Wyraźniejszy jest fragment homiletyczny w 1 Kor 15, 45-57 z powodu cytatu Rdz 2, 7 (LXX) wprowadzonego słowami: „Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający” (1 Kor 15, 45). Paweł porównuje pierwszego Adama z ostatnim, a to, co zniszczalne z tym, co niezniszczalne dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa.

Prawdopodobnie homilię stanowi fragment Ga 3, 6-29. Podstawę homilii stanowi tekst Rdz 12, a za *petihah* służy Rdz 15, 6: Bóg dotrzymuje obietnicy i prawdziwym potomkiem Abrahama jest Jezus. Także Ga 4, 21-31 może być fragmentem o charakterze homilii, która ma jako *parashah* Rdz 16 (z odwołaniem do Rdz 21), a jako *haftarah* Iz 54 (por. Ga 4, 27): chrześcijanie nie są dziećmi niewolnicy, ale kobiety wolnej.

W Liście do Rzymian znajduje się fragment z wyraźnie zaznaczonymi cechami homilii: Rz 4, 3-22, tematycznie zbliżony do Ef 3, 6-29. W tym przypadku *parashah* stanowi Rdz 15, chociaż homilia odwołuje się także do innych tekstów biblijnych (por. Ps 32, 1-2; Rdz 17, 5.11), jak miało to miejsce w przypadku wielu homilii rabinistycznych.

Prawdopodobne teksty homilii chrześcijańskiej znajdują się w Liście do Efezjan. Perykopa Ef 4, 7-16 zawiera schemat homiletyczny oparty na Ps 68, 19, ale z chrześcijańską a nie hebrajską relekturą Psalmu. Homilią może być tekst Ef 6, 10-17. Rozwija on tematy zawarte w 1 Tes 5, 7-8a o potrzebie zmagania z mocami ciemności.⁵³

Trudno uznać cały List do Hebrajczyków za homilię, ponieważ przy bardziej wnikliwej analizie okazuje się, iż jedne fragmenty posiadają cechy homilii, a inne – nie. Istnieją wszakże trzy fragmenty, które posiadają wystarczająco klarowne cechy pozwalające uznać je za materiał homilii: Hbr 3, 7-4, 11 (homilia do Ps 95); 7, 1-28 (homilia o Melchizedeku); 8, 1-10, 18 (homilia o Jeremiaszu).⁵⁴ Homiletyczny charakter pierwszego z tych fragmentów (Hbr 3, 7-4, 11) uwydatniony został poprzez klamrę słowną: *katapausen* – *katapausin*, więz pomiędzy odpoczynkiem Boga (Rdz 2, 2) a odpoczynkiem ludu w ziemi obiecanej (Ps 95, 11). Więz pomiędzy tymi dwoma odpoczynkami daje sposobność widzenia drugiego związku pomiędzy Prawem ogłoszonym i przyjętym przez Hebrajczyków na Synaju, ale zlekceważonym na skutek nieposłuszeństwa oraz Prawem ogłoszonym i nie wzgardzonym, ale przyjętym z posłuszeństwem przez wierzących w Chrystusa.⁵⁵

Fragment homiletyczny dotyczący Melchizedeka, Hbr 7, 1-28 posiada prawdopodobnie jako *petihah* Ps 110, 4, jako *parashah* tekst Rdz 14, a jako tekst uzupełniający – Rdz 7, 1-10: Melchizedek był kapłanem i królem; Dawid jest jego sukcesorem, a Jezus potomkiem Dawida; Jezus jednak posiada kapłaństwo na drodze królewskiej według linii pochodzącej od Melchizedeka, a nie według linii pochodzącej od Aarona, potomka Abrahama. Patriarcha, a przez to i Aaron okazał szacunek wobec Melchizedeka, od którego otrzymał błogosławieństwo. Błogosławiący zaś jest większy od błogosławionego.⁵⁶

Homiletyczny fragment o Jeremiaszu, Hbr 8, 1-10, 18 rozwija temat nowego przymierza zrealizowanego przez ofiarę Chrystusa. We fragmencie tym da się wyróżnić jako *haftarah* Jer 31, 31-34 (por. Hbr 8, 8-12), jako prawdopodobne *parashah* Wj 24, 6-8 (por. Hbr 9, 12-20), a jako *hatimah* Jer 31, 33-34 (por. Hbr 10, 17).⁵⁷

Trudno z dużym prawdopodobieństwem znaleźć fragmenty homilii w pismach Janowych. Dokonane zostały jednak badania nad homilią zapisaną w J 6, 25-58.⁵⁸

Od czasu postawionej przez A. Harnacka w 1897 r. hipotezy, iż Pierwszy list św. Piotra Apostoła stanowi jego homilię rzymską, powstało wiele interesujących studiów nad tym tekstem.⁵⁹ Dziś hipoteza Harnacka nie znajduje akceptacji. Przyjmuje się bowiem, że list odzwierciedla schemat cele-

bracji chrzcielnej. Tekst ten zatem stanowi nie tyle homilię, co świadectwo liturgii chrzcielnej. Niemniej jednak w ramach tego tekstu znajdują się fragmenty, które można określić jako elementy homilii:

1P 1, 13-21 – prawdopodobna homilia paschalna do tekstu Wj 12 i / albo Pwt 19 z Iz 52;

1P 2, 1-10 można potraktować jako homilię o Jezusie, kamieniu węglowym z Ps 34, 9 jako *petihah* z Wj 19 jako *parashah* i z Iz 28 jako *haftarah*;

1P 2, 18-25 – prawdopodobna homilia oparta na chrześcijańskiej lekturze Iz 53 o Chrystusie, który wziął na siebie nasze grzechy.⁶⁰

Niełatwym zadaniem jest poszukiwanie śladów homilii w materiale literackim Listu św. Jakuba ze względu na parenetyczne i mądrościowe cechy tekstu. Jest jednak fragment posiadający cechy wystarczające do przypuszczenia obecności materiału homiletycznego. Chodzi tu o fragment Jk 2, 1-12 poruszający kwestię relacji pomiędzy wiarą i uczynkami. Wydaje się, że *parashah* można znaleźć w Rdz 15, tj. w tym samym tekście biblijnym, jaki wykorzystał św. Paweł do rozwinięcia tematu o usprawiedliwieniu w Rz 4.⁶¹

10. Głosiciel homilii synagoidalnej

Warto jeszcze zamieścić kilka uwag na temat głosiciela słowa Bożego w synagogach. Otóż, lektorem i kaznodzieją mogła być ta sama osoba, ale mogły być też dwie osoby, spełniające poszczególne funkcje.⁶² Przywilej dokonywania interpretacji Pisma Świętego nie był związany z żadnym urzędem. Każdy ze zgromadzonych mężczyzn mógł zostać poproszony o czytanie i – jeśli był uznany za zdolnego – także o skomentowanie czytań danego dnia. Lektor czy kaznodzieja czytał stojąc, a następnie – w odróżnieniu od oratorów hellenistycznych – siadał i wyjaśniał Pismo (por. Łk 4, 20). Zwyczaj ten mógł stać się wzorem dla praktyki stosowanej przez biskupów wczesnochrześcijańskich, którzy wygłaszali homilię siedząc na katedrze.

Wyznaczenie kaznodziei leżało w gestii przełożonego synagogi, natomiast kaznodzieja sam decydował, jaki podjąć temat.⁶³ Mógł korzystać z pomocy *turgemana* albo nawet kilku z nich. Do nich należało głośne przekazywanie słów kaznodziei, tak, aby były słyszane przez całe zgromadzenie. Nie chodziło tu jednak o cel praktyczny, bo niektórzy kaznodzieje mieli wystarczająco silne głosy, ale o wyrażenie respektu dla kaznodziei i głozonego przezeń słowa.⁶⁴

W synagogach rozproszonych w diasporze często proszono wędrujących przybyszów o wygłoszenie pouczenia, aby przekazali świeże myśli. Dlatego

też św. Paweł po nawróceniu: „Jakiś czas spędził z uczniami w Damaszku i zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9, 20). Gdy zaś wraz z Barnabą przybyli w dniu szabatu do synagogi w Antiochii Pizydyjskiej, zostali poproszeni przez przełożonego o wygłoszenie „słowa zachęty” (Dz 13, 15). „Wstał więc Paweł i skinąwszy ręką, przemówił” (Dz 13, 16), wykazując, że z potomstwa Dawida, „stosownie do obietnicy, wprowadził Bóg Izraelowi Zbawiciela Jezusa” (Dz 13, 23).⁶⁵

Na zakończenie warto zauważyć, że rabini żydowscy wygłaszali ogromną ilość homilii, a wierni Żydzi znajdowali w nich umocnienie i obietnice, bo towarzyszyło im przekonanie, że: „Kiedykolwiek dziesięciu ludzi wejdzie do synagogi, Boża obecność wchodzi wraz z nimi, jak jest powiedziane «Bóg jest pośrodku zgromadzenia» (por. Ps 82, 1)”.⁶⁶ W sposób realny i substancjalny Boża obecność wypełniła synagogę, gdy znalazł się w niej Jezus Chrystus. On stał się zasadniczym podmiotem i treścią homilii chrześcijańskiej, której zadaniem jest aktualizacja misterium zbawienia, paschalna interpretacja rzeczywistości i wsparcie u słuchaczy gotowości do uwielbienia Boga obecnego w zgromadzeniu świętych. Takie wyzwanie stoi przed współczesnymi głosicielami dobrej nowiny, którzy kontynuują dzieło Pana Jezusa i Apostołów, mające wszakże wiele wspólnego ze szlachetną tradycją nabożeństw synagogalnych.

PRZYPISY

¹ Por. M. Lattke, *ὁμιλία*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. H. Balz, G. Schneider, Grand Rapids, MI 1990, s. 509; M. Brzozowski, *Homilia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, k. 1175; T.K. Carroll, *Preaching the Word. Message of the Fathers of the Church*, t. 11, Wilmington, DE 1984, s. 18.

² *Iliada*, XI, 523; *Odysea*, 265; por. G. Autenrieth, *A Homeric Dictionary for School and Colleges*, trans. R.P. Keep, revision I. Flagg, Norman, OK 1958, s. 208.

³ *Symposium*, 203 a, w: *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Joannes Burnet*, t. 2, Oxonii – Londinii 1901.

⁴ *Historia Animalium*, 7-1, w: *Aristotelis Opera*, Berolini 1831, vol. 3, s. 250-314.

⁵ *Corpus Hermeticum*, XII, 19; por. Por. M. Lattke, art. cyt., s. 509.

⁶ Por. M. Lattke, art. cyt., s. 509; D. Grasso (*La predicazione alla comunità cristiana*, Roma 1969, s. 10) zauważa, że ta rozmowa nie musiała być przyjazna: „Il verbo omileo perciò e il sostantivo homilia hanno il senso di conversazione, di colloquio familiare, anche se non necessariamente amichevole”.

⁷ K. Panuś, *Zarys Historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1, Kraków 1999, s. 40.

⁸ J.T. Lienhardt, *Origen as Homilist*, w: *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt*, SJ, ed. D.G. Hunter, New York – Mahwah, NJ 1989, s. 36.

⁹ Por. K. Panuś, dz. cyt., s. 40.

¹⁰ *List Ignacego do Polikarpa*, 5.1.

¹¹ Menander, *ΘΑΙΣ*, frag. 218; por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XVI, 54.4.

¹² *Dzieje Tomasza* 139; por. *Dzieje Jana* 46; przytaczam za: M. Lattke, art. cyt., s. 510.

¹³ Por. M. Lattke, art. cyt., s. 510; Y. Brilioth, *A Brief History of Preaching*, Philadelphia 1965, s. 18; D. Sartore, *The Homily*, w: *Handbook For Liturgical Studies*, vol. III. *The Eucharist*, ed. A.J. Chupungco, Collegeville, MN 1997, s. 189.

¹⁴ D. Grasso, *La predicazione alla comunità cristiana*, dz. cyt., s. 10-11.

¹⁵ *Commentarium in evangel. Secundum Joannem*, 32, 2; MG 14, 741 A.

¹⁶ *Oratio I contra Arianos* 4; MG 26, 20 A.

¹⁷ R.P. Waznak, *Homily*, w: *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. P.E. Fink, Collegeville, MN 1990, s. 552.

¹⁸ Ep., 55, 14, 1.

¹⁹ „Statui autem per sermones id agere, qui proferuntur in populis, quod Graeci homilias vocant” – Ep. 224, 2; ML 33, 1001; *In Enarr. in Ps 118*, proemium; por. C. Mohrmann, *Praedicare-Tractare-Sermo*, „La Maison Dieu” 39(1954), s. 106.

²⁰ D. Grasso, *La predicazione alla comunità cristiana*, dz. cyt., s. 11-12.

²¹ Por. S. Cavaletti, *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, w: *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, ed. E.J. Fisher, New York-Mahwah, NJ 1990, s. 7.

²² Por. R.E. Osborn, *A History of Christian Preaching*, vol. 1, St. Louis, MO, 1999, s. 110-111.

²³ Por. R.E. Osborn, dz. cyt., s. 111; zob. *The Synagogue in Late Antiquity. A Centennial Publication of The Jewish Theological Seminary of America*, ed. L.I. Levine, Philadelphia 1987.

²⁴ Por. R.T. Beckwith, *The Jewish Background to Christian Worship*, w: *The Study of Liturgy. Revised Edition*, eds. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw, London – New York 1992, s. 71.

²⁵ R.E. Osborn, dz. cyt., s. 111; P.F. Bradshaw, *Early Christian Worship. A basic introduction to ideas and practice*, Collegeville, MN 1996, s. 78-79; tenże, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York-Oxford 1992, s. 21. Godziny popołudniowe wspomniane są w Dz 3, 1; 10, 3.30; por. Dn 6, 10; Miszna Ber. 4.1.

²⁶ Por. P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, dz. cyt., s. 17-18.

²⁷ Por. S. Cavaletti, art. cyt., s. 8. Na temat kształtu liturgii żydowskiej i przeobrażenia w kolejnych wiekach zob. S.C. Reif, *The Early History of Jewish Worship*, w: *The Making of Jewish and Christian Worship*, eds. P.F. Bradshaw, L.A. Hoffman London 1991, s. 110-124.

²⁸ Por. P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, dz. cyt., s. 17-24; R.E. Osborn, dz. cyt., s. 111; zob. Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, 1, 13; M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981, s. 10-11.

²⁹ *Hypothetica*, 7, 13.

³⁰ Por. R. De Zan, *Nuovo Testamento*, w: *Dizionario di Omiletica*, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino – Bergamo 1998, s. 1004-1005.

³¹ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1005.

³² Por. L. Jacobs, *Preaching*, w: *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, k. 994.

³³ „In a sense, then, the congregation did not necessarily „believe” the darashan’s exegesis, but they enjoyed listening to it unfold” – A. Carlebach, *Homiletic Literature*, w: *Encyclopedia Judaica*, vol. 8, k. 950.

- ³⁴ Por. L. Jacobs, art. cyt., k. 994-995.
- ³⁵ T.K. Carroll, dz. cyt., s. 13; ; por. L. Jacobs, art. cyt., k. 998; G.O. Collins, E.G. Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, New York-Mahwah, NJ 1991, s. 142; C. Perrot, *La Lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère*, La Maison-Dieu 126 (1976) 39.
- ³⁶ Por. T.K. Carroll, dz. cyt., s. 14; G.O. Collins, E.G. Farrugia, dz. cyt., s. 142.
- ³⁷ T.K. Carroll, dz. cyt., s. 14.
- ³⁸ Por. Y. Brilioth, dz. cyt., s. 5; L. Jacobs, art. cyt., k.994.
- ³⁹ Por. L. Jacobs, art. cyt., k.995.
- ⁴⁰ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1005.
- ⁴¹ Por. tamże.
- ⁴² Por. tamże.
- ⁴³ Por. S. Cavaletti, art. cyt., s. 8.
- ⁴⁴ Por. *Pasterz Hermasa*, Mandate 11, 14.
- ⁴⁵ Por. R.T. Beckwith, art. cyt., s. 71.
- ⁴⁶ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1005-1006.
- ⁴⁷ Por. tamże, s. 1006.
- ⁴⁸ Por. tamże; zob. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960.
- ⁴⁹ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1007.
- ⁵⁰ Por. Y. Brilioth, dz. cyt., s. 6-7; R.E. Osborn, dz. cyt., s. 112.
- ⁵¹ R. De Zan, art. cyt., s. 1008. Obszerniejsze studium tego tematu podjęli: P. Grelot, *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament*, vol. 8, Paris 1989; G. Marconi, *Omelie e catechesi cristiane nel I secolo*, Bologna 1994.
- ⁵² R. De Zan, art. cyt., s. 1008.
- ⁵³ Por. tamże.
- ⁵⁴ Por. tamże.
- ⁵⁵ Por. tamże, s. 1009.
- ⁵⁶ Por. tamże.
- ⁵⁷ Por. tamże.
- ⁵⁸ Por. tamże, s. 1008.
- ⁵⁹ Zob. M.E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.
- ⁶⁰ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1009.
- ⁶¹ Por. tamże, s. 1009.
- ⁶² Y. Brilioth, dz. cyt., s. 6-7.
- ⁶³ C. Perrot, art. cyt. 40.
- ⁶⁴ Por. L. Jacobs, art. cyt., k. 995.
- ⁶⁵ Por. Y. Brilioth, dz. cyt., s. 6-7; R.E. Osborn, dz. cyt., s. 112.
- ⁶⁶ *Mekhilta Bahoddesch* 11, II, 287, w: R. Hammer, *The Classic Midrash: Tannaitic Commentaries on the Bible*, New York 1995, s. 168.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

SYSTEMY POLITYCZNE A WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA W MYŚLI SPOŁECZNEJ JANA PAWŁA II

Człowiek nieustannie dąży, aby „uwolnić się od nędzy, zapewnić sobie środki do życia, zdrowie i stałe zatrudnienie, zdobyć pełniejszy udział w odpowiedzialności, wyzwolić się od ucisku i warunków obrażających godność człowieka” – tak pisał w encyklice *Populorum progressio* (n. 6) papież Paweł VI, wyrażając tym samym odwieczne pragnienia narodów: samostanowienia i wolności. Dążąc do wolności i do rozwoju swojej osobowości, człowiek odkrywa, że jako istota społeczna potrzebuje społeczeństwa, bez którego nie mógłby w pełni jako osoba doskonalić swojego człowieczeństwa. Paweł VI wskazywał, że to doskonalenie osobowe człowieka nie jest czymś dowolnym, lecz przeciwnie: „wszystkie rzeczy stworzone są przyporządkowane do swego Stwórcy, stworzenia obdarzone rozumem są obowiązane do spontanicznego kierowania swego życia ku Bogu, pierwszej Prawdzie i najwyższemu Dobru. A zatem rozwój osobowy człowieka stanowi jak gdyby sumę naszych obowiązków. Dodajmy, że wspaśniała harmonia naszej natury, którą poszczególni ludzie doskonalią coraz bardziej własnym wysiłkiem i świadomym wypełnieniem obowiązków, jest kierowana do wyższego stopnia doskonałości... Każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i należy do całej ludzkości. Dlatego nie tylko ten czy inny człowiek, ale wszyscy ludzie są powołani do popierania pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej” (tamże, n. 16-17).

Teksty te podkreślają, że człowiek nie jest w stanie samodzielnie rozwijać w pełni swej osobowości i swoich możliwości. W sposób naturalny i niewymuszony potrzebuje innych osób, aby mógł właściwie się rozwijać. Jest bytem skierowanym ku spotkaniu.¹ Jacques Maritain pisał, że osoba żąda dla siebie życia w społeczności: „po pierwsze ze względu na wrodzone jej doskonałości i ze względu na fakt, że jest otwarta na wymianę poznania i miłości..., a która wymaga nawiązania stosunków z innymi osobami. Po drugie, osoba ludzka domaga się życia w społeczności ze względu na

swoje potrzeby. Wzięta w aspekcie swoich niedostatków domaga się włączenia w organizm kontaktów społecznych, bez których niemożliwe jest dla niej osiągnięcie pełnego życia i sukcesu. Okazuje się, że społeczeństwo zapewnia osobie warunki egzystencji i rozwoju, które są jej niezbędnie potrzebne. Osoba ludzka nie może osiągnąć swojej pełni sama, lecz tylko przyjmując pewne istotne dla siebie dobra od społeczeństwa”.²

Jednak nie zawsze na drodze do wolności i rozwoju swej osobowości spotyka się człowiek z odpowiednią pomocą czy współpracą ze strony społeczeństwa. Często sam dla siebie albo dla innych staje się przyczyną zniewolenia, lęku i zagrożenia wolności osobistej. Niekiedy przyczyną tego zagrożenia stają się wytwory jego pracy, środowiska i społeczności, w której żyje.

Na problem takiego zagrożenia zwrócił uwagę Jan Paweł II w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis*: „Człowiek dzisiejszy 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. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło i w sposób najczęściej nie przewidywany nie tylko i nie tyle podlegają «alienacji» w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciw człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć” (RHm, n. 15).

Papież przestrzega przed tym wszystkim, co może zagrozić godności człowieka i jego prawom. Dodajmy: niezbywalnym prawom człowieka, które tak łatwo mogą być podeptane i unicestwione przez człowieka, który uzbrojony w aparat przemocy, w środki zniszczenia i przyjmujący błędną ideologię, pragnie podporządkować prawa człowieka wymogom systemu, tak bezwzględnie, że przestają one faktycznie istnieć i człowiek, cały naród podlega niewoli, uzależnienia od innego narodu, który nie dbając o godność i prawa człowieka pragnie rozwijać się kosztem innego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji, za cenę jego śmierci.³

Człowiek, który żyje w danym narodzie, o tyle może korzystać ze swojej wolności, o ile naród ten może żyć autentycznie własnym życiem, gdy w organizacji życia państwowego może stwierdzić swoją podmiotowość, może stać się gospodarzem w swoim domu, współstanowi go przez swoją pracę, przez swój wkład. Jak ważne w zabezpieczeniu tej suwerenności narodu, państwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej, poszanowanie praw człowieka, wskazał Ojciec Świąty w Gnieźnie w 1000. rocznicę męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, podkreślając, że po upadku widzialnego muru – jakim był mur berliński – o wiele gorszy jest mur niewidzialny, który przebiega przez ludzkie serca, a który jest zbudowany z lęku i agresji do innego człowieka. „Jest zbudowany z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry, innych przekonaniach religijnych, z egoizmu politycznego i gospodarczego, z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godności każdego człowieka. Nawet niewątpliwe osiągnięcia ostatniego okresu na polu gospodarczym, politycznym, społecznym nie przesłaniają istnienia tego muru”.⁴

Jan Paweł II przestrzega przed błędnymi ideologiami, które zagrażają godności i wolności osoby ludzkiej. Jednym z ustrojów (reżimów), który niszczy podstawowe swobody człowieka i jego prawa, jest **totalitaryzm**. Manipulując opinią publiczną przez propagandę, skłania człowieka do uległości wobec pokusy zbrojnej przemocy i ostatecznie niszczy w nim poczucie odpowiedzialności. Niszcząc w taki sposób wolność człowieka, pogrąża się go w nienawiści, przemocy, a poprzez kontrolę policyjną i manipulację psychologiczną tłumi wszelkie przejawy wolności.⁵ Druga wojna światowa była bezpośrednim skutkiem tego procesu degeneracji. Jednak jej zakończenie nie doprowadziło do zaniku tych praktyk. Reżimy totalitarne przetrwały i są nadal zagrożeniem dla człowieka. Wiek XX był szczególnym okresem, w którym zniewolono wiele ludzkich sumień. W imię totalitarnych ideologii miliony ludzi zmuszono do działań niezgodnych z ich najgłębszymi przekonaniem.⁶ Zmuszano człowieka – zauważa Jan Paweł II – do podporządkowania się światopoglądowi narzuconemu, a nie wypracowanemu przez wysiłek własnego rozumu i korzystania z własnej wolności (por. CA, n. 26). Każda władza, jeśli nie kieruje się w rządzeniu prawami moralnymi, bardzo szybko może popaść w reżim totalitarny.

Ojciec Świąty wskazuje na także na groźbę sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem moralnym, który: „pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu w sposób radykalny zdolność rozpoznawania prawdy. Jeśli bowiem: «nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej

i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm» (CA, n. 46). Tak więc w każdej dziedzinie życia osobistego, rodzinnego, społecznego i politycznego moralność – oparta na prawdzie i w niej otwierająca się na autentyczną wolność – odgrywa niepowtarzalną, niezastąpioną i niezwykle doniosłą rolę, służąc nie tylko pojedynczej osobie i jej wzrastaniu ku dobru, ale także społeczeństwu i jego prawdziwemu rozwojowi” (VSpl, n. 101). Wolność człowieka – gdy odrzuca prawdę – zmierza do autodestrukcji, do zniszczenia siebie samego oraz innego człowieka. Problem relatywizmu moralnego polega na tym, że „prawo” przestaje być prawem, ponieważ nie jest oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. Wtedy w demokracji dochodzi do sprzeniewierzenia się własnym zasadom i w ten sposób demokracja przeradza się w istocie w system totalitarny (EV, n. 20-21). Państwo jako wspólnota polityczna ma sens istnienia wtedy, gdy całe społeczeństwo, które je tworzy, jest panem i władcą swych losów. Natomiast gdy na miejsce sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu, narzuca się władzę przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa, to państwo traci sens istnienia i staje się zagrożeniem dla wolności człowieka (por. VSpl, n. 17).

Do takich ideologii, które zagrażają wolności człowieka, należą niewątpliwie: kapitalizm i marksizm. Obydwie odwołują się do dwóch odmiennych wizji człowieka, jego wolności i roli społecznej.

„Surowy” **kapitalizm** nigdy nie znalazł uznania w nauce społecznej Kościoła.⁷ Jan Paweł II nie potępia w całości systemu kapitalistycznego, ale zwraca uwagę na rodzące się w nim problemy i niebezpieczeństwa, które zagrażają ludzkiej egzystencji: „Pomimo wielkich przeobrażeń, które się dokonały w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach, niedostatki kapitalizmu w dziedzinie humanitarnej, prowadzące do dominacji rzeczy nad ludźmi, bynajmniej nie zanikły; przeciwnie, ubodzy cierpią dziś nie tylko z powodu braku dóbr materialnych, ale także z braku wiedzy i umiejętności, co nie pozwala im wyjść ze stanu upokarzającego podporządkowania” (CA, n. 33). Wskazuje, że wolność gospodarcza jest jednym z elementów zagrożenia ludzkiej wolności, gdy staje się niezależna, a człowieka traktuje się tylko jako producenta lub konsumenta, a nie jako podmiot, który produkuje i konsumuje po to, aby żyć. W takim wypadku wolność traci swoje konieczne odniesienie do osoby ludzkiej i ostatecznie wyobcowuje ją i przytłacza (CA, n. 39). Papież odrzuca taki rodzaj „kapitalizmu”, w którym wolność gospodarcza nie jest

ujęta w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny (CA, n. 42).

Sam rozwój ekonomiczny nie może wyzwolić człowieka; może nawet prowadzić do jeszcze większego zniewolenia, jeżeli nie obejmuje wymiarów kulturowych, transcendentnych i religijnych człowieka i społeczeństwa (por. SRS, n. 46). Dokonuje się to wtedy, gdy w imię praw rynku zapomina się o prawach człowieka, gdy rachunek ekonomiczny usprawiedliwia pozbawienie pracy człowieka, który traci wszelkie perspektywy utrzymania siebie i rodziny.⁸ Jan Paweł II przestrzega przed takim niebezpieczeństwem zepchnięcia człowieka do pozycji niewolnika rzeczy i stosunków ekonomicznych: „Istnieje bardzo realne i wyczuwalne niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowywaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej manipulacji poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków przekazu społecznego. Człowiek nie może zrezygnować z siebie, nie może stać się niewolnikiem samych rzeczy, stosunków ekonomicznych, niewolnikiem swoich własnych wytworów” (RHm, n. 16). Dochodzi wówczas do nadużycia wolności jednej grupy społeczeństwa przez inną grupę. Dokonuje się to wtedy, gdy myli się wolność z własnym interesem, na co wskazuje Ojciec Święty w tym samym dokumencie: „Zbyt często myli się wolność z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu, lub nawet z instynktem walki i panowania, niezależnie od zabarwienia ideologicznego, jakie mu się nadaje. Jest rzeczą oczywistą, instynkty istnieją i działają, jednakże żadna prawdziwa ludzka ekonomia nie będzie możliwa, jeśli nie zostaną one ujęte, odpowiednio ukierunkowane i opanowane przez głębsze siły, jakie tkwią w człowieku, przez siły, które stanowią o prawdziwej kulturze narodów. Z tych to źródeł musi się zrodzić wysiłek, w którym wyrazi się prawdziwa wolność i który również w dziedzinie ekonomicznej potrafi ją zabezpieczyć” (RHm, n. 16).

Do błędnych ideologii godzących w wolność i godność człowieka Jan Paweł II zalicza również **system socjalistyczny**. Stwierdza, że błąd tego systemu ma charakter antropologiczny, ponieważ rozpatruje on pojedynczego człowieka jako bezwolny element i cząstkę organizmu społecznego. Człowiek w systemie socjalistycznym zostaje całkowicie podporządkowany działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego. System ten twierdzi, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny odpowie-

działności za dobro czy zło. System socjalistyczny utożsamia człowieka tylko z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika w nim pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je tworzy porządek społeczny. Taka błędna koncepcja osoby prowadzi do deformacji prawa, które określa zakres wolności człowieka. Papież wskazuje, gdzie leży źródło takiej błędnej koncepcji natury osoby i podmiotowości społeczeństwa. Jest nim ateizm, który przekreśla transcendentną godność człowieka: „Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy, człowiek uświadamia sobie swą transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny, czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendentna wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia” (CA, n. 13). Takie spojrzenie na człowieka, na świat prowadzi do ograniczenia wolności religijnej jako niezbywalnego wymogu godności każdego człowieka, która leży u podstaw wszystkich praw ludzkich. Wolność religijna jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa (por. ChL, n. 10).

Podobnie stwierdza Kongregacja Nauki Wiary: „Często słuszne żądania ruchu robotniczego doprowadziły do nowych form zniewolenia, gdyż podlegały inspiracji koncepcji ignorującej transcendentne powołanie osoby ludzkiej, a przyznawały człowiekowi cel wyłącznie doczesny. Żądania te niejednokrotnie były nastawione na projekty kolektywistyczne, które doprowadziły do powstania niesprawiedliwości równie dotkliwych jak te, którym zamierzały położyć kres”.⁹

Jan Paweł II wskazuje, że Bóg i wiara w Niego nie może być zaprzeczeniem wolności człowieka, lecz przeciwnie, stanowi jej rozwój: „akt zawierzenia Bogu był zawsze rozumiany przez Kościół jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność. Wolność zatem nie tylko towarzyszy wierze, ale jest jej nieodzownym warunkiem. Więcej, to właściwie wiara pozwala każdemu najpełniej wyrazić swoją wolność. Akt wiary jest najdonioślejszym wyborem w życiu

człowieka; to w nim bowiem wolność dochodzi do pewności prawdy i postanawia w niej żyć” (FR, n. 13).

A zatem możemy stwierdzić, że błąd systemu socjalistycznego kryje się w koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie i poszanowaniu praw człowieka. Treścią wolności staje się miłość samego siebie posunięta do wzgardzenia Bogiem i bliźnim (por. CA, n. 17).

Błąd tych systemów politycznych polega na tym, że człowieka sprowadza się często do rangi przedmiotu, rzeczy, narzędzia produkcji, zapominając o tym, że człowiek jako istota wolna jest świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Nie można go zredukować do rangi przedmiotu, odbierając mu wolność wyboru.

Podmiotowość człowieka, a więc jego wolność i godność zostaje zagrożona także, **gdy pracy**, która stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi, **nadaje się znaczenie tylko techniczne, odbierając jej znaczenie etyczne**. W ten sposób czyni się człowieka niewolnikiem pracy.¹⁰ Nie można pracy sprowadzić tylko do techniki i ekonomii, ale należy patrzeć na nią w kategorii podstawowej, jaką jest kategoria godności.¹¹

Ojciec Święty, mówiąc o wartości pracy, wskazuje na człowieka, który ją wykonuje; dlatego posiada ona tak wielką godność, ponieważ spełnia ją człowiek, który jest nie tylko narzędziem produkcji, ale podmiotem, który w całym procesie produkcji ma pierwszeństwo przed kapitałem.¹²

Podmiotowy wymiar pracy przedstawił Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, ukazując jej znaczenie w życiu człowieka: „człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie, zmierzającym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. Jako osoba jest wtedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnieniu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa” (LE, n. 6).

Nie można zatem traktować pracy jako towaru, ponieważ człowiek nie może być dla człowieka towarem, ale podmiotem. To właśnie praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar podmiotowości człowieka, a także podmiotowości społeczeństwa, złożonego z ludzi pracy.¹³ Jedną z sytuacji, która pozbawia pracę jej podmiotowego wymiaru, jest bezrobocie. Człowieka traktuje się wtedy jako narzędzie produkcji, w konsekwencji czego zatracą on swoją osobową godność. „W praktyce zjawisko to przybiera formę wyzysku.

Często przejawia się ono w takich formach zatrudnienia, które nie tylko nie gwarantują pracownikowi żadnych praw, ale zniewalają go poczuciem tymczasowości i lękiem przed utratą pracy do tego stopnia, że jest pozbawiony wszelkiej wolności w podejmowaniu decyzji”.¹⁴ Nie można pracy ludzkiej pozbawić ładu moralnego, ponieważ stoi ona w pośrodku całego życia społecznego. Poprzez nią kształtuje się sprawiedliwość i miłość społeczną, jeśli całą dziedziną pracy rządzi ład moralny. Jeśli pracę pozbawi się tego ładu, to w miejsce sprawiedliwości wkrada się krzywda, a w miejsce miłości nienawiść.¹⁵

Człowiek nie może zapominać o powołaniu do współuczestnictwa w planie Bożym, w którym wezwany jest do czynienia sobie ziemi poddaną, uprawiania jej według woli Bożej. Bez tej Bożej perspektywy współtworzenia praca łatwo może być pozbawiona swego wymiaru podmiotowego. Przestaje wtedy liczyć się człowiek, który ją wykonuje, a liczy się jej wartość materialna. Z człowieka, który jest sprawcą i twórcą pracy, czyni się narzędzie produkcji.¹⁶

Oprócz systemów politycznych, problemów ludzkiej pracy czy ateizmu istnieją jeszcze inne zagrożenia ludzkiej wolności. Mogą do nich należeć **postęp techniczny i nauka, jeśli są niezależne od etyki i duchowego postępu człowieka**. „Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki... Niepokój zaś dotyczy zasadniczej i podstawowej sprawy: czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem «bardziej ludzkim», bardziej «godnym człowieka»? Nie można żywić wątpliwości, że pod wieloma względami czyni je takim. Pytanie jednak, które uporczywie powraca, dotyczy tego, co najistotniejsze: czy człowiek jako człowiek w kontekście tego postępu staje się lepszy, duchowo dojrzałszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialny, bardziej otwarty na drugich, zwłaszcza potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim? Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępowaniem etyki i duchowym postępowaniem człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście również rozwija się i postępuje naprzód, czy też cofa się i degraduje w swym człowieczeństwie?” (RHm, n. 15).

W miarę jak wzrasta postęp wiedzy w świecie, człowiek musi bronić prawdy o sobie samym. Musi przeciwstawić się pokusie absolutyzowania wolności oraz pokusie poddania siebie światu rzeczy. Musi się oprzeć zarówno pokusie samouwielbienia, jak i pokusie samourzeczowienia. Człó-

wiek nie może pozwolić, aby poznawczo lub praktycznie zredukować go do rzędu przedmiotów.

Ojciec Święty zwraca uwagę, jak ważna jest w życiu człowieka postługa myślenia, nazywając ją służbą prawdzie w wymiarze społecznym: „Czynności umysłu muszą być koniecznie włączone w duchowy klimat niezbędnych cnót moralnych, jak szczerłość, odwaga, pokora i uczciwość oraz autentyczna troska o człowieka. Dzięki wrażliwości moralnej zachowana zostaje bardzo istotna dla nauki więź pomiędzy prawdą a dobrem. Tych dwóch spraw nie można od siebie oddzielać. Zasady wolności badań naukowych nie wolno oddzielać od odpowiedzialności etycznej każdego uczonego [...]. Formy degradacji osoby ludzkiej stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne... Zdeformowana lub niepełna wizja człowieka sprawia, iż nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne zagrożenie dla człowieka... Człowiek z podmiotu i celu staje się dzisiaj nierzadko przedmiotem lub wręcz surowcem”.¹⁷

Zarówno rozwój nauki jak i postęp techniczny stawia przed człowiekiem pytania o granicę eksperymentu, o sens i kierunki rozwoju technicznego, o granicę ingerencji człowieka w przyrodę i środowisko naturalne. Postęp techniczny może być zarazem źródłem fascynacji, jak i lęku. Człowiek coraz częściej lęka się wytworów własnego rozumu i własnej wolności. Świat jest darem Boga, człowiek jest natomiast powołany do tego, aby był roztroptym i odpowiedzialnym gospodarzem w świecie natury, a nie jego bezmyślnym niszczycielem. Rozum jest wielkim darem Boga, znakiem Bożego podobieństwa, które człowiek nosi w sobie. Stąd też musi on pamiętać, iż autentyczna wolność badań naukowych nie może abstrahować od kryterium prawdy i dobra.¹⁸

* * *

Podsumowując powyższe refleksje należy podkreślić, że dar wolności, jaki człowiek otrzymał od Stwórcy, posiada wymiar relacyjny. Ma służyć osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie się na innego człowieka (por. EV, n. 19). Jan Paweł II podkreśla w swoim nauczaniu społecznym, że człowiek żyjący w społeczności ludzkiej musi być otwarty na środowisko, w którym się znajduje. Tylko wtedy jego wolność może się rozwijać. Z drugiej jednak strony nie można traktować człowieka instrumentalnie, jako środka do jakiegoś celu, nawet korzystnego społecznie. Człowiek stanowi cel sam w sobie, a wszystko inne istnieje dla niego, dla jego egzystencji i rozwoju.

PRZYPISY

¹ Por. M. Vidal, *Manuale di etica teologica. Morale fondamentale*, t. 1, Assisi 1994, s. 334-336.

² J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 337-338.

³ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, Oświęcim-Brzezinka, 7 VI 1979, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979-1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 116-117.

⁴ Tenże, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha*, Gniezno, 3 V 1997, w: *V pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Sandomierz 1997, s. 60.

⁵ Por. tenże, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej*, „L'Osservatore Romano” (pol.) 16(1995), n. 7, s. 6.

⁶ Por. tenże, *Homilia podczas Mszy świętej w Skoczowie*, 22 VI 1995, tamże, s. 27.

⁷ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, t. 3, Włocławek 2000, s. 445.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do wiernych w Sosnowcu*, 14 VI 1999, w: *Jan Paweł II Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Marki 1999, s. 199.

⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Libertatis conscientia”*, 1986, n. 10.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego*, Częstochowa, 6 VI 1979, w: *Jan Paweł II w Polsce...*, dz. cyt., s. 102.

¹¹ Por. tenże, *Homilia podczas Mszy świętej w Sanktuarium Krzyża Świętego*, Nowa Huta, 3 VI 1979, w: tamże, s. 140.

¹² Por. tenże, *Przemówienie po Mszy świętej na lotnisku w Muchowcu*, Katowice, 20 VI 1983, w: tamże, s. 234.

¹³ Por. tenże, *Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy*, Gdańsk, 12 VI 1987, w: *Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja*, Poznań-Warszawa 1987, s. 135.

¹⁴ Tenże, *Homilia podczas Mszy świętej na Legnickim Polu*, Legnica, 2 VI 1997, w: *V pielgrzymka Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁵ Por. tenże, *Przemówienie po Mszy świętej na lotnisku w Muchowcu*, poz. cyt., s. 234.

¹⁶ Por. tenże, *Przemówienie do wiernych w Sosnowcu*, poz. cyt., s. 199.

¹⁷ Tenże, *Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego UJ*, Kraków, 8 VI 1997, w: *V pielgrzymka Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 134-135.

¹⁸ Por. tenże, *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni*, Toruń, 7 VI 1999, w: *Jan Paweł II Polska...*, dz. cyt., s. 59-60.

KS. ZBIGNIEW ZAREMSKI

**NOWA EWANGELIZACJA
A ŚRODKI SPOŁECZNEGO PRZEKAZU
Spojrzenie w świetle nauczania Jana Pawła II**

Bogactwo semantyczne terminu „ewangelizacja”, złożoność procesu, który oznacza, oraz różnorodne konotacje nadawane mu w użyciu sprawiają, że trudno jest podać jego ścisłą definicję.¹ Termin ten, w teologii i praktyce Kościoła, spopularyzował Sobór Watykański II. Dokumenty soborowe wielokrotnie używają pojęcia ewangelizacja, oznaczając nim misyjną działalność Kościoła oraz wszelką posługę słowa w Kościele (KK 35; DK 6; DM 10). Papież Paweł VI, w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, stwierdza, iż ewangelizacja polega na niesieniu Dobrej Nowiny wszystkim kręgom rodzaju ludzkiego, aby „przenikając je swoją mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość” (EN 18).

Ewangelizacja w sensie ścisłym jest pierwszym głoszeniem Jezusa Chrystusa (EN 51). Obejmuje tych wszystkich, którzy nie przyjęli Go jeszcze jako swego Pana i Zbawiciela (RM 44-45). W świetle wspomnianej adhortacji Pawła VI, ewangelizacja obejmuje także tych chrześcijan, którzy pozostają poza zasadami życia chrześcijańskiego, nie znają dobrze podstaw wiary (EN 52) lub raz przyjętej nie praktykują (EN 56). W sensie szerokim mianem ewangelizacji określa się całą działalność Kościoła, stanowiącą kontynuację misji Chrystusa.

Nauczanie Jana Pawła II o ewangelizacji zawarte zostało w encyklice *Redemptoris missio*. Papież podkreśla w niej, że do pełnej realizacji powołania chrześcijańskiego człowiek potrzebuje nauczania o Bogu, który objawia się i daje siebie w Chrystusie (RM 46). Wyjaśnia, że przez ewangelizację należy rozumieć całą rozległą refleksję nad prawdą objawioną.² Ewangelizacja według Jana Pawła II jest rzeczywistością o bardzo szerokim zakresie i dużym znaczeniu. Dlatego Kościół ma coraz pełniej przyswajać sobie i przeżywać powierzone mu orędzie oraz dawać o nim świadectwo, głosząc je wszystkim, którzy jeszcze Chrystusa nie znają (EA 73).³

1. Nowa ewangelizacja źródłem wzrostu wiary

W przekonaniu Jana Pawła II, obecne czasy wymagają od Kościoła nowych działań ewangelizacyjnych.⁴ Dlatego wzywa on cały Kościół do nowej ewangelizacji, to znaczy do głoszenia Ewangelii „zawsze nowej i zawsze atrakcyjnej nowością”; do ewangelizacji prowadzonej z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków (VSpl 106). Nowa ewangelizacja, określana również przez Jana Pawła II jako reewangelizacja, oznacza permanentne ewangelizowanie wciąż na nowo. Nowa ewangelizacja jest głoszeniem Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa wśród tych ochrzczonych, którzy utracili sens żywej wiary i nie uważają się za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i wskazań Jego Ewangelii (RM 33).

Idea nowej ewangelizacji zrodziła się w kontekście neopogaństwa, szerzącego się zarówno w krajach od dawna chrześcijańskich, jak i w Kościołach młodych. W takiej sytuacji, zwanej przez Papieża „pośrednią”, odkryto i na nowo uświadomiono wszystkim, że trosce o misję *ad gentes* musi towarzyszyć ewangelizacja samego Kościoła. Patrząc na sytuację współczesnego świata, Jan Paweł II stwierdza, że dzisiejsze społeczeństwo, naznaczone skutkami sekularyzmu, neguje istnienie Boga, ogranicza wolność religijną, przypisuje nadmierne znaczenie sukcesowi ekonomicznemu, szerzy hedonizm i materializm, prowadzi nieuchronnie do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego oraz utraty wiary (VSpl 106). W takiej sytuacji zlaicyzowane społeczeństwo potrzebuje pilnie nowej ewangelizacji (ChL 34). Jej adresatami, w najszerszym znaczeniu, są wszyscy ludzie, a więc zarówno ci, którzy jeszcze nie słyszeli o Chrystusie, jak i ochrzczeni. W sensie ścisłym adresatami nowej ewangelizacji są ochrzczeni, których wiara osłabła lub wręcz zanikła. Skierowana jest ona do tych, którzy znają chrześcijaństwo powierzchownie lub mają o nim błędne wyobrażenia.⁵ Wreszcie adresatami nowej ewangelizacji są ci chrześcijanie, których wiara nie ma wpływu na ich życie (RM 33). Nauczanie Jana Pawła II nawiązuje do rozróżnienia Pawła VI, który wyróżnił, ze względu na odbiorców, ewangelizację misyjną, pastoralną i powtórna. Ewangelizacja misyjna skierowana jest do niechrześcijan, pastoralna do tych, którzy są już chrześcijanami i swoim życiem pogłębiają związek z Ewangelią, powtórna zaś do tych, którzy już nie są chrześcijanami (EN 51-56).

Jan Paweł II nazwał ewangelizację nową, ponieważ w jego przekonaniu Duch Święty ukazuje nowość słowa Bożego i ożywia ludzi duchowo.⁶ Ta nowość polega również na tym, że nie jest ona związana na stałe z żadną określoną cywilizacją, lecz jest otwarta na wszystkie kultury. Nowa ewangelizacja poszukuje w swoim działaniu nowych dróg, aby dotrzeć z niezmienną Ewangelią do wszystkich ludzi, ożywiając i pogłębiając ich wia-

re.⁷ Papież wyjaśnia, że istotną sprawą nowej ewangelizacji jest także rozwój Kościoła jako wspólnoty, w której więź z Chrystusem owocowałyby i promieniowałyby w postawach miłości, służby i żywej wiary. Tylko tak ukształtowany Kościół może mieć wpływ na współczesnego człowieka i przemieniać całe społeczeństwa (ChL 33).

Ojciec Święty podkreśla, że nowa ewangelizacja nie oznacza nowej Ewangelii. Treść orędzia ewangelicznego pozostaje niezmienna, ponieważ Chrystus jest „ten sam wczoraj, dziś i na wieki” (Hbr 13, 8). Punktem wyjścia nowej ewangelizacji jest przepowiadanie Chrystusa oraz przekonanie, że w Chrystusie odnaleźć można niezgłębione bogactwo łaski (Ef 3, 8). Chrystus jest zbawieniem dla człowieka wierzącego. Zbliżając się do Niego przez wiarę i przez wszczęcie w Jego Ciało, czyli Kościół, można znaleźć odpowiedź na odwieczne, a zarazem wciąż nowe pytania, które stawia tajemnica ludzkiej egzystencji.⁸ Nowość ewangelizacji - według Jana Pawła II - nie wpływa na treść orędzia ewangelicznego, lecz oznacza właściwą odpowiedź na znaki czasu, na potrzeby ludzi i społeczeństw.⁹

Do istoty nowej ewangelizacji należą nowe sposoby jej prowadzenia, zwłaszcza te, które pozwalają lepiej ukochać słowo Boże i odkryć jego moc w życiu. Stąd apel Papieża, aby częściej sięgać po Pismo Święte, czytać je, rozważać i rozumieć, by wskazywać na brak stosowania prawd Ewangelii w życiu codziennym i w otoczeniu.¹⁰ W Jego przekonaniu lektura Pisma Świętego otwiera serce człowieka na przyjęcie słowa Bożego i przyczynia się do spotkania i naśladowania Chrystusa.¹¹ Nowa ewangelizacja - zdaniem Jana Pawła II - stanie się skuteczna tylko wtedy, gdy będzie „głoszeniem na dachach” tego, co wcześniej zostało przeżyte w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem (VC 81).

Nowe sposoby ewangelizacji domagają się poszerzenia grona głosicieli słowa Bożego. W świetle nauczania papieskiego, nie można akceptować sytuacji, w której aktywnymi głosicielami słowa Bożego są tylko przedstawiciele hierarchii Kościoła. Nowa ewangelizacja wymaga przebudzenia biernego wciąż laikatu i szerszego zaangażowania go w apostołat słowa Bożego. Prawda o powszechnym powołaniu chrześcijan do głoszenia Ewangelii¹² wymaga zmiany postaw pasterzy Kościoła, jak i zdecydowanej większości ludzi świeckich.

Celem nowej ewangelizacji, według Jana Pawła II, jest rzeczywista odnowa najpierw życia poszczególnych chrześcijan, następnie całego Kościoła, a w konsekwencji także świata. Dlatego nowe metody ewangelizacji powinny prowadzić do autentycznego nawrócenia i odnowy życia chrześcijańskiego. Słowo Boże powinno być dzisiaj tak głoszone, by ludzie na nowo

pojęli sens i znaczenie, jakie ma dla konkretnego człowieka osoba Jezusa Chrystusa oraz wspólnota Kościoła (RM 46).

Nowa ewangelizacja pozwala na nowo ujrzeć nauczycielską posługę Kościoła. Jan Paweł II wymienia ewangelizację jako podstawową działalność Kościoła. Przepowiadane słowo Boże pozwala bowiem ludziom odkryć na nowo, kim jest dla nich Chrystus.¹³ Dlatego Kościół odczuwa nagłą potrzebę nowej ewangelizacji. Nie może uchylać się od głoszenia Ewangelii (ChL 35). W mocy Ducha Świętego przyjmuje i głosi Dobrą Nowinę całemu stworzeniu.

Ojciec Święty jest przekonany, że dążenia i potrzeby religijne nigdy nie gasną w człowieku. Dlatego z nowym zapałem trzeba obudzić jego sumienie i pomóc mu odkryć ponownie korzenie swojej wiary, by zbliżył się do prawdy o swoim istnieniu (ChL 36). Przyjęcie Ewangelii jest jednoznaczne z przyjęciem Chrystusa. Dokonuje się ono na drodze wiary, która jest odpowiedzią całego człowieka na słowo Boże. Wiara umacnia się przez głoszenie i słuchanie Ewangelii. W ten sposób wpływa także na ludzkie życie.¹⁴ Wszystko rozjaśnia nowym światłem i ujawnia Boży zamysł wobec ludzkiego powołania.¹⁵

Kościół, o ile pragnie dobrze realizować misję zleconą mu przez Jezusa Chrystusa, nie może pozostać obojętny lub głuchy na te dobra, które wyznaczają poziom i kierunek współczesnej cywilizacji, nie może pomijać w swojej działalności środków komunikacji, którymi posługuje się człowiek. Środki społecznego przekazu stanowią kanał transmisyjny informacji, treści, nowości, do których przywykł odbiorca współczesny, a także swoiste środowisko, w którym on żyje i wzrasta. W tym też środowisku człowiek powinien usłyszeć Dobrą Nowinę, i uczynić ją treścią swego życia i zanieść ją braciom.

2. Środki społecznego przekazu we współczesnym świecie

Nie ma dziś miejsca na ziemi, do którego nie docierałby wpływ mass mediów. Ten wpływ obejmuje postawy religijne i moralne człowieka, systemy polityczne i społeczne, a także wychowanie (AN 1). Środki masowego przekazu osiągnęły obecnie tak ogromne znaczenie, że dla wielu ludzi są głównym narzędziem informacji i formacji, są przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych i społecznych (RM 37). Jan Paweł II zauważa, że całe pokolenia chrześcijan wzrastają dzisiaj w świecie środków masowej komunikacji (EA 71). Media stały się niezastąpionym środkiem, przez który człowiek styka się z zewnętrzną rzeczywistością i przeżywa własną codzienność. Do nich sięgają coraz częściej

młodzi ludzie, ponieważ mają więcej wolnego czasu, a także dlatego, że współczesny rytm życia koncentruje się wokół mass mediów.¹⁶

Naturalną funkcją środków przekazu jest komunikowanie określonej treści. Sama komunikacja jest złożonym procesem międzyludzkiego porozumiewania się. W klasycznej teorii komunikacji każdy akt porozumienia zawiera trzy podstawowe elementy: nadawcę, odbiorcę i kanał przekazu, czyli środek przekazywania informacji, którym mogą być fale akustyczne, fale świetlne, bądź słowa na zadrukowanym papierze.¹⁷ Jan Paweł II dostrzega w procesie komunikacji wpływ treści przekazu na sam przekaz. Z tego względu należy rozbudzać u nadawców poczucie odpowiedzialności, a u odbiorców zmysł krytyczny wobec serwowanych treści.¹⁸

Zadaniem środków społecznego przekazu jest informowanie, kształcenie i dostarczanie godziwej rozrywki. Rola ta wzrasta w związku z postępowaniem technicznym, bogactwem i różnorodnością przekazywanych wiadomości oraz wpływem wywieranym na opinię publiczną. Przez wielu media są dzisiaj określane jako czwarta władza (obok ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej), a niektórzy dają im nawet pierwszą pozycję w kształtowaniu społecznej rzeczywistości. Wpływ bowiem mediów, zwłaszcza elektronicznych, na osobowość odbiorców, czyli zdecydowaną większość ludzkości oraz na jej życie, jak pokazują różnorodne badania, jest ogromny.¹⁹

Środki społecznego przekazu przede wszystkim ułatwiają porozumienie między ludźmi, ponieważ prowadzą do kontaktów między osobami. Nie powinny one tworzyć masy izolowanych jednostek, prowadzących dialog ze stroną, sceną, małym lub dużym ekranem, lecz mają budować wspólnotę osób, także osób świadomych spotkania z wiarą i kulturą, gotowych urzeczywistnić to spotkanie przez kontakt osobisty.²⁰ Ułatwiają także spotkanie wiary z kulturą. Media mogą i powinny służyć ewangelizacji. Szczególną pomoc niosą one Kościołowi w dziedzinie katechizacji (CT 46), stanowiąc istotny wkład w budowę podłoża kulturowego.²¹

3. Środki społecznego przekazu w działalności ewangelizacyjnej Kościoła

Na epokowe znaczenie mediów zwrócił uwagę Jan Paweł II w orędziu na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Według Papieża świat komunikacji wszedł dzisiaj w fazę zawrotnego i złożonego rozwoju o niemożliwych do przewidzenia perspektywach i skutkach. Współczesne czasy nazywa Jan Paweł II epoką technologiczną. Podkreśla nieograniczone perspektywy komunikacji satelitarnej, pokonującej bariery przestrzeni. „Rozwój środków społecznego przekazu niesie ze sobą zmianę systemów i technik. Ogarnia coraz bardziej świat kulturalny, społeczny i duchowy osoby ludzkiej”.²²

Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* stwierdza, że środki masowego przekazu odgrywają we współczesnym świecie tak ogromną rolę, iż wpływają nie tylko na to, jak ludzie myślą, ale i o czym myślą. Dla wielu rzeczywistością jest to, co za rzeczywiste uznają środki społecznego przekazu. Wszystko inne, czemu nie poświęcają uwagi, uważa się za pozbawione znaczenia (AN 4). W związku z tym nieobecność Ewangelii w mediach byłaby dla wielu nieobecnością jej w ich życiu.²³ Nietostrzeżenie znaczenia mass mediów w dziele ewangelizacji byłoby grzechem zaniedbania ze strony Kościoła. Korzystanie ze środków społecznego przekazu w dziele nowej ewangelizacji należy do ważnych zadań współczesnego Kościoła. W mediach znajduje Kościół skuteczne formy oddziaływania i tzw. „współczesną ambonę”, poprzez którą przemawia do współczesnych ludzi (EN 45).

Zdaniem Jana Pawła II, środki masowego przekazu są wciąż niedoceniane w programach duszpasterskich. Kościół, chcąc skutecznie ewangelizować, musi odważnie po nie sięgać. Nie chodzi tylko o zwielokrotnienie przepowiadania, ale o włączenie orędzia ewangelicznego w nową kulturę, stworzoną przez środki przekazu (zob. EA 71). Kościół, od początku swoich dziejów, ewangelizował różnymi dostępnymi sposobami i środkami komunikacji międzyludzkiej. Zawsze jednak podstawowym sposobem przekazywania Ewangelii, aż do XX wieku, było słowo mówione i drukowane. W miarę jak rodziły się mass media: wielkonakładowa prasa (1814), film (1895), radio (1896), telewizja (1927), komunikacja satelitarna (1960), Kościół stopniowo włączał je do realizacji celów apostoelskich. Stosunek Kościoła do nowych mediów nie od razu był jednoznaczny. Dlatego można mówić o ewolucji postawy Kościoła wobec mass mediów: od obojętności i nieufności, poprzez krytyczną i ostrożną akceptację, aż do coraz większego zainteresowania i zaangażowania się po stronie nowoczesnych technik społecznego komunikowania jako narzędzi ewangelizacji współczesnego świata.²⁴

Jan Paweł II podkreśla ogromne znaczenie współczesnych mediów w misji ewangelizacyjnej Kościoła. Nazywa je „pierwszym aeropagiem”, na którym Kościół, tak jak św. Paweł na aeropagu ateńskim, ma głosić Ewangelię (RM 37). Według Papieża, środki przekazu: telewizja, radio, prasa, płyty gramofonowe, taśmy magnetofonowe, wideo i audiokasety, dyski kompaktowe, cały sektor urządzeń audiowizualnych mają służyć ewangelizacji. Papież nazywa je „potężnymi kanałami przekazywania Ewangelii”.²⁵ Dokonuje się to, według Jana Pawła II, na poziomie preewangelizacji lub na poziomie pogłębiania wiary.²⁶

Chrystusowe orędzie trzeba odważnie włączać w kulturę tworzoną przez nowoczesne środki przekazu (EA 52). Jan Paweł II ma tu na uwadze takie

formy ewangelizacji, które polegają na dotarciu z Ewangelią do kultury każdego narodu, jednak bez ingerencji w tę kulturę.²⁷ Kultura, oświecona wiara – według Jana Pawła II – wyraża pełną komunikację człowieka z Bogiem w Chrystusie i w zetknięciu z prawdami objawionymi przez Boga. Papież jest przekonany, że środki społecznego przekazu mogą służyć ewangelizacji i wzbogacać kulturę każdego narodu. Orędzie ewangeliczne jest zdolne przenikać świadomość człowieka różnych kultur oraz wzbudzać osobiste przyłączenie do Chrystusa i zaangażowanie w dzieło ewangelizacji.²⁸

Treścią ewangelizacji kultury jest zawsze Ewangelia, która ją przenika i odradza (CT 53). Ewangelizacja kultury nowych społeczeństw jest ściśle powiązana z inkulturacją. Oznacza to wprowadzenie Ewangelii w kultury rodzime, a przez to wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła (SA 21). Zdaniem Papieża wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą płytką i nie w pełni przyjętą (EA 78).²⁹

W przekonaniu Jana Pawła II, środki społecznego przekazu stwarzają szansę ewangelizacyjnego dotarcia do wielu współczesnych ludzi. Aby jednak człowiek przyjął trwale Ewangelię, konieczne jest poznanie języka mediów i mechanizmów nimi rządzących. Papież stwierdza, że język współczesnych środków społecznego przekazu pozwala sugestyniej i skuteczniej przemawiać do odbiorcy. Słowo mediów coraz głębiej wnika w świat dzisiejszych ludzi. Środki społecznego przekazu stają się narzędziem ewangelizacji, a przez to wywierają wpływ na życie religijne i pogłębienie wiary człowieka (ChL 44).

Jest sprawą bardzo ważną, aby środki społecznego przekazu w misji ewangelizacyjnej uwzględniały całościowy rozwój osoby, jej wymiar kulturowy, transcendentny i religijny (AN 7). Papież kładzie nacisk na osobowy charakter tworzenia procesu przekazu informacji. Tłumaczy, że Słowo Boże jest ze swej natury wypowiedzią, dialogiem i przekazem. Przyszło na świat, aby ponownie nawiązać porozumienie i więź między Bogiem i ludźmi, a zarazem między człowiekiem a człowiekiem (EA 71). Środki społecznego przekazu od samego początku służyły i służą porozumiewaniu się ludzi, zacieśniają więzy jedności między nimi i służą ewangelizacji. W nowej epoce, nazwanej przez Papieża „kulturą komputerów”, Kościół może bardzo szybko informować świat o swoim „credo” i wyjaśniać swe stanowisko wobec każdego problemu czy wydarzenia.³⁰

Środki społecznego przekazu, w swojej działalności, muszą liczyć się z dobrem konkretnego człowieka i z jego godnością. Papież zwraca uwagę, aby media nie były podporządkowane interesom władzy i nie kierowały się doraźnym sukcesem. Mają służyć budowaniu pełniejszego życia ludzkiego.

Muszą uwzględniać wymogi etyki. Obraz człowieka, ukazywany w mediach, o tyle koreluje z jego wizją kształtowaną przez Kościół, o ile przyczynia się do budowania braterskich więzi służących rozwojowi.³¹ W informacjach serwowanych przez media należy brać pod uwagę fakt, że forma powinna pozostawać na usługach treści. Dlatego odbiorcy mają prawo do informacji pełnych, także z zakresu religii i wiary. Papież dostrzega, jak często informacje religijne rozpatrywane są w aspektach drugorzędnych lub w sposób celowo zdeformowany. Zwracając się do dziennikarzy, Jan Paweł II przypomina im o zasadach etycznych, którymi powinni kierować się w swojej pracy. Chodzi przede wszystkim o ukazywanie prawdy w codziennej rzeczywistości oraz w świadectwie wiary.³² Od pracowników środków społecznego przekazu wymaga się wierności prawdzie. Bez uczciwego poszukiwania prawdy nie może być mowy o szacunku dla partnerów i szczerym dialogu między twórcami i odbiorcami.³³

Jan Paweł II, odwołując się do instrukcji duszpasterskiej *Communio et progressio*, stwierdza, że mimo różnych niebezpieczeństw niesionych przez media są one opatrnościowym darem Bożym, który ma służyć nowej ewangelizacji i wychowaniu do wiary u progu nowego tysiąclecia. Za pomocą mass mediów należy wiernie i przekonująco głosić orędzie Jezusa Chrystusa. Chrześcijanie, poprzez niestrudzone i wiarygodne głoszenie i dzielenie się w środkach masowego przekazu wiarą, zaszczepiają ją i pomnażają w życiu innych ludzi. Dlatego też Kościół ma korzystać ze środków społecznego przekazu publicznych oraz zakładać własne katolickie media.³⁴

Orędzie ewangeliczne trzeba głosić świadectwem życia. Dlatego Papież wzywa chrześcijan, aby dawać świadectwo prawdzie i wartościom, wykorzystując do tego współczesne mass media.³⁵ W duchu nowej ewangelizacji trzeba odważnie szerzyć w mediach informacje o działalności Kościoła w świecie, aby prowadzić do rozwoju wiary. Zadania te trzeba realizować poprzez prasę katolicką, radio, telewizję, komputery oraz za pośrednictwem internetu.³⁶

Jan Paweł II nawołuje do efektywniejszego korzystania z telewizji i obrazu w przekazywaniu Dobrej Nowiny. Jego zdaniem, Kościół potrzebuje obrazu, ponieważ Ewangelia wyraża się na kartach Pisma Świętego w obrazach i porównaniach. Kościół jest nie tylko Kościołem słowa, ale także Kościołem sakramentów, świętych znaków i symboli. Przez długi czas obrazy, obok słów, ukazywały orędzie zbawienia. Dzisiaj wiara odwołuje się nie tylko do słuchu, ale i do wzroku.³⁷

Wykorzystanie obrazu jako środka wyrazu o dużej sile oddziaływania jest według Jana Pawła II dobrą okazją dotarcia z Ewangelią do współcze-

snego świata. Dawniej, aby nauczać wiary, świątynie i sanktuaria ozdabiane były mozaikami i malowidłami religijnymi; dzisiaj w dzieło przekazywania wiary można zaangażować ruchome obrazy, aby w ten sposób zeświecczonym chrześcijanom głosić wiarę i włączyć Ewangelię w kulturę każdego narodu.³⁸

Obszarem wyjątkowym, gdzie środki społecznego przekazu znajdują zastosowanie, jest liturgia. W instrukcji *Communio et progressio* czytamy: „dzięki nim chrześcijanie mogą mimo dużych odległości uczestniczyć w uroczystościach kościelnych, co wybitnie przyczynia się do umocnienia spójności w całej społeczności chrześcijańskiej. Przez nie wreszcie dociera do wszystkich wezwanie do udziału w wewnętrznym życiu Kościoła” (CP 27).

Transmitowanie przez radio i telewizję celebracji liturgicznych, zwłaszcza Mszy świętych, powinno odbywać się w sposób dyskretny i godny, pod kierunkiem osoby wyznaczonej przez biskupa (KL 20). Instrukcja Papieskiej Komisji do spraw Środków Społecznego Przekazu *Communio et progressio* domaga się, by transmisje te były przygotowane jak najstaranniej, i to z punktu widzenia liturgicznego, jak i technicznego. Starannie powinni być dobrani ludzie przemawiający, mianowicie charakteryzować się odpowiednią wiedzą i potrzebnym doświadczeniem. Liczba i czas trwania tych transmisji powinny być uzależnione od potrzeb odbiorców (CP 151-152).³⁹

Środki społecznego przekazu silnie oddziałują na psychikę odbiorców, szczególnie młodych, pod względem uczuciowym, intelektualnym, moralnym i religijnym. Wpływ ten może mieć charakter pozytywny lub negatywny. Filmy, programy telewizyjne i reklamy często zawierają sceny przemocy i obrazy erotyczne, które deprecjonują wartości moralne i kulturowe. Dlatego Jan Paweł II zaznacza, że korzystanie z mass mediów powinno być regulowane i kontrolowane.⁴⁰ Rodzice powinni z umiarem korzystać z mass mediów; powinni też roztropnie wpajać swoim dzieciom zasady odpowiedzialnego korzystania z proponowanych programów. Szczególną uwagę trzeba zwracać na umiejętne korzystanie z telewizji i komputerów. Rodzice, kierując się dobrem dziecka i rodziny, powinni wnikliwie studiować informację na temat każdego programu telewizyjnego, by podjąć właściwą decyzję, czy pozwolić dziecku na jego oglądanie, czy też nie. Należy pamiętać, że nawet dobre programy telewizyjne muszą być dopełnione innym źródłem informacji.⁴¹ Rodzice chrześcijańscy powinni współpracować z producentami przekazów medialnych, aby mieć wpływ na charakter emitowanych programów (FC 76).

Także korzystanie z komputerów powinno być kontrolowane przez dorosłych. Komputer sam w sobie jest rzeczą pozytywną, służącą człowiekowi

w potrójnym wymiarze: jako narzędzie robocze pomocne w wykonywanym zawodzie, w wymiarze edukacyjno-kreacyjnym oraz rozrywkowym.⁴² Niemniej jednak ten sam sprzęt, który pomaga człowiekowi rozwijać siebie i przemieniać świat, może być użyty niewłaściwie. Zagrożenia dotyczą przede wszystkim dzieci, jako bardziej podatnych na manipulację, choć dorośli również jej ulegają. Problemem staje się przede wszystkim zbyt długie siedzenie przed monitorem, aż do wystąpienia uzależnienia, oraz używanie programów destrukcyjnych, szczególnie gier zawierających przemoc, elementy magii oraz pornografii. Stąd Jan Paweł II przypomina, że środki społecznego przekazu istnieją po to, by służyć dobru całego społeczeństwa. W korzystaniu jednak z mass mediów trzeba pamiętać o krytycznym podejściu wobec nich i ciągłym samowychowaniu (ChL 44).

Podstawową lekturą pomocną w formacji do korzystania z mediów może być *Pedagogika mass mediów* bpa A. Lepy. Wychowanie medialne, według tego autora, ma prowadzić do wyrobienia w wychowanku trzech podstawowych postaw wobec mediów – krytycznej, selektywnej i twórczej. Wymienionym postawom powinna towarzyszyć znajomość zagrożeń płynących ze strony mediów, które bp Lepa ujmuje w słowie „propaganda”. Należą do nich przemoc i przestępczość, szkodliwe przekazy na podświadomość, dominacja obrazu oraz propaganda polityczna i ideologiczna.⁴³

* * *

Reasumując można stwierdzić, że dzieło nowej ewangelizacji we współczesnym świecie i Kościele dokonuje się na drodze realizacji funkcji nauczycielskiej, liturgicznej i pastoralnej. Człowiek potrzebuje głoszenia Dobrej Nowiny. Podejmowana w Kościele posługa nauczania odgrywa zatem ważną rolę w procesie kształtowania wiary współczesnego człowieka. Należy pamiętać, że wiary nie zdobywa się raz na zawsze, dlatego posługa nauczania jest procesem permanentnym. Dokonuje się ona poprzez przepowiadanie, katechezę, naukę religii. Realizacja podstawowych funkcji Kościoła przyczynia się do pogłębienia wiary. Uobecnia ją w kontekście współczesności. Nauczanie wiary wpływa nie tylko na rozum, ale również na wolę, uczucia i całe życie człowieka. Posługa nauczania w decydujący sposób kształtuje pozytywne postawy religijne.

Spotkanie człowieka z Chrystusem następuje także w liturgii, która jest odpowiedzią na zasłyszane słowo Boga i wyrazem oddania się Jemu. Przez udział w życiu liturgicznym Kościoła dokonuje się umocnienie w wierze, dzięki nawiązaniu i ożywieniu relacji człowieka z Bogiem. Uczestnictwo w liturgii Kościoła jest niezastąpionym środkiem pogłębienia wiary.

Szczególnego znaczenia w dziele nowej ewangelizacji nabiera współcześnie świadectwo życia poszczególnych chrześcijan, wspólnot kościelnych i całego ludu Bożego, które przybliży Chrystusowe zbawienie. Świadectwo życia przekazuje i pogłębia prawdy wiary, zachęca do przyjmowania i przestrzegania chrześcijańskich wartości, wzorów zachowań i norm postępowania, wprowadza ponadto do uczestnictwa w aktach kultu, zachęca do czynnej miłości bliźniego, a także jednoczy ludzi we wspólnocie religijnej. Jest ono najbardziej czytelnym i przemawiającym sposobem w pogłębianiu wiary.

Wykorzystanie ewangelizacyjne mediów ma ogromne znaczenie dla Kościoła, ponieważ mogą się one przyczynić do pogłębiania wiary współczesnych chrześcijan i umożliwiają dotarcie Chrystusa do coraz szerszych kręgów odbiorców. „Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali”. Środki społecznego przekazu mogą i powinny więc być narzędziami w służbie prowadzonej przez Kościół nowej ewangelizacji współczesnego świata (EA 11).

PRZYPISY

¹ Wyrażenie „ewangelizacja” pochodzi od „ewangelizować” (gr. *euangelidzo*) – to znaczy głosić po raz pierwszy Dobrą Nowinę temu, kto nie wierzy. W języku polskim najczęściej używa się terminów pochodnych od gr. *euangelion*: ewangelia, ewangelista a termin „ewangelizować” wyrażano przy pomocy: głosić Dobrą Nowinę, nauczać lub nieść i obwieszczać. Termin ten stał się dziś najczęściej używanym określeniem działalności Kościoła w świecie. – A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro. Wybrane zagadnienia duszpasterskie*, cz. 1, Tarnów 1997, s. 79; por. R. Kamiński, *Diecezja miejscem ewangelizacji*, w: *W służbie wartościom*, red. R. Kamiński i in., Kielce 1999, s. 216-219; W. Przyczyna, *Teologiczne podstawy nowej ewangelizacji*, „Rocz. Teol.” 40(1993), z. 6, s. 104.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 93.

³ Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Hiszpanii* (Madryt, 15 VI 1993), „L'Osservatore Romano” (OR) 14(1993), nr 8-9, s. 18; por. *List Pastorski Episkopatu Polski o nowej ewangelizacji* (29 I 1992), OR 13(1992), nr 5, s. 55-56.

⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie do uczestników Międzynarodowych Kongresów Mariologicznego i Maryjnego w Huelvie* (8 IX 1992), OR 14(1993), nr 1, s. 10; por. J. Kudasiwicz, *Nowa ewangelizacja po polsku. Esej teologiczno-pastoralny*, „Homo Die” 62(1993), nr 4, s. 64; K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja w Polsce*, „Rocz. Teol.” 42(1995), z. 6, s. 134.

⁵ Zob. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, dz. cyt., cz. 2, s. 88.

⁶ Pojęcia „nowa ewangelizacja” po raz pierwszy użył Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski 9 czerwca 1979 roku w Nowej Hucie. – Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Nowa Huta, 9 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1, Poznań 1990, s. 700-704; zob. P.J. Cordes, *Znaki nadziei. Ruchy i nowe rzeczywistości w życiu Kościoła w wigilię Jubileuszu*, Częstochowa 1998, s. 255.

⁷ C. Ruini, *Przemówienie na Specjalnym Zgromadzeniu Synodu Biskupów. Nowa ewangelizacja Europy* (28 XI 1991), OR 13(1992), nr 1, s. 11; zob. A. Baczyński, *Televizja w służbie ewangelizacji*, Kraków 1998, s. 26.

⁸ Zob. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Kapłan, głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19 III 1999), Tarnów 1999, s. 30.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej* (12 X 1992) s. 24; tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas audiencji generalnej po podróży apostolskiej do Republiki Dominikańskiej* (21 X 1992), OR 13(1992), nr 12, s. 5.

¹⁰ *List Pasterski Episkopatu Polski o nowej ewangelizacji* (29 I 1992), poz. cyt., s. 55.

¹¹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (28 X 1996), OR 18(1997), nr 2, s. 4-5.

¹² Tenże, *Orędzie na VII Światowy Dzień Młodzieży* (24 XI 1991), OR 13(1992), nr 2, s. 6.

¹³ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny* (18 V 1986), OR 7(1986), nr 4, s. 3.

¹⁴ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (10 IV 1985), OR 6(1985), nr 4-5, s. 19; tenże, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (Castel Gandolfo, 20 VII 1997), OR 18(1997), nr 10, s. 45; tenże, *Homilia podczas Liturgii Słowa* (Enns-Lorch, 25 VI 1988), OR 9(1988), nr 7, s. 26.

¹⁵ Por. EN 20; Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla Papieskiej Rady do spraw Kultury* (15 I 1985), OR 6(1985), nr 1, s. 13.

¹⁶ Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (15 IV 1985), OR 6(1985), nr 4-5, s. 9; zob. S. Pamuła, *Środki społecznego przekazu a dzieło ewangelizacji*, „Homo Dei” 61(1992), nr 2-3, s. 25-28; A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 39-56.

¹⁷ Zob. D.W. Johnson, *Podaj dłoń*, Warszawa 1992, s. 75-78.

¹⁸ Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 266.

¹⁹ Według amerykańskiego twórcy paradygmatu komunikacji W. Schramma media pełnią funkcje informacyjną, uczenia, sprawiania przyjemności i propagandy. Inni wymieniają tylko funkcję rekreacyjną i informacyjną. Z kolei Jan Paweł II wyróżnia funkcje: informacyjną, formacyjną, wspólnototwórczą i rekreacyjną. – Zob. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce. Uwarunkowania – zadania – prognozy*, Lublin 2001, s. 437; T. Reroń, *Mass media*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 496.

²⁰ Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 268-269.

²¹ Tamże s. 266.

²² Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (15 IV 1985), poz. cyt., s. 9.

²³ Zob. A. Lewek, *Kościół a mass-media*, „Aten. Kapł.” 86(1994), z. 512, s. 69-70.

²⁴ Wśród papieży zabierających głos w sprawie mediów można wymienić: Grzegorza XVI i jego encyklikę *Mirari vos* (1832); Piusa IX i encyklikę *Nostis et nobiscum* (1849); Leona XIII encyklikę *Etsi nos* (1882); Piusa XI – *Divini illius Magistri* (1929) oraz *Vigilanti cura* (1936); Piusa XII – encyklikę *Miranda prorsus* (1957); wreszcie dokument soborowy: Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (1963); Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* (1971) oraz Instrukcja Duszpasterska Papieskiej Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu o przekazywaniu społecznym *Aetatis novae* (1992).

²⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (15 IV 1985), poz. cyt., s. 9.

²⁶ Tamże s. 9.

²⁷ Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 74.

²⁸ Tenże, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1994), OR 15(1994), nr 4, s. 7-9; Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 161.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla Papieskiej Rady do spraw Kultury* (15 I 1985), poz. cyt., s. 13; zob. tenże, *Przemówienie wygłoszone do uczestników sympozjum przedsynodalnego* (31 X 1991), OR 13(1992), nr 1, s. 59; tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla biskupów słoweńskich* (6 XI 1993), OR 14(1993), nr 3, s. 17.

³⁰ Tenże, *Orędzie na XXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1990), OR 11(1990), nr 1, s. 1.

³¹ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla dziennikarzy* (21 I 1984), OR 5(1984), nr 1-2, s. 9.

³² Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z okazji stulecia katolickiego dziennika „La Croix”* (23 IV 1983), OR 4(1983), nr 5-6, s. 9.

³³ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich* (28 XI 1993), OR 14(1993), nr 3, s. 37.

³⁴ Tenże, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1997), OR 18(1997), nr 3, s. 7-8; zob. W. Bar, *Środki masowego komunikowania. Archiwa, biblioteki i muzea*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 1999, s. 231-241; A. Koprowski, *Nowa ewangelizacja a media*, w: *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 367

³⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (31 V 1992), OR 13(1992), nr 5, s. 5.

³⁶ Tenże, *Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu* (7 III 1996), OR 17(1996), nr 6, s. 29.

³⁷ Tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 104-105.

³⁸ Tamże; zob. T. Ząsępa, *Media – Człowiek – Społeczeństwo. Doświadczenia europejsko-amerykańskie*, Częstochowa 2000, s. 119.

³⁹ S. Pamuła, *Środki społecznego przekazu w duszpasterstwie*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 220-221.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu* (7 III 1996), OR 17(1996), nr 6, s. 29.

⁴¹ Tenże, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 1994), poz. cyt., s. 8.

⁴² Por. J.A. Kłys, *Komputer i wychowanie*, Szczecin 1995, s. 9.

⁴³ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, dz. cyt., s. 151-173.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

**RODZINA
W ŚWIETLE NAUCZANIA KS. STEFANA WYSZYŃSKIEGO
Na podstawie artykułów w „Ładzie Bożym” w latach 1945-1946**

W nauczaniu sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego problematyka dotycząca rodziny zajmuje jedno z najbardziej poczesnych miejsc. Już w latach przedwojennych, jako kapłan diecezji wrocławskiej, znany był z zaangażowania w kwestie społeczne, dotyczące praw i obowiązków człowieka, w tym także małżeństwa i rodziny.¹ Po wojnie, obok wielu innych funkcji, podjął się także wydawania tygodnika diecezjalnego pt. „Ład Boży”, który „miał na celu propagowanie myśli katolickiej w życiu rodzinnym i społecznym, nie zapominając o sprawach aktualnych z życia naszego narodu i innych, wprowadzając jednocześnie dział spraw praktycznych z życia codziennego i dział poświęcony naszej dziatwie i młodzieży”.

Na łamach „Ładu Bożego” ks. Wyszyński wyjaśniał naukę katolicką w trudnych powojennych czasach, w nowej rzeczywistości politycznej i społecznej. Nie tylko dostrzegał potrzebę przypominania podstawowych prawd wiary i moralności chrześcijańskiej, ale jednocześnie reagował na zagrożenia, jakie przychodziły do Polski wraz z systemem komunistycznym.²

Będąc redaktorem „Ładu Bożego”, ks. dr Wyszyński opublikował na jego łamach w latach 1945-1946 cykl składający się z 46 artykułów pod wspólnym tytułem *Ład w myślach*, dotyczący problemów rodziny i troski o dobro wspólne, opartej na dobrych relacjach między państwem a Kościołem. Są to niejednokrotnie pouczenia, przypomnienia, np. prawnych aspektów życia małżeńskiego i rodzinnego, praw rodziców do religijnego wychowania dzieci. Wypowiedzi omawiające problemy rodziny ujmują w aspekcie teologicznym i pastoralnym. Do głosu dochodzą także zagadnienia socjologiczne: jak budować rzeczywistość społeczną, kierując się katolicką nauką społeczną. Można zatem stwierdzić, że ks. Wyszyński był rzecznikiem praw rodziny, a wynikało to ze świadomości zagrożeń, przed jakimi ona się znajduje, oraz z autentycznej, chrześcijańskiej miłości i wrażliwości na potrzeby bliźnich.

Nieustannie podkreślał, że przyszłość Polski jest zależna od budowania na trwałych wartościach ewangelicznych, na stabilnej rodzinie i trosce o dobro wspólne. Tylko rodzina jest zdolna rozbudzić w człowieku rozum, wolę i serce. Gwarancją pomyślnej przyszłości – stwierdza autor – jest sprawiedliwe Państwo, Kościół, rodzina i szkoła. Czując brzemień odpowiedzialności Kościoła za lud, wzywał do współodpowiedzialności rządzących państwem, apelując, by struktury społeczne czynili bardziej sprawiedliwymi.

1. O sakramencie małżeństwa

Mówiąc o pochodzeniu małżeństwa, ks. Wyszyński nawiązuje do Księgi Rodzaju, która uczy, że Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę, połączył ich w małżeństwo dla wzajemnego udoskonalenia przez wspólnotę całego życia. Bóg dał im również błogosławieństwo płodności dla zachowania rodzaju ludzkiego.³ Chrystus przywrócił małżeństwu pierwotną jedność i nierozzerwalność, wynosząc je do godności jednego z sakramentów Nowego Przymierza. Małżeństwo nie tylko jest zwykłym związkiem religijnym czy też umową dwojga stron: jest ono związkiem świętym, dającym łaskę – jest sakramentem.⁴ Małżeństwo chrześcijańskie jest nie tylko szczęściem i radością dwojga ludzi, nie tylko obowiązkiem społecznym, ale także ofiarą i szkołą samowychowania.⁵ Otrzymało też od Boga wielką moc do zwalczania wszelkich sił zagrażających jego trwałości.

Zdaniem ks. Wyszyńskiego rodzina jest prawdziwą, pierwszą, najważniejszą społecznością.⁶ Obejmuje ona instytucję małżeńską, która wiąże małżonków, oraz związek rodzicielski. Rodzina jest źródłem, z którego człowiek bierze życie, pierwszą szkołą i pierwszą świątynią. Jest pierwszą społecznością, ponieważ powstała przed każdą inną; najważniejszą, bo bez rodziny nie może powstać inna społeczność. Do nienaruszalnych praw człowieka należy wolność zawierania związków małżeńskich i zakładania rodziny. Żadna władza nie jest uprawniona do niszczenia rodziny. Gdy przez złe prawo, niemoralność, rodzina ulegnie zniszczeniu – zaznacza ks. Wyszyński – wówczas ginie naród i słabnie siła państwa.⁷ Przed rodziną staje wyznaczony cel, którego nikt, poza nią, nie jest w stanie osiągnąć. Dobro rodzinne można osiągnąć tylko przez współżycie w rodzinie, a jest nim duch wspólnoty rodzinnej, miłości, bliskości, darów ducha i ciała.

Mówiąc o szóstym przykazaniu Dekalogu, ks. Wyszyński kładzie nacisk na to, że katolicka nauka o małżeństwie uczy nie tylko wierności ciału, ale walczy o porządek i ład ducha, o ład myśli, uczuć, pragnień, o władanie nie tylko ciałem, ale i sercem.⁸ Do rodziców katolickich odnosi się wezwanie św. Pawła z Pierwszego listu do Koryntian (6, 20): „Chwalcie więc Boga

w waszym ciele”. Autor stwierdza stanowczo: „dla chrześcijan, odkupionych krwią Jezusa Chrystusa – rozpusta, która widzi w ciele tylko narzędzie rozkoszy – jest zbezczeszczeniem świątyni Bożej i wzgardą krwi zbawczej Chrystusa [...]. Społeczeństwo, które wyzwoliło się z więzów religijnej moralności małżeńskiej, powoli staje się szpitalem”.⁹ Dalej, opierając się na danych ze statystyk zachorowań na choroby weneryczne w krajach Europy Zachodniej z 1939 r., konstatuje, że jest to w pewnym sensie „odwet sponiewieranej natury ludzkiej”, po czym stwierdza, iż dane te należą do bezspornych dowodów na to, co dziać się może, gdy ciało ludzkie nie jest poddane służbie ducha, gdy nie szanuje prawa Bożego. Dla dobra zagrożonej ludzkości należy życie małżeńskie otoczyć opieką moralną i głęboką atmosferą religijną – podkreśla ks. Wyszyński i dodaje, że chrześcijańskie prawo małżeńskie to zwycięstwo ducha nad ciałem. Odrzucenie tego prawa jest wywyższeniem materii i wywyższeniem ciała.

Kładąc nacisk na pozytywną naukę o małżeństwie, ks. Wyszyński dostrzegł istniejące współczesne zagrożenia. I tak, w artykule *Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa* podnosi kwestię rozwodów. Uważając je za wielkie zło i zagrożenie rodziny, wymienia przyczyny, z których rozwody się dokonują. Zalicza do nich głównie cudzołóstwo, pijaństwo, narkomanię, rozłąkę (także z przyczyn ekonomicznych), odmówienie łożenia środków materialnych na utrzymanie rodziny. Obok rozwodów, życie małżeńskie i rodzinne niszczy odmowa życia dzieciom nienarodzonym. Mając świadomość, że bieda ludzka często rodzi patologie, stawał w obronie życia nienarodzonych, którym nie dano tego, co należy im się z racji człowieczeństwa.¹⁰ Za ten stan rzeczy nie wini wyłącznie struktur państwa, podkreśla bowiem, że „ani jednostka, ani społeczeństwo nie mogą czynić zamachów na życie dziecka”.¹¹ A w innym miejscu mówi: „Na instytucję małżeństwa płynie cała fala niemoralności, której najgorszym objawem jest walka z życiem nie narodzonych. By tej fali się oprzeć, trzeba zebrać wszystkie siły, jakimi rozporządzają i Kościół, i Państwo”.¹²

Zagrożenie rozbicia rodziny bierze się także z literatury, prasy, sztuki, prawa, stosunków gospodarczych, na które wpływ ma współczesne państwo. Ks. Wyszyński przypomina, że małżeństwo trzeba oprzeć na nieomyślnej nauce Kościoła o nierozzerwalności węzła małżeńskiego, natomiast „państwo, wprowadzając rozwody małżeńskie, powoli zatracą swój charakter”. Autor widzi potrzebę współpracy państwa i Kościoła na rzecz ratowania rodziny. Jego zdaniem musi powstać harmonia między ustawami państwowymi a prawem Bożym. Aby były przestrzegane ustawy, potrzeba wrażliwego sumienia obywateli.

2. O godności i celach małżeństwa

Ksiądz Wyszyński poucza, że małżeństwo jest znakiem i źródłem łaski nadprzyrodzonej, zarówno dla małżonków jak i dla dzieci. Łaska nadprzyrodzona utrwała węzeł małżeński. Małżonkowie wierni zasadom religii otrzymują siłę do przewycięzania wszelkich niebezpieczeństw. Mówiąc o celach małżeństwa, wskazuje pierwszy i główny cel: zrodzenie i wychowanie potomstwa. Jest to istotny cel, zgodny z dążeniami natury ludzkiej, a odpowiadający całkowicie potrzebom społeczeństwa. Drugim ważnym celem jest wzajemna pomoc małżonków i zaspokojenie ich popędów ciała. Obydwa te cele tworzą wspólnotę całego życia małżonków.¹³ Tam, gdzie zanika żywa wiara, małżeństwo staje się tylko wspólnotą dwóch ciał. Autor opiera się na nauczaniu papieża Piusa XI. Ojciec Święty w encyklice *O małżeństwie chrześcijańskim* z 1930 r. mówi, że wzajemne wewnętrzne kształtowanie się małżonków można nazwać bezwzględną słusznością, najważniejszym czynnikiem i celem małżeństwa. Pełny cel osiągają te małżeństwa, które swoje życie moralne ubogacają wytrwałą walką z wadami i ze złymi skłonnościami.¹⁴

Rozważając kwestię godności małżeństwa, ks. Wyszyński poucza, jak należy przygotować się do stanu małżeńskiego i jak należy wypełniać jego obowiązki. Z troską o powagę sakramentu, stwierdza: „Katolicy mają obowiązek wiedzieć, że największą łaską dla człowieka jest to, że sam Bóg zajął się urządzeniem małżeństwa. Mają wiedzieć, że małżeństwo jest wielkim darem Bożym dla rodzaju ludzkiego. Mają wiedzieć, że prawa Boże są najsilniejszą podstawą małżeństwa”.¹⁵ Założenie ogniska domowego to wielkie zadanie i ważne powołanie w życiu. Istnieje wielka różnica między katolikiem a świeckim poglądem na małżeństwo. Nie można stawiać na jednym poziomie małżeńskiego prawa Bożego i prawa ludzi.¹⁶ Autor dostrzega potrzebę nieustannego pogłębiania wiedzy na temat rodziny katolickiej. Zaleca lekturę odpowiednich książek i periodyków, sugeruje też zapoznanie się z treścią encykliki Piusa XI *O małżeństwie chrześcijańskim*.

Życie rodzinne niesie z sobą wiele przeciwności, trudów i cierpień. Nadprzyrodzony charakter małżeństwa, łaska sakramentalna jest siłą, która przeciwstawia się wszelkim trudnościom. Małżeństwo jest sakramentem podobnym do Eucharystii – stwierdza ks. Wyszyński. Jest sakramentem nie tylko chwili, ale trwa dopóty, dopóki małżonkowie żyją, a ich związek jest zawsze sakramentem Chrystusa i Kościoła.¹⁷ Dlatego małżonkowie powinni wykorzystywać łaski sakramentalne: „Nic tak dobitnie nie jest podkreślone w Ewangelii, jak nauka o małżeństwie, o jego nierozdzielności. Wypada więc albo ją przyjąć, albo odrzucić Chrystusa. Nie można bowiem być w świątyni

wielbicielem Mistrza z Nazaretu, a w rodzinie wyznawcą rozwodów”. Za najważniejszy środek odnowienia małżeństwa autor uznaje dobre, należyte przygotowanie do małżeństwa. Jest ono koniecznością, od której zależy przyszłe życie małżeńskie i rodzinne.¹⁸

3. O rodzinie i wychowaniu

Ksiądz Wyszyński z naciskiem podkreśla, że Bóg przygotował człowiekowi społeczność rodzinną. Człowiek ma wszczepione przez Stwórcę dążenie do życia rodzinnego i tutaj doznaje najtrwalszych uczuć miłości. W artykule *Rodzina i wychowanie* mówi o prawie człowieka do wychowania.¹⁹ Prawo to obejmuje wychowanie fizyczne, umysłowe, moralne, religijne – zarówno osobiste jak i społeczne. Na rodzicach ciąży obowiązek nie tylko przekazania daru życia, ale także wychowania dzieci. Wychowanie to ma obejmować całego człowieka: jego ciało i ducha. Wychowanie fizyczne ma nadać ciału taką sprawność, by stało się zdolne do pomocy człowiekowi w drodze do pełnego szczęścia. Tutaj – zaznacza autor – można dopuścić się dwóch błędów: przesady i zaniedbania. Rodzice ponoszą też odpowiedzialność za rozwój umysłowy swojego dziecka. Mają obowiązek zapewnić mu dostęp do zdobycia odpowiedniego wykształcenia. Wychowanie fizyczne i umysłowe powinno towarzyszyć wychowaniu moralnemu i religijnemu. Ks. Wyszyński pisze: „Wychować człowieka dobrego można tylko z pomocą zdrowych zasad moralnych, wszczepionych przez Boga w duszę ludzką i z pomocą Ewangelii św. złożonej w ręce Kościoła [...]. Początki życia moralnego i religijnego wynosi dziecko od moralnych i religijnych rodziców. Nikt ich w tej pracy nie zastąpi”.²⁰

Rodzice jako pierwsi mają prawo do wychowania swych dzieci. Prawo to swoją moc czerpie z więzów krwi i z samej natury miłości, która istnieje między dzieckiem a rodzicami. Rodzice – poucza autor – mają nie tylko przekazać dziecku nazwisko, mienie, zdrowie, urodę, ale mają także obowiązek przekazania mu swojej moralności i religii – a więc wiary.²¹ Mają wszczepiać w dziecko pragnienie Boga, uczyć modlitwy, doprowadzić do Kościoła, który będzie razem z nimi kontynuował dzieło wychowania. Także i szkoła, choćby była zorganizowana jak najlepiej, jest instytucją częściowo tylko wyręczającą rodziców w pracy wychowawczej. Jednym z naczelnych zadań szkoły jest współpraca z domem rodzicielskim ucznia. Nauczyciel zaś staje się pełnomocnikiem rodziców i sprawuje ich mandat. Wychowanie bowiem ma nie tylko cele osobiste, ale i społeczne. Ks. Wyszyński przypomina, że rodzice wychowują dzieci nie tylko dla siebie, dla dobra ich samych, ale także dla dobra społecznego. Dlatego prawa wychowawcze rodziców muszą być

uzgadniane z prawami społeczeństwa, narodu, państwa i Kościoła.²² W artykule *Współpraca w wychowaniu dzieci* ks. Wyszyński omawia prawo Kościoła do wychowania. Kościół ma prawo do nauczania publicznego wszelkich prawd wiary.²³ Mówiąc o prawie rodziny do wychowania, zaznacza, że jest ona fundamentem i zasadniczą komórką życia społecznego. Dlatego udział rodziny w wychowaniu jest niezbędny, podstawowy i niezastąpiony. Z ogniska rodzinnego dzieci wynoszą najcenniejszy dar życia społecznego – miłość bliźniego. Rodzina jest zbyt małą komórką, by zdolna była wyciągnąć wszystkie wnioski ze społecznego charakteru człowieka. Dlatego w wychowaniu dzieci niezbędna jest pomoc szkoły, która powinna utrzymywać ścisły związek z pracą wychowawczą rodziny. Zdaniem ks. Wyszyńskiego, wychowanie dziecka ma miejsce w życiu rodziny, narodu, Kościoła i Państwa. Uznanie roli wychowawczej tych środowisk prowadzi do właściwego wychowania. Autor przedstawia trzy zasadnicze wskazania praktyczne:²⁴

- należy się chronić zaniedbań, bo niedociągnięcia jednego czynnika wychowawczego utrudniają pracę innym;
- trzeba stale liczyć się z wynikami pracy innych czynników wychowawczych, by podciągać się do ich poziomu;
- należy stale zużytkowywać we własnej pracy zdrowe i rozumne wyniki wychowawcze innych czynników, szanować je i doceniać.

4. O pomocy społecznej rodzinie

Ksiądz Wyszyński poświęca wiele miejsca kwestii pomocy społecznej rodzinie. Zauważa, że rodziny w trudnej sytuacji powojennej nie mogą w pełni realizować swoich obowiązków. Przyczyną tego stanu rzeczy jest m.in. wielodzietność rodzin przy niskich zarobkach i braku własnych mieszkań. Świadczy to o wielkiej niedoli rodziny, której z pomocą powinno przyjść społeczeństwo. Najskuteczniejsza pomoc to zagwarantowanie stanowisk pracy. Stosunki gospodarcze i społeczne w państwie powinny być ułożone tak, by ojcowie mogli otrzymać wynagrodzenie za pracę w wysokości zapewniającej godny byt rodziny.²⁵

Zdaniem autora, jeśli pomoc ze strony struktur państwa nie jest możliwa, trzeba wówczas odwoływać się do wspólnego wysiłku i przeciwdziałać istniejącemu stanowi rzeczy przez pomoc prywatną i publiczną.²⁶ Działania charytatywne są bowiem jednym z przejawów realizacji społecznej nauki Kościoła. Rodziny wielodzietne, trapiące chorobami i nieszczęściami, wymagają pomocy i chrześcijańskiego miłosierdzia. Należy dobrowolnie ograniczać własne potrzeby, by tą drogą zdobywać środki dla pomocy bliźniemu, ratowania rodziny, życia dzieci i życia narodu. Ma to wynikać z prawdziwej

miłości bliźniego, życia wartościami ewangelicznymi, powinno być elementarnym obowiązkiem chrześcijanina, nie zaś tylko „czynem”.

Ks. Wyszyński zdaje sobie sprawę, że nawet najlepiej rozwinięta w społeczeństwie praca charytatywna nie jest w stanie zapobiec ubóstwu. Dlatego dalej mówi o tym, że przede wszystkim państwo ma obowiązek spieszenia z pomocą rodzinie, gdyż od tego zależy jej egzystencja. Dlatego powinno wykorzystać swą władzę ustawodawczą przy konstruowaniu budżetu i w ten sposób starać się ulżyć doli najbiedniejszych. Wzywa państwo do wrażliwości społecznej, do wprowadzania zmian na lepsze.

Podkreśla jednak, że wspólnocie rodzinnej nie wystarczy tylko pomoc materialna. Od państwa i Kościoła oczekuje także pomocy duchowej, moralnej i religijnej.²⁷ Stąd też każda rodzina, będąca w takiej potrzebie, powinna spotykać się z miłością, ciepłem i uważnym szacunkiem, należy dać jej odczuć, że jest wspólnym dobrem: i państwa, i Kościoła. Obydwie te społeczności spotykają się przy skarbcu ogniska domowego; dlatego powinny ze sobą współpracować. Żadne przemiany nie będą skuteczne i błogosławione, jeśli nie będą podjęte w imię Boże i prowadzone zgodnie z Bogiem. W konkluzji ks. Wyszyński mówi o konieczności istnienia harmonii między ustawami państwowymi a prawem Bożym.²⁸

* * *

Zwraca uwagę wieloaspektowość tematyki dotyczącej rodziny w artykułach ks. Wyszyńskiego, składających się na cykl *Ład w myślach*. Jest tu miejsce na rozważania teologiczne i socjologiczne. Bogactwo spojrzenia na rodzinę wyraża się w przedstawieniu przez autora problemów jej Bożej genezy, jak i problemów egzystencjalnych, związanych z uwarunkowaniami materialnymi. Lektura tych artykułów budzi wiele refleksji, w pewnym sensie zobowiązuje do wydobywania z duchowego dziedzictwa ks. Wyszyńskiego tych wartości, których nie niszczy czas. Głosząc wszystkim Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, Kościół buduje w społecznościach ludzkich więzi miłości, pomaga ludziom dźwigać się ze słabości i jedna ich z Bogiem. Prawda Ewangelii wyzwala również potencjał etyczny, tak przecież istotny dla życia społecznego, objawiający się m.in. stabilnym systemem wartości, obecnością żywego chrześcijańskiego ducha.

Ks. Wyszyński nie zgadzał się na istniejącą rzeczywistość, starał się wpłynąć na zmianę jej struktur, choć zdawał sobie sprawę, że czynienie świata bardziej ludzkim – a tym samym bardziej chrześcijańskim – jest pracą praktycznie nieskończoną. Czy obecnie troska państwa, troska Kościoła o rodzinę jest wystarczająca? Czy kwestie rodziny rozstrzygane są doraźnie,

czy też towarzyszy im myślenie perspektywiczne? Co w tej mierze można jeszcze uczynić, co zmienić, a może ulepszyć w ustawach, w prawach państwowych, a także w Kościele, w parafiach, w najbliższym otoczeniu?

Niezmienną, wielką prawdą w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia dotyczącym kwestii społecznych (w tym kwestii rodziny) jest ta prawda, w myśl której każdy człowiek powołany jest do tego, by dostrzegając istniejące w tej mierze nieprawidłowości i problemy – szukać jak najskuteczniejszych sposobów ich rozwiązania, czyniąc to w imię Boże, w sposób nienaganny etycznie i z intelektualną otwartością.

PRZYPISY

¹ Zob. S. Wyszyński, *Przemiany moralno-religijne pod wpływem bezrobocia*, AK 39(1937), s. 390.

² Zob. J. Bagrowicz, *Najmilszy trud mego życia. Ksiądz Stefan Wyszyński jako redaktor i publicysta*, AK 136(2001), s. 438.

³ *Boże pochodzenie małżeństwa*, „Ład Boży” (ŁB) 1945, nr 12, s. 3.

⁴ *Chrystusowa reforma małżeństwa*, ŁB 1945, nr 13, s. 3

⁵ Tamże.

⁶ *Spoleczność rodzinna*, ŁB 1945, nr 11, s. 3.

⁷ Tamże.

⁸ *Sprawa kieszeni czy wiary*, ŁB 1945, nr 14, s. 4.

⁹ Tamże.

¹⁰ *Ochrona rodziny przez prawo państwa*, ŁB 1946, nr 5, s. 3.

¹¹ Tamże.

¹² *Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa*, ŁB 1946, nr 24, s. 3.

¹³ *Cele małżeństwa „po katolicku”*, ŁB 1945, nr 16, s. 3.

¹⁴ Zob. *Poznajcie godność małżeństwa*, ŁB 1946, nr 20, s. 3.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Pamiętać, że małżeństwo jest sakramentem*, ŁB 1946, nr 21, s. 3.

¹⁸ *Przygotowanie się do małżeństwa*, ŁB 1946, nr 22, s. 3.

¹⁹ ŁB 1946, nr 25, s. 3.

²⁰ Tamże.

²¹ *Wychowawcze prawa rodziców*, ŁB 1946, nr 26, s. 3.

²² Tamże.

²³ ŁB 1946, nr 28, s. 3.

²⁴ *Zasady współpracy w wychowaniu*, ŁB 1946, nr 31, s. 3.

²⁵ *Pomoc społeczna małżonkom*, ŁB 1946, nr 23, s. 3.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa*, ŁB 1946, nr 24, s. 3.

²⁸ Tamże.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

FORMACJA DUCHOWA W SEMINARIUM WŁOCŁAWSKIM W XX WIEKU

Analizując wypowiedzi zawarte w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* Soboru Watykańskiego II oraz w dokumentach posoborowych na temat duchowości przyszłych kapłanów, zauważamy ciągle powracającą troskę o to, by formacja w seminarium stanowiła organiczną jedność. Sobór podkreślał, że skuteczność tej formacji może zapewnić skoncentrowanie wszystkich wysiłków pedagogicznych wokół głównego celu, którym jest przygotowanie alumnów do życia i posługi kapłańskiej. Cała pedagogia w seminarium powinna zmierzać do tego, aby między wykładami, formacją pastoralną i formacją duchową była jedność. Współczesne badania prowadzone wśród kapłanów pokazują, że ich kondycja intelektualna jest dobra lub bardzo dobra, natomiast gorzej jest z kondycją psychiczną i duchową.

Z różnych wypowiedzi można wnioskować, że seminarium wrocławskie miało w Polsce dużą renomę. Dla przykładu można odwołać się do sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, który słysząc wiele dobrego o seminarium wrocławskim, wybrał je jako miejsce przygotowania się do kapłaństwa. Można więc przypuszczać, że panowała tutaj prawidłowa atmosfera wychowawcza. Ale chcąc konkretnie ukazać, jak wyglądała formacja duchowa alumnów, trzeba sięgnąć do źródeł. I tu okazuje się, że niewiele jest źródeł do pierwszej połowy XX wieku, więcej zaś do drugiej jego połowy. Tylko nieliczni ojcowie duchowni pozostawili szkice konferencji głoszonych do alumnów.¹ Nie ma też dokumentów dotyczących rekolekcji, nie wiadomo, jak wyglądały wykłady z tego zakresu itd. Mimo to, korzystając z tych źródeł, które są dostępne, będę chciał odpowiedzieć na pytanie: jak wyglądała formacja duchowa alumnów w naszym seminarium w ciągu XX wieku?

Ojcowie duchowni

W seminarium wrocławskim funkcję ojca duchownego wprowadził bp Aleksander Bereśniewicz w 1884 roku.² Pierwszym ojcem duchownym był

ks. Leon Michalski. Pełnił tę funkcję ponad dziesięć lat (1891-1902).³ Zanim został ojcem duchownym, przez 22 lata pracował w duszpasterstwie, uchodząc za gorliwego duszpasterza i dobrego spowiednika.⁴ W latach 1902-1904 pełnił tę funkcję ks. Michał Skowronek.⁵ Oprócz studiów seminaryjnych ukończył Akademię Duchowną w Petersburgu, gdzie uzyskał stopień naukowy magistra teologii. W 1904 roku zrezygnował z funkcji ojca duchownego na skutek rozbieżności między nim a ówczesnym rektorem, Idzim Radziszewskim. Ks. Skowronek zarzucał rektorowi, że dba jedynie o formację intelektualną alumnów, a nie rozumie i nie docenia formacji duchowej.

W XX wieku najdłużej, bo aż 21 lat, pełnił funkcję ojca duchownego ks. Piotr Czaplą (1904-1925). Po ukończeniu seminarium przez kilka lat pracował w duszpasterstwie, następnie odbył czteroletnie studia specjalistyczne w Innsbrucku, które uwieńczył doktoratem z teologii. Miał opinię charyzmatycznego ojca duchownego. Wniósł wiele ożywienia w formację duchową alumnów.⁶

W latach 1925-1939 ojcem duchownym był ks. Franciszek Korszyński. Po ukończeniu seminarium wrocławskiego niecały rok pracował w duszpasterstwie, następnie wyjechał na studia specjalistyczne do Fryburga Szwajcarskiego, gdzie po trzech latach uzyskał stopień licencjata teologii.⁷ Po studiach wrócił do diecezji i pełnił funkcje wikariusza i prefekta szkół powszechnych. W 1922 roku ponownie wyjechał na studia, tym razem do Paryża, gdzie na Instytucie Katolickim uzyskał stopień doktora teologii.⁸ Od 1925 roku był też moderatorem (przełożonym) Stowarzyszenia Księża Charystów Diecezji Wrocławskiej. Ks. Stanisław Piotrowski, który był wówczas alumnem, dał świadectwo, że Korszyński był gorliwym i rozmodlonym ojcem.⁹

Z dwóch artykułów Korszyńskiego¹⁰ odnoszących się do formacji duchowej w seminarium możemy wnioskować, że starał się, aby relacje między ojcem a alumnami były na wzór relacji, jakie panowały między Jezusem i Jego uczniami. Uważał, że stosunek ojca duchownego do alumnów powinna cechować miłość, życzliwość i szczerłość. Ojciec z jednej strony powinien być wymagający, a z drugiej wyrozumiały i miłujący. Korszyński też podkreślał potrzebę formowania dojrzałej osobowości przyszłego kapłana.¹¹ Ten wymiar formacji wiele lat później dowartościował synod biskupów poświęcony kapłaństwu hierarchicznemu (por PDV, nr 43-44).

W roku akademickim 1945/46 pełnił funkcję wicerektora i ojca duchownego ks. Stefan Wyszyński. Księża diecezji wrocławskiej, którzy wówczas byli alumnami, wspominali go jako gorliwego moderatora. Ks. Wy-

szyński prawdopodobnie pełniłby te funkcje dłużej, gdyby w dniu 25 marca 1946 roku nie został mianowany biskupem lubelskim.

W latach 1946-1949 ojcem duchownym w seminarium wrocławskim był ks. Piotr T o m a s z e w s k i.¹² Objął stanowisko ojca w wieku 43 lat. Różne wcześniejsze funkcje pozwoliły mu zebrać dość dużo doświadczenia życiowego. Już jako kapelan Armii Krajowej w czasie II wojny światowej opiekował się wrocławskimi klerykami, rozproszonymi w różnych seminariach Generalnego Gubernatorstwa. Był człowiekiem bardzo wrażliwym na wszystkie ludzkie potrzeby. Jako święty kapłan na pierwszym miejscu troszczył się o poziom duchowy alumnów, ale zawsze w sposób konkretny przychodził z pomocą tym, którzy mieli jakiegokolwiek potrzeby materialne. Cieszył się dużym zaufaniem alumnów, umiał nawiązywać z nimi prawdziwe więzi duchowe.

Następnym ojcem duchownym był ks. Ignacy R u d z i ń s k i, który otrzymał nominację na to stanowisko w 1939 r., ale wybuch wojny przeszkodził mu w podjęciu tych obowiązków. Dopiero w 1949 r. podjął obowiązki ojca duchownego i pełnił je tylko przez rok.¹³ Z wykształcenia był prawnikiem, ale interesował się literaturą ascetyczną, o czym świadczą pisane recenzje. W chwili objęcia funkcji ojca duchownego był już dojrzałym kapłanem (miał 67 lat) i w posłudze ojca opierał się na formacji duchowej, którą zdobył w seminarium (1902-1907) pod kierunkiem ówczesnych ojców duchownych – ks. Michała Skowronka i ks. Piotra Czapli oraz na bogatym doświadczeniu duszpasterskim – miał już 42 lata kapłaństwa.

W latach 1950-1952 funkcję ojca duchownego pełnił ks. Stanisław P i o t r o w s k i, z wykształcenia prawnik. Kapłan oryginalny, gorliwy i pełen twórczych pomysłów. Miał za sobą różne doświadczenia wojenne i duszpasterskie.¹⁴ Funkcja ta musiała wiele znaczyć w jego życiu kapłańskim, skoro po 40 latach późniejszej pracy duszpasterskiej, wrócił do funkcji ojca duchownego w seminarium kaliskim.¹⁵

Od 1952 do 1956 roku ojcem duchownym w seminarium wrocławskim był ks. Stanisław T y w o n e k.¹⁶ W chwili obejmowania tej funkcji nie miał poza seminaryjnym dodatkowego wykształcenia. W 1954 roku uzyskał stopień magistra teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W chwili objęcia funkcji ojca duchownego miał 51 lat, a więc miał wiele doświadczeń z pracy kapłańskiej (był wikariuszem, proboszczem, angażował się społecznie, charytatywnie) oraz podobnie jak ojciec Ignacy Rudziński korzystał z formacji duchowej, którą zdobył w seminarium pod okiem ks. Franciszka Korszyńskiego. Fakt, że należał do Stowarzyszenia Księży Charystów Diecezji Wrocławskiej, wskazuje na to, iż interesował się sprawami duchowymi,

bowiem intencją tego stowarzyszenia było pogłębianie życia duchowego swoich członków. Z różnych świadectw możemy wnioskować, że był bardzo dobrym i gorliwym kapłanem, w konferencjach kładł duży akcent na pobożność maryjną, często odwołując się do objawień prywatnych. Z tych świadectw wynika też, że może zbyt często poruszał temat piekła i szatana. Mówił wtedy językiem obrazowym, bazując na motywacji strachu. Pewnie to wynikało z pragnienia wychowania jak najgorliwszych kapłanów. Alumni podkreślali też, że był człowiekiem bardzo zatroskanym o każdego z nich, nie tylko pod względem duchowym, ale i materialnym, bowiem przed podjęciem funkcji ojca duchownego był przez siedem lat dyrektorem ekonomicznym w seminarium włocławskim.

Ks. Tywonek zarówno pod względem intelektualnym, jak i praktycznym poddawał się formacji permanentnej. O tym może świadczyć fakt, że w 1964 roku jako 61-letni kapłan podjął studia specjalistyczne w Prymasowskim Studium Życia Wewnętrznego w Warszawie, które ukończył w tymże roku i wówczas został mianowany ojcem duchownym dla księży w diecezji włocławskiej.

Od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy liczba alumnów była duża, alumni mieszkali w dwu gmachach: kursy filozoficzne przy ul. Łęskiej, a kursy teologiczne przy ul. Karnkowskiego. Od roku 1955 do 1956 dla kursów filozoficznych był ojcem duchownym ks. Tadeusz K a n i a, uczeń duchowy ks. Ignacego Rudzińskiego i ks. Piotra Tomaszewskiego. Ówczesni klerycy twierdzili, że był bardzo dobrym ojcem i głosił wspaniałe konferencje ascetyczne o ukierunkowaniu życiowym. Wymagał od alumnów systematycznych rozmów z ojcem duchownym. Po rocznej posłudze w tej funkcji został skierowany na studia specjalistyczne do Rzymu. Po nim w latach 1956-1958 pełnił funkcję ojca duchownego przy ul. Łęskiej wymieniony wyżej ks. Piotr T o m a s z e w s k i. Zaś w latach 1958-1961 ojcem duchownym dla kursów filozoficznych był ks. Czesław L e w a n d o w s k i.

W latach 1956-1965 ojcem duchownym w Seminarium Włocławskim był ks. Leon D ę b o w s k i.¹⁷ Oprócz studiów seminaryjnych miał stopień magistra z teologii fundamentalnej uzyskany w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Z różnych świadectw wynika, że miał duży charyzmat ku temu, aby być ojcem duchownym. Posiadał duże wyczucie pedagogiczne. Jego postępowanie wobec alumnów było wyważone. Rozumiał ich, a sposób stawiania wymagań nie budził reakcji sprzeciwu czy konfliktu. Dlatego cieszył się dużym szacunkiem ze strony alumnów, którzy podkreślali też piękno języka i dojrzałość życiową jego konferencji. Miał umiejętność odróżniania spraw drugorzędnych od istotnych, dlatego nigdy nie robił problemów z tzw.

drobiazgów. Miał duże poczucie humoru, a jego sposób prowadzenia rozmów z alumnami zmuszał ich do inteligentnego myślenia.

Później pełnił funkcję rektora seminarium i w jego środowiskowych konferencjach rektorskich czuło się kontekst duchowy.¹⁸ Można uznać, że była to cicha współpraca z ojcem duchownym. W opinii alumnów panowało przekonanie o dużej intuicji rektora, który wyczuwa więcej niż alumn chce mu powiedzieć, dlatego czasem w prywatnych rozmowach, w przypowieściach dawał to do zrozumienia.

W latach 1965-1973 ojcem duchownym był ks. Czesław L e w a n - d o w s k i.¹⁹

Żyjący ojcowie duchowni, między innymi ze względu na krótki dystans czasu, nie będą oceniani. Należy mieć nadzieję, że kiedyś ktoś to uczyni. Warto jednak w kolejności lat wymienić tych kapłanów, którzy pełnili tę funkcję: Zygmunt Z e l c z a k (1973-1975), Aleksander M a c i e j e w s k i (1975-1981). Od 1981 roku do chwili obecnej, ze względu na liczbę alumnów i potrzeby czasu zawsze jest dwóch ojców duchownych: Stanisław G ę b i c k i (1981-1983), Leonard F i c (1981-1985, 1986-1990),²⁰ Ireneusz W e r b i ń s k i (1984-1986, 1987-1990).²¹

W latach 1990-1996 kursy filozoficzne mieszkały przy ul. Wojska Polskiego 2 (w gmachu im. Piusa X) i tam pełnili funkcję ojców duchownych: ks. Jan P r z y b y ł o w s k i (1990-1993) i ks. Stanisław W e n d e r l i c h (1993-1996). Natomiast kursy teologiczne mieszkały przy ul. Karnkowskiego 3, gdzie kolejno ojcami duchownymi byli: ks. Paweł K a c p r z a k (1990-1992) i ks. Piotr G ł o w a c k i (1992-1996).

Od roku 1996 wszyscy alumni mieszkają w gmachu przy ul. Karnkowskiego. Funkcję ojców duchownych pełnią: Stanisław J a n k o w s k i SDB i ks. Tomasz M i c h a ł s k i.

Teologowie duchowości

W seminarium wrocławskim, podobnie jak i w innych seminariach na początku XX wieku, zagadnienia ascetyczne²² częściowo przedstawiano w ramach teologii moralnej, a częściowo w ramach teologii pastoralnej. Ale już w roku akademickim 1909/10 teologia ascetyczno-mistyczna występuje jako odrębny przedmiot w seminaryjnym planie zajęć.²³

Teologii ascetyczno-mistycznej, którą później nazywano teologią życia wewnętrznego, a obecnie teologią duchowości katolickiej, na ogół uczyli ojcowie duchowni. Dobrą stroną tego, że ojcowie uczą teologii duchowości, jest możliwość wypracowania jedności między wykładami, konferencjami głoszonymi przez ojców i praktyczną stroną formacji duchowej.

Na podstawie źródeł można ustalić następujących wykładowców tego przedmiotu: Piotr Czapla (1909-1925), Franciszek Korszyński (1925-1939, 1946-1948), Stefan Wyszynski (1945-1946), Piotr Tomaszewski (1948-1949), Ignacy Rudziński (1949-1950), Stanisław Piotrowski (1950-1952), Stanisław Tywonek (1952-1956), Leon Dębowski (1956-1965), Czesław Lewandowski (1965-1973), Zygmunt Zelczak (1973-1975), Aleksander Maciejewski (1975-1981), Leonard Fic (1981-1992), Piotr Głowacki (1992-2001), Ireneusz Werbiński (od 1984 r.), Tomasz Michalski (od 2001 r.).

Biorąc chronologicznie, trudno ocenić, jak w niektórych latach wyglądało nauczanie teologii duchowości w seminarium wrocławskim, ponieważ wielu ojców duchownych nie pozostawiło po sobie żadnego dorobku naukowego, z którego można wnioskować o zagadnieniach przez nich podejmowanych. O tych, którzy nie pozostawili dorobku naukowego, nie ma też innych źródeł, z których moglibyśmy prześledzić zagadnienia przez nich podejmowane, czy sposób wykładania.

Pierwszym teologiem duchowości, który pozostawił pewną spuściznę piśmienniczą pozwalającą zorientować się w problematyce jego zainteresowań naukowych, był ks. Piotr Czapla. Jego dorobek naukowy obejmuje 42 pozycje drukowane, z których większość to recenzje.²⁴ W artykułach zaś najczęściej poruszał problemy pastoralne. W zakresie teologii ascetyczno-mistycznej wykorzystywał dostępne wówczas podręczniki, starając się w wykładach do kleryków nadać im praktyczny wymiar.²⁵

Ks. Franciszek Korszyński oprócz teologii moralnej, pastoralnej, homiletyki wykładał też teologię ascetyczno-mistyczną. Jego spuścizna naukowa obejmuje 50 pozycji.²⁶ Z publikowanych artykułów możemy wnioskować, że koncentrował się na duchowości kapłańskiej. Najczęściej podejmował takie zagadnienia: godność kapłana, świętość kapłańska i duch wspólnoty kapłańskiej.²⁷ Zaś w wykładach z teologii duchowości posługiwał się podręcznikiem napisanym przez R. Garrigou-Lagrange *Les trois ages de la vie interieure* (t. 1-2, Paris 1938).

Ze świadectw ustnych przekazanych piszącemu ten artykuł dowiadujemy się, że ks. Czesław Lewandowski i ks. Aleksander Maciejewski posługiwali się w wykładach skryptami opublikowanymi w maszynopisie przez wykładowców Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego w Warszawie.

W początkach swoich wykładów również częściowo korzystał z tych skryptów autor niniejszego artykułu, który w 1978 r. uzyskał licencjat z teologii duchowości w tymże Prymasowskim Studium. Dalsze studia specjalistyczne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uwieńczone doktoratem z teologii duchowości w 1980 roku, oraz podjęte już wówczas studia

z zakresu psychologii podpowiadały, że trzeba tworzyć podręcznik z teologii duchowości uwzględniający polskie uwarunkowania formacyjne i ducha czasu. Stąd od samego początku ks. Ireneusz Werbiński zaczął pisać skrypt (dotąd nie opublikowany), którym głównie posługiwał się w wykładach. Autor starał się w nim wykorzystać na miarę swoich możliwości: wiedzę biblijną, patrystyczną, wypowiedzi Kościoła, współczesnej teologii duchowości i psychologii. Z tego bogatego materiału naukowego powstało kompendium, które było ukierunkowane praktycznie, na życie duchowe. Biorąc pod uwagę zagadnienia wchodzące w skład wykładów, ks. Werbiński koncentrował się głównie na współczesnych problemach, zaś historia i teologia duchowości katolickiej była przedstawiona krótko. Na V roku szerzej były omawiane zagadnienia dotyczące duchowości życia kapłańskiego i kierownictwa duchowego. Od czasu, kiedy ukazał się w Polsce podręcznik pt. *Teologia duchowości katolickiej* (Lublin 1993), w którego tworzeniu ks. Werbiński brał czynny udział, również treści podręcznika zostały włączone do wykładów.

Od 1984 roku do chwili obecnej ks. I. Werbiński w różnym zakresie wykłada i koordynuje wykłady z teologii duchowości katolickiej w seminarium wrocławskim. Najpierw od 1984 do 1992 roku z ks. Leonardem Ficem, który w latach 1982-1990 pełnił też funkcję ojca duchownego. Następnie w latach 1992-2001 z ks. Piotrem Głowackim, który w 1994 roku obronił doktorat z zakresu teologii duchowości w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.²⁸ Zaś od roku 2001 z ks. Tomaszem Michalskim, który w 2000 roku, pod kierunkiem ks. I. Werbińskiego, obronił doktorat z teologii duchowości w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Modlitwy codzienne

Codzienne modlitwy stanowią bardzo ważny punkt w formacji duchowej, ale w pewnych okresach XX wieku nie sposób ukazać, jak wyglądał porządek modlitewny na co dzień.

Na początku XX wieku w seminarium wrocławskim korzystano z modlitewnika zatytułowanego *Manuale devotionis ad usum ecclesiarum*. Analiza treści modlitw wskazuje na to, że ich zadaniem było budzenie świadomości obecności Boga we wszystkich wydarzeniach życia alumna. W sposób szczególny zwracano uwagę na tę obecność w Eucharystii. Uwrażliwiano alumnów na postawę dziękczynienia za obecność Boga i dobrodziejstwa, którymi nas obdarza – zarówno te naturalne, jak i nadprzyrodzone. Są też prośby o łaski potrzebne na drodze do świętości.

Od 1916 roku do codziennych praktyk duchowych należały: modlitwy poranne, rozmyślanie, Msza święta, czytanie duchowe wspólne i prywatne, *Anioł Pański* lub *Regina coeli*, przed obiadem i przed kolacją nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, modlitwy wieczorne z rachunkiem sumienia oraz prywatnie odmawiany różaniec.²⁹ Wydaje się, że ten porządek z pewnymi modyfikacjami utrzymywał się przez długie lata.

W drugiej połowie XX wieku w modlitwach codziennych posługiwano się prywatnym modlitewnikiem, a ich porządek mniej więcej wyglądał następująco:

Modlitwy poranne zaczynały się o godz. 6³⁰. W rytmie modlitw codziennych korzystano z modlitewnika wewnętrznego. Rozpoczynano modlitwą do Ducha Świętego, następnie był akt całkowitego ofiarowania siebie Boskiemu Sercu Jezusa i Niepokalanemu Sercu Maryi, po czym było około 20-minutowe rozmyślanie, następnie modlitwy po rozmyślaniu i *Anioł Pański* oraz Msza święta. W godzinach południowych był *Anioł Pański* i krótki – szczegółowy rachunek sumienia. Ważnym punktem była codzienna adoracja Najświętszego Sakramentu o godz. 16¹⁵⁻³⁰. W poniedziałek i środę śpiewano pieśni podczas adoracji, we wtorek była Litania do Najświętszego Imienia Jezus, w czwartek Litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa, w piątek Litania do Przenajświętszej Krwi Chrystusa, w sobotę śpiewano Nieszpory, w niedzielę była adoracja prywatna. Codziennie od poniedziałku do soboty w godz. 18⁰⁰ do 18³⁰ było czytanie duchowe, poza poniedziałkiem – gdzie była wspólna konferencja z ojcem duchownym w kościółku seminaryjnym, a w środę była konferencja wychowawcza z rektorem.

Modlitwy wieczorne były o godz. 20, a w dni, kiedy część alumnów chciała oglądać np. teatr w telewizji, modlitwy były o godz. 19³⁰. W poniedziałek, środę i piątek odmawiano wspólnie modlitwy zawarte w modlitewniku seminaryjnym. We wtorek i czwartek odmawiano kompletę. W sobotę było nabożeństwo różańcowe, a w niedzielę śpiewano kompletę. Na zakończenie modlitw wieczornych zawsze był *Anioł Pański*.

Po modlitwach wieczornych było zalecane przynajmniej 10-minutowe czytanie Pisma Świętego. Bardzo dużą wagę przywiązywano do ciszy po modlitwach wieczornych.

Centrum życia duchowego stanowi każdego dnia Eucharystia, której przewodniczy jeden z księży moderatorów lub profesorów. W poniedziałek i piątek rok pierwszy ma Eucharystię w ramach wspólnoty kursowej w oratorium. We wtorek, czwartek i piątek w czasie Mszy świętej jest homilia, którą we wtorek głosi jeden z księży moderatorów lub profesorów, a w czwartek i piątek jeden z diakonów. W czwartek i niedzielę Eucharystia jest w katedrze.

W ciągu całego roku jest również w sobotę nabożeństwo różańcowe, w piątek nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, oraz w środę nabożeństwo do św. Józefa. Obok wyżej wymienionych nabożeństw, w poszczególnych okresach roku liturgicznego są następujące modlitwy: maj – nabożeństwo majowe, czerwiec – nabożeństwo czerwcowe, październik – nabożeństwo różańcowe, Wielki Post – nabożeństwo Drogi krzyżowej oraz Gorzkie żale w katedrze, okres paschalny – nowenna do Ducha Świętego.

Rozmyślanie

Ks. Józef Pawlicki pisze, że zalecano alumnom, aby po przeczytaniu tekstu, który miał być pomocą w medytacji, uświadomić sobie części składowe głównego tematu i w sposób analityczny prześledzić je. Następnie utrwalić treść rozmyślenia i pytać siebie, w jaki sposób wprowadzić propozycje wynikające z rozmyślenia w rytm dnia dzisiejszego, aby przyniosły odpowiedni skutek.³⁰ Podczas szczegółowego rachunku sumienia należało postawić pytanie, w jakim stopniu wypełniono postanowienie z rozmyślenia?

Od 1900 roku rozmyślanie było odprawiane indywidualnie, z wyjątkiem piątków, gdzie tematem rozmyślenia była czwartkowa konferencja. Dużą uwagę przywiązywał do codziennego rozmyślenia ks. Piotr Czaplą.³¹ Aby ułatwić alumnom rozmyślanie, ks. Władysław Krynicki napisał podręcznik pt. *O sposobie rozmyślenia według metody św. Ignacego i o rachunku sumienia* (Włocławek 1893). Trudno powiedzieć konkretnie, z jakich pomocy korzystano w tym czasie w rozmyślaniu. Należy przypuszczać, że wskazania ks. Korszyńskiego w tym zakresie wywarły znaczący wpływ na seminaryjne środowisko włocławskie, bowiem jego podręcznik w latach 1893-1926 doczekał się aż pięciu wydań.³²

Wiadomo, że do rozmyślenia zawsze przywiązywano dużą wagę, ale mało jest jakichkolwiek adnotacji mówiących o tym, jakie pomoce zalecano alumnom w tych ćwiczeniach duchownych. Przeważnie dla pierwszego roku ojciec duchowny prowadził rozmyślanie na podstawie własnych przemyśleń. Wydaje się, że w drugiej połowie XX wieku były ogólne zalecenia co do pomocy służących rozmyślaniu, natomiast dawano alumnom możliwość wyboru tych pomocy według własnego uznania. Ogólnie można powiedzieć, że im bliżej końca XX wieku, tym większe zróżnicowanie w tym zakresie.

Konferencje duchowe

Od 1902 roku konferencje duchowe głosił ojciec duchowny.³³ Gorliwym konferencjonistą był ks. Czaplą, ale nie można nic więcej na ten temat powiedzieć.

Ks. Franciszek Korszyński głosił konferencje do alumnów na podstawie rozważań bpa Sebastiana Józefa Pelczara.³⁴ Najbardziej ulubionym tematem w jego konferencjach było zagadnienie świętości kapłańskiej. Rozważając ten temat, sięgał do tekstów biblijnych. Ponieważ bp Pelczar był gorącym zwolennikiem kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, ojciec Korszyński zachęcał alumnów do codziennego odmawiania aktu ofiarowania się Boskiemu Sercu.³⁵

Z tematów konferencji, które głosił ks. S. Wyszyński, można zauważyć, że uczył umiłowania liturgii, bowiem konferencje często były oparte na tekstach mszału i brewiarza.

W 1984 roku został powołany na ojca duchownego ks. Ireneusz Werbiński, który miał już doktorat z teologii duchowości katolickiej i był w trakcie kontynuowania studiów z zakresu psychologii, uwieńczonych magisterium w 1986 roku. Dołączył on do ks. Leonarda Fica, który pełnił posługę ojca duchownego w seminarium wrocławskim od 1981 roku. W trosce o formację duchową alumnów ojcowie duchowni, wykorzystując dotychczasowe doświadczenia seminarium wrocławskiego, wskazania Kościoła pod adresem formacji duchowej i przygotowanie teoretyczne ojca Ireneusza, przygotowali projekt cotygodniowych konferencji na okres sześciu lat. Projekt ten został przedstawiony na corocznym zjeździe ojców duchownych. Ojcowie głosili cotygodniowe konferencje duchowe (w każdy poniedziałek o godz. 18⁰⁰) w dwu grupach: jeden ojciec dla pierwszego i drugiego roku (dla kursów filozoficznych), drugi dla pozostałych czterech roczników (dla kursów teologicznych). Aby alumni mieli możliwość słuchania obydwu ojców w ciągu roku akademickiego, ojcowie zmieniali grupy co semestr.

Formacja duchowa alumnów powinna być zsynchronizowana ze wszystkimi procesami wychowawczymi w seminarium. Biorąc strukturalnie, wszystkie elementy formacji duchowej powinny tworzyć organiczną całość: modlitwy dnia, codzienna Eucharystia, rekolekcje, konferencje tygodniowe, wykłady, rozmowy z ojcem duchownym i skrutynia semestralne. Wykłady z teologii duchowości i konferencje nie powinny się powtarzać, ale uzupełniać. Stąd ojcowie, którzy byli też wykładowcami teologii duchowości (ojciec Leonard na roku I, ojciec Ireneusz na roku IV i V), starali się dążyć do tego celu. Tematyka konferencji tygodniowych była tak pomyślana, aby też przygotowywała alumnów do skrutyniów semestralnych. Wypracowany plan konferencji i skrutyniów, którym się posługiwali ojcowie, a który dotąd nie był nigdzie publikowany, pozwolił wprowadzić pewną elastyczność; alumni mogli słuchać obydwu ojców, a ojcowie nie powtarzali się tematycznie.

Tematy konferencji tygodniowych dla poszczególnych roczników

Rok I – pierwszy semestr

Jest to czas, który ma dać ojcu duchownemu wstępną, ogólną orientację o alumnie i zapoznać go z historią duchowego rozwoju alumna.

1. Kilka konferencji (2-3) na temat środowisk i faktów przed wstąpieniem do seminarium, które zaważyły na psychice alumna.
2. Początek, dzieje i znaki pozwalające odkryć powołanie do stanu duchownego.
3. Środowisko seminaryjne, gdzie każdy wnosi siebie ze swą indywidualnością i każdy powinien się troszczyć o to, aby seminarium było „dla mnie” drugim domem. Aklimatyzacja w życiu seminaryjnym, co sprawia mi najwięcej kłopotów?
4. Dzieje troski o czystość i problemy z tym związane.
5. Kryzysy życiowe i duchowe oraz sposoby ich rozwiązywania.
6. Czy wybrałem już stałego spowiednika? Ojciec podaje kryteria, które alumn powinien uwzględnić przy wyborze spowiednika.

Rok I – drugi semestr

Ojciec duchowny w konferencjach ma pomóc alumnowi w rozpoznaniu jego usposobienia i ukierunkować jego pracę nad sobą. Główny akcent w konferencjach położony jest na strukturę osobowości i jej dojrzałość. W tym zakresie ojciec korzysta z literatury psychologicznej, ale powinien unikać tzw. psychologizowania, co wzbudza u alumnów pewien niepokój i podejrzliwość, mogącą prowadzić do obaw przed spotkaniem z ojcem duchownym. Aby uniknąć tych obaw czy podejrzliwości, treść psychologiczną należy podawać przy pomocy codziennego języka.

Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, która osobowość jest dojrzała. Psychologowie jednak wymieniają cechy, które wskazują na dojrzałość osobową i one to mogą być tematami konferencji:

1. Realna ocena i spostrzeganie siebie oraz rzeczywistości nas otaczającej, taką jaką ona jest.
2. Akceptacja siebie, innych i natury – jest to akceptacja rzeczywistego stanu aktualnego po to, aby móc prawidłowo dalej rozwijać się.
3. Spontaniczność, naturalność i prostota w sposobie bycia.
4. Umiejętność koncentracji na zasadniczych problemach.
5. Niepoddawanie się przeciętności środowiskowej.
6. Posiadanie ciągłej świeżości spojrzenia, doznawania i odczuwania bodźców rzeczywistych.
7. Bezinteresowne poczucie wspólnoty z innymi.
8. Posiadanie postaw demokratycznych wyrażających się w otwartości i szacunku dla drugiego człowieka, dlatego że jest człowiekiem.
9. Jasne zróżnicowanie między celami i środkami życia.
10. Zdolność do głębszych doznań duchowych.

Obecnie jest na ten temat obszerna literatura. Można posłużyć się następującymi pozycjami: W. Prężyna, *Funkcje postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981; Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987; A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

Rok II – pierwszy semestr

1. Pogłębienie zagadnienia powołania życiowego, w oparciu o doświadczenia minionego roku i przeżytych wakacji. W konferencjach zwracano uwagę na znaki naturalne i nadprzyrodzone pomagające w odczytaniu powołania życiowego oraz na współpracę alumna z łaską powołania. Podkreślano też nieustanną potrzebę weryfikacji prawdziwości powołania i oczyszczania intencji powołania.

2. Zagadnienie modlitwy i medytacji. W modlitwie kładziono nacisk na stale pogłębiający się kontakt człowieka z Bogiem jako osobą. Przy omawianiu zagadnienia modlitwy podkreślano też potrzebę milczenia w formacji seminaryjnej; ważne jest, aby milczenie znalazło wielowymiarową motywację warunkującą rozwój naturalny i nadprzyrodzony. W medytacji też podkreślano pełne zaangażowanie się całej osobowości w procesie poznania siebie i w wysiłku zmierzającym do nawracania się.

3. Ważne miejsce w cyklu konferencji na tym roku ma zagadnienie liturgii godzin jako uświęcania czasu. To zagadnienie powracało w konferencjach tygodniowych, w cyklu sześciolletniej formacji, przynajmniej trzykrotnie. Intencją tego powrotu było jak najgłębsze zakodowanie w psychice przyszłych kapłanów wartość liturgii godzin w podtrzymywaniu odpowiedniego poziomu ich życia duchowego i skuteczności posługi duszpasterskiej. W tych konferencjach korzystano z dzieła *Liturgia uświęcania czasu*, red. W. Świerzawski, Kraków 1984.

4. W związku z pewnymi badaniami psychologicznymi alumnów, które wskazywały różnego rodzaju tłumienie uczuć związanych ze sferą seksualną, w nowym aspekcie podejmowano temat celibatu i czystości. Podkreślano, że dojrzałość osobowa do kapłaństwa domaga się zaakceptowania czystości i celibatu przed podjęciem decyzji o przyjęciu wyższych święceń. Nieprawidłowa byłaby sytuacja, gdyby ktoś założył, że musi zostać księdzem i to założenie wymusiło decyzję o przyjęciu celibatu.

Rok II – semestr II

1. Konferencje w drugim semestrze zmierzają ku temu, aby alumn odkrywając prawdę o sobie uzdrawiał to, co potrzebuje uleczenia w nim, następnie prowadził pracę pozytywną zmierzającą do stawania się nowym człowiekiem.

2. Podstawowym doświadczeniem codzienności jest pokorne uznanie grzechu jako choroby, która uniemożliwia rozwój duchowy, a nawet prowadzi do śmierci duchowej. W tych konferencjach ojciec duchowny odwołuje się do wypowiedzi nowotestamentowych, w których grzech jest pokazany nie jako przekroczenie pewnych przepisów, ale jako choroba. W takim podejściu do grzechu Jezus jest jednym lekarzem uzdrawiającym człowieka.

3. W kontekście grzechu ojciec duchowny ukazuje cechy postawy, która nie pozwala wejść w nawrócenie i cechy postawy pozwalającej Jezusowi uzdrawiać człowieka. W związku z tym warto zaproponować alumnom w jednej lub dwu konferencjach, aby na nowo przemyśleli swą postawę wobec spowiedzi. Oprócz psychicznego wymiaru spowiedzi podkreślić trzeba rolę wiary, która decyduje o owocach przeżycia tego sakramentu.

4. Ponieważ na początku trzeciego roku alumni otrzymywali sutannę, w kilku konferencjach było podejmowane zagadnienie stroju duchownego, jego wymowy w kontekście bycia znakiem dla świata. Ojciec duchowny zwracał też uwagę na to, że sutanna jest zewnętrznym, widzialnym znakiem włączenia do stanu kapłańskiego, natomiast

symbolem przyjęcia do stanu duchownego była tonsura. Przy okazji mówiono o stylu ubioru kapłańskiego, kultury ubioru itd.

5. W związku z przyjęciem stroju duchownego podejmowano też temat zrobienia pewnego bilansu dotychczasowego pobytu w seminarium, co miało dokonać się na skrutynium u ojca duchownego i miało pomóc alumnowi odpowiedzieć na pytanie, co ma robić dalej?

Rok III – semestr I

1. W nawiązaniu do końcowych konferencji roku ubiegłego uwrażliwiano alumnów, że powinna być zgodność między zewnętrznym ubiorem a wewnętrznym usposobieniem duchownego.

2. Następnie kilka konferencji poświęcono doświadczeniu Kościoła jako środowiska rozwoju duchowego przyszłego kapłana. Odwołując się do Soboru Watykańskiego II, ukazano różne wizje Kościoła. Akcentowano miłość do Kościoła na przykładzie Jezusa oraz wybranych wzorów kapłanów. Następnie podkreślano posłuszeństwo Kościołowi, uwypuklając oprócz autorytetu, który zawsze kojarzy się z posłuszeństwem, znaczenie wiary w posłuszeństwie kapłana hierarchicznego.

3. W kontekście odkrywania doświadczenia Kościoła, w kilku konferencjach ukazywano służebność postawy kapłańskiej, odwołując się do Jezusa jako podstawowego wzoru oraz do wybranych kapłanów.

Rok III – semestr II

1. Konferencje w tym semestrze koncentrowały się wokół słowa Bożego jako słowa życia. Ich kierunek zmierzał ku temu, aby ukazać słowo Boże jako drogę do wiary. Punktem wyjścia dla tego cyklu konferencji był tekst św. Pawła z Listu do Rzymian 10, 17. Następnie przywołując pewne wydarzenia biblijne, starano się ukazać, że odpowiednia postawa spotkania ze słowem Bożym może człowiekowi ochrzczoneму ponownie pomóc odkryć spotkanie z Jezusem jako osobą, obudzić w sposób świadomy wiarę. Przy tej okazji mówiono też o różnicy między wiarą a religijnością i między wiarą a teologią.

2. Wskazywano na wiarę jako na fundament bycia i posługi kapłańskiej oraz starano się kształtować świadomość przyszłego księdza: że to nie on działa, ale działa przez niego Jezus. Kapłan mający tego świadomość zdaje sobie sprawę z tego, że Jezus jest ważniejszy od niego i że owoc posługi zależy od tego, aby jak najmniej przeszkadzać Jezusowi w działaniu. W tego typu myśleniu zjawia się pozorna sprzeczność: wszystko zależy od Jezusa, ale też wszystko zależy ode „mnie”.

3. W konkretnych wskazaniach, jak słowo Boże może prowadzić do wiary, wykorzystano katechezy biblijne św. Grzegorza Wielkiego, w których proponuje: czytanie – najlepiej *Lectio continua*, której następnym etapem jest modlitwa o zrealizowanie wymagań słowa, ta z kolei prowadzi do komunikacji międzyosobowej, poprzez którą dojrzeźwia się do posłania, podjęcia posługi w odpowiednim czasie. Zadaniem tych konferencji było też uświadomienie alumnom, że na drodze powołania nadprzyrodzonego Bóg jest inicjatorem decyzji, a dojrzałość człowieka wyraża się w tym, że umie je odczytać i w swoim czasie odpowiedzieć na nie.

4. W tym kontekście podejmowano też temat odpowiedzialności za każde wypowiedziane słowo.

5. W związku z przyjęciem posługi lektora omawiano też zagadnienie proklamacji, obwieszczenia słowa Bożego w liturgii. Słowo Boże powinno być tak czytane, aby w całej pełni docierało do słuchacza, a do takiej postawy trzeba dorosnąć. Bowiem do istoty słowa nie należy czytanie, ale słuchanie; jednak wykorzystując znaną zasadę fizyczną, że kąt padania równa się kątowi odbicia, można powiedzieć, że jeśli nie będzie odpowiednio podane, słuchacze nie mogą go właściwie odebrać.

Rok IV – semestr I i II

1. W początkowych konferencjach ojciec duchowny stara się pomóc alumnom odpowiedzieć na pytania: jestem letni, zimny czy gorący w zaangażowaniu w formację duchową? Aby móc zająć właściwą postawę wobec postawionych pytań, trzeba sięgnąć do przyczyn tego stanu rzeczy. Następnie wskazać na konkretne środki rozpalania pierwotnej gorliwości, która na ogół towarzyszy każdemu powołanemu, kiedy przychodzi do seminarium. W tym kontekście zwracano też uwagę na alumnów tzw. matematyków, którzy już na czwartym roku potrafią obliczyć, co mi się opłaca, a co nie. Odwołując się do wypowiedzi Jezusa i wydarzeń biblijnych, ojciec duchowny starał się ukazać, że trzeba zaangażować całego siebie w tę posługę i być radykalnym, nie oglądać się wstecz. W związku z tym, że niektórzy alumni jeszcze mają pewne więzy nie pozwalające im na radykalizm ewangeliczny, ojciec duchowny starał się uzmysłwić, iż jest to najwyższy czas na podjęcie jednoznacznych decyzji.

2. W związku z posługą akolitu *gros* konferencji w tym roku jest poświęconych Eucharystii „jako ośrodkowi całego życia duchowego kapłana” (por. DFK nr 8). Kilka konferencji poświęcono teologicznym korzeniom Eucharystii oraz ewolucji liturgii tego sakramentu. Następnie starano się ukazać egzystencjalny wymiar Misterium Paschalnego Jezusa obecnego we Mszy świętej. Z kolei ukazywano dynamikę Eucharystii w analogii do rozwoju życia duchowego kapłana. Ta dynamika była ukazywana poprzez analizę wybranych elementów celebracji Eucharystii: akt pokutny, proklamacja słowa Bożego, składanie ofiar, przeistoczenie i następująco po nim aklamacja, doksologia, znak pokoju, Komunia święta i rozesłanie.

3. Ten, który karmi się Eucharystią, z motywów miłości chce, aby karmili się również nią ci, którzy są powierzeni jego pieczy duchowej. Stąd w tym cyklu omawiano też zagadnienie: „kapłan jako szafarz Eucharystii”.

4. W kontekście Eucharystii powracał też temat słowa Bożego i liturgii godzin.

Rok V – semestr I i II

Piąty rok pobytu w seminarium wiąże się z najważniejszymi decyzjami na drodze do kapłaństwa, potwierdzonymi przyjęciem kandydatury do diakonatu oraz kapłaństwa, a przede wszystkim z przyjęciem święceń diakonatu. Dlatego konferencje cotygodniowe w sposób syntetyczny ukazują osobowość kapłana na różnych poziomach: jako człowieka, jako chrześcijanina i jako kapłana oraz postawy duszpasterskie kapłana.

1. Cykl konferencji był poświęcony psychologicznej problematyce podejmowania decyzji, głównie dojrzałości i pewnego ryzyka związanego z podejmowaniem decyzji. Konferencje te były głoszone w oparciu o notatki z wykładów prof. Czesława Walesy prowadzonych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.³⁶

2. Następnie, wychodząc od rzeczywistości Kościoła, który zjawia się jako żywy, dynamiczny organizm, w kilku konferencjach starano się ukazać, że kapłan nie może

występować jako indywidualna osoba, ale jako sługa Chrystusa obecnego w Kościele. Dlatego w tym kontekście mówiono też o znaczeniu posługi hierarchicznej i charyzmatycznej w Kościele.

3. Jeszcze raz wróciły tematy: dojrzałości do przyjęcia celibatu i czystości, dojrzałości do wytrwania w podjętych decyzjach do końca życia, znaczenie posłuszeństwa w Kościele.

4. Tożsamość kapłańską omawiano w kontekście podstawowej wspólnoty, którą dla kapłana jest wspólnota kapłańska. Zwracano uwagę na to, że dla małżonków tą wspólnotą jest wspólnota małżeńska. Jeśli kapłan czuje się źle w podstawowej wspólnocie, szuka wspólnoty zastępczej, np. u małżonków. Starano się podkreślić wartość autentycznie przyjacielskich kontaktów między kapłanami.

5. Mówiąc o posłudze kapłańskiej, zwracano uwagę na to, że kapłan powinien być człowiekiem rozumiejącym w pełni innych, ale nie może „imponować” tylko cechami ludzkimi. Jego zadaniem jest praktyczne wskazywanie ludziom drogi do Boga. Najlepszy wzór takiej postawy ukazał Jezus w postawie pasterza.

Rok VI – semestr I i II

Konferencje cotygodniowe koncentrowały się wokół tematu: „kapłan jako dobry pasterz”. W konferencjach wychodzi się od przekonania, że aby być dobrym pasterzem, trzeba bardziej „być” niż „mieć”. Nie jest w stanie być dobrym pasterzem tylko nauczyciel. Skoro kapłan wskazuje innym drogę do Boga i to nie byle jaką, ale drogę świętości, sam powinien być pierwszym, gorliwym realizatorem wymagań tej drogi.

1. W początkowych konferencjach zwracano uwagę na pozytywne i negatywne strony osobowości każdego z kapłanów. Podkreślano rolę przekonania, że źródło wielkości i owocności posługi kapłańskiej jest w Chrystusie: „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (por. J 15, 5). Kapłan jest poddawany ludzkim słabościom, aby bardziej rozumiał innych i aby wzrastał w przekonaniu, że bez Chrystusa nic nie może uczynić.

2. W konferencjach kolejno podejmowano znaczenie medytacji, modlitwy, szczególnie liturgii godzin, Eucharystii, systematycznej spowiedzi w życiu kapłana. Starano się motywować te praktyki duchowe nie przepisami prawnymi, ale tym, że bez nich kapłan nie jest w stanie być świadkiem Chrystusa w doświadczeniu świata.

3. Sporo miejsca poświęcono tematowi: kapłan jako ojciec duchowy, spowiednik i kierownik duchowy. Przy omawianiu kierownictwa duchowego korzystano ze skryptu o. P. Roztworowskiego, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1973.

4. Ostatnie konferencje były poświęcone potrzebie dalszej formacji duchowej w życiu kapłańskim.

Czytanie duchowne

Była podwójna praktyka w tym zakresie: czytanie wspólne, które odbywało się trzy razy w tygodniu (poniedziałek, wtorek, środa), obecny był na nim ojciec duchowny, który też dobierał odpowiednie książki do czytania. Natomiast zawsze utrzymywała się praktyka przynajmniej 15-minutowego prywatnego czytania duchownego, do którego alumni dobierali sobie lektury w uzgodnieniu z ojcem duchownym.

Kierownictwo duchowe

Kierownikami duchowymi alumnów zawsze byli ojcowie duchowni, ale na skutek absencji materiałów źródłowych w tym zakresie bardzo trudno konkretniej ukazać, jak wyglądała ta praktyka.

W 1984 roku, od objęcia funkcji ojca duchownego przez ks. Ireneusz Werbińskiego, ojcowie dokonali podziału alumnów na dwie grupy. Ojciec Leonard Fic, który już od dwóch lat pełnił tę funkcję, objął opiekę i kierownictwo duchowe nad rocznikami IV-VI, a ojciec Ireneusz Werbiński nad rocznikami I-III. Natomiast od następnego roku (1985) postanowiono, że ojciec Leonard, któremu ubył rok VI, przejmie opiekę nad rokiem I i będzie ją kontynuował przez sześć lat. I tak z biegiem czasu miało dojść do sytuacji, że każdy z ojców będzie opiekunem trzech roczników w przeciągu całego seminarium. Chodziło to, aby np. na czwartym roku ojciec nie musiał od nowa poznawać danego alumna. Aby zachować pewną elastyczność formacji, dany alumn mógł korzystać z porad drugiego ojca, który nie był jego opiekunem, ale powinien w odpowiednim zakresie informować o tym opiekuna. Była też pełna wolność w zakresie wyboru spowiednika. Ojcowie uwrażliwiali alumnów na to, aby nie wybierali spowiednika, który się im podoba, ale takiego, który jest im potrzebny.

Miesięczne spotkania formacyjne

W latach 1992-1995 pod kierunkiem ojca Piotra Głowackiego raz w miesiącu miały miejsce rocznikowe spotkania formacyjne przygotowywane przez kleryków. Celem tych spotkań była praca nad sobą w ramach doświadczenia wspólnoty danego roku. Każdy rocznik miał swój program na cały rok akademicki, a schemat spotkań formacyjnych, ujmując skrótowo, był następujący.

Rok I i II – wprowadzenie we wspólnotę życia seminaryjnego i zwrócenie uwagi na podstawowe wartości ludzkie.

Rok III – lektorat. Temat wiodący: w służbie słowa Bożego. Słowo Boże i każde słowo prawdy. Skrutynium – posłuszeństwo Słowu. Wierność prawdzie?

Kurs IV – akolitat. Kształtowane wartości – ubóstwo, być? mieć? Temat wiodący – Msza święta w „moim” życiu i jej wpływ na duchowość kapłańską. Skrutynium – zapał czy przeciętność?

Kurs V – diakonat. Kształtowane wartości – służba. Temat wiodący – diakonat i kapłaństwo w aspekcie służby. Skrutynium – autentyczność decyzji o święceniach, konsekracja życia.

Kurs VI – kapłaństwo. Kształtowane wartości – apostołat. Pycha? Pokora? Temat wiodący – formacja w duszpasterstwie: osobowość kapłana. Skrutynium – moje życie w perspektywie parafialnej.

Rekolekcje

Każdy rok akademicki rozpoczynano tygodniowymi, a kończono trzydniowymi rekolekcjami. Natomiast przed Bożym Narodzeniem odbywały się rekolekcje pięciodniowe.³⁷

W latach 60-tych wprowadzono w seminarium wrocławskim trzydniowe rekolekcje przed rozpoczęciem roku akademickiego i trzydniowe w Wielkim Poście. Ponieważ rok akademicki rozpoczynał się w różnych terminach, stąd były kłopoty z wcześniejszym zamawianiem rekolekcjonistów. To głównie było powodem, że od 1985 roku (i tak jest do dziś) rok akademicki rozpoczynał się tygodniowym skupieniem, a pierwsze rekolekcje przeniesiono na ostatni tydzień przed I niedzielą Adwentu, drugie zaś na II tydzień Wielkiego Postu. Sobór Watykański II zalecał, aby codzienna modlitwa w seminarium opierała się na liturgii godzin. Ten proces powoli dokonywał się i w seminarium wrocławskim. W roku 1985 przeprowadził rekolekcje adwentowe ks. dr Stanisław Lech, teolog liturgii, wówczas pracownik naukowy KUL-u. Rekolekcje w całości były poświęcone liturgii godzin. Ponieważ był to czas, kiedy jeszcze nie było brewiarzy w języku polskim, ojcowie duchowni przy pomocy alumnów, w formie maszynopisów, przygotowali odpowiednią ilość skróconych brewiarzy (w ich skład wchodziły: jutrznia, nieszpory i kompleta). Zadaniem rekolekcjonisty było pogłębienie świadomości i uwrażliwienie alumnów na potrzebę modlitwy brewiarzowej, co w opinii ówczesnych alumnów rekolekcjoniście się udało.³⁸ I od tych rekolekcji starano się, aby przynajmniej te trzy godziny brewiarzowe były codziennie realizowane w modlitwie seminaryjnej. Korzystano też z modlitewnika seminaryjnego, ale w mniejszym zakresie.³⁹

Były też tygodniowe rekolekcje przed święceniami diakonatu i tygodniowe przed święceniami kapłańskimi. Rekolekcje te odbywały się w seminarium lub w domu rekolekcyjnym w Nieszawie, a od pewnego czasu w ośrodku rekolekcyjnym paulinów w Brdowie. Były prowadzone przez ojca duchownego. Od czasu, kiedy w seminarium jest dwóch ojców, jeden z ojców prowadzi rekolekcje przed diakonatem, drugi przed kapłaństwem. Od 1985 ojcowie zapraszali kilku moderatorów lub profesorów z konferencjami rekolekcyjnymi. Intencja tej praktyki była taka, aby alumni mieli bogatszą panoramę doświadczeń duchowych kapłanów (profesorów), na których dotąd patrzyli głównie przez pryzmat nauki.

Po Soborze Watykańskim II w Kościele dokonywało się wiele zmian. Aby głębiej zrozumieć motywację zmian, ich sens i głębię, trzeba uchwycić istotę Kościoła w jego historii ponadczasowej. Stąd ojcowie duchowni, aby alumni mieli szeroko otwarte oczy na to, co ponadczasowe i nowoczesne, starali się zapraszać z rekolekcjami – na przemian, tzw. tradycyjnych rekolekcjonistów i nowoczesnych. Spośród nowoczesnych rekolekcjonistów można wymienić: o. Tomasza Aleksiewicza, dominikanina z Poznania, który pracował wśród młodzieży tzw. zbuntowanej; ks. Andrzeja Madeja, oblata NMP, który między innymi ewangelizował młodzież biorącą udział w festiwalach w Jarocinie; ks. Stanisława Guzka, wieloletniego prezbitera drogi neokatechumenalnej i katechistę wędrownego.

Spowiedź

Podobnie jak w innych seminariach, praktykowane były i są dwa rodzaje spowiedzi: generalna i okresowa. Zalecano, aby generalną spowiedź odprawiali alumni podczas pierwszych rekolekcji po wstąpieniu do seminarium. Miała to być spowiedź z całego życia. Natomiast w czasie każdej rekolekcji można było odbywać spowiedź obejmującą czas od ostatnich rekolekcji. Zachęcano, aby alumni spowiadali się systematycznie co tydzień lub dwa tygodnie. Każdego dnia alumni mogli korzystać z posługi ojca, a od czasu, gdy jest dwóch ojców, z posługi każdego z ojców, a raz w tygodniu w wyznaczone dni z posługi spowiedników, których wyznaczał ordynariusz diecezji. Od jakiegoś czasu ojcom duchownym pomaga pięciu spowiedników.

* * *

Podsumowując to syntetyczne i skrótowe spojrzenie na formację duchową w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w XX wieku, można wyciągnąć kilka wniosków:

1. Choć na tę formację uczniów wpływają wszyscy moderatorzy i profesorowie, to jednak najistotniejszy wpływ mają na nią ojcowie duchowni. Spośród przymiotów ojca duchownego ważna jest jego fachowość, zaangażowanie w pracę, dyspozycje osobowe oraz czas pełnienia funkcji.

2. Traktując seminarium jako drugi dom rodzinny, trzeba zauważyć, że jeśliby rodzina co dwa, trzy lata zmieniała ojca, byłaby to sytuacja nienormalna. Jeśli ten sam ojciec towarzyszy uczniowi w czasie sześcioletnich studiów, wówczas ma szansę pozostawić w nim jakiś wzorzec osobowy.

3. Fachowość wymaga studiów specjalistycznych.⁴⁰ Nie sposób pomyśleć, aby niektórymi dziedzinami teologicznymi zajmował się ktoś nieprzy-

gotowany. Teoretycznie na pierwszym miejscu wymienia się potrzebę przygotowanego ojca duchownego. Czasem utożsamia się tradycyjny obraz pobożnościowy księdza z przygotowaniem fachowym, co powoduje, że w praktyce teoria nie zawsze pokrywa się z rzeczywistością i zostaje mianowany ojcem duchownym kapłan nieprzygotowany do tej funkcji.

4. Trzeba jasno powiedzieć, że od ojca duchownego wymaga się dojrzałej osobowości. Stąd nie wszyscy, którzy kończą studia specjalistyczne z zakresu duchowości, są predysponowani do pełnienia funkcji ojca duchownego. Ale inaczej będzie pełnił funkcję ojca kapłan, który ma studia z jakiejś dziedziny wiedzy, a inaczej ktoś, kto przeszedł przez studia z zakresu teologii duchowości, gdzie w procesie studiów jest wdrażany w tajemnice życia duchowego z jego ludzkimi i Boskimi uwarunkowaniami, przygotowywany do bycia kierownikiem duchowym itp. Nie mając takich studiów, korzysta z osobistych doświadczeń wyniesionych z formacji seminaryjnej, czy też z obserwacji życia kapłańskiego. Wówczas lepiej jest, gdy to jest kapłan starszy.

5. Odbyte studia, praktyka bycia ojcem duchownym i doświadczenie życia kapłańskiego w kontekście współczesnych znaków czasu podpowiadają piszącemu te słowa, że odpowiednia liczba dobrze przygotowanych ojców duchownych ma dziś największy wpływ na wyniki wychowawcze w seminarium. W tym gronie powinien być jeden starszy kapłan, niekoniecznie wybitny teolog, ale doświadczony i mądry człowiek, który po ojcowsku umiałby wskazywać właściwą drogę, po której będzie się poruszał wychowanek, kiedy ukończy seminarium.

6. Współczesne uwarunkowania spowodowały, że wielu kapłanów przeżywa różnego rodzaju kryzysy. Już nie identyfikują się ze stylem życia, który nabyli poprzez formację seminaryjną i zaakceptowali w przyjęciu święceń. Z jednej strony można powiedzieć, że nawet najlepsza formacja nie uchroni wszystkich przed pewnymi kryzysami, ale z drugiej – im więcej kryzysów, tym doskonalszą troską duchową powinno się otoczyć kandydatów do kapłaństwa. Każdy z kandydatów, który odczytuje powołanie do stanu duchownego, stara się rozstrzygnąć, czy ma służyć Bogu i ludziom jako kapłan diecezjalny, czy jako zakonnik. W tym kontekście można mówić o specyfice tożsamości duchowej kapłana diecezjalnego w odróżnieniu od specyfiki duchowej zakonnika. Wydaje się, że ojciec duchowny w sposób szczególny powinien utożsamiać się ze stylem życia kapłana diecezjalnego i to ze specyfiką danej diecezji. Tej specyfiki nie można tylko wystudiuować, trzeba się jej uczyć w długim czasie osobistego doświadczenia formacyjnego.

PRZYPISY

¹ Najdokładniejsze szkice pozostawił ojciec Czesław Lewandowski. Są też konferencje ojca Ireneusza Werbińskiego. W opinii wielu jeszcze żyjących kapłanów ks. Leon Dębowski był bardzo dobrym ojcem duchownym, ale nie pozostawił żadnej dokumentacji swej działalności w tym względzie.

² Por. S. Chodyński, *Documenta historica Seminarii Vladislaviensis*, Varsaviae 1897, s. 156.

³ Por. T. Michalski, *Ojcowie duchowni*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 144.

⁴ Por. R. Filipowski, *Ks. Leon Michalski*, „Kron. Diec. Włocł.” (KDW) 18(1924), s. 304-306.

⁵ Por. Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta personalne ks. Michała Skowronka, sygnat. pers. 305; S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939-1945*, Włocławek 1947, s. 133-135.

⁶ Por. M. Morawski, *Ksiądz Piotr Czapla*, KDW 22(1928), s. 117; K. Rulka, *Czapla Piotr*, w: *Słownik polskich teologów katolickich* (SPTK), t. 5, Warszawa 1983, s. 250-251.

⁷ Por. H. Jabłonowska, *Korszyński Franciszek*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 142.

⁸ F. Korszyński, *Stosunek ojca duchownego do alumnów*, w: *Pamiętnik szóstego zjazdu Związku Zakładów Teologicznych w Polsce w Poznaniu*, Kielce 1931, s. 286-294.

⁹ Por. T. Michalski, *Ojcowie duchowni...*, art. cyt., 146.

¹⁰ Por. F. Korszyński, *Stosunek ojca duchownego...*, art. cyt., s. 288-289; tenże, *Cnoty naturalne w życiu alumnów*, „Homo Dei” 7(1938), s. 408-415.

¹¹ „Kapłan musi być przede wszystkim człowiekiem, musi mieć prawdziwe, uczciwe człowieczeństwo, na którym dopiero ma stanąć gmach właściwej kapłanowi świętości. Bez tego fundamentu świętość kapłana byłaby czymś zwieszonym w powietrzu, czymś, co prędzej lub później musiałyby runąć” – F. Korszyński, *Cnoty naturalne...*, art. cyt., s. 411.

¹² Por. T. Kania, *Ks. Piotr Tomaszewski*, KDW 50 (1967), s. 288-289.

¹³ Por. P. Tomaszewski, *Ks. Ignacy Rudziński*, KDW 45(1962), s. 373-374.

¹⁴ Por. S. Piotrowski, *Zerwane okowy*, Kalisz 1996, s. 22-41 i 60-79.

¹⁵ W 1992 roku, kiedy nastąpił nowy podział diecezji w Polsce, Kalisz stał się siedzibą nowej diecezji. Ks. Piotrowski był wtedy proboszczem parafii pod wezwaniem św. Mikołaja w Kaliszu i stał się kapłanem nowej diecezji.

¹⁶ Por. ADWł, *Akta personalne ks. Stanisława Tywonka*, bez sygnat.; S. Szeblewski, *Ks. Stanisław Tywonek*, KDW 50(1967), s. 286-287.

¹⁷ Por. W. Frątczak, *Ks. Leon Dębowski*, KDW 74(1991), s. 425-426.

¹⁸ Świadcstwo piszącego artykuł.

¹⁹ Czas pracy ojca Czesława Lewandowskiego jest omówiony, w: I. Werbiński, *Formacja duchowa alumnów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1965-1973*, w: *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, Włocławek 2002, s. 162-177.

²⁰ Ks. L. Fic w roku akademickim 1985-1986 miał roczny urlop naukowy, przebywał w Rzymie.

²¹ Ks. I. Werbiński w roku akademickim 1986-1987 otrzymał roczny urlop naukowy i przebywał w Rzymie.

²² Tak wówczas określano teologię duchowości.

²³ Por. *Rozpoczęcie roku szkolnego 1909/10 w seminarium wrocławskim*, KDW 3(1909), s. 290.

²⁴ Por. K. R u l k a, *Czapla Piotr*, poz. cyt., s. 250-251.

²⁵ Por. P. G ł o w a c k i, *Profesorowie teologii ascetyczno-mistycznej*, w: *425 lat...*, dz. cyt., s. 28-29.

²⁶ Por. H. J a b ł o n o w s k a, *Korszyński Franciszek...*, poz. cyt., s. 142-144.

²⁷ Por. P. G ł o w a c k i, *Profesorowie teologii ascetyczno-mistycznej...*, art. cyt., s. 31-33.

²⁸ Ks. Piotr Głowacki podał też bogatą bibliografię dzieł, z których korzystał w zajęciach dydaktycznych z teologii duchowości: Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* oraz Dekret o tożsamości kapłańskiej *Optatam totius* – Soboru Watykańskiego II; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*; *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992; I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*; H. Misztal, *Doskonali w miłości. Świeccy święci i błogosławieni*, Lublin 1992.

²⁹ Por. B. S z y m a ń s k i, *Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku 1900-1939*, Wrocław 1952, s. 16 (mps w Bibl. Sem. Włocł.).

³⁰ Por. J. P a w l i c k i, *Teologia pastoralna*, Biblioteka Seminarium Duchownego we Wrocławku, s. nlb. (rps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: ms 232)

³¹ P. C z a p l a, *Nie rozstajmy się z rozmyślaniami*, KDW 11(1917), s. 54-58.

³² Por. B. K a w c z y ń s k i, *Krynicky Władysław Paweł*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 228-229.

³³ S. C h o d y ń s k i, *Documenta historica...*, dz. cyt., 167

³⁴ Por. S. P i o t r o w s k i, *Wspomnienia o księdzu biskupie Franciszku Korszyńskim*, w: *Biskup dr Franciszek Korszyński 1893-1962*. Wspomnienia w 25-lecie śmierci, Wrocław 1987, s. 33-35 (mps).

³⁵ F. K o r s z y ń s k i, *Cnoty naturalne...*, art. cyt., s. 408-415.

³⁶ Notatki zostały zrobione przez ks. Ireneusza Werbińskiego, który uczył na te wykłady w latach 1978-1980.

³⁷ Por. S. C h o d y ń s k i, *Documenta historica...*, dz. cyt., s. 167.

³⁸ Autor artykułu może to potwierdzić jako ówczesny ojciec duchowny.

³⁹ Por. I. W e r b i ń s k i, *Formacja duchowa...*, art. cyt.

⁴⁰ W zakresie teologii duchowości diecezja wrocławska ma duże osiągnięcia. Por. R. A n d r z e j e w s k i, *O tradycjach i możliwościach naukowych wrocławskiego środowiska kościelnego*, „Studia Wrocławskie” 1(1998), s. 15.

KS. DARIUSZ LEWANDOWSKI

REGOTYZACJA KATEDRY WE WŁOCŁAWKU W KOŃCU XIX WIEKU

W ciągu swych dziejów katedra we Włocławku, którą rozpoczął wznosić biskup Maciej Gołańczewski (1323-1365) 25 marca 1340 r.,¹ zmieniała swój wygląd zewnętrzny i wystrój wnętrza. Zasadnicze jej elementy powstawały wieloetapowo, zgodnie ze średniowieczną sztuką budowlaną. Także w późniejszych czasach dokonywano różnych zmian w wyglądzie zewnętrznym i wewnętrznym katedry włocławskiej. Prowadziło to do nawarstwienia się w tej budowlu różnych stylów. Uwarunkowanie to trzeba było wziąć pod uwagę, podejmując regotyzację katedry w końcu XIX wieku.

Etapy budowania katedry

Pierwszym etapem, zrealizowanym przed 1356 rokiem,² było wzniesienie prezbiterium i zakrystii południowej, która pierwotnie była krótsza niż obecnie. Drugim etapem budowy, rozpoczętym w 1358 roku,³ była dobudowa korpusu trójnawowej bazyliki filarowej i wież frontowych (północna wieża osiągnęła wysokość ścian nawy głównej). Dzieło budowy było kontynuowane przez bpa Zbyluta (Zbigniewa) Gołańczewskiego (1365-1383). Postęp prac budowlanych pozwolił na konsekrację katedry 13 maja 1411 roku; dokonał tego sufragan włocławski, biskup Jan dominikanin.⁴

W połowie XV wieku zasklepiono katedrę i kontynuowano budowę wież. Przed rokiem 1463 z fundacji bpa Jana Gruszczyńskiego (1450-1463) wzniesiono międzywieżowy szczyt zachodni.⁵ Przed 1503 r. bp Krzesław z Kurozwęk (1494-1503) rozpoczął budowę kaplicy Mariackiej. W 1508 r., z polecenia bpa Wincentego Przerębskiego (1503-1513), wzniesiono kruchtę osłaniającą boczne wejście od północy oraz przylegającą do niej izbę „świątników”, czyli kościelnych i dzwoniarzy. Na zewnątrz przed wejściem do kruchty północnej znajdowała się płyta kamienna z wrytymi dwiema ludzkimi stopami i regularnymi zagłębieniami układającymi się w zarys układu ulic, która pełniła funkcję „drogi Jerozolimskiej”.⁶

W roku 1521 murator Maciej Kokoszka z Włocławka dobudował od południa, przy kaplicy Mariackiej, kaplicę p.w. św. Marcina, pierwotnie św. Andrzeja, ufundowaną przez dziekana kapituły, ks. Feliksa Naropińskiego.⁷ W tym samym czasie Maciej Kokoszka wybudował dwuizbowy kapitułarz, z fundacji bpa Macieja Drzewickiego (1513-1531), przylegający do południowej wieży i pierwszego zachodniego przęsła nawy bocznej.⁸ Prace budowlane przy wieżach, wraz z ich pierwotnymi zwieńczeniami, zakończono w 1526 roku, kiedy to nakryto wieżę południową.⁹

W roku 1541, z fundacji bpa Łukasza Górki (1538-1543), stanęła między kapitułarzem i kaplicą św. Marcina kaplica Zwiastowania NMP zwana także kaplicą Najświętszego Sakramentu.¹⁰ W następnych latach nad jej sklepieniem i oknami pracował włoski Leonardo z warsztatu Bernarda de Gianotis.

W połowie XVI wieku przedłużono zakrystię południową, tak iż sięgała do wschodniego zamknięcia nawy, natomiast w 1612 roku została wzniesiona zakrystia północna, przylegająca do dwóch wschodnich przęseł prezbiterium.¹¹

W latach 1604-1610 w miejsce kaplicy Mariackiej, która w XVI wieku zaczęła popadać w ruinę, biskup Jan Tarnowski (1600-1604) ufundował manierystyczną kaplicę kopułową, którą wznosili kamieniarze z Pińczowa, Tomasz Nykiel i mistrz Malcher oraz Samuel Świątkowicz.¹² Natomiast w latach 1617-1619 po przeciwnej stronie katedry, z fundacji biskupów sufraganów Franciszka Łackiego (1597-1617) i Baltazara Miaskowskiego (1617-1632), wzniesiono podobną kaplicę p.w. Zwiastowania Najśw. Maryi Panny, św. Jana Chrzciciela i św. Franciszka.¹³ W 1676 roku bp Kazimierz Florian Czartoryski (1655-1673) ufundował dla tej kaplicy ołtarz św. Kazimierza i od tego czasu kaplica nosi takie wezwanie.¹⁴

W latach 1636-1639 staraniem bpa Macieja Łubieńskiego (1631-1641) obie wieże katedry podwyższono i nakryto baniastymi barokowymi hełmami. Hełm wieży północnej pokryto blachą miedzianą, a południową blachą ołowianą.¹⁵ W tym czasie na dachu nawy głównej wzniesiona została wieżyczka sygnaturki nakryta cebulastym hełmem, która wielokrotnie w późniejszym czasie była remontowana.¹⁶ W roku 1686 wieże na nowo przebudowano, staraniem bpa Bonawentury Madalińskiego (1681-1691). Cebulaste hełmy wież z latarniami pokryto blachą miedzianą i ozdobiono złożonymi herbami biskupa (Larissa).¹⁷ W latach 1720-1755, zwłaszcza kosztem bpa Walentego Aleksandra Czapskiego (1741-1751), dachy katedry pokryto całkowicie blachą miedzianą.¹⁸

W roku 1723 wbudowano w przęśle międzywieżowym drewniany wiatrołap osłaniający główne wejście, z oszklonymi drzwiami ku nawie głównej

i parą drzwi bocznych prowadzących w przyziemie wież. Ten tzw. „bęben” przebudowywano w latach 1782-1786 i w 1838 roku.¹⁹

Wnętrze katedry przed regotyzacją

Wewnętrzne ściany katedry pokryte były białymi, wapiennymi tynkami. Jedynie w prezbiterium znajdowała się renesansowa polichromia, wykonana w 1586 roku z fundacji biskupa Hieronima Rozdrażewskiego (1581-1600), która tylko fragmentarycznie, za ołtarzem głównym przy oknach i przy wejściu do zakrystii południowej, dotrwała do XIX wieku.²⁰

W prezbiterium znajdował się barokowy ołtarz główny z czarnego marmuru checińskiego, ufundowany w 1633 r. przez biskupa, wówczas już krakowskiego, Andrzeja Lipskiego (1623-1631). W ołtarzu tym znalazły się obrazy Bartłomieja Strobla, ucznia Piotra Pawła Rubensa. Po uszkodzeniach w czasie wojen szwedzkich ołtarz konsekrowano w 1660 roku.²¹

Z fundacji bpa Andrzeja Lipskiego, około roku 1629, między oknami prezbiterium pojawiło się osiem dużych rozmiarów obrazów, namalowanych przez Jakuba Charzyńskiego, przedstawiających sceny z życia Maryi. Jeden z nich przedstawiający scenę narodzenia św. Jana Chrzciciela był fundowany lub konserwowany kosztem biskupa pomocniczego Wojciecha Ignacego Bardzińskiego (1707-1723), gdyż nosił jego inicjały.²²

Poniżej tych obrazów, wzdłuż ścian bocznych prezbiterium, pomiędzy wejściami do zakrystii a łukiem tęczowym, ustawione były stalle kanoniczkie na 28 miejsc. Zamówiono je w Warszawie w 1682 roku, a ustawiono w 1686 roku.²³ Pod łukiem tęczowym, od strony północnej, znajdowała się podwieszona ambona koszowa z ażurowym baldachimem. Pochodziła z tego samego czasu co stalle, ozdobiona była figurami świętych, malowana i częściowo złocona w 1695 roku. Prowadziły do niej schody wejściowe od strony nawy północnej.²⁴

Na ścianie wschodniej, powyżej łuku tęczowego, znajdował się obraz dopasowany kształtem do łuku sklepienia, przedstawiający Najśw. Maryję Pannę i adorujących Ją świętych polskich. Obraz ufundował w 1747 r. archidiakon pomorski ks. Augustyn Kiliński. Od dołu umieszczono rzeźbione w drewnie anioły podtrzymujące obraz.²⁵

W katedrze znajdowały się liczne ołtarze boczne. Pod łukiem tęczowym, przy Krzyżu Tumskim – ołtarz Pana Jezusa Ukrzyżowanego, ufundowany przez biskupa pomocniczego pomorskiego Cypriana Kazimierza Wolickiego (1766-1775). W podłuczach arkad międzynawowych na filarach od południa znajdowały się ołtarze – Trzech Króli, Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, zbudowany w 1692 r. z fundacji bpa Bonawentury Madalińskiego,

św. Józefa z fundacji prałata Józefa Glińskiego w 1782 r. i Zwiastowania Najśw. Maryi Panny, zbudowany z funduszy kapitulnych w 1781 r. Na filarach po stronie północnej umieszczone były ołtarze: Wniebowstąpienia Pana Jezusa z 1783 roku, św. Marii Egipcjanki, ufundowany przez kanonika Floriana Lachowicza, w 1752 roku, św. Piotra Apostoła z 1782 roku, ufundowany przez prałata Macieja Nałęcza i św. Ildefonsa z 1784 roku (wcześniej św. Mikołaja). Ponadto na zamknięciu nawy południowej był ołtarz Pana Jezusa Konającego, zwany także Ciemnym, wzniesiony z fundacji kapituły w 1782 roku. Natomiast na zamknięciu nawy północnej znajdował się ołtarz św. Barbary, ufundowany przez prałata Ludwika Bratoszewskiego w 1782 r. Ołtarze znajdowały się także w kaplicach bocznych. Były to ołtarze barokowe z murywanymi mensami oraz kolumnowymi, drewnianymi nastawami.²⁶

Posadzka katedry była nierówna i niejednolita, ponieważ do II połowy XVIII wieku dokonywano pod nią pochówków zmarłych biskupów, członków kapituły, wikariuszy katedralnych oraz członków kapeli i dzwonnarzy. Na skutek tego posadzka była w wielu miejscach zapadnięta, częściowo pokryta płytami nagrobnymi.²⁷ Jedynie od prezbiterium do kaplicy Najśw. Maryi Panny posadzka była wyrównana jeszcze w XVIII wieku.

Konfesjonały katedralne wykonane zostały w latach 1795-1796, w tym samym czasie wykonane zostały ławki.²⁸ Na emporze muzycznej między wieżami znajdowały się 32-głosowe organy z 1691 roku, skonstruowane przez Mateusza Brandtnera z Torunia.²⁹

Prace regotyzacyjne

Gruntowne prace regotyzacyjne w katedrze we Włocławku rozpoczął bp Wincenty Popiel (1875-1883). Krótco po objęciu stolicy biskupiej w październiku 1875 roku podjął zamiar nadania katedrze monumentalnego charakteru przez nadbudowanie wież. Starszy brat biskupa, Paweł Popiel, który był konserwatorem i twórcą „salonu archeologicznego” w Krakowie, a w latach 1856-1873 pełnił nawet urząd konserwatora Galicji Zachodniej, zarekomendował do tego zadania krakowskiego architekta Tadeusza Stryjeńskiego.³⁰

Plany i prace Tadeusza Stryjeńskiego

Prace regotyzacyjne rozpoczęto w 1878 roku od restauracji kaplicy Zwiastowania Najśw. Maryi Panny (*Cibavit*), w której wzmocniono fundament od strony kaplicy św. Marcina i od południa, wyrównano żebra sklepienia, obniżono o jeden stopień posadzkę, usunięto płyty nagrobne, ściany pokryto boazerią zdobioną kwiatonami oraz ustawiono rzeźbioną w drewnie grupę *Ukrzyżowania* z klasztoru w Łądzie (obecnie w refektarzu semi-

narium duchownego we Włocławku). Odnowiono ołtarz, a w oknach zainstalowano, w drewnianych ramach, witraże wykonane w Paryżu, ufundowane przez Mikołaja Wisłockiego, pierwotnie dla kaplicy Najśw. Maryi Panny w Częstochowie.³¹

Następnie przystąpiono do remontu więźby dachowej nad prezbiterium. Usunięto wówczas tynkowany gzyms barokowy wieńczący ściany prezbiterium i wzniesiono nowy z profilowanej cegły, układającej się w ornament o motywie czteroliścia wpisanego w kwadrat stojący rombem.³²

W 1881 roku Tadeusz Stryjeński przygotował pierwszy projekt przewidujący czworoboczną nadbudowę wież katedry; zdobył on uznanie krakowskiego środowiska konserwatorów.³³ Na podstawie oględzin katedry opracował także szczegółowy, sześciopunktowy program konserwatorski i ogólny kosztorys prac, który przedłożył listownie biskupowi.³⁴ Oprócz podwyższenia wież przewidywał on remont więźby i dachów, pokrycie ich blachą miedzianą, przekształcenie gzymsów prezbiterium i nawy głównej, budowę pinakli na szkarpach nawy głównej i zwieńczenia wieżyczki schodowej, naprawienie szczytów nawy głównej oraz odnowienie portalu głównego i nowe ceglane maswerki w oknach nawy głównej. Przewidywany koszt robót opiewał na 40 000 rubli srebrem.

W tym czasie prowadzono prace przy kaplicy św. Marcina, kosztem Leona Bojańczyka i Eleonory Bojańczykowej (jego matki). Ustawiono w niej nowy ołtarz dębowy, na którym umieszczono rzeźbę z 1505 roku, z przedstawieniem *Ostatniej Wieczerzy*, pochodzącą z kościoła parafialnego w Nieszawie, natomiast obok ołtarza ustawiono nieco później zdjęte ze zwieńczenia murów kaplicy św. Kazimierza kamienne figury świętych Piotra i Pawła. W oknie umieszczono witraż ze św. Marcinem, wykonany w Zakładzie św. Łukasza hrabiny Marii Łubieńskiej w Warszawie.³⁵ W kaplicy tej znajdowała się chrzcielnica, którą później przeniesiono do kaplicy św. Teresy.³⁶

Biskup Wincenty Popiel, obawiając się trudności technicznych związanych ze znacznym zwiększeniem wysokości wież i pragnąc podkreślić polski charakter katedry we Włocławku, polecił Tadeuszowi Stryjeńskiemu wykonanie drugiego projektu nadbudowy.³⁷ Stryjeński przygotował drugi wariant podwyższenia wież z ośmioboczną nadbudową, nawiązującą do wieży hejnałowej kościoła Mariackiego w Krakowie. Podjął się również zaprojektowania krucht osłaniających wejścia. Projekt z ośmioboczną nadbudową wież, kreślony przez inżyniera Romana Fijałkowskiego, w kwietniu 1884 roku uzyskał aprobatę nowego biskupa włocławskiego, Aleksandra Kazimierza Bereśniwicza (1883-1902). Także Oddział Budowlany Warszawskiego Rządu Gubernialnego 20 czerwca 1884 r. zatwierdził go i wydał pozytywną opinię.³⁸

Przedsiębiorca budowlany Leon Bojańczyk przystąpił do realizacji tego projektu wież. Przygotowano stalową konstrukcję wzmacniającą narożniki i rozpoczęto wznoszenie ścian, lecz wynikły trudności konstrukcyjne, które sprawiły, że inżynier Fijałkowski przerwał dalsze prace. Zaczęły rysować się mury obwodowe wież i praktycznie okazało się niemożliwym wzniesienie ośmiobocznej nadbudowy przy zastosowanych szkarpach w narożach niższych partii wież.³⁹ Wówczas to uznano, że skoro brak jest na miejscu odpowiedniego architekta, a przyjazdy Tadeusza Stryjeńskiego z Krakowa są rzadkie i kosztowne, postanowiono zaprosić któregoś z architektów warszawskich.⁴⁰ W tym celu kapituła katedralna delegowała ks. Zenona Chodyńskiego, aby do realizacji planu podwyższenia wież zaprosił Edwarda Cichockiego, który zaprojektował kościół w Ciechocinku, lub Konstantego Wojciechowskiego, który projektował kościół w Radomsku. Wobec nieobecności Cichockiego, pracę przy przebudowie katedry powierzono Konstantemu Wojciechowskiemu.⁴¹

Dokonania Konstantego Wojciechowskiego

W oparciu o pierwszy projekt Stryjeńskiego Wojciechowski opracował własną propozycję czworobocznej nadbudowy wież. Projekt ten został zatwierdzony przez władze państwowe w Warszawie 17 maja 1886 r.⁴² Po uproszczeniach w dekoracji szpiczastych hełmów, polegających na zastosowaniu szczytów wież i hełmów z pierwszego projektu Tadeusza Stryjeńskiego, projekt zaaprobował także bp Aleksander Bereśniewicz.

Zgodnie z rozporządzeniami carskimi z 1865 roku, stanowiącymi, iż remonty kościołów będą finansowane z kasy rządowej i składek (rozkłady kosztów) duchowieństwa i wiernych, na podstawie kosztorysu opracowanego w lutym 1889 roku przez budowniczego Antoniego Olszakowskiego, otrzymano dotację w wysokości 49 726 rubli. Ogółem kosztorys opiewał na 77 722 rubli, w tym 30 000 na roboty we wnętrzu, 33 134 ruble na roboty na zewnątrz. Pozostała kwota przeznaczona była na potrzeby Komitetu Budowlanego i nieprzewidziane wydatki.⁴³

W pierwszej kolejności dokonano nadbudowy wież katedry w ich nowym kształcie, istniejącym do dziś. W obydwu wieżach wzniesiono kondygnację z zegarami, wydzieloną fryzem z cegły ułożonej na rąb, z prostokątnymi trójdzielnymi płycinami, mieszczącymi w środkowym polu tarczy zegara. W kondygnacji dzwonów, oddzielonej gzymsem, z każdej strony umieszczono parę ostrołukowych blend, w których znajdują się po dwa analogiczne okna z drewnianymi żaluzjami. Naroża ścian oprofilowano. Ściany wież zwieńczono fryzem z cegły profilowanej i trójkątnymi szczytami, ozdobionymi ostro-

łukowymi blendami i żabkami, rozczłonkowanymi lizenami przechodzącymi w sterczyny, zakończonymi kwiatonami. Wieże nakryto szpiczastymi, czworobocznymi hełmami, krytymi blachą miedzianą, zwieńczonymi krzyżami. Niestety w czasie prac przy nadbudowie wież zniszczeniu uległ zabytkowy szczyt międzywieżowy, który Wojciechowski zastąpił nowym według własnego projektu, dopasowywanym do szczytów na wieżach. Jest to szczyt rozczłonkowanymi lizenami przechodzącymi w pinakle, między którymi usytuowano ostrołukowe blendy z wąskimi okienkami.

Zniesiona została wieżyczka sygnaturki na dachu nawy głównej. Wzniesiono nowy, schodkowy, szczyt wschodni nawy głównej, ozdobiony blendami o łuku pełnym, rozczłonkowany ukośnymi sterczynami zakończonymi kwiatonami. W schodkach zwieńczonych trójkątnymi wimpergami z żabkami i kwiatonami wykonano kolistę przezrocza, natomiast w środkowej części szczytu ostrołukowe krosno na sygnaturkę.

Dnia 11 kwietnia 1891 r. bp Bereśniewicz poświęcił kamień węgielny pod kruchtę zachodnią. Ze względu na szeroko zakrojone prace remontowe, katedra od 14 kwietnia tego roku była zamknięta dla nabożeństw. Prace rozpoczęto od budowy dwukondygnacyjnej kruchty osłaniającej wejście główne.⁴⁴ Wzniesiono ją na planie kwadratu, na przedłużeniu szkarp wież z klatkami schodowymi w zachodnich narożnikach prowadzącymi na chór muzyczny i galerię zewnętrzną,⁴⁵ która zasłoniła profilowany, ostrołukowy portal wejściowy z glazurowanej cegły, ujęty od góry wimpergą. Kruchtę nakryto sklepieniem krzyżowo-żebrowym. Zewnętrzny portal kruchty wykonano z profilowanej cegły. W górnej kondygnacji pomieszczono ostrołukową galerię otwierającą się na plac przed katedrą, w której umieszczono kamienną figurę Najśw. Maryi Panny z Dzieciątkiem, ufundowaną w 1614 r. przez bpa Wawrzyńca Gębickiego, znajdującą się pierwotnie w elewacji kruchty północnej.⁴⁶ Trójkątny szczyt kruchty ozdobiono żabkami i ujęto po bokach sterczynami zwieńczonymi kwiatonami. Ściany boczne zakończono prostymi sterczynami połączonymi trójkątnymi wimpergami z żabkami i kwiatonami nad ostrołukowymi przezroczami. W przyziemiu wież, w 1893 roku,⁴⁷ przebito dodatkowe otwory wejściowe, przebudowując jednocześnie dawne okna w dolnej partii wież na nadświetla wydzielone belką na wsporniku. Z zewnątrz wejścia boczne oprofilowane ujęte lizenami przechodzącymi w przyścienne sterczyny. Wraz ze skróconymi od dołu oknami wejścia obwiedzione gzymsem kapnikowym.⁴⁸

Usunięto zewnętrzne tynki z kaplicy św. Marcina i Zwiastowania Najśw. Maryi Panny. Przelicowano ich elewacje nową cegłą, zmieniając również wątek, dodano nowe cokoły oraz gzyms kapnikowy okalający otwory okien-

ne. Częściowo przelicowano ściany nawy głównej, usunięto tynkowany fryz wieńczący, zastępując go fryzem z cegły profilowanej o motywie przenikających się czteroliści. Maswerki ze sztucznego kamienia w oknach nawy głównej i prezbiterium wymieniono na nowe, wykonane z piaskowca.

Wzmocniono fundamenty katedry od zachodu i północy. Wokół katedry dodano wysoki cokół ceglany, zakończony gzymsem kapnikowym. Od południa nad kaplicami i kapitularem wzniesiono niską kondygnację nakrytą stropem ogniotrwałym na stalowych belkach, z parami okien zamkniętymi łukiem odcinkowym, skomunikowaną z nawą południową schodami zabiegowymi mieszczącymi się w grubości murów wieży. Nadbudowa ta spowodowała zmianę geometrii dachu nad południową nawą.⁴⁹

Od północy wzniesiono ciąg nowych kaplic, dostosowanych szerokością do rozstawu szkarp, oraz nową kruchtę północną i składzik z klatką schodową dwubocznie występującą przed lico elewacji zachodniej.⁵⁰ W nowych kaplicach wykonano okna ostrołukowe, natomiast sklepienia żebrowe, gwiaździste. Z zewnątrz zastosowano jednouskokowe szkarpy. Dobudówki po obu bokach katedry dla zachowania symetrii frontonu i przesłonięcia dachów zamknięto od zachodu ścianami kotarowymi.

Znacznie przekształcono kaplice renesansowe. W kaplicy Matki Bożej obniżono i zmieniono posadzkę, likwidując kryptę, oraz odnowiono gipsem sztukaterie i marmoryzowano, kamienny portal wejściowy pokryto warstwą tynku. W 1900 roku wprowadzono nowy ołtarz z marmuru, wykonany przez Kazimierza Chodzińskiego z Warszawy, według projektu zatwierdzonego przez Sławomira Odrzywolskiego z Krakowa.⁵¹ Na zewnątrz zmieniono elewacje z kamienia ciosowego, wprowadzając oblicowanie nową cegłą i nowe podziały geometryczne, przekształcono fryz koronujący wraz z gzymsem, zmieniono konstrukcję dachów i dodano balaskową balustradę przesłaniającą kopuły.⁵²

Gruntownie przebudowano obie zakrystie, podwyższono ich ściany, przebudowano sklepienia krzyżowo-żebrowe. Ujednolicono otwory okienne. Ściany zewnętrzne przelicowano nową cegłą i zwieńczono arkadkową attyką zasłaniającą połączenie dachowe, które zmieniły swą geometrię. Odsłonięto i przekonstruowano nadwieszony łuk odporowy szkarpy prezbiterium, pierwotnie ukryty pod dachem zakrystii. Nadbudowano neogotycki krenełaż wieżyczki schodowej przy prezbiterium. Nad gzymsem obu zakrystii wybudowano arkadowe attyki.⁵³ W czasie prac w zakrystii południowej odnaleziono grobowiec bpa Macieja Gołańczewskiego.⁵⁴

W trakcie regotyżacji w prezbiterium usunięto barokowy ołtarz główny, rzeźbione kamienne portale prowadzące do zakrystii oraz obrazy zawie-

szone powyżej stali między oknami. Przebito nowe ostrołukowe otwory wejściowe do zakrystii w pobliżu łuku tęczowego. Przeprowadzono konserwację i skrócono stalle kanonickie do szesnastu miejsc, usunięto barokową ambonę spod łuku tęczowego. Wzniesiono nowy neogotycki ołtarz główny z mensą z czerwonego węgierskiego marmuru i drewnianą nastawą, według projektu Konstantego Wojciechowskiego. Ołtarz wykonano w Poznaniu w warsztacie J. Szpetkowskiego,⁵⁵ z fundacji rodziny Kretkowskich. W ołtarzu, miejscami malowanym i złożonym, umieszczona została figura siedzącej Najśw. Maryi Panny z Dzieciątkiem adorowanej przez kłęzczących św. Kazimierza i św. Jana z Dukli. Po bokach stojące postacie świętych Wojciecha i Stanisława, a powyżej nieco mniejsze figury świętych Jozafata i Stanisława Kostki.⁵⁶

Żebra sklepienne pokryto warstwą zaprawy wapiennej zmieniając ich profile. Wsporniki sklepień w prezbiterium wzbogacono kapitelami i baldachimami rozpiętymi nad niszami, w których na konsolach ustawiono gipsowe figury świętych wykonane przez warszawskiego rzeźbiarza Hipolita Moraczewskiego (Jan Chrzyciel, Piotr, Paweł, Andrzej, Jan Nepomucen, Antoni). On także wykonał figury do rzeźbiarskiej grupy *Ukrzyżowania* na ścianę powyżej łuku tęczowego, którą zaprojektował K. Wojciechowski.⁵⁷

W głównym oknie prezbiterium umieszczono nowy witraż z warsztatu hrabiny Łubieńskiej wyobrażający Koronację Najśw. Maryi Panny, którego projekt opracował Józef Simmler. Z tego warszawskiego warsztatu wyszły wszystkie witraże i okna (z wyjątkiem witraży w kaplicy *Cibavit*) zamontowane w katedrze w czasie jej regotyżacji. W bocznych oknach pozostawiono średniowieczne witraże umieszczone parami na przemian z jasnym, nowym przeszkleniem.⁵⁸

We wnętrzu korpusu wyrównano arkady międzynawowe, położono nowe, grube tynki ścian i sklepień oraz przekształcono służki sklepienia nawy głównej, wzbogacając je o kostkowe, wieloboczne bazy w strefie ozdobnego gzymsu kapnikowego i wsporniki w kształcie głów. Na ściany i filary przeniesiono niektóre z płyt nagrobnych wyjęte z posadzki.

Krzyż Tumski, wraz z ołtarzem, przeniesiono na zamknięcie nawy północnej.⁵⁹ Usunięto wszystkie ołtarze boczne z korpusu nawowego. Obrazy Bartłomieja Strobla z barokowego ołtarza głównego umieszczono, w neogotyckiej ramie, na wschodniej ścianie kaplicy św. Józefa powyżej przeniesionego, z pierwszego południowego filara, nagrobka biskupa Piotra z Bnina (1484-1495), wykonanego w warsztacie Wita Stwosza.⁶⁰

Na pierwszym filarze północnym umieszczono w 1894 roku neogotycką ambonę koszową ze szpiczastym baldachimem, ufundowaną przez baro-

na Leopolda Kronenberga, wykonaną w warszawskim warsztacie Antoniego F. Grmeli,⁶¹ z figurami wykonanymi przez Antoniego Panasiuka.⁶²

Według projektu Konstantego Wojciechowskiego przebudowie uległ także chór muzyczny, z drewnianą neogotycką balustradą, na którym zainstalowano nowe 32-głosowe organy, wykonane przez Jana Spiegła z Rychtału na Śląsku.⁶³ Neogotycki prospekt dla nowego instrumentu zaprojektował Konstanty Wojciechowski. Bardzo zniszczoną rusztowaniami w czasie remontu posadzę zastąpiono nową z marmuru checińskiego, położoną w całym korpusie katedry.⁶⁴

Po zakończeniu remontu we wnętrzu katedrę otwarto dla nabożeństw w czwartek 30 listopada 1893 r. Po przeniesieniu Najświętszego Sakramentu, przez biskupa sufragana Henryka Piotra Kossowkiego (1890-1903), z kościołka seminaryjnego do kaplicy *Cibavit*, bp Aleksander Bereśniewicz odprawił wotywę o Najświętszym Sakramencie.⁶⁵ Uroczystej konsekracji dokonał 10 maja 1896 r. ówczesny arcybiskup warszawski Wincenty Popiel, inicjator prac regotyzacyjnych.⁶⁶

Całości prac budowlanych zrealizowanych w końcu XIX wieku dopełniła polichromia całego wnętrza, wykonana w latach 1900-1902 przez braci Stanisława i Zdzisława Jasińskich z Warszawy przy współpracy Apoloniusza Kędzierskiego, kosztem 15 000 rubli.⁶⁷

* * *

Prace wykonane przy katedrze we Włocławku przez Konstantego Wojciechowskiego spotkały się z krytyką krakowskiego środowiska konserwatorów.⁶⁸ Spowodowało to na początku XX wieku polemikę na łamach „Tygodnika Ilustrowanego”, w której Zygmunt Hendel, Sławomir Odrzywolski, Tadeusz Stryjeński i Stanisław Tomkowicz wykazywali brak poszanowania zabytku w realizowaniu niektórych projektów Konstantego Wojciechowskiego i Stefana Szyllera, pracującego przy katedrze w Płocku. Wojciechowski wyjaśniał dobudowę kaplic północnych koniecznością wzmocnienia ścian nawy bocznej, wprowadzenie nowego szczytu międzywieżowego złym stanem zachowania szczytu z XV wieku i potrzebą ujednoczenia go ze szczytami wież zaczerpniętymi z pierwszego projektu Stryjeńskiego.⁶⁹ Zabrakło jednak argumentów dla uzasadnienia wprowadzenia neogotyckiego wyposażenia wnętrza, kosztem usunięcia zabytkowych sprzętów barokowych, które przekazano lub odsprzedano do innych kościołów, dzięki czemu wiele z nich przetrwało do dnia dzisiejszego.

Konstanty Wojciechowski zrealizował prace regotyzacyjne przy katedrze we Włocławku w duchu zasady „jedności stylowej”, rozpowszechnionej

w połowie XIX wieku przez francuskiego miłośnika i badacza architektury średniowiecznej, Eugèna Emmanuela Viollet-le-Duca. Jednakże w czasie, gdy Wojciechowski realizował swoje projekty we włocławskiej katedrze, przodujące środowiska konserwatorskie baczniejszą uwagę przykładają do historii zabytku i zachowania stanu zastanego, niż do odtwarzania jego pierwotnego wyglądu, czy też ujednolicania elementów odmiennych stylowo.⁷⁰ Efektem działalności konserwatorskiej Wojciechowskiego jest zrealizowana, neogotycka wizja gotyckiego kościoła, której podporządkowano mury i historyczne wnętrze jednej z najstarszych gotyckich katedr w Polsce. Dziś katedra we Włocławku stanowi pomnik zapóźnionej sztuki konserwatorskiej XIX wieku i pewnego rodzaju przestrogę dla współczesnych architektów-konserwatorów, którzy swój talent i artystyczne ambicje powinni podporządkować zabytkowi, gdyż umiejętność dostrzeżenia i poszanowania wielkości i talentu poprzedników jest prawdziwą miarą wielkości artysty.

PRZYPISY

¹ J. Długosz, *Vitae episcoporum Poloniae*, [w:] tenże, *Opera omnia*, cura A. Przewdziecki edita, t. 1, Cracoviae 1863, s. 529; M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 202.

² *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis* (dalej: MHDW), fasc. 18, Vladislaviae 1899, s. 41.

³ J. Długosz, *Vitae episcoporum ...*, dz. cyt., s. 529.

⁴ MHDW, f. 18, s. 74.

⁵ J. Długosz, *Vitae episcoporum ...*, dz. cyt., s. 541.

⁶ S. Chodyński, *Bazylika katedralna w Włocławku*, „Kron. Diec. Kujawsko-Kaliskiej” (KDK-K) 13(1919), s. 23; W. Łuszczkiewicz, *Labirynt katedry we Włocławku nad Wisłą*, „Wiadomości numizmatyczno-archeologiczne”, 3(1899), szp.1-8; tenże, *O zabytkach cmentarnych w Polsce średniowiecznej*, „Prace Komisji Historii Sztuki” 6(1900), s. LXVII.

⁷ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 14(1920), s. 294.

⁸ Tamże, s. 183; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 226; W. Kujawski, *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, Włocławek 1999, s. 258.

⁹ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 40; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 204.

¹⁰ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 15(1921), s. 45; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 214; R. Hankowska, *Rozwój przestrzenny Włocławka od połowy XV wieku do 1793 roku*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, dz. cyt., s. 322.

¹¹ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 273-274.

¹² S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 14(1920), s. 265-268; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 209-210; zob. S. Narębski, *Kaplica renesansowa we Włocławku i jej związki z kaplicą firlejowską w Bejskach*, Bydgoszcz 1961.

¹³ S. Chodyński, *Bazylika...*, „Kron. Diec. Włocławskiej” (KDW) 23(1929), s. 195-197.

- ¹⁴ Tamże, s.199; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 217.
- ¹⁵ K. Jung, *Katedra włocławska. Krótki rys historyczny miasta Włocławka, katedry i diecezji włocławskiej*, Włocławek 1900, s. 31; S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 41.
- ¹⁶ Tamże, s. 43; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 205.
- ¹⁷ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 42.
- ¹⁸ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 235; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 206.
- ¹⁹ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 22-23; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 228.
- ²⁰ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 108.
- ²¹ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDWi 25(1931), s. 60-61; 143; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 221-222; K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 31-32.
- ²² Tamże, s. 110; S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 217-218.
- ²³ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 215-217.
- ²⁴ Tamże, s. 271.
- ²⁵ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 198.
- ²⁶ K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 37-38; S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 199; 24(1930), s. 181.
- ²⁷ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 240-241.
- ²⁸ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 271-272.
- ²⁹ Tamże, s. 172; K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 40-41; zob. A. Kłoczek, *Barokowe organy Mateusza Brandtnera w katedrze włocławskiej. Szkic organoznawczy*, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 353-362.
- ³⁰ J. Frycz, *Restauracja i konserwacja zabytków architektury w Polsce w latach 1795-1918*, Warszawa 1975, s. 171.
- ³¹ K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 35; S. Chodyński, *Bazylika...*, KDWi 23(1929), s. 115-116.
- ³² W. Łuszczkiewicz, *Katedra włocławska i projekt p. Stryjeńskiego jej restauracyi*, Lwów 1883, s. 23.
- ³³ Tamże, s. 22-26, ryc. IV.
- ³⁴ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWi), Akta Kapituły Włocławskiej, Prace przy katedrze I, bez sygn., List T. Stryjeńskiego do bpa W. Popiela z 21.02.1882 r.
- ³⁵ Zob. Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku (BSWi), Korespondencja księży Chodyńskich 1859-1887, Listy M. Łubińskiej, wrzesień 1881 r. – czerwiec 1882 r.
- ³⁶ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 15(1921), s. 43; K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s.34.
- ³⁷ W. Łuszczkiewicz, *Katedra włocławska...*, dz. cyt., s. 25-26.
- ³⁸ ADWi, Projekt Tadeusza Stryjeńskiego ośmiobocznej nadbudowy wież, Чертежъ Кафедрального Римско = Католическаго костела въ Гор: Влоцлавскъ, Projekt zatwierdzony w Warszawie 20 czerwca 1884 r., bez sygn.
- ³⁹ Zob. W. Łuszczkiewicz, *Katedra włocławska...*, dz. cyt., s. 26.
- ⁴⁰ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 45.
- ⁴¹ Tamże, s. 46.
- ⁴² ADWi, Projekt Konstantego Wojciechowskiego czworobocznej nadbudowy wież, Общій лицевой Фасадъ съ показаніемъ устройства башень,--верхней части франтовой стѣны и поперши, Projekt zatwierdzony w Warszawie 17 maja 1886 r., bez sygn.
- ⁴³ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 203.
- ⁴⁴ Tamże, s. 204.
- ⁴⁵ Z. Arentowicz, *Z dawnego Włocławka*, Włocławek 1928, s. 21; tenże, *Włocławek*, Włocławek 1937, s. 151, 154-157; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 218-219, 228.

- ⁴⁶ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 23.
- ⁴⁷ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, (KZSwP), t. 11: *Dawne województwo bydgoskie*, z. 18: *Włocławek i okolice*, Warszawa 1988, s. 16.
- ⁴⁸ K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 51.
- ⁴⁹ Tamże, s. 50; KZSwP, t. 11, z. 18, dz. cyt., s. 11.
- ⁵⁰ ADWł, Widok elewacji ciągu kaplic północnych, ich rzut i przekrój przez kruchtę północną, projekt K. Wojciechowski, 13.07.1891, bez sygn.
- ⁵¹ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 14(1920), s. 292.
- ⁵² ADWł, Elewacja południowa i przekrój balustrady nad renesansową kaplicą Matki Bożej, projekt K. Wojciechowski, 24.06.1892, bez sygn.
- ⁵³ ADWł, Widok zakrystii północnej i rzut filarków i arkad attyki, projekt K. Wojciechowski, 01.10.1892, bez sygn.; Rzut i przekrój poprzeczny przez zakrystie południową, projekt K. Wojciechowski, 25.06. 1892, bez sygn.; K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 51; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 227.
- ⁵⁴ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 203; 261; tenże, *Doniesie odkrycie archeologiczne. Grób biskupa Macieja Golanckiego*, „Przegl. Katol.” 1892, s. 673-675.
- ⁵⁵ Zob. BSWł, Korespondencja księży Chodyńskich 1888-1895, List zakładu J. Szpetkowskiego z dn. 5 VIII 1896 r.
- ⁵⁶ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 25(1931), s. 141.
- ⁵⁷ ADWł, Projekt arkady tęczowej z figurami, projekt K. Wojciechowski, 20.10.1892, bez sygn.; S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 198; KZSwP, t. 11, z. 18, dz. cyt., s. 11.
- ⁵⁸ Tamże, s. 238.
- ⁵⁹ K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 54.
- ⁶⁰ Tamże, s. 55.
- ⁶¹ Zob. BSWł, Korespondencja księży Chodyńskich 1888-1895, Listy zakładu A.F. Gmeli z dn. 11 i 26 IX 1894 r.
- ⁶² S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 271.
- ⁶³ K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 54; S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 13(1919), s. 172; ADWł, Plan kładu belek chóru muzycznego, projekt K. Wojciechowski, [1892], bez sygn.; BSWł, Korespondencja księży Chodyńskich 1888-1895, Listy J. Szpigla z dn. 17, 24 i 31 VIII 1896 r.; zob. A. Kłoczek, *Organy Jana Spiegla we włocławskiej katedrze. Historia, konstrukcja, struktura brzmieniowa*, „Studia Włocławskie” 3(2000), s. 405-417.
- ⁶⁴ S. Chodyński, *Bazylika...*, KDK-K 12(1918), s. 241.
- ⁶⁵ S. Żybuński, *Katedra włocławska*, Włocławek 1908, s. 10; K. Jung, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 57.
- ⁶⁶ S. Żybuński, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 11.
- ⁶⁷ ADWł, Akta Kapituły Włocławskiej, Prace przy katedrze 1, bez sygn., Deklaracja Stanisława Jasińskiego w sprawie wykonania polichromii w katedrze włocławskiej; S. Żybuński, *Katedra włocławska*, dz. cyt., s. 12; KZSwP, t. 11, z. 18, s. 22.
- ⁶⁸ J. Frycz, *Restauracja i konserwacja...*, dz. cyt., s. 171.
- ⁶⁹ S. Tomkowicz, T. Stryjeński, S. Odrzywolski, *W sprawie starych budynków*, „Tyg. Ilustr.” 1902, nr 41, s. 802; K. Wojciechowski, *Polemika w sprawie starych budynków. O restauracji katedry włocławskiej*, „Tyg. Ilustr.” 1902, nr 43, s. 856; *W odpowiedzi pp. Wojciechowskiemu i Szyllerowi w sprawie starych budynków*, [aut.:] S. Tomkowicz [i in.], „Tyg. Ilustr.” 1902, nr 52, s. 1036-1037; S. Szyller, K. Wojciechowski, *Ostatnie słowo w sprawie starych budynków*, „Tyg. Ilustr.” 1903, nr 10, s. 199.
- ⁷⁰ W. Łuszczkiewicz, *Katedra włocławska...*, dz. cyt., s. 22.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**KS. WŁADYSŁAW GISZTER
PROFESOR FILOZOFII
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM WE WŁOCŁAWKU**

Wśród wrocławskich profesorów filozofii, obok księży: Idziego Radziszewskiego, Adama Jankowskiego, Józefa Iwanickiego i Stanisława Mazierskiego, na szczególną uwagę zasługuje, zmarły 28 lat temu (1974 r.), ks. Władysław Giszter. Wykładał on niestrudzenie przez 25 lat przedmioty filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku.

Wprawdzie po swoich studiach filozoficznych na Instytucie Katolickim w Paryżu, uwieńczonych doktoratem, przez wiele lat pracował jako prefekt (bardzo zresztą przez młodzież lubiany) w szkołach średnich Wrocławka i Zduńskiej Woli, później w okresie powojennym przez kilka lat pełnił bardzo gorliwie obowiązki proboszcza w Warcie i we Wrocławku, to jednak we wspomnieniach wielu pokoleń kapłanów pozostał przede wszystkim jako profesor.

W niniejszym artykule przyjrzymy się pracy dydaktycznej oraz twórczości naukowej tej interesującej w dziejach naszego seminarium postaci.

1. Ważniejsze dane biograficzne

Władysław Giszter urodził się 14 października 1898 r. w Michałowie, parafii Ostrowite (powiat Słupca). Po ukończeniu szkół podstawowej i średniej w Słupcy, w Piotrkowie Trybunalskim i we Wrocławku, w 1919 r. wstąpił do seminarium duchownego we Wrocławku. Tutaj od samego początku wykazywał szczególne zainteresowanie przedmiotami filozoficznymi, których w seminarium wrocławskim uczył wtedy (od 1915 r.) ks. Adam Jankowski, ogromny autorytet naukowy i żarliwy wykładowca, próbujący także alumnów zapalić do tej dziedziny wiedzy.

Można sądzić, że młody alumn Władysław Giszter interesował się zwłaszcza wprowadzonymi w seminarium w roku akademickim 1920/21 przez ks. Adama Jankowskiego dysputami filozoficznymi, dotyczącymi

historii filozofii, napisał bowiem o nich informację w czasopiśmie kleryckim „Przedświt”.¹ Cytował w nim, zapewne podzielane przez siebie, zdanie ks. Jankowskiego: „Pożytek z tych odczytów tak dla głoszących, jak i słuchających jest widoczny. Pierwsi przy tej okazji zapoznają się z pracą naukową twórczą, przyzwyczajają się do ścisłego myślenia oraz ujmowania myśli w piśmie [...]. Niemniejszy pożytek odnoszą drudzy, słuchający: pomnażają swoją wiedzę, bo usłyszą niejedną rzecz nową, rzecz znaną ujrzą z nowej strony w nowym oświeceniu; jakaś nowa myśl pociągnie silniej ku sobie ich uwagę, zapali umysł i pobudzi do dalszej usilnej pracy nad zdobywaniem wiedzy”.²

W czasie tych spotkań (odbywanych co dwa tygodnie) Giszter wygłaszał też referaty. Musiał się już wtedy wyróżniać swoją wiedzą filozoficzną, skoro powierzono mu, jako klerykowi, wygłoszenie referatu na dorocznej akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu w 1922 roku. Dnia 12 marca w sali seminaryjnej wygłosił wykład na temat tomizmu we współczesnym świecie.³ Należy tu podkreślić, że w czasie pobytu w seminarium wrocławskim we wspomnianym wyżej czasopiśmie opublikował on cztery artykuły, w tym jeden o tematyce ściśle filozoficznej: dotyczący nauki św. Tomasza.⁴ Pozostałe dotyczyły innych zagadnień.⁵

Wydaje się, że Giszter był wybijającym się klerykiem nie tylko z powodu zainteresowań filozoficznych, ale także jako przyszły kapłan, ponieważ został wybrany na ogólnego dziekana alumnów na rok seminaryjny 1922/23.⁶ Święcenia kapłańskie otrzymał 28 października 1922 r. (wcześniej niż koledzy kursowi) z rąk ówczesnego biskupa wrocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego.

Postrzegany przez władze diecezjalne jako bardzo uzdolniony naukowo, został wysłany do Paryża, gdzie na Instytucie Katolickim miał odbyć specjalistyczne studia filozoficzne. Czas studiów zagranicznych był dla ks. Gisztera szczególnie znaczący w przygotowaniu się do przyszłej pracy twórczej we wrocławskim seminarium. Instytut Katolicki w Paryżu posiadał wówczas grono znakomitych profesorów z Jacques'em Maritainem na czele. To właśnie pod jego kierunkiem i w jego interpretacji (co jest bardzo ważne) młody student przyswajał sobie filozofię św. Tomasza z Akwinu, która stała się później centrum jego pracy dydaktycznej i naukowej. Sam zaś Maritain pozostał dla ks. Gisztera, do końca życia, uwielbianym mistrzem.

Tuż po zdobyciu licencjatu ks. Giszter zapadł poważnie na chorobę płuc, która mogła zakończyć się dramatycznie. Dzięki troskliwości biskupa Zdzitowieckiego, który wysłał do niego do Paryża księży profesorów: Franciszka Krupę (późniejszego biskupa Franciszka Korszyńskiego), Bolesława

Kunkę i Henryka Kaczorowskiego (późniejszych rektorów seminarium), aby zaopiekowali się chorym, życie ks. Gisztera zostało uratowane. Przewieziony przez nich w 1926 roku w ciężkim stanie zdrowia do kraju i umieszczony w Zakopanem, powoli powrócił do zdrowia i nabrał sił, tak że na wiosnę 1929 roku mógł ponownie pojechać do Paryża, aby tam uwieńczyć swoje studia stopniem doktora filozofii.⁷

Po powrocie do kraju ks. Giszter pracował jako prefekt w seminarium nauczycielskim J. Steinbokówny (1929-1932), w gimnazjum urszulanek i w państwowym gimnazjum mechanicznym (1932-1934) we Włocławku. W 1934 roku został mianowany profesorem filozofii w seminarium duchownym we Włocławku (niestety tylko na rok – w tym bowiem czasie powrócił ze studiów w Strasburgu i w Paryżu ks. Józef Iwanicki, który objął wykłady z filozofii). Od września 1935 r. do 1939 r. pełnił ks. Giszter nadal obowiązki prefekta, tym razem w państwowym gimnazjum w Zduńskiej Woli.

Podczas II wojny światowej najpierw został aresztowany i osadzony w więzieniu w Sieradzu, potem wywieziony do diecezji kieleckiej, wreszcie osiadł w diecezji sandomierskiej, gdzie został gościnnie przyjęty jako wikariusz. Serdeczne nici przyjaźni ks. Gisztera z niektórymi kapłanami diecezji sandomierskiej przetrwały do końca jego życia.⁸

Po zakończeniu wojny w 1945 roku powrócił do diecezji włocławskiej i został skierowany jako proboszcz do parafii Warta, gdzie pracował bardzo gorliwie i owocnie przeszło dwa lata. Proboszczem był jeszcze raz w życiu – tym razem w parafii katedralnej we Włocławku (1949-1952). Należy tutaj podkreślić, że funkcję tę pełnił wprawdzie z ramienia kapituły katedralnej (należał do niej jako kanonik od 1948 r.), ale jako proboszcz starał się być od niej niezależny. „Niektórzy jej członkowie uważali, że proboszcz powinien być jedynie wykonawcą ich decyzji i «gwoźdźca nie może wbić w ścianę bez ich zgody». Ks. Giszter nie poddawał się jednak zbyt dyktatowi kapituły i próbował sam kierować parafią i inwestycjami w katedrze. Musiał też mieć pewną biegłość w sprawach ekonomicznych, skoro został powołany do Rady Gospodarczej w Kurii Diecezjalnej oraz był administratorem wychodzącego we Włocławku ogólnopolskiego czasopisma teologicznego «Ateneum Kapłańskie» (1947-1950)”.⁹

Bardzo ważnym momentem (można nawet powiedzieć „przełomowym”) w życiu ks. Gisztera, zbliżającego się już do pięćdziesiątki, był rok 1947. Zrezygnował wtedy z wykładów w seminarium duchownym we Włocławku ks. prof. Józef Iwanicki (zaczął dojeżdżać z wykładami do Warszawy i do Lublina oraz kończył rozprawę habilitacyjną) i bp Karol Radoński powołał 12 września tego roku ks. Gisztera na stanowisko profesora filozofii w semi-

narium wrocławskim,¹⁰ gdzie pracował przez 24 lata, aż do czasu przeniesienia na emeryturę 14 września 1971 r.¹¹ Wliczając jeden rok nauczania filozofii ks. Gisztera jeszcze z okresu przedwojennego, można stwierdzić, że spędził on ćwierć wieku na pracy dydaktycznej i naukowej we wrocławskim seminarium i że był to zasadniczy rys jego kapłańskiej działalności.

W 1972 roku obchodził bez rozgłosu jubileusz 50-lecia swego kapłaństwa, doświadczając, jak to nieraz bywa w kapłańskiej starości, nie tylko samotności, ale i braku należytego zrozumienia i właściwej oceny swej ofiarnej pracy na tak odpowiedzialnym stanowisku profesora w seminarium. Utrudzony krzewiciel mądrości Bożej i ludzkiej w umysłach i sercach uczniów zmarł 2 kwietnia 1974 r.¹² Ciało jego spoczęło w dniu 4 kwietnia na cmentarzu we Wrocławku (w kwaterze kapłańskiej), w mieście, w którym jako uczeń, alumn, prefekt, proboszcz i profesor spędził ponad połowę swego życia.

2. Praca dydaktyczna we wrocławskim seminarium duchownym

Po powrocie ze studiów, uwieńczonych doktoratem u Maritaina, ks. Władysław Giszter nie otrzymał zaraz wykładów z filozofii w seminarium duchownym we Wrocławku, ponieważ (jak to zostało podkreślone wcześniej) królował tutaj niepodzielnie ks. Adam Jankowski, absolwent Uniwersytetu Katolickiego w Louvain.¹³ Trzeba również dodać, że przedmiotów filozoficznych (wprawdzie w cieniu ks. prof. Jankowskiego) uczył także wówczas w seminarium wrocławskim (1902-1936) ks. Stanisław Gruchalski, który ukończył ze stopniem doktora studia filozoficzne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.¹⁴

Właściwa praca dydaktyczna ks. Władysława Gisztera na stanowisku profesora filozofii (nie licząc zajęć prowadzonych zastępczo w 1934 r.) zaczęła się dopiero po II wojnie światowej. W 1947 roku ks. Giszter przejął wykłady z logiki i historii filozofii po ks. prof. J. Iwanickim.¹⁵ Początkowo były to wykłady z logiki na kursie I (dwie godziny tygodniowo) i historii filozofii na kursie II (trzy godziny tygodniowo) – w sumie pięć godzin wykładowych tygodniowo.

Po śmierci w 1949 r. głównego wykładowcy przedmiotów filozoficznych, ks. A. Jankowskiego, ks. Giszter pozostał w dalszym ciągu przy „swoich” dotychczasowych wykładach¹⁶ (był jeszcze wtedy proboszczem w parafii katedralnej we Wrocławku oraz pełnił funkcję administratora w redakcji „Ate-neum Kapłańskiego”). W tej sytuacji wykłady z filozofii chrześcijańskiej po ks. Jankowskim przejęli: ks. Bolesław Kunka oraz inni profesorowie, a od drugiego semestru ks. Antoni Warmuz, który powrócił wtedy ze studiów filozoficznych odbywanych na Instytucie Katolickim w Paryżu ze stopniem

licencjata.¹⁷ Prawdopodobnie ks. Warmuz nie mógł jednak objąć wszystkich powierzonych mu wykładów z przedmiotów filozoficznych, skoro większość z nich zmuszony był prowadzić jako wykłady łączone (dla kursów I i II), a i tak wypadało mu 12 godzin tygodniowo.

W roku akademickim 1951/52 zostały zniesione wykłady łączone z filozofii, w związku z czym liczba godzin wykładowych znacznie się zwiększyła i ks. Giszterowi też przybyło wykładów. W tymże roku seminaryjnym przejął on dodatkowo wykłady z ontologii (dzisiejsza metafizyka): trzy godziny tygodniowo na kursie I oraz dwie godziny tygodniowo na kursie II (na kursie II tylko w tym roku seminaryjnym 1952/53 dla nadrobienia zaległości).¹⁸ W 1953 roku doszły mu ponadto wykłady z teodycei (filozofii Boga): dwie godziny tygodniowo na kursie II.¹⁹ W sumie ks. Giszter miał teraz 10 godzin wykładów tygodniowo: z logiki (dwie godziny na kursie I), ontologii (trzy godziny na kursie I), teodycei (dwie godziny na kursie II) i historii filozofii (trzy godziny na kursie II).²⁰

Następnie (przed 1958 r.) doszła mu jeszcze jedna godzina z historii filozofii (teraz były już cztery godziny historii filozofii na kursie II).²¹ W sumie miał teraz 11 godzin tygodniowo.²² Od 1964 roku historię filozofii wykładał po dwie godziny tygodniowo na kursach II i III.²³ W 1965 roku wykłady z logiki przekazał ks. Stefanowi Bryksie, który wrócił po studiach na KUL-u ze stopniem magistra filozofii.²⁴ Od 1967 roku (ze względu na stan zdrowia) został już tylko przy wykładach z historii filozofii (cztery godziny tygodniowo: po dwie godziny na kursach II i III lub I i II).²⁵

Z powyższego wykazu zajęć dydaktycznych ks. prof. Gisztera (prowadzonych przez prawie ćwierć wieku) widać, że prowadził on wykłady z większości przedmiotów filozoficznych i to prawie w podwójnej ilości godzin etatowych.

W swoich wykładach ks. prof. Giszter ze szczególnym zamiłowaniem propagował filozofię św. Tomasza z Akwinu w interpretacji swego mistrza ze studiów paryskich Jacques'a Maritaina, do którego często nawiązywał, ukazując go jako jednego z czołowych filozofów XX wieku, profesora wielu uczelni Europy i Ameryki, a przede wszystkim jako znakomitego tomistę. Maritain bowiem początkowo fascynujący się scjentyzmem, a później bergsonizmem, po swej konwersji na katolicyzm stał się gorącym zwolennikiem św. Tomasza z Akwinu i twórczym kontynuatorem jego myśli filozoficznej. Kierował się pod tym względem nie tylko zaleceniami Kościoła katolickiego zachęcającego do studium pism Akwinaty, lecz przede wszystkim dostrzegał trwałą i uniwersalną wartość jego filozofii. Maritain, podobnie jak później jego uczeń ks. Giszter, w filozofii Tomasza z Akwinu widział

szczytowy punkt rozwoju chrześcijańskiej myśli, równocześnie zaś nurt intelektualnie ciągle żywy, otwarty na każdą nową prawdę, na nowe metody i problemy.

Słuchacze wykładów ks. Gisztera doskonale pamiętają z lat studiów seminaryjnych, z jakim zapałem, wprost z uwielbieniem, mówił on o swoim umiłowanym przewodniku po ścieżkach filozofii tomistycznej i o niezwyklej historii jego życia.²⁶ Z opowiadań ks. prof. Gisztera wyłaniała się postać najpierw młodego Maritaina, wychowanego w agnostycznej i indyferentnej atmosferze domu rodzinnego, i jego przyjaciela z liceum, Ernesta Psychari, wnuka Ernesta Renana, potem studenta nauk przyrodniczych i filozofii na Sorbonie, gdzie poznał przyszlą towarzyszkę życia Raissę Umancow (młodą Żydówkę rosyjskiego pochodzenia), ich poważny kryzys wewnętrzny związany z brakiem sensu życia i wreszcie zbliżenie się do chrześcijaństwa, dzięki osobistym kontaktom Raissy i Jaques'a Maritainów z żarliwym myślicielem katolickim Charlem Peguy, który zachęcił Maritaina do słuchania wykładów Henri Bergsona. To pod jego wpływem Maritain wyleczył się z iluzji scjentyzmu i materialistycznego naturalizmu. Ogromną rolę odegrał też w zmianie postawy Maritaina powieściopisarz Leon Bloy. Ostatecznie 11 czerwca 1906 r. Maritainowie przeszli na katolicyzm.

Po swoim nawróceniu (ks. Giszter niejednokrotnie bardzo szczegółowo opowiadał o tym fakcie) zapoznali się z dziełami św. Tomasza z Akwinu. Wywarły one tak głęboki wpływ na nich, że oboje do końca życia stali się zwolennikami i kontynuatorami tomizmu. Ich dom – najpierw w Wersalu, a później w miasteczku Meudon pod Paryżem – stał się miejscem spotkań i dyskusji filozoficznych dla studentów oraz wybranego grona znajomych i przyjaciół. Ks. Giszter podawał, że w domu Maritainów bywali m.in.: Mikołaj Bierdiajew – rosyjski filozof, dominikanin Reginald Garrigou-Lagrange – szwajcarski teolog, ks. Charles Journet – późniejszy kardynał, historyk filozofii Etienne Gilson, pisarz François Mauriac, założyciel miesięcznika „Esprit” – Emmanuel Mounier, pisarz Jean Cocteau, indianista Olivier Lacombe. Uczestnikami tych spotkań bywali również Polacy, np. ks. Władysław Kornilowicz z Lasek.²⁷

Ks. prof. W. Giszter wielokrotnie na wykładach nawiązywał również do filozofii Maritaina, zwłaszcza do jego metafizyki (filozofii bytu), która wybiegała poza schematyczne ujęcia dotychczasowych tomistów. Zaslugą Maritaina, równorzędnie obok E. Gilsona, było sformułowanie tzw. egzystencjalnej teorii bytu opartej na metafizyce Tomasza z Akwinu. Wyjaśniając w niej strukturę realnego bytu, wyakcentował za Akwinatą rolę istnienia jako najwyższej doskonałości bytowej. Każdy bowiem byt jest realny i doskonały

dzięki istnieniu. Jednak istnienie człowieka i wszelkich otaczających go bytów jest istnieniem przygodnym, pochodnym od jakiegoś innego bytu. Dlatego chcąc racjonalnie i niesprzecznie wyjaśnić wszystko, co istnieje, należy przyjąć – konkluduje Maritain – istnienie Bytu Koniecznego, który jest w pełni autonomiczny, nieuwarunkowany niczym. Egzystencjalna teoria bytu uprawnia więc do afirmacji ostatecznej przyczyny stwórczej każdego bytu przygodnego, czyli Boga.

Mówiąc o wieloletniej pracy dydaktycznej ks. prof. W. Gisztera we wrocławskim seminarium duchownym, trzeba też zapytać: Jakim był wykładowcą? Jakich używał form, metod nauczania, aby swoim studentom przekazać wiedzę z tej, tak niełatwej, abstrakcyjnej dyscypliny naukowej, jaką jest filozofia? Wreszcie, jak odnosił się do swoich studentów?

W odpowiedzi na powyższe pytania warto przytoczyć świadectwo jednego z jego uczniów z lat studiów seminaryjnych, ks. Kazimierza Rulki, który tak go scharakteryzował jako wykładowcę: „Ks. Giszter uczył nas niemal wszystkich przedmiotów filozoficznych. Jego styl nauczania był swoisty. Miał on opracowane przed laty skrypty, które na wykładach czytał oraz bardzo dokładnie i wyraziście wyjaśniał. Na egzaminie trzeba było wyrecytować wszystko tak, jak było napisane w skrypcie. Odpowiedź prawidłowa, ale wyrażona w inny sposób niż w skrypcie, nie budziła entuzjazmu księdza profesora. «A tam w skrypciku inaczej było, prawda?» – dopytywał się natarczywie. Gdy zaś odpowiedź była całkowicie niewłaściwa, gdy student «opowiadał banialuki», ksiądz profesor rzucał piorunujące spojrzenie znad okularów, które wtedy spadały na sam koniec nosa, policzki robiły się czerwone, na ustach pojawiał się charakterystyczny ironiczny uśmiech, ręka wsparta na kciuku o blat katedry wpadała w nerwowy ruch, i wyrokował: «A to najlepiej maturkę wrzucić do kosza i iść sadzić kapustkę» lub coś w podobnym stylu. Zdać egzamin u tak wymagającego profesora nie było rzeczą łatwą. Siał też ksiądz profesor postrach, chyba nieświadomie, wśród studentów, którzy filozofię traktowali jako dopust Boży i filozofami wcale zostać nie zamierzali, a zachwyty księdza profesora nad tą dziedziną wiedzy ludzkiej wcale ich nie przekonywały. Trzeba jednak przyznać, że w odnoszeniu się ks. Gisztera do nas nie było złośliwości. Nie miał on nigdy zamiaru upokorzyć studenta. Chodziło tylko o to, by możliwie najlepiej przyswoił on sobie tajniki nauk filozoficznych, które potem będą wykorzystane jako podstawa do studiów teologicznych”.²⁸

W świadectwach swoich studentów, ich wspomnieniach, ks. Giszter pozostał jako profesor bardzo wymagający, może faktycznie nieco zbyt surowy, stosujący metodę ciągłego odpytywania z wykładu na wykład (taki był

wówczas sposób nauczania w seminariach duchownych), ale pragnął, aby przyszli kapłani posiadali solidną, gruntowną wiedzę, aby byli dobrze przygotowani do pełnienia swoich obowiązków na miarę niełatwych dla Kościoła czasów, które nadchodziły. Rzeczywiście, złożenie u niego egzaminów z różnych przedmiotów filozoficznych (było ich zwykle po kilka w sesji egzaminacyjnej) kosztowało studentów bardzo wiele wysiłku, wytrwałości i pracy. A nierzadko niektórzy klerycy (przeciwnie niż to jest dziś) musieli powtarzać rok. Te jednak wymagania ks. prof. Gisztera wobec studentów owocowały w przyszłości. Świadczą o tym choćby fakty, które przekazywali księża, jego wychowankowie, gdy później po święceniach kapłańskich szli na studia specjalistyczne z filozofii na KUL czy na ATK.²⁹ Egzamin wstępne, zwłaszcza z historii filozofii, zdawali bez żadnego problemu.³⁰

Trzeba również podkreślić, charakteryzując ks. W. Gisztera jako wykładowcę, że bardzo poważnie traktował on swoje obowiązki, rzetelnie przygotowywał się do wykładów, poświęcając swój czas, siły i zdrowie na pracę w seminarium. Cenił sobie stanowisko profesora. Pewnego razu, gdy jeden z urzędników kurialnych, chcąc mu pewnie sprawić przyjemność, zwrócił się do niego mówiąc: „proszę księdza kanonika”, niemal się obraził i odpowiedział (a język miał zawsze cięty): „kanonikiem może zostać każdy ksiądz w diecezji, a profesorem w seminarium nie każdy”.

„Pod koniec życia ksiądz profesor bardzo się zmienił. Przyczyniła się do tego zapewne jego choroba. Po wylewie powoli dźwigał się, ale nie odzyskał już pełnej sprawności fizycznej. Poza tym bardzo boleśnie przeżył swoje odejście z profesury i przejście na emeryturę. Na tym tle powstał u niego uraz do «ludzi Kościoła», którzy o tym zadecydowali. «Ale sam Kościół – jak to zwykł często powtarzać – jest jaśniejący, bez skazy i zmarszczki, tak że nawet wady i grzechy ludzi Kościoła nie potrafią go przyćmić». [...] Jego zmiana duchowa ujawniła się w wielkiej kulturze i łagodności w odnoszeniu się do ludzi. Bardzo nas ubogacały te spotkania z emerytowanym, starym, chorym profesorem. Wydawało się, że to, co najpiękniejsze w jego życiu, ukazało się właśnie na końcu, kiedy według ludzkich sądów już się w życiu nie liczył”.³¹

Warto także zaznaczyć, że przekazywana przez ks. prof. Gisztera wiedza filozoficzna doskonale harmonizowała z jego żywą wiarą, gorliwością o Boże sprawy i głębokim zatroskaniem o Kościół Chrystusowy. Trzeba bowiem podkreślić, że ten profesor filozofii był zarazem bardzo pobożnym kapłanem. Klerycy nieraz widzieli, jak idąc z refektarza i przechodząc obok kościółka seminaryjnego Św. Witalisa, często wstępował na chwilę adoracji, „aby pokłonić się Panu Jezusowi” – jak zwykł mawiać, gdy zachęcał

do tego samego swoich kolegów profesorów.³² Bardzo gorliwie przez wiele lat pełnił też funkcję spowiednika sióstr zakonnych.

Podsumowując jego pracę dydaktyczną w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku można powiedzieć, że o tym, jaką spełniał w nim rolę i jak bardzo był tutaj potrzebny, przekonano się dopiero, gdy zapadł na zdrowiu, a potem przeszedł na emeryturę, gdy trzeba było sprowadzać z wykładami profesorów m.in. nawet z dalekiego Lublina (np. z KUL-u w latach siedemdziesiątych dojeżdżał z wykładami z filozofii Boga ks. prof. Stanisław Kowalczyk).

3. Osiągnięcia w twórczej pracy naukowej

Ks. prof. Giszter większość swego czasu poświęcił na nauczanie filozofii, stąd niewiele już pozostało mu go na prace badawcze, pisanie i publikacje, chociaż nie zaniedbywał tego zadania. Rzeczywiście, duża liczba godzin wykładowych (niemal dwa etaty dydaktyczne) oraz długie lata pracy duszpasterskiej na różnych stanowiskach nie pozwoliły ks. Giszterowi na rozwinięcie twórczej działalności naukowej, chociaż miał, jak się wydaje, pewne predyspozycje w tym kierunku.

Ks. Giszter w swoim dorobku naukowym nie pozostawił po sobie wielu prac. Całkowity jego dorobek pisarski liczy około 30 pozycji.³³ I zawiera: siedem artykułów naukowych (opublikowanych w „Ateneum Kapłańskim” i w „Tygodniku Powszechnym”), osiem artykułów popularnych (w „Ładzie Bożym”), trzy teksty o charakterze sprawozdawczym (w „Przedświcie” i w „Ładzie Bożym”), kilka krótkich tekstów na wybrane tematy (w „Przedświcie” i w „Ładzie Bożym”), sześć wspomnień pośmiertnych o kapłanach diecezji włocławskiej (w „Kronice Diecezji Włocławskiej” i w „Ładzie Bożym”), jedną recenzję (ale za to bardzo solidną) dotyczącą pracy habilitacyjnej ks. J. Iwanickiego *Dedukcja naturalna i logistyczna* (w „Ateneum Kapłańskim”). Do tego wykazu trzeba jeszcze dodać (oparty w znacznej mierze na podręczniku W. Tatarkiewicza *Historia filozofii*) fachowo napisany i zupełnie wystarczający na tamte czasy skrypt z historii filozofii.³⁴

Można powiedzieć, że opublikowany dorobek naukowy ks. W. Gisztera (nawet jak na profesora tylko „seminaryjnego”) nie jest zbyt duży. To jednak, co zostało utrwalone w jego publikacjach, odznacza się samodzielnością myśli, erudycyjnym polotem, oryginalnością i dojrzałością. Są to teksty zredagowane w sposób kompetentny i wnikliwy (pewnie wpływ profesora z lat studiów seminaryjnych, ks. A. Jankowskiego, i późniejszych częstych spotkań i rozmów ze swoim kolegą i przyjacielem – ks. prof. J. Iwanickim).

Ks. Giszter w swojej naukowej twórczości (podobnie jak to było na wykładach) ze szczególnym upodobaniem zajmował się filozofią tomistyczną, oczywiście w interpretacji swego mistrza, Jacques'a Maritaina. Z wielkim zaangażowaniem ukazywał przede wszystkim aktualność metafizyki św. Tomasza z Akwinu, podkreślając oryginalność jego myśli i nieprzemijającą wartość systemu tomistycznego wśród licznych (zarówno dawnych, jak i współczesnych) kierunków filozoficznych. Dał temu wyraz w trzech artykułach: pierwszy (zdradzający jeszcze ujęcie szkolne) z czasów studiów seminaryjnych zamieszczony w „Przedświcie” pt. *Ideał ludzki w świetle nauki św. Tomasza*;³⁵ drugi *Św. Augustyn czy św. Tomasz?*;³⁶ trzeci o znamienym tytule *Nie średniowieczny myśliciel*³⁷ (w odniesieniu oczywiście do Tomasza za Akwinu).

W tekstach tych ks. Giszter często podkreślał, że „Kościół pośród różnych systemów wybrał tomizm dlatego, że jest on filozofią prawdziwą”,³⁸ którą charakteryzują: usprawiedliwiony konserwatyzm, nowatorstwo i samodzielność oraz postępowość.³⁹ Tomasz z Akwinu z wielkim szacunkiem odnosił się do pracy swoich poprzedników, ale w sposób krytyczny korzystał z ich dorobku naukowego. Filozoficzne osiągnięcia poprzedników włączał bowiem do własnej syntezy, nie ze względu na ich osobisty autorytet, ale dla obiektywnej wartości prawdy zawartej w ich pracach. Dzięki geniuszowi i swojej tytanicznej pracy Akwinata stworzył z materiałów zapożyczonych nowy system filozoficzny, żywy i autonomiczny. W ten sposób filozofia Arystotelesa w jego koncepcji otrzymuje metafizyczne wykończenie i udoskonalenie. Tomizm cechuje bowiem duch głębokiej, realistycznej, opartej na doświadczeniu i zdrowym rozsądku metafizyki. Dlatego „zasady jego filozofii, a zwłaszcza metafizyki, nie są mniej aktualne w naszym wieku niż w wieku XIII”.⁴⁰

Aby zrozumieć, że filozofia Tomasza nie jest tylko „średniowiecznym” systemem, trzeba wnikać w ducha metafizyki Akwinaty. Przedmiotem jego metafizyki jest byt ujęty w aspekcie istnienia. Akt istnienia stanowi dominantę tej metafizyki, jest jej kamieniem węgielnym. Dlatego ks. Giszter stwierdza: „Metafizyka św. Tomasza jest par excellence metafizyką realistyczną”.⁴¹ Analizując zaś takie systemy filozoficzne, jak: sceptycyzm, nominalizm, empiryzm, kantyzm, idealizm, pragmatyzm, pozytywizm czy egzystencjalizm, ks. Giszter zauważa, że „nie przekraczają one progu, od którego zaczyna się prawdziwa wiedza filozoficzna, a szczególnie metafizyczna. Metafizyka tomistyczna, dzięki swemu realizmowi, metodzie i wnikliwości, panuje nad tymi systemami, niezależnie od czasu, w jakim one powstały. Ta metafizyka, opierając się o intuicję aktu istnienia, posiada moc dowodliwą w kwestii istnienia Boga”.⁴²

Wybiegając w przyszłość, ks. Giszter dodaje: „Przed tomizmem stoi dziś olbrzymie zadanie do spełnienia. Ocenic i uporządkować wspaniały dorobek na polu nauk doświadczalnych, uzdrowić współczesną myśl filozoficzną, która od czasu Kartezjusza i Kanta schodziła na coraz gorsze bezdroża subiektywizmu i relatywizmu, rozróżnić i zebrać wszystkie ułamki prawdy, zawarte w wielkich, choć skądinąd błędnych systemach filozoficznych, poszerzyć naukę św. Tomasza, nie zmieniając jej wypróbowanych zasad”.⁴³

Podsumowując prezentowaną przez siebie filozofię Tomasza z Akwinu, ks. Giszter konkluduje: „Doktor Anielski i Powszechny jest największym filozofem ludzkości i dlatego, chociaż żył w wiekach średnich, nie jest «średniowiecznym» myślicielem”.⁴⁴

Ks. prof. Giszter był też znakomitym polemistą, który potrafił umiejętnie, poprawnie logicznie i w sposób kompetentny bronić swojego stanowiska. W pamięci uczniów i czytelników jego tekstów pozostał ostry spór filozoficzny (znalazł on odzwierciedlenie na łamach „Tygodnika Powszechnego” i „Ateneum Kapłańskiego”), jaki prowadził w latach 1957-1959 z o. prof. Mieczysławem Albertem Krapcem – dziś światowej sławy znawcą filozofii Tomasza z Akwinu, reprezentantem tzw. tomizmu egzystencjalnego i współtwórcą Lubelskiej Szkoły Filozoficznej – w kwestii poznawalności Boga i m.in. wartości (przydatności) analogii.⁴⁵

W sporze tym o. prof. Krapiec przyjmował stanowisko stwierdzające, że analogiczne poznanie Boga jest „zasadniczą niepoznawalnością”, ponieważ „analogia w tradycyjnym tomistycznym rozumieniu bliższa jest wieloznaczności niż jednoznaczności”.⁴⁶ Ks. Giszter natomiast uznawał pewną wartość poznania Boga na drodze analogii. Jego zdaniem „pojęcia analogiczne swoją treścią i funkcją poznawczą przewyższają niewspółmiernie pojęcia jednoznaczne i nie mają nic wspólnego z wyrazami wieloznacznymi”.⁴⁷ Powołując się na dłuższy, wyjaśniający tekst J. Maritaina z *Les degrés du savoir* (Paris 1946, s. 423), ks. Giszter dodaje: „Analogiczne pojęcie bytu stosuje się do rzeczywistości, między którymi zachodzą różnice istotne, a nawet różnice niewspółmierne i przepaściste. Nie ma żadnego pokrewieństwa między analogią, a wieloznacznością. Pojęcie bytu jest wielowartościowe”.⁴⁸

Należy podkreślić, że ks. Giszter w swoich artykułach wielokrotnie powoływał się na dzieła swego mistrza J. Maritaina. Niektóre zaś z jego tekstów są albo omówieniem głównych myśli Maritaina, albo wprost streszczeniem danego rozdziału z jego pracy.⁴⁹ Szkoda tylko, że ks. prof. Giszter, jako uczeń Maritaina i znający dobrze filozoficzny język francuski, nie pokusił się o przetłumaczenie na język polski i wydanie przynajmniej niektórych dzieł swego mistrza, zwłaszcza tych, z których sam często korzystał.

W opublikowanej twórczości ks. Gisztera znajdujemy też artykuły popularne o tematyce religijnej zamieszczone w „Ładzie Bożym”. Była to prawdopodobnie realizacja zamówienia jego przyjaciela ks. Mirskiego, który do września 1949 roku był redaktorem naczelnym tegoż czasopisma. W „Ładzie Bożym” ukazało się też wspomnienie pośmiertne o ks. Mirskim napisane właśnie przez ks. Gisztera, a podpisane pseudonimem „Amicus” (Przyjaciel).⁵⁰ Artykuły popularne ks. Gisztera są tekstami niewielkimi, zwykle jednostronicowymi i dotyczą różnych zagadnień religijnych, na przykładą tajemnicy Kościoła czy sakramentu małżeństwa. Oto jak ks. Giszter widział Kościół i jak go kochał: „Miłość nasza do Kościoła ma być tak szeroka, jak miłość Zbawiciela! Ma się ona rozciągać nawet na tych, którzy jeszcze nie należą do Niego, a którzy są również Jego braćmi według ciała. Ażeby zaś ta nasza miłość nie była tylko uczuciowa, zmienna i powierzchowna, trzeba z nią łączyć niezmożoną działalność i pracę nad wzrostem Mistycznego Ciała Chrystusowego, trzeba tę miłość podtrzymywać nieustanną modlitwą i cierpliwą ofiarą naszych codziennych obowiązków i krzyżów”.⁵¹

O mocy zaś i łaskach sakramentu małżeństwa pisał tak: „Pan Bóg udziela małżonkom swego oparcia przez łaskę, którą otrzymują w chwili zawierania sakramentu małżeństwa. Sama naturalna ludzka miłość nie uratuje małżonków przed grzechem niewierności, bo nawet najprawdziwsza i najszczerza miłość czysto ludzka jest zmienna, przemijająca. Tylko miłość nadprzyrodzona, z łaski sakramentalnej wypływająca, wszczepiona w Jezusie Chrystusie, jest niezniszczalna”.⁵²

Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć o zapleczu dla pracy naukowej ks. prof. Gisztera w postaci własnego księgozbioru. Przekazany w testamencie dla biblioteki seminaryjnej, po jego śmierci został przez nią przejęty w dniu 11 maja 1974 r. W protokóle odbioru wykazano: 374 woluminy książek, 62 broszury, 10 tytułów czasopism (tylko pojedyncze numery), 14 modlitewników, 4 maszynopisy (skrypty), 9 rękopisów (notatek do wykładów),⁵³ jednak nie sporządzono wtedy szczegółowego spisu. Był to księgozbiór już w znaczniej mierze przestarzały i nieprzydatny dla potrzeb biblioteki seminaryjnej. Dlatego włączono z niego na stałe do księgozbioru seminaryjnego tylko 16 pozycji (w 21 wol.).

Wśród nich stwierdzono jedynie następujące ważniejsze pozycje dotyczące tematyki filozoficznej: przede wszystkim podręcznik Władysława Tatkiewicza *Historia filozofii* (t. 1-2, wyd. 3, Warszawa 1947, t. 3, Warszawa 1950), dalej F.J. Thonnarda *Précis de philosophie en harmonie avec les sciences modernes* (Paris 1950). Są wśród nich też dwie pozycje związane z umiłowanym mistrzem J. Maritainem – jego autorstwa *Religion et*

culture (Paris 1946); oraz Raissy Maritaina *Les grandes amitiés* (Paris 1956); to ostatnie nosi ślady kilkakrotnego czytania.

Zachowane niektóre pozycje z literatury religijno-moralnej i beletrystyki potwierdzają istniejącą za życia opinię o ks. Giszterze, że jest kapłanem pobożnym, lubiącym czytać książki religijne, a dla wytchnienia chętnie sięgającym po literaturę piękną. Zachowany natomiast Pawła Kaliny *Słownik podręczny francusko-polski i polsko-francuski* (Warszawa 1933), bardzo zniszczony od ciągłego używania, świadczy o częstym korzystaniu przez ks. Gisztera także z literatury francuskiej.

Obecność w księgozbiorze ks. Gisztera podręcznika prof. Tatarkiewicza do historii filozofii zdaje się wskazywać, że jego skrypt do historii filozofii, też podzielony na trzy części, a odbijany w seminarium wrocławskim na powielaczu pod koniec lat pięćdziesiątych, był oparty w znacznej mierze na tym podręczniku. Trudno cokolwiek powiedzieć o jego pomocach do wykładów z innych przedmiotów filozoficznych, ponieważ nie zachowały się żadne do nich notatki.⁵⁴

* * *

Podsumowując działalność dydaktyczną i naukową ks. Władysława Gisztera jako profesora filozofii, należy podkreślić, że w dziejach Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku jego postać nie może pozostać niezauważona i zapomniana (choć nie był on profesorem uniwersyteckim). Swoją zakresowo szeroką i głęboką wiedzę filozoficzną, zdobytą na studiach w Paryżu, kompetentnie i wytrwale, nie oszczędzając siebie, wpał przez długie lata wielu rocznikom przyszłych wrocławskich kapłanów, kładąc w ten sposób solidne fundamenty pod ich studia teologiczne. Jego praca, jego wysiłki naukowo-dydaktyczne stanowią ważną cegiełkę w liczącym się dorobku naukowym profesorów wrocławskich XX wieku.

PRZYPISY

¹ W. Giszter, *Życie umysłowe w seminarium*, „Przedświt” 3(1921), z. 2, s. 7-11. Nb. czasopismo to wówczas, jak sugeruje podtytuł: *Czasopismo polskiej młodzieży duchownej*, pretendowało nie tylko do roli pisma klerykańskiego seminarium duchownego we Wrocławku, ale przekraczało granice diecezji wrocławskiej.

² Tamże, s. 9.

³ M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, [t. 1], Warszawa 1994, s. 57; *Akademia ku czci św. Tomasza*, „Słowo Kujawskie” 1922, nr 60, s. 3.

⁴ [W. Giszter] Wł. G., *Ideał ludzki w świetle nauki św. Tomasza*, „Przedświt” 5 (1923), z. 1, s. 1-5. Jest to tylko fragment tego artykułu, dalsza część (już zapowiedzia-

na) nie została opublikowana prawdopodobnie z powodu wcześniejszego wyjazdu ks. Gisztera na studia zagraniczne.

⁵ W. Giszter, *Życie umysłowe w seminarium*, „Przedświt” 3(1921), z. 2, s. 7-11; [W. Giszter] W.G., *Refleksje przedwakacyjne*, „Przedświt” 3(1921), z. 3, s. 8-10; W. Giszter, *Rola kapłana w duchowym odrodzeniu naszej Ojczyzny*, „Przedświt” 4(1921), z. 1, s. 10-17.

⁶ Zob. *Kronika Seminarium Włocławskiego*, „Przedświt” 5 (1923), z. 1, s. 22.

⁷ Zob. Archiwum Diecezjalne we Włocławku,teczka personalna ks. W. Gisztera (bez sygnat., k. nłb.); J.P. G[r a j n e r t], *Ks. Władysław Giszter*, „Kron. Diec. Włocł.” 58(1975), s. 209. Niestety, nie zachowały się dane o temacie rozprawy doktorskiej ks. Gisztera, chociaż on sam wielokrotnie na wykładach wspominał Maritainą jako promotora swojej pracy.

⁸ Por. J.P. G[r a j n e r t], *Ks. Władysław Giszter*, poz. cyt., s. 209.

⁹ [K. R u l k a] Kaz., *Uczeń Maritainy, wielbiciel Tomasza z Akwinu*, „Ład Boży” 1996, nr 3, s. 6.

¹⁰ „Kron. Diec. Włocł.” 41(1947), s. 217.

¹¹ Tamże, 54(1971), s. 235.

¹² Tamże, 57(1974), s. 181.

¹³ Zob. Z. P a w l a k, *Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, „Studia Włocławskie”, 2(1999), s. 363-377.

¹⁴ Por. Z. P a w l a k, *Filozofowie Włocławskiego Seminarium Duchownego pierwszej połowy XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 87-88.

¹⁵ *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, t. 1: 1945-1966, s. 68 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

¹⁶ Por. tamże, s. 84-85.

¹⁷ Por. tamże, s. 87. Ks. A. Warmuz pisał na Instytucie Katolickim w Paryżu pracę doktorską pt. *Le messianisme polonais dans l'appréciation du thomisme* (maszynopis jej znajduje się we włocławskiej bibliotece seminaryjnej), której widocznie nie zdążył obronić.

¹⁸ Por. *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, dz. cyt., s. 132.

¹⁹ Por. tamże, s. 149.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, s. 155.

²² Odejście w 1957 r. z seminarium drugiego profesora filozofii, ks. A. Warmuza, nie spowodowało obciążenia ks. Gisztera dodatkowymi wykładami, ponieważ przejął je ks. J. Iwanicki.

²³ Por. *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, dz. cyt., ratio studiorum po s. 248.

²⁴ Por. tamże, ratio studiorum po s. 264.

²⁵ Por. tamże, t. 2: 1966-1970, ratio studiorum po s. 30.

²⁶ Jako studenci – klerycy znaliśmy tę słabość naszego profesora i często prosiliśmy go, zwłaszcza gdy zbliżał się czas kolokwium, aby nam jeszcze raz opowiedział o swoim mistrzu. Ks. prof. Giszter uśmiechając się (pewnie znał nasze wybiegi) pytał tylko: „A to ja już pewnie wam mówiłem?”. Nigdy jednak nie odmawiał naszym prośbom.

²⁷ Fakty te potwierdza także ks. S. Kowalczyk w swojej pracy pt.: *Wprowadzenie do filozofii J. Maritainy*, Lublin 1992, s. 11-13. Spotkania zaś w domu Maritainów opisuje szeroko sama Raissa w swej książce *Les grandes amitiés*, (Paris 1941).

²⁸ [K. R u l k a] Kaz., *Uczeń Maritainy...*, art. cyt., s. 6.

²⁹ Z uczniów ks. Gisztera filozofię studiowali: Tadeusz Przybylski, Stefan Bryksa, Jan Nowaczyk, Zdzisław Pawlak.

³⁰ Sam tego doświadczyłem zdając egzamin wstępny z historii filozofii w 1968 roku na KUL-u u ks. prof. M. Kurdziałka.

- ³¹ [K. Rulka] Kaz, *Uczeń Maritaina...*, art. cyt., s. 6.
- ³² Odprawiając drogę krzyżową w korytarzu prowadzącym do kościółka seminaryjnego byłem nieraz świadkiem, jak zachęcał do wejścia na przykład ks. prof. Iwanickiego, dojeżdżającego wtedy z wykładami do Włocławka z Warszawy.
- ³³ Zob. K. Rulka, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Moderatorzy i profesorowie XX wieku*, Włocławek 1997, s. 206-207. Ks. J. Nowaczyk omówił również pokrótce jego działalność filozoficzną (*Filozofowie Włocławskiego Seminarium Duchownego drugiej połowy XX wieku, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 98-100).
- ³⁴ W. Giszter, *Historia filozofii* (skrypt dla alumnów WSD we Włocławku, cz. 1, 3, Włocławek ok. 1960) – 122, 103 s.; 29 cm (mzpsp w Bibliotece Seminarium Włocławskiego – sygnat.: W17).
- ³⁵ Tenże, *Ideal ludzki w świetle nauki św. Tomasza „Przedświt”* 5(1923), z. 1, s. 1-5.
- ³⁶ Tenże, *Św. Augustyn czy św. Tomasz?*, „Aten. Kapł.” 50(1949), s. 20-31.
- ³⁷ Tenże, *Nie średniowieczny myśliciel*, „Aten. Kapł.” 58(1959), s. 246-254.
- ³⁸ Tenże, *Św. Augustyn czy św. Tomasz?* art. cyt., s. 30.
- ³⁹ Por. tenże, *Nie średniowieczny myśliciel*, art. cyt., s. 248.
- ⁴⁰ Tamże, s. 254.
- ⁴¹ Tamże, s. 250.
- ⁴² Tamże, s. 252.
- ⁴³ W. Giszter, *Św. Augustyn czy św. Tomasz?*, art. cyt., s. 30-31.
- ⁴⁴ Tenże, *Nie średniowieczny myśliciel*, art. cyt., s. 254.
- ⁴⁵ Spór ten ukazują następujące artykuły ks. Gisztera: *Czy tragedia?*, „Tyg. Powszechny” 11(1957), nr 10(10 III), s. 2; *Czy tylko realizm?*, „Aten. Kapł.” 55 (1957), s. 134-138.; *I ja proszę o głos – w sporze o poznawalność Boga*, „Aten. Kapł.” 59(1959), s. 137-139.
- ⁴⁶ W. Giszter, *Czy tylko realizm?*, art. cyt., s. 136.
- ⁴⁷ Tenże, *I ja proszę o głos...*, art. cyt., s. 138.
- ⁴⁸ Tamże.
- ⁴⁹ Np. treść artykułu *Chrystus a cywilizacja* („Aten. Kapł.” 50(1949), s. 473-483) ks. Giszter zaczerpnął z dzieła Maritaina *Du regime temporein et de la liberté* (Paris 1933), natomiast artykuł *Św. Augustyn czy św. Tomasz?* jest streszczeniem VII rozdziału pracy swego mistrza *Les degrés du savoir* (Paris 1946).
- ⁵⁰ Por. [K. Rulka] Kaz, *Uczeń Maritaina...*, art. cyt., s. 6.
- ⁵¹ W. Giszter, *Miłość Kościoła*, „Ład Boży” 6(1950), nr 6, s. 3.
- ⁵² Tenże, *Wierność małżeńska*, „Ład Boży” 6(1950), nr 16, s. 4.
- ⁵³ Archiwum Bibl. Sem. Włocł, Akcesja 1974-1977, D 41/74.
- ⁵⁴ W zbiorach biblioteki seminaryjnej nie odnaleziono odnotowanych w protokole odbioru księgozbioru Gisztera „9 rękopisów (notatek do wykładów)”.

WALDEMAR ROZYNKOWSKI

PAMIĘTAJĄC O MIESZKAŃCACH NIEBA

**Przeniesienie doczesnych szczątków
sługi Bożej s. Małgorzaty Łucji Szewczyk
z Nieszawy do Oświęcimia**

Pamięć o wielkich postaciach towarzyszyła w ciągu dziejów każdej społeczności. Już u Greków i Rzymian spotykamy liczne wypadki wręcz ubóstwiania wybitnych ludzi. W tę rzeczywistość zupełnie nową jakość wprowadziło chrześcijaństwo. Od czasu powstania pierwszych wspólnot wyznawców Chrystusa kultywowana jest pamięć o osobach, które poniosły śmierć za wiarę. Od IV wieku szybko rosła liczba świętych wyznawców, czyli osób, które do tego stopnia wiodły życie według wskazań Ewangelii, że ich droga życiowa stała się godna naśladowania.¹ Przez wieki liczba jednych jak i drugich urosła do okazałej wielkości. Część z nich doczekała się oficjalnego wyniesienia na ołtarze i jest dzisiaj wspominana jako święci czy błogosławieni. Pozostali, mimo że nie doczekali się takiego wyróżnienia, są także „mieszkańcami nieba” i współtworzą komunie świętych. Potwierdza to między innymi ich obecność w świadomości żyjących.

Pamięć o zmarłych, którzy swoim życiem jednoznacznie wskazywali na Boga, była i jest rozmaita. Jednym z ważniejszych jej elementów jest otaczanie kulmem doczesnych szczątków zmarłego, które w przypadku jego wyniesienia na ołtarze stają się relikwiami.²

Powyższe rozważania można też odnieść do postaci sługi Bożej s. Małgorzaty Łucji Szewczyk, współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Serafitek, która ostatnie miesiące swojego życia spędziła na terenie diecezji włocławskiej, w niewielkim kujawskim miasteczku Nieszawa. Istniał tam od roku 1903 dom zakonny, w którym mieszkała bezhabitowa wspólnota sióstr serafitek. Dom znajdował się naprzeciwko kościoła parafialnego. Tam prawdopodobnie w kwietniu 1904 r. przybyła s. Małgorzata. Niestety nie dane jej było długo tam mieszkać, ponieważ już dnia 5 czerwca 1905 r. zmarła i została pochowana na cmentarzu parafialnym. W trzy lata po jej śmierci zamknięto dom serafitek w Nieszawie.³

Wiele ówczesnych okoliczności zewnętrznych wskazywało na to, że postać matki Małgorzaty ulegnie zapomnieniu. Stało się jednak zupełnie inaczej. Mimo różnych zawirowań w samym zgromadzeniu serafitek, nie zapomniano o współzałożycielce. Zgromadzenie budując swoją tożsamość i związaną z nią duchowość, powracało do postaci m. Małgorzaty. W niej coraz częściej szukano oparcia, wstawiennictwa i opieki. Powoli w świadomości wielu stawała się m. Małgorzata „świętą patronką” dzieła, które przecież sama założyła. Stąd zrodziła się myśl, aby przenieść jej doczesne szczątki do miejsca, które było ówczesnie centrum Zgromadzenia, mianowicie do Oświęcimia.

Szczęśliwie zachowało się sporo źródeł w Archiwum Domu Generalnego Sióstr Serafitek w Krakowie, dzięki którym możemy szczegółowo odtworzyć przebieg wydarzeń z listopada 1931 roku.⁴

Na początku 1931 r. wysłano pisma do Warszawy (Ministerstwo Spraw Wewnętrznych) oraz Krakowa (wojewoda krakowski) z prośbą o wyrażenie zgody na ekshumację zwłok m. Małgorzaty.⁵ Mimo pewnych trudności udało się ją uzyskać i na początku października 1931 r. przybyły do Aleksandra Kujawskiego siostry Leonarda Łukasiewicz i Teodozja Wiśniewska. Złożyły one pismo na ręce lekarza powiatowego w celu uzyskania zgody na ekshumację. Dnia 17 października starostwo udzieliło pozytywnej odpowiedzi.⁶ Kiedy zakończono wszystkie sprawy formalno-prawne, można było zaplanować samo przeniesienie ciała m. Małgorzaty do Oświęcimia.

Dnia 9 listopada wyżej wspomniane siostry udały się w drogę do Nieszawy. Najprawdopodobniej zatrzymały się najpierw w domu zakonnym Zgromadzenia w Toruniu. Tam, w dzielnicy Podgórz, siostry posiadały niewielką placówkę, która istniała zaledwie od pięciu lat. Do Nieszawy, wraz z siostrami Leonardą i Teodozją, udała się także przełożona domu toruńskiego, s. Baptysta Richert. Dnia 13 listopada w godzinach porannych siostry przybyły na plebanię, gdzie spotkały się z miejscowym proboszczem, ks. Teodorem Portychem i wspólnie około godz. 11 udały się na cmentarz parafialny, na miejsce gdzie była pochowana m. Małgorzata. Przebieg oględzin grobu na cmentarzu znamy z zachowanego protokołu: „Po odkopaniu grobu i otwarciu trumny zwłoki zastano w bardzo dobrym stanie, które już 26 lat spoczywają w tym grobowcu. Odoru żadnego nie było, oko jedno, lewe, otwarte jest jakby żywe, drugie zapadłe, postać cała ocieniała, ale w dobrym stanie, rysy można rozpoznać. I ubranie jest w całości nieco przypleśniałe. Został wyjęty krzyż z profesji zakonnej, krzyżyk od różańca, pierścionek i cztery paciorki z różańca. Zwłoki znajdują się w trumnie sosnowej w całości zachowanej. Pomiar trumny jest następujący: długość 187 cm, wysokość w głowie 68 cm, szerokość w głowie 82 cm, szerokość w no-

gach 55 cm i wysokość w nogach 55 cm. Po dokonaniu pomiaru grób na powrót zawalono”.⁷

Przy tym niecodziennym wydarzeniu obecni byli także mieszkańcy Nieszawy: Józef Łańcucki oraz bracia Władysław i Henryk Rutkowsy. Oni to odkopali trumnę oraz otworzyli ją. Kiedy w roku 1950 s. Władysława Piech prosiła pierwszego z nich o opisanie tamtych wydarzeń, stwierdził, że dużym zaskoczeniem dla wszystkich było tak dobre zachowanie się ciała s. Małgorzaty. Wspominał między innymi: „Mówiliśmy między sobą, ja w domu [...] i wszyscy mówili, że to wyjątkowa rzecz i niezwykła. Porozbieraliśmy między sobą kawałki z trumny. Ja jestem stolarzem i już od lat pracuję w Nieszawie i nie widziałem podobnego wypadku. Owszem otwieraliśmy groby w niektórych wypadkach po 20 latach, znajdowaliśmy zupełny rozkład – zmurzałe kosteczki – po trumnie albo ubraniu ani śladu. Nawet otwierałem grób po 6 latach i także był daleko posunięty rozkład – same kostki”.⁸

Przygotowania do przeniesienia doczesnych szczątków m. Małgorzaty objęły nie tylko Zgromadzenie, ale i mieszkańców parafii nieszawskiej. Powołano specjalny komitet, który dnia 14 listopada 1931 r. spotkał się w celu szczegółowego opracowania programu uroczystości. W skład komitetu weszli: Jan Stanisław Paszkiewicz – burmistrz, ks. Tadeusz Portych – proboszcz, ks. Stanisław Krysiński – rektor klasztoru Franciszkanów, Edmund Kaczkowski – wiceburmistrz i notariusz, pan Tarnogórski – członek Zarządu Towarzystwa „Sokół”, Stanisław Wiśniewski – radny miasta, Władysław Królikowski – kierownik szkoły powszechnej i radny, Stefan Świtalski – nauczyciel Seminarium Nauczycielskiego, Stefan Kowalski – naczelnik Ochotniczej Straży Pożarnej, Kazimiera Popielowa – prezeska Narodowej Organizacji Kobiet, Maria Laskowska, Maria Zielińska, Marta Kozłowska, Anna Paszkiewiczowa, Zofia Ebeling, Leon Pypkowski – radny miasta, Zdzisław Mazur – kierownik Szkoły Ćwiczeń Seminarium Nauczycielskiego, Stanisław Biernacki – radny miasta i prezes Towarzystwa Rzemieślników, Leon Krzywdziński – ławnik, Stefan Grecki – naczelnik Urzędu Poczтового, komendant Posterunku Policji Państwowej, Pelagia Koźmińska, Maria Kozłowska, Katarzyna Czałbowska, pani Gruzłowa, Ignacy Przybysz – radny miasta, Ignacy Nawrocki – radny miasta.⁹ Jak widać, była to spora grupa przedstawicieli miasta, łącznie 27 osób, reprezentujących najbardziej znaczące gremia nieszawskie. Było to o tyle istotne, że w środowisku tym silne były wpływy socjalistyczne o zabarwieniu ateistycznym.¹⁰ Mimo to udało się zespolic znaczną grupę, aby przygotować czekającą miasto i parafię uroczystość, która nie miała sobie równej w prawie pięciowiekowej historii miasta.

Następnego dnia, tzn. 15 listopada 1931 r., wydano specjalną odezwę do mieszkańców Nieszawy. Oto jej fragment: „Dnia 6 czerwca 1905 roku zmarła w Nieszawie założycielka Zgromadzenia Sióstr Serafitek śp. Małgorzata Szewczyk. Pod ciężkim panowaniem rosyjskim nie mogła należycie rozwinąć swojej działalności i pracując w ukryciu, narażała się na prześladowanie i deportację na Syberię. Lecz dzieło jej przetrwało i dziś, w wolnej niepodległej Polsce Zgromadzenie ma 31 domów i przeszło 300 sióstr, niosących pomoc dzieciom, chorym, ubogim w prowadzonych przez siebie sierocińcach i szkołach. Miasto Nieszawa może być dumne z tego, że przechowuje prochy tak zacnej i wielkiej Polki i dziś wszyscy Polacy i Katolicy winni zaakcentować uroczyste przeniesienie zwłok śp. Małgorzaty Szewczyk z miasta Nieszawy do Oświęcimia”.¹¹

Na spotkaniu dnia 14 listopada ustalono następujący przebieg uroczystości. Ekshumacja zwłok nastąpi dnia 16 listopada 1931 r. o godz. 17. Już o godz. 16.30 na Placu Piłsudskiego zbiorą się szkoły i organizacje. Pół godziny później odbędzie się pochód na cmentarz parafialny w celu zabrania doczesnych szczątków. Kondukt miał przejść ulicami: Mickiewicza, Sienkiewicza, Placem Piłsudskiego, Hallera, aby dojść do kościoła. W czasie pochodu orkiestra straży pożarnej miała grać marsze żałobne, a chór Seminarium Nauczycielskiego miał odśpiewać marsz żałobny Chopina. Na mistrza ceremonii został wyznaczony Stefan Kowalski, prezes Ochotniczej Straży Pożarnej w Nieszawie.¹²

Uroczystość odbyła się zgodnie z przyjętym planem. Na cmentarzu parafialnym doczesne szczątki m. Małgorzaty włożono do metalowej trumny, która została opieczetowana. Po przeniesieniu trumny ulicami miasta złożono ją w kościele parafialnym. Tam ciało s. Małgorzaty pozostało do następnego dnia rano. Po porannej Mszy świętej trumnę włożono do samochodu i przewieziono do Oświęcimia; zajęło to kilkanaście godzin: od godz. 8.30 dnia 17 listopada do 1.30 w nocy 18 listopada. Dla Oświęcimia sprowadzenie doczesnych szczątków s. Małgorzaty było, podobnie jak dla kujawskiego miasteczka Nieszawy, niezwykle wydarzeniem. W archiwum zakonnym zachowało się specjalne ogłoszenie zapraszające na uroczystości. Oto jego treść: „Dnia 17 listopada wieczorem o godzinie niewiadomej przywiezione zostaną z Nieszawy autem zwłoki ś.p. MATKI MARJI MAŁGORZATY SZEWCZYKÓWNY Założycielki Zgromadzenia S.S. Serafitek zmarłej 5 czerwca 1905 roku. NABOŻEŃSTWA ŻAŁOBNE rozpoczną się w kościele S.S. Serafitek o godz. 8-ej rano w środę, dnia 18 listopada – poczem Kondukt pogrzebowy uda się do kościoła parafialnego, skąd po nabożeństwie zwłoki odprowadzone zostaną na miejsce wiecznego spoczynku. Na te smutne

obrzędy zaprasza uprzejmie pobożną Publiczność Zgromadzenie Sióstr Serafitek. Oświęcim, 16 XI 1931”.¹³

Dzięki temu, że zachował się także opis uroczystości w samym Oświęcimiu, możemy je dość dokładnie odtworzyć. Ciało Matki Małgorzaty dotarło do Oświęcimia o godz. 1.30 dnia 18 listopada. Same uroczystości opisano następująco: „Po odprawieniu 4 Mszy św., z których główną odprawił Przew. O. Marjan Najdecki, b. Prowincjał OO. Kapucynów, ruszył kondukt pogrzebowy eksportowany przez Niego o godz. 9-tej rano w stronę kościoła parafialnego w Oświęcimiu, gdzie również przygotowany był katafalk – na którym ustawiono trumnę. Przewielebni Księża biorący udział w pogrzebie odśpiewali jeden nokturn jutrzni za zmarłych – w tym czasie odprawili Msze św. ciche: przew. Ks. Wojciech Balawajder, Dyrektor ks. Salezjanów i przew. Ks. Profesor Józef Bar. O godz. 10-ej wyszła suma z asystą, którą odprawił najprzewielebniejszy ks. Dziekan mgr Jan Skarbek, proboszcz miasta Oświęcimia, po której sam wygłosił z ambony podniosłą przemowę. W czasie sumy śpiewał chór salezjański. Po przemowie chór sióstr serafitek na przemian z księżmi odśpiewał egzekwie przy katafalku – poczem kondukt pogrzebowy eksportowany przez najprzew. Ks. Dziekana Skarbka – ruszył w stronę cmentarza, gdzie złożono zwłoki w podziemiach kaplicy cmentarnej”.¹⁴ Uroczystości pogrzebowe zakończyły się około godz. 12 w południe.

Po zakończeniu uroczystości ekshumacyjnych do Nieszawy napłynęły listy z podziękowaniami od Zgromadzenia. Ich adresatami byli: księża pracujący w parafii, burmistrz miasta, rejent oraz mieszkańcy miasta.¹⁵ Tym ostatnim Zgromadzenie dziękowało następująco: „Poczujemy się do miłego obowiązku przesłać na ręce Najprzewielebniejszego Księdza Kanonika wszystkim Przechacnym Mieszkańcom miasta Nieszawy, którzy to nieśli jakkolwiek pomoc Siostrom naszym, czy też wzięli udział w powtórny pogrzebie śp. Matki Założycielki, jak najserdeczniejsze szczere Bóg zapłać. Oby dusza naszej Matki, która idąc przez życie ciernistą drogą krzyża, zasłużyła sobie – wolno nam w to wierzyć – na połączenie z Bogiem, którego tak miłowała, oby ta dusza wypraszała u Pana nad Pany wszystkie łaski i opiekę Jego dla całego miasta”.¹⁶

Chociaż m. Małgorzata nie doczekała się jeszcze wyniesienia na ołtarze, to jednak nic nie przeszkadza nam mówić o niej jako „mieszkanke nieba”. Pamięć o niej nie tyle potrzebna jest jej samej, ile nam, żyjącym na ziemi, a szczególnie tym, którzy chcą kroczyć ścieżką jej duchowego testamentu. Bardzo głęboko ujęła tę myśl przełożona generalna zgromadzenia, m. Janina Kołakowska, która na spotkaniu z siostrami w Oświęcimiu pod koniec 1931 roku wypowiedziała takie słowa: „Dziś wieje już z cmentarza jakby ciepły

promień słońca ku naszemu klasztorowi, a skrzydła macierzyńskiej opieki zdają się być nad nim rozpostarte. Niech Najmilsze Siostry oddadzą się pod tę opiekę, prosząc o gorącą miłość Boga i bliźniego, jakimi celowała nasza Matka, niech też proszą o zamięłowanie świętej cnoty ubóstwa”.¹⁷

Przeniesienie ciała m. Małgorzaty do Oświęcimia przyczyniło się do wzmocnienia jej obecności w świadomości członkiń Zgromadzeniu Sióstr Serafitek i otworzyło kolejny etap w jego historii. Dało ono impuls do ożywienia duchowego całego dzieła serafickiego, poszerzyło i ubogaciło przestrzeń pamięci o „własnych świętych”.

PRZYPISY

¹ Por. J. B a r, H. M i s z t a l, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 5-15.

² Zob. A. A n g e n e n d t, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997.

³ Dzieje domu nieszawskiego zob. W. R o z y n k o w s k i, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek w Nieszawie (1903-1908)*, „Studia Włocławskie” 4(2001), s. 359-364.

⁴ W Archiwum Domu Generalnego Sióstr Serafitek w Krakowie (dalej ADG), znajduje się specjalna teczka, w której zebrano materiały źródłowe związane z ekshumacją – ADG, Matka Założycielka, nr 4. W dotychczasowej, skromnej literaturze dotyczącej Zgromadzenia fakt ekshumacji był zaznaczany, nie podjęto jednak szczegółowego omówienia zagadnienia. Zob. np. podstawowe do dzisiaj opracowanie do dziejów zgromadzenia: J. B a r, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek 1881-1961*, „Prawo Kanoniczne” 6(1963), nr 1-4, s. 105-106.

⁵ ADG, Matka Założycielka, nr 4, k. 1, 2, 4.

⁶ Tamże, k. 14.

⁷ Tamże, k. 10.

⁸ Tamże, Matka Założycielka, nr 8, k. 26; nr 4, k. 23..

⁹ Tamże, k. 12.

¹⁰ Zob. W. R o z y n k o w s k i, *Św. Teresa od Dzieciątka Jezus patronką odnowy życia parafialnego*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2001, nr 1, s. 72-73.

¹¹ ADG, Matka Założycielka, nr 4, k. 12 d.

¹² Tamże, k. 12 a, d.

¹³ Tamże, k. 8.

¹⁴ Tamże, k. 13. Na podstawie protokołu sporządzonego dn. 25 XI 1931 r.

¹⁵ Tamże, k. 18-21.

¹⁶ Tamże, k. 19.

¹⁷ Tamże, k. 14 n.

KS. ANDRZEJ KLOCEK

**REPERTUAR PÓZNORENEŚANSOWEJ KAPELI
BISKUPA WŁOCŁAWSKIEGO HIERONIMA ROZRAŻEWSKIEGO
WEDŁUG *INVENTARIUM THESAURI* z 1599 ROKU**

Hieronim Rozrażewski (Rozdrazewski), który w latach 1581-1600 był biskupem diecezji wrocławskiej, to prawdopodobnie jedna z bardziej znaczących postaci w długim szeregu biskupów w niemal tysiącletniej historii tej diecezji.¹ Działalność Rozrażewskiego jest dość dobrze udokumentowana; wystarczy wspomnieć, że w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku² akta odnoszące się do czasu jego pontyfikatu, to – aż do zdecydowanie najobszerniej reprezentowanego w archiwaliach okresu wieku osiemnastego³ – dział dla poznania historii diecezji wrocławskiej najbardziej zasobny.⁴ Wśród zachowanych do naszych czasów dokumentów znajduje się świadectwo dla poznania niektórych szczegółowych aspektów życia muzycznego II połowy XVI wieku w Polsce bardzo interesujące: dokładny inwentarz dóbr biskupa w zamku w Wolborzu. Inwentarz ten powstał w roku 1599,⁵ wkrótce przed wyjazdem biskupa do Włoch.⁶ Podpisane 5 kwietnia w Wolborzu *Inventarium thesauri* zawiera obok spisu przedmiotów złotych, srebrnych, cynowych, „zbrojnych” itd. również – co w tym miejscu jest najbardziej interesujące – „inwentarz muzyki”, będący spisem znajdujących się w biskupim majątku muzykaliów. Szczegółowy zestaw podaje w tym punkcie listę instrumentów znajdujących się w Wolborzu oraz spis posiadanych nut. Świadectwo to, aczkolwiek nie odznacza się precyzją i nie informuje dokładnie o sposobie wykorzystywania posiadanych nut i instrumentów, dla poznania zagadnienia, co mianowicie i z jakim instrumentarium wykonywało się w drugiej połowie XVI wieku na późnorenesansowym dworze polskiego senatora, biskupa jednej z najznamienitszych diecezji pierwszej Rzeczypospolitej, w okresie wprowadzania reformy trydenckiej, wydaje się być bardzo znaczące.⁷ Na marginesie tekstu w późniejszym okresie dodano notatki o losie niektórych z wymienianych muzykaliów. Zauważyć tu można, iż uwagi dotyczące strat i zniszczeń umieszczone są w zasadzie jedynie w punkcie inwentarza odnoszącym się

do muzyki. Niektóre dodatkowe informacje odnośnie do okoliczności codziennej pracy kapeli biskupiej, tj. miejsca, gdzie pracowano nad właściwym wykonaniem wymienianego repertuaru, podają także zachowane opisy „izby muzykowskiej” w zamku we Włocławku i w zamku w Wolborzu.

Zawartość „Inwentarza muzyki”

W zachowanym zestawie⁸ wyszczególnione są następujące pozycje:

Quart Pusan 1
Pusanow małych 2
Wewroclawiu Sliąskim Pusanow 2
Dowlochwizeto Storth z hessem 1
Pomort wielki 1
Wewroclawiu Sliąskim Pomort 1
Regal Starý 1
Regal nowý w Warßewie kupioný 1
Pomortow pomnieissých 2
Pomortow wssýstkich starych 3
Sałamaie 3
Kornetow wlasneý miarý nowo kupioných 3
Cornet sekund. wkrakowie kupioný 1 [na marginesie zaznaczono:] zginał
Cornetow dawnieissých 2 [na marginesie:] zginalien
Krsýwult pusdro wktorým iest 6
Prsýnim swancarka y cinek [na marginesie:] Pan Maximilian wziął
Skrsýpic nowo kupioných bassowe, discantowe, tenorowých dwoie 4
Starých iuss niedobrých 3 [na marginesie:] popalono
Muttow wielkich nowych 4
Muttow starých mnieýssych 4 [na marginesie:] ieden zginał
Fletow pusdro wktorým ich iest 9 [na marginesie:] 4 oddano drugie zginelý
Clavicýmbal 1
Spinel 1 [na marginesie:] Pan Masimilian wziął
Instrument nowo kupioný [na marginesie:] zepsował sie
Clawikort 1 [na marginesie:] slielno ma [?]
Partessow olianderskich 6
Partessow Handlowých mutetných bialłych 8 [na marginesie:] wsklepiewzieto
Partessow Handlowých officialnych 7 [na marginesie:] wsklepiewzieto
Partessów Handliowých czerwonych 8
Partessow Horliandrowých Magnificat 6 [na marginesie:] zginelý
Partesow Prenestiniwbialleý oprawie 5
Partessow Gemma musicalis 6 [na marginesie:] zgineli
Partessý Philippi de monte [na marginesie:] zginelý
Cancional wielki
Partessow Andrea Prevernage 6 [na marginesie:] podarlisie
Partessý pissane Introitow od Beckiego 6
Antiphonarz 1

Patrocinia Orliandowe partessow 6
Partessow Joannis nucis białych 6
Partessow białych szerokich Magnificat 5
Skrzynia dowożenia tych Instrumentów
Kornet nowo kupiony u Jana kornecisty A 1598 [na marginesie:] zgiąło
Skrzypice discantowe nowe utegosz kupione 1

„Inwentarz muzyki” jako źródło do poznania repertuaru biskupiej kapeli

Znaczną część „Inwentarza muzyki” stanowi spis instrumentów. Zauważyć można obecność rodzin instrumentów strunowych (np. skrzypce) oraz rodzin instrumentów dętych drewnianych i blaszanych (puzony, pomorty, flety, krzywuły itd.), wymienione są wreszcie instrumenty klawiszowe (np. klawikord, szpinet). Trudno przypuszczać, by instrumenty tu wskazane nie były wykorzystywane, można więc mówić o bogatych, zróżnicowanych możliwościach brzmieniowych kapeli biskupiej. Oczywiście spis liczącego kilkadziesiąt pozycji instrumentarium nie oznacza, że wszystkie instrumenty były wykorzystywane równocześnie na sposób współczesnej orkiestry symfonicznej, przeciwnie, poszczególni muzycy, których przecież nie było wielu, w zależności od potrzeby wykorzystywali ten lub inny zestaw brzmieniowy. Prawdopodobnie bowiem umieli z równą swobodą grać na różnych instrumentach, w różnych zestawach i z równą swobodą występować jako wokaliści.

Jak wspomniano, obok spisu znajdujących się na stanie biskupiej kapeli instrumentów muzycznych, w zachowanym „inwentarzu” mamy interesujący zestaw nut.⁹ Ponieważ i w tym przypadku trudno przypuszczać, by pozycje zamieszczone w wykazie nie były wykorzystywane, z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, iż w repertuarze kapeli biskupa Rozrażewskiego znajdowały się utwory wskazanej poniżej listy kompozytorów.

„Partessy olianderskie 6”

Najprawdopodobniej są to nuty kompozytora flamandzkiego, Christiana Hollandera (Hollandere, Hollandre). Kompozytor ten urodził się najprawdopodobniej w Dordrechcie około 1510-1515 roku, zmarł w Innsbrucku po roku 1568. Był m.in. członkiem kapeli arcyksięcia Ferdynanda I.

Z twórczości Hollandera zachowało się niewiele pozycji. Przyjmuje się, że najbardziej znaczący był jego wkład w rozwój pieśni w języku niemieckim. Jego autorstwa jest zbiór *Neue teutsche, geistliche und weltliche Liederlein* wydany pierwszy raz w roku 1570. Zbiór był na tyle popularny, że wydano go jeszcze raz w roku 1574. Niektóre z pieśni, jak na przykład

Der Wein, der schmeckt mir also wohl są przykładem interesujących muzycznych eksperymentów; w tej cytowanej językiem muzyki zilustrowana jest kłótnia między pijakiem a jego żoną. Zachowały się ponadto dwie msze, motety na 4, 6 i 8 głosów (wydawane kilkakrotnie między 1553 a 1568 rokiem), jedno chanson (wydane kilkakrotnie między 1545 a 1553 r.), osiem *Magnificat*, *Lamentacje*. Utwory są typowymi przykładami twórczości owego okresu ze swobodnie komponowanym *cantus firmus*, z wykorzystaniem techniki przeimitowanej.¹⁰ Z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, iż w repertuarze kapeli biskupa Rozrażewskiego znajdowało się sześć nie dających się zidentyfikować kompozycji Hollandera. Prawdopodobne jest również, że numer przy oznaczeniu odnosi się do liczby głosów, do których nuty wydawane były na osobnych kartach.

„Partessy Handlowe mutetne białe 8, Partessy Handlowe officialne 7, Partessy Handlowe czerwone 8”

Określenia oznaczające kolory (biały, czerwony) mogą odnosić się do rodzaju zapisu nutowego stosowanego w posiadanym zbiorze,¹¹ bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że odnosi się to tylko do koloru oprawy. Autorem tej licznej grupy nut jest prawdopodobnie Jakub Handl (Händl, Hähnel, Handelius, Petelin). Żył on w latach 1550-1591. Był kompozytorem pochodzenia słoweńskiego, pracował na terenie Czech i Austrii. Uczył się rzemiosła kompozytorskiego w opactwie cysterskim w Ribniča lub w Stična. Pracował w opactwie benedyktyńskim w Melk, w kapeli cesarskiej Maksymiliana II (wówczas, gdy jej kapelmistrzem był Philippe de Monte), w klasztorze premonstratensów w Zábřdovice, w kapeli biskupa w Ołomuńcu, w kościele Św. Jana w Pradze. Uważany był za jednego z najbardziej utalentowanych kontrapunkcistów swoich czasów. Michał Praetorius cytował jeden z motetów Handla: *Subsannatores subsannabit Deus* ze zbioru *Opus musicum* (1586-1591) jako wyjątkowy przykład mistrzostwa.¹² Zdecydowana większość kompozycji Handla to utwory religijne. Znamienne, iż posługuje się on niemal wyłącznie tekstami łacińskimi znajdującymi się w księgach potrydenckich. Do naszych czasów zachowało się 20 mszy, 445 motetów, nieliczne kompozycje do tekstów Owidiusza, Wergiliusza, Katullusa i Horacjusza. Najważniejsze są utwory zamieszczone w czterotomowym dziele *Opus musicum*. Muzyka Handla inspirowana była twórczością kompozytorów niderlandzkich. Posługiwał się on formą parodiowaną, wykorzystywał technikę polichóralną na wzór Willaerta, widoczne są u niego wpływy Orlanda di Lasso. Zgodnie z sugestiami Soboru Trydenckiego odnoszącymi się do muzyki religijnej,¹³ starał się w swych

kompozycjach o to, by skomplikowane opracowania kontrapunktyczne nie zaciemniały tekstu.¹⁴

Warto odnotować, iż Handl był kompozytorem, którego nazwisko pojawia się w „Inwentarzu muzyki” najczęściej. W repertuarze orkiestry biskupa Rozrażewskiego z kompozycji Handla najprawdopodobniej znajdowały się motety i opracowania tekstów brewiarzowych (*officjum*) znajdujące się w pierwszych trzech tomach *Opus musicum*. Niestety, posiadane informacje nie pozwalają na dokładniejszą identyfikację utworów.

„Partessy Prenestini w białej oprawie 5”

Z pewnością chodzi tutaj o kompozycje Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594). Obok di Lasso uznawany jest dziś za najważniejszą postać szesnastowiecznej muzyki. Związany był ze środowiskiem rzymskim, przez wiele lat był *maestro di capella* w Cappella Giulia w bazylice laterańskiej i w bazylice Santa Maria Maggiore. Późniejsza legenda opisuje go jako tego, który przez publiczne wykonanie *Missa Papae Marcelli* wobec ojców Soboru Trydenckiego ocalił polifonię w kościelnej muzyce. Historię tę, nie wydającą się zresztą wiarygodną, rozpropagował Agazzari po 1607 roku. Niemniej fakt powszechnego przyjęcia tej historii za wiarygodną dokumentuje olbrzymi autorytet Palestriny, którego kompozycje uważane były za wzorcowe przykłady muzyki kościelnej. Pozostało po nim: 104 msze, 375 motetów, 68 offertoriów, przynajmniej 65 hymnów, 35 *Magnificat*, 5 cykli *Lamentacji*, 140 madrygałów.¹⁵

Trudno stwierdzić, które z licznych publikowanych kompozycji Palestriny znajdowały się w repertuarze kapeli biskupa Rozdrażewskiego. Wydaje się, że mogły to być zwłaszcza niektóre z jego licznych motetów.

„Partessy Philippi de Monte”

Niewątpliwie chodzi tutaj o flamandzkiego kompozytora Filipa de Monte. Urodził się w Mechelin (Mechelen) w 1521 r., zmarł w Pradze 4 VII 1603 r. W swoich czasach był jednym z najbardziej uznanych twórców. Uczył się rzemiosła muzycznego w chórze kościoła St. Rombaut w rodzinnym Melechlin, wcześniej wyemigrował do Italii, gdzie jako nauczyciel, śpiewak i kompozytor pozostawał w służbie rodziny Pinelli z Neapola. Pierwszy raz jego kompozycje ukazały się drukiem w Rzymie w 1554 r. W tym samym roku udał się do Antwerpii, a następnie do Anglii, gdzie został zatrudniony jako *chorus praefectus* na dworze Filipa II, męża Marii Tudor. W 1555 r. pragnął przenieść się na dwór arcyksięcia Albrechta IV do Brukseli, lecz pomimo rekomendacji Georga Selda nie został przyjęty. W 1567 roku, po śmierci

Jakuba Vaet, nadwornego kapelmistrza cesarza Maksymiliana II, gdy niepowodzeniem zakończyły się próby zatrudnienia na tym stanowisku Palestriny, pełnienie obowiązków powierzono Filipowi de Monte. Do końca swego życia związany był już z dworem Habsburgów, przebywającym bądź w Wiedniu, bądź w Pradze. Zgodnie z jego wolą pochowano go w Pradze w kościele Św. Jakuba.

Po Filipie de Monte pozostało do naszych czasów ponad tysiąc kompozycji: pisał zarówno utwory religijne (msze, motety, *madrigali spirituali*), jak i świeckie (ponad dwadzieścia ksiąg madrygałów).¹⁶ Większość kompozycji de Monte, które ukazały się drukiem, opublikowanych było przed rokiem 1598, stąd nie jest współcześnie możliwe do ustalenia, które z licznych utworów tego kompozytora znajdowały się w repertuarze kapeli biskupa Rozrażewskiego. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że mogły to być dzieła religijne (msze, motety lub *madrigali spirituali*), niż dzieła świeckie.

„Partessy pisane Introitów od Beckiego 6”

W tym punkcie wymienione są rękopisy opracowań antyfon na wejście autorstwa nie dającego się zlokalizować kompozytora. W słowniku *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* zamieszczone są wzmianki o kompozytorze i lutniście włoskim Antonio Becchi (ur. 1522, zm. po 1568);¹⁷ trudno jednak przypuszczać, by biskupia kapela dworska w Wolborzu miała w repertuarze kompozycje tego włoskiego twórcy. Bardziej zasadne wydaje się podążanie innym tropem: w zestawie kompozytorów i twórców znajdują się informacje o rodzinie Beck, niemieckich organmistrzach działających w szesnastym wieku,¹⁸ a także informacje o pojawiającym się około 1650-1670 roku niemieckim kompozytorze i wydawcy, Janie Hektorze Beck.¹⁹ Wydaje się prawdopodobne, że w repertuarze kapeli biskupa Rozrażewskiego znajdowały się rękopisy kompozycji autorstwa jednego z przedstawicieli rodziny Beck.

„Patrocinia Orliandowe, Partessy Horliandrowe Magnificat 6”

Z całą pewnością w repertuarze kapeli biskupa Rozrażewskiego znajdowały się kompozycje jednego z najznamienitszych kompozytorów franko-flamandzkich, Orlanda di Lasso. Urodził się on w Mons (w Hainaut) w 1532 r., zmarł w Monachium, 14 VI 1594 r. Początkowo związany był z dworem Gonzagów, potem z dworem Constantino Castrioto i wreszcie Antonio Altoviti, arcybiskupa Florencji. W 1553 roku został *maestro di capella* w bazylice Św. Jana na Lateranie, zastępując Animuccia. W 1556 roku został zaproszony na bawarski dwór księcia Albrechta V w Mona-

chium, z którym to dworem pozostał związany do swojej śmierci, również po wstąpieniu na tron następcy Albrechta, Wilhelma V. Z twórczości di Lasso do naszych czasów zachowała się ogromna liczba kompozycji, wśród nich msze, pasje, *Magnificat*, motety, madrygały, chanson, pieśni niemieckie. Do dzisiaj pozostaje jednym z najbardziej podziwianych kompozytorów renesansu.

Zbiory pod tytułem *Patrocinium musices*, to jedne z najbardziej popularnych zbiorów w szesnastowiecznej Europie. Przed 1598 rokiem ukazywały się kilkakrotnie:

- *Patrocinium musices... cantionum...* prima pars w Monachium w 1573 roku,
- *Patrocinium musices... missae aliquot*, secunda pars w Monachium w 1574 roku,
- *Patrocinium musices... officia aliquot, de praecipuis festis anni...* tertia pars w Monachium w 1574 roku,
- *Patrocinium musices... passio...*, quarta pars w Monachium w 1575 roku,
- *Patrocinium musices... Magnificat aliquot*, quinta pars w Monachium w 1576 roku,
- *Patrocinium musices: Beatissimae deiparaeque Virginis Mariae canticum Magnificat* w Monachium w 1587 roku,
- *Patrocinium musices: missae aliquot*, w Monachium w 1589 roku.²⁰

O ile jest pewne, że w repertuarze kapeli biskupa Rozrażewskiego znajdowały się kompozycje Orlanda di Lasso, o tyle trudno ustalić w sposób pewny, który z wymienionych powyżej zbiorów (być może kilka lub nawet wszystkie) i które z licznych *Magnificat* mogły być wykonywane.

„Partessy Joannis Nucis 6”

Z pewnością chodzi tu o kompozytora pochodzącego ze Śląska, Johanna Nucis (Nucius). Urodził się on w Gorlicach ok. 1556 r., zmarł w Strzelcach 25 III 1620 r. Po prywatnej nauce kompozycji u Johanna Winklera około 1586 r. wstąpił do zakonu cystersów i w roku 1591 został opatem małego klasztoru w Strzelcach. Jego traktat *Musices poeticae, sive De compositione cantus praeceptiones*, wydany w roku 1613, był jednym z ważniejszych wczesno-siedemnastowiecznych traktatów odnoszących się do praktyki kompozytorskiej. Traktat jest znaczący również i z tego powodu, że jego autor był także dobrym kompozytorem. Jakkolwiek tworzył w izolacji od głównego nurtu rozwoju muzyki, był dość znany i ceniony; cytują go Praetorius w *Syntagma musicum* (1618), Mattheson w *Critica musica* (1722-1723) i Walter w *Musicalisches Lexicon* (1732). Z kompozycji

Nuciusa do naszych czasów zachowały się dwa zbiory motetów zawierające 102 kompozycje, ponadto dwie msze, jeden hymn.

O ile kompozytorem wymienionym w inwentarzu jest rzeczywiście Nucius, to cytowane w inwentarzu „partessy Joannis Nucis” mogą być zbiorem pt. *Modulationes sacrae modis musicis* na 5-6 głosów. Zbiór opublikowany był w 1591 r. w Pradze.²¹

„Kancjonał wielki, Antiphonarz, Partessy «Gemma musicalis», Partesy Andrea Prevernage”

Trudno stwierdzić, jaki tytuł zbioru ukrywa się pod terminem „Kancjonał wielki”. Wydaje się, iż tytuł ten sugerowałby zbiór nie z kompozycjami polifonicznymi, lecz jednogłosowymi pieśniami. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, by w wyposażeniu kapeli biskupa Rozdrażewskiego znajdował się jeden z licznych szesnastowiecznych kancjonałów protestanckich.²² Bardziej prawdopodobne wydaje się, że chodzi tu o jeden z niemożliwych współcześnie do zlokalizowania zbiorów katolickich.²³

Również nie jest możliwe do ustalenia, jaki egzemplarz antyfonarza wymieniony został w analizowanym „inwentarzu muzyki”. Z pewnością była to jedna z liturgicznych pomocy służących do odmawiania *officium*. Nie okazało się też możliwe ustalenie tożsamości kompozytora o nazwisku Andrea Prevernage. Nie dało się również ustalić, który z wydawanych w XVI wieku zbiorów nosił tytuł „Gemma musicalis”.

„Izba muzykowska” jako miejsce pracy biskupiej kapeli

Obok przedstawienia repertuaru kapeli biskupa Rozdrażewskiego, warto wspomnieć, iż istnieją dokumenty przedstawiające miejsce codziennej pracy muzyków, miejsce, w którym zespół mógł opanować i ćwiczyć wskazany wyżej repertuar. Protokół przejścia zamku wrocławskiego z 1582 r., a zatem z okresu, gdy biskup Rozdrażewski rozpoczynał swą posługę w diecezji, wymienia osobną „izbę muzykowską”, w której wyszczególniono następujące sprzęty:

drzwi na zawiasach, piec nie dobry, stół jeden, ława podle ściany. Okien cztery, błony szklane, po dwie kwaterze z prętami żelaznymi.²⁴

To samo miejsce w opisie pochodzącym z 1604 roku, a zatem z okresu po śmierci biskupa, ukazane zostało w sposób następujący:

Uniey drzwi na zawiasach, piec zły, okna 4 po cztery kwatery sprzętami, stołów 3. Pień do mięsa rąbania, komór 2 za izbą, unich drzwi oboje na zawiasach, skoblami y wrzeciędzmi. Na górę wschód do izdebki, u niej drzwi na zawiasach skoblami y hantabą, z zamkiem bez klucza, y kłamką ław 3 przy ścianach, okien 3. Listwa, stół, piec niedobry, komin, stey iz-

debki komora, wniesy drzwi na zawiasach z zamkiem bez klucza, dwie ławie wniesy, okna skratą żelazną. Na dole kuchenka mała groczka, drzwi na zawiasach z skobl z wrzeciędzem, komora podle kuchni, drzwi na zawiasach, z skoblem y klamką. Podle nief komora, spiżarnia, drzwi na zawiasach z skoblem y klamką. Wschód na górkę. U nich drzwi na zawiasach, z skoblem y klamką, u izdebki drzwi na zawiasach z zamkiem, ław 3 wkoło, okien 4, stół 1, zydlów 2, piec polewany, kownatka przeciwo izdebce, w nief drzwi na zawiasach, zamek, ławy wokoło, okien 3, komin skownaty, komorka mała ku murowi.²⁵

Podobna do opisywanej w zamku włocławskim „Jzba muzikowska” znajdowała się również w zamku w Wolborzu. Wyliczano w niej:

drzwi maliowane na zawiasach z wrzeciędzem, blon sklanich 6, Lawi wokoło.²⁶

Zatrudnieni w kapeli biskupa muzycy mieli zatem dobre warunki do organizowania systematycznych prób i do ćwiczenia trudnego repertuaru, który przychodziło im prezentować przy różnych okazjach.

Wnioski

Zachowany inwentarz muzyki jest interesującym źródłem dokumentującym instrumentarium i repertuar późnorennesansowej kapeli biskupa jednej z ważniejszych diecezji Rzeczypospolitej Obojga Narodów, u schyłku okresu nazywanego niekiedy jej „złotym wiekiem”. Na podstawie szczątkowo zachowanych danych odnoszących się do repertuaru kapeli biskupa Rozrażewskiego stwierdzić można, iż dość trafna wydaje się ocena zamieszczona w jego biogramie z *Encyklopedii kościelnej*, że do otoczenia biskupa należała też „kapela z pewnej liczby muzyków złożona, której wolno było tylko religijne i poważne utwory wykonywać”.²⁷ Na podstawie zachowanej listy nut stwierdzić można, iż repertuar biskupiej kapeli odznaczał się następującymi cechami:

1. Zdecydowanie najczęściej reprezentowane są utwory religijne. Trudno stwierdzić, czy były wśród wymienianych „partessów” utwory reprezentujące nurt świecki.

2. W liście kompozytorów obecne są zwłaszcza postacie jednoznacznie kojarzące się z nurtem potrydenckim. Chodzi tu przede wszystkim o Palestrinę i Handla. Osoby te to razem z di Lasso i de Monte również jedne z najważniejszych osobowości muzycznych ostatniej generacji kompozytorów renesansu.

3. W zachowanym spisie znajdowały się utwory napisane współcześnie, raczej brak jest kompozycji starszych niż kilkadziesiąt lat. Oznacza to, iż na dworach magnatów polskich wykonywano utwory kompozytorów jeszcze

żyjących i nadal tworzących. Zauważyć tu można zjawisko trwające aż do początku XX wieku, polegające na tym, iż każde pokolenie miało upodobanie nie tyle w muzyce „dawnej”, muzyce pokoleń poprzednich – ta dość szybko ulegała zapomnieniu – lecz słuchało kompozycji napisanych współcześnie.

4. Wśród kompozytorów wyróżnić można w sposób wyraźny tych, którzy związani byli z dworem Habsburgów. Wymienić tu można Hollandra, Handla, de Monte i di Lasso. Wiązać to można z pochodzeniem biskupa i jego podróżami: jego rodzinny majątek Ponsdorf – Dębnik był na Śląsku pod Wrocławiem, sam Rozdrażewski posłował do Ratyzbony i Wiednia na dwór cesarski. Warto zwrócić też uwagę na nazwisko kompozytora urodzonego i tworzącego na Śląsku, Nuciusa. Niewykluczone jest, że wśród kompozytorów śląskich szukać by należało nie dających się dziś zidentyfikować Beckiego i Prevernage.

5. Wymienianie w inwentarzu obok siebie instrumentów i nut (raczej zawierających repertuar współcześnie kojarzony z muzyką wyłącznie wokalną) sugeruje, że instrumentalisci kapeli mogli być jednocześnie wokalistami. Ponadto, prawdopodobny wydaje się taki sposób wykonania poszczególnych kompozycji wokalnych, w którym różne głosy zastępowane bywały – w zależności od potrzeby – przez różne instrumenty, tak dęte, jak i strunowe.

Zachowane wskazówki odnoszące się do instrumentarium i repertuaru kapeli sugerują, iż mógł to być repertuar zespołu nie zaściankowego, amatorskiego, lecz zespołu reprezentującego wysoki poziom sztuki muzycznej, zespołu zawodowców, mających odpowiednie przygotowanie i warunki do urozmaiconego wykonywania najtrudniejszych ówczesnych kompozycji. Pamiętać przy tym należy, że kapela ta, to zaledwie jeden z niezliczonych zespołów muzycznych ówczesnego Kościoła, które pielęgnowały muzykę elitarną, dającą się zaliczyć do wyrafinowanej kultury wysokiej. Pozostaje żywić nadzieję, że rola Kościoła jako mecenasa i promotora wysokiej kultury muzycznej nie dotyczy jedynie historii, lecz po perturbacjach niesławnego wieku XX czeka jeszcze na podjęcie i na swoje właściwe spełnienie.

PRZYPISY

¹ Zob. [S. Chodyński] X.S.Ch., *Rozdrażewski Hieronim*, w: *Encyklopedia kościelna* (Nowodworskiego), t. 23, Warszawa 1899, s. 514-524; J. Borucki, *Wkład synodów biskupa Hieronima Rozdrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego*, Warszawa 1998 (mps w Bibl. Sem. Włocł.: WŁ 99); J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000; S. Librowski, *Biskup Hieronim Rozdrażewski jako humanista i mecenas*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 11(1965), s. 201-261.

² Po dziewiętnastowiecznej reformie granic diecezji wrocławskiej część akt odnoszących się do czasów biskupa Rozrażewskiego została przekazana do archiwów znajdujących się na terenach poza nowymi granicami diecezji. – Zob. *Wykaz reszty Aktów tyczących się Kościołów Dyecezyi Pomorskiej i Archidyakonu Kruszwickiego do Prus wydanych*, w: *Monumenta historia dioeceseos Wladislaviensis* (MHDW), [fasc.] 24, Wladislaviae 1910, s. 111-123; *Konsystorz Jeneralny Kujawski*, w: tamże, s. 123.

³ Zob. S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t.1, z. 1-2, ABMK 8(1964). s. 5-186; 10(1965), s. 33-206; W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku*, cz. 1-2, ABMK 68(1977); s. 27-161; 71(1999) s. 144; 73(2000), s. 277-397.

⁴ Zob. Archiwum Diecezjalne we Wrocławku (ADWł), Akta kapituły wrocławskiej: I, 2(187); II, 5(219); II, 6(220); III, 13(251); III, 14(252); III, 15(269); III, 16(269); VII, 14(478); VII, 15(479); VIII, 1(189); akta biskupów kujawsko-pomorskich: 7(26); 7a(117); 7b(33); 8(27); 8a(35); 9(28); 9a(34); 10(29); 11(30); 12(32); 13(53); 14(25); 15(96cz.); 16(6).

⁵ [S. Chodyński] X.S.Ch., *Rozdrażewski Hieronim*, poz. cyt., s. 522. Jeśli chodzi o datę sporządzenia inwentarza, warto zauważyć, iż w spisie znajduje się uwaga: „Kornet nowo kupiony u Jana kornecisty A 1598”.

⁶ MHDW, 3, s. 3-4. Z drugiej jednak strony, uwaga znajdująca się w inwentarzu: „Dowlochwieto Storth z hessen” sugerowałaby, iż lista została sporządzona jednak już po wyjeździe biskupa do Włoch.

⁷ Odnośnie do stanu badań nad repertuarem działających w XVI wieku w Polsce kapel zob. bibliografię cytowaną w: E. Głuszczyk-Zwolińska, *Muzyka nadworna ostatnich Jagiellonów*, Kraków 1988; P. Późniak, *Repertuar polskiej muzyki wokalne w epoce renesansu. Studium kontekstualno-analityczne*, Kraków 1999.

⁸ ADWł, Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Dobra biskupie 9(138), poszyt: Złoto skarbowe y waga iego Die quinta Aprilis In Ano 1599 spissane w Wolborzu, k. 10r – 11v. Tekst opublikowany jako: Inwentarz muzyki, w: MHDW, 3, s. 16-17. Cytując tutaj zawartość dokumentu, zachowuję oryginalną pisownię.

⁹ Partessy bądź partesy to nuty, partytury lub tzw. księgi głosowe – zob. Z. Głogier, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 3, Warszawa 1902, s. 323.

¹⁰ L.J. Wagner, *Hollander [Hollandere, Hollandre], Christian*, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, red. S. Sadie, t. 8, Londyn – Nowy Jork 1995, s. 647-648.

¹¹ Szerzej zob. I.D. Bent [et al.], *Notation*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 13, s. 333-420.

¹² Zob. F.K. Gable, *Praetorius [Schulz, Schulze, Schultz, Schultze]*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 15, s. 184-187.

¹³ Zob. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 159.

¹⁴ A.B. Skei, *Handl [Händl, Hähnel, Handelius, ?Petelin], Jacob [Jakob] [Gallus, Jacobus]*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 8, s. 140-142.

¹⁵ L. Lockwood, J.A. Owens, *Palestrina [Preestino, etc.]*, *Giovanni Pierluigi da [Giannetto?]*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 14, s. 118-137.

¹⁶ M. Steinhardt, R.M. Lindell, *Monte, Philippe de*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 12, s. 505-508.

¹⁷ J.B. Holland, *Becchi, [Marc'] Antonio di*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 2, s. 329-330.

¹⁸ H. Klotz, *Beck*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 2, s. 332.

¹⁹ E. Kjellberg, *Beck, Johann Hector*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 2, s. 336.

²⁰ J. Ha ar, *Lassus [Lasso]*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 10, s. 480-502.

²¹ G.J. B u e l o w, *Nucius [Nux, Nucis], Johannes*, w: *The New Grove Dictionary...*, dz. cyt., t. 13, s. 448-449.

²² Wśród kancjonałów protestanckich wydanych w XVI wieku wspomnieć można o następujących: J. S e k l u c j a n, *Pieśni duchowne a nabożne*, Królewiec 1547; J. O l i w i ń s k i, *Pieśni nowo wybrane*, [b.m.w] 1550; W a l e n t y z B r z o z o w a, *Cantional albo księgi chwał Boskich*, Królewiec 1554; B. G r o i c k i, *Pieśni duchowe człowieka*, Kraków 1559; S. S u d r o w s k i, *Katechizm [...] z modlitwami, psalmami i piosenkami*, Wilno 1561; A. F e r b e r, *Kancjonał pieśni duchownych i psalmów świętych*, Toruń 1591; K. K r a i ń s k i, *Katechizm z pieśniami Kościoła powszechnego apostołskiego*, Kraków 1696 – cyt. za: Z. W i t, *Kancjonał*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 558-560.

²³ Wśród kancjonałów katolickich wymienić można śpiewniki Jana z Przeworska (z 1435, zaginął), łączycki (1530-1541), dwa staniąteckie (1536), puławski (1551), dwa kórnickie (1551-1555) – cyt. za: Z. W i t, *Kancjonał*, kol. 559; zob. A. B r ü c k n e r, *Kancjonały*, w: *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1939, s. 518-521; K. E s t r e i c h e r, *Bibliografia polska*, t. 19, Kraków 1903, s. 79-98.

²⁴ *Inwentarz odbierania zamku Włocławskiego [...] roku Pańskiego 1582, dnia Januarii*, w: MHDW, 13, s. 6.

²⁵ *Opis dóbr biskupstwa kujawskiego w kluczu włocławskim, z r. 1604. Zamek włocławski*, w: MHDW, 24, s. 6.

²⁶ *Inventarium rerum in Arce Wolbóriensi contentarum, Anno Domini 1582, 18 Januarii factum*, w: MHDW, 13, s. 25.

²⁷ [S. C h o d y ń s k i] X.S.Ch., *Rozdrazewski Hieronim*, poz. cyt., s. 521.

KS. KAZIMIERZ RULKA

KSIĘGOZBIORY PROFESORÓW ZE ZGROMADZENIA KSIĘŻY MISJONARZY W BIBLIOTECIE SEMINARIUM WŁOCŁAWSKIEGO

Seminarium duchowne we Włocławku w latach 1719-1864 było prowadzone przez kapłanów ze Zgromadzenia Misjonarzy św. Wincentego à Paulo. Ponieważ biblioteka seminaryjna była wtedy niewielka, poszczególni profesorowie misjonarscy musieli mieć własne księgozbiory, z których korzystali do wykładów i do pracy naukowej. Niektóre z nich trafiły po śmierci właścicieli do biblioteki seminaryjnej, w której gromadzono zarówno książki będące własnością seminarium, jak i te będące własnością misjonarzy. Po 1864 roku, kiedy dom księży misjonarzy we Włocławku został zlikwidowany przez rosyjskie władze zaborcze, książki będące własnością misjonarzy przeszły na własność seminarium włocławskiego. Do tego doszły jeszcze księgozbiory misjonarzy, którzy po 1864 r. pracowali w seminarium włocławskim jako kapłani diecezjalni.

W miarę obszernie informacje posiadamy o trzech księgozbiorach włocławskich księży misjonarzy: Jana Średnickiego (1794-1840), Józefa Pawlickiego (1802-1868) i Franciszka Płoszczyńskiego (1800-1873). O kilku innych zachowały się jedynie fragmentaryczne wzmianki.

I. Księgozbiór ks. Jana Średnickiego (1794-1840)

Ks. Jan Średnicki, urodzony 1794 r., zmarły 1840 r. w Warszawie, był profesorem w seminarium włocławskim w latach 1832-1834.¹ W archiwum biblioteki seminaryjnej zachował się katalog posiadanych przezeń książek,² sporządzony zapewne w 1832 r., który posłużył jako źródło dla poznania jego księgozbioru.³ W katalogu tym zostało zapisanych w sumie ok. 180 pozycji w ok. 230 woluminach. Książki te zgromadził ks. Średnicki przed przyjazdem do Włocławka. A nabywał je z różnych źródeł, m.in. za pośrednictwem swego kolegi misjonarza, Józefa Pawlickiego.⁴

Chociaż księgozbiór ten powstał w pierwszej połowie XIX w., ok. 2/3 stanowią w nim stare druki, w większości XVIII-wieczne. Jednak i druki XIX-wieczne (najnowsza pozycja pochodzi z 1831 r.) są w nim reprezentowane w wystarczającym stopniu. Poza tym jest w nim 14 rękopisów.

W swoim katalogu Średnicki podzielił książki na pięć działów: a) teologia, b) prawo kanoniczne, c) filozofia, d) literatura, e) miscellanea (różne). Największą liczbą dzieł reprezentowana jest teologia (106 poz., ok. 59% zbioru), która została podzielona na następujące specjalności teologiczne: 1) Pismo Święte i komentarze (15 poz.), 2) teologia dogmatyczna (7 poz.), 3) teologia moralna (14 poz.), 4) historia Kościoła (5 poz.), 5) rozporządzenia kościelne (5 poz.), 6) dzieła polemiczne (7 poz.), 7) liturgika (25 poz.), 8) ascetyka (11 poz.), 9) kaznodziejstwo, katechizmy, życiorysy świętych (17 poz.). Z prawa kanonicznego posiadał ks. Średnicki 15 poz.; w dziale filozofii – do której włączył: 1) logikę i metafizykę (7 poz.), 2) etykę (7 poz.), 3) fizykę i historię naturalną (8 poz.), 4) historię świecką i geografę (11 poz.) – w sumie 33 poz.; w dziale literatury, do której zaliczył gramatyki poszczególnych języków, poezję i wymowę, 12 poz.; wreszcie w miscellaneach – 9 poz.

W księgozbiorze tym na uwagę zasługują przede wszystkim dzieła o treści teologicznej. Z bibliistyki oprócz tekstów Pisma Świętego w języku łacińskim i polskim (w tym niekatolickie wydanie Nowego Testamentu – Poznań 1820) posiadał ks. Średnicki z bardziej znaczących: Bernarda Lamy *Apparatus biblicus* (Venetiis 1767) – używanego przez niektórych misjonarzy do wykładów z bibliistyki,⁵ F. Merza *Thesaurus biblicus* (t. 1-2, Paris 1822), A. Natalisa (1639-1724) *Expositio literalis et moralis sacrorum Evangeliorum* (t. 1-2, Paris 1769) oraz rękopiśmienne *Hermeneusis sacra Veteris Testamenti*. Nie ma w nich ani jednego dzieła z używanych w seminarium wrocławskim jako pomoce do wykładów z tej dziedziny.⁶

Z teologii dogmatycznej odnajdujemy tu przede wszystkim wielokrotnie w różnych formach wydawane opracowanie podręcznikowe misjonarza francuskiego Pierre'a Colleta (1693-1770), używane powszechnie w seminarjach prowadzonych przez misjonarzy⁷ (w seminarium wrocławskim w latach 1765-1826)⁸ – *Institutiones theologiae scholasticae* (Lugduni 1765); poza tym znajdujemy tu Tomasza de Charmes (1703-1765) *Compendium theologiae universae* (Venetiis 1787), Klüpfela *Institutiones theologiae dogmaticae* (Viennae 1807), L. Bailly *Theologia dogmatica et moralis* (Lugduni – Paris 1826).

W dziale teologii moralnej rzucają się w oczy znowu dwa różne wydania podręcznika teologii moralnej autorstwa Pierre Colleta, używanego przez ponad pół wieku w seminarjach prowadzonych przez misjonarzy w Polsce,⁹ w tym także w seminarium wrocławskim.¹⁰ Poza tym znajdujemy tu dzieła: popularny podręcznik Paula Gabriela Antoine'a (1678-1743) *Theologia moralis universa* (Roma 1757) oraz jego *Compendium theologiae moralis* (t. 1-2, Vilnae 1784), Eusebiusa Amorta (1692-1777), jednego z najwybitniejszych teologów niemieckich XVIII w., *Theologia moralis* (Wiedeń 1768).

Z liturgiki posiadał ks. Średnicki drukowane księgi liturgiczne oraz ceremoniały, a także komentarze do nich, np. *Manuale caeremoniarum Roma-*

narum (Chełmno 1764), zapewne to samo, którego używano do wykładów w seminariach misjonarskich,¹¹ także w seminarium wrocławskim.¹² W rękopisach natomiast – *Manuale caeremoniarum, Tractatus de rubricis Breviarii et Missae* oraz *De calendario*, używane zapewne jako skrypty do wykładów z tego przedmiotu.

W dziale a s c e t y c z n y m jest tylko kilka, ale za to znaczących dzieł. Nie miał ks. Średnicki typowego dla duchowości misjonarskiej dzieła Louisa Abelly'ego *Korona całego roku chrześcijańskiego, albo medytacje o najprzedniejszych prawdach Ewangelii Chrystusowej*,¹³ ale posiadał za to inne, także cenione przez misjonarzy: *Meditationes super veritates christianas* (t. 1-4, Chełmno 1762), Sevoa (François-Hyacinthe Sevoy, 1707-1765) *Obowiązki osób stanu duchownego* (tłum. z franc., t. 1-4, Łowicz 1793-1795), François Nepveu'a (1639-1708) *Méthode facile d'oraison* (Paris 1824) – dzieło wielokrotnie wydawane i tłumaczone na różne języki, Jeana Nicolasa Grou (1731-1803) *Caractères de la vraie dévotion* (Lille 1823), Pierre-Hubert Humberta (1686-1778) *Pensées sur les plus importantes vérités de la religion* (Paris 1823) – dzieło mające ponad sto wydań, Denysa-Xaviera Clementa (1706-1771) *Rozmowy duszy z Bogiem* (tłum. z franc., Warszawa 1828). Jak niemal w każdym księgozbiornie nie mogło i tutaj zabraknąć *De imitatione Christi* (Kalisz 1749).

Dział k a z n o d z i e j s k i zaopatrzony był skąpo, ale znajdujemy i tutaj kilka zbiorów kazań francuskich, m.in. Jeana Chr. Massillona (1663-1742), pojedyncze kazania w języku polskim, w tym także przemówienia pozostające w rękopisach.

Prawo k a n o n i c z n e należało zapewne do pierwszorzędnych przedmiotów zainteresowania ks. Średnickiego, skoro w katalogu umieszczony jest rękopis jego autorstwa *Jus publicum internum et prolegomena* (napisany w Poznaniu w 1826 r.). Poza tym znajdujemy podręczniki używane w seminarium wrocławskim śląskiego kanonisty Marcina Pełki (1757-1828) *Juris ecclesiastici analysis* (Wrocław 1796) oraz Giovanniego V. Gravina (1664-1718) *Institutiones canonicae* (Warszawa 1821),¹⁴ rozpowszechnione w XVIII i XIX w. Poza tym poczytne i kilka razy wydawane dzieło Maurusa von Schenkla (1749-1816) *Institutiones juris ecclesiastici Germaniae imprimis et Bavariae accomodatae*.

Z f i l o z o f i i miał ks. Średnicki trzy opracowania podręcznikowe do logiki i metafizyki (Storchenaua, Horvatha, Pawła Rzymskiego) oraz cztery do logiki, jednak nie te, z których uczono tych przedmiotów w seminarium wrocławskim.¹⁵ Podobnie posiadał także podręczniki do fizyki, geografii i historii powszechnej. Z filologii posiadał pomoce do nauki języka hebrajskiego, greckiego i niemieckiego, a także słowniki: polsko-laciński, polsko-niemiecko-francuski, francusko-niemiecko-polski i niemiecko-polski. Z dzieł literackich – jedynie Cicerona *Opera omnia* oraz Erazma z Rotterdamu *Colloquia*.

Struktura językowa księgozbioru ks. Średnickiego przedstawia się następująco: język łaciński – 55,3% całości zbioru, polski – 27,1%, francuski – 13%, niemiecki – 2,3%, wielojęzyczne – 2,3%.

* * *

Ks. Średnicki, jak każdy profesor misjonarski, musiał być przygotowany do wykładania w seminarium duchownym kilku przedmiotów. Jego księgozbiór zaopatrzone był przede wszystkim w podstawowe opracowania podręcznikowe z różnych dziedzin wiedzy. Korzystając z takiego warsztatu naukowego mógł on wykładać przede wszystkim teologię dogmatyczną i moralną, liturgikę oraz prawo kanoniczne. W razie konieczności mógł go wykorzystać do przygotowania się do wykładów z Pisma Świętego, filozofii, a nawet nauk przyrodniczych. Jak każdy kapłan posiadał też zbiór podstawowych dzieł ascetycznych.

Znamienne, że w tym księgozbiorze nie ma w ogóle dzieł Ojców Kościoła. Bardzo słabo zaopatrzone jest dzieło historyczne; nie znajdziemy w nim ani jednego opracowania z historii Polski, ani z historii Kościoła w Polsce.

II. Księgozbiór ks. Józefa Pawlickiego (1802-1868)

Ks. Józef Pawlicki, odznaczający się rozległą i gruntowną wiedzą,¹⁶ związany był z książką wielokrotnymi więzami¹⁷ – jako tłumacz, redaktor, wydawca w drukarni misjonarskiej w Warszawie, bibliotekarz księżnicy Świętego Krzyża,¹⁸ „księgarz” (rozprowadzający książki znajomych autorów na zasadzie prywatnego komisju),¹⁹ wreszcie jako posiadacz własnego znacznego księgozbioru. Słusznie napisał o nim ks. Zenon Chodyński, że „był najgorętszym miłośnikiem książek”.²⁰

Informacje o księgozbiorze ks. Pawlickiego czerpiemy przede wszystkim z analizy zachowanego fragmentu tego księgozbioru w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oraz z katalogu tejże biblioteki z początku XX w., w którym notowano proveniencję książek.

Dotychczas w bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachowało się ok. 530 pozycji w ok. 730 woluminach noszących znaki własnościowe ks. Pawlickiego.²¹ Doliczając do tego książki, które uwidocznione są w katalogu bibliotecznym z początku XX w. (t. 1-4)²² jako pochodzące od tego kapłana, otrzymujemy ok. 700 pozycji w ok. 1000 woluminach. I te zidentyfikowane pozycje posłużą jako podstawa do dalszych analiz. Biorąc pod uwagę fakt, że w bibliotece seminaryjnej nie zachowały w całości przekazane jej księgozbiory, możemy wnioskować, przez porównanie z innymi, że księgozbiór ks. Pawlickiego w całości mógł liczyć ok. 2 tys. woluminów.

1. Tworzenie księgozbioru

Ks. Pawlicki gromadził swój księgozbiór przez ok. 50 lat: podczas 36-letniego pobytu w Warszawie (1817-1853), gdzie uczył się w seminarium misjo-

narskim, a potem pracował na różnych stanowiskach, oraz 15-letniego pobytu we Włocławku (1853-1868), gdzie był profesorem w tutejszym seminarium duchownym. Zdobywanie potrzebnych dzieł ułatwiała mu doskonała znajomość bibliografii, szczególnie katolickiej.²³

Podstawowy trzon swego księgozbioru zgromadził w Warszawie, skwapliwie wykorzystując możliwości, jakie dawała stolica ze swymi księgarniami (udokumentowane są jego kontakty z księgarnią Jana Glücksberga)²⁴ i antykwariatami. Niektóre książki zdobył zapewne dzięki pełnionym funkcjom: dyrektora drukarni misjonarskiej oraz bibliotekarza księżnicy misjonarskiej.²⁵ Dostęp do nowych książek ułatwiała mu też prowadzenie prywatnej sprzedaży komisyjnej publikacji znanych autorów.²⁶

We Włocławku, mieście bez księgarń naukowych i antykwariatów, ks. Pawlicki miał utrudniony dostęp do książki, ale w zidentyfikowanej części jego księgozbioru znajdujemy 45 poz. wydanych w tym czasie (1853-1868). Utrzymywał i tutaj kontakty z warszawską księgarnią Michała Glücksberga,²⁷ syna Jana. Na wyraźne ożywienie się jego pasji gromadzenia książek wpłynęło przybycie w 1866 r. do seminarium włocławskiego jako profesorów księży Zenona i Stanisława Chodyńskich, zapalonych bibliofilów. Współpracował z nimi w zaopatrywaniu w potrzebne dzieła biblioteki seminaryjnej,²⁸ wykorzystywał też wyjazdy księży Chodyńskich do Warszawy do uzupełniania swego księgozbioru.²⁹ W dalszym ciągu pozyskiwał też książki od kolegów misjonarzy, najwięcej, zdaje się, od ks. Franciszka Płoszczyńskiego.³⁰ Od kanonika włocławskiego, Adama Łańcuckiego, otrzymał w 1959 r. cenne dzieło B. Gavantiego *Thesaurus sacrorum rituum* (t. 1-2, Weneza 1740; sygnat.: BSWł XVIII.F.12103). Do pomnożenia księgozbioru w dzieła obce przyczyniły się zapewne dwukrotne w tym czasie zagraniczne wyjazdy ks. Pawlickiego: w 1861 roku do Paryża i w 1862 r. do Rzymu.³¹ Najnowsza pozycja w kolekcji Pawlickiego pochodzi z 1867 r., a zatem uzupełniana ona była prawdopodobnie aż do śmierci właściciela.

Chociaż była to biblioteka powstała w całości w XIX w., miała znaczną liczbę (47,2% całości zbioru) starych druków.³² Jednak przeważały druki nowe (52,8%).³³ Jedynie w grupie dzieł w języku łacińskim przytłaczającą przewagę miały stare druki (81,2%). Do tego należy jeszcze doliczyć pięć rękopisów zawierających różne materiały rękopiśmienne po ks. Pawlickim³⁴ oraz jedno czasopismo.³⁵

Pawliciana znakowane były podpisem „Ex libris Josephi Pawlicki”,³⁶ czasem z dopiskiem: „cum super[iorum] permissu”,³⁷ lub „Ad usum Josephi Pawlicki” (napis lub kartka z nadrukiem).³⁸ To drugie określenie znajdujemy zasadniczo tylko na niektórych starych drukach i sugeruje ono, że zostały one przejęte z warszawskiej biblioteki misjonarskiej tylko do użytku ks. Pawlickiego, z domyślnym zastrzeżeniem, że po jego śmierci wrócą do biblioteki misjonar-

skiej jako swego pierwotnego właściciela. Jednak niektóre Pawliciana nie miały żadnych znaków własnościowych. W zapisy proveniencyjne zaopatrzył je dopiero ks. S. Chodyński, przejmując je jako bibliotekarz do księżnicy seminaryjnej.³⁹

Pawlicki, zdaje się, nie przywiązywał większej wagi do oprawiania książek. Duża część książek XIX-wiecznych i XVIII-wiecznych w jego księgozbiorze nie miała opraw introligatorskich, a nawet zdarzają się nieoprawne księgi XVI-wieczne. Te, które mają oprawy, zostały prawdopodobnie tak zabezpieczone przez poprzednich właścicieli.⁴⁰ Zachowana część zbioru sugeruje, że ks. Pawlicki gromadził książki ze względu na treść, a nie ze względu na ich wartość bibliofilską. Tak traktował nawet te, które wydała słynna „officina Plantiniana”.⁴¹

2. Zasób księgozbioru

Ks. Pawlicki należał do misjonarskich profesorów „omnibusów” i był przygotowany do wykładania wszystkich przedmiotów będących w programie seminaryjnym. Ks. Chodyński napisał o nim, że „nie było [...] przedmiotu, którego by nie pragnął w zupełności objąć i posiadać”.⁴² Oprócz wykładów seminaryjnych na uniwersytecie warszawskim słuchał wykładów z filozofii i pedagogiki, bibliistyki, teologii pastoralnej, historii Kościoła i języków orientalnych. Wykładał przede wszystkim teologię dogmatyczną (15 lat), moralną (20 lat), pasterską, a poza tym prawo kanoniczne, nauki kościelne, rubryki kościelne (liturgikę), wymowę kościelną. W misjonarskim seminarium warszawskim przez jeden rok wykładał niemal wszystkie przedmioty.⁴³

Jego księgozbiór wyraźnie odzwierciedla te preferencje. Zidentyfikowane Pawliciana reprezentują wszystkie nauki kościelne i świeckie. Mimo że jest to biblioteka teologa, przeważają w nim dzieła z nauk świeckich (pozateologicznych), które stanowią ok. 57% całości zbioru; teologia zajmuje w nim (wliczając historię Kościoła i prawo kanoniczne) jedynie 43%. Trzeba jednak pamiętać, że niemal połowa kolekcji Pawlickiego nie jest nam znana i proporcje w całości zbioru mogłyby ulec zmianie na korzyść teologii, ponieważ książki teologiczne, zazwyczaj obecne w wielu księgozbiorach, mają mniejszą szansę wejścia do biblioteki seminaryjnej.

Poszczególne nauki teologiczne mają: teologia ogólna i dogmatyka – 9 poz., bibliistyka – 24, patrologia – 6, apologetyka – 24, teologia moralna – 15, asceetyka – 31, teologia pasterska – 17, liturgika – 31, homiletyka – 27.

Pozostałe nauki przedstawiają się w księgozbiorze Pawlickiego następująco: dzieła encyklopedyczne – 2 poz., filozofia – 15, pedagogika – 14, nauki społeczne – 48, prawo – 65 (w tym kanoniczne – 40), historia – 136 (w tym historia Kościoła i hagiografia – 61), sztuka – 16, filologia – 75, literatura – 63, nauki przyrodnicze – 41, podróznicze – 20.

a) nauki teologiczne

W naukach teologicznych tylko liturgika (rubryki kościelne) jako przedmiot wykładów Pawlickiego reprezentowana jest względnie dużą liczbą pozycji (31). Pozostałe przedmioty reprezentowane są mniejszą liczbą pozycji. Natomiast wyróżniają się: biblistyka (83 poz.), apologetyka (24) i ascetyka (31).

Z teologii ogólnej ks. Pawlicki posiadał wiele razy wydawane dzieło Pierre'a Colleta *Institutiones theologicae*, używane w skróconej formie w XVIII w. jako podręcznik do teologii dogmatycznej i moralnej w seminarjach misjonarskich; poza tym podobne podręczniki autorstwa Daniela Conciny i Pierre'a Densa (*Theologia ad usum seminariorum et sacra theologiae alumnorum*, t. 1-7, Mechliniae 1838), Franza Liebermanna *Institutiones theologicae*, ed. 4, t. 1-5, Moguntiae 1836.

Wielkość działu biblistyki (83 poz. w 110 wol.) wynika z tego, że akurat jedynie zawartość tego działu znana jest w całości, dzięki katalogowi opracowanemu przez ks. Chodyńskiego.⁴⁴ Zachowało się bowiem z niego w księgozbiornie seminaryjnym tylko ok. 20 poz. Ks. Pawlicki, który „dawał całość hermeneutyki do Starego Testamentu” w seminarium misjonarskim u Świętego Krzyża w Warszawie,⁴⁵ posiadał przede wszystkim dzieła teoretyczne, podręcznikowe i pomoce naukowe z tej dziedziny. Z pomocy należy tu wymienić I. Weitenauera *Lexicon biblicum* (Wiedeń 1758), Prospera de Aquila *Dykcjonarz biblijny* (t. 1-4, Kraków 1856), P.A. Bousqueta *Éléments de géographie sacrée* (Paris 1846). Z podręczników jest tu opracowanie autorstwa misjonarza Andrzeja Pohla *Scriptura sacra per quaestiones exposita* (t. 1-5, Vilnae 1810-1812),⁴⁶ używany powszechnie w seminarjach prowadzonych przez misjonarzy w Polsce, także w seminarium wrocławskim.⁴⁷ Ks. Pawlicki posiadał także używany tutaj podręcznik J.H. Janssens *Hermeutica sacra* (Paris 1859).⁴⁸ Z innych miał cenionego w Polsce Floriana Kudrewicza *Introductio in libros Novi Testamenti* (Kraków 1821). Jak przystało na zapalonego lingwistę, posiadał także wydania całego Pisma Świętego lub jego fragmentów w różnych językach: hebrajskim, greckim, łacińskim (*Wulgata*), polskim (m.in. tłumaczenie ks. Jakuba Wujka), francuskim, niemieckim, angielskim, rosyjskim, czeskim, serbskim, hiszpańskim, portugalskim, szwedzkim, flamandzkim, węgierskim, litewskim, jidysz, a nawet chińskim (w oryginalnej oprawie chińskiej); większość tych wydań nie zachowała się. Nie brak wydań protestanckich (w języku polskim i serbskim). Znajdujemy też komentarze do poszczególnych ksiąg biblijnych, głównie w języku francuskim oraz włoskim (Luigi Navarro).

Z dzieł patrystycznych spotykamy jedynie dzieła św. Augustyna (*Sermons... sur les Pseaumes*, t. 1-13, Paris 1739), św. Jana Chryzostoma oraz Cypriana.

Teologia moralna reprezentowana jest starymi podręcznikami: Paula Laymanna *Theologia moralis quinque libros complectens* (t. 1-2, Lyon

1664), Hermanna Busenbauma *Medulla theologiae moralis...* (ed. noviss., Köln 1712), używanego w seminariach misjonarskich jako podręcznik;⁴⁹ Josepha Antona *Theologia moralis* (p. 1-2, Augsburg 1770), Johanna Reutera *Theologia moralis quadripartita* (Köln 1750). Spotykamy też nowsze podręczniki: Antona Karla Reybergera *Institutiones ethicae christianae, seu theologiae moralis usibus acad. adcommotatae* (t. 1-3, Viennae 1805-1809), a także *Cur-sus theologiae moralis theorrico-practicae* (ed. 2, t. 1-3, Patavi 1844). Znajdujemy tu poza tym kilka opracowań o poszczególnych zagadnieniach moralnych.

Z bliskiej każdemu kapłanowi a s c e t y k i ks. Pawlicki posiadał obecne niemal w każdym ówczesnym księgozbiorniku *O naśladowaniu Chrystusa (De imitatione Christi)*. Jak przystało na znanego lingwistę, miał on to dziełko w językach: francuskim, łacińskim, niemieckim i włoskim. Poza tym posiadał pojedyncze dziełka św. Franciszka Salezego oraz św. Alfonsa Marii Liguoriego. Pozostałe to głównie rozmyślenia w różnych językach. Nie znajdujemy tu typowego dla duchowości misjonarskiej Louisa Abelly'ego *Korona całego roku chrześcijańskiego, albo medytacje o najprzedniejszych prawdach Ewangelii Chrystusowej...* (Kraków 1765).⁵⁰ Poza tym sam ks. Pawlicki zalecał w swej *Teologii pastoralnej* jako literaturę ascetyczną,⁵¹ zapewne powszechnie wtedy używaną, którą i on sam musiał mieć w swoim księgozbiorniku: „*Clericus instructus* przez [Jana] Benislawskiego na język polski przełożony;⁵² *Considerationes...* Benveleta;⁵³ *O obowiązkach stanu duchownego* Sevoa;⁵⁴ *Korona całego roku* Abelly;⁵⁵ *Reflexye* Nepuego;⁵⁶ *Nauki* Krasseta;⁵⁷ *Rok xński* [chrześcijański] Antoana⁵⁸ [...] *Enchiridion considerationum* Busaei”.⁵⁹

W niezbyt obficie zachowanym dziale teologii pasterskiej nie znajdujemy typowych opracowań podręcznikowych, z wyjątkiem *Teologii pasterskiej z różnych autorów dla chłopców seminarium archidiecezji lwowskiej* (Lwów 1844). Większość pozostałych pozycji traktuje o obowiązkach duszpasterzy. Natomiast w swojej *Teologii pasterskiej* ks. Pawlicki wymienia z tej dziedziny piętnaście „mniej kosztownych a dosyć użytecznych” dzieł.⁶⁰ Większości z nich nie odnajdziemy w zidentyfikowanym fragmencie księgozbiorniku Pawlickiego.

Dość dobrze zaopatrzone był dział poświęcony liturgice; znajdujemy w nim wydawnictwo *Sacrorum Rituum Congregationis decreta authentica* (ed. 3, Leodii 1854), cenne dzieło Bartolomeo Gavantiego *Thesaurus sacrorum rituum* (ed. C.M. Merati, t. 1-2, Venezia 1740),⁶¹ poza tym Jeana Baptiste Herdta *Sacrae liturgiae praxis juxta ritum Romanum* (ed. 5, t. 1-3, Lovanii 1855), Luzerne *Instructions sur la Rituel Langres* (t. 1-5, Paris 1837), sporo ksiąg liturgicznych w językach: przede wszystkim francuskim i łacińskim, ale także w litewskim i chaldejskim.

Z h o m i l e t y k i w kolekcji Pawlickiego znajdujemy przede wszystkim zbiory dzieł kaznodziejów francuskich: Louisa Bourdaloue (1632-1704), Jacquesa

B. Bossueta (1627-1704), Jeana B. Masillona (1663-1742), Guillaume Segauda. Z polskich mamy tylko pojedyncze dzieła Ignacego Witoszyńskiego i Wilhelma Kalińskiego, kaznodziejów XVIII-wiecznych.

b) dział pozateologiczny

Jeżeli chodzi o dział pozateologiczny, to z księgozbioru Pawlickiego zachowały się tylko dwa dzieła o charakterze encyklopedycznym. Jest to *Biographie universelle, ancienne et moderne... rédigé par une Société de Gens de Lettres et de Savant* (Paris 1811-1857), z której pozostały 63 tomy, a także w kolejnym wydaniu Lucio Ferrarisa *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica necnon ascetica, polemica, rubricistica, historica* (t. 1-3, Paris 1852).

W dziale prawnym przeważa oczywiście prawo kanoniczne, ale nie brak także opracowań z prawa w ogóle oraz prawa świeckiego. Posiadał zatem Pawlicki *Encyclopädie des gemeinen Rechts* Theodora Schmalza (Königsberg 1804), łaciński tekst *Kodeksu Justyniana* i komentarza do niego, kodeks Napoleona po francusku (Milan 1805) oraz *Krótki rys procesu stosowanego do kodeksu Napoleona* Antoniego Łabęckiego (Warszawa 1808), opracowania dotyczące państwowego prawa niemieckiego, angielskiego oraz polskiego.

Z prawa kanonicznego miał ks. Pawlicki Claudii Fleuryego *Institutiones juris ecclesiastici* (Lipsiae 1758; Paris 1768); Dominico Cavallariiego *Institutiones juris canonici* (t. 1-2, Bassano 1786 r.; Giovanniego Devotiego *Institutiones canonicae* (Gandae 1830), używane jako podręcznik w seminarium wrocławskim,⁶² ale także często przedrukowywane w różnych wydaniach powszechnie używane w uczelniach katolickich całej Europy; Josepha Carrière *De justitia et jure* (t. 1-3, Parisiis 1839) i *De contractibus* (t. 1-3, Parisiis 1844-1847); znakomite dzieło papieża Benedykta XIV (1740-1758) *De synodo dioecesana* (Ferrariae 1758), będące przedmiotem wykładów w seminariach duchownych w połowie XIX w.; dzieło wybitnego kanonisty francuskiego Marie D. Bouix *Tractatus de judiciis ecclesiasticis...* (t. 1-2, Parisiis 1855). Posiadał wydawnictwa źródeł prawa synodalnego w Polsce, reguły zakonne, opracowania dotyczące prawa małżeńskiego, procesu kanonizacyjnego.

Historia reprezentowana jest sporą liczbą dzieł, ale nie są one szczególnie znaczące. Z ważnych wydawnictw źródłowych posiadał on *Bullarium Romanum novissimum a B. Leone Magno usque ad S.D.N. Urbanum VIII* (ed. Laertii Cherubini, t. 1-4, Roma 1638). Z opracowań ogólnych Antoine Calmeta *Histoire universelle sacrée et profane* (t. 1-17, Strasbourg 1735-1771), Simona N.H. Lingueta *Histoire universelle du seizième siècle* (Paris 1769), a także kilka innych pomniejszych opracowań historii powszechnej, także dla użytku szkolnego. W księgozbiornie Pawlickiego odbija się wielkie zainteresowanie właściciela historią Francji: 18 poz., także takich, które poruszają

bardzo szczegółowe zagadnienia, zasadniczo obojętne dla kogoś, kto nie jest Francuzem, oraz Ameryki (6 poz.). Poza tym interesowała go historia starożytna (także ta pisana przez starożytnych pisarzy greckich i rzymskich), historia poszczególnych państw europejskich (Anglii, Prus, Niemiec, Włoch, Szwajcarii, Czech) oraz ruchów rewolucyjnych i masonerii. Nie znajdujemy, czy raczej nie zachowało się żadne podręcznikowe opracowanie historii Polski, a w ogóle zagadnień związanych ze świecką historią Polski dotyczą jedynie trzy pozycje.

Z historii Kościoła na pierwszym miejscu należy wymienić Janosa Nepomuka Albera *Institutiones historiae ecclesiasticae* (Agriae 1825), które ks. Pawlicki setkami sprowadzał do kraju dla użytku wszystkich seminariów prowadzonych przez księży misjonarzy,⁶³ w tym także wrocławskiego.⁶⁴ Posiadał prawdopodobnie także słynne dzieło Claude Fleury *Histoire ecclésiastique*, na co wskazywałby zachowany indeks do niego; samo jednak dzieło musiało zagać. Zachowało się natomiast skrócony podręcznik historii Kościoła Giovanniego Lorenzo Berti *Historiae ecclesiasticae brevium...* (t. 1-2, Pisa 1760). Znajdujemy także niektóre tomy Caesare Baroniusa *Annales ecclesiastici* (Roma 1588-1607) i ich kontynuację autorstwa Henryka Spondana. Spotykamy w księgozbiore Pawlickiego opracowania dotyczące historii papieżstwa i poszczególnych papieży (9 poz.),⁶⁵ zakonów (trapiści) i zgromadzeń zakonnych, a także schizm i herezji (8 poz.), historii Kościoła w poszczególnych krajach oraz wybitnych osób, w tym przede wszystkim świętych (10 poz.). I tutaj w niewielkim zakresie reprezentowana jest historia Kościoła w Polsce.

Dział filologiczny księgozbioru ks. Pawlickiego potwierdza opinię, że był on dobrym lingwistą. Znał dobrze kilka języków obcych: łacinę, francuski, niemiecki, angielski, włoski; nie były mu obce języki grecki, hebrajski, hiszpański i portugalski, a rok przed śmiercią zaczął się uczyć języka litewskiego.⁶⁶ Miał on w swoim księgozbiore bogaty zestaw gramatyk i słowników wyżej wymienionych języków, szczególnie odnoście do języka łacińskiego i greckiego. Poza tym znajdujemy pomoce do nauki języka rosyjskiego, wołoskiego, arabskiego. Nie brakuje tu oczywiście ogólnych opracowań dotyczących filologii, a także teoretyczne i praktyczne książki dotyczące retoryki.

Ks. Pawlicki we wskazówkach dla duszpasterzy w swojej *Teologii pasterskiej* jako książki pozytywne zalecał, oprócz filozofii i historii powszechnej także nauki przyrodnicze, a mianowicie: fizykę, matematykę, historię naturalną, botanikę, medycynę, rolnictwo, ogrodnictwo, pszczelarstwo, kucharstwo itd.⁶⁷ Sam w swoim księgozbiore miał też sporo takich książek. Najliczniej (12 poz.) reprezentowana jest medycyna; miał z tej dziedziny nawet książki w języku greckim. Sporo też jest książek z geografii (8 poz.), geometrii i matematyki (9 poz.), po kilka z rolnictwa, ekonomii, astronomii, leśnictwa. Z pewnym upodobaniem gromadził też Pawlicki opisy podróży (19 poz.).

Dzieła beletrystyczne traktował ks. Pawlicki jako literaturę służącą jedynie do rozrywki.⁶⁸ Gromadzona więc ona była raczej przypadkowo. W każdym razie spotykamy tu pewną liczbę dzieł autorów starożytnych: Ksenofonta, Homera, Wergiliusza, Terentiusza, Seneki. Z klasyki literatury spotykamy dzieła Fénelona, Pierre'a Corneille'a, Torquato Tassa, Miguela Cervantesa, Waltera Scotta, Olivera Golsmitha, Jeana de La Fontaine'a, a z polskich – Szymona Starowolskiego, Kazimierza Macieja Sarbiewskiego, Szymona Bielskiego, Ignacego Krasickiego.

* * *

Interesująca jest struktura językowa księgozbioru ks. Pawlickiego. Króluje w nim niepodzielnie język francuski (40,9% zidentyfikowanego zbioru); w następnej kolejności plasują się: język łaciński (23,8%), polski (14,5%), niemiecki (7,1%), włoski (5,1%), angielski (2,5%), grecki (1,5%), inne (0,7% – pojedynczymi egzemplarzami reprezentowane są języki: rosyjski, litewski, portugalski, holenderski,chaldejski), wielojęzyczne (3,9%). Żaden z zachowanych księgozbiorów profesorów wrocławskich nie wykazuje takiej przewagi języka francuskiego.

Gdyby nie ok. 100 dzieł w języku polskim, ktoś przeglądając księgozbiór ks. Pawlickiego, mógłby wnioskować, że jest to księgozbiór Francuza. I to nie tylko ze względu na przewagę języka francuskiego. Sugerowałaby to także spora liczba dzieł dotyczących historii Francji (w aspekcie świeckim i kościelnym). Także niemal wszystkie najważniejsze dzieła z innych dziedzin wiedzy są w języku francuskim. Zastanawiający jest widoczny w księgozbiorze brak dzieł dotyczących historii Polski (świeckiej i kościelnej).

3. Wykorzystanie księgozbioru

Ksiądz Pawlicki nie zwykł robić notatek na czytanych książkach. Stąd o wykorzystywaniu przez niego dzieł z własnego księgozbioru musimy wnioskować z innych poszlak. Może o tym świadczyć chociażby znaczne zniszczenie niektórych z nich. Widoczne jest to najbardziej na wszystkich niemal zachowanych słownikach. Musiał z nich przede wszystkim korzystać przy tłumaczeniu na język polski publikacji w językach obcych. Przy tej okazji dobrze poznawał i zapamiętywał treść tych dzieł.

Poza tym najczęściej wykorzystywał podręczniki, z których wykladał różne przedmioty w seminariach duchownych. Podobno przed każdą lekcją czytał dokładnie fragment, który w tym dniu miał przedstawić uczniom. Ze zbioru dzieł ascetycznych korzystał do przygotowywania pięknych konferencji, które głosił dla alumnów seminarium wrocławskiego.⁶⁹

Znajomość prawa kanonicznego posiadał, jak pisano, nie z podręczników, lecz „z gruntownego odczytania źródeł, zwłaszcza kościelnego kodeksu zwanego *Corpus juris canonici* i bullarzy. Ustawy synodalne Kościoła polskiego

zajmowały go także; co więcej, znał przynajmniej dostatecznie prawo rzymskie i Napoleońskie.⁷⁰ Ze względu na dobrą znajomość prawa kanonicznego została Pawlickiemu powierzona funkcja sędziego prosynodalnego w konsystorzu warszawskim.

Jeśli chodzi o liturgikę, „przeczytał nieomal całą literaturę rubryk, a mianowicie kilkutomowe dzieła Cavaliera, Gardeliniego, Gavanta i Meratego oraz prawie wszystko późniejsze”.⁷¹ Nie wszystkie z tych dzieł miał Pawlicki w swoim własnym księgozbiornie; miał dostęp do nich w księgozbiornie świętokrzyskim w Warszawie. Dobra znajomość rubrycystyki kościelnej predysponowała Pawlickiego do układania w latach 1839-1853 rubrycel (kalendarzy liturgicznych) dla diecezji warszawskiej, a w latach 1859-1968 dla diecezji wrocławskiej.

Do głoszenia konferencji i kazań dla kleryków w Warszawie i we Włocławku ks. Pawlicki korzystał z dzieł poczytnych wówczas autorów, których musiał mieć w swoim księgozbiornie: Louisa Bourdaloue (1632-1704), La Luzerne, G.P. Pinamontiego (1632-1703), C.A. Cattaneo (zm. 1705), Marcina z Cochem (1630-1712), Leonharda Goffine (1648-1719), C. Judde (1661-1735), Martina-Françoisa Thiébaulta (ok. 1725 – 1795) i Rodrigueza.⁷²

Pomimo iż uważany był za człowieka dawnej daty, szedł za postępem nauki i nieobca mu była nowsza literatura krajowa i zagraniczna.⁷³ Nie tylko solidnie studiował wiele dzieł ze swego księgozbiornu, ale także pisał obszernie uwagi o niektórych z nich.⁷⁴ Miał także pewną znajomość treści ksiąg niezgodnych z zasadami wiary i moralności katolickiej (prohibitów).⁷⁵

Kolekcja Pawlickiego była zatem wykorzystywana przez niego do działalności naukowej, translatorskiej, dydaktycznej (przygotowanie wykładów), asceptycznej (rozmyślanie, przygotowanie kazań i konferencji), a także dla własnej przyjemności (beletrystyka).

4. Losy księgozbiornu

Księgozbiór ks. Pawlickiego za życia właściciela nie był narażony na częste przemieszczenia. Tylko raz w 1853 r. był przenoszony z Warszawy do Włocławka. Po śmierci ks. Pawlickiego został włączony do zbiorów biblioteki seminaryjnej we Włocławku;⁷⁶ tylko kilka z nich (w języku greckim) wziął do swego użytku ks. Stanisław Chodyński,⁷⁷ ówczesny bibliotekarz księżnicy seminaryjnej. Część z nich (znaczną) została wpisana do katalogu książkowego biblioteki seminaryjnej z przełomu XIX i XX w., obejmującego zaledwie 1/7 część zbiorów.

W bibliotece seminaryjnej Pawliciana nie miały spokojnego bytu. Wraz z całym księgozbiornem seminaryjnym były często przenoszone z miejsca na miejsce, najpierw w ramach pomieszczeń seminaryjnych, a w czasie II wojny światowej zostały wywiezione przez Niemców do Poznania. Po wojnie część

z nich powróciła do biblioteki seminaryjnej, ale część bezpowrotnie przepadła. W czasie kolejnych przenosin zaginęły (zostały rozszabrowane), wydaje się, najcenniejsze książki. Zdekompletowana została większość dzieł wielotomowych.

Ostatecznie w latach 1953-1967 zachowane w bibliotece seminaryjnej dzieła z kolekcji ks. J. Pawlickiego zostały skatalogowane, otrzymały sygnatury i zostały wpisane do księgi inwentarzowej. Daje im to szansę pozostania na stałe w tym miejscu. Są one teraz jedynie sporadycznie wykorzystywane przez czytelników. Biblioteka osobista będąca w XIX w. warsztatem pracy znaczącego teologa stała się zbiorem o wartości jedynie historycznej.

II.1. Księgozbiór ks. Franciszka Płoszczyńskiego (1800-1873)

Ks. Franciszek Płoszczyński (1800-1873), niemal rówieśnik ks. Pawlickiego, znany przede wszystkim ze względu na swoje prace w dziedzinie katechetyki,⁷⁸ ma także zasługi dla książki polskiej, ponieważ uporządkował biblioteki seminaryjne we Włocławku (bibliotekarz w latach 1825-1834) i w Płocku oraz spisał ich katalogi, a także zgromadził spory własny księgozbiór, który częściowo zachował się we włocławskiej bibliotece seminaryjnej.⁷⁹ Oprócz seminaryjnego wykształcenia filozoficzno-teologicznego zdobył w latach 1820-1823 szerszą wiedzę, jako wolny słuchacz na Uniwersytecie Warszawskim, z filozofii, Pisma Świętego i historii Kościoła.⁸⁰

Podstawą źródłową do poznania księgozbioru ks. Płoszczyńskiego jest zachowany fragment tej kolekcji oraz katalog biblioteki seminaryjnej z przełomu XIX i XX w., a przede wszystkim sporządzony przez samego właściciela w 1869 r. katalog dzieł z jego księgozbioru.⁸¹

Dotychczas w bibliotece seminaryjnej odnaleziono ok. 390 poz. w około 500 woluminach z księgozbioru ks. Płoszczyńskiego. Na te liczby składa się 259 pozycji w 284 woluminach starych druków,⁸² w tym 39 pozycji w dziale dubletów.⁸³ Zachowało się też 128 poz. w 215 wol. nowych druków,⁸⁴ a także siedem rękopisów, zawierających głównie notatki przydatne do wykładów seminaryjnych.⁸⁵ W katalogu swego księgozbioru ks. Płoszczyński notuje ok. 1230 pozycji w ok. 1700 woluminach. A zatem w zbiorze seminaryjnym zachowało się ok. 1/3 tej kolekcji.

1. Tworzenie księgozbioru

Ks. Płoszczyński zgromadził własny księgozbiór w XIX w., zasadniczo w trzech miejscach swej działalności: Warszawie (1819-1823, 1838-1851) Włocławku (1823-1834, 1851-1873) i Płocku (1834-1838).

Zachowała się jedna zapiska, która świadczy o nabyciu przez Płoszczyńskiego dziełka z geometrii w 1826 r.,⁸⁶ kiedy przebywał za pierwszym razem we Włocławku. Wskazywałoby to na wczesne zainteresowania Płoszczyńskiego naukami matematyczno-przyrodniczymi. Być może także wtedy przejął

niektóre książki od swego kolegi misjonarza, ks. J. Średnickiego.⁸⁷ Na gromadzenie księgozbioru w Warszawie wskazuje 28 pozycji noszących znaki własnościowe (lub ślady po nich) tamtejszych bibliotek misjonarskich: seminarium Świętego Krzyża i szpitala u Dzieciątka Jezus.⁸⁸ Na początku swego drugiego pobytu we Włocławku ks. Płoszczyński nabył książki od Tomasza Wasiłowskiego, nauczyciela pijara.⁸⁹

W omawianej kolekcji znalazło się wiele starych druków, ale dokładne określenie ich liczby jest niemożliwe, ponieważ ks. Płoszczyński w swoim katalogu często nie podaje roku wydania; uzasadnione jest jednak przypuszczenie, że stare druki stanowiły ponad 50% zbioru.⁹⁰ Znaczna ich część ma zapisy o cenie i te zapewne ks. Płoszczyński kupił. Sporo jednak pozycji takiej adnotacji nie ma. Nie wiadomo jednak, czy znaczy to, że właściciel otrzymał je w darze, czy zdobył w inny sposób.

Ks. Płoszczyński oznaczał swoje książki najczęściej własnoręcznym podpisem w formie: „Ex libris Francisci Płoszczyński” (imię często pisane jest małą literą).⁹¹ Do zewnętrznego wyglądu swego księgozbioru nie przywiązywał żadnej wagi. Znaczna liczba książek jest nieoprawna, inne mają oprawy (zapewne w oprawach już nabyte) zniszczone; tylko pojedyncze egzemplarze zachowały się w dobrym stanie.

Książki były zapewne ułożone według jakiegoś przyjętego schematu. Wskazywałyby na to doklejane do wewnętrznej strony górnej okładziny wypustki z kartonu, na których wypisywana była sygnatura.⁹² Zachowało się ich jednak zbyt mało, aby można było z tego wyciągnąć jakieś wnioski. Zapiski na książkach o darach wskazują też, że ks. Płoszczyński porządkował swoją kolekcję po przyjeździe do Włocławka w 1951 r. (zob. poniżej losy księgozbioru). Jednak jeszcze w 1865 r. stwierdzał, że jego książki „są dotąd niespisanie”.⁹³

2. Zasób księgozbioru

Księgozbiór Franciszka Płoszczyńskiego jest dość nietypowy jak na kapłana, który miał przede wszystkim wykształcenie teologiczne. Nauki teologiczne (bez prawa kanonicznego i historii Kościoła) zajmują w tym księgozborze jedynie ok. 30%; reszta, ok. 70% księgozbioru, to nauki pozateologiczne.

Zasadnicza część kolekcji została przez samego właściciela podzielona na następujące działy: 1) Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, teologia ogólna i polemiczna – 57 poz.; 2) teologia dogmatyczna i moralna – 42; 2) teologia ascetyczna – 43; 4) kaznodziejstwo – 59; 5) literatura – 190; 6) nauki przyrodnicze – 129; 7) historia – 173; 8) medycyna – 75; 9) prawo – 45; 10) filologia – 77.⁹⁴

a) dzieła teologiczne

W księgozborze ks. Płoszczyńskiego niewiele jest znaczących dzieł z poszczególnych dziedzin teologicznych. Znajdujemy tylko osiem dzieł z b i b l i s t y k i. Wymienić można, podobnie jak u ks. Średnickiego, Bernar-

da Lamy *Apparatus biblicus* (ed. 5, Venezia 1767), a także Jakuba Jachimowskiego *Praelectiones theologicae in Sacram Scripturam Veteris Testamenti...* (Kraków 1789) – oparty na opracowaniach A. Calmeta podręcznik napisany przez misjonarza dla użytku seminariów w Polsce i używany w nich w końcu XVIII i na początku XIX w.⁹⁵ W dziele tym nie ma jednak ani jednego z dzieł używanych w seminarium wrocławskim jako pomoce do wykładów z tej dziedziny.⁹⁶

Z podręczników teologicznych posiadał ks. Płoszczyński: Louisa Labelly'ego *Medulla theologica* (Kraków 1729) – pierwszy podręcznik teologii dogmatycznej, którego używano w seminariach misjonarskich;⁹⁷ kilka wydań Pierre Colleta *Institutiones theologicae* (m.in.: t. 1-5, Lyon 1765; t. 1-4, Chełmno 1765; t. 1-3, Paris 1847-1848), używanego jako podręcznik zarówno do teologii dogmatycznej jak i moralnej przez pół wieku w seminariach prowadzonych przez misjonarzy,⁹⁸ także w seminarium wrocławskim.⁹⁹ Z teologii moralnej posiadał Sporera *Theologia moralis* (Salzburg 1711) i Laymana *Theologia moralis* (Monachium 1634), Tomasza de Charmes *Compendium theologiae moralis* (Nancei 1763), Paula G. Antoine'a *Compendium theologiae moralis universae* (Wilno 1784) oraz przewodniki dla spowiedników, a także chyba większość dzieł Karola Surowieckiego (1750-1824), znanego polemisty polskiego.

W dziale ascetycznym znajdujemy w księgozbiornie ks. Płoszczyńskiego podstawowe dzieło duchowości misjonarskiej – Louisa Abelly'ego *Korona całego roku chrześcijańskiego, albo medytacje o najprzedniejszych prawdach Ewangelii Chrystusowej...* (Kraków 1765)¹⁰⁰ oraz tegoż *Meditations* (Paris 1660), Carrona *Pensées chrétiennes* (Paris 1815), podobnie jak Średniczki – F. Nepveu'a *Méthode facile d'oraison* (Paris 1824) i J.N. Grou *Caractères de la vraie dévotion* (Lille 1823), a także inne podręczniki do rozmyślenia.

Z liturgiki posiadał ks. Płoszczyński dzieło misjonarza Pawła Rzymskiego (1783-1833) *Wykład obrzędów kościelnych...* (Warszawa 1839), stosowany w seminariach misjonarskich w Polsce jako podręcznik do tego przedmiotu.¹⁰¹

Teologia pastoralna reprezentowana jest przez dzieło Frantza Giftschütza (1748-1788) *Theologia pastoralis* (t. 1-2, Wiedeń 1789), podręcznik obowiązujący przez wiele lat na uczelniach cesarstwa austro-węgierskiego, propagujący ujęcie naturalistyczne i antropocentryczne tego przedmiotu.

b) nauki pozateologiczne

Nauki pozateologiczne reprezentowane są w księgozbiornie ks. Płoszczyńskiego w znacznie większym zakresie niż poszczególne dziedziny teologiczne.

Z filozofii miał on jednak tylko kilka pozycji, m.in. dzieła (lub ich opracowania) Arystotelesa, Marka Aureliusza, Seneki, a także innych.

Układ działów w *Katalogu Płoszczyńskiego*, autora podręcznika do katechetyki,¹⁰² nie wskazuje na jego szczególne zainteresowania pedagogiczne i katechetyczne.¹⁰³ Jednak dokładniejsze przejrzanie zawartości księgozbioru takie zainteresowania potwierdza. Znajdujemy tu ponad 20 pozycji z tej tematyki, a m.in.: François Fenelona *O wychowaniu płci żeńskiej* (tłum. z franc., Warszawa 1823), Arnauda Berquina *Przyjaciel młodych. Dzieło o edukacji* (tłum. z franc., Warszawa 1781), Degerando *Du perfectionnement moral, ou de l'éducation de soi-même* (2 éd., Paris 1826), Augusta Hermanna Niemeyera *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Schulmänner* (7 Aufl., Halle 1819), Franciszka Bielińskiego *Sposób edukacji w XV listach opisany* (Warszawa 1775), a poza tym dzieła *O edukacji fizycznej i moralnej płci żeńskiej* (tłum. z franc., Warszawa 1789), *Wewnętrzne urządzenie szkół wojewódzkich* (Warszawa 1828), *Instrukcja dla nauczycieli* (Warszawa 1817), *Myśli o sposobie uczenia w szkołach religii chrześcijańskiej* (Warszawa 1823) oraz inne. Poza tym spotyka się w różnych działach pozycje, które mogą służyć jako pomoce do nauczania tego przedmiotu w szkole, np. moralności, historii, nauk przyrodniczych, języków obcych.

Dość dobrze był też zaopatrzone w kolekcji Płoszczyńskiego działy historii. Znajdowały się nim dzieła historyków starożytnych greckich i rzymskich (po kilka wydań): Ksenofonta, Liwiusza, Pliniusza, Tacyta, Cezara, Neposa. Znajdujemy opracowania dotyczące historii poszczególnych krajów: Francji (szczególnie rewolucji francuskiej), Rosji (Nikołaja M. Karamzina *Historia państwa rosyjskiego*, t. 1-11, Warszawa 1826), Włoch, Hiszpanii, Anglii (m.in. Augustina Thierry'ego *Histoire de la conquête de l'Agleterre par les Normand*, t. 1-4, Paris 1830), Irlandii, Jamajki, Syberii. Jest też sporo opracowań, ale nie tyle co u Pawlickiego, dotyczących historii Francji. Z opracowań historii Polski są tu: Adama Prażmowskiego (1764-1836) *Wiadomość o najdawniejszych dziejopisach polskich* (Warszawa 1811), Łukasza Górnickiego (1527-1603) *Dzieje w Koronie Polskiej... od roku 1538 aż do roku 1572* (Warszawa 1750) – anegdotyczna kronika wydarzeń na dworze Zygmunta Augusta, Kajetana Kwiatkowskiego (1769-1852) *Dzieje narodu polskiego za panowania Władysława IV króla polskiego i szwedzkiego* (Warszawa 1823). Z upodobaniem gromadził ks. Płoszczyński opisy podróży do różnych krajów oraz pamiętniki historyczne, z polskich Karola Lubicza Chojeckiego (ok. 1740 – po 1791) *Pamięć dzieł polskich, podróż i niepomyślny sukces Polaków* (Warszawa 1789). Z historii Kościoła posiadał natomiast kilka mało znaczących ogólnych opracowań tego przedmiotu, ponadto kilkanaście życiorysów świętych.

Sporo w księgozbiorze ks. Płoszczyńskiego było dzieł filologicznych (w katalogu określone jako dzieła gramatyczne). Oprócz ogólnych opracowań dotyczących retoryki, poetyki, posiadał on dużo pomocy, także metodycznych, do nauki języków: łacińskiego, francuskiego i niemieckiego,

w mniejszym natomiast zakresie do języków: hebrajskiego, greckiego i staro-cerkiewnosłowiańskiego. Sporo jest też słowników języków: łacińskiego, francuskiego i niemieckiego.

Najliczniej w tej bibliotece osobistej reprezentowana jest literatura. Z literatury starożytnej posiadał ks. Płoszczyński dzieła (w oryginałach albo przekładach na język francuski lub polski) greckie: Hezjoda, Homera, Ezopa (bajki), Anakreonta (pieśni), Pindara (ody) oraz rzymskie: Owidiusza, Wergiliusza, Horacego, Lukana (*Pharsalia*), Katullusa (poezje), Terencjusza (komedie), Cezara, Propercjusza. Zgromadził także sporo literatury francuskiej (w oryginałach i w przekładach na język polski): François Fenelona (*Podróże i przypadki Telemaka*), Jeana de La Fontaina (1621-1695) (*Fables*), Voltaire'a, Paula Scarrona (1610-1660), Nicolasa Boileau (1636-1711), Stéphanie Félicité de Genlis (1746-1830), a także pisma pisarzy polskich: Franciszka Ksawerego Dmochowskiego, Juliana Ursyna Niemcewicza, Cypriana Godebskiego, Franciszka Karpińskiego, Dyzmy Bończy Tomaszewskiego (1749-1825), Konstantego Majeranowskiego (1790-1851). Rzadko spotyka się dzieła literackie w języku niemieckim. Zauważa się predylekcję właściciela do pamiętników i zbiorów listów. Przejrzenie działu literackiego w księgozbiorze ks. Płoszczyńskiego przekonuje nas, że sporo tam dzieł (szczególnie francuskich lub tłumaczeń z francuskiego), wówczas modnych i poczytnych, dziś już całkowicie zapomnianych.

Niezwykle obficie, jak na teologa, zaopatrzonej był dział nauk przyrodniczych. Sam ks. Płoszczyński włączył do niego 129 poz., ale jeżeli doliczyć do tego w osobnym dziale umieszczone dzieła z medycyny (75 poz.) oraz zazwyczaj do historii wliczone opracowania z geografii, otrzyma się liczbę znacznie przekraczającą 200 pozycji, czyli ok. 1/5 zbioru. Tematyka tego działu jest bardzo szeroka: historia nauk przyrodniczych, fizyka, mechanika, chemia, matematyka, geometria, biologia, zoologia, geografia, mineralogia, astronomia, budownictwo, rolnictwo i ogrodnictwo, kucharstwo, wojskowość. Zainteresowanie dla spraw gospodarczych i technicznych jest w jakimś stopniu zrozumiałe u człowieka, który zajmował się administracją domów i gospodarstw zarówno u księży misjonarzy, jak i w seminarium wrocławskim. Ale zgromadzone w księgozbiorze publikacje dotyczące tych zagadnień przekraczają praktyczne potrzeby i dotyczą rozważań naukowych.

Jeszcze bardziej jest to widoczne w dziale dzieł medycznych. Zebranych książek z tej dziedziny wiedzy zapewne nie powstydziliby się niejeden ówczesny lekarz.

W księgozbiorze Płoszczyńskiego, którego pasją był także śpiew kościelny,¹⁰⁴ zachowało się tylko 9 pozycji (w 2 wol.) dotyczących tej dziedziny. Jedną z nich to *Gesangbuch zum Gebrauch der katholischen Gemeinde bey S. Benno...* (Warszawa 1805), pozostałość z czasów, gdy ks. Płoszczyński

pełnił funkcję przewodnika śpiewu we wrocławskiej wspólnocie katolików niemieckich.¹⁰⁵

Warto też wspomnieć o zbiorze 21 tomów „Monitora”, czasopisma społeczno-politycznego oświecenia polskiego, wychodzącego w latach 1765-1785, które ks. Płoszczyński ocenia, chyba przesadnie, jako nadzwyczaj interesujące i wartościowe.

* * *

Pod względem języka pierwsze miejsce w księgozbiorze ks. Płoszczyńskiego zajmuje język polski (45,8% zbioru), w następnej kolejności plasują się języki: francuski (22,7%), łaciński (19,9%), niemiecki (8,9%), włoski i rosyjski (po 0,6%), wielojęzyczne (1,5%).¹⁰⁶

3. Wykorzystanie księgozbioru

Na pozycjach z księgozbioru ks. Płoszczyńskiego nie znajdujemy jednoznacznych śladów jego lektury w postaci zapisek czy uwag. Nie świadczy to jednak o tym, że ks. Płoszczyński zgromadzonych książek nie czytał. Byłoby to niemożliwe u człowieka, który pisał o sobie: „Mam chęć gorącą do książki”.¹⁰⁷ Rodzące się przy lekturze uwagi zapisywał osobno, na kartkach, które gromadził. Musiał przynajmniej studiować opracowania podręcznikowe do przedmiotów, których nauczał, np. w seminarium wrocławskim w różnych czasach wykładał: filozofię, teologię pastoralną, wymowę kościelną (homiletykę), historię Kościoła, ceremonie (liturgikę) i uczył śpiewu.¹⁰⁸ Dla swego rozwoju duchowego czytał sporo książek ascetycznych.¹⁰⁹ Dużo czasu poświęcał na studiowanie książek poświęconym zagadnieniom praktycznym: restauracji kościołów, remontów mieszkań i domów, przyrządzaniu lekarstw, rolnictwu i ogrodnictwu, krawiectwu, kucharstwu itp.¹¹⁰

Zgromadzona kolekcja wykorzystywana była przez ks. Płoszczyńskiego zasadniczo dla czterech celów, jako: 1) podręczny księgozbiór profesorski potrzebny do doskonalenia działalności dydaktycznej, 2) warsztat pracy naukowej, której rezultatem były dwie wspomniane wyżej publikacje z zakresu katechetyki, 3) źródło własnej formacji duchowej, 4) pomoc dla działalności praktycznej (administracja).

Znaczna jednak część dzieł z księgozbioru ks. Płoszczyńskiego nigdy nie została przeczytana, ani przez niego, ani przez nikogo innego. Dowodzą tego dotychczas nie rozcięte ich kartki.

4. Losy księgozbioru

Już za życia ks. Płoszczyński przekazywał lub sprzedawał swoje książki innym. W 1830 r., sporządzając katalog książek seminaryjnych we Wrocławku, włączył do niego „kilkanaście [książek] własnych, od siebie dołożonych”.¹¹¹ W 1851 r. przekazał niektóre swoje książki bądź to bibliotece misjonarskiej,¹¹²

bądź bibliotece seminarium diecezjalnego.¹¹³ Przynajmniej kilka książek otrzymał od ks. Płoszczyńskiego jego kolega misjonarz we Włocławku, ks. Józef Pawlicki.¹¹⁴ Jakież książki nabyli ks. Stanisław Chodyński¹¹⁵ i ks. Jan Trojanowski.¹¹⁶ Kilka przeszło na własność ks. Franciszka Stopierzyńskiego.¹¹⁷

W 1865 r. ks. Płoszczyński, zapewne obawiając się zaboru swego księgozbioru jako mienia po zniesionych zakonach przez władze moskiewskie, złożył go w 61 pakach w pomieszczeniu należącym do biskupa kujawsko-kaliskiego Michała Marszewskiego. W sporządzonym wtedy dokumencie (2 II 1865 r.) postanowił, że gdyby go nie mógł odebrać, ma on przejść na własność seminarium włocławskiego, a gdyby ono nie mogło go przejąć, należy go sprzedać.¹¹⁸

Ks. Płoszczyński odebrał jednak swój księgozbiór, a w 1869 r. „z powodu potrzeb koniecznych” postanowił go sprzedać. Zapewne wtedy postanowił go uporządkować i spisać. Nieznaczną część księgozbioru – dzieła niekompletne i małej wartości broszury, w sumie ok. 220 pozycji w ok. 270 wol. – przekazał 3 kwietnia 1869 r. bibliotece seminarium duchownego we Włocławku. Resztę, ok. 1000 poz. w ok. 1420 wol.,¹¹⁹ spisał i przeznaczył do sprzedania (wycenił je łącznie na ok. 570 rubli srebrem). Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, czy książki rzeczywiście zostały sprzedane. W *Katalogu* tylko przy kilkunastu pozycjach jest adnotacja o ich sprzedaży. Większość z pozostałych pozycji znajduje się obecnie w bibliotece seminaryjnej we Włocławku. Ponieważ nie mają one znaków proveniencyjnych innych profesorów seminarium włocławskiego, przez których księgozbiory mogłyby one trafić do biblioteki seminaryjnej, można zapytać: czyżby seminarium je kupiło? Taka sugestia oparta jest na fakcie, że ks. Chodyński wymieniając dary książkowe, nawet kilkunastotomowe, dla biblioteki seminaryjnej we Włocławku,¹²⁰ nie wspomina o znacznym przecież księgozbiórze ks. Płoszczyńskiego. W swoim testamencie z 1871 r. ks. Płoszczyński nic nie wspomina o swoim księgozbiórze, co by sugerowało, że sprawa ta została już wcześniej załatwiona.¹²¹

Od tej chwili księgozbiór ks. Płoszczyńskiego dzielił losy biblioteki seminaryjnej. Po 1920 r. część dzieł pisarzy starożytnych greckich i rzymskich wyłączono do tzw. Biblioteki klasycznej, tworzonej dla uczniów Liceum im. Piusa X (Niższe Seminarium Duchowne).¹²² W czasie II wojny światowej został wraz z księgozbiorem seminaryjnym wywieziony przez Niemców do Poznania.¹²³ Po powrocie do Włocławka książki te zostały ostatecznie skatalogowane i wpisane do inwentarza.

IV. Inne księgozbiory

Poza trzema omówionymi wyżej są jeszcze informacje o trzech innych księgozbiórach misjonarskich we Włocławku lub pozostałości po nich.

Po **ks. Józefie Grąbczewskim** (ur. 1824 r., zm. 22 VIII 1877 r. w Kramsku jako tamtejszy proboszcz), misjonarzu profesorze seminarium wrocławskiego w latach 1858-1867¹²⁴ oraz bibliotekarzu biblioteki seminaryjnej w latach 1860-1867, zidentyfikowano 32 poz. w 36 wol., z tego w bibliotece seminaryjnej znajduje się obecnie 26 poz. w 29 wol.¹²⁵ Książki te można rozpoznać po podpisie właściciela, czasami z dodaną datą nabycia, lub dopisaną ołówkiem przez ks. Stanisława Chodyńskiego, porządkującego księgozbiór seminaryjny informacją, że pochodzą one od ks. Grąbczewskiego. Te, które mają daty nabycia, wskazują na wejście do księgozbioru w latach 1855-1859.

Ta drobna pozostałość po księgozbiorze ks. Grąbczewskiego (choć i w całości prawdopodobnie nie był on duży) w przedziwny sposób odbija w miniaturze wyżej omówione księgozbiory misjonarskie. Są w nim dzieła z następujących dziedzin: z biblistyki – Georga Pasora *Lexicon manuale Novi Testamenti* (Leipzig 1771) oraz J.B. Glaire’a *Les livres saints vengés, ou vérité historique et divine de l’Ancien et du Nouveau Testament* (Paris 1845), a także kilka wydań tekstu Pisma Świętego; z teologii dogmatycznej – Heinricha Klee *Manuel de l’histoire des dogmes chrétiens* (t. 1-2, Paris 1848), teologii moralnej – Antona Luby’ego *Theologiae moralis in systema redactae* (ed. 4, Graz 1799), z liturgiki – Giovanniego Fornici *Institutiones liturgiques* (Paris 1856), z prawa kanonicznego – Maurusa Schenkla *Institutiones juris ecclesiastici communis* (ed. 10, p. 1-2, Landshuti 1830). Znajdujemy tu też Bergiera *Dictionnaire de théologie* (t. 1-6, Paris 1863).

I w tym niewielkim fragmencie księgozbioru Grąbczewskiego niemal połowa to publikacje pozateologiczne. Z prawa – *Codex Napoleonis* (Varsaviae 1809), z historii – Ludwika Janowskiego *Historia powszechna* (Warszawa 1836), Théodora H. Barrau *Histoire de la révolution française* (Paris 1857), poza tym znajdujemy tu gramatykę języka włoskiego, dzieła Cicerona, kilka dzieł z nauk przyrodniczych.

O księgozbiorze **ks. Stanisława Pagaczewskiego** (ur. 1775 r., zm. 1830 r. we Wrocławku), profesorze w seminarium wrocławskim w latach 1820-1830,¹²⁶ wiadomo tylko tyle, że jego księgozbiór po śmierci został włączony do wrocławskiej biblioteki seminaryjnej.¹²⁷ Jednak nie udało się znaleźć żadnej pozycji z jego proveniencją.

Także **ks. Antoni Drągowski** (ur. 1810 r., w 1842 r. opuścił Zgromadzenie Księży Misjonarzy),¹²⁸ profesor seminarium wrocławskiego w latach 1827-1835 oraz tutejszy bibliotekarz (VII-X 1834) w 1856 r. w testamencie przekazał swoje książki bibliotece seminaryjnej, z czego dotarło do niej tylko 37, bo większość rozebrano.¹²⁹

* * *

Przegląd księgozbiorów misjonarzy, którzy pracowali we Wrocławku, szczególnie Średnickiego (ok. 230 wol.), Pawlickiego (ok. 2 tys. wol.) i Płosz-

czyńskiego (ok. 1700 wol.), pozwala stwierdzić, że podobne one były do innych księgozbiorów misjonarskich, w których wiele było dzieł – jak pisał J. Lelewel – „nie tyle religijnych, co filozoficznych, historycznych, scjentyficznych, nareszcie francuskich *belles lettres* wchodziło”.¹³⁰ Z tą różnicą, że w misjonarskich księgozbiórach wrocławskich książki religijne nie są na szarym końcu, ale zajmują poczesne miejsce. Jednak historia, filologia, literatura i przede wszystkim nauki przyrodnicze też są w nich reprezentowane licznymi dziełami.

Uwaga Lelewela o „francuzieniu” księgozbiorów teologów misjonarskich potwierdza się w pełni jedynie w odniesieniu do zbioru ks. Pawlickiego, chociaż i w bibliotece osobistej ks. Płoszczyńskiego język francuski zajmuje poczesne, drugie miejsce. Sporo jest w tych księgozbiórach także pozycji w innych językach obcych. Nasi teologowie XIX w. czerpali bowiem swoją wiedzę teologiczną, a także inną, zasadniczo nie z książek polskich, ale łacińskich, francuskich, niemieckich, włoskich, angielskich czy jeszcze innych. Szczególnie książki w języku francuskim i tłumaczenia z języka francuskiego napływały szerokim nurtem do księgozbiorów misjonarskich. Brak zasadniczo w tych księgozbiórach znaczniejszych opracowań z historii Polski i historii Kościoła w Polsce. Aż dziw bierze, że mimo to wielu z nich nie uległo pokusie kosmopolityzmu, ale pozostało gorącymi patriotami.

PRZYPISY

¹ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, Wrocław 1904, s. 84.

² *Catalogus libr[arum], quos Joan[nes] Szrednicki S. Congr. Miss. propriis sumptibus comparavit sui usus et utilitatis ergo*, 19 s. (rps w archiwum Biblioteki Seminarium Duchownego we Wrocławku – ABSW). Opisy w tym katalogu powstały przez wypełnienie, oprócz numeru porządkowego, pięciu rubryk: 1) tytuł i format książki, 2) autor, 3) miejsce i rok wydania, 4) liczba woluminów, 5) uwagi.

³ Z samego księgozbioru Średnickiego odnaleziono w bibliotece seminaryjnej tylko cztery pozycje (przejęte przedtem przez ks. Franciszka Płoszczyńskiego) o sygnaturach: XVIII.O.2295, 7649, 8264, 9024, 9140. Niektóre książki były znaczone naklejką z wydrukowanym wersalikowym napisem: „Ex libris S.J. Szrednicki” (zob. poz. XVII.O. 8264, 9024).

⁴ J. Pawlicki, Pisma różne, kopia listów ks. J. Pawlickiego 1827-1828, list z 10 XII 1827 r., rkps w BSW, ms 917.

⁵ J. Dukąła, *Szkoła księży misjonarzy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, s. 135.

⁶ Zob. S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt. s. 140-141.

⁷ J. Dukąła, *Szkoła księży misjonarzy*, art. cyt., s. 139-140.

⁸ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 141.

⁹ Zob. J. Dukąła, *Szkoła księży misjonarzy*, art. cyt., s. 141; W. Wicher, *Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich*, „Nasza Przyszłość” 3(1947), s. 165-170.

¹⁰ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 141-142; S. Olejnik, *Nauczanie teologii moralnej we wrocławskim seminarium duchownym 1569-1939*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocławek 1997, s. 178-179.

¹¹ Zob. A. Schletz, *O niektórych podręcznikach liturgicznych w dawnych seminariach duchownych w Polsce*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2(1949), s. 193-198.

¹² S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 149.

¹³ Zob. J. Dukała, *Formacja alumnów diecezjalnych przez księży misjonarzy w latach 1675-1864*, „Nasza Przeszłość” 86(1996), s. 18-20.

¹⁴ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 142.

¹⁵ Zob. tamże, s. 143.

¹⁶ Zob. A. Schletz, *Pawlicki Józef*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 25, Wrocław 1980, s. 422-423; S. Janaczek, *Pawlicki Józef*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 312-314.

¹⁷ Por. K. Rulka, *Pawlicki Józef*, w: *Słownik pracowników książki polskiej. Supplement II*, Warszawa 2000, s. 121.

¹⁸ Zob. K. Gonet, *Biblioteka Księży Misjonarzy u Św. Krzyża w Warszawie. Zarys problematyki*, „Nasza Przeszłość” 86(1996) s. 86-88.

¹⁹ J. Pawlicki, *Pisma różne, kopiariusz listów ks. J. Pawlickiego 1827-1828*, rkps w BSWł, ms 917

²⁰ [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka o życiu śp. księdza Józefa Pawlickiego*, „Przegl. Katol.” 1869, s. 132.

²¹ Poprawić zatem należy orientacyjne informacje o liczbie zachowanych pozycji z księgozbioru Pawlickiego podane w następujących publikacjach: K. Rulka, *Dary książkowe dla Biblioteki Seminarium Duchownego we Wrocławku*, „Kron. Diec. Włocł.” 76(1993), s. 270-271; tenże, *Księgozbiory profesorów wrocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Wrocławek 1994, s. 186-187; tenże, *Personalne księgozbiory historyczne w bibliotece seminarium duchownego we Wrocławku*, „Arch., Bibliot. i Muz. Kośc.” 65(1996), s. 378-379.

²² Zatytułowany on jest *Catalogus librorum Bibliothecae Seminarii Wlad[islaviensis]* (rkps w ABSWł; dalej cyt.: *Catalogus*), a powstał na przełomie XIX i XX wieku. Spotyka się w nim sporo błędów: podawanie wydawców w miejscu przeznaczonym dla autorów, nie zawsze pełne i dokładne tytuły dzieł, brak proveniencji lub błędne proveniencje, brak lub błędne miejsca i lata wydania. Błędy te nie dyskwalifikują jednak całkowicie tego katalogu jako źródła do poznania zasobu księgozbioru ks. Pawlickiego.

²³ [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka o życiu śp. księdza Józefa Pawlickiego*, art. cyt., s. 132.

²⁴ Zob. J. Pawlicki, *Pisma różne, kopiariusz listów ks. J. Pawlickiego 1827-1828*, rkps w BSWł, ms 917

²⁵ O tym, że ks. Pawlicki wykorzystywał funkcję bibliotekarza dla powiększenia swego własnego księgozbioru, zdaje się świadczyć fragment jego listu z 1828 r. do ks. Bieleckiego: „Wyjeżdżając z Warszawy do Tykocina na mieszkanie zostawiłeś WMPDob [Waszmość Pan Dobrodziej] Zbiorek Teol. Conciny I. vol.; nie wiem, czy on miał; się dostać Bibliotece czy Bibliotekarzowi, proszę mi te wątpliwość w czasie sposobnym rozwiązać; to tylko dodaję, że Bibliotekarz radby ia mieć jako własną, a po Księgarniach dostać nie może” (J. Pawlicki, *Pisma różne, kopiariusz listów ks. J. Pawlickiego 1827-1828*, rkps w BSWł, ms 917). Widocznie sugestia odniosła pozytywny skutek, ponieważ w zachowanym we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej fragmencie księgozbioru Pawlickiego znajduje się dzieło *Manuale Concinae, seu theologia christiana dogmatico-moralis...* (ed. 2, t. 1, Modena 1764) – sygnat. XVIII.O.7340. Poza tym kilka pozycji z księgozbioru Pawlickiego nosi znaki własnościowe tej biblioteki misjonarskiej (zob. np. pozycje: BSWł XVIII.O.7120, 8271; II 174).

²⁶ [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka...*, art. cyt., s. 147.

²⁷ BSWł, Korespondencja księży Chodyńskich, list ks. J. Pawlickiego do ks. Z. Chodyńskiego z dn. 22 II 1868 r., s. [1-2]. Chodziło mu wtedy przede wszystkim o *Historię literatury polskiej* M. Wiszniewskiego (t. 1-10, Kraków 1840-1857) oraz wydanie dzieł św. Jana Chryzostoma w 13 tomach.

²⁸ BSWł, Korespondencja księży Chodyńskich. list ks. J. Pawlickiego do ks. Chodyńskich z dn. 25 VI 1866 r.

²⁹ Tamże, list ks. J. Pawlickiego do ks. Z. Chodyńskiego z dn. 22 II 1868 r., s. [3]. Poszukiwał wtedy ks. Pawlicki: „1) *Nauk* Grodzickiego w 4 tomach; 2) *Misyi* Fabianiego w 3 tomach; 3) *Dykcyonarz* Boeckego w 8 tomach, 4) *Zbioru najpotrzebniejszych wiadomości* Krasickiego w 6 tomikach; 5) *Kazań misyjnych* Pohla w 4 tomach; 6) *Konferencyj* X. Pohla do Siostr Miłosierdzia”. Te niepełne dane bibliograficzne są ponadto prawdopodobnie zniekształcone.

³⁰ W zachowanym fragmencie księgozbioru Pawlickiego znajdujemy takich sześć pozycji (w 12 wol.): XVIII.O. 7645, 8045, 9411; I 357, 638, 680.

³¹ A. Schletz, *Pawlicki Józef*, poz. cyt., s. 422.

³² Są to pozycje o następujących sygnaturach: **XV.Q.** 338adł., 434; **XVI.O.** 500, 504, 816, 918, 925, 1237, 1250, 1621, 1779; **XVI.Q.** 3506, 3658; **XVI.F.** 4218, 4221, 4350; **XVII.O.** 161, 528; 3058, 3129, 3145, 3264, 3356, 3488, 3537, 3595, 3900, 3908, 3927, 3940, 3978, 4050, 4169, 4216, 4339, 4630, 4341, 4440, 4642, 4651, 4727, 4975, 5169, 5199, 5202adł., 5266; **XVII.Q.** 1566, 1660; 6074, 6256, 6291, 6501, 6670, 6753; **XVII.F.** 8097, 8359, 8427, 8543, 8741, 8783, 8791, 8802, 8943; **XVIII.O.** 64, 126, 131, 137, 187, 227, 466, 513, 569, 586, 677, 737, 739, 753, 828, 902, 1027, 1153, 1173, 1328, 1402, 1505, 1556, 1688, 1694, 1719, 1765, 1807, 1891, 1896, 1938, 1961, 1997, 2146, 2166, 2254; 7056, 7088, 7097, 7117, 7120, 7138, 7171, 7172, 7188, 7200, 7217, 7256, 7293, 7340, 7342, 7358, 7363, 7369, 7437, 7439, 7473, 7489, 7499, 7531, 7535, 7566, 7591, 7643, 7645, 7648, 7663, 7676, 7680, 7714, 7753, 7792, 7800, 7803, 7809, 7824, 7832, 7855, 7857, 7886, 7892, 7911, 7918, 7920, 7924, 7954, 7965, 7976, 7983, 8030, 8040, 8045, 8085, 8096, 8097, 8102, 8105, 8174, 8177, 8179, 8209, 8216, 8217, 8229, 8230, 8239, 8244, 8255, 8262, 8271, 8289, 8323, 8331, 8333, 8336, 8337, 8338, 8346, 8376, 8378, 8380, 8413, 8428, 8439, 8516, 8528, 8620, 8624, 8638, 8645, 8682, 8691, 8750, 8761, 8763, 8776, 8786, 8798, 8799, 8827, 8842, 8849, 8850, 8853, 8879, 8915, 8926, 8949, 8950, 8955, 8956, 8961, 8977, 8993, 8997, 9014, 9015, 9020, 9033, 9040, 9047, 9065, 9096, 9115, 9120, 9128, 9135, 9139, 9186, 9231, 9246, 9247, 9287, 9302, 9331, 9335, 9350, 9411, 9415, 9452, 9475, 9478, 9513, 9547, 9558; **XVIII.Q.** 3041, 3492, 3708, 3748, 3768, 3999adł., 5198; 10011, 10036, 10037, 10091, 10107, 10112, 10187, 10217, 10259, 10261, 10292, 10334, 10453, 10523, 10591, 10595, 10597, 10601, 10666, 10679, 10728, 10744, 10795; **XVIII.F.** 5198, 5544; 11009, 11025, 11035, 11240, 11241, 12103; **Dublety:** XVII.pol.F. 42, 245; XVIII.pol.O. 334, 376, 399, 430, 517, 518, 630, 806a, 806b, 905, 973, 1066, 1096, 1131, 1167, 1169, 1179, 1268, 1276, 1332b, 1386, 1409, 1464, 1630; Q. 133; F. 85, 141, 180, 270; XVI.obce. Bozius Th., *De signis...*; XVII.obce.O. 86; XVIII.obce.O. 6, 44, 58, 59, 125, 165, 252, 264, 318, 421; Q. 93.

³³ Są to pozycje o następujących sygnaturach: I 5, 13, 49, 66, 145, 160, 163, 198, 211, 219, 244, 284, 288, 289, 293/4, 338, 356, 357, 405, 424, 442, 466, 479, 494, 521, 541, 555, 565, 600, 616, 624, 629, 635, 538, 648, 654, 659, 680, 681, 696, 713, 714, 716, 718, 728, 749, 791, 843, 852, 886, 887, 917, 924, 936, 939, 952, 953, 954, 955, 958, 1006, 1013, 1024, 1026, 1041, 1049, 1084, 1164, 1170, 1193, 1209, 1239, 1278, 1449, 1456, 1461, 1463, 1500, 1502, 1555, 1563, 1602, 1607, 1628, 1719, 1748, 1811, 1813, 1879, 1925, 1927, 1950, 2649, 2746, 2794, 2936, 2938, 3387, 3741, 5125, 5128, 5129, 5147, 5150, 5180, 5233, 5293, 5359, 5399, 5657, 6299, 6400, 7540, 8061, 8299, 8357, 10273, 18976, 20148, 23630adł., 23653; II 15, 20, 36, 59, 63, 77, 80, 106, 109, 114, 158, 174, 185, 222, 251, 255, 448, 452, 453, 491, 513, 514, 537, 539, 574, 592, 608, 615, 646, 684,

704, 708, 816, 827, 941, 947, 1017, 1077, 1079, 1092, 1112, 1174, 1209, 1227, 1229, 1610, 1800, 1808, 1809, 1849, 1852, 1949, 2000, 2341, 2354, 2366, 2400, 2427, 2491, 2500, 2549, 2567, 4203, 4284, 4532, 4367, 4412, 7079, 7111, 8628, 10420, 14056, 17904, 19532; III 44, 262, 805.

³⁴ Rękopisy o sygnaturach: ms 799, 815, 908, 917 i 927.

³⁵ „Journal de Paris” 1801-1805 (11 vol.).

³⁶ Zob. np. poz. : BSWł XVIII.O. 64, 569, 1819, 2166, 2254; I 713.

³⁷ Zob. np. poz.: BSWł I 5, 66, 211, 565.

³⁸ Zob. np. poz.: BSWł XVIII.O. 131, 466, 7200, 7499, 7965, 8105, 8216, 8244, 8528, 8955.

³⁹ Zob. np. zapisy na pozycjach: BSWł XVIII.O. 7056, Q.10595; I 1278; II 15, 59, 114.

⁴⁰ Znaki poprzednich właścicieli lub ślady po takich znakach (wytarcia, wycięcia na kartach tytułowych) ma znaczna liczba pozycji z księgozbioru Pawlickiego.

⁴¹ Takich miał ks. Pawlicki sześć pozycji: BSWł XVI.O.504; F. 4218, 4221; XVII.O. 5202; F. 8359, 8543.

⁴² [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka...*, art. cyt., s. 115.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Katalog ksiąg Biblioteki Seminarium Włocławskiego*, vol. 1: *Pismo Święte*, spisał i uporządkował X. Stanisław Chodyński, 1880 (rkps w BSWł).

⁴⁵ J. Dukała, „Ratio studiorum” w seminariach diecezjalnych pod zarządem księży misjonarzy (1675-1864), „Nasza Przeszłość” 61(1984), s. 215.

⁴⁶ A. Schletz, *Działalność kulturalna misjonarzy polskich w latach 1651-1864*, „Polonia Sacra” 9(1957), nr 2-3, s. 292.

⁴⁷ S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁸ Tamże, s. 141.

⁴⁹ J. Dukała, *Szkoła księży misjonarzy*, art. cyt., s. 141.

⁵⁰ Zob. J. Dukała, *Formacja alumnów diecezjalnych...*, art. cyt., s. 18-20.

⁵¹ J. Pawlicki, *Teologii pasterskiej część ascetyczna*, s. 26 (rkps w BSWł, sygnat.: 314); por. J. Dukała, *Formacja alumnów diecezjalnych...*, art. cyt., s. 21.

⁵² *Rozmyślenia dla księży świeckich o powinnościach chrześcijańskich...*, t. 1-3, Plock 1799-1802; toż, t. 1-3, Warszawa 1859-1860.

⁵³ Pisarza ascetycznego o takim nazwisku słowniki nie notują.

⁵⁴ François-Hyacinthe Sevoy (1707-1765).

⁵⁵ Louis Abelly (1603-1691) – francuski pisarz ascetyczny, przyjaciel św. Wincentego à Paulo, mocno związany ze Zgromadzeniem Księży Misjonarzy.

⁵⁶ François Nepveu (1639-1708), chodzi zapewne o jego dzieło *Myśli albo refleksje chrześcijańskie rozłożone na wszystkie dni całego roku*, kilkakrotnie wydawane w języku polskim w XVIII w.

⁵⁷ Jean Crasset (1618-1692), francuski pisarz ascetyczny, którego dzieła cieszyły się w Polsce dużą popularnością. Ks. Pawlicki nie wymienia tu prawdopodobnie konkretnego dzieła Crassetta, ale ma na myśli w ogóle jego dostępne w Polsce dzieła.

⁵⁸ Paul Gabriel Antoine (1678-1743) – moralista i pisarz ascetyczny. Tutaj chodzi zapewne o jego dzieło *Méditations pour tous les jours de l'année*. Wydania polskiego bibliografie jednak nie notują.

⁵⁹ Jean Busaeus (Bussée, Byus; 1547-1611) – jezuita, moralista i pisarz ascetyczny. Głównie jego dzieło to *Enchiridion piarum meditationum* (1606) i o nie zapewne tutaj chodzi.

⁶⁰ J. Pawlicki, *Teologia pasterska*, Włocławek 1862-1865, k. 9-9v (rkps w BSWł, sygnat.: ms 709).

⁶¹ Dzieło to otrzymał Pawlicki w darze od Adama Laweńskiego, kanonika katedry włocławskiej w 1859 r. – zob. zapis proveniencyjny na pozycji BSWł XVIII.F.12103.

- ⁶² S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 142-143.
- ⁶³ [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka...*, art. cyt., s. 146.
- ⁶⁴ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, Wrocław 1904, s. 144.
- ⁶⁵ Ks. Pawlicki miał w swym księgozborze także książki ukazujące w złym świetle papieża (prohibita), np. Samsona de Sait-Louis de Lavicomterie *Les crimes des Papes...* (Paris 1792; sygnat.: BSWI XVIII.Q.10112).
- ⁶⁶ M. N[owodworski], *Ksiądz Józef Pawlicki (wspomnienie pośmiertne)*, „Przeł. Katol.” 1869, s. 7; Z. Chodyński, *Jeszcze słów kilka...*, art. cyt., s. 147, przyp. 20.
- ⁶⁷ J. Pawlicki, *Teologia pasterska*, dz. cyt., k. 57v.
- ⁶⁸ Tamże.
- ⁶⁹ [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka...*, art. cyt., s. 146.
- ⁷⁰ Tamże, s. 132-133.
- ⁷¹ Tamże, s. 133.
- ⁷² Zob. Archiwum Diecezjalne we Wrocławku (ADWł), Materiały ks. J. Pawlickiego, wykaz konferencji i kazań z lat 1845-1865
- ⁷³ [Z. Chodyński], *Jeszcze słów kilka...*, art. cyt., s. 147.
- ⁷⁴ W ADWł (Materiały ks. J. Pawlickiego) zachowały się „recenzje” dzieł: S. Bielskiego *Historia Kościoła powszechnego* (Warszawa 1839), A. Stankiewicza *Dzieje kościelne* (rkps, 1859), M. Bulińskiego *Historia Kościoła powszechnego* (t. 1, Warszawa 1860); natomiast w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku (ms 917) omówienia publikacji: J.J. Gaume’a *Przewodnik dla spowiedników* (t. 1-2, Wilno 1860) oraz *Kochankowie nieba* Calderona (Poznań 1858).
- ⁷⁵ J. Pawlicki, Pisma różne, kopia listów ks. J. Pawlickiego 1827-1828, pismo w sprawie ksiąg „niemoralnych” w Bibliotece Skórzewskich, rkps w BSWI, ms 917
- ⁷⁶ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 287.
- ⁷⁷ Są to pozycje o sygnaturach: BSWI XVIII.O. 8750, 8842, 8915, 9015, 9547.
- ⁷⁸ Zob. A. Schletz, *Płoczyński Franciszek*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 26, Wrocław 1981, s. 810; S. Janaczek, *Płoczyński Franciszek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 382-383.
- ⁷⁹ Zob. K. Rulka, *Płoczyński Franciszek*, w: *Słownik pracowników książki polskiej. Suplement II*, Warszawa 2000, s. 125.
- ⁸⁰ A. Schletz, *Płoczyński Franciszek*, poz. cyt., s. 810.
- ⁸¹ ADWł, Materiały ks. F. Płoczyńskiego, *Katalog książek Xiędza Franciszka Płoczyńskiego, które wystawił na sprzedaż z powodu potrzeb koniecznych. Wrocław 1/5 1869* (rkps, 39 k. nlb.). Opis bibliograficzny w tym katalogu powstawał przez wypełnienie dziewięciu rubryk: 1) numer bieżący, 2) tytuł dzieła, 3) autor, 4) liczba tomów, 5) liczba woluminów, 6) miejsce i rok wydania, 7) oprawa, 8) cena, 9) znak dzieła w paczce. Chociaż nie przy wszystkich pozycjach wszystkie rubryki są wypełnione, a czasem wypełnione są błędnie, nie przekreśla to całkowicie wartości tego katalogu dla badań nad księgozbiorem ks. Płoczyńskiego.
- ⁸² Są to pozycje o następujących sygnaturach: XVI.O. 265-66, 653, 949, 1042, 1046, 1245, 1526-27, 1904-05, 1907, 2038-39; XVI.Q. 3582-89; XVI.F. 4333, 4482; XVII.O. 88, 143, 333, 3156, 3191, 3292, 3507, 3513, 3519, 3523, 3611, 3657, 3759-60, 3763, 3767, 3896, 3907, 4396, 4466, 5151, 5189; XVII.Q. 1531, 6125, 6155, 6383; XVI.F. 8263, 8292; XVIII.O. 14, 132, 216, 363, 377, 698, 852, 854, 862, 886, 938, 1146, 1180, 1182, 1230, 1346, 1374, 1583, 1613, 1615, 1616, 1620, 1622, 1774, 1775, 1777-78, 1832, 1837, 1839, 1874, 1897, 1918, 1920, 1946, 1990, 2004, 2007, 2009, 2025, 2026, 2044, 2047, 2072, 2149, 2150, 2152, 2191; 2195, 2218, 2252, 2259, 2262, 2269, 2295, 2298; 7014, 7115, 7154, 7177, 7189, 7203, 7233, 7252, 7300, 7348, 7357, 7367, 7480, 7493, 7630, 7640, 7645, 7649, 7651, 7822, 7837, 7865, 7881, 7899, 8024, 8045, 8107, 8182, 8259, 8264, 8272, 8349, 8444, 8460, 8461, 8462, 8463, 8464, 8465, 8466, 8467, 8551, 8562, 8571, 8586, 8592, 8598, 8676, 8739, 8746, 8834, 8857, 8967, 8988, 8990, 9018, 9022, 9024,

9039, 9061, 9069, 9109, 9113, 9116, 9119, 9140, 9229, 9244, 9303, 9310, 9373, 9411, 9450, 9461, 9495, 9502; **XVIII.Q.** 3040, 3123, 3773, 3855adl.; 10042, 10052, 10059, 10106, 10132, 10137, 10150, 10154, 10173, 10186, 10240, 10275, 10297, 10323, 10353, 10389, 10410, 10414, 10432, 10459, 10467, 10477, 10492, 10515; **XVIII.F.** 11010, 11046, 11061, 11071, 11072, 11074, 11075, 11087, 11142, 11183, 11348, 11373, 12154; **Dublety:** XVII.pol.O. 278, 311, 358; Q. 378; XVIII.pol.O. 33, 92, 214, 256, 260, 626, 765, 901, 922, 928, 1085, 1257, 1332b, 1386, 1410, 1447, 1472, 1484, 1494, 1648, 1658; Q. 116, 244, 374, 500, 640; XVII.obce.O. 50, 270, 278; F. 203; XVIII.obce. O. 84, 356; Q. 110, 121; F. 140.

⁸³ Poprawić zatem należy orientacyjne informacje o liczbie zachowanych pozycji z księgozbioru Pawlickiego podane w następujących publikacjach: K. R u l k a, *Dary książkowe...*, art. cyt., s. 270-271; t e n ż e, *Księgozbiory profesorów...*, art. cyt., s. 186-187; t e n ż e, *Personalne księgozbiory...*, art. cyt., s. 378-379.

⁸⁴ Są to pozycje o sygnaturach: **I** 68, 75, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 107, 111, 162, 189, 247, 266, 277, 291, 306, 323, 353, 357, 365, 385, 383, 392, 395, 472, 483, 491, 638, 640, 680, 682, 683, 704, 763, 764, 780, 790, 800, 904, 809, 820, 824, 825, 829, 835/1, 855, 864, 866, 914-15, 919, 946, 1016, 1022, 1349, 1406, 1685, 3525, 3596/1, 8060, 8139, 13844, 14485, 14736, 16223; **II** 2, 5, 8, 40, 74, 112, 146, 147, 154, 161, 164, 166, 168, 196, 221, 230, 240, 253, 263, 264, 289, 307, 451, 457, 518, 528, 553, 560, 561, 562, 571, 576, 579, 595, 597, 600, 601, 602, 607, 611, 620, 621, 631, 636, 643, 1704, 1713, 2398, 2399, 2401, 2403, 1404, 3034, 7104, 7665, 19257, 17352, 19684; **III** 15, 33, 34.

⁸⁵ Są to rękopisy o sygnaturach: ms 309, 321, 735, 736, 751, 763, 834.

⁸⁶ Zob. zapis proveniencyjny na pozycji (S. Łuskińska, *Propositiones aliquot ex geometria...*, [b.m.] 1763; sygnat.: BSWI XVIII.Q.3855adl.).

⁸⁷ Takich zachowały się cztery pozycje o sygnaturach: XVIII.O.2295, 7649, 8264, 9024, 9140.

⁸⁸ Są to pozycje o następujących sygnaturach: XVI.O.265-66; XVII.O.3657; XVIII.O. 363, 852, 1920, 7881, 8272, 8349, 8460-8467, 9303, 9373, 9411, 9450; XVIII.Q. 10240, 10459; XVIII.F.11373; **I** 189, 790, 824; **II** 451.

⁸⁹ Zachowało się pięć takich pozycji o sygnaturach: XVI.O.1046 (informacja o zakupie 4 X 1851 r.); XVII.O. 3763; XVIII.O.7651, 8571, 9109.

⁹⁰ W zachowanej w bibliotece seminaryjnej części księgozbioru Płockiego proporcje te układają się następująco: stare druki – 77%, nowe druki – 33%.

⁹¹ Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy zapiskę z informacją, że książka jest własnością seminarium włocławskiego, z podpisem ks. Płockiego, należy uważać za stwierdzenie, że książkę będącą jego własnością przekazuje do biblioteki seminaryjnej, czy też jako prefekt seminarium stwierdza, iż książka została przekazana na własność biblioteki seminaryjnej przez kogoś innego (anonimowego ofiarodawcę). W niniejszym artykule przyjęto tę drugą możliwość.

⁹² Zob. poz. XVIII.O. 8024, 8967; XVIII.Q. 10150, 10240.

⁹³ ADWł, dokum. nr 2925.

⁹⁴ Staroświeckie nazewnictwo działów stosowane przez Płockiego zamieniono na współczesne.

⁹⁵ J. D u k a ł a, *Szkoła księży misjonarzy*, art. cyt., s. 135-137; A. S c h l e t z, *Działalność kulturalna...*, art. cyt., s. 289.

⁹⁶ Zob. S. C h o d y Ń s k i, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 140-141.

⁹⁷ J. D u k a ł a, *Szkoła księży misjonarzy*, art. cyt., s. 139.

⁹⁸ Tamże, s. 139-140.

⁹⁹ S. C h o d y Ń s k i, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 141.

¹⁰⁰ Zob. J. D u k a ł a, *Formacja alumnów diecezjalnych...*, art. cyt., s. 18-20.

¹⁰¹ Zob. A. S c h l e t z, *O niektórych podręcznikach liturgicznych...*, art. cyt., s. 204-208.

¹⁰² [F. P ł o s z c z y ń s k i], *Katechetyka opracowana sposobem praktycznym przez pytania i odpowiedzi*, Warszawa 1877; *Wzory i przykłady katechizowania, stanowiące tomik drugi Katechetyki...*, Warszawa 1877.

¹⁰³ Zob. J. B a g r o w i c z, *Wykładowcy pedagogiki i katechetyki (do 1939 r.)*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 45-47.

¹⁰⁴ Zob. K. M r o w i e c, *Liturgia i muzyka u księży misjonarzy w Polsce (1651-1039)*, „*Nasza Przeszłość*” 13(1961), s. 203, 221-222.

¹⁰⁵ [Z. C h o d y ń s k i], *Ksiądz Franciszek Płoszczyński (życiorys)*, „*Przegl. Katol.*” 1878, s. 35-36.

¹⁰⁶ Na przykładzie księgozbioru ks. Płoszczyńskiego widać, jak mylące może być wnioskowanie o strukturze językowej księgozbioru na podstawie zidentyfikowanego fragmentu zbioru seminaryjnego i jego katalogów. W odniesieniu do księgozbioru Płoszczyńskiego struktura językowa w ten sposób wyliczona przedstawia się następująco: język francuski (52,4% zidentyfikowanego zbioru), język łaciński i polski (po 25,2%), niemiecki (11,7%), włoski (1,5%), inne (0,8%), wielojęzyczne (3,2%). Rzuca się w oczy znaczne zmniejszenie liczby dzieł w języku polskim, ponieważ najczęściej właśnie one zostają wyłączone do dubletów; zwiększa to automatycznie udział dzieł w innych językach.

¹⁰⁷ ADWł, Materiały ks. F. Płoszczyńskiego, tzw. komunikacja z dn. 19 V 1835 r.

¹⁰⁸ [Z. C h o d y ń s k i], *Ksiądz Franciszek Płoszczyński (życiorys)*, art. cyt., s. 35, 181.

¹⁰⁹ ADWł, Materiały ks. F. Płoszczyńskiego, tzw. komunikacja z dn. 24 VII 1834 r.

¹¹⁰ [Z. C h o d y ń s k i], *Ksiądz Franciszek Płoszczyński (życiorys)*, art. cyt., s. 52.

¹¹¹ S. C h o d y ń s k i, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 283.

¹¹² Pozycje o sygnaturach: XVII.F.8263; XVIII.O. 132, 2262.

¹¹³ Pozycje o sygnaturach: XVIII.O. 9229; II 1984.

¹¹⁴ Do dziś w zbiorze seminaryjnym zachowało się sześć takich pozycji (w 12 wol.): XVIII.O. 7645, 8045, 9411; I 357, 638, 680.

¹¹⁵ Zob. poz. XVIII.Q.6383; I 820 (kupiona 4 V 1869 r.).

¹¹⁶ Zob. zapisy proveniencyjne na pozycjach: XVIII.O. 7649, 9303 (informacja o kupnie); XVIII.F.11183; II 457, 528.

¹¹⁷ Zob. pozycje: XVII.O.3156; XVIII.O.9310; I 804.

¹¹⁸ ADWł, dokum. nr 2925.

¹¹⁹ Powstaje wątpliwość, czy ks. Płoszczyński wystawił wszystkie swoje książki na sprzedanie. Wydaje się, że najpotrzebniejsze musiał chyba sobie zostawić.

¹²⁰ Zob. S. C h o d y ń s k i, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 287-288.

¹²¹ ADWł, Materiały ks. F. Płoszczyńskiego, testament z dn. 19 VII 1871 r. Stwierdza w nim wyraźnie (s. [2]): „nie posiadam już nic, co [po] mym zgonie byłoby do opieczętowania, spisu, licytacji, rozdzielań”.

¹²² Zob. np. proveniencję na poz. XVIII.O.8746.

¹²³ Zob. odbicie charakterystycznej pieczętki niemieckiej: „Der stad Leislaui” na pozycji XVIII.O.1837.

¹²⁴ S. C h o d y ń s k i, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 90-91.

¹²⁵ Są to książki o następujących sygnaturach: XVIII.O. 681, 7383, 9200; I 406, 412, 545, 573, 671, 741, 1468, 3371-72, 3373-76, 3658; II 205, 207, 320, 642, 1032, 1135, 2306/3, 2394, 4380.

¹²⁶ S. C h o d y ń s k i, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 83.

¹²⁷ Tamże, s. 283.

¹²⁸ Tamże, s. 82.

¹²⁹ Tamże, s. 285.

¹³⁰ J. L e l e w e l, *Bibliograficznych ksiąg dwoje*, t. 2, Wilno 1826, s. 111.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

MIROSŁAW GLAZIK

**O TAJEMNICACH I RELIGIJNOŚCI
WIERZA BOGDANA OSTROMĘCKIEGO *HIOB***

W bogatym dorobku poetyckim, pozostawionym potomnym przez Bogdana Ostromęckiego (1911-1979), poetę urodzonego w Kowalu na Kujawach, zwraca uwagę czytelnika tajemniczy wiersz pt. *Hiob*:

W prochu ziemi spożywał będę chleb mój
i w upaleniu moim suszył kości moje

I we mnie krajobrazy jak zatrzymane w locie ptaki

Przesłonię oczy przed zapalczywością wnętrzości Twoich
Przesłonię oczy przed surowością krwawienia Twego
Przesłonię oczy przed cierpkością cierpliwości Twojej

aby nie wyżarzy mi źrenic zażegnane lotki Twoich skrzydlatych
kiedy spojrzę na zachód
w czerwone słońce przesiąkające przez całun śmiertelny
stygnących piachów

kiedy zasiądę w prochu ziemi abym spożywał chleb mój
i smakował z popiołu bydłat sól upalenia mojego

i kiedy wiatr szeleszczący szakał pustyni
będzie pustoszył lędźwie moje

i kiedy piołun głowę otuli w obłok czarny

Przesłonię powieki palcami skrzyżowanych rąk
jak czynią Twoi umarli.¹

Tytuł odsyła nas do Księgi Hioba, napisanej przez nieznanego autora, prawdopodobnie w II wieku przed Chrystusem. Bohaterem jej jest Hiob, o którym poza samą księgą tego imienia wspomina jeszcze Księga Ezechiela (14, 14.20), zaliczając go do ludzi sprawiedliwych. Księga Hioba posiada również starsze warstwy pisane prozą, zawierające podstawowy wątek, tematycznie związany z cierpieniem i radością (1-2; 42; 7-17). Rozwija go część poetycka,

obejmująca: lamentację Hioba (rozdz. 3); dysputy Hioba z przyjaciółmi o konieczności szukania winy w sobie samym (rozdz. 4–28); ponowną lamentację Hioba (rozdz. 29–31); włączenie do dysputy nowego rozmówcy Elihu, wprowadzającego motyw cierpienia jako kary zesłanej przez Boga (rozdz. 32–27); przemówienie samego Boga (rozdz. 38 – 42, 6), ujawniającego swą mądrość, wykazującego ograniczoność myśli ludzkiej.

Zasadnicze idee teologiczne Księgi Hioba to: cierpienie jako kara za grzechy, istnienie cierpienia niezawinionego, z dopustu Bożego, niezrozumienie przez człowieka Bożych zamiarów i wynikające z nich cierpienia. Stawia ona istotne pytanie: dlaczego istnieje cierpienie i jak można je pogodzić ze sprawiedliwością Bożą, nie daje jednak nań wyczerpującej odpowiedzi. Mówi jedynie, że Bóg może zesłać cierpienie nawet na człowieka sprawiedliwego, celem wypróbowania jego wierności. Księga Hioba przeciwstawia się tezie, że cierpienie jest wyłącznie karą za grzechy i przewinienia człowieka. Przygotowuje w ten sposób ideę niewinnie cierpiącego za nasze grzechy Chrystusa i zadośćuczynienia przez ofiarę na krzyżu.²

Wbrew tytułowi wiersza, wyraźnie odsyłającemu do Biblii, identyfikacja jego religijności nie jest ani prosta, ani oczywista. Biblijna postać służy wyraźnie pokazaniu sytuacji człowieka II połowy XX wieku. Utwór po raz pierwszy został opublikowany w tomie *Znak planety* w 1968 r. Tekst od razu uzyskał stabilny kształt artystyczny; poeta nie dokonał żadnych zmian w kolejnych edycjach tego utworu. Zachowanie tekstu w wersji pierwodrukowej świadczy także o pozytywnych opiniach wydawców, recenzentów i krytyków literackich na temat tego utworu, gdyż przygotowanie do druku wyborów wierszy poety byłoby dobrą okazją do poprawy jego jakości. Tekst został umieszczony m.in. w obszernym *Wyborze wierszy* (Warszawa 1972). Tomik rejestruje nasilające się nastroje katastroficzne. Ówczesny krytyk literacki zanotował:

„*Znak planety* trzeba uznać bez wątpienia za najciekawszy tom w dorobku Ostromeckiego już choćby dlatego, że o wiele wyraźniej określa stanowisko etyczne i estetyczne autora. Wyraża się ono, ogólnie rzecz biorąc, w zaniepokojeniu losami współczesnego świata i kultury, a tego rodzaju postawa warunkuje także środki artystyczne. Od emocjonalnego ujmowania zagadnień, jakie cechowały jego pierwsze tomy, przeszedł Ostromecki do intelektualnego. Znamienna to ewolucja. Człowiek wieku atomowego, nieustannie zagrożony zagładą, którego nie uwiodły pokusy i osiągnięcia cywilizacji, musi sobie postawić pytanie, jaki jest rzeczywisty znak planety? Odpowiedź nie będzie prosta ani jednoznaczna, gdyż świat dzisiejszy nie nakłania do łatwego optymizmu. Dlatego też w wierszach Ostromeckiego napotykanym raz po raz nutę katastroficzną, silniejszą nawet aniżeli w okresie okupacji. Poeta ustawicznie odwołuje się w sposób niemal obsesyjny do doświadczeń historii oraz przeżyć jednostki dotkniętej wojną”.³

Geneza wiersza

W wierszach Bogdana Ostromeckiego po 1958 roku na pierwszy plan wysuwa się samotny człowiek XX wieku, świadomy końca dawnego świata. Poeta podziela przekonanie tych pisarzy i intelektualistów, którzy w cywilizacji współczesnej dostrzegali zagrożenie dla dawnego typu myślenia, psychiki, uczuciowości, a także – istoty samej poezji. „W *Niebie poetów* będzie to ogromne przyśpieszenie, prowadzące jak gdyby do wyeliminowania z obiegu tradycyjnej sfery kulturowej, związanej z myśleniem o życiu i sztuce [...]. Dla Ostromeckiego rzeczywistość jest jednym wielkim ładunkiem niepokoju, gotowym w każdej chwili eksplodować, co w sferze metaforyki stanowi bardzo indywidualną konsekwencję doświadczeń Awangardy; jest to wszakże najczęściej dynamizm s t a t y c z n y, jakby ruch został uwięziony przez śmierć. Za każdym zjawiskiem czai się niepokój; na bohatera wierszy Ostromeckiego zdaje się bezustannie spoglądać Apokalipsa. Maluje pejzaże zawierające elementy tradycyjnego piękna, ale sąsiadują one z innymi, ewokującymi gwałtowność, rozdarcie”.⁴

Autor, podmiot czynności twórczych, oddał swój głos całkowicie bohaterowi lirycznemu, aby za niego wypowiedział prawdę o niezmiernych głębinach samotności, cierpienia, bólu, o poczuciu opuszczenia i rezygnacji, które są wpisane w los człowieka, nierozzerwalnie związane z istotą ludzkiej kondycji.

Analiza językowa wiersza upewnia nas, że należy go zaliczyć do tzw. liryki maski, gdyż wyrażone w wierszu treści można przypisać autorowi. Podmiot liryczny ujawnia się w wierszu poprzez zaimki (moje – 3, mój – 2, mnie, moim, mojego) i przyporządkowane im formy czasownikowe (będę spożywał, suszył; przesłonię – 4 razy, spojrzę, zasiądę, abym spożywał i smakował). W trzeciej, czwartej i ostatniej części wiersza podmiot zwraca się do odbiorcy wirtualnego, którym jest bez wątpienia Bóg:

Przesłonię oczy przed zapalczywością wnętrzości Twoich
Przesłonię oczy przed surowością krwawienia Twego
Przesłonię oczy przed cierpkością cierpliwości Twojej
aby nie wyżarły mi źrenic zażęgnięte lotki Twoich skrzydlatych
[...]
Przesłonię powieki palcami skrzyżowanych rąk
jak czynią Twoi umarli.

Twórca obiektywizuje własne uczucia, nadając im kształt mowy wypowiedzianej przez fingowaną postać. Służy to obiektywnemu przedstawieniu rzeczy i zjawisk, wyrażeniu stosunku do nich. Utwór składa się ze 108 wyrazów, 16 wersów, które zostały pogrupowane w dziewięciu nierównych częściach wyodrębnionych graficznie.

Wersyfikacja i religijność

Poeta zastosował w *Hiobie* wiersz wolny, zdaniowy, tak jakby chciał skupić uwagę czytelnika na znaczeniach zdań, części składowych zdań złożonych, aby żadna dodatkowa granica wersyfikacyjna nie mogła rozproszyć uwagi odbiorcy, by czytelnik docierał do sedna, do samego dna znaczenia, by nie rozpraszal się po drodze do prawdy o bólu, samotności, cierpieniu bez granic. Zrezygnował z wiersza wolnego syntagmatycznego, by żadna delimitacja wersowa drugiej rangi nie rozpraszała uwagi odbiorcy. „Zbieżność podziału wersowego z podziałem składniowym wypowiedzi na podstawowe jednostki syntaktyczno-znaczeniowe tekstu – zdania – sprawia, że struktura wiersza zdaniowego jest spośród wszystkich typów wiersza nienumerycznego na pozór bliższa prozie. Na pozór, ponieważ wzmocnienie wszystkich granic zdaniowych w tekście poprzez podkreślenie ich środkami wierszowymi (pauzą wersyfikacyjną) leży u podstaw większej niż w prozie samodzielności intonacyjnej zdania i większej jego autonomii semantycznej. Dzięki podwojeniu delimitacji tekstu zdanie należy w wierszu do dwóch odrębnych szeregów jednocześnie. Jest przede wszystkim składnikiem szeregu wersów, a dopiero wtórnie składnikiem ciągu wypowiedzeniowego. Ta podwójna przynależność decyduje o już tu wspomnianych, szczególnych cechach zdania w wierszu. [...] Z prozodyjnego punktu widzenia, wiersz zdaniowy cechuje jednolity typ klauzul, mają one mianowicie charakter kadencyjny, co nadaje utworom tak kształtowanym litanijnie monotony kontur intonacyjny. Jest on pochodną budowy wierszowej, opartej na wykorzystaniu mocnych granic logiczno-składniowych w ciągu wypowiedzeniowym”.⁵

Zastosowany system wersyfikacyjny wzmacnia religijną wymowę wiersza i zbliża go pod względem językowym do tekstu biblijnego.

Hiob jest wierszem wizyjnym, który przedstawia człowieka cierpiącego:

W prochu ziemi będę spożywał chleb mój
i w upaleniu moim suszył kości moje

I we mnie krajobrazy jak zatrzymane w locie ptaki.

Proch ziemi to w utworze symbol pustyni, samotności, oderwania człowieka od czegoś, do czego był bardzo przywiązany, za czym tęskni. Podmiot liryczny utracił coś, co kochał. Ten ból i oderwanie powodują, że czuje się bardzo samotny, opuszczony, sam jeden wobec otaczającej go rzeczywistości. Podobnie jak biblijny Hiob, który dotknięty trędem, zanurzony był w gnoju, tak podmiot liryczny zanurzony jest w piasku, prochu, popiele, który jest symbolem pokuty, wyciszenia, skupienia. Spożycie chleba wskazuje na życie – w sensie biologicznej egzystencji, przetrwania; chleb – to zapewne znak życia; mimo to podmiot liryczny wolałby umrzeć. Jego upalenie, to jakby pustynia, żar, samotność, jakby złoto, które próbuje się w ogniu; wypala się to, co złe w człowieku – egoizm, duma, pycha. To samotność powoduje, że ten ból wypala go

jak słońce, dotyka jego wnętrzości, kości; dochodzi do głębi jego istnienia, porusza jego duszę, wycisza. To powoduje cierpienie fizyczne, a jego następstwem są męki psychiczne, które mają wpływ na życie duchowe i osobowość. On wie, że cierpi nie z własnej winy, ta przyczyna nie jest autonomiczna, nie wypływa z jego wnętrza, ale ma przyczynę heteronomiczną – zewnętrzną. Stanowi ją sama istota ludzkiej egzystencji w utworze pojmowana jako cierpienie, poczucie własnej znikomości i małości. Życie jest zgrzytem udokumentowanym w planie wyrażania poprzez posłużenie się instrumentacją głoskową, dzięki czemu wyrazista i nieobojętna fonicznie staje się warstwa brzmieniowa wiersza. Nagromadzenie w wyrazach spółgłosek ż, sz, r, cz w bliskim sąsiedztwie nie tylko podnosi wyrazistość utworu, ale także daje nieprzyjemny dla ucha efekt, ten właśnie wyżej wspomniany zgrzyt.

Zastosowana przez poetę instrumentacja wypowiedzi, oddająca niepokój wewnętrzny podmiotu mówiącego, przechodzi w pewnym miejscu w paronomazję, czyli celowe zastosowanie podobnie brzmiących wyrazów, niezależnie od tego, czy zachodzą między nimi inne pokrewieństwa i związki (jak u Norwida):

Przesłonię oczy przed cierpkością cierpliwości twojej.

Wytworzona między nimi wspólnota foniczna rodzi impuls dla porównywania ich znaczeń. Aktywizują się ukryte pokłady znaczeniowe obu wyrazów – ich etymologia ma źródło w cierpieniu. A więc jest ono istotą nie tylko ludzkiej, Hiobowej egzystencji, ale także udziałem Tego, do którego Hiob się zwraca – Syna Bożego, który stał się Człowiekiem, będąc zarazem Panem świata. Znaki tego cierpienia są wyraziste: „zapalczywość wnętrzości Twoich”, „surowość krwawienia Twego” i to właśnie one czynią z postaci wypowiadającej się w liryku Hioba świadomego ofiary Chrystusa, Hioba nowotestamentowego, współczesnego.

Apostrofa do Boga pod względem strukturalnym stanowi anaforę, dzięki której wyeksponowany składniowo, a przez to i znaczeniowo staje się zwrot: „przesłonię oczy przed” (powtórzenie trzykrotne i jeszcze raz na koniec).

Czynność wyrażona w tym związku wyrazowym określa stosunek podmiotu lirycznego do Boga i całej rzeczywistości. Według *Słownika Doroszewskiego* przesłonić to: „pokrywając coś oddzielać, przegradzać coś od czegoś, okrywać lekką zastoną”. To nie to samo, co zasłonić. Przesłonię oczy, bo nie mogę patrzeć, bo mnie razi blask cierpienia, jego wielkość. Takiego skutku nie przynosi słońce – „spojrzę na zachód w czerwone słońce” – mówi podmiot liryczny. Bohater nie odwraca oczu od cierpienia, przesłania je, żeby lepiej widzieć.

Kompozycja II części utworu oparta jest na podobnym do zastosowanego w I części chwycie składniowym – powtórzeniu tych samych schematów

budowy zdań – złożonych podrzędnie okolicznikowych czasu (schemat P + N). Daje to efekt wyliczenia i rozciągnięcia czynności podmiotu lirycznego w czasie ograniczonym, jakim staje się ludzka egzystencja. Przechodzi ona w czas nieograniczony – wieczność w finale wiersza.

Na poetycką wizję przyszłości bohatera lirycznego składają się obrazy tragicznej sytuacji człowieka. To próby opisu, naświetlanie stanu ducha podmiotu lirycznego. Czerwone słońce przesiąka przez śmiertelny całun stygnących piachów. Całun symbolizuje cierpienie, śmierć, beznadzieję, bezsens istnienia, rozpacz – podmiot liryczny jest bezsilny, jako człowiek wobec faktu śmierci nic nie może zrobić. Całun tworzą stygnące piachy. To kolejne doświadczenie cierpienia, dotkliwego osamotnienia, nędzy istnienia. Powyższa część utworu jest jakby antycypacją stanu, który współczesny Hiob przewiduje i przeczuwa.

Na początku drugiej części utworu znów pojawia się wizyjny obraz człowieka cierpiącego. Podmiot liryczny smakuje – poznaje zmysłowo, doświadcza świadomie (aż do bólu) – „z popiołu bydła sól upalenia swego”. Stary Testament przypisuje soli właściwości podtrzymywania życia. Nie tylko zaspokaja ona potrzeby życiowe ludzi, lecz stanowi, według Prawa Mojżeszowego, niezbędny dodatek do każdej ofiary. Sól zatem staje się symbolicznym wyrazem więzi, jakie powinny istnieć między Bogiem a człowiekiem. Tą życiodajną substancją powinno być posypane mięso zwierząt ofiarnych. Jest to sól przymierza zawartego z Bogiem, wyraz absolutnej wierności wobec tego przymierza. Sól może oznaczać także Boże zagniewanie i przekleństwo. Ziemia urodzajna była zamieniana w słoń pustynię (Psalm 107, 34). Jahwe ostrzega niewdzięcznych, że siarką i solą wypali ziemię. Zatem sól może być zarówno symbolem życia, jak i śmierci.

Poznaje też smak „popiołu z bydła”. Popiół – to znak pokuty i pokory. Powstaje on przez palenie lub spalenie bydła, co symbolizuje upodlenie i zniesienie się człowieka do niskiej formy bytu, do poziomu zwierząt. Wcześniej podmiot liryczny był poddany męce, więc czuje w ustach słony smak. Popiół jest obrazem przemijania życia ludzkiego. W Księdze Hioba popiół i proch ziemi są synonimami. „Żywić się popiołem jak chlebem” – w biblijnym psalmie oznacza żyć w wielkim smutku. Popiół służy także do oczyszczeń lub obrzędów odstrasżających złe duchy.

W kolejnym fragmencie ukazany jest obraz człowieka, z którego zostały tylko kości.

[...] i kiedy wiatr szeleszczący szakal pustyni
będzie pustoszył łądzwie moje.

Wiatr je owiewa, trąca, powoduje szeleszczenie. Ten wiatr jest metaforycznie nazwany „szeleszczącym szakalem”, padlinożercą pustynnym, który żywi się

zepsutym mięsem i gnijącym jedzeniem. Tak podmiot liryczny postrzega wiatr. Zazwyczaj wiatr orzeźwia, pozwala swobodnie odetchnąć, kojarzy się z lekkim powiewem. Wiatr-szakal pustoszy lędźwie człowieka, czyli dopełnia dzieła zniszczenia.

W tym poetyckim obrazie pojawia się motyw piołunu – cierpkiego, palącego, gorzkiego ziela, symbolu gorczy:

i kiedy piołun głowę otuli w obłok czarny.

Piołun otula głowę, zamiast chusty – ciepłej, miłej i delikatnej. Poeta zastosował kontrast. Głowę bohatera otacza czarny obłok – pojawiają się ciemności, pogłębia się depresja, osamotnienie, ból rozpaczliwie rozrywa serce i wnętrności, powoduje rozbicie i rozedrganie wewnętrzne oraz samotność. W tej sytuacji człowiek przysłania oczy palcami skrzyżowanych rąk – jak czynią umarli – Jego umarli. Zmarłemu w trumnie krzyżuje się ręce. Krzyż to hańba, ból i rozpacz, cierpienie. Jezus Chrystus też niewinnie cierpiał, umarł na krzyżu. Także Hiob – biblijny i współczesny – został poddany próbie cierpienia, krzyża.

Zakończenie utworu, przynoszące kolejne powtórzenie czynności: „Przesłonię powieki”, tym razem „palcami skrzyżowanych rąk”, lecz już w chwili śmierci, jest także symbolem świadomości podmiotu lirycznego – świadomości życia wiecznego. Można dopatrywać się w zakończeniu wiersza Bogdana Ostromęczkiego motywu *non omnis moriar* – przynoszące katastroficznemu poczuciu męki ludzkiej egzystencji nadzieję ocalenia w Bogu.

PRZYPISY

¹ Wiersz doczekał się licznych publikacji, m.in. w następujących zbiorach wierszy poety: *Znak planety* (Warszawa 1968), *Wybór wierszy* (Warszawa 1972), *Poezje wybrane* (Warszawa 1975), *Twój głos na każdej drodze* (Warszawa 1977), *Dom odnaleziony* (Warszawa 1986).

² H. Langkammer, *Słownik biblijny*, wyd. 3, Katowice 1989, s. 70.

³ L.M. Bartelski, *Wypalone morze wyobraźni*, „Kultura” 1968, nr 47, s. 10.

⁴ J. Pieszczałowicz, *Szare światło pod powieką*, w: J.P., *Pegaz na rozdrożu*, Łódź 1991, s. 114.

⁵ D. Urbńska, *Wiersz wolny. Próba charakterystyki systemowej*, Warszawa 1995, s. 71.

WYKAZ PRAC NIEOPUBLIKOWANYCH DOTYCZĄCYCH DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Po raz pierwszy wykaz taki został opublikowany w „Kronice Diecezji Włocławskiej” w 1990 r. (s. 269-277). Obecne wydanie zostało znacznie poszerzone nie tylko przez włączenie powstałych przez ponad 10 lat nowych opracowań. W poprzednim wydaniu znalazły się jedynie te materiały nieopublikowane, które znajdowały się w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku. Obecny wykaz został poszerzony także o pozycje, które z różnych powodów nie znalazły się w tej bibliotece. Jednakże w tym ostatnim zakresie wykaz ten jest niepełny, ale w pewnym stopniu przydatny dla badaczy dziejów diecezji włocławskiej. Dla ułatwienia dotarcia dla poszukiwanych opracowań w miarę możliwości podano ich umiejscowienie i sygnaturę. W opisie bibliograficznym nie podawano formatu, ponieważ jest nim z reguły A-4.

Skróty:

ADWł – Archiwum Diecezjalne we Włocławku
BSWł – Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku
ATK – Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie
ITP – Instytut Teologiczno-Pastoralny
IWKR – Instytut Wyższej Kultury Religijnej
KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski
PAT – Papieska Akademia Teologiczna, Kraków
PFT – Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław
PWT – Papieski Wydział Teologiczny, Poznań
UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
WSD – Wyższe Seminarium Duchowne
WSHE – Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna we Włocławku
mps – maszynopis
rps – rękopis

Diecezja

1. Ks. Witold Kujawski: Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV wieku. Warszawa 1971, 194 s., 4 mapy (praca magist. – ATK; mps w BSWł: v 9.4.1)
2. Witold Kujawski: Mapa diecezji kujawskiej i pomorskiej w XIV wieku. Cz. 1: Kujawy. Włocławek 1963, 57 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.4).

3. Józef Szymański: Granice diecezji włocławskiej na przestrzeni wieków (1013-1925). Lublin 1988, XII, 72 s., 4 mapy (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.4.0).

4. Andrzej Ciapciński: Dzieje diecezji kujawsko-pomorskiej w latach 1772-1795. Włocławek 1986, XIII, 121 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1101); toż. Włocławek 1988, 130 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).

5. Miłosław Paprzycki: Podział administracyjny diecezji kujawsko-pomorskiej w jej końcowej fazie istnienia (1753-1818). Włocławek 1958 (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w ADWł).

6. Joanna Pikula: Podział administracyjny diecezji włocławskiej w latach 1925-1992. Warszawa 1999, 83 s., 1 mapa (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wydr. komputer. w PWT-WAW oraz ADWł).

7. Andrzej Chołys: Duszpasterstwo parafialne w diecezji kujawsko-pomorskiej w latach 1772-1795. Włocławek 1986, VI, 59 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1113).

8. Józef Wrzosek: Bogurodzica w duszpasterstwie diecezji kujawskiej i pomorskiej do końca XVI w. Włocławek 1965 (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w ADWł).

9. Tadeusz Sierosławski: Władze udzielane oficjałom w diecezji włocławskiej (kujawskiej i pomorskiej) na początku XVII w. Włocławek 1955, 15 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 562).

10. Tomasz Nowicki: Duchowieństwo parafialne archidiaconatu pomorskiego w XVIII w. Lublin 2000 (praca doktorska – KUL. Wydz. N. Humanist.; wydr. komputer. w Bibl. KUL).

11. Ks. Mirosław Miłek: Husytyzm i protestantyzm w diecezji kujawsko-pomorskiej (do 1818 r.). Lublin 1985, X, 135 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.6.1).

12. Władysław Łabiak: Dziekani w ustawodawstwie synodalnym diecezji kujawsko-pomorskiej. Włocławek 1952, 45 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.).

13. Jan Grochowina: Podział administracyjny diecezji kujawsko-kaliskiej w początkowej fazie jej istnienia 1818-1864. Włocławek (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w ADWł).

14. Józef Frątczak: Wizytacja kościołów w dziekanacie kowalskim dokonana przez archidiakona Kazimierza Lipskiego w r. 1779 za rządów biskupa Józefa Rybińskiego. Włocławek 1952, 27 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.6).

15. Ks. Tadeusz Pakulski: Rola dozoru kościelnego w administracji parafii w diecezji kujawsko-kaliskiej. Lublin 1979, VIII, 86 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1271).

16. Ks. Józef Seweryn: Udział duchowieństwa diecezji włocławskiej w powstaniu styczniowym. Lublin 1980, XII, 100 s., aneks nlb. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 791, WŁ 2, v 9.8).

17. Ks. Grzegorz Drzewiecki: Organizacja terytorialna diecezji wrocławskiej w latach 1918-1939. Lublin 1985, X, 75 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 14, v 9.4).
18. Ks. Ireneusz Mrowicki: Kuria Biskupia Wrocławska w latach 1918-1939. Lublin 1988, VI, 65 s. (praca dyplom.; mps w BSWł: v 9.14.1); toż pt. Reforma Kurii Biskupiej Wrocławskiej w latach 1918-1939. Lublin 1995, 51 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
19. Ks. Janusz Gręźlikowski: Troska biskupów wrocławskich o kult Boży w latach 1918-1939. Lublin 1979, X, 103 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 18, M 776).
20. Dk. Marek Wiśniewski: Troska biskupów wrocławskich o kult Boży w latach 1945-1986. Lublin 1994, 138 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.12).
21. Marek Biskupski: Troska biskupów wrocławskich o kult Najświętszej Maryi Panny w latach 1917-1986. Wrocław 1992, XII, 84 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1273).
22. Ks. Marian Błaszczyk: Troska biskupów wrocławskich o kult świętego Józefa w latach 1880-1980. Lublin 1982, XII, 77 s. (praca magist. – KUL. wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.14).
23. Jan Kozłowicz: Troska biskupów wrocławskich o życie wewnętrzne duchownych i wiernych w latach 1945-1986. Wrocław 1992, XIII, 64 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1255).
24. Beata Machajewska: Troska biskupów wrocławskich o życie religijne wiernych w latach 1918-1939, Warszawa 1999, 61 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Wrocław.; wydr. komputer. w PWT-WAW).
25. Ks. Jan Wróblewski: Działalność biskupów wrocławskich na polu akcji charytatywnej. Zarządzenia i listy pasterskie w diecezji w latach 1918-1945. Lublin 1987 (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.).
26. Adam Zasada: Troska biskupów wrocławskich o księży emerytów w latach 1918-1992. Lublin 1996, VIII, 57 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: v 9.8).
27. Włodzimierz Jankowski: Konferencje dziekańskie w diecezji wrocławskiej w latach 1918-1939. Wrocław 1979, 55 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 775).
28. Piotr Obolewski: Konferencje dekanalne i powiatowe w diecezji wrocławskiej w latach 1900-1939. Wrocław 1986, 45 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: WŁ 61).
29. Stanisław Janiak: Normatywne podstawy powołania proboszczów w diecezji wrocławskiej (1918-1939). Zaduszni 1992, VIII, 42 s. (praca dyplom. – ITP Wrocław.; mps w BSWł: WŁ 60).
30. E. Ulczycka, Działalność społeczna Kościoła katolickiego w diecezji wrocławskiej w latach 1918-1939, Toruń 1998 (UMK; mps).

31. Ks. Henryk Włoczewski: Życie religijne dekanatu włocławskiego w latach 1939-1945. Włocławek [1982], 58 s. (praca dyplom. – WSD Włocł., ITP Włocławek; mps w BSWł: v 9.15.1, WŁ 74).
32. Sylwester Antczak: Historia katechizmów diecezji włocławskiej. Włocławek 1973, 36 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 541, WŁ 69, v 9.16)
33. Marek Mrówczyński: Nauczanie katechetyczne w diecezji włocławskiej w okresie powojennym w aspekcie historyczno-prawnym. Włocławek 1987, 73 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.16.1).
34. Dk. Krzysztof Kaczmarek: Katechizacja w świetle uchwał II Synodu Diecezji Włocławskiej z 1994 r. Lublin 2002, IX, 92 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł, sygnat.: M 1481).
35. Ks. Krzysztof Hyblewski: Wkład diecezji włocławskiej w działalność misyjną w latach 1919-1939. Lublin 1985, VI, 59 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 34).
36. Ks. Tomasz Jener: Stanowisko organisty w diecezji włocławskiej w okresie międzywojennym (1918-1939). Lublin 1986, XIII, 117 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1119).
37. Henryk Kryjon: Zagadnienia prawno-kościelne w ustawodawstwie diecezji włocławskiej. Włocławek 1956, 35 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 565).
38. Ks. Stanisław Włodarkiewicz: Polskie prawodawstwo wyznaniowe w zakresie życia duszpasterskiego i jego aplikacja w diecezji włocławskiej w latach 1918-1939. Lublin 1979, 95 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 802, WŁ 59).
39. Paweł Pokora: Przepisy dyscyplinarne dla duchowieństwa w partykularnym prawie diecezji włocławskiej w latach 1945-1986. Lublin 1992, XI, 80 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1275).
40. Dk. Jarosław Pruszkowski: Prawa i obowiązki proboszcza w świetle ustawodawstwa diecezji włocławskiej. Lublin 2001, VII, 85 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 111).
41. Grzegorz Molewski: Obowiązki i uprawnienia wikariuszy parafialnych na podstawie współczesnego prawodawstwa partykularnego diecezji włocławskiej. Włocławek 1989, V, 64 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: WŁ 75).
42. Ks. Roman Krzyżaniak: Formacja duchowa i intelektualna kapłanów w diecezji włocławskiej w okresie posoborowym według obowiązujących norm prawnych. Lublin 1987, VII, 63 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1145).
43. Ireneusz Sawicki: Nauczanie religii w diecezji włocławskiej w latach 1918-1939 w świetle ustaw państwowych i kościelnych. Lublin 1992, XV, 85 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1269).
44. Dk. Krzysztof Kamiński: Nauczanie religii w diecezji włocławskiej w latach 1945-1992 w świetle ustawodawstwa diecezjalnego. Lublin 1999, XV, 123 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł: v 9.53).

45. Piotr Przybylski: Organizacja opieki nad księżmi emerytami w diecezji wrocławskiej. Wrocław 1980, III, 50 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 789, WŁ 4).

46. Maciej Józwiak: Problematyka listów pasterskich biskupów wrocławskich w latach 1945-1986. Lublin 1991, X, 58 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 41).

47. Roman Czarniecki: Duchowość wiernych świeckich po Soborze Watykańskim II w świetle listów pasterskich biskupów wrocławskich, Warszawa 1994, 99 s. (praca magist. – ATK, Wydz. Teolog.; mps w Bibl. UKSW).

48. Ks. Lesław Politowski: Życie liturgiczne w diecezji wrocławskiej w latach 1925-1963. studium historyczno-liturgiczne. Warszawa 1996, LXXII, 421 s. (praca doktorska – ATK; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 95).

49. Stanisław Woźniak: Posoborowa odnowa muzyki i śpiewu liturgicznego w diecezji wrocławskiej w latach 1963-1983. Lublin 1984, XV, 78 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1078).

50. Andrzej Czubaszewski: Sakrament i duszpasterstwo chorych w diecezji wrocławskiej po odnowie soborowej Vat. II w latach 1968-1987. Wrocław 1988, X, 91 s., aneksy (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: WŁ 76).

51. Dk. Andrzej Wieliczko: Duchowość kapłanów diecezji wrocławskiej przełomu XIX i XX wieku na podstawie wspomnień jej najwybitniejszych przedstawicieli. Lublin 1998, 77 [1] s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 101).

52. Ks. Jan Przybyłowski: Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne [na podstawie badań ankietowych przeprowadzonych na terenie diecezji wrocławskiej]. Lublin 1993, XXXV, 548 s. (praca doktorska – KUL. Inst. Teol. Pastor.; mps w BSWł: M 1403).

Synody diecezjalne

53. Włodzimierz Oborski: Synod wrocławski z 1967 r. Lublin 1992 (praca magist. – KUL; mps w Bibl. KUL).

54. Krzysztof Żernicki: Wpływ Soboru Watykańskiego II na uchwały Synodu Diecezji Wrocławskiej z dnia 6-9 listopada 1967 roku dotyczące Ludu Bożego, Warszawa 1993, 59 s. (praca magist. – ATK. Wydz. Prawa Kanon.; mps w Bibl. UKSW).

55. Tomasz Czupryński: Prawa i obowiązki duchowieństwa w świetle uchwał synodu wrocławskiego z 1967 roku. Wrocław 1996, 53 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; wydr. komputer. w BSWł: v 9.7).

56. Tomasz Muraszewski: Niepromulgowany Drugi Synod Diecezji Wrocławskiej z 1986 roku. Wrocław 1994, 70 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.15).

57. Dk. Grzegorz Guć: Obowiązki i uprawnienia dziekanów w świetle uchwał II Synodu Diecezji Wrocławskiej z 1994 roku. Lublin 2001, VII, 108 s. (praca magist. – KUL.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 112).

58. Dk. Tomasz Matecki: Obowiązki i uprawnienia duchowieństwa w świetle uchwał II Synodu Diecezji Włocławskiej z 1994 roku. Lublin 2000. – VI, 80 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wyd. komputer. w BSWł: WŁ 104).

59. Dk. Mariusz Graniczny: Eucharystia w świetle uchwał II Synodu Diecezji Włocławskiej z 1994 roku. Lublin 2000, VII, 94 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wyd. komputer. w BSWł: WŁ 105).

60. Dariusz Buła: Posłannictwo wiernych świeckich w Kościele i w świecie w uchwałach II Synodu Włocławskiego (1986-1994). Studium kanoniczno-pastoralne, Warszawa – Płock 1997, 67 s. (praca magist. – ATK, Wydz. Teolog.; mps w Bibl. UKSW).

61. Ks. Juliusz Mieczynski: Problematyka prawnomałżeńska w posoborowych synodach włocławskich, Warszawa 1999, 113 s. (praca magist. – UKSW. Wydz. Prawa; mps w Bibl. UKSW).

Biskupi Sąd Kościelny

62. Ks. Stanisław Stasiak: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków w Sądzie Kościelnym Włocławskim w latach 1918-1939. Lublin 1981, XX, 136 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 12).

63. Piotr Siołkowski: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1945-1951. Lublin 1992, VIII, 125 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1270).

64. Dk. Janusz Stanowski: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1961-1965. Włocławek – Lublin 1997, IX, 89 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wyd. komputer. w BSWł: M 1433).

65. Dk. Radosław Cyrułowski: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1966-1970. Lublin 1998, VII, 119 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1431).

66. Dk. Jacek Korcz: Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1971-1975. Włocławek – Lublin 1997, IX, 89 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; wyd. komputer. w BSWł: M 1432).

67. Dk. Maksymilian Skorek: Impotencja jako tytuł stwierdzający nieważność małżeństwa w wyrokach Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1947-1965. Lublin 1998, VII, 72 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; wyd. komputer. w BSWł: M 1434).

68. Dk. Marek Molewski: Impotencja jako tytuł stwierdzający nieważność małżeństwa w wyrokach Sądu Biskupiego we Włocławku w latach 1961-1975. Lublin 2001, VII, 81 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wyd. komputer. w BSWł: M 1462).

69. Dk. Tomasz Kalinowski: Przymus i bojaźń jako tytuł stwierdzający nieważność małżeństwa w wyrokach Sądu Biskupiego we Włocławku w latach 1957-1961. Lublin 2002, X, 97 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wyd. komputer. w BSWł, sygnat.: M 1477).

Święci i błogosławieni

70. Stanisław Waszczyński: Kult świętych w katedrze wrocławskiej. Wrocław 1959, 12 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 389).

71. Stanisław Pietruszewski: Kult św. J ó z e f a w diecezji wrocławskiej. Wrocław 1980, XII, 66 s., 1 mapa (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.13).

72. Stanisław Kiermasz: Stan badań nad życiem i kultem błogosławionego B o g u m i ł a. Wrocław 1979, XI, 65 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 774).

73. Ks. Stanisław Kiermasz: Dzieje relikwii i kultu błogosławionego Bogumiła w latach 1818-1925. Wrocław 1988, VIII, 36 s. (praca dyplom. – ITP Wrocław; mps w BSWł: WŁ 62).

74. Józef Dudziński: Dzieje kultu błogosławionego Bogumiła, arcybiskupa gnieźnieńskiego. Wrocław 1959, 19 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 391).

75. Ks. Józef Żelazek: Dzieje kultu błogosławionego Bogumiła. [Grzegorzew] 1961, 129 s. (mps w BSWł: M 247).

76. Ks. Józef Żelazek: Kult błogosławionego Bogumiła, arcybiskupa gnieźnieńskiego, w Polsce. Goszczanów 1973, 117 s., il. (mps w BSWł: III 1163).

77. Ks. Konstanty Isbaner: Kult bł. Bogumiła w archidiecezji gnieźnieńskiej i diecezji wrocławskiej. Kalisz 1982, 96 s. (praca dyplom. – ITP Wrocław; mps w BSWł: WŁ 44).

78. [Bogumił, arcybiskup gnieźnieński; materiały różne zebrał ks. Kazimierz Rulka]. Wrocław 1997 (w BSWł: WŁ 93).

79. Urszula Lewandowska: Michał K o z a ł (1893-1943). Monografia bibliograficzna. Toruń 1992, 116 s., 11 k. tabl. (praca magist. – UMK Toruń; mps w BSWł: WŁ 55).

80. Ks. Lech Stanisław Król: Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala. Warszawa 1995, 271 s. (praca doktorska – ATK; mps w BSWł: WŁ 97).

81. Sawicka Halina: Formacja życia duchowego według błogosławionego Michała Kozala, Warszawa 1999, 115 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Wrocław; wyd. komputer. w PWT-WAW).

82. Anna Kupajczyk: Józef K u r z a w a – kapłan i męczennik (1910-1940), Wrocław 1999, 90 s. (praca magist. – PFT Wrocław; wyd. komputer. w BSWł: WŁ 107).

Kapituły

83. Ks. Piotr Polak: Kapituła katedralna we Wrocławku w latach 1918-1939. Lublin 1982, VII, 89 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.18).

84. Statut Wrocławskiej Kapituły Bazyliki Katedralnej. Wrocław 1992, 17 s. (kserok. mpsu w BSWł: WŁ 85).

85. Ks. Krystian Michalak: Kapituła kolegiacka przy bazylice Św. Józefa w Kaliszu w okresie od powstania do czasów współczesnych. Lublin 1982, VI, 61 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.41).

86. Ks. Witold Kujawski: Z dziejów kapituły kolegiackiej w Uniejowie. Włocławek 1990, 63 s. (mps w BSWł: v 9.47.1).

87. Jan Podgórný: Erekcja kapituły kolegiackiej w Wolborzu. Włocławek 1955, 14 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 532).

Seminarium duchowne, zgromadzenia zakonne

88. Liber actorum in Seminario Wladislav. an. 1883 inchoatus ad an. 1903 inclusive, 93 k. (kserok. rkpsu przechowywanego w ADWł; BSWł: WŁ 83).

89. Dionizy Lewandowski: Stan badań nad dziejami Seminarium Duchownego we Włocławku. Włocławek 1973, 51 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.20).

90. Bolesław Szymański: Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku od 1900 do 1939 roku. Włocławek 1952, 26 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 856, WŁ 36, v 9.21).

91. Henryk Ambroziak: Nauczanie historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. (Zarys historyczny 1569-1939). Włocławek 1972, 37 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 524, v 9.22).

92. Leonard Fic: Wykłady teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. (Zarys historyczny 1569-1939). Włocławek 1971, V, 49 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 523, v 9.23).

93. Kazimierz Rulka: Nauczanie teologii moralnej we Włocławskim Seminarium Duchownym. Zarys historyczny. Włocławek 1968, V, 42 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 748).

94. Ks. Jan Oświeciński: Programy nauczania – patrologii, jęz. łacińskiego i jęz. greckiego w WSD we Włocławku i Łodzi w latach 1950-1977. Włocławek 1950-1977, s. nłb. (mps w BSWł: WŁ 33).

95. Anna Jakóbowska: Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego im. XX. Chodyńskich we Włocławku – próba monografii. [Toruń 1985], 136 s. (praca magist. – UMK Toruń; mps w BSWł: biuro).

96. Ks. Kazimierz Rulka: Artykuły o Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku (nie drukowane). Włocławek 1999 (wydr. komputer. w BSWł: biuro)

97. Beata Agacka: Księgozbiór ks. Stanisława Nawrockiego. Łódź 1999, 57 s. : il. kolor. (praca magist. – Uniw. Łódzki. Wydz. Filologiczny. Katedra Bibliotekoznawstwa i Informatyki; wydr. komputer. w BSWł: biuro).

98. Ewa Pogorzelska: Księgozbiór braci Chodyńskich w zbiorze Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Toruń 1997, 161 s. (praca magist. – UMK. Wydz. Historyczny. Kat. Bibliotekozn. i Inform. Nauk.; wydr. komputer. w BSWł: biuro).

99. Zygmunt Głabęła: Polskie przekłady Biblii z XVI w. w zbiorach Biblioteki Seminarium Włocławskiego. Włocławek 1969, 28 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 362).

100. Ks. Kazimierz Rulka (Kaz): *Bibliofilki wrocławskie [szkice o bibliotece seminarialnej we Wrocławku i książkach]*. Wrocław 1999 (wydr. komputer. w posiadaniu aut.).

101. Lucjan Cerski: *Niższe Seminarium Duchowne we Wrocławku od założenia do r. 1939*. Wrocław 1952, 41 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: WŁ 88).

102. Krystyna Lange, ZSNM: *Geneza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy na tle kwestii społecznej w zaborze rosyjskim i dalszy jego rozwój w niepodległej Polsce (1910-1939)*. Lublin 1964, 78 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 1).

103. Henryka (Agnieszka) Jabłonowska, ZSNM: *Działalność społeczno-religijna sióstr zakonnych w okresie okupacji niemieckiej na przykładzie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy*. Lublin 1973 (praca magist. – KUL. Wydz. Filozofii Chrześc.; mps w Bibl. KUL).

104. Alina Orłowska, ZSNM: *Duchowość Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*. Warszawa 1981 (praca magist. – ATK; mps w Bibl. UKSW).

105. Eliza Orłowska, ZSNM: *Tobie, Panie, zaufałem. Wspólnota na Orlej [Zgromadzenie Sióstr „Wspólnej Pracy” od Niepokalanej Maryi]*. Wrocław – Warszawa 1988, 84 s. (mps w BSWł: WŁ 10).

106. Wanda Bursiewicz, ZSNM: *Zgromadzenie Sióstr „Wspólnej Pracy” od Niepokalanej Maryi w latach 1945-1972*. Lublin 1996, 112 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).

Parafie i kościoły

107. Ks. Andrzej Sobaszek: *Organizacja parafialna Wrocławka (w rozwoju historycznym)*. Lublin 1980, 81, VI s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 793, v 9.17).

108. Agnieszka Retecka: *Kościelna przynależność administracyjna obszaru miasta Wrocławka w latach 1918-2000*. Wrocław 2001, 81 s. : il. (praca dyplom. – WSHE. Wydz. Humanist.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 115).

109. Ks. Mieczysław Stachowicz: *Organizacja parafialna Kalisza (w rozwoju historycznym)*. Wrocław 1980, VII, 85 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 795, v 9.40).

110. Danuta Kosińska: *Z dziejów parafii Białotarsk*, Warszawa 1998, 55 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).

111. Wojciech Jabłoński: *Sanktuarium Matki Bożej Błęńskiej po drugiej wojnie światowej*, Warszawa 1999, 108 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Wrocław.; wydr. komputer. w PWT-WAW oraz ADWł).

112. Henryk Witczak: *Dzieje parafii Budzisław Kościelny*. Wrocław 1990, XII, 94 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.41.0).

113. Ks. Paweł Jabłoński: *Dzieje parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Charłupi Małej*. Wrocław 1989, VII, 116 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL); toż, Poznań 1997 (praca licencj. – PWT).

114. Ks. Daniel Wawrzyniak: Kult Najświętszej Maryi Panny w sanktuarium w Chartupiu Małym. Poznań 2001 (praca magist. – UAM. Wydz. Teolog.).
115. Stefan Szachewicz: Monografia parafii C h e ł m i c a. Włocławek 1955, 28 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 633).
116. Andrzej Czarnecki: Z dziejów parafii D z i a ł y ń, Warszawa 1998, 153 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wyd. komputer. w ADWł).
117. Ks. Stanisław Cyl: Dzieje parafii Przemienienia Pańskiego w G a l e w i e. Lublin 1988, VIII, 68 s., 2 mapy (praca magist. – KUL. wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.42).
118. Henryk Mross: Dzieje parafii G n i e w od XIII wieku do 1939 roku. Lublin 1981, 163 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
Do 1818 r. w diec. kujawsko-pomorskiej (włocławskiej).
119. Mirosław Łaciński: Dzieje parafii św. Marcina w G o s z c z a n o w i e. Włocławek 1992, XII, 73 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.42.1).
120. Joanna Cegielska: Dzieje parafii rzymsko-katolickiej pod wezwaniem św. Katarzyny w G r a b i e n i c a c h w latach 1597-1998, Warszawa 2000, 61 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wyd. komputer. w PWT-WAW).
121. Stanisław Cała: Początki parafii G r a b o w o S t a r e. Włocławek 1955, 10 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 649).
122. Barbara Kozioł: Dzieje parafii rzymsko-katolickiej pod wezwaniem św. Piotra i Pawła w G r o d ź c u w latach 1900-1998, Warszawa 2000, 173 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wyd. komputer. w PWT-WAW).
123. Leszek Mroczkowski: Dzieje kościoła Św. Floriana w parafii I z b i c a K u j. Włocławek 1993, VIII, 53 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.42.2).
124. Benedykt Gembicki: Historia Bractwa Różańcowego w parafii Izbica Kujawska, Uniejów – Lublin 1981, XXV, 63 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
125. Iwona Kuliberda: Dzieje parafii K a d ł u b 1357-1945. Kraków 1999 (praca magist. – PAT. Inst. Teol. Częstochowa).
W latach 1818-1925 w diec. włocławskiej.
126. Tadeusz Buda: Parafia Opatrzności Bożej księży orionistów w K a l i s z u (1952-1992). Lublin 1992, XIV, 122 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
127. Wojciech Michalski: Dzieje parafii K a w n i c e. Włocławek 1987, VI, 83 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.43).
128. Wojciech Michalski: Dzieje kultu Matki Bożej Pocieszenia w parafii Kawnice. Lublin 1988, 65 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
129. Ks. J. Ćwiklak: Kult obrazu Matki Boskiej Pocieszenia w kościele parafialnym w Kawnicach. Lublin 1987 (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
130. Ks. St. Niemczewski: Teologia formularza mszalnego związanego z obrazem Najświętszej Maryi Panny Pocieszycielki strapionych w Kawnicach koło Konina. Lublin 1988 (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).

131. Ks. Witold Kujawski: Zarys dziejów parafii K a z i m i e r z B i s k u p i (do 1984 r.). Włocławek 1988, 69 s. (mps w BSWł: v 9.43.1).
132. Alicja Grabiarz: Dzieje parafii rzymsko-katolickiej pod wezwaniem św. Andrzeja Apostoła w K l e c z e w i e w latach 1917-1991, Warszawa 2000, 87 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wydr. komputer. w PWT-WAW).
133. Jan Wolski: Kościół parafialny [Św. Bartłomieja] w K o n i n i e. Włocławek 1955, 33 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 533).
134. Marcin Święch: Dzieje parafii K o n o p i s k a 1866-1937. Kraków 1999 (praca magist. – PAT. WSD Częstochowa).
W latach 1818-1925 w diec. włocławskiej.
135. Antoni Marian Szymkowski: Kościół w K o ś c i e l n e j W s i na Kujawach. (Monografia z uwzględnieniem osadnictwa, genezy typu kościoła romańskiego i problemów konserwatorskich). Toruń 1962, 325 s.; mps. Praca magist. – KUL.
136. Krzysztof Karpiński: K o w a l – kościół i parafia w latach 1185-1945. Włocławek 1986, 46 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1111).
137. Ks. Antoni Janicki: K r a m s k – kościół i parafia w dekanacie konińskim w latach 1225-1918. Włocławek 1985, 43 s.; mps. Praca dyplom. – WSD Włocł. – Toż, Włocławek 1991, V, 32 s. (praca dyplom. – ITP Włocławek; mps w BSWł: WŁ 68).
138. Barbara (s. Immaculata) Kowalewska: Dzieje parafii rzym. kat. p.w. św. Michała Archanioła w K r ó l i k o w i e w latach 1919-1970. Poznań 1993 (praca magist. – PWT Poznań; historia Kościoła).
139. Ks. Józef Derdak: Rys historyczny parafii K r z y w o s ą d z. Włocławek 1935, 44 s., il. (odb. kserograf. mpsu w BSWł: v 9.44).
140. Anna Błachowicz: Historia parafii Krzywosądz, Warszawa 1998, 49 s., fot. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).
141. Bogusław Wiszowaty: Z dziejów parafii L i c h e ń. Włocławek 1989, VIII, 71 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.44.1).
142. Jan Pałubicki: Dzieje parafii L i p u s z. Włocławek 1986, 36 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1110).
143. Bożena Elżbieta Adamczewska vel Adamczak: Z dziejów parafii L u b a n i e, Warszawa 1998, 68 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).
144. Józef Szewczyk: Powtórna erekcja parafii Ł ą k i e P o l s k i e. Włocławek 1955, 10 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 577).
145. Jadwiga Maria Muszyńska: Z dziejów parafii Ł o w i c z e k, Warszawa 1998, 82 s. : fot. kolor. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł. ; wydr. komputer. w ADWł).
146. Zygmunt Kossowski: Ze wspomnień o prastarym M ą k o l n i e. Przyczynek monograficzny. [Mąkolno 1952], 35 s. (odb. powiel. w BSWł: WŁ 37).
147. [Mąkolno – kserokopie fragmentów akt wizytacyjnych z lat 1608-1810 z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku sporządził ks. Kazimierz Rulka]. Włocławek 1999, k. nlb. (w BSWł: WŁ 84).
148. Ks. Kazimierz Rulka: Dzieje parafii Mąkolno, oprac... Włocławek 2000, 51 s. (wydr. komputer. w BSWł: WŁ 102).

149. Ks. Kazimierz Rulka: Materiały do monografii parafii Miłkowie. Włocławek 1985, ok. 150 k. nlb. (rkps, mps, odb. kserograf. w BSWł: WŁ 67).
150. Jacek Przybysz: Historia parafii Nieszawa od roku 1793. Lublin 1992, XVI, 108 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1267).
151. Helena Adamczewska: Zarys dziejów parafii Orle (1427-1999) w diecezji włocławskiej. Toruń 1999, 91 s. (praca magist. – UMK).
152. Tadeusz Bykowski: Kult Matki Bożej w diecezjalnym sanktuarium w Ostrowąsie. Włocławek 1991, 34 s. (praca dyplom. – IWKR Włocł.; mps. w BSWł: WŁ 53).
153. Jacek Józef Kowalczyk: Z dziejów parafii i sanktuarium w Pieraniu, Warszawa 1998, 63 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).
154. Mirosław Dereszewski: Dzieje parafii Świętej Rodziny w Przedczu do 1939 roku. Włocławek 1993, XI, 54 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.45.1).
155. Dk. Andrzej Waszak: Parafia Radziejów pod zarządem XX. Pijarów 1727-1819, 1846-1864. Lublin 1994, XIX, 100 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.45.2).
156. Tadeusz Bykowski: Kościół i klasztor franciszkański w Radziejowie w latach 1864-1939, Warszawa 1998, 54 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).
157. Ks. Janusz Borucki: Dzieje parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Skulsku. Włocławek 1992, IX, 55 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1268). – Toż. Lublin 1992, IX, 100, 4 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; kserokop. mpsu w BSWł: WŁ 91).
158. Wojciech Skotnicki: Dzieje grodu oraz parafii Słońsk do 1824 roku. Lublin 1988, XXIV, 205 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.46).
159. Stanisław Płaszczyk: Dzieje parafii rzymsko-katolickiej w Stawiszynie. Włocławek 1972, VII, 57 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.47); toż pt. Zarys dziejów parafii Stawiszyn (1818-1939). Lublin 1981, XV, 153 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
160. Ks. Lech Musielski: Dzieje parafii Świnice. Włocławek 1986, 53 s. (praca dyplom. – ITP Włocławek; mps w BSWł: WŁ 45).
161. Ks. Witold Kujawski: Z dziejów kościelnych Uniejowa. Włocławek – Smólnik 1994, 95 s. (mps w BSWł: v 9.47.2).
162. Ks. Waldemar Karasiński: Dzieje parafii św. Mikołaja w Wierzchach. Lublin 1987, IX, 74 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.48); toż. Warszawa 1994 (praca licencj. – AKT. Wydz. Teolog.).
163. Ks. Witold Kujawski: Dzieje parafii Wistka - Smólnik. Włocławek 1981, 35 s., mps.
164. Witold Dorsz: Parafia i kościół Św. Jana Chrzciciela we Włocławku do 1818 r. Włocławek 1992, XIII, 58 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.24.2).

165. Roma Nawrocka: Parafia Wszystkich Świętych we Włocławku w latach 1969-2000. Włocławek 2001, 120 s. : il. (praca dyplom. – WSHE. Wydz. Humanist.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 114).

166. Paweł Placek: Parafia Księży Orionistów pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego we Włocławku (1931-1992). Lublin 1997, XIII, 105 s. (mszps w kancelarii par. Najśw. Serca Pana Jezusa we Włocławku i Bibl. KUL).

167. Jan Trzaskowski: Przymusowe przydzielenie kościoła Św. Wojciecha we Włocławku ewangelikom i sprawa jego rewindykacji. Włocławek 1951/52 (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w ADWł).

168. Marek Kuciński: Z dziejów parafii W o ł a - T r u t o w o, Warszawa 1998, 91 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).

169. Mieczysław Rydecki: Historia kościoła parafialnego w Z a g ó r o w i e. Włocławek 1955, 24 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 480).

170. Anna Cieślak: Dzieje parafii rzymsko-katolickiej pod wezwaniem św. Wojciecha w Zagórowie w latach 1740-1998, Warszawa 2000, 107 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wydr. komputer. w PWT-WAW).

171. Mirosław Chlewicki: Z dziejów parafii Z a k r z e w o, Warszawa 1998, 44 [1] s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWł).

172. Jerzy Pawłowski: Dzieje parafii orionistów pod wezwaniem św. Antoniego w Z d u Ń s k i e j W o ł i. Lublin 1999, XXIII, 180 s. (praca magist. – KUL, mps w Bibl. KUL).

* * *

173. Jerzy Jankowski: Badacze Pisma Św. w parafii Aleksandrów Kuj. Włocławek 1961, 39 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 742).

174. Józef Czapiewski: Sekta religijna świadków Jehowy na terenie parafii Kościelec Kaliski. Włocławek 1961, 40 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 743).

175. Czesław Zaremba: stan społeczno-religijny parafii Kościelna Wieś. Włocławek 1964, 39 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 586).

176. Tadeusz Majewski: Religijność parafii Rózinowo. Włocławek 1963, 29 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 462).

177. T. Drewnowska: Stosunek młodzieży do katechezy w parafii Wniebowzięcia NMP we Włocławku. Lublin 1977 (praca magist. – KUL; mps).

178. M. Gaweł: Katecheza w świadomości młodzieży na przykładzie parafii św. Mikołaja w Kaliszu. Lublin 1980 (praca magist. – KUL; mps).

179. L. Kornacka: stosunek młodzieży do katechezy w parafii Opatrzności Bożej w Kaliszu. Lublin 1979 (praca magist. – KUL; mps).

180. Stanisław Drajczyk FDP: Przepowiadanie słowa Bożego w opinii katechizowanej młodzieży szkół średnich na podstawie badań w parafii Opatrzności Bożej w Kaliszu. Lublin 1983, 135 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 66).

Archiwa, zabytki

181. Ks. Stanisław Maternowski: Dokumenty kujawsko-pomorskich biskupów w XIII wieku. (Przyczynek do dyplomatyki polskiej). Warszawa 1925 (praca doktorska – UW; mps w ADWł).

182. [Monografie kościołów diecezji włocławskiej. Prace ćwiczeniowe alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku z historii sztuki]. Włocławek 1978-1992; 239 pozycji (mpsy w BSWł: M 1120).

183. Ks. Jan Paweł Grajner: Zagadnienie przebudowy katedry włocławskiej w końcu XIX w. Referat wygłoszony 1957 r. – UMK Toruń. Toruń 1957, 13 s., fot. (mps w BSWł: WŁ 58).

184. Kazimierz Pospieszny: Restauracja katedry włocławskiej w 4 ćw. XIX w. i na pocz. XX wieku oraz późniejsze prace konserwatorskie. Toruń 1980, 44, VII s. (mps w BSWł: WŁ 28).

185. Ks. Jan Paweł Grajner: Średniowieczne witraże katedry włocławskiej (Szkic ikonograficzny). Referat wygłoszony na zespole Katedr Wydz. Sztuk Pięknych UMK w Toruniu 22 III 1959. Toruń 1959, 16 s. (mps w BSWł: WŁ 27).

186. Ks. Jan Paweł Grajner: Średniowieczny witraż katedry włocławskiej. Toruń 1960, 27 s. (mps w BSWł: WŁ 26).

187. Edward Kwiatkowski: Witraże gotyckie Chełmna i Włocławka. [Toruń 1960], 25 s. (mps w BSWł: WŁ 25).

188. Ks. Józef Szymon Arabski: Złotnictwo nowożytne na Kujawach. Poznań 1972, 161 s. (praca magist. – UAM Poznań; mps w BSWł: WŁ 92).

189. Ewa Pilatowska: Zabytki złotnicze w skarbcu katedralnym we Włocławku. Toruń 1967, 65 s. (praca magist. – UMK Toruń; mps w BSWł: M 1117).

190. Gabriel Wawrzunkowski: Cudowny obraz Matki Boskiej Ostrowskiej. Włocławek 1979, V, 48 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.45).

191. Ks. Jan Paweł Grajner: Dwa obrazy Wniebowzięcia z Warty. Referat wygł. na zespole katedr Wydz. Sztuk pięknych UMK – Toruń, styczeń 1958. [Toruń 1958], III, 21 s. (mps w BSWł: WŁ 2).

192. Piotr Ptasieński: Historia cystersów w malarstwie Adama Swacha w Łądzie. Lublin 1993, V, 164 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).

193. Dariusz Molenda: Cmentarze katolickie parafii Bądkowo. Włocławek 2001, 103 s. (praca dyplom. – WSHE. Wydz. Humanist.; tekst na CD-ROM w BSWł).

194. [Monografie kościołów diecezji włocławskiej. Prace ćwiczeniowe z historii sztuki, 239 pozycji] – (mpsy w BSWł: M 1120).

195. Ewa Kubiak: Analiza funkcjonalna zamku w Wolborzu XVI-XVIII w., Łódź 1998 (praca magist. – UŁ. Wydz. Filozoficzno-Historyczny, kierunek historia sztuki; mps w ADWł).

Szkoły, wydawnictwa, czasopisma

196. Zbigniew Hul: Wychowanie do samorządności – podstawowym zadaniem reformy oświaty. Przyczynek na przykładzie Publicznego Gimnazjum Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim. Włocławek 2001, 61 s. (praca dyplom. – WSHE).

197. Urszula Biesiadzińska: Organizacja i funkcjonowanie Specjalnego Ośrodka Wychowawczego Sióstr Małych Misjonek Miłosierdzia „Orionistek” we Włocławku, Płock 2000, 89 s. (praca magist. – Szkoła Wyższa im. P. Włodkowica).

198. Katarzyna Korpusińska: Opieka nad dziećmi upośledzonymi umysłowo na przykładzie Specjalnego Ośrodka Wychowawczego Zgromadzenia Sióstr Małych Misjonek Miłosierdzia we Włocławku. Włocławek 2000 (praca licencj. – WSHE).

199. Jerzy Aksamitowski: Drukarnia Diecezjalna i Księgarnia Powszechna we Włocławku. Zarys istnienia i działalności. Włocławek 1953, 14 s., nlb. 19 (praca dyplom. – WSD Włocł.; odb. kserograf. mpsu w BSWł: v 9.51).

200. Ks. Kazimierz Rulka: Pozycje wydane lub wydrukowane przez Księgarnię Powszechną i Drukarnię Diecezjalną we Włocławku. Włocławek 1993, 58 s. (mps w BSWł: WŁ 17).

201. Wiesława Korpalska: Prasa diecezji włocławskiej 1918-1939, Toruń 1977 (praca magist. – UMK; mps).

202. Dorota Durmowicz: Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej [właśc.: Włocławskiej] za lata 1926-1939. (Próba monografii). Toruń 1986, 76 s., 3 tabl. (praca magist. – UMK; mps w BSWł: WŁ 54).

203. Andrzej Pogorzelski: Artykuły historyczne w Kronice Diecezji Włocławskiej. Włocławek 1973, 45 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.1).

204. Ks. Jerzy Jezowski: Kult Matki Bożej w świetle artykułów tygodnika „Ład Boży” (1945-1953). Lublin 1982, XIX, 87 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 867); toż. Warszawa 1998 (praca licencj. – ATK. Wydz. Teolog.).

205. Ewa Smoczyńska: Kult Matki Bożej w polskich sanktuariach w ujęciu czasopisma „Ład Boży” (1945-1985). Włocławek 1986, X, 44 s. (praca dyplom. – IWKR Włocł.; mps. w BSWł: WŁ 72).

206. Krzysztof Grochulski: Zbawczy wymiar pracy ludzkiej w artykułach „Ładu Bożego”. Włocławek 1986, VIII, 18 s. (praca dyplom. – IWKR Włocł.; mps. w BSWł: WŁ 42).

207. Katarzyna Andrzejewska: Kult świętych polskich na łamach „Ładu Bożego” w latach 1945-53 i 1982-85. Włocławek 1986, VII, 19 s. (praca dyplom. – IWKR Włocł.; mps. w BSWł: WŁ 52).

Osoby

208. Ks. Zbigniew Skrobicki: Poglądy społeczno-gospodarcze i kulturalno-moralne księdza Wacława Bliżńskiego. Lublin 1972, 146 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.25).

209. Ewa Drabina: Wychowanie ludu wiejskiego w świetle poglądów i działalności księdza Wacława Blizińskiego (1870-1944). Toruń 2001 (praca magist. – UMK. Wydz. Humanist. Inst. Pedagogiki; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 117).
210. Dk. Mariusz Koronowski: Ksiądz Antoni B o g d a ń s k i jako duszpasterz i publicysta. Włocławek – Lublin 1997, 57 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 89).
211. Ks. Antoni Poniński: Ks. Antoni B o r o w s k i – teolog moralista. Lublin 1976, XX, 317 s. (praca licencj. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 98).
212. Ks. Grzegorz Mituła: Antoni Borowski – teolog moralista (1894-1968). Kraków 1995 (praca magist. – PAT).
213. Stefan Witczak: Zagadnienia teologiczno-moralne w spuściźnie pisarskiej ks. Antoniego Borowskiego. Wrocław 1976, 109 s. (praca magist. – PFT Wrocław).
214. Ryszard Wosiak: Księża C h o d y ń s c y jako historycy diecezji włocławskiej. Włocławek 1973, 41 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; w BSWł brak).
215. Janina Urszula Śmiałowicz: Służba Boża w diecezji włocławskiej na przełomie XIX i XX wieku w przekazie ks. Stanisława C h o d y ń s k i e g o. Lublin 1983, XXIV, 150 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 16).
216. Stanisław Konieczny: Ks. Karol C i e ś l i ń s k i – profesor Pisma Świętego we Włocławskim Seminarium Duchownym (1927-1935). Włocławek 1975, 43 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 521, WŁ 15, v 9.25.2).
217. Ks. Jan Paweł Grajner: Ks. Władysław G ó r z y ń s k i (1856-1920). Przyczynek do historii konserwatorstwa w Polsce. Toruń 1960, 74 s. (praca magist. – UMK Toruń. Wydz. Sztuk Pięknych; mps w BSWł: WŁ 6).
218. Henryk Pałucki: Życie i działalność ks. kanonika Antoniego J a n c z a k a. Włocławek 1972, 34 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 619).
219. Dk. Wiesław Mrówczyński: Duchowość kapłańska w świetle konferencji ks. Franciszka J ó ź w i a k a w latach 1974-1983 do alumnów. Lublin 1994, X, 69 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.25.3).
220. Zdzisław Przybył: Ksiądz Franciszek Józwiak – bibliista i wykładowca. Warszawa 2001, 73 s. (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.).
221. Stanisław Olejarz: Ks. dr Henryk K a c z o r o w s k i jako teolog moralista. Włocławek 1963, 50 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.26).
222. Ks. Andrzej Bruździński: Wkład biskupa Stanisława K a r n k o w s k i e g o w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji kujawsko-pomorskiej. Kraków 1990, 192 s. (praca licencj. – PAT. Wydz. Hist. Kościoła; mps w BSWł: WŁ 64).
223. Leszek Szcześniak: Działalność ustawodawcza biskupa Stanisława Karnkowskiego w diecezji kujawsko-pomorskiej. Lublin 1996, VII, 89 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: v 9.27).
224. Jerzy Czernski: Synod biskupa Stanisława Karnkowskiego z 1568 roku. Lublin 1995, [1], IX, 98 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.4.3).
225. Piotr Kocurek: Synod biskupa Stanisława Karnkowskiego z 1579 roku. Włocławek 1995, 58 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.4.4).

226. Ks. Zygmunt Zelczak: „Mesjasz” Stanisława Karnkowskiego (A. Jungi) na tle kontrowersji religijnych XVI wieku. Lublin 1977, 207 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 750).

227. [Ks. Stanisław Piotrowski] Ks. S. P.: Alfons K a w e c k i. Wspomnienia o alumnie Seminarium Duchownego we Włocławku. [Włocławek br.], 41 s. (mps w BSWł: M 737).

228. Ks. Piotr Głowacki: Świętość kapłańska w nauczaniu i życiu biskupa Franciszka K o r s z y ń s k i e g o (1893-1962). Warszawa 1990, 91 s. (praca magist.-licencj. – ATK. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 7).

229. Edmund Pluskota: Działalność biblijna ks. Józefa K r u s z y ń s k i e g o. Włocławek 1971, 24 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 749).

230. P. Olech SVD: Pochodzenie i rozwój religii w pracach ks. Józefa Kruszyńskiego. Lublin 1980 (praca magist. – KUL; mps w Bibl. KUL).

231. Benedykt Gembicki: Życie i działalność biskupa Władysława K r y n i c k i e g o. Włocławek 1973, 31, 2 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 369, v 9.28).

232. Jan Ziara: Działalność kościelno-administracyjna biskupa Władysława Krynickiego, Lublin 1981, 71 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).

233. Ks. Wacław Ławiński: Teoria i praktyka kaznodziejska biskupa Władysława Krynickiego (1861-1928). Lublin 1978, 96 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 106).

234. Ks. Bolesław Kawczyński: Teoria i praktyka kaznodziejska ks. bp. Władysława Krynickiego. Studium homiletyczno-historyczne. Warszawa 1980, 324 s. (praca doktorska – ATK; mps w BSWł: v 9.29).

235. Ks. Witold Kujawski: Ksiądz prałat Bolesław K u n k a. Włocławek 1993, 65 s. (mps w BSWł: WŁ 9).

236. Ks. Stefan Wilmowski: Działalność prawno-kościelna biskupa włocławskiego Macieja Ł u b i e ń s k i e g o (1631-1641). [Warszawa] 1956, 73 s. (praca magist. – ATK; mps w Bibliot. UKSW).

237. Mirosław Kundzicz: Determinizm i indeterminizm w przedstawieniu Bolesława Gaweckiego i Stanisława M a z i e r s k i e g o, Wrocław 1974, V, 54 s. (praca absolutor. – PFT Wrocław; mps w bibl. PWT-Wr: A-645).

238. Paweł Zbigniew Grochowalski: Biskup kujawsko-pomorski M i c h a ł i jego diecezja na tle współpracy i konfliktów z księciem pomorsko-gdańskim Świętopełkiem w latach 1220/22-1252. Bydgoszcz 1995 (praca magist. – WSP Bydgoszcz; mps).

239. Zbigniew Kwiatkowski: Dogmatyczny wymiar twórczości kaznodziejskiej ks. Władysława M i r s k i e g o (1896-1950). Włocławek 1987, VII, 37 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.29.3).

240. Włodzimierz Lewandowski: Ks. Leon M o c z y ń s k i na tle oddolnej reformy muzyki kościelnej końca XIX wieku. Włocławek 1984, VII, 52 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1066).

241. Eugeniusz Budkowski: Książd Michał M o r a w s k i – życie i twórczość. Włocławek 1978, 68 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 727)
242. Ks. Krzysztof Gąsiorowski: Pośannictwo kapłana w artykułach księdza Mariana N a s s a l s k i e g o (1860-1942). Lublin 1987, IX, 80 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.29.4).
243. Ks. Waldemar Karasiński: Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942), Warszawa 1997, 294 s. (praca doktorska – Wydz. Teologiczny ATK; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 100).
244. B. Kozłowski: Świątość chrześcijańska według ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942). Warszawa 2001 (praca doktorska – UKSW. Wydz. Teolog.).
245. Józef Bobeł MSF: Obiektywna i subiektywna norma moralności w pismach ks. Stanisława O l e j n i k a, Poznań 1995, 61 s. (praca magist. – PWT Poznań; wydr. komputer. w bibl. WSD MSF w Kazimierzu Bpim: Dpl – 143).
246. Elżbieta Bochenek: Koncepcja odnowy teologii moralnej według ks. Stanisława Olejnika, Wrocław 1992, VII, 50 s. (praca magist. – PFT Wrocław; wydr. komputer. w bibl. PWT-Wr: A-1586).
247. Teresa Kaźmierska, ZSNM: Postulat ideału duchowego założyciela Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy ks. bpa Wojciecha O w c z a r k a w aspekcie psychologii wychowawczej. Lublin 1970 (praca magist. – KUL; mps w Bibl. KUL).
248. Cecylia Fijałkowska, ZSNM: Modlitwa w życiu zakonnym w pismach sługi Bożego Wojciecha Owczarka i jej aktualność w świetle najnowszych dokumentów Kościoła, Warszawa 1996, 95 s. (praca magist. – PWT Warsz., CIBZ; wydr. komputer. w PWT-WAW).
249. Ryszard Szajerski: Świątość w nauczaniu i życiu biskupa Wojciecha Stanisława Owczarka (1875-1938), Warszawa 1990 (praca licencj. – ATK. Wydz. Teolog.).
250. Włodzimierz Pawłowski: Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i pracy ks. Ireneusza P a w ł a k a (1930-1986). Lublin – Włocławek 1995, IX, 74 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.31).
251. Ks. Tadeusz Miłek: Koncepcja duszpasterska Antoniego P a w ł o w s k i e g o, ordynariusza włocławskiego (1958-1968). Lublin 1981, XI, 100 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.32).
252. Ks. Marek Daczkowski: Misteryjno-organizacyjny wymiar Kościoła w twórczości teologiczno-pastoralnej bpa Antoniego Pawłowskiego (1903-1968). Lublin 1988, XV, 124 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1160).
253. Tadeusz Lewandowski: Dogmatyczne podstawy kultu Matki Bożej w nauce biskupa Antoniego Pawłowskiego. Lublin 1978, VI, 125 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 734, v 9.33).
254. Ks. Jerzy Jeżowski: Życie duchowe chrześcijanina w ujęciu bpa Antoniego Pawłowskiego 1903-1968, Warszawa 2000, 248 s. (praca doktorska – UKSW, Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w Bibl. UKSW oraz BSWł).
255. Irena Kolanowska: Duch Świąty a duchowość maryjna w życiu chrześcijanina na podstawie opracowań bpa A. Pawłowskiego, Warszawa 2000, 95 s. (praca magist. – PWT Warsz., CIBZ; wydr. komputer. w PWT-WAW).

256. Dk. Rafał Kędzierski: Tematyka prawna listów pasterskich biskupa Antoniego Pawłowskiego. Lublin 1998, XV, 90 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 90).

257. Ks. Marian Górski: Poglądy katechetyczne ks. Franciszka Płószczyńskiego (1800-1873). Lublin 1980, 60 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.34).

258. Ks. Lesław Witczak: Działalność duszpastersko-społeczna księdza Walerego Pogorzelskiego. Włocławek – Lublin 1984, XI, 93 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1065).

259. Ś.p. ks. Karol Mieczysław Radoński, Biskup Włocławski... [Włocławek 1951], 17 s. (odb. powiel. w BSWł: WŁ 29).

260. Paweł Horowski: Biskup Karol Mieczysław Radoński w świetle listów do Stolicy Apostolskiej 1939-45. Włocławek 1972, 31 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.35).

261. Leon Tomczyk: Administracyjna działalność biskupa Karola Radońskiego (1929-1951). Lublin 1981, 69 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).

262. Wiesława Porada Kowalska: Filozofia w ujęciu Idziego Radziszewskiego, Warszawa 1994, [2], 30 s. (praca magist. – ATK, Wydz. Filozofii Chrześc.; mps w Bibl. UKSW: 112986).

263. B. Sądełska: Twórczość filozoficzna ks. Idziego Radziszewskiego. Lublin 1997 (praca magist. – KUL. Wydz. Filoz.; mps w Bibl. KUL).

264. Ks. Janusz Borucki: Wkład synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego, Warszawa 1998, 235 s. (praca doktorska – ATK. Wydz. Prawa Kanon.; kserokop. wydr. komputer. w BSWł: WŁ 99).

265. Dk. Andrzej Bednarowicz: Synod włocławski biskupa Hieronima Rozrażewskiego z 1586 roku. Lublin 2001, XI, 136 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 113).

266. Ks. Bogumił Lewandowski: Stan mariologii w środowisku włocławskim w drugiej połowie XVII w. w świetle pism ks. Michała Rychałskiego. Lublin 1961, [1] 82 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 43).

267. Błażej Maleta: Teoria kaznodziejstwa księdza Mariana Rzeszewskiego (Studium homiletyczne). Włocławek 1990, VI, 40 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.36.1).

268. Ks. Błażej Maleta: Księdza Mariana Rzeszewskiego teoria kaznodziejstwa, Warszawa 1999, 81 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wydr. komputer. w PWT-WAW).

269. Ks. Tadeusz Szczepaniak: Ks. Jan Sobczyński jako duszpasterz, społecznik i historyk Kalisza w latach 1901-1942. Lublin 1980, X, 75 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 796, v 9.37).

270. Ks. Dariusz Trojnar: Nauczanie społeczne ks. Antoniego Szymańskiego. Lublin 1995 (praca doktorska – KUL. Wydz. Teolog.).

271. Marcin Sobczak: Sprawiedliwość społeczna według ks. Antoniego Szymańskiego, Warszawa 2000. – [1], 69 s. (praca magist. – UKSW, Wydz. Filoz. Chrześc.; wydr. komputer. w Bibl. UKSW).
272. Ks. Sławomir Ziarniak: Tajemnica Boga w kazaniach katechizmowych księdza Józefa Świniarskiego (1915-1984). Lublin 1987, XI, 77 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: WŁ 46).
273. Dk. Maciej Korczyński: Duszpasterska i pedagogiczno-katechetyczna działalność ks. Piotra Tomaszewskiego. Włocławek – Lublin 1999, XIII, 197 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł: v 9.55).
274. Ks. Kazimierz Górski: Twórczość dogmatyczna księdza Ludwika Wasilkowskiego (1890-1942). Lublin 1988, X, 94 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.39, WŁ 13).
275. Ks. Witold Kujawski: Jan Wyszecki – kanonik włocławski i nominat biskup sufragan włocławski. Włocławek 1988, 20, [3] s. (mps w BSWł: v 9.39.2).
276. Beata Błońska: Włocławski okres Stefana Wyszyńskiego (1901-1946). Warszawa 1999, 61 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wydr. komputer. w PWT-WAW oraz ADWł).
277. Jarosław Różański: Działalność naukowo-dydaktyczna i społeczna ks. dr. Stefana Wyszyńskiego w latach 1930-1945. Lublin 1995, 76 s. (praca magist. – KUL; mps w Bibl. KUL).
278. Poglądy polityczne księdza Stefana Wyszyńskiego na podstawie publicystyki z lat 1929-1939. Kraków 1996 (praca magist. – UJ. Inst. Historii, promotor prof. Andrzej Chwalba).
279. Andrzej Hołdan: Działalność ks. Stefana Wyszyńskiego w Unio Sacerdotum Saecularium Charitatis Apostolicae diecezji włocławskiej. Kraków 1999 (praca licencj. – PAT).
280. Juliusz Mieczyski: Działalność ustawodawcza biskupa włocławskiego Jana Zaręby (1968-1986). Lublin 1993, XII, 105 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.39.2.1)
281. Ireneusz Świątek: Ustawodawstwo biskupów włocławskich w latach 1918-1939 w dziedzinie życia religijnego. Lublin 1992, XXIV, 98 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: M 1274).
282. Dk. Jacek Kwaśniewski: Ustawodawstwo biskupa Jana Zaręby w dziedzinie życia religijnego w latach 1969-1986. Lublin 1999, XIII, 111 s. (praca magist. – Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł: v 9.54).
283. Dk. Radosław Nowacki: Rola biskupa Jana Zaręby w rozwoju sieci parafialnej i budownictwa sakralnego w diecezji włocławskiej. Lublin 2001, 128 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: WŁ 110).
284. Sławomir Walczak: Problematyka prawna listów pasterskich biskupa Jana Zaręby (1968-1986). Lublin 1996, XI, 73 s. (praca magist. KUL. Wydz. Teolog.; wydr. komputer. w BSWł: v 9.39.2.2).

285. Ks. Leszek Rybka: Stanisław Kazimierz Z d z i t o w i e c k i biskup diecezji kujawsko-kaliskiej. Włocławek 1989, VIII, 37 s. (praca dyplom. – ITP Włocławek; mps w BSWł: WŁ 11).

286. W. Próchnicki: Życie i działalność biskupa Stanisława Kazimierza Zdzitowieckiego (1854-1927). Częstochowa 1994 (mps w Archiwum Seminarium Duchownego w Częstochowie).

287. Sławomir Kostrzewa: Działalność ustawodawcza biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego (1902-1927). Lublin 1991, XVII, 107 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.39.3); toż, Poznań 1999 (praca licencj. – PWT).

288. Agnieszka Lewandowska: Społeczno-duszpasterska działalność biskupa Stanisława Zdzitowieckiego w diecezji kujawsko-kaliskiej w latach 1902-1927. Toruń 1996, [6], 120, [1] s. (praca magist. – UMK. Wydz. Nauk Histor.; odb. kserograf. wydr. komputer. w BSWł: WŁ 94).

289. Witold Piąstka: Problematyka listów pasterskich biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego (1902-1927). Lublin 1993, VIII, 77 s. (praca mgist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.38.4).

290. Wojciech Kaźmierczak: Budownictwo kościelne w diecezji włocławskiej w czasów biskupa Stanisława Zdzitowieckiego (1902-1927). Włocławek 1991, 104 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w BSWł: v 9.16.2).

Wspomnienia, księgi pamiątkowe

291. [Ks. Waław Bliziński:] Wspomnienia z mego życia i pracy. Piwniczna 1939, 166 s.; (mps w BSWł: W 6).

292. Ks. Jan Cesarz: Wspomnienia [przepisał z rękopisu ks. Zdzisław Musialik], 194 s., fot.; odb. kserograf. mpsu w BSWł: WŁ 96).

293. Ks. Wiktor Ptak: Moje wspomnienia z II wojny światowej. Piotrków Tryb. 1985, 25 s. (mps w BSWł: M 1097).

294. Ksiądz harcmistrz Antoni B o g d a ń s k i i jego ideowi spadkobiercy. Włocławek 2001, 184, [1] s. : il. (Wspólnota Seniorów ZHP im. Księdza Harcmistrza Antoniego Bogdańskiego w Skulsku) (odb. kserograf. mszpsu w BSWł: WŁ 116).

295. S. Maria Antonina Halagiera: Jubileusz 25 rocznicy śmierci księdza Wojciecha O w c z a r k a. Włocławek 1963, 91 s., fot. (mps w BSWł: M 50).

296. Kazimierz Służałek: Wspomnienia o księdzu biskupie doktorze Stanisławie Z d z i t o w i e c k i m i księdzu prałacie Wojciechu O w c z a r k u. [Sosnowiec] 1971, 44 s., fot. (rkps w BSWł: M 274a).

297. Kazimierz Służałek: Wspomnienia o księdzu profesorze Władysławie K r y n i c k i m. [Sosnowiec] 1970, 47 s., fot. (rkps w BSWł: M 274b).

298. S. Antonia [Halagiera]: W pięćdziesięcioletnią rocznicę zgonu ojca Ksawerego S f o r s k i e g o. Włocławek 1961, 8 s. (mps w BSWł: WŁ 23).

299. [Księga pamiątkowa 400-lecia Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. 1569-1969, pod red. ks. Stanisława Olejnika. Włocławek 1969], 318 s. (mps w BSWł: v 9.24).

300. Sacrum Poloniae Millenium diecezji wrocławskiej 8-9 X 1066 r. [Wrocław 1966], wiele liczb., fot. (mps w BSWł: M 272, 273).
301. Księga pamiątkowa I Zjazdu Najmłodszych Kapłanów Diecezji Wrocławskiej. 27-28 XII 1954. Wrocław 1954, 58 s. (mps w BSWł: M 288).
302. Dni modlitw na Jasnej Górze w dn. 9-10 XI 1960 r. kapłanów diecezji wrocławskiej. [Wrocław 1960], 109 s. (mps w BSWł: M 254).
303. Ks. Stanisław Piotrowski: Pielgrzymka [kapłanów diecezji wrocławskiej] do Ziemi Świętej. [Kalisz] 1979, 139 s., fot. (mps w BSWł: WŁ 50).
304. [Ks. Stanisław Piotrowski:] Pielgrzymka z Kalisza do Rzymu 1984 r. [Kalisz 1984] 23 s., fot. (mps w BSWł: WŁ 63).
305. Ks. Kazimierz Rulka: Dziewiątka. Ostatni, którzy otrzymali święcenia kapłańskie z rąk bpa Antoniego Pawłowskiego, oprac..., Wrocław 1999, 55 s. (wydr. komputer. w posiadaniu aut.).
306. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan [w diecezji wrocławskiej]. Wrocław 1985 (mps w BSWł: WŁ 56, 57, 77, 103).
307. Ks. Lucjan Cerski: Wspomnienia zawierające curriculum vitae z uwzględnieniem przeżytych wydarzeń o charakterze historycznym i uwarunkowań społeczno-moralnych. Wrocław 1999, 86 s. (wydr. komputer. w BSWł: WŁ 82).
308. Ks. Lucjan Cerski: Emeryckie zapiski. Wrocław 1996-2001, 37 s. (wydr. komputer. w BSWł: W 87).

Inne

309. Paweł Nowatkowski: Dzieje Ziemi Dobrzyńskiej. Wrocław 1987, VIII, 32 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 1144).
310. Cecylia Zielińska: Parafialne tradycje liturgiczne w kręgu Wrocławka. Uroczystości, zwyczaje, obrzędy. Wrocław 1991, 33 s. (praca dyplom. – IWKR Włocł.; mps. w BSWł: WŁ 51).
311. Ks. Witold Kujawski: Wrocław – stolica biskupstwa. [Wrocław 1992], 51 s. (mps w BSWł: WŁ 40).
312. Ks. Witold Kujawski: Wrocław – miasto biskupów kujawskich (do 1793 r.). [Wrocław 1989], 38 s. (mps w BSWł: WŁ 38).
313. Ks. Witold Kujawski: Komisja Dobrego Porządku. Samorząd miejski przed i po reformie 1787 r. [we Wrocławku], [Wrocław 1992], 45 s. (mps w BSWł: WŁ 39).
314. Bogdan Sowiński: Dobra ziemskie biskupów wrocławskich. Wrocław 1990, X, 74 s., 1 mapa (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: v 9.6.0); toż. Lublin 1993, 77 s. (praca magist. – KUL. Wydz. Teolog.; mps w Bibl. KUL).
315. Dobra Śpicimiersko-Uniejowskie Arcybiskupstwa Gnieźnieńskiego w średniowieczu, Kraków 1997 (praca magist. – UJ. Inst. Historii, promotor prof. Stanisław Szczur).
316. Witold Pomianowski: Dzieje harcerstwa wrocławskiego. Lata 1911-1939. Wrocław 1981, 103 s., 36 tabl. (fot.) (mps w BSWł: v 9.3.1).

317. Waclaw Tomaszewski: Dzieje harcerstwa włocławskiego. Lata 1945-1948. Włocławek 1980, 163 s., fot. (mps w BSWł: v 9.3.2).

318. Andrzej Świtkowski: Związki zawodowe i stowarzyszenia pracodawców we Włocławku w latach 1926-1932. Toruń 1981, 207 s. (praca magist. – UMK Toruń; mps w BSWł: v 9.3).

319. Kazimierz Ławiński: Sprawy kościelne Kalisza w wydawnictwie jubileuszowym „Osiemnaście wieków Kalisza”. Włocławek 1965, 41 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: M 483).

320. Piotr Gołdyn: Franciszkanie w powstaniu styczniowym na terenie obecnego województwa konińskiego, Warszawa 1999, 93 s. (praca magist. – PWT Warsz., ST Włocławek.; wyd. komputer. w PWT-WAW).

321. Ks. Lucjan Cerski: Propozycja suplementu do monografii pt. Uniejów – dzieje miasta. Włocławek 2000, 34 s. (wydr. komputer. w BSWł).

322. [Wieniec Zdrój – różne materiały dotyczące miejscowości, zebrał ks. Kazimierz Rulka. Wieniec Zdrój], k. nlb. (mps w BSWł: WŁ 81).

323. Konferencja „Promocja zdrowia – nowe zadanie Kościoła” – Włocławek 22 I 1992. [Włocławek 1992] (mps w BSWł: WŁ 65).

324. Michał Drewniacki: Pośrednictwo Maryi w twórczości włocławskich teologów w międzywojennym i powojennym okresie. Włocławek 1991, VI, 20 s. (praca dyplom. – WSD Włocł.; mps w BSWł: WŁ 8).

325. Konferencje księdza Franciszka J ó z w i a k a w latach 1974-1983 do alumnów [Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku]. Włocławek 1993, [1], 222, 2 s. (mps w BSWł: W 82a).

326. Listy sługi Bożego biskupa Wojciecha O w c z a r k a znajdujące się w Archiwum Domu Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, przygot. s. Laurencja Jędrzejczak. Włocławek 1997, 133 s. (wydr. komputer. w BSWł: I 35561).

327. Kazania i przemówienia księdza biskupa prof. dra Antoniego P a w ł o w s k i e g o w latach 1958-1968. Na podstawie nagrań archiwalnych Kurii Diecezjalnej we Włocławku oprac. ks. Jerzy Jeżowski, Kalisz 1999, 228 s. (wydr. komputer. w BSWł: WŁ 109).

zestawił ks. Kazimierz Rulka

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku 2001/02**

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 2001/2002 cztery robocze spotkania naukowe. Uczestniczyło w nich każdorazowo od 11 do 21 osób. Wygłoszono cztery referaty. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na spotkaniach roboczych.

1) 25 października 2001 r.

Po powitaniu zebranych prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, podkreślił, że jest to pierwsze spotkanie powakacyjne, które odbywa się po wejściu Seminarium Włocławskiego w ramy nowego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W związku z tym pojawia się pytanie, czy są możliwości i czy istnieje taka potrzeba, aby „Studia Włocławskie” włączyć w ramy Wydziału. Wydaje się, że decyzja ta musi poczekać do czasu „okrzepnięcia” Wydziału. Wydział otwiera nowe szanse rozwoju naukowego przed wszystkimi jego pracownikami. Prezes ogłosił także nabór kolejnych materiałów do piątego już tomu „Studiów Włocławskich”.

Referat pt. *Filozoficzna koncepcja wolności Karola Wojtyły podstawą filozoficznej koncepcji wolności Jana Pawła II* wygłosił ks. rektor Zdzisław Pałak. Całość swojego wystąpienia prelegent zawarł w następujących punktach: 1) wprowadzenie, 2) koncepcja wolności Karola Wojtyły: a) wolność w znaczeniu podstawowym, b) wolność w znaczeniu rozwiniętym, 3) wpływ problematyki wolności Karola Wojtyły na myślenie o wolności Jana Pawła II, 4) wolność prawdziwa a wolność pozorna, 5) negacja liberalistycznego pojęcia wolności, 6) zakończenie.

Prelegent mówił, że Karol Wojtyła zwłaszcza w swojej antropologii i etyce wielokrotnie poruszał problematykę właściwego i wypaczonego rozumienia wolności. Sam problem jest szczególnie dzisiaj aktualny, w dobie szeroko zakrojonego pluralistycznego patrzenia na problem wolności. Niepodobna zrozumieć sedna kryzysu współczesnej cywilizacji bez odwołania się do rozumienia wolności.

Problem wolności analizują różne nauki – zauważył prelegent. Jest to temat, który odnajduje się w psychologii, pedagogice, etyce, antropologii filozoficznej i teologicznej itp. Niestety niektóre kierunki filozoficzne, zwłaszcza te, które w patrzeniu na człowieka stosują redukcjonizm antropologiczny, przyczyniają się do propagowania fałszywej koncepcji wolności. Tymczasem człowiek nie jest absolutnie wolny. Wolność jest jedynie i aż środkiem realizacji człowieczeństwa, nie zaś jego celem.

Karol Wojtyła w swoim dziele *Osoba i czyn* daje podstawy swojego rozumienia tego, czym jest wolność osoby ludzkiej. Stanowi ona fundamentalną właściwość człowieka. Jest podstawową cechą, która wyróżnia działanie człowieka jako osoby. Przyszły papież specyfikuje wolność, wyodrębniając wolność w znaczeniu podstawowym i wolność w znaczeniu rozwiniętym. Wolność w znaczeniu podstawowym jest zdolnością do samostanowienia człowieka. Jest to podstawowy wymiar sprawczości ludzkiego „ja”. To tutaj odnajdują się wszystkie ludzkie wybory moralne i decyzje. Natomiast wolność w znaczeniu rozwiniętym jest właściwością woli człowieka, poprzez którą człowiek siebie samego realizuje. Ujawnia się w możliwości rozstrzygnięcia i wyboru. To dzięki tej wolności człowiek może wybierać te wartości, które zostają rozpoznane jako dobre. Wojtyła widzi w sumieniu ludzkim tę przestrzeń ludzkiej duchowości, gdzie dokonuje się możliwość „samouzależnienia” się człowieka od prawdy. Owa wolność służy poprawnym wyborom moralnym. Jako taka przynależy do porządku środków, a nie celów ludzkiego życia.

Analizując wpływ takiego sposobu myślenia o wolności u K. Wojtyły, prelegent powołał się na encyklikę *Veritatis splendor*, gdzie biskup krakowski już jako Jan Paweł II podaje próbę definicji wolności. Wolność jest darem z siebie w służbie Bogu i braciom. Wydarzenie śmierci Chrystusa na krzyżu stanowi więc szczyt i najpełniejsze objawienie tej wolności. Jan Paweł II, m.in. przy okazji pielgrzymki do Polski w 1997 r., często rozróżniał między wolnością prawdziwą a pozorną. Krytykował wówczas liberalistyczne koncepcje wolności obecne w postmodernistycznym świecie, który wydaje się w ogóle zaprzeczać istnieniu obiektywnych wartości i norm moralnych. Tymczasem, mówiąc obrazowo, prawdziwa wolność zna swoje granice, wie, gdzie przebiega linia demarkacyjna między dobrem a złem. Owa samoświadomość wolności musi oczywiście zakładać poznanie pełnej prawdy o człowieku. Antropologiczny redukcjonizm zawsze będzie pociągał za sobą liberalistyczne czy negatywistyczne koncepcje wolności. Jeśli nie ma prawdy obiektywnej i obiektywnego dobra, wówczas wolność idzie na manowce, przeradzając się powoli w niczym niepohamowaną swawolę, będącą prędzej czy później nie-wolą. Potwierdza to później papież w encyklice *Fides et ratio*, podkreślając konieczność zakorzenienia wolności w prawdzie.

W dyskusji, obok prowadzącego ją ks. Jana Nowaczyka, profesora filozofii w seminarium wrocławskim, głos zabierali m.in.: bp Bronisław Dembow-

ski, ks. Stanisław Olejnik, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Stanisław Jankowski, ks. Ireneusz Werbiński. Dyskutanci wskazywali na aktualność problematyki wolności. Zwłaszcza nasz polski kontekst społeczno-polityczny po 1989 r. wskazuje, że wolność jest darem, który trzeba ciągle mądrze zagospodarowywać. Jest rzeczywiście czasami Tischnerowskim „nieszczęsnym darem”. Ks. Nowaczyk podzielił się swoimi krytycznymi dopowiedzeniami pod adresem samego sformułowania tematu prelekcji. Wg niego wystarczyło referat zatytułować: „Wolność osoby ludzkiej według Jana Pawła II”. Ani jednak sam prelegent, któremu w sukurs przyszedł bp Dembowski, ani inni uczestnicy spotkania nie widzieli takiej potrzeby. Co więcej, takie sformułowanie tematu zawęziłoby kąt patrzenia na tę problematykę, w której chodziło przecież o ukazanie pewnej ewolucji czy raczej zakorzenienia i kontynuacji problemu rozumienia wolności u K. Wojtyły w późniejszym nauczaniu papieskim.

Księża Olejnik i Łaszczyk z kolei wskazywali na kontekst, w jakim rodziło się takie rozumienie wolności u Wojtyły. Jest nim mianowicie odniesienie do życia seksualnego człowieka. To tutaj chyba najwyraźniej widać zarówno zagrożenia, jak i piękno wolności, która powinna być darem z siebie dla drugiego. Zdolność ofiary i kenotyczny czyn osoby ludzkiej jest przecież na stałe wpisany w akt wolności. Chrystus na zawsze pozostanie wzorem wolności, która nie lęka się ofiary.

Ks. Skoczylas postawił problem umiejętnego wychowywania do wolności. W szkolnictwie realizuje się to poprzez wychowywanie do wartości. Ten temat podjął także ks. Werbiński, wskazując na konieczność istnienia wzorców osobowych. Postawił pytanie: czy zniewolony wychowawca może wychowywać do wolności? Na ile wartości, jakie ukazuje, będą transparentne, czy staną się atrakcyjne w procesie wychowawczym? Inny problem to relacja: wolność a posłuszeństwo, np. w Kościele.

Referat został opublikowany pod tytułem *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II* w czasopiśmie „Paedagogia Christiana” 1(9) (2002), s. 9-21.

2) 22 listopada 2001 r.

Na początku prezes Towarzystwa, ks. Werbiński, zaproponował, aby następne spotkania odbywały się we środy, z racji częstych posiedzeń Rady Wydziału Teologii UMK, w których uczestniczy część członków Towarzystwa. Propozycję przyjęto.

Zaplanowany na to spotkanie referat pt. *Działalność polityczna w świetle społecznej nauki Kościoła* przedstawił ks. prof. Stanisław Olejnik. Prelegent na początku wskazał na źródła, na jakich oparł swoje przemyślenia. Były to głównie dokumenty II Soboru Watykańskiego (szczególnie Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnych *Gaudium et spes*) oraz posoborowe wypowiedzi Magisterium Kościoła.

Państwo i Kościół, choć zmierzają do osiągnięcia dobra wspólnego, to jednak stanowią rzeczywistości autonomiczne i niezależne od siebie. Wynika to z istnienia dwóch porządków, które wyznaczają główne kierunki działania państwa i Kościoła: porządku doczesnego i porządku nadprzyrodzonego. Kościół od zarania swojego istnienia uznawał instytucję państwa, jednocześnie wierzył głęboko, że jeśli wymaga tego prawdziwe dobro obywateli, będących jednocześnie członkami Kościoła, może on dokonywać moralnej oceny systemów politycznych czy konkretnych form sprawowania władzy, zwłaszcza jeśli ta ostatnia nie respektuje należytej wolności swoich obywateli.

Kościół jednak dba o to, aby nie utożsamiano jego działań z konkretnymi formami i sposobami polityki czy sprawowania władzy, chociaż zasadniczy stosunek Kościoła do polityki jest pozytywny. W oficjalnych wypowiedziach kościelnego nauczania znajdujemy wręcz zachęty skierowane do świeckich chrześcijan, aby czynnie uczestniczyli w „sztuce polityki”. Drugi Sobór Watykański zachęca do tego, aby jak najszersze rzesze społeczeństwa miały udział w sprawowaniu władzy, m.in. poprzez udział w demokratycznych wyborach oraz władzach różnych szczebli. Płynie stąd postulat odpowiedniej edukacji i wychowania obywatelskiego, który spoczywa w głównej mierze na państwie.

Lektura dokumentów soborowych – mówił prelegent – pozwala na wyrowadzenie wniosku, że Kościół pozytywnie odnosi się do samego faktu istnienia partii politycznych jako takich. Akceptuje w ten sposób model demokracji parlamentarnej, choć nie wyklucza godziwości istnienia i funkcjonowania innych sposobów sprawowania władzy.

Według preferowanej w katolickiej nauce społecznej zasady pomocniczości władza państwowa nie może przejmować funkcji niższych struktur jako jedyny dysponent. Zadaniem władzy jest m.in. zapewnienie nienaruszalności rodziny oraz stworzenie jej właściwego klimatu rozwoju. Rolą władzy jest także zapewnienie właściwej autonomii szeroko rozumianej kulturze. Kultura powinna być podporządkowana narodowi, nie zaś państwu.

Całość referatu została wydrukowana w tym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 240-248)

W dyskusji, która prowadził ks. Zbigniew Skrobicki, specjalista w zakresie katolickiej nauki społecznej, przewijało się wiele wątków, także luźno związanych z samym referatem. Głos zabierali m.in.: ks. Jan Nowaczyk, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Roman Małecki, p. Mirosław Glazik oraz bp Czesław Lewandowski.

Ks. Nowaczyk wskazał na filozoficzne korzenie kształtowania się terminu „polityka”, które jest często pojęciem wieloznacznie interpretowanym. M. Glazik natomiast zauważył, że po okresie interwencjonizmu państwa niemal we wszystkie sfery życia społecznego i politycznego, dziś zauważa się także niebezpieczną tendencję wycofywania się państwa z tych obszarów, które tradycyjnie wymagają takowej interwencji. Sprzyja to powstawaniu demokracji fasadowej.

Jest to zapewne związane z przekształceniami społeczno-gospodarczymi, które jednak nie zawsze idą we właściwym kierunku. Choroba naszej demokracji polega m.in. na indywidualizmie, partykularyzmie i prywatnie. Za mało jest troski o dobro wspólne – podkreślali zgodnie dyskutanci. Chora scena polityczna nie pociąga ludzi szlachetnych. Polityka nie jest po prostu atrakcyjna.

W tym kontekście pojawił się postulat zdrowej edukacji wśród duchowieństwa. Zauważa się często u niektórych duchownych dwie przeciwstawne pozycje. Albo całkowite wycofanie się z biegu aktualnych wydarzeń politycznych, albo też zwykłe politykowanie, z nadużywaniem ambony włącznie (ks. R. Małecki).

3) 13 marca 2002 r.

Półtoragodzinne spotkanie składało się z dwóch równych czasowo części: referatu (ok. 45 minut) i dyskusji (ok. 45 minut).

Referat pt. *Nowa ewangelizacja a środki społecznego przekazu. Spojrzenie w świetle nauczania Jana Pawła II* wygłosił ks. dr Zbigniew Z a r e m b s k i. Prelegent ujął swoje wystąpienie w następujących punktach: 1) Wstęp, 2) Nowa ewangelizacja źródłem wzrostu wiary, 3) Środki społecznego przekazu we współczesnym świecie, 4) Środki społecznego przekazu w działalności ewangelizacyjnej Kościoła, 5) Podsumowanie.

Źródła, z których prelegent czerpał wiedzę o nauczaniu Jana Pawła II na temat środków przekazu, to papieskie encykliki, adhortacje, orędzia na dzień środków społecznego przekazu, różne przemówienia.

Najpierw prelegent syntetycznie omówił, na podstawie wypowiedzi Jana Pawła II, występujące w temacie pojęcia: ewangelizacja, nowa ewangelizacja, wskazał na jej adresatów i cele. Stwierdził, że nowa ewangelizacja nie oznacza głoszenia nowej ewangelii; ewangelia jest ta sama, ale głoszona w nowy sposób do różnych kręgów słuchaczy, zmierzająca do zmiany postaw chrześcijan, którzy zatracili ducha chrześcijańskiego. Nowa ewangelizacja domaga się m.in. przebudzenia laikatu w Kościele.

Środki społecznego przekazu są dzisiaj dla wielu ludzi głównym środkiem (kanałem) informacji, przez który poznają oni otaczającą rzeczywistość. Współczesny człowiek przywykł do nich, bo wyrasta w ich środowisku. Informacje przekazywane w mass mediach, aby dobrze służyły dobru wspólnemu, powinny być prawdziwe, pełne, integralne.

Ponieważ mass media oddziałują bardzo silnie na psychikę ludzką, szczególnie na dzieci i młodzież, korzystanie z nich powinno być kontrolowane, szczególnie korzystanie z telewizji i komputerów. U nadawców należy wyrobić poczucie odpowiedzialności, u odbiorców zdrowy krytycyzm i zachęcać do samowychowania do właściwego korzystania ze środków przekazu.

Kościół swoją działalność opierał zawsze na głoszeniu słowa, ale sposoby głoszenia tego słowa bywały różne. W prowadzeniu nowej ewangelizacji

Kościół musi się posługiwać środkami społecznego przekazu. Nieobecność ewangelii w mediach powodowałaby, że niektórzy ludzie w ogóle by się z jej przesłaniem nie zetknęli. Dlatego Kościół nie tylko powinien z nich korzystać, ale także zakładać własne, katolickie ośrodki przekazu społecznego. Można więc mówić o biernym i czynnym wykorzystaniu środków przekazu do głoszenia ewangelii.

Kościół widzi w tym duże korzyści, na przykład przez zastosowanie środków przekazu do transmisji nabożeństw liturgicznych mogą w nich jednocześnie uczestniczyć wielkie rzesze ludzi w różnych miejscach.

Cały referat został opublikowany w tym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 321-333).

Po referacie nastąpiła **dyskusja**, którą prowadził ks. Mieczysław Łaszczyk, specjalista w teologii pastoralnej. Zabrało w niej głos, oprócz prowadzącego, sześć osób: ks. Krzysztof Konecki, ks. Jacek Kędziński, ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Henryk Sławiński, Mirosław Glazik, ks. Zdzisław Pawlak.

Prowadzący dyskusję przedstawił najpierw w punktach problemy, które jego zdaniem mogłyby być przedmiotem wspólnych rozważań: 1) uwagi odnośnie do użytych w referacie pojęć, 2) czym są mass media jako przekazy informacji, 3) ich aspekt etyczny, 4) w jaki sposób mogą służyć w katechizacji, liturgii, duszpasterstwie, 5) problem niezależności środków przekazu. Niektóre z tych zagadnień rzeczywiście zostały przez zabierających głos w dyskusji podjęte, jednak bez odwoływania się do nauczania Jana Pawła II.

Problemem pozostaje, na ile mass media zbliżają ludzi do siebie, a na ile izolują ich ze społeczności i zamykają w sferze samotności (M. Glazik, ks. M. Łaszczyk), czego wyrazem może być chociażby pleniący się zwyczaj oglądania telewizji w czasie spotkań towarzyskich.

Ks. Z. Pawlak wskazywał na konieczność wytyczenia jakichś granic, których w mass mediach nie powinno się przekraczać, a jednak w pogoni za sensacją przekracza się je (np. próby filmowania i pokazywania eutanazji).

Następnym poruszonym zagadnieniem było odpowiedzialne korzystanie ze środków przekazu. Ks. H. Sławiński, nawiązując do własnych doświadczeń, stwierdził, że w Stanach Zjednoczonych powstały stowarzyszenia rodziców, które potrafią wywierać nacisk moralny na producentów w zakresie mass mediów, aby respektowali normy moralne, aby specjalnie oznaczali widowiska zawierające treści mogące negatywnie wpływać na dzieci i młodzież.

Dyskutanci zgadzali się z tym, że Kościół musi korzystać ze środków przekazu (ks. Z. Pawlak); od nich nie uciekniemy, bo stanowią one środowisko, w którym współczesny człowiek wzrasta (ks. M. Łaszczyk), ale najskuteczniejszą formą przekazu jest jednak bezpośredni kontakt oparty na żywym słowie (M. Glazik, filolog).

Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu John Patrick Foley twierdzi, że Kościół powinien być także obecny w mediach

niezyczliwych sobie. Tym bardziej powinniśmy występować w środkach przekazu, które nie ujawniają niechęci do Kościoła, np. wrocławskie Radio „W”, które nawet ma zarezerwowany czas na programy katolickie (ks. J. Kędzierski, ks. H. Sławiński). Wymaga to jednak pewnego wysiłku i umiejętności dialogu, do czego kapłani zazwyczaj nie są wystarczająco przygotowani (ks. M. Łaszczyk).

Ks. Konecki, liturgista, wskazał na pewne wypaczenia, które wprowadzają do liturgii filmowanie oraz transmisje uroczystości. Jest to m.in. bardzo widoczne przy uroczystościach pierwszokomunijnych, święceniach, ślubach, pogrzebach. Liturgia przeobraża się wtedy w widowisko. Niekorzystnie odbija się na sprawowaniu liturgii dyktat czasu antenowego (to trzeba skrócić, tamto opuścić, bo się nie zmieści w wyznaczonym czasie). Podejmując to zagadnienie, ks. J. Kędzierski stwierdził, że należy w tym zachować jakiś złoty środek, uzgadniać z odpowiedzialnymi za filmowanie czy transmisje takie warunki, które nie zniekształcałyby liturgii. Ks. T. Kaczmarek dopowiedział, że konieczna tu jest pewna dojrzałość wszystkich uczestników liturgii: celebransa, ministrantów, kamerzystów i innych.

Ponieważ wypowiedzi uczestników dyskusji nie kwestionowały też referatu, a jedynie zmierzały do poszerzenia spojrzenia na zagadnienie, i to bez odwoływania się do nauczania Jana Pawła II, prelegent nie widział potrzeby odpowiadania na nie, a jedynie w ramach podsumowania dyskusji przytoczył (jako uzupełnienie) niektóre myśli Jana Pawła II na temat internetu z jego orędzia na tegoroczny Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Przed zakończeniem spotkania prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, poinformował, że przygotowwany jest piąty tom czasopisma „Studia Wrocławskie”. Upływa termin składania artykułów.

4) 24 kwietnia 2002 r.

Prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, zaproponował, aby kolejny, piąty, tom „Studiów Wrocławskich” zadedykowano biskupowi ordynariuszowi wrocławskiemu Bronisławowi Dembowskiemu, z racji przypadającej 2 października 2002 r. 75. rocznicy jego urodzin.

Referat przewidziany na to spotkanie pt. *Zło osobowe – szatan w myśli teologicznej i doświadczeniu Kościoła* przedstawił ks. Tomasz K a c z m a r e k. Prelegent zawarł treść swojego wystąpienia w pięciu zasadniczych punktach: 1) terminologia demonologiczna, 2) szatan w Objawieniu i teologii, 3) kwestia nieistnienia szatana, 4) natura szatana, 5) działanie szatana.

Ks. Kaczmarek odwołując się do danych objawionych zwrócił uwagę, że Stary Testament daje nam świadectwo stopniowej ewolucji w rozumieniu natury i działania szatana. Często posługuje się językiem antropomorficznym, aby obrazowo przedstawić zgubne działanie złego ducha. Dopiero Księga Mądrości mówi o diable językiem bardziej filozoficznym, ukazując go jako źródło

zła. Hebrajska terminologia bardziej wyjaśnia działanie szatana jako tego, który jest oskarżycielem ludzi przed Bogiem (por. Księga Hioba), zaś greckie słowo *diaballo* wskazuje na działanie szatana jako przyczyny rozbicia i podziału. Język łaciński natomiast słowem *lucyfer* stara się ukazać pierwotną naturę szatana, który będąc duchem stworzonym przez Boga, był przeznaczony do życia w przyjaźni z Nim.

Aż do początków XX wieku w zasadzie nie kwestionowano samego istnienia szatana, choć różnie sobie wyobrażano jego zgubne działanie. Demonologia zawarta w Ewangeliach służy raczej jako negatywne tło, które jest pomocne w ukazaniu zbawczego i wyzwolenczego dzieła Chrystusa. Temat walki z demonami – podkreślił prelegent – był obecny w życiu duchowym i refleksji teologicznej każdej epoki, szczególnie jednak często występował w patrystyce.

Również papieże XX wieku, zwłaszcza w obliczu tendencji marginalizujących wiarę w istnienie szatana, podejmują tę kwestię. Ostrzegają oni, że szatan jako osobowe źródło zła dalej prowadzi walkę z dobrem. Przejawem jego częściowego zwycięstwa w naszych czasach może być właśnie utrata wiary w samo jego istnienie.

Mówiąc o naturze szatana, prelegent odwołał się do orzeczeń Kościoła, m.in. do stwierdzeń Synodu w Braga (561 r.), który potępił manichejczyków i pryscylian; dostrzegali oni w działaniu szatana istnienie autonomicznej i równoważnej siły (zasady) zła, która mogłaby być stawiana na tej samej płaszczyźnie co Stwórca. W naszych czasach *Katechizm Kościoła Katolickiego* przedstawia naukę o upadłych demonach m.in. w punktach: 391-396, 414, 2850-2854.

Dzisiaj Kościół podkreśla nieodwołalny wybór zła przez demony. Ten wybór, nie zaś brak Bożego miłosierdzia, sprawia, że nie ma dla nich skruchy po upadku. Źródłem takiego właśnie wyboru pozostaje zawsze pycha i sprzeciw wobec Boga (*non serviam*).

Według prelegenta zgubne działanie złych duchów przejawia się w sprzeciwie przeciwko planom Bożym. Ukazywanie zła pod pozorami dobra oraz kuszenie do zła jest jedną z najczęstszych metod szatańskiego działania. Nie wszystkie jednak oznaki kuszenia mają swe demoniczne źródło. Są też takie, które pozostają konsekwencją upadłej ludzkiej natury. W dzisiejszym świecie mamy niestety coraz częściej do czynienia z pojawiającymi się sektami satanistycznymi, które oddają cześć szatanowi.

Prelegent wskazał także na najczęstsze i bezpośrednie przejawy działania szatana wobec konkretnych osób. Wyliczył wśród nich m.in.: dręczenia, opętania, ataki na poszczególne osoby i miejsca, szczególne działanie na osoby wybrane przez Boga. Wśród tych ostatnich jednymi z bardziej znanych pozostają: św. Antoni Pustelnik, św. Marcin z Tours, św. Jan Maria Vianney, bł. o. Pio.

Ks. Kaczmarek zadał także w trakcie swego wystąpienia pytanie o sens takich działań złego ducha oraz o przyczyny, dla których Bóg je dopuszcza. Nie ma wątpliwości, że nie znamy do końca motywów i zamysłów Boga, które sprawiają, iż szatan może dalej działać w świecie. Pomocne jest tutaj świadectwo świętych i mistyków, którzy sami nie rozumiejąc wyroków Bożych, w całkowitym zaufaniu poddają się jednak Bogu, który pozwala na istnienie także takich pokus i doświadczeń.

W dyskusji, którą prowadził prezes Towarzystwa ks. Ireneusz Werbiński, specjalista z teologii duchowości, głos zabierali obok niego m.in.: ks. Roman Małecki, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Jacek Szymański. Ks. Małecki wskazał na fakt, że demonologia w teologii nie powinna stanowić odrębnego i wyizolowanego traktatu. Jest ona bowiem tylko i aż negatywnym tłem dla soteriologii. Ks. Łaszczyk natomiast zauważył, że należy unikać dwóch skrajności, niestety często zajmowanych w podejściu do tego tematu: całkowitego milczenia o szatanie oraz demonizowania wszystkiego, co ma choćby pozory zła. Ks. Szymański, poruszając sprawę egzorcyzmów, zwrócił uwagę na konieczność współpracy oddelegowanych duchownych z psychologami i psychiatrami. W dalszej części dyskusja skupiła się głównie na samym zagadnieniu sprawowania egzorcyzmów, a okazja ku temu była wyśmienita, ponieważ prelegent jest oddelegowanym przez biskupa wrocławskiego kapłanem-egzorcystą.

* * *

Kilku członków Towarzystwa opublikowało drukiem prace samoistne: ks. Stanisław Librowski: *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku*. Dz. 2: *Dokumenty w kopiariuszach* (t. 9-10, Wrocławek 2001-2002); ks. Henryk Sławiński: *Znak zwycięstwa. Symbolika Krzyża w liturgii sakramentów świętych* (Wrocławek (2001) oraz „*Dziś spełniły się słowa Pisma...*”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych* (Wrocławek 2002); ks. Janusz Gręźlikowski: *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo* (Wrocławek 2002); ks. Tomasz Kaczmarek: opracowania popularne o błogosławionych męczennikach II wojny światowej z diecezji wrocławskiej.

W roku akademickim 2001/2002 stopnie naukowe uzyskało dwóch członków Towarzystwa: 21 XII 2001 r. ks. Stanisław Janowski SDB doktorat z teologii biblijnej na podstawie pracy *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium historyczno-egzegetyczne* na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 7 XII 2001 r. ks. Dariusz Lewandowski magisterium w zakresie ochrony dóbr kultury – konserwatorstwa na podstawie pracy *Neogotyckie przebudowy gotyckich kościołów na terenie diecezji wrocławskiej* na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

opracował ks. Roman Małecki

UNIA EUROPEJSKA I JEJ POSZERZENIE NA WSCHÓD

Polsko-niemieckie seminarium dla pracowników, związkowców i duszpasterzy ludzi pracy w Retzbach k. Würzburga

W cyklu spotkań organizowanych przez ośrodek spotkań diecezji Würzburg-Benediktushöhe w Zellingen-Retzbach na terenie Niemiec w dniach od 27 maja do 1 czerwca 2001 r. odbyło się seminarium na temat poszerzenia Unii Europejskiej na Wschód. W kontekście tego zagadnienia poruszano problemy dotyczące: podstawowych praw człowieka i ich gwarancji w Konstytucji Niemiec jako jednego z państw członkowskich Unii Europejskiej, systemu ubezpieczeń społecznych, sytuacji prawnej i socjalnej pracownika w zakładzie oraz działalności duszpasterstwa ludzi pracy. W seminarium uczestniczyło około 30 osób z różnych stron Polski: przedsiębiorców, przedstawiciele samorządów i związków zawodowych, działacze katolickich i duszpasterzy. Wykładowcami i prelegentami byli pracownicy naukowcy, urzędnicy państwowi i duszpasterze z Würzburga i Monachium.

Pierwszy referat na temat: *Republika Federalna Niemiec – socjalne państwo prawa* wygłosił, w oparciu o Konstytucję niemiecką, dyrektor Ośrodka, Karl-Heinz B o r n. Na wstępie ukazał historię kształtowania się konstytucji państwa niemieckiego, poczynając od pierwszej ustawy zasadniczej z 1871 r. aż do uchwalenia i ogłoszenia nowej Konstytucji w 1949 r. W 50-letniej historii tego dokumentu dokonano 42 zmiany, licząc łącznie z późniejszymi nowelizacjami w związku z członkostwem w EWG i EU oraz zmianami dokonanymi po zjednoczeniu Niemiec. Mówca, powołując się na dziewięć tez sformułowanych przez prof. Konrada L ö w z Monachium, wykazywał, że RFN jest socjalnym państwem prawa. Wśród powyższych tez i stwierdzeń znajdują się między innymi następujące: gospodarka nie jest celem sama w sobie; państwo socjalne wzmacnia samopomoc, a sprzeciwia się nadopiekuńczości; państwo zmierza do poprawy i wzrostu standardu życiowego, który jednak nie może być i nie jest dobrem najwyższym; socjalne państwo, jakim są Niemcy, jest państwem prawa i demokracji. W Konstytucji Niemiec istnieją zapisy gwarantujące respektowanie podstawowych praw człowieka. Wśród nich warto wymienić zwłaszcza zapisy: o godności człowieka, o wolności osoby i prawie do życia, o równości wobec prawa, o wolności religijnej, o wolności myślenia i informacji, o wolności zgromadzeń i stowarzyszeń, o prawie do tajemnicy korespondencji itp. W podsumowaniu prelegent stwierdził, że Konstytucja Niemiec w swym katalogu podstawowych praw jest zgodna z zasadami katolickiej nauki społecznej: personalizmu, pomocniczości i dobra wspólnego. Z nich wynikają szczegółowe zasady, wśród których za najważniejsze mówca uznał: suwerenność narodową, współodpowiedzialność, odpowiedzialność rządu, niezawisłość sądów, równość szans dla wszystkich partii. Stwierdził on również, że nie można zatrzymywać się na zasadach ogólnych, ale istnieje potrzeba

zaangażowania się w rozwiązywanie konkretnych problemów takich, jak: bezrobocie i sprawa zabezpieczeń socjalnych, zapewnienie pokoju, rozwój Niemiec we wspólnocie państw europejskich, ochrona środowiska naturalnego człowieka, zabezpieczenie demokratycznych wolności. Podstawą zaś wszelkich zasad porządku społecznego są prawa człowieka, wśród których Karl-Heinz Born uznał za fundamentalne prawo osoby ludzkiej do życia.

Rozszerzeniem problematyki w zakresie prawa europejskiego był wykład dyrektora departamentu ubezpieczeń urzędu miejskiego w Würzburgu, dra Leopolda Dietera, na temat zasad systemu ubezpieczeń socjalnych (*Sozialversicherung*) w Niemczech. Na wstępie wykładowca nawiązał do Wolterowskiego powiedzenia, że „w pierwszej połowie naszego życia zdobywamy pieniądze po to, żeby zarobić na zdrowie, a w drugiej wydajemy pieniądze, żeby zdrowie ratować”. Na tej zasadzie w dużej mierze opiera się system finansowy funduszu ubezpieczeń. System ten dzieli się na następujące sektory: ubezpieczenia zdrowotne (chorobowe), wypadkowe, rentowo-emerytalne, opiekuńcze (pielęgnacyjne) oraz fundusz ubezpieczenia bezrobotnych. Podstawą systemu jest zasada solidaryzmu społecznego: silni ubezpieczają słabych, tzn. młodzi – starszych, zdrowi – chorych, bogaci – biednych, sprawni – niepełnosprawnych. Ponadto obowiązuje podstawowa zasada: nikt nie może więcej wydać, niż otrzymuje. Podstawą systemu jest również samorządność i samofinansowanie.

W praktyce istnieje jednak wiele skomplikowanych problemów, zarówno natury etycznej jak i finansowej. Mówca przytoczył przykłady finansowania ryzykownych eksperymentów medycznych, zabiegów spędzania płodu, dofinansowywania środków antykoncepcyjnych, nadmiernego zażywania i marnotrawienia leków czy finansowania z funduszu ubezpieczeń kosztownych zabiegów psychoterapeutycznych. Przestrzegał też przed wprowadzaniem zasad wolnego rynku, według schematu: popyt – podaż – cena, w służbie zdrowia. W Niemczech niezależnie od wieku wszyscy są ubezpieczeni. Są jednak kraje, np. Anglia, gdzie publiczne kasy chorych nie finansują niektórych usług medycznych (operacje na sercu, dializa nerek itp.) osobom powyżej 70 roku życia. Są też pewne niekonsekwencje w systemie podatkowym, np. w Niemczech leki są opodatkowane do 16%, nie ma zaś opodatkowania na środki lecznicze dla zwierząt. Również system ubezpieczeń rentowych i emerytalnych posiada wiele mankamentów i wciąż zmienia się, zwłaszcza od czasu zjednoczenia Niemiec. Problemem jest stale wzrastająca liczba osób starszych w strukturze wiekowej społeczeństwa. Z drugiej strony rośnie bezrobocie w grupie ludzi w wieku produkcyjnym. Sprawy bezrobocia i ubezpieczeń z tym związanych podlegają Federalnemu Urzędowi Pracy, który organizuje również pośrednictwo zawodowe, pośrednictwo pracy, przekwalifikowanie powypadkowe i wypłacanie zasiłku dla bezrobotnych.

Na koniec wykładowca przyznał, że chociaż podstawowa zasada solidarności społecznej, na której opiera się obowiązujący system ubezpieczeń w kra-

jach Unii Europejskiej, ma już swoją tradycję, to jednak praktyczne trudności powodują dyskusje nad jej celowością i słuszością w przyszłości.

Wstępem do wykładów na temat Unii Europejskiej były tzw. warsztaty przyszłości (*Zukunftswerkstatt*), które miały dać odpowiedź na pytanie: Jakie są pozytywne i negatywne oczekiwania w związku z wejściem Polski do Unii Europejskiej? Metoda polegała na pracy w małych grupach nad szczegółowymi zagadnieniami związanymi: z etyką i prawem, gospodarką, edukacją i kulturą, z rodziną i sprawami społecznymi, pokojem i współpracą międzynarodową. Praca przebiegała w trzech etapach: *Kritikphase* (jak jest?), *Phantasiephase* (jak powinno być?) i *Realisationsphase* (kto, jak, kiedy, gdzie i co ma robić?). Spotkanie podsumowujące i zbierające wyniki pracy w grupach pozwoliło określić zbiorową świadomość w sprawie wejścia Polski do Unii Europejskiej.

Cykl wykładów na temat UE wygłosił pracownik naukowy Institut für Öffentliche Wirtschaft und Verwaltung z Monachium, dr hab. Jan Wiktor Tkaczyński. Cykl obejmował trzy wykłady: 1) *Powstanie i rozwój Unii Europejskiej*; 2) *Struktury, funkcjonowanie i zadania UE*; 3) *Rozszerzenie Unii Europejskiej na Wschód*.

U podstaw powstania dzisiejszej Unii Europejskiej leży idea zabezpieczenia pokoju na kontynencie europejskim po tragicznych doświadczeniach ostatniej wojny. Problemem politycznym, bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych, stała się również kwestia przyszłości Niemiec jako państwa, które wywołało wojnę i ją przegrało. Aby Niemcy sami nie mogli odbudować potencjału militarnego, powstała myśl włączenia Niemiec we wspólnotę gospodarczą Europy i system wzajemnych powiązań i zależności. Od Kongresu w Hadze w 1948 r., poprzez powstanie Rady Europy w 1949 r., słynny plan Roberta Szumana z 1950 r. doszło do powstania najpierw Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (na mocy Traktatu Paryskiego z 1951 r.), a następnie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (1957) i Euroatomu (1958) – po podpisaniu tzw. Traktatów Rzymskich. W latach 1965-1967 doszło do fuzji tych organizacji – powstał scalony organ wykonawczy Wspólnot Europejskich. W 1987 r. wchodzi w życie Traktat o jedności europejskiej, a w 1992/1993 na mocy Traktatu z Maastricht powstała Unia Europejska.

System prawa UE opiera się na wspomnianym prawie traktatowym i zawiera obowiązujące bezpośrednio (nawet w jednolitej wykładni) rozporządzenia, dyrektywy, rozstrzygnięcia i zalecenia. Istnieje ok. 10 tys. przepisów, a zatem problemem jest kompatybilność prawna. Również skomplikowane są zasady funkcjonowania administracji unijnej. UE to instytucja, w której pracuje ponad 2600 urzędników, nie licząc sekretarek i tłumaczy. Wszystkie oficjalne teksty są tłumaczone na język angielski, niemiecki i francuski. Organem wykonawczym jest Komisja UE z siedzibą w Brukseli, w skład której wchodzi przedstawiciele krajów członkowskich. Strategię ustalają szefowie państw Unii, którzy stanowią tzw. Radę UE. Inne organy Unii to: prawie 700-osobo-

wy Parlament Europejski z siedzibą w Strasburgu oraz Europejski Trybunał Sprawiedliwości w Luksemburgu. Budżet unijny pochodzący głównie ze składek krajów członkowskich dzielony jest według następującego porządku: 44,5% – subwencje dla rolnictwa; 35,2% – fundusze strukturalne, których celem jest wyrównywanie dysproporcji w rozwoju regionów poniżej 75% średniego wskaźnika rozwoju wszystkich krajów członkowskich; 6,3% – wewnętrzna polityka UE; 5% – administracja; 8,8% – polityka zagraniczna; 0,2% – rezerwy finansowe.

Przyszłość Unii Europejskiej zmierza w dwóch kierunkach: centralizacji – coraz więcej państw przyjmowanych jest do centrum; regionalizacji – coraz więcej kompetencji z centrali przekazywanych jest regionom. Proces standaryzacji prawa, rozwój komunikacji i wzajemnych powiązań gospodarczych sprzyja procesowi globalizacji. W obawie przed nadmierną globalizacją – stwierdził wykładowca J.W. Tkaczyński – należałoby dokonać podstawowego rozstrzygnięcia w sprawie koncepcji człowieka. Wydaje się, że obecnie owo rozstrzygnięcie zmierza w kierunku opcji socjalizmu. Niebezpieczne są tendencje w niektórych krajach w polityce ludnościowej podporządkowanej ekonomii, np. uznano rodzinę z trojgiem dzieci jako asocjalną. Z drugiej strony rośnie liczba tzw. rodzin (gospodarstw) jednoosobowych (np. w Monachium 43%; w Hamburgu 51%). Problemem społecznym są rozwody (np. w Monachium w r. 2000 zawarto 12 tys. małżeństw i udzielono 6 tys. rozwodów) i rosnąca imigracja (w Niemczech jest 7 mln zameldowanych obcokrajowców, w tym 4,5 mln pochodzenia tureckiego).

Na kanwie ogólnych problemów związanych z przyszłością Unii prelegent ukazał sprawę wejścia Polski do UE. Sytuacja geopolityczna Polski powoduje, że wejście Polski w struktury europejskie jest w naszym interesie. Jeżeli kapitału nie mamy, stwierdził mówca, a chcemy osiągnąć pewne standardy europejskie, musimy wpuścić zagraniczny kapitał, który trzeba wciąż „cywilizować”. Trzeba jednak zaczynać od *realpolitik*. Nie można na przykład w Polsce pozwolić sobie na wysokie koszty robocizny, równe z Zachodem, ze względu na niską konkurencyjność naszych towarów na rynkach europejskich. Również konkurencja w dziedzinie inwestycji jest duża. Jeśli na przykład nie damy korzystnych ulg, nikt nie będzie inwestował w Polsce. W rezultacie nie powstaną nowe miejsca pracy; technologicznie kraj i gospodarka pozostaną zacofane. Jednocześnie trzeba bronić się przed kapitałem spekulacyjnym, który skrzętnie wykorzystuje luki prawne czy nieodpowiednie prawo. Przed takim zagrożeniem szczególnie trzeba chronić polskie rolnictwo i polską ziemię, która jest 2 do 3 -krotnie tańsza niż na Zachodzie. Jednakże Polska posiada także atuty, które już teraz zauważane są w Europie. W ciągu 10 lat potrafiła w 70% przestawić się na rynki zachodnie. Polacy posiadają wiele zdolności, np. górują nad Niemcami Wschodnimi w dziedzinie przedsiębiorczości. Młodzież szybko pokonuje barierę językową. Środowisko naturalne jest mniej skażone. Musimy

tylko wyartykułować nasze życzenia – podsumował prelegent – bronić swoich interesów, wspólnie dokonywać przemyśleń, tworzyć dobre prawo i działać.

Autonomia taryfowa w zakresie praw pracowników w Niemczech to tytuł referatu, który wygłosił duszpasterz przemysłowy, diakon Klaus Köller. Jako duszpasterz podejmuje on posługę pośrednika, mediatora i radcy prawnego w konfliktach o płace, urlopy, zwolnienia itp. Służą temu liczne kontakty z przedsiębiorcami, z radami pracowniczymi 10-12 firm oraz indywidualne kontakty z pracownikami i ich rodzinami. Zanim został wyświęcony na diakona w 1997 r., był przedtem pracownikiem fizycznym w znanej firmie „Siemens”, studiował na uniwersytecie, a ostatnie trzy lata pełnił funkcję sekretarza chrześcijańskich związków zawodowych (KAB) w Norymberdze.

Tzw. autonomia taryfowa w zakresie praw pracowniczych dotyczy sposobu funkcjonowania i statusu pracownika w zakładzie pracy, jego praw i zabezpieczeń wynikających z prawodawstwa ogólnego i systemu funkcjonowania przedsiębiorstwa. Prawo pracy w Niemczech ma swoje odniesienie do Konstytucji (art. 3 i art. 9), tzw. Mieszczańskiego Kodeksu Praw (BGB) oraz Sądu Pracy EU. Pracownika chroni w zakładzie nie tylko indywidualna umowa o pracę, ale także Rada Pracownicza (*Betriebsrat*), która ma duże kompetencje współdecydowania w sprawach zatrudnionych. Ponadto tzw. autonomia taryfowa przewiduje negocjowanie specjalnych układów taryfowych dotyczących na przykład wysokości płac i ich systematycznego wzrastania oraz gwarantuje związkom zawodowym podejmowanie akcji w obronie pracownika. Warto zaznaczyć, że na 36 mln osób pracujących w Niemczech około 7 mln należy do związków zawodowych (do KAB należy ok. 300 tys.). Z problemem pracy wiąże się szereg zagadnień społecznych i etycznych. Prelegent wskazał na problem zmieniającego się stosunku do pracy ludzi młodych, wśród których zaczynają przeważać postawy skrajne. Jedni dopasowują się bezkrytycznie do wymogów wydajności pracy, inni zaś je całkowicie odrzucają i ryzykują bezrobociem, przyzwyczajają się do leniwego sposobu życia, a niekiedy próbują życia poza prawem.

* * *

Przedstawiona w skrócie problematyka seminarium nie wyczerpuje wszystkich szczegółowych kwestii poruszanych w wykładach i referatach związanych zarówno z Unią Europejską, jak i funkcjonowaniem obowiązującego w ramach UE systemu pracy i praw socjalnych. Powyższy szkic zagadnień może jednak zorientować w skomplikowanym labiryncie spraw, które już dotyczą naszego społeczeństwa, będącego na drodze do Unii Europejskiej, a jeszcze bardziej będą nas angażować jako członków tej organizacji. W dyskusjach na seminarium podnoszone były polskie obawy i niepokoje związane z rozwojem polskiej przedsiębiorczości i warunków konkurencji w sektorze rolnictwa, a także problem zachowania tożsamości i suwerenności narodowej, respektowania tradycyjnych wartości ludzkich i chrześcijańskich. Pytano o koncepcję człowieka

i perspektywy zmian w tej dziedzinie. Wydaje się, że inicjatywa spotkania służy polsko-niemieckiemu pojednaniu, a ponadto umożliwiła uczestnikom wejście w problematykę i głębsze zrozumienie spraw współczesnej Europy.

ks. Mieczysław Łaszczuk

SPRAWOZDANIE Z IV OGÓLNOPOLSKIEGO ZJAZDU PEDAGOGICZNEGO Olsztyn, 20-22 września 2001 r.

Ogólnopolski Zjazd Pedagogów został zorganizowany już po raz czwarty przez Polskie Towarzystwo Pedagogiczne i Uniwersytet Warmińsko-Mazurski,¹ tym razem pod hasłem *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*. Przybyło nań około tysiąca pracowników naukowych z różnych ośrodków uniwersyteckich, wyższych szkół pedagogicznych oraz instytutów zajmujących się studiami nad wychowaniem.

Organizacja zjazdu miała strukturę dwuczłonową. Pierwsza część każdego dnia została przeznaczona na spotkania plenarne, w czasie których prezentowane były referaty podejmujące problematykę mieszczącą się w hasle zjazdu. Potem odbywały się spotkania w sekcjach. Wśród dwudziestu powołanych sekcji znalazła się też, po raz pierwszy, sekcja wychowania religijnego.

Obrady Zjazdu rozpoczęło przemówienie przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego prof. Zbigniewa Kwiecińskiego oraz wystąpienie rektora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego prof. Ryszarda Góreckiego. Potem rozpoczęły się obrady plenarne.

W pierwszym dniu wygłoszono pięć referatów. Pierwszy zabrał głos prof. Tadeusz Lewowicki, który mówił o poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej. Taka edukacja staje się koniecznością w sytuacji postępującej globalizacji i w dobie rewolucji informatycznej. Autor odwołał się do doświadczeń pedagogiki międzykulturowej XIX i XX wieku. Wskazał, że jej osiągnięcia i jej koncepcje mogą być szansą nowego rozwoju, w tym także dla Polski. Prof. Lech Witkowski, filozof kultury, wygłosił wykład zatytułowany *W stronę zdecentrowanego świata*. Starał się w nim pokazać, jak współcześni filozofowie i pedagodzy rozumieją świat, w którym żyjemy. W oglądzie świata coraz powszechniej stosowana jest kategoria decentracji. Współczesna kultura nie ma jednego centrum, lecz jest szeroką przestrzenią. Dziś ma ona charakter wieloraki. To zarazem stanowi jej bogactwo. Kolejny referat, pt. *Młódzież w kulturze współczesnej. Paradoxy globalizacji*, przedstawił profesor Zbyszko Melosik. Do najistotniejszych cech współczesnej młodzieży zaliczył on: uleganie konsumpcji, płytkość spowodowaną siłą oddziaływania mass mediów, korzystanie z przyjemności i silną koncentrację na własnym cielesnym. Ciało człowieka staje się istotnym elementem

tworzącej się tożsamości młodego człowieka. „Globalny nastolatek” jest dziś uczniem przyzwoitej szkoły, lubi słuchać muzyki angielskiej lub amerykańskiej, jego świadomość tworzą środki masowej komunikacji.

Dwaj kolejni prelegenci zwrócili uwagę na ekonomiczny wymiar edukacji w dobie postępującego procesu globalizacji. Profesor Stefan M. Kwiatkowski przedstawił temat *Edukacja zawodowa wobec zmian gospodarczych i społecznych*, a prof. T. Szkudlarek ukazał relacje pomiędzy globalizacją, ekonomią i edukacją. Prof. Kwiatkowski opisał, jaką ewolucję przeszła edukacja zawodowa w Polsce. Zwrócił uwagę na niebezpieczeństwa wynikające z ujęcia edukacji zawodowej w zreformowanej szkole. Profesor Szkudlarek omawiał relacje ujawniające się między edukacją a ekonomią. Edukacja staje się towarem. Jest ona elementem kapitału ludzkiego. Ona też decyduje o poziomie rozwoju danego państwa czy regionu. Dziś edukacja poddana jest prawom wolnego rynku. Efektem tego jest coraz mniejsza ingerencja państwa w wykształcenie oraz duże zróżnicowanie jakości kształcenia. Stąd tworzy się segregacja w zakresie kształcenia. Pewien kapitał kulturowy decyduje coraz częściej o dostępie do dobrego wykształcenia i dobrej pracy. Tam, gdzie tego brak, jakość kształcenia jest niska i małe są też możliwości awansu absolwenta.

Po obiedzie dalsza część zjazdu toczyła się w sekcjach. Sekcja pedagogiki religijnej obradowała pod przewodnictwem ks. prof. Jerzego Bagrowicza. Współprzewodniczącymi byli prof. Bogusław Milerski i ks. dr Jarosław Michalski. W pierwszym dniu wygłoszono sześć wykładów i trzy komunikaty. Znalazło się też nieco miejsca na dyskusję. Pierwszym prelegentem był ks. prof. J. Bagrowicz. Przedstawił on *Kontekst społeczno-kulturowy i eklezjalny wychowania religijnego we współczesnych uwarunkowaniach*. Następnie zabrał głos prof. F. Adamski, który zreferował temat *Spółczesność pluralistyczna a problem tożsamości religijnej*. Ks. prof. J. Wilk omówił temat *Przemiany życia religijnego w rodzinie w sytuacji pluralizmu a wychowanie religijne*. Z kolei ks. dr W. Michalski starał się wyjaśnić, co należy rozumieć przez „wychowanie wychodzące od człowieka i skierowane na człowieka”. Ks. prof. M. Nowak ukazał relację między autonomią osoby a wychowaniem religijnym. Temat *Buddyjskie podłoże samowychowania chrześcijańskiego* referował ks. prof. J. Tarnowski. Następnie ks. prof. C. Rogowski przedstawił *Wychowanie religijne w sytuacji współczesnych Niemiec*.

Przedłożono też trzy komunikaty. Siostra mgr Suzana Ferfoggia omówiła koncepcję wychowania religijnego Jana Pawła II w odniesieniu do współczesności. Dr A. Rynio ukazała postać i myśl pedagogiczną Luigi Giussaniego w kontekście pluralizmu. Jako ostatnia wystąpiła dr T. Olearczyk, która mówiła o specyfice kontaktów międzypokoleniowych w społeczeństwie pluralistycznym.

Drugi dzień obrad rozpoczęto od spotkania plenarnego. Obradom przewodniczyli: prof. K. Konarzewski i prof. S. Kawula. Wygłoszono dwa referaty. Profesor Auleytner przedstawił zagadnienie edukacji bez granic. Natomiast

prof. Hartmund Griese, z Uniwersytetu w Hamburgu, starał się ukazać wpływ procesu globalizacji na pedagogikę międzykulturową, przede wszystkim na podstawie literatury niemieckiej. Po części obrad plenarnych zajęcia odbywały się w poszczególnych sekcjach.

W Sekcji Pedagogiki Religijnej wysłuchano dwóch referatów i sześciu komunikatów. Prof. B. Milerski przedstawił koncepcję celów wychowania religijnego z perspektywy wychowania protestanckiego. Profesor R. Niparko z Poznania przekonywał, że wychowanie religijne powinno mieć charakter personalistyczny. Następnie przedstawiono komunikaty. Koncepcję wiary ateistycznej i jej recepcję w pedagogice religijnej przedstawiła mgr J. Koleff-Tracka. Mgr M. Jędrzejewska wskazała na rolę wiary w odbudowie sensu życia młodzieży, która przeżyła próbę samobójczą. Ks. dr C. Kustra mówił o szansach wychowania religijnego wśród młodzieży zmarginalizowanej. Podstawą jego wystąpienia była praktyka oratorium realizowanego w parafii michaelitów w Toruniu. Doświadczeniami z działalności Fundacji im. Jana Pawła II „Wzrastanie” w Jarosławiu podzielił się o. dr R. Jusiak. Następnie E. Byrtek z ChAT mówiła, jak należy ukazywać w wychowaniu religijnym Dekalog. Potem dr Z. Baran przedstawiał edukację religijną jako fundament jakości życia. Ostatni komunikat w porze przedpołudniowej wygłosiła dr Ewa Cyrańska z Uniwersytetu Łódzkiego. Ukazywała, jak pedagogika społeczna próbuje rozszerzyć swoje widzenie rzeczywistości wychowawczej. Nawiązując do H. Radlińskiej, pedagogika ta stara się również uwzględniać duchowy rozwój człowieka.

Po obiedzie wygłoszono cztery wykłady i trzy komunikaty. Dr Ewa Wysoka z Uniwersytetu Śląskiego, na podstawie sondażu diagnostycznego, ukazała powiązania między religijnością młodzieży i tolerancją. Zwróciła też uwagę na konsekwencje pedagogiczne. Profesor M. Sokołowski z Olsztyna zastanawiał się nad odbiorem filmów religijnych przez młodzież. Kolejnym mówcą był prof. A. Wojciechowski z Torunia. Odwołując się do Pisma Świętego, mówił o znaczeniu słabości w procesie wychowania religijnego. Jego refleksja jest oparta równocześnie na wieloletnim doświadczeniu wychowania osób upośledzonych umysłowo. Ostatni wykład przedstawiła prof. Katarzyna Olbrycht z Uniwersytetu Śląskiego, która wskazała na szanse edukacji religijnej u progu XXI wieku.

W dalszej części wygłoszono jeszcze dwa komunikaty. Problemy wychowania religijnego w rodzinie mieszanej ukazała mgr A. Łapo. Mgr B. Drażkowska mówiła o wpływie internetu na rozwój osobowości młodzieży. Na koniec odbyła się krótka dyskusja i podsumowanie obrad. W podsumowaniu przewodniczący Sekcji, prof. J. Bagrowicz, podkreślił wagę włączenia pedagogiki religijnej w ramy dyskusji naukowej nad wychowaniem w Polsce. Jednocześnie ten Zjazd ujawnił, że istnieje spory dorobek w zakresie pedagogiki religijnej w Polsce, a w wielu środowiskach naukowych istnieje zainteresowanie wychowaniem religijnym. Jednocześnie przewodniczący Sekcji zapewnił, że wyniki jej obrad zostaną opublikowane w najbliższych numerach „Paeda-

gogia Christiana”. Poinformowano także, że podejmowane są wysiłki zmierzające do utworzenia witryny internetowej udostępniającej informacje na temat wychowania religijnego.

Ostatni dzień Zjazdu był próbą podsumowania jego dorobku. Zaprezentowano wyniki refleksji naukowej nad wychowaniem w poszczególnych sesjach. Całościowego podsumowania i zamknięcia obrad dokonał przewodniczący Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, prof. Zbigniew Kwiecieński.

ks. Kazimierz Skoczylas

¹ Pierwszy Ogólnopolski Zjazd odbył się w 1993 r. w Rembertowie pod Warszawą. Jego hasłem była *Ewolucja tożsamości pedagogiki*. Drugi zjazd pod hasłem *Demokracja a wychowanie* odbył się w Toruniu w 1995 r. Trzeci Ogólnopolski Zjazd odbył się w Poznaniu pod hasłem: *Pedagogika i Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*.

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM POTRZEBA DUCHOWOŚCI ZNAKIEM CZASU. PRZESŁANIE LISTU APOSTOLSKIEGO „NOVO MILLENNIO INEUNTE”

W dniu 11 kwietnia 2002 roku Zakład Teologii Duchowości zorganizował w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu sympozjum wydziałowe z duchowości na temat: *Potrzeba duchowości znakiem czasu. Przesłanie listu apostołskiego „Novo millennio ineunte”*. Licznie zgromadzonych duchownych i świeckich powitał prorektor UMK prof. dr hab. C. Łapicz. Następnie w tematykę sympozjum wprowadził zebranych bp Józef Szamocki. Nawiązując do przemyśleń Jana Pawła II, powiedział, że człowiek może poznać siebie coraz lepiej w miarę jak przybliży się do Boga. I właśnie w tym duchu, z podstawowym przesłaniem *duc in altum* – wypłynąć na głębię, został napisany po doświadczeniach Wielkiego Jubileuszu list apostołski *Novo millennio ineunte*.

W zrozumieniu papieskiego przesłania wynikającego z tego listu uczestnikom sympozjum miały pomóc głoszone referaty. W pierwszym z nich ks. prof. dr hab. J. Misurk (KUL) przedstawił *Sakramentalny wymiar duchowości w świetle „Novo millennio ineunte”*. Prelegent zwrócił uwagę na to, że papież wzywając w liście apostołskim chrześcijan XXI wieku do osiągnięcia świętości, ukazuje chrzest jako pierwszy z sakramentów, który włącza człowieka w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, domaga się od człowieka przewyciężenia postawy pogodzenia się z własną małością, zadowolenia się minimalistyczną etyką czy powierzchowną religijnością. Przyjęcie chrztu oznacza decyzję bycia świętym. Stąd w duchowym rozwoju człowieka szczególną rolę spełniają kolejne sakramenty, zwłaszcza sakrament pojednania i Eucharystia do korzystania z których zachęca Papież.

Zdaniem ks. prof. Misiurka z *Novo millennio ineunte* wynika, że bez sakramentów niemożliwy byłby ustawiczny rozwój człowieka. Sakramenty święte jako „dary Boże” należą do darów najcenniejszych i to właśnie dzięki nim nie tylko można mówić o duchowym postępie człowieka, ale wprost doświadczać wzrostu w doskonałości. Potrzeba zatem, aby wierni często je przyjmowali z całą świadomością i wiarą, wyrażając przy tym wdzięczność Bogu.

Kolejny referat pt. *Spirytualizm modlitwy* wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Urbanski (UKSW). Ks. Profesor analizując to zagadnienie w odniesieniu do *Novo millennio ineunte* stwierdził za Janem Pawłem II, iż „podłożem pedagogiki świętości powinno być chrześcijaństwo wyróżniające się sztuką modlitwy” (NMI 32). Tej sztuki modlitwy chrześcijanin ma się uczyć wciąż na nowo od Chrystusa na wzór Jego uczniów i to w taki sposób, aby modlitwa miała ścisły związek z jego życiem, czyli przenikała wszystkie sprawy, a więc i pracę wykonywaną w danej chwili. Takie zaangażowanie w modlitwę prowadzi człowieka do kontemplacji, co pozwala mu być świadomym obecności Boga w jego wnętrzu. Głęboka modlitwa pomaga też uczestniczyć w pełni w sprawach doczesnych, jako że otwierając serce na miłość Bożą, otwiera je także na miłość do braci i uzdalnia do kształtowania historii wedle zamysłu Bożego. „Byłoby błędem sądzić – pisze papież – że zwyczajni chrześcijanie mogą się zadowolić modlitwą powierzchowną, która nie jest w stanie wypełnić ich życia”. Bez modlitwy więc, jak wynika z *Novo millennio ineunte*, człowiek nie jest w stanie osiągnąć świętości własnymi siłami.

Prof. dr hab. K. Wojacek (UO) przedstawił temat: *Komunia małżeńska u podstaw świętości rodziny w świetle „Novo millennio ineunte”*. Punktem wyjścia jego refleksji było przybliżenie treści pojęć: małżeństwo, rodzina i świętość. W toku rozważań stwierdził, że cechą wspólną przytoczonych określeń małżeństwa, rodziny i świętości jest to, iż każde z nich jest ujęte w kategorii relacji międzyosobowych. Małżeństwo jest relacją mężczyzny i kobiety, rodzina to relacja małżeńska i rodzicielska, czyli rodziców z dziećmi, zaś świętość jest relacją ludzi z Bogiem. Omawiając komunie małżeńską jako drogę świętości małżonków w kontekście listu apostoelskiego prelegent wskazał na konieczność „krzewienia duchowości komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek” (NMI 43). O komunii małżeńskiej można w pełni mówić wówczas, gdy osoba obdarowana odwzajemni dar. Komunia małżeńska dokonuje się też na trzech poziomach: poznawczym, emocjonalnym i behawioralnym. Na każdym z nich dokonuje się nieco inaczej, ale zawsze, aby pozostać komunią, musi spełniać kryterium osobowego obdarowania, a więc posiadać przede wszystkim przymiot darmości. Odwołując się do listu apostoelskiego prof. Wojacek podkreślił, iż „duchowość komunii to wreszcie umiejętność czynienia miejsca bratu, wzajemnego noszenia brzemion i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację” (NMI nr 43). Życie w komunii małżeńskiej tworzy

ostatecznie więź miłości, która jest widzialnym uobecnieniem więzi miłości Chrystusa z Kościołem, co wyraża sakrament małżeństwa, odnosząc całą duchowość rodziny do tego, który jest w najgłębszym sensie święty. Stąd komunizm rodziny obejmuje swą duchowością wszystkie relacje interpersonalne w rodzinie i staje się środowiskiem nie tylko przekazywania życia, ale i uświęcania dzieci. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że poprawność funkcjonowania środowiska wychowawczego w rodzinie jest tworzona właśnie przez małżeńską komunizm osób. Ten proces wzajemnego osobowego obdarowania się małżonków tworzy to, co zwykło się nazywać normalnością, ciepłem i specyfiką środowiska rodzinnego, którego nie jest w stanie zastąpić żadne inne środowisko społeczne. Ta normalność sprawia, że pierwszymi i fundamentalnymi mechanizmami wychowania są mechanizmy identyfikacji i naśladownictwa. Zanim dziecko jest w stanie cokolwiek zrozumieć i świadomie przyjmować polecenia rodziców, już zostaje ukierunkowane przykładem ich życia, a tym przykładem jest bycie osobowym darem dla drugiego człowieka i przyjmowanie jego osobowego obdarowania. Wynosząc z domu takie doświadczenie, dziecko o wiele łatwiej będzie mogło rozpoznać i uznać w Chrystusie Zbawiciela, który z miłości Ojca stał się bezinteresownym darem dla ludzi, łatwiej też będzie realizować w życiu prawdziwą miłość, która jest miarą świętości.

W ostatnim z referatów ks. prof. dr hab. I. W e r b i Ń s k i, zarazem kierownik Zakładu Teologii Duchowości UMK, przedstawił *Obraz świętości odczytany w „Novo millennio ineunte”*. Wprawdzie Jan Paweł II nie nakreślił wprost w NMI obrazu świętości, ale prelegent odczytując poszczególne myśli papieskiego przesłania, złożył je w jeden wątek. Papież cały zresztą czas przekonuje człowieka XXI wieku, że najważniejszym zadaniem każdego chrześcijanina jest realizowanie świętości, do której powołuje go Bóg. I choć w dużym stopniu kształtowanie się obrazu świętości jest procesem sięgającym atmosfery domu rodzinnego, katechezy, udziału w liturgii, zdarzeń życiowych itp., to świętości nie można zaprogramować. Prawdziwy obraz świętości znajduje się w Bogu. O nim to pouczył nas Chrystus, Jednorodzony Syn Ojca. Aby więc ten obraz prawidłowo odczytać, potrzebna jest kontemplacja świętości w obliczu Chrystusa, który będąc Bogiem jest zarazem źródłem świętości. Tej prawdy człowiek nie doświadczy inaczej jak poprzez medytację Biblii z wiarą. Drogę wiary też papież umiejscawia u podstaw kontemplacji świętości w obliczu Chrystusa. Aby jednak dojść do pełnej kontemplacji oblicza Pańskiego, niezbędna jest łaska objawienia, która pochodzi od Ojca i której prowadzeniu człowiek powinien się poddać. Oprócz potrzeby kontemplacji świętości w obliczu Chrystusa, papież też wskazuje, zdaniem ks. Werbińskiego, na Kościół jako środowisko doświadczenia świętości dla każdego chrześcijanina. Naszym oczom w zasadzie dostępny jest zewnętrzny wymiar Kościoła, bo nikt nie jest w stanie zmierzyć głębi i działania łaski, która jest udzielana sercom ludzkim poprzez posługę Kościoła. To oczyszczające działanie łaski ujawnia się szczególnie w akcie nawróce-

nia, jak i w całym procesie nawracania się, kiedy człowiek z pokorą i czujnością stara się być wierny Ewangelii. Żyjąc autentycznie Ewangelią, staje się znakiem wiarygodności człowieka świętego, w którym żyje Chrystus. Odczytując *Novo millennio ineunte* trudno też sobie wyobrazić, aby realizowanie świętości mogło urzeczywistniać się poza klimatem modlitwy i życiem sakramentalnym, zwłaszcza Eucharystią i słuchaniem słowa Bożego. Jan Paweł II zwraca również uwagę, że poziom świętości nie zależy wyłącznie od wysiłku ludzkiego. Dlatego wciąż trzeba pamiętać, że bez Chrystusa nic nie możemy uczynić.

ks. Piotr Głowacki

Ks. Józef Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2000, 374 s.

W serii wydawniczej *Opolska Biblioteka Teologiczna*, nakładem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, jako 37 tom tej serii, ukazała się książka ks. Józefa Mikołajca, pracownika naukowego tegoż uniwersytetu, pt. *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*. Podjęta w niej problematyka chyba po raz pierwszy w Polsce została opracowana tak całościowo, syntetycznie, a jednocześnie dość obszernie. Już chociażby z tego powodu można uznać dzieło to za trafiające w zapotrzebowanie nie tylko teologii pastoralnej jako nauki, ale także w zapotrzebowanie Kościoła w Polsce. W dobie odnowy inspirowanej mocno od kilkudziesięciu lat przez Sobór Watykański II wciąż aktualny jest, jako niezrealizowany w praktyce, postulat uznania podmiotowości świeckich w kościelnym działaniu. „Obciążone piętnem niefachowości pojęcie laika funkcjonujące w ogólnym obiegu może też wywierać negatywny wpływ na rozumienie pojęcia świeckiego teologa” (s. 3). Dość powszechnie bowiem uważało się jeszcze do niedawna, że świecki potrafi uprawiać teologię jedynie w sposób nienaukowy, po amatorsku, jako hobby. Były ku temu realne powody – prawie nie było na katolickich fakultetach teologicznych świeckich studentów; tylko pojedyncze osoby posiadały wykształcenie teologiczne. Zmieniło się to radykalnie w czasach posoborowych, głównie na skutek nowego spojrzenia na Kościół i jego posługę w świecie, a także częściowo z powodu kryzysu powołań kapłańskich na Zachodzie Europy. W Polsce zaś upadek ateistycznego systemu otworzył osobom świeckim nowe możliwości studiowania i posługiwania w Kościele. Dzięki zmianie sytuacji w stosunkach państwo – Kościół, opartych odtąd na zasadach autonomii i współpracy, świeccy katecheci zyskali właściwy status socjalny. Również działalność formacyjna ruchów odnowy Kościoła wśród ludzi młodych, powstawanie wspólnot eklezjalnych o pogłębionej religijności – wszystko to przyczyniło się do zainteresowania studiami teologicznymi.

Chociaż problematyka określona w tytule książki należy w całej pełni do obszaru badań teologii pastoralnej, to jednak nie mogło tu zabraknąć aspektu socjologicznego i prawnego. Autor, zgodnie zresztą z metodą stosowaną w teologii pastoralnej, usiłuje najpierw ukazać problem w aspekcie teologicznym, następnie w świetle badań empirycznych (ankieta i wywiad kwestionariuszowy na próbie niereprezentatywnej – zosta-

ło przebadanych 356 teologów świeckich w pięciu diecezjach polskich) stawia socjologiczną diagnozę posługi teologów świeckich w Kościele w Polsce, by wreszcie w ostatniej części dzieła podjąć próbę pewnej optymalizacji wspomnianej posługi poprzez sformułowanie imperatywów i postulatów zmierzających w kierunku odnowy, zarówno świadomości jak i praktyki Kościoła w tej dziedzinie. Celem pracy jest w pierwszym rzędzie „ukazanie posługi teologów świeckich w formie idealnej i faktycznej” (s.14), a następnie szukanie odpowiedzi na pytanie: Co robić, aby model realizowany, zaprezentowany w drugim rozdziale niniejszej rozprawy, jak najbardziej przybliżyć do modelu idealnego przedstawionego w rozdziale pierwszym? (s.16).

Autor, postępując według zarysowanego schematu, w ramach paradygmatu teologii pastoralnej, etapami – od kryteriologii, poprzez kairologię do prakseologii – ukazuje wieloraki udział świeckich teologów w triadzie posług: prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej. Choć takie ujęcie wydaje się zasadne, to jednak nasuwa się pytanie: dlaczego akurat wybrano triadę posług (*tria munera*) jako fundament rozważań? W tekście nie znajdujemy wyjaśnienia i uzasadnienia tego faktu, tylko stwierdzenie: „Od strony teologicznej natomiast posługę tę należy rozumieć jako zróżnicowaną, ale komplementarny udział wszystkich członków Kościoła w wypełnianiu potrójnej misji Chrystusa” (s. 47). Wiemy, że wśród teologów toczyła się w historii dyskusja na ten temat. Istnieją także współcześni teologowie, którzy twierdzą, że takie ujęcie nie wyczerpuje całości charyzmatów i posług, przez które urzeczywistnia się Kościół, a tym samym całokształtu działalności Kościoła. Na przykład ks. Franciszek Blachnicki postulował inne rozwiązanie: urzeczywistnianie się Kościoła na płaszczyźnie znaku, w osobie ludzkiej i we wspólnocie osób (szerzej analizuje to M. Marczewski w książce *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, por. s. 243-246). Ukazanie posługi teologów świeckich w takiej perspektywie teologicznej mogłoby okazać się interesujące i może mniej szablonowe. Niemniej jednak treść zasługuje na uwagę, tym bardziej że rozprawa ujmuje zagadnienie interdyscyplinarnie i opiera się na dobrej bazie źródłowej. W wykazie bibliograficznym znajdujemy zestawienie dokumentów Kościoła dotyczących badanego zagadnienia oraz zebraną bogatą literaturę przedmiotu, zarówno obojętną – zwłaszcza niemiecką – jak i w języku polskim.

Treść pierwszego rozdziału ukazuje teoretyczne podstawy posługi teologów świeckich w Kościele, opracowane w dwóch zagadnieniach: 1) Kościół powszechny, Kościół w Polsce, diecezja i parafia jako miejsce posługi teologów świeckich w historii i współcześnie; 2) wieloaspektowość pojęcia i wielorakie formy posługiwania w aspekcie teologicznym, przedstawione jako udział w funkcji prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej Chrystusa.

W starożytności Kościoła posługa teologów świeckich była dość powszechna i znacząca. Wymienić tu można choćby takich, jak: Tertulian, Klemens Aleksandryjski, czy wielu takich, którzy już wcześniej, zanim przyjęli sakrament święceń, jako świeccy uprawiali teologię: Cyprjan, Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn oraz inni. „Tradycja teologów świeckich w Kościele wschodnim została zachowana do naszych czasów. [...] Zdaniem historyków, fakt ten jest jedną z głównych przyczyn braku wyraźnego antyklerykalizmu w tym Kościele” (s. 27). W późniejszych dziejach Kościoła bywały okresy zainteresowania teologią wśród świeckich, ale także czasy eliminowania świeckich z aktywnego współuczestnictwa w duchowym życiu Kościoła. „Teologowie świeccy nie mogli, w prze-

ciwieństwie do Soboru Trydenckiego, uczestniczyć w obradach Soboru Watykańskiego I (1869-1870) nawet w charakterze audytorów” (s. 29). Przełomu dokonali teologowie eklezjologicznej szkoły tybindzkiej i później papież Pius XII, który mówił nawet o współpracy świeckich w apostołstwie hierarchicznym (por. s. 30). Współcześnie, od Vaticanum II, chociaż nie ma formalnych trudności z uznaniem różnych struktur i form zaangażowania świeckich teologów w Kościele, to jednak istnieje wciąż problem niejasno określonego statusu świeckiego katolika w posłudze Kościoła (por. s. 12). Zdaniem autora przyczyną jest wieloaspektowość pojęcia posługi świeckich i brak jasnego rozróżnienia terminów używanych w kontekście zaangażowania pastoralnego laikatu, takich jak: posługa (*ministerium*), urząd (*officium*) i funkcja (*munus*) (por. s. 45).

Posługa teologów świeckich w świetle badań przedstawia się w rozmaitych kategoriach grup zawodowych dość zróżnicowanie. Świeccy teologowie pracujący naukowo, katecheci, pracownicy mass mediów, współpracownicy duszpasterstwa rodzin, członkowie i liderzy grup i stowarzyszeń, nadzwyczajni szafarze Komunii świętej mają zróżnicowane przekonania, motywacje i preferencje odnośnie do źródła, istoty posługi w Kościele i jej charakteru oraz celu. Badania obejmowały także pytania dotyczące zamierzonego i aktualnie realizowanego charakteru posługi oraz możliwość zrealizowania siebie w pracy zawodowej jako teologa świeckiego. Charakterystyczne jest, że prawie połowa respondentów doświadcza braków w tym względzie (por. s.118-120). Również słaby jest wskaźnik zadowolenia ze współpracy i relacji międzypersonalnych w miejscu pracy z innymi teologami świeckimi (zaledwie jedna piąta jest zadowolona; por. s. 121-122) i z kapłanami (42,45%; por. s.132-133). W rozdziale można znaleźć wiele interesującego materiału na temat rzeczywistości posługiwania świeckich w Kościele w Polsce i chociaż dane wskazują, jak dużo trzeba zmienić na lepsze, to jednak autor dochodzi do wniosku, że „w ciągu ostatnich czterdziestu lat [...] zrobiono w Polsce dużo, aby ich posługiwanie nie tylko zdobyło prawo obywatelstwa w różnych dziedzinach życia eklezjalnego, ale także w pozytywny sposób ubogaciło podmiot pastoralnego oddziaływania w Polsce” (s. 238).

W rozdziale trzecim autor próbuje wskazać na problemy i możliwości w zakresie optymalizacji posługi teologów świeckich w Kościele. Odnowa w tej dziedzinie powinna pójść w kierunku zmiany świadomości, pogłębienia współpracy kapłanów i świeckich oraz wejścia z tą posługą w struktury Kościoła, a zwłaszcza w diecezje i parafie. Może dokonywać się to w posłudze nauczania w ramach takich form, jak: katecheza, praca na polu nauki, posługiwanie w mass mediach, formacja dorosłych, misje itp. Obszarem odnowy posługi w liturgii jest współpraca świeckich w posłudze kapłanów, formacja liturgiczna wiernych oraz czynny udział w życiu liturgicznym parafii, stowarzyszeń, małych wspólnot itp. Wśród różnych form uczestnictwa w wykonywaniu posługi pastoralnej, odnowy – zdaniem autora książki – wymaga współpraca w zespole pastoralnym i udział świeckich w działalności administracyjnej w strukturach kościelnych; ewangelizacja polityki, kultury, życia społecznego i gospodarczego; posługa w małej wspólnotie religijnej, duszpasterstwo rodzin, działalność charytatywna i posługa na polu ekumenizmu.

Lista postulatów w każdym sektorze zaangażowania świeckich w Kościele, przedstawiona w książce, jest długa i dotyczy zarówno zmian ilościowych, jak i jakościowych. Ukazuje się możliwości pracy dla większej liczby świeckich teologów w katechezie dzieci, młodzieży i dorosłych. W teologicznych placówkach naukowych

postuluje się stworzenie warunków i perspektyw do studiów specjalistycznych „w takich dziedzinach teologii, które ogólnie nazywa się teologią rzeczywistości ziemskich (teologia małżeństwa, pracy, kultury itd.)” (s. 312). Za pilną uważa się potrzebę zwiększenia roli i udziału świeckich w takich gremiach, jak: synody diecezjalne, rady duszpasterskie i ekonomiczne, zespoły charytatywne i duszpasterstwa rodzin itp. „Postulowane powyżej zmiany ilościowe uwarunkowane są przeprowadzeniem zmian jakościowych. Dlatego postulowano większe uwrażliwienie teologów świeckich, tak w trakcie formacji akademickiej, jak i permanentnej, na ich własną odpowiedzialność w wypełnianiu funkcji służebnej we wszystkich wskazanych powyżej sektorach życia eklesjalno-społecznego, a także lepsze specjalistyczne przygotowanie ich do wypełniania tej roli” (s. 313).

Dzieło ks. J. Mikołajca jest bogatym źródłem wiedzy na temat postęgi świeckich w Kościele. Uzupełnia dostępną w polskiej literaturze teologicznej wiedzę w zakresie teologii laikatu oraz stanowi niemały przyczynek do poznania rzeczywistej sytuacji w tej dziedzinie w Kościele w Polsce. Służyć może pomocą nie tylko pastoralistom do dalszych badań zagadnienia, ale także stanowi dobry materiał do refleksji i przemyśleń dla pełniących urzędy w Kościele, odpowiedzialnych za duszpasterstwo w diecezjach i parafiach. Może także ubogacić samych świeckich teologów podejmujących postęgę w Kościele, pomoże bardziej ją zrozumieć, pogłębić intelektualnie, umotywować i uczynić skuteczniejszą.

Pod względem formalnym książka wydana jest starannie, zawiera – oprócz tekstu właściwego – wykaz skrótów, bibliografię źródeł i literatury przedmiotowej, aneksy, wykaz tabel i wykresów. W aneksach został umieszczony kwestionariusz ankiety do przeprowadzonych badań, będący modyfikacją kwestionariusza *Christsein als Beruf* skonstruowanego przez Instytut Teologii Pastoralnej Uniwersytetu Wiedeńskiego pod kierunkiem prof. P.M. Zulehnera. Znajdują się tu także dane liczbowe dotyczące respondentów objętych badaniami oraz dane o ich wieku, płci, stanie cywilnym, ukończonej uczelni i ogólnej deklaracji wiary.

Pomimo niewątpliwych zalet można zauważyć niedopatrzienia w korekcie druku (zob. np. s. 5, 6, 22) oraz w niektórych miejscach potknięcia w stylu języka. Mało precyzyjne wydają się być wyrażenia: „optymalizacja uwarunkowań”, „optymalizacja rzeczywistości”, używane wielokrotnie w tekście, a nawet w tytułach podrozdziałów. Sformułowanie zaś tytułu drugiego punktu w pierwszym rozdziale pokrywa się prawie całkowicie z tytułem książki. Nie jest to poprawne pod względem metodologicznym. Bardziej pasowałby do treści tytuł: Pojęcie i formy postęgi teologów świeckich w Kościele.

Podsumowując powyższe uwagi, należy z uznaniem odnotować dzieło ks. Józefa Mikołajca jako przydatne i pożyteczne w polskiej literaturze teologiczno-pastoralnej oraz polecić nie tylko badaczom i naukowcom, ale także szerokim kręgom kapłanów i teologów świeckich.

ks. Mieczysław Łaszczyk