

Studia Włocławskie

T. 8

quibus quod dicitur in manna in iuxta amos et in
 pra omnium unum foran cristabel Et uiliab
 eos paterius suas tu i auton et iuxta vo
 bistrum paterius tribum ac domos i cognat
 ubi suis quod ista sunt nomina Deruben
 elysur filius sedur de symeon sathaniel fi
 zuns saday de uida naalon filius ammadab
 derfadar nathanabel filius saur desabul
 ion heliab filius helon filioz uic roseph de
 effaym elysama filius uic amud de ma
 nasse gumahel filius hidassur debemany
 alidun filius gedoms de dan auezet filius
 amza day de asser fegiel filius otran de gad
 helizaphan filius duhelis de neptalyu phar
 ra filius heiran Hy nobilissimi uirucues



multitudinis patribus i cognationes suas i
 capita creatis isrl quos tulcrunt moyses i
 aaron ai omni uolgi multitudme Et cōgre
 gauerūt pmo die mensis scdi recensentes co
 p cognationes i domos ac familias i capita
 i nomina singulor arx anno isup sicut pce
 pat dñs moysi in iatq sunt in deserto syrai
 de ruben pmo genito isrl pgnationes i fami
 lias ac domos suas i nomia capitū siglorū
 omne qd sexus est masculini . uix anno isup
 i pcedenti ad bellum xl vi milia quingenti
 De filiis symeon pgnationes suas i fami
 lias ac domos cognationū suar recensa sūt
 p nomia i capita singulor omne q sexus ē
 masculini arx anno isup pcedenti ad
 bellū . l . ix milia trecenti De filiis gad pco
 gnationes i familias ac domos cognatō
 suar recensa sūt p nomia singulor arx
 annis isup omnes qui ad bella pcederūt
 xl v milia dc . l . De filiis iuda pco
 gnationes i familias ac domos cognationū suar re
 censa sūt p nomia singulor arx annis
 isup omnes qui ad bella pcederūt pcederūt
 recensa sūt p nomia singulor arx annis

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 8



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2005

Zespół redakcyjny

ks. Wojciech Hanc, ks. Jan Nowaczyk, ks. Zdzisław Pawlak,
ks. Kazimierz Rulka, ks. Jacek Szymański, ks. Ireneusz Werbiński,
ks. Zbigniew Zarembki

Recenzenci tomu

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

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Sponsorami VIII tomu „Studiów Włocławskich” są:

ks. Władysław Piechota, ks. Henryk Posłuszny,
ks. Janusz Gręźlikowski, ks. Ireneusz Werbiński

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Wykorzystano jako winiety elementy graficzne ksiąg rękopiśmiennych
Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku

Korekta

Iwona Tomczakowa

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Nakład 500 egz.

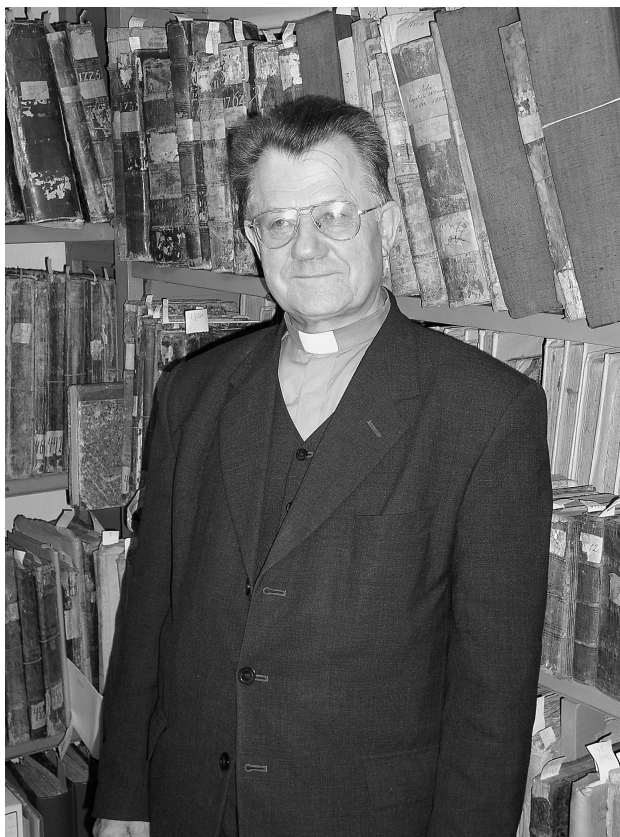
Druk i oprawa

Druk-Intro Sa

ul. Świątokrzyska 32, tel. (052) 354 94 50, fax (052) 354 94 51

e-mail druk-intro@home.pl

88-100 Inowrocław



Wielce Czcigodnemu
Księdzu doktorowi habilitowanemu
WITOLDOWI KUJAWSKIEMU,
Profesorowi Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu,
wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku,
Dyrektorowi Archiwum Diecezjalnego we Włocławku
oraz gorliwemu duszpasterzowi
z okazji 25-lecia pracy
w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku
niniejszy tom „Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja i współpracownicy

Słowo Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa

O Seminarium Duchownym zwykło się mawiać, że jest *pupilla oculi episcopi*. Z najwyższą też starannością każdy biskup musi przyglądać się tym, których czyni odpowiedzialnymi za formację swoich przyszłych współpracowników. Muszą to bowiem być ludzie nie tylko ogromnej kompetencji i wiedzy, lecz także żywe wzorce osobowe dla swoich uczniów. Może się zatem zdarzyć, że ktoś będąc wysokiej klasy specjalistą, pozostanie zaledwie przeciętnym seminaryjnym wychowawcą. Wychowawca bowiem oprócz wiedzy musi jeszcze mieć serce gorące, by nieustannie zapalać i porywać wychowanków. Szczęśliwe seminaria mające taką kadre, szczęśliwi seminarzyści odnajdujący w swoich profesorach prawdziwych Mistrzów; szczęśliwy biskup znajdujący podobnych współpracowników.

Oto mamy w dłoniach VIII tom „Studiów Włocławskich” poświęcony jednej z takich postaci, czyli Księdzu Profesorowi **Witoldowi Kujawskiemu** w 25. rocznicę pracy w WSD we Włocławku. Jest to jedno z najstarszych seminariów w Polsce, mające szczególnie chlubną historię współtworzoną przez nieprzeciętnej klasy Nauczycieli.

Cieszę się, że znajduje się wśród nich także Dostojny Jubilat. 25-lecie stwarza z pewnością bardzo dobrą okazję, by podziękować w imieniu wszystkich, którzy korzystali – i czynią to nadal – z wiedzy i doświadczenia Księdza Profesora; by wyrazić głęboką wdzięczność za lata wykładów, badań, promocji; za cierpliwą i systematyczną troskę o lepsze poznanie przeszłości, za utrwalanie pamięci. Gustaw Herling-Grudziński uświadamiał swoim czytelnikom wielokrotnie, że nie da się żyć przyszłością bez przeszłości; dlatego trzeba odzyskiwać pamięć.

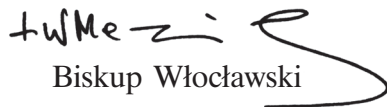
Rola historyków, w tym dziele, jest niezastąpiona: to oni przecież podejmują trud walki z przemijającym czasem, z ułomnościami pamięci, jej zanikaniem i groźącymi zniekształceniami. Jeżeli chcemy ocalić pamięć – musimy ją utrwalać w publikacjach, artykułach, książkach...

Jest w tym działaniu inteligencji człowieka coś niesłychanie pięknego, zasługującego i budzącego uznanie. Niniejsza publikacja stanowi uze-

wnętrznienie tych właśnie uczuć, kierowanych pod adresem Duszpasterza, Naukowca i Wychowawcy seminaryjnego równocześnie.

W 25-lecie pracy twórczej dziękuję szczególnie Księdzu Profesorowi za cierpliwe i staranne kształcenie intelektów kolejnych pokoleń seminarzystów. Nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, jak bardzo znajomość przeszłości pozwala rozumieć teraźniejszość; jak podpowiada trafne wybory i pozwala odnaleźć sens otaczającej rzeczywistości.

Życzę Księdzu Profesorowi wielu lat pracy dla dobra środowisk, które ubogaca swoimi badaniami, a przede wszystkim dla pożytku i chwały Kościoła Włocławskiego, któremu od lat wiernie służy.


Biskup Włocławski

KS. WOJCIECH FRĄCZAK

**KS. DR HAB. WITOLD KUJAWSKI, PROFESOR UMK,
ARCHIWISTA, HISTORYK, DUSZPASTERZ**

Życiorys

Witold Konstanty Kujawski, syn Konstantego i Antoniny Brzezińskiej, urodził się 27 VI 1938 r. w Kłodawie. Ojciec jego był geometrą i posiadał także gospodarstwo rolne. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Mieczysławowie w latach 1945–1952. Szkołę średnią ukończył i świadectwo dojrzałości otrzymał w Izbicy Kujawskiej w 1956 r. Po maturze wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, które ukończył przyjęciem święceń kapłańskich 16 VI 1963 r., z rąk bpa Antoniego Pawłowskiego. Święcenia otrzymał w farze kolskiej. Niezwykłe dla młodszego pokolenia miejsce święceń wynikało z ówczesnego zwyczaju biskupa ordynariusza Antoniego Pawłowskiego, który w ramach budzenia powołań święcił księży w różnych ośrodkach diecezji.

Po święceniach ks. Kujawski rozpoczął pracę jako wikariusz w parafii Kościelec Kaliski od 31 VII 1963, skąd po trzech miesiącach został przeniesiony do parafii Klonowa (5 XI 1963 – 4 VIII 1964). W trakcie swego wikariatu w Klonowej został poproszony przez Kurię Diecezjalną o wykonanie, wraz alumnem Edwardem Niedbachem, fotokopii wszystkich dokumentów procesu beatyfikacyjnego bpa Michała Kozala, które miano przesłać do Rzymu. Kolejną jego placówką był wikariat w Kleczewie (4 VIII 1964 – 24 VIII 1968), skąd został skierowany na studia z historii Kościoła na ATK w Warszawie. Teoretycznie otrzymał na to cztery lata (1968–1972). Ale ponieważ Kuria wówczas każdą niemal potrzebę w diecezji „łatała” studentami, studia miał przerywane nieustannymi krótkotrwałymi zastępstwami. Był więc w okresie studiów: wikariuszem w Kościelcu Kaliskim (11 X – 19 X 1968); do pomocy duszpasterskiej w kaliskiej parafii św. Mikołaja (6 XII 1968 – 15 I 1969); wikariuszem ekonomem w Ostrowitem Słupeckim (8 I – 18 II 1971) i wikariuszem parafii św. Stanisława

we Włocławku od 30 VI 1971. W tej ostatniej miał ułatwiony dojazd do Warszawy, gdzie 24 I 1972 r. ukończył studia i otrzymał na Wydziale Teologicznym ATK stopień magistra w zakresie historii Kościoła za pracę *Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV wieku* (Warszawa 1971). Otrzymał też zgodę na kontynuowanie nauki i otwarcie przewodu doktorskiego. Niespodziewanie jednak został przeniesiony do kaliskiej parafii Miłosierdzia Bożego (30 VI 1973 – 17 VI 1974), gdzie trwała mozolna praca przy budowie nowej świątyni. Dopiero w 1974 r. udało mu się uzyskać roczny urlop naukowy na napisanie pracochłonnej, opartej na źródłach archiwalnych pracy doktorskiej. Radość nie trwała długo, bo urlop wnet zmieniono mu na kapelanię w nowicjacie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku przy ulicy Leśnej (22 VIII 1974 – 16 VI 1975).

Ostatnim wikariatem ks. Kujawskiego była ponownie parafia św. Stanisława we Włocławku (16 VI 1975 – 15 VI 1978). Jako wikariusz tej parafii obronił pracę doktorską, napisaną na seminarium u księdza prof. dra hab. Hieronima Wyczawskiego, pt. *Krzysztof z Kurozwęk jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski*, za którą Rada Wydziału Teologicznego ATK nadała mu 7 XI 1977 r. stopień doktora teologii. Po roku od obrony, na interwencję ks. prof. Stanisława Librowskiego, został zwolniony z pracy w parafii i skierowany do pracy w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku (1 VI 1978). Jego pierwszym dziełem było zwiezienie własnym samochodem z całej diecezji akt parafialnych, co w wielu wypadkach uratowało je od całkowitego zniszczenia. Jego zasługą jest także zorganizowanie pracowni (osobnej dla kwerendzistów i osobnej dla pracowników) w Archiwum Diecezjalnym, co okazało się nadzwyczaj przydatne przy nasilającym się ciągle napływie kwerendzistów do Archiwum.

Podstawę jego utrzymania w tym okresie stanowiła parafia Smólnik, gdzie został mianowany 16 VI 1979 r. proboszczem i skąd codziennie dojeżdżał do pracy do Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Jednocześnie z pracą w Archiwum i na parafii łączył pracę w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, ucząc od 6 IX 1980 r. historii i prowadząc seminarium naukowe. Jako proboszcz parafii Smólnik został przez konfratrów wybrany na ojca duchownego dekanatu włocławskiego II, którą to funkcję pełnił w latach 1995–2001. Kuria mianowała go wizytatorem religii w tymże dekanacie. Wybudował też w rekordowym tempie, w ciągu jednego roku (1983–1984) kościół filialny w Dębnie Polskim.

Mimo tylu zajęć napisał pracę pt. *Kościelne dzieje Sieradza*, za którą 14 XII 1999 r. przyznano mu tytuł doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła w Polsce. Podjął także od 1 X 2000 r. pracę na Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie jako kierownik Katedry Nauk Pomocniczych Historii. Na naleganie swego ordynariusza przeszedł w 2001 r. do pracy na UMK w Toruniu, na Katedrę Historii Kościoła Starożytnego, otrzymując od razu stanowisko profesora UMK. Przez kilka lat był zatrudniony w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku. Od początku istnienia Papieskiego Wydziału Teologicznego we Włocławku prowadzi w nim seminarium z historii Kościoła. Po przejściu na Wydział Teologiczny Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu zrezygnował z pracy w parafii Smólnik. Wypromował jednego doktora i ponad 50 magistrów.

Zgromadził znaczny księgozbiór osobisty, liczący około 3 tys. woluminów, zawierający przede wszystkim wydawnictwa źródłowe, informatory i podstawowe opracowania o tematyce historycznej, służące mu do pracy naukowej.

Za zasługi został mianowany 3 IV 1990 r. kapelanem papieskim, a 31 VIII 2002 r. kanonikiem gremialnym kapituły katedralnej we Włocławku. Jego mrówcza praca i oddanie pracy naukowej budzi podziw i szacunek nawet u archiwistów obcych diecezji, czego świadectwem jest wybranie go w 2004 r. na wiceprzewodniczącego Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych w Polsce.

Należał do komisji historycznej w procesie beatyfikacyjnym, na poziomie diecezjalnym, 108 Męczenników II wojny światowej oraz bpa Wojciecha Owczarka. Jest członkiem Włocławskiego Towarzystwa Naukowego (od 1989 r.), Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oraz Towarzystwa Naukowego w Toruniu.

* * *

W dorobku naukowym ks. Witolda Kujawskiego niemal wszystkie publikacje związane są w jakiś sposób z dziejami diecezji włocławskiej. Tej tematyki dotyczyły jego dotychczasowe prace na stopnie i tytuły naukowe. Z opublikowanych najważniejsze to: *Krzysztof z Kurozwęk jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski* (Warszawa 1987) oraz *Kościelne dzieje Sieradza* (Włocławek 1998). Ma też w swoim dorobku kilkadziesiąt monografii parafii w diecezji włocławskiej, przede wszystkim najstarszych parafii na Kujawach, które to opracowania złożyły się na cykl publikowany w latach 1985–1997 w czasopiśmie diecezji włocławskiej „Ład Boży”. Jednak dla po-

trzeb tego popularnego czasopisma opracowania zostały mocno skrócone i pozbawione aparatu krytycznego (przypisów). Wskazane byłoby wydrukowanie ich w całości, a może nawet nieco rozszerzone, w publikacji książkowej. Poza tym ks. Kujawski napisał większe opracowania dziejów kościelnych Uniejowa oraz dziejów parafii w Kazimierzu Biskupim. Osobne opracowanie, wydane własnym sumptem, poświęcił dziejom parafii, w której przez wiele lat był proboszczem, Wistka – Smólnik. Na szczególną uwagę zasługuje udział ks. Kujawskiego w dwutomowej monografii Włocławka (*Włocławek. Dzieje miasta*), w której zamieścił kilka opracowań, a m.in. obszerne opracowanie początków diecezji włocławskiej.

Szczególnie wartościowe jest opracowanie źródłoznawcze, będące udoskonaloną i znacznie rozszerzoną kontynuacją dzieła ks. Stanisława Librowskiego, jego poprzednika na stanowisku dyrektora Archiwum Diecezjalnego we Włocławku: Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku oraz w Gnieźnie, a z kolei ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-kaliskiej. Mogą one służyć wielką pomocą do badań nad dziejami diecezji włocławskiej bez potrzeby ciągłego wertowania nadwerżonych już znacznie ksiąg archiwalnych. Szkoda, że opracowania te nie ukazały się jako publikacje samoistne, a jedynie w czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, ale to już nie jest zależne od Autora.

Jako dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku ks. Kujawski opracował też przewodnik po zespołach, którego fragment w skróconej wersji został opublikowany w „Studiach Włocławskich”. Całość czeka na publikację samoistną.

Bibliografia podmiotowa

Skróty:

- ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”
- AK – „Ateneum Kapłańskie”
- KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej”
- ŁB – „Ład Boży” 1982–1998
- SPTK – Słownik polskich teologów katolickich, t. 5–7, Warszawa 1983
- SWł – „Studia Włocławskie” 1998–
- WłSB – Włocławski słownik biograficzny, pod red. S. Kunikowskiego, t. 1–2, Włocławek 2004–2005

Publikacje samoistne

1. Diecezja włocławska, Bydgoszcz 1982.

2. Krzesław z Kurozwek jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski, Warszawa 1987. Nadb. z: Studia z historii Kościoła w Polsce, t. 8, Warszawa 1987, s. 7–154.
3. Z dziejów parafii Wistka Szlachecka – Smólnik, Smólnik 1996. Rec.: K. Rulka, AK 128(1997), z. 527, s. 151–152.
4. Kościelne dzieje Sieradza, Włocławek 1998. Rec.: J. Mandziuk, „Saeculum Christianum” 6(1999), nr 1, s. 246–247; K. Rulka, AK 134 (2000), z. 546, s. 363–364; B. Ryszewski, SWI 2(1999), s. 429–431.

Artykuły naukowe

5. Uwagi o zaprowadzeniu kroniki parafialnej, KDWł 65(1982), nr 1–2, s. 37–38.
6. Pięćdziesiąt lat w służbie Kościołowi [bpa Jana Zaręby], KDWł 67(1984), nr 7–8, s. 166–172.
7. Z dziejów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, KDWł 67(1984), nr 7–8, s. 178–185, bibliogr.
8. Diecezja włocławska – jej miejsce w Kościele polskim i dziejach narodu, KDWł 69(1986), nr 5–6, s. 124–131.
9. Księża Zenon i Stanisław Chodyńscy, KDWł 70(1987), nr 9–10, s. 227–240.
10. Diecezja włocławska, „Rocznik Diecezji Włocławskiej”. Rok 1991, s. 27–48. [Bez podp.].
11. [Opracowanie szkiców historycznych parafii w dekanatach: włocławskim I i II, bądkowskim, radziejowskim, izbickim, kowalskim, lubranieckim, niezawskim], „Rocznik Diecezji Włocławskiej”. Rok 1991, zob. wg spisu treści. [Bez podp.].
12. Diecezja włocławska a Powstanie Kościuszkowskie, KDWł 77(1994), nr 3–4, s. 76–96.
13. Dzieje Seminarium [Duchownego we Włocławku]. Od powstania do I rozbioru Polski, w: Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, Włocławek 1994, s. 8–15.
14. Założyciel seminarium – bp Stanisław Karnkowski, w: Od wieków kształci pasterzy, j.w., s. 29–33.
15. Księża Chodyńscy, w: Od wieków kształci pasterzy, j.w., s. 33–37.
16. Książd prałat Bolesław Kunka, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, s. 110–126.
17. Włocławskie dzieje Prymasa Tysiąclecia, KDWł 77(1994), nr 7–8, s. 201–206; toż zmien., w: Tu uczył się, wzrastał i pracował. Prymas Tysiąclecia Stefan Wyszyński w diecezji włocławskiej, Włocławek 1996, s. 39–46.
18. Z dziejów parafii Kramsk, w: 150 lat kościoła w Kramsku, Kramsk 1994, s. 50–75.

19. Rola instytucji kościelnych w życiu miasta, w: Uniejów. Dzieje miasta, pod red. J. Szymczaka, Łódź – Uniejów 1995, s. 373–421.
20. Włocławek – miasto biskupów humanistów, w: Stolica i region. Włocławek i jego dzieje na tle przemian Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej, Włocławek 1995, s. 165–178.
21. Udział diecezji włocławskiej w zatwierdzeniu kultu błogosławionego Bogumiła, „Ziemia Kolska” z. 9: 1996, s. 21–32; toż, w: Błogosławiony Bogumił – arcybiskup gnieźnieński, pustelnik z Dobrowa (1116–1182), oprac. J. Osyda, J.S. Mujta, Dobrów 1996, s. 21–32.
22. Najstarsze ośrodki kultu św. Wojciecha, AK 128(1997), z. 529, s. 372–395.
23. Profesorowie historii (1900–1908), w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Włocławek 1997, s. 88–94.
24. Kapituła włocławska w dziejach diecezji włocławskiej, KDWi 81(1998), nr 11, s. 554–581.
25. Ks. prof. Stanisław Librowski – archiwista, historyk, redaktor, SWi 2(1999), s. 7–17.
26. Włocławek – stolica biskupstwa, w: Włocławek. Dzieje miasta, pod red. J. Staszewskiego, t. 1, Włocławek 1999, s. 36–73, il.
27. Włocławek w czasach nowożytnych [1793–1918] i jego dzieje kościelne, w: Włocławek. Dzieje miasta, pod red. J. Staszewskiego, t. 1, Włocławek 1999, s. 219–265, il.
28. Komisja Dobrego Porządku. Samorząd miejski przed i po reformie 1787 roku, w: Włocławek. Dzieje miasta, pod red. J. Staszewskiego, t. 1, Włocławek 1999, s. 356–380, il.
29. Źródła kościelne do dziejów zawiślańskich terenów diecezji kujawsko-pomorskiej, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” 14(2000), s. 225–268.
30. Struktury Kościoła katolickiego na Kujawach wschodnich ze szczególnym uwzględnieniem biskupstwa włocławskiego, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” 15(2001), s. 7–38.
31. Szkic włocławskich dziejów Stefana Wyszyńskiego, AK 136(2001), z. 553, s. 408–415.
32. Zabezpieczenie archiwów parafialnych na przykładzie diecezji włocławskiej, ABMK 75(2001), s. 153–160.
33. Zarys dziejów diecezji włocławskiej, w: Diecezja włocławska 2000, Włocławek 2001, s. 15–49.
34. Sufragani włocławscy w XX wieku, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Włocławek 2002, s. 148–161.

35. Z dziejów parafii radziejowskiej (do połowy XIX wieku), w: Radziejów poprzez stulecia. Materiały sesji naukowej „Radziejów poprzez stulecia. W 750-lecie nadania praw miejskich dla Radziejowa”, pod red. D. Karczewskiego, Włocławek – Radziejów 2002, s. 47–58.
36. Zarys dziejów parafii Kazimierz Biskupi do 1984 r., w: Dzieje kultu Pięciu Braci w Polsce i w Europie, Kazimierz Biskupi 2002, s. 37–74.
37. Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Przewodnik po zespołach, SWł 6(2003), s. 501–526.
38. Biskup Bronisław Dembowski – ordynariusz włocławski, w: Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa, Włocławek 2003, s. 59–71.
39. Ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski, w: Kościół w Polsce. Dzieje i kultura, t. 2, Lublin 2003, s. 137–150.
40. Najstarsze parafie (ośrodki kultu chrześcijańskiego) na Kujawach, w: Religijność na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej w czasach staropolskich, pod red. A. Mietza, Włocławek 2003, s. 9–24.
41. Krzesław z Kurozwęk, wielki kanclerz koronny i biskup włocławski, SWł 7(2004), s. 340–254.

Biogramy w słownikach biograficznych

42. [Hasła biobibliograficzne] w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 6, Warszawa 1983: Kremer Piotr (1878–1951), s. 207–209; 43. Kubicki Władysław (1869–1937), s. 250–251; 44. Morawski Michał (1898–1939), s. 513–518; t. 7, Warszawa 1983: 45. Sobczyński Jan Nepomucen (1861–1940), s. 141–142.
46. [Nekrologi kapłanów diecezji włocławskiej], w: KDWł 72(1989), dod. do nru 10–11 [podp.: Ks. W. K.]: Ks. Zygmunt Baliński, s. 5–6; 47. Ks. Stanisław Bilnicki, s. 6–7; 48. Ks. Józef Dalak, s. 11–13; 49. Ks. Marian Godlewski, s. 19–21; 50. Ks. Stanisław Grzymała, s. 22; 51. Ks. Paweł Guranowski, s. 22–23; 52. Ks. Jan Hącia, s. 23–24; 53. Ks. Antoni Janczak, s. 24–25; 54. Ks. Leon Jarosiński, s. 25–27; 55. Ks. Franciszek Karoń, s. 31–32; 56. Ks. Aleksander Kokczyński, s. 33–34; 57. Ks. Henryk Kornacki, s. 34–35; 58. Ks. Stanisław Kowalski, s. 36–37; 59. Ks. Jan Langier, s. 42–44; 60. Ks. Edward Lidtke, s. 44–45; 61. Ks. Franciszek Ligenza, s. 45–46; 62. Ks. Jan Matuszczak, s. 51; 63. Ks. Stanisław Miara, s. 53–54; 64. Ks. Franciszek Nowak, s. 55–56; 65. Ks. Ignacy Roman Pillich, s. 60–61; 66. Ks. Jan Pótroła, s. 64–65; 67. Ks. Aleksander Puzyrewicz, s. 65; 68. Ks. Józef Rosiński, s. 67;

69. Ks. Józef Wincenty Stańczak, s. 70–71; 70. Ks. Marian Suski, s. 73–74; 71. Ks. Ignacy Świąder, s. 76–77; 72. Ks. Stanisław Tomkiewicz, s. 78; 73. Ks. Jerzy Wolański, s. 79–80; 74. Ks. Wincenty Wojakowski, s. 80–81; 75. Ks. Ludwik Wysokowski, s. 81–82.
76. Rozdrażewski (Rozraźewski) Nowomiejski Jan h. Doliwa (zm. 1609), w: *Polski słownik biograficzny*, t. 32, Wrocław 1989–1991, s. 373–375.
77. [Życiorysy], w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, Włocławek 1991: Stanisław Chodyński (1836–1919), s. 44–46; 78. Stanisław Karnkowski (1520–1603), s. 77–79; 79. Maciej Gołańczewski (ok. 1285–1368), s. 61–63; 80. Zenon Chodyński (1836–1887), s. 47–48; 81. Zbylut Gołańczewski (?–1383), s. 64–65; 82. Krzesław z Kurozwęk (ok. 1440–1503), s. 111–112; 83. Feliks Mikulski (1861–1933), s. 137–138; 84. Michał Morawski (1998–1940), s. 141–142.
85. [Biogramy], w: *Włocławki słownik biograficzny*, pod red. S. Kunińskiego, t. 1, Włocławek 2004: Andrzejewski Roman (1938–2003), s. 3–5; 86. Górzyński Władysław (1856–1920), s. 56–57; 87. Kunka Bolesław (1889–1969), s. 87–89; 88. Librowski Stanisław (1914–2002), s. 95–97; 89. Wodka Mikołaj z Kwidzyna, zw. Polonus, Abstemius (ok. 1442–1492), s. 179–180; t. 2, Włocławek 2005: 90. Karnkowski Jan (ok. 1472 – 1737), s. 78–79; 91. Maternowski Stanisław (1889–1942), s. 118–119; 92. Śliwiński Jan (1832–1916), s. 184; 93. Uchański Jakub (1557(1561)–1562), s. 188–191.

Wydawnictwa źródłowe

94. Wykazy święconych z najstarszej księgi akt działalności biskupów włocławskich (Kurozwęckiego i Przerębskiego – lata 1496–1511), *ABMK* 72(1999), s. 23–112.
95. Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, cz. 1–2, *ABMK* 68(1997) s. 27–161; 71(1999) s. 141–252; 73(2000), s. 277–397; 76(2001), s. 101–228; 80(2003), s. 65–152.
96. Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-kaliskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, *ABMK* 74(2000), s. 263–413.
97. Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym w Gnieźnie, cz. 1–2, *ABMK* 77(2002), s. 149–268; 78(2002), s. 71–159.

Artykuły popularno-naukowe

98. Diecezja włocławska na przestrzeni wieków, *ŁB* 1983, nr 7, s. 8–9.

99. Diecezja włocławska w dziejach Narodu i Kościoła, „Przew. Katol.” 1983, nr 3, s. 4–5, il.
100. Biskupi włocławscy XX wieku, ŁB 1984, nr 12, s. 5–7; toż, zmien. pt. Biskupi włocławscy w XX-tym wieku, „Przedświt”. Czasopismo alumnów WSD we Włocławku 18/58(1988), s. 9–11.
101. Z dziejów diecezji włocławskiej. ŁB 1985: Wstęp, nr 25, s. 6; Najstarsze kościoły i parafie na Kujawach: 102. (1) Kruszwica, nr 26, s. 12; 1986: 103. (2) Włocławek, nr 3, s. 8; 104. (3) Kowal, nr 5, s. 6–7; 105. (4) Nieszawa, nr 7, s. 10–11; 106. (5) Brześć Kujawski, nr 10, s. 6; 107. (6) Boniewo, Dąbie Kujawskie, Kłobia, nr 12, s. 4–5; 108. (7) Kościelna Wieś, Kruszyn, nr 14, s. 6; 109. (8) Lubomin, Lubraniec, nr 16, s. 6; 110. (9) Osięciny, nr 18, s. 8; 111. (10) Wistka Szlachecka, nr 21, s. 6; 112. (11) Białotarsk, Błenna, nr 25, s. 6; 1987: 113. (12) Choceń, nr 5, s. 6; 114. (13) Chodecz, nr 7, s. 6; 115. (14) Grabkowo, nr 9, s. 6; 116. (15) Kłóbka, Kłótno, nr 16, s. 6–7; 117. (16) Lubień, Woła Pierowa, nr 18, s. 6; 118. (17) Przedecz, nr 23, s. 6; 119. (18) Śmiłowice, nr 26, s. 11; 1988: 120. (19) Izbica Kujawska, nr 26, s. 13; 1989: 121. (20) Brdów, nr 3, s. 6; 122. (21) Chalno, nr 5, s. 6; 123. (22) Modzerowo, nr 7, s. 14; 124. (23) Orle, nr 11, s. 5; 125. (24) Lubotyń, nr 16, s. 6; 126. (25) Mąkoszyn, nr 17, s. 6; 127. (26) Świerczyn, nr 18, s. 6; 128. (27) Sadlno, nr 19, s. 6; 129. (28–29) Radziejów, nr 24, s. 6; nr 25, s. 6; 1990: 130. (30) Broniewo, nr 2, s. 6; 131. (31) Bronisław, nr 7, s. 11; 132. (32) Byczyna, nr 13, s. 6; 133. (33) Bytoń, nr 14, s. 6; 134. (34) Piotrków Kuj., nr 15, s. 6; 135. (35) Krzywosądz, nr 16, s. 6; 136. (36) Połajewo, nr 17, s. 6; 137. (37) Kaczewo, nr 18, s. 6; 1991: 138. (38) Witowo, nr 3, s. 5; 139. (39) Broniszewo, nr 4, s. 5; 140. (40) Warzymowo, nr 6, s. 13; 141. (41) Bądkowo, nr 18, s. 6; 142. (42) Koneck, nr 25, s. 14; toż, zmien. pt. Z dziejów parafii Koneck, w: Kościół w Konecku w 90. rocznicę jego konsekracji, materiały zgromadził i całość oprac. J.A. Radaszewski, Włocławek 1999, s. 7–11; 143. (43) Lubanie, nr 26, s. 6; 1992: 144. (44) Łowiczek, nr 1, s. 6; 145. (45) Sędzin, nr 3, s. 6; 146. (46) Kobielice, nr 4, s. 6; 147. (47) Siniarzewo, nr 6, s. 6; 148. (48) Słońsk i Ciechocinek, nr 13, s. 6; 149. (49) Zbrachlin, nr 23, s. 6; 1997: 150. (50) Straszewo, nr 7, s. 14; 151. (51) Ostrowąs, nr 10, s. 6.
152. Synody diecezji włocławskiej, ŁB 1986, nr 9, s. 1–2.
153. „...których za własnych współziomków ogłasza...” [święci i błogosławieni diecezji włocławskiej], ŁB 1986, nr 19, s. 1, 4–5.
154. Dobrzec, ŁB 1986, nr 20, s. 5.
155. Golina, ŁB 1986, nr 23, s. 6.

156. Opatówek, ŁB 1986, nr 24, s. 6.
157. Księża Zenon i Stanisław Chodyńscy, ŁB 1987, nr 3, s. 6–7.
158. Zakrzewo, ŁB 1988, nr 10, s. 5.
159. Rózinowo, ŁB 1988, nr 24, s. 6.
160. Z dziejów kościoła i parafii w Turku, ŁB 1991, nr 19, s. 6.
161. Śpicimierz, ŁB 1992, nr 19, s. 6, 8.
162. Z dziejów parafii Służewo, ŁB 1994, nr 6, s. 6, 5.
163. Z kościelnych dziejów Raciążka, ŁB 1994, nr 7, s. 11, 14
164. Z dziejów parafii Kramsk, ŁB 1994, nr 12, s. 6, 8.
165. Z pustelni na ołtarze [bł. Bogumił], ŁB 1996, nr 1, s. 5, 8.
166. Z historii kościoła i parafii w Szadku, ŁB 1996, nr 8, s. 6.
167. Kamień Węgielny Polski [św. Wojciech], [cz.] 1–5, ŁB 1997, nr 5, s. 5; nr 6, s. 6; nr 7, s. 7; nr 8, s. 6; nr 9, s. 5.
168. Zanim przy katedrze powstała parafia [jubileusz 50-lecia parafii katedralnej we Włocławku], ŁB 1997, nr 20, s. 4, 6.

Inne drukowane

169. [Testimonia ex officio, Rapporto della Commissione storica], w: Congregatio de Causis Sanctorum. P.N. 1844. Vladislavien. et aliarum. Beatificationis seu declarationis martyrii servorum et servarum Dei: Antonii Juliani Nowowiejski, archiepiscopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński, sacerdotum, Mariae Annae Biernacka, laicae, atque centum trium sociorum in odium fidei, uti reftur, annis 1939–1945 interfectorum. Positio super martyrio, vol. 3/1, Roma 1997, s. 837, 838, 856, 857–858, 882–883, 883–884, 901–902, 902–903, 921, 922–923, 936, 936–937, 949–950, 950–952, 971–972, 972–974, 997, 997–998, 1008, 1008–1009.
170. Od wydawcy, w: M. Morawski, Monografia Włocławka, Włocławek 2003, s. 5*–7* [reprint wyd.: Włocławek 1933].
171. [Rec.:] J. Mandziuk, Historia Kościoła katolickiego na Śląsku, t. 1: Średniowiecze, cz. 1: Do 1302 roku, Warszawa 2003; „Teologia i Człowiek” (Toruń) 3(2004), s. 225–229.

Nieopublikowane lub opublikowane częściowo

172. 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).
173. 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; WŁ 122)
174. Jan Wyszecki – kanonik włocławski i nominat biskup sufragan włocławski. Włocławek 1988, 20, [3] s. (mps w BSWł: v 9.39.2).

175. Zarys dziejów parafii Kazimierz Biskupi (do 1984 r.). Włocławek 1988, 69 s. (mps w BSWł: v 9.43.1).
176. Z dziejów kapituły kolegiackiej w Uniejowie. Włocławek 1990, 63 s. (mps w BSWł: v 9.47.1).
177. Książd prałat Bolesław Kunka. Włocławek 1993, 65 s. (mps w BSWł: WŁ 9).

Złożone do druku

1. W czasopiśmie „ABMK” Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie (ok. 300 stron wydruku komputerowego).
2. W wydawnictwie Włocławskiego Towarzystwa Naukowego monografia biskupa Aleksandra Stanisława Bereśniewicza (1883–1902).

Członek Rady Naukowej, współpraca

1. Włocławski słownik biograficzny, pod red. S. Kunikowskiego, t. 1–2, Włocławek 2004–2005.
2. Diecezja włocławska 2000. Włocławek 2001.

Prace napisane pod kierunkiem ks. W. Kujawskiego

Skróty:

- | | |
|------------|--|
| ATK | – Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie |
| ITP | – Instytut Teologiczno-Pastoralny |
| IWKR | – Instytut Wyższej Kultury Religijnej |
| KUL | – Katolicki Uniwersytet Lubelski |
| PTW | – Papieski Wydział Teologiczny |
| UKSW | – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie |
| WSD Włocł. | – Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku |

Prace doktorskie

1. Zofia Hanna Kuźniewska, Rozgraniczenie pomiędzy diecezjami plocką a włocławską na przestrzeni wieków. (Studium historyczno-źródłoznawcze), Warszawa 2004 (UKSW. Wydz. Historii Kościoła i Nauk Społecznych).

Prace magisterskie

2. Lesław Witczak, Działalność duszpastersko-społeczna księdza Walerego Pogorzelskiego, Włocławek – Lublin 1984 (KUL. Wydz. Teolog.).

3. Marek Ziemkiewicz, Historia działalności Zakładu Naukowo-wychowawczego im. Ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916–1949, Włocławek – Lublin 1984 (KUL. Wyd. Teolog.).
4. Wojciech Michalski, Dzieje kultu Matki Bożej Pocieszenia w parafii Kawnice, Lublin 1988 (KUL. Wyd. Teolog.).
5. Józef Szymański, Granice diecezji włocławskiej na przestrzeni wieków (1013–1925), Lublin 1988 (KUL. Wyd. Teolog.).
6. Wojciech Kaźmierczak, Budownictwo kościelne w diecezji włocławskiej za czasów biskupa Stanisława Zdzitowieckiego (1902–1927), Włocławek 1991 (praca magist. – KUL. Wyd. Teolog.).
7. Tadeusz Kaczmarek, Kronika Diecezji Włocławskiej do 1939 roku jako źródło historyczne, Lublin 1993 (KUL. Wyd. Teolog.).
8. Andrzej Waszak, Parafia Radziejów pod zarządem XX. Pijarów 1727–1819, 1846–1864, Lublin 1994 (KUL. Wyd. Teolog.).
9. Mariusz Koronowski, Ksiądz Antoni Bogdański jako duszpasterz i publicysta, Włocławek – Lublin 1997 (KUL. Wyd. Teolog.).
10. Bożena Elżbieta Adamczewska vel Adamczak, Z dziejów parafii Lubanie, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
11. Anna Błachowicz, Historia parafii Krzywosądz, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
12. Tadeusz Bykowski, Kościół i klasztor franciszkański w Radziejowie w latach 1864–1939, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
13. Mirosław Chlewicki, Z dziejów parafii Zakrzewo, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
14. Andrzej Czarnecki, Z dziejów parafii Działyń, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
15. Danuta Kosińska, Z dziejów parafii Białotarsk, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
16. Jacek Józef Kowalczyk, Z dziejów parafii i sanktuarium w Pieraniu, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
17. Marek Kuciński, Z dziejów parafii Wola-Trutowo, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
18. Jadwiga Maria Muszyńska, Z dziejów parafii Łowiczek, Warszawa 1998 (PWT Warsz./Włocł.).
19. Beata Błońska, Włocławski okres Stefana Wyszyńskiego (1901–1946), Warszawa 1999 (PWT Warsz./Włocł.).
20. Marzena Gąsiorowska, Z dziejów Dybowa-Podgórze, Warszawa 1999 (PWT Warsz./Włocł.).
21. Wojciech Jabłoński, Sanktuarium Matki Bożej Błęńskiej po drugiej wojnie światowej, Warszawa 1999 (PWT Warsz./Włocł.).
22. Agnieszka Kamińska, Z dziejów parafii Sinierzewo, Warszawa 1999 (PWT Warsz./Włocł.).

23. Joanna Pikula, Podział administracyjny diecezji włocławskiej w latach 1925–1992, Warszawa 1999 (PWT Warsz./Włocł.).
24. Marta Becińska, Dekanat radziejowski w XVII i XVIII wieku, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
25. Barbara Degórska, Z dziejów parafii Izbica Kujawska, Włocławek 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
26. Aneta Domańska, Parafia Witowo a Seminarium Włocławskie, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
27. Janusz Koszytkowski, Dzieje parafii Wielgie w XX wieku, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
28. Sławomir Pikula, Powłocławski okres kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
29. Wanda Przysiecka, Z dziejów parafii Dąbie Kujawskie, Włocławek 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
30. Bogusław Wiszowaty, Z dziejów parafii Licheń, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
31. Henryk Witczak, Dzieje parafii Budziszów Kościelny, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
32. Arkadiusz Wojciechowski, Kanonicy regularni w Lubrańcu, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
33. Renata Zaparucha, Historia parafii Buczyna po 1925 roku, Warszawa 2000 (PWT Warsz./Włocł.).
34. Radosław Nowacki, Rola biskupa Jana Zaręby w rozwoju sieci parafialnej i budownictwa sakralnego w diecezji włocławskiej, Lublin 2001 (KUL. Wyd. Teolog.).
35. Andrzej Tworek, Z dziejów parafii Bytoń w wieku XX, Warszawa 2001 (PWT Warsz./Włocł.).
36. Beata Kujawa, Kaplica św. Hieronima w Czamaninie na tle dziejów parafii Chalno, Świerczyn i Topólka, Warszawa 2001 (PWT Warsz./Włocł.).
37. Paweł Czachor, Z dziejów parafii Parchanie, Warszawa 2002 (PWT Warsz./Włocł.).
38. Paweł Grzegorowski, Dzieje parafii Wieniec w latach 1818–1925, Warszawa 2002 (PWT Warsz./Włocł.).
39. Magdalena Krajewska, Z dziejów parafii Rózinowo, Warszawa 2003 (PWT Warsz./Włocł.).
40. Andrzej Łozicki, Raciążek ośrodkiem dóbr biskupów włocławskich, Warszawa 2003 (PWT Warsz./Włocł.).
41. Wojciech Migdański, Z dziejów parafii Sadlno, Warszawa 2003 (PWT Warsz./Włocł.).
42. Katarzyna Rogowska, Dzieje parafii Ochle, Warszawa 2003 (PWT Warsz./Włocł.).

43. Joanna Ewa Biegalska, Bractwa religijne w diecezji włocławskiej w latach 1929–1935, Warszawa 2004 (PWT Warsz./Włocł.).
44. Dagmara Chodowska-Zacharek, Magdalena Mortęska reformatorka klasztoru benedyktynek w Chełmnie, Toruń 2004 (UMK. Wydz. Teolog.).
45. Danuta Czepiel, Zarys dziejów parafii Kłotno, Warszawa 2004 (PWT Warsz./Włocł.).
46. Aleksandra Długosz, Z dziejów parafii w Dźwierzchnie, Toruń 2004 (UMK. Wydz. Teolog.).
47. Bożena Macieja, Życie i działalność ks. Tadeusza Farulewskiego, proboszcza w Pieraniu (1885–1940), Warszawa 2004 (PWT Warsz./Włocł.).
48. Anna Morawiec, Z dziejów parafii św. Mikołaja i św. Konstancji w Gniewkowie, Toruń 2004 (UMK. Wydz. Teolog.).
49. Tomasz Ścisławski, Dzieje dekanatu niezawskiego od początku do 1818 roku, Warszawa 2004 (PWT Warsz./Włocł.).
50. Adam Ślusarz, Zarys dziejów parafii Błędowo, Toruń 2004 (UMK. Wydz. Teolog.).
51. Roman Wiliński, Pięćdziesiąt lat parafii Miłosierdzia Bożego w Kaliszu, Warszawa 2004 (PWT Warsz./Włocł.).
52. Leszek Wójcik: Błogosławiony Wincenty Frelichowski jako patron Związku Harcerstwa Polskiego, Toruń 2004 (UMK. Wydz. Teolog.).
53. Małgorzata Żebrowska, Dzieje parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Wielkim Czystem, Toruń 2004 (UMK. Wydz. Teolog.).

Prace dyplomowe (prace dyplomowe, które zostały następnie przedstawione jako magisterskie, uwzględnione zostały jedynie w pracach magisterskich)

54. Włodzimierz Lewandowski, Ks. Leon Moczyński na tle oddolnej reformy muzyki kościelnej końca XIX wieku, Włocławek 1984 (WSD Włocł.).
55. Andrzej Chołys, Duszpasterstwo parafialne w diecezji kujawsko-pomorskiej w latach 1772–1795, Włocławek 1986 (WSD Włocł.).
56. Andrzej Ciapciński, Dzieje diecezji kujawsko-pomorskiej w latach 1772–1795, Włocławek 1986 (WSD Włocł.).
57. Lech Musielski, Dzieje parafii Świnice, Włocławek 1986 (ITP Włocł.).
58. Jan Pałubicki, Dzieje parafii Lipusz. Włocławek 1986 (WSD Włocł.).
59. Waldemar Karasiński, Dzieje parafii św. Mikołaja w Wierzchach, Włocławek 1987 (WSD Włocł.).

60. Wojciech Michalski, *Dzieje parafii Kawnice*, Włocławek 1987 (WSD Włocł.).
61. Stanisław Kiermasz, *Dzieje relikwii i kultu błogosławionego Bogumiła w latach 1818–1925*, Włocławek 1988 (ITP Włocł.).
62. Leszek Rybka, *Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki biskup diecezji kujawsko-kaliskiej*, Włocławek 1989 (praca dyplom. – ITP Włocł.).
63. Bogdan Sowiński, *Dobra ziemskie biskupów włocławskich*. Włocławek 1990 (WSD Włocł.).
64. Tadeusz Bykowski, *Kult Matki Bożej w diecezjalnym sanktuarium w Ostrowasie*, Włocławek 1991 (IWKR Włocł.).
65. Witold Dorsz, *Parafia i kościół św. Jana Chrzciciela we Włocławku do 1818 r.*, Włocławek 1992 (WSD Włocł.).
66. Mirosław Łaciński, *Dzieje parafii św. Marcina w Goszczanowie*, Włocławek 1992 (WSD Włocł.).
67. Mirosław Dereszewski, *Dzieje parafii Świętej Rodziny w Przedczu do 1939 roku*, Włocławek 1993 (WSD Włocł.).
68. Leszek Mroczkowski, *Dzieje kościoła św. Floriana w parafii Izbi-ca Kuj.*, Włocławek 1993 (WSD Włocł.).

literentur, singuli in suam ciuitatem. Ascen-
 dit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Na-
 zareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, qua
 vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo
 & familia Dauid: vt profiteretur cum Mari
 desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est
 autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt
 pareret. Et peperit filium suum primoge-
 nitum: & pannis eum inuoluit: & reclina-
 uit eum in præsepio: quia non erat ei locus
 in diuersorio. Et pastores erant in regione
 eadem vigilantes, & custodièntes vigilias
 noctis super gregem suum. Et ecce Ange-
 lus Domini stetit iuxta illos: & claritas
 Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore
 magno. Et dixit illis Angelus. Nolite time-
 re. Ecce enim euangelizo vobis gaudium
 magnum, quod erit omni populo: quia n



prælide Syriæ Cyrino. Et ibant omnes, vt pre-
 literentur, singuli in suam ciuitatem. Ascen-
 dit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Na-
 zareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, qua
 vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo
 & familia Dauid: vt profiteretur cum Mari
 desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est
 autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt
 pareret. Et peperit filium suum primoge-
 nitum: & pannis eum inuoluit: & reclina-
 uit eum in præsepio: quia non erat ei locus
 in diuersorio. Et pastores erant in regione
 eadem vigilantes, & custodièntes vigilias
 noctis super gregem suum. Et ecce Ange-
 lus Domini stetit iuxta illos: & claritas
 Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore
 magno. Et dixit illis Angelus. Nolite time-
 re. Ecce enim euangelizo vobis gaudium
 magnum, quod erit omni populo: quia n-
 tus est vobis hodie saluator, qui est Chr-
 stus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc
 vobis signum. Inuenietis infantem par-
 nis inuolutum: & positum in præsepio. Et
 subito facta est cum Angelo multitudo mi-

KS. JAN NOWACZYK

**AKWINATY KONCEPCJA CZŁOWIEKA
W INTERPRETACJI
PROFESORA STEFANA SWIEŻAWSKIEGO¹**

Paul Ricoeur – profesor uniwersytecki w Strasburgu, Paryżu, Chicago i Montrealu, specjalista analiz hermeneutycznych – stwierdza: „Filozofia jest odpowiedzialna za swój punkt wyjścia, za swoją metodę, za swoje osiągnięcie; szuka swego punktu wyjścia, zmierza ku swemu punktowi wyjścia”.² Chce w ten sposób stwierdzić, że należy całkowicie oddzielić ideę metody w filozofii od idei punktu wyjścia. Filozofia nie jest nigdy absolutnym początkiem, gdyż wyprzedza ją „przedfilozofia”, która traktuje o zrozumieniu czegoś przed jakąkolwiek refleksją. Lecz chociaż w swych źródłach nie jest bezwzględnym początkiem, może nim być w swej metodzie. Zgodnie z tym ustaleniem trzeba się zwrócić do Kartezjusza, który w *Discours de la méthode*, wydanym w 1637 r., podaje cztery reguły kierowania czynnościami rozumu i poszukiwania prawdy we wszystkich dziedzinach nauki; w regule trzeciej postuluje: 1) zachować porządek w myśleniu, by zacząć od przedmiotów najprostszych i najłatwiejszych do poznania i 2) pomału, jak gdyby po stopniach, wznosić się do poznania bardziej złożonych.

Otóż dla konkretnego człowieka sprawą jemu najbliższą i najprostszą, najłatwiejszą okazuje się on sam. Stąd stale aktualny jest problem koncepcji człowieka i jego miejsce w świecie. Różnorodne i szerzej znane obecnie koncepcje człowieka, jak np. Tomasza z Akwinu i tomistyczna, marksowska i marksistowska, fenomenologiczna i egzystencjalistyczna, strukturalistyczna i inne – są świadectwem poważnego zainteresowania się problematyką o charakterze antropologicznym.

Każdy poprawny system filozoficzny zawiera w sobie zagadnienia z antropologii. Ona jest jego konieczną, integralną częścią. Budowa takiego systemu powinna spełniać określone warunki, analogiczne do tych, jakie występują przy konstruowaniu układu aksjomatów. Wymóg ten będzie

zrealizowany wtedy, gdy system będzie zarazem: niesprzeczny, zupełny i niezależny. Brak choćby jednego z tych trzech atrybutów powoduje, iż dany system myślowy okazuje się niepoprawny i dlatego mało przydatny.

1. Permanentna doniosłość problematyki antropologicznej

Śledząc historię w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się kultury i cywilizacje, nietrudno zauważyć, że ludzie dysponujący rozumem i wyobraźnią nie tylko stawiali pytanie dotyczące kosmosu, którego są częstkami, ale także pytali o sens i znaczenie ludzkiej egzystencji.³ Człowiek nadal dla siebie samego pozostaje „istotą nieznaną”. Nie dziwi więc, że ku zagadnieniu człowieka kierują się wszystkie najbardziej twórcze zamierzenia, badania i dzieła ludzkości. Nie tylko ludzie czynu, artyści i uczeni, pracownicy w dziedzinie nauk szczegółowych, ale przede wszystkim myśliciele, filozofowie pytają o sprawy dotyczące człowieka w sposób szczególny.⁴ I słusznie, gdyż człowiek, który jako samoświadomość sam jest dla siebie problemem, któremu w jego bycie chodzi o samo to bycie, pyta o szansę poszukiwania ostatecznego i całościowego sensu rzeczywistości. Stawia wiele pytań dotyczących tego, co go otacza i siebie samego, jak np.: Dlaczego jest coś, a nie raczej nic? Kim jest człowiek? Jakie w człowieku możemy myślowo wyróżnić elementy konstytutywne? W jakiej relacji pozostają względem siebie te elementy: czy unijnej, dualistycznej, paralelnej czy może okazjonalnej? Rozumny i wolny człowiek pyta samego siebie: Kim ja naprawdę jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Na co mogę liczyć? Co mogę poznać? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po śmierci? Biorąc to pod uwagę, należy stwierdzić, że wspólnym źródłem tych licznych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek nosi w swoim umyśle. Jest niewątpliwie prawdą, że „im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia” – podkreśla Jan Paweł II.⁵ Przedmiot naszego poszerzonego zakresowo i pogłębionego treściowo poznania staje się przez to specyficzną częścią naszego życia. Wezwanie *nosce te ipsum* – poznaj samego siebie, wryte na epistylu świątyni w Delfach, stanowi świadectwo zasadniczej prawdy, iż człowiek pośród innych jestestw jawi się jako ten, który zna samego siebie. Zdolność zaś osobowego samopoznania jest wyrazem uprzywilejowania i wyróżnienia go spośród istot ziemskich.⁶

Dziś często słyzy się opinię, że nasza epoka jest epoką antropocentryzmu, że wszystko jest skierowane ku człowiekowi, a sam człowiek jest

„najważniejszy”, jest punktem centralnym całej rzeczywistości. Nawet Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes* – zdaniem niektórych – posiada charakter antropocentryczny, gdyż – jak czytamy – „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”.⁷ Uzasadnieniem tego stanowiska jest teza o godności osobowej człowieka.⁸ Należy również wskazać, iż wszystkie problemy podejmuje się i rozwiązuje wychodząc od człowieka i ze względu na niego. Ważne jest jednak, by humanizm antropocentryczny – jak zauważa personalista J. Maritain – nie usiłował wykluczyć czy zastąpić humanizmu teocentrycznego, który ukierunkowuje człowieka ku Bogu, będącemu ostatecznym celem osoby ludzkiej.

Prawdziwie nowożytna myśl o człowieku wciąż żyje w cieniu wyznania Augustyna z Hippony i B. Pascala, iż „znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz”.⁹ Kontynuując tę myśl, M. Heidegger, w wywiadzie opublikowanym już po jego śmierci, oświadczył: „Tylko Bóg może nas uratować”.¹⁰ Czy w bezradności tego stwierdzenia nie kryje się tęsknota za zbawieniem? – pyta J. Tischner. Według Heideggera człowieka determinuje się nie przez własności odróżniające go od innych organizmów, ale przez to, iż posiada on rozumienie bytu. Człowiek – nie pytany o zgodę – postawiony został wobec faktów dokonanych, został „wrzucony” w świat (*Geworfenheit*) i jest istotą wiecznie „nieautentyczną”, nie jest sobą i „nie-jest-u-siebie”. Z kolei teoria strukturalizmu pragnie ogłosić „śmierć człowieka”. Te ostatnie i podobne im stwierdzenia nie są bez znaczenia, ponieważ współczesna filozofia człowieka pozostaje zasadniczo pod wpływem tradycji heideggerowskiej i w mniejszym stopniu strukturalistycznej.

W filozofii klasycznej spotykamy wypracowane koncepcje człowieka, jak na przykład – ujmując sprawę skrótowo – *homo platonicus*, *homo aristotelicus*, *homo cartesianus*. Natomiast w materializmie starożytnym nie znajdujemy takiej teorii człowieka; nie jest nam znany *homo democriteus*.¹¹ Dziś łatwo dostrzec wpływ w pojmowaniu człowieka ze strony hermeneutyki, fenomenologii, egzystencjalizmu czy personalizmu. Stąd Sobór Watykański II, rozważając godność osoby ludzkiej, stwierdza, że człowiek jest autorem o sobie wielu opinii, i to niekiedy względem siebie przeciwstawnych. Nieraz wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokojach. Określenie właściwego statusu człowieka, wyjaśnienie jego słabości i należyte uznanie jego godności i powołania – oto zadanie stojące obecnie przed Kościołem wspólnotowym, służebnym i otwartym.¹²

Papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* podkreśla, że niedyskusyjną zasługą współczesnej filozofii jest skupienie uwagi na człowieku. W rezultacie zbudowano systemy myślowe, które mogą się poszczycić rozwojem różnych dziedzin wiedzy, sprzyjając postępowi w kulturze i w dziejach. Pozytywne osiągnięcia nie mogą jednak przesłaniać faktu, że rozum skupiony jednostronnie na badaniu i poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie wydaje się zapominać o tym, iż zasadniczym powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do prawdy człowiek zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby podlega ocenie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczalnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Akceptacja bezkrytycznego pluralizmu, opartego na założeniu, że wszystkie opinie o charakterze antropologicznym są równoważne, nie może wyeliminować uprawnionej wielości stanowisk skądinąd słusznych.¹³ „Sobór Watykański II kilkakrotnie potwierdza pozytywną wartość badań naukowych zmierzających do głębszego poznania tajemnicy człowieka”.¹⁴

2. Dwie skrajne koncepcje człowieka

W historii antropologii filozoficznej daje się zauważyć, iż od jej zarania do dziś występują zasadniczo dwie skrajne koncepcje człowieka. Jedną zdecydowanie materialistyczną (somatyczną) i drugą – jej przeciwstawną – spirytualistyczną (pneumatyczną).

2.1. Koncepcja materialistyczna

Reprezentantami tej koncepcji w starożytności byli: Demokryt, epikurejczycy i stoicy. W filozofii średniowiecznej materializm akceptował jedynie istnienie ciała twierdząc, iż człowiek jest tylko organizmem cielesnym, bardziej tylko skomplikowanym i złożonym niż inne, które istnieją w otaczającym nas świecie. W wiekach średnich materializm, utożsamiany z herezją, był akceptowany i propagowany jedynie skrycie. Jego zwolenników nie było tak wielu, ale wystarczająco, by móc stwierdzić, że nurt materialistyczny w dziejach myśli europejskiej nigdy zupełnie nie zaginął.

2.2. Koncepcja spirytualistyczna

W średniowieczu większość filozofów opowiedziało się za akceptacją skrajnego spirytualizmu, głoszącego, iż człowiek jest właściwie tylko duchem. Somatyczność człowieka jest przypadkowa i przygodna, a cielesność

jest tylko jego obciążeniem. Zgodnie z koncepcją radykalnie spirytualistyczną, człowiek jest demonem różniącym się jednak od złego ducha. Jest duchem zniewolonym, ograniczonym, w jakiś sposób okaleczonym przez to, że jest połączony z ciałem. Taki pogląd znano już u schyłku starożytności. Reprezentowali go następcy Platona, w neoplatonizmie dominującym w średniowieczu. Antropologicznym koncepcjom neoplatońskim, szczególnie Orygenes, Pseudo-Dionizego Areopagity i Awerroesa, próbowano nadać charakter chrześcijański. Były one przecież ciągle żywe, ciągle wpływały i do dziś dają znać o sobie w pojmowaniu człowieka.

2.2.1. Stanowisko Orygenes

Będąc jednym z wielkich pisarzy chrześcijańskich, zdeklarowanym chrześcijaninem i neoplatonikiem, Orygenes twierdził, że człowiek to anioł, który zgrzeszył przestając kontemplować Boga. Za karę został strącony z nieba, ale nie do piekła, jak szatan za grzech pychy i nieposłuszeństwa, lecz w więzienie ciała. Przebywanie tego grzesznego anioła w ciele konstituuje człowieka. Dusza ludzka jest więc aniołem skazanym na pokutne przebywanie w więzieniu ciała i dopiero śmierć wyzwala go z tej niewoli. Człowiek po śmierci ponownie będzie się mógł stać aniołem, wrócić poprzez pokutę i dzięki odkupieniu do stanu swojej czystej kontemplacji, by w ten sposób uwolnić się zupełnie od kontaktu z ciałem. Stanowisko Orygenes jest typowym przykładem angelizmu. Jest również głosem powszechnej *apokatastasis*, według której przy końcu świata przestanie istnieć piekło, natomiast wszyscy ludzie, a nawet szatani, zostaną zbawieni.

Tomasz z Akwinu zdecydowanie negatywnie ocenia poglądy Orygenes. Aż do końca świata – stwierdza Akwinata – będziemy odczuwać fatalne następstwa jego błędnej nauki, jakoby pomiędzy duszą a ciałem człowieka zachodził tylko związek przypadkowy.¹⁵

2.2.2. Pogląd Pseudo-Dionizego Areopagity

Odmienną koncepcję natury ludzkiej – w nawiązaniu do neoplatonizmu – reprezentują Pseudo-Dionizy Areopagita i jego zwolennik Jan Szkot Eriugena. Według nich materia jest czymś złym i ciało jest niedobre, a Bóg zamierzał pierwotnie, aby był jeden tylko człowiek – Adam. Stworzenie Ewy i wielość ludzi było odejściem od pierwotnej linii. Faktyczna wielość i materialność – sądzi Eriugena – jest skutkiem grzechu. W ten sposób somatyczność, podział płciowy i wielość ludzi jest złem, które zniknie w apokatastazie, w ostatecznym powrocie wszystkich rzeczy do doskonałej jedni.¹⁶

2.2.3. Stanowisko Awerroesa

Ibn Roszd, czyli Awerroes, stworzył ciekawy pogląd w zakresie filozofii człowieka. Echa tego poglądu słyhać wciąż w dyskusjach dotyczących natury i losu człowieka. Według Awerroesa człowiek jest śmiertelny, łatwo i często ginie, ale ludzkość trwa. Innymi słowy, człowiek jest śmiertelny, ale duch ludzki nie umiera. Zaprzeczyć należy nieśmiertelności indywidualnej. Filozof arabski z Kordowy jako wierny arystotelik powołał się w swoich przemyśleniach na Arystotelesa, że pierwiastek materialny jest zasadą wielości, i wywiódł z tego daleko idące konsekwencje. Jeżeli w wyniku śmierci trwa tylko intelekt jako duchowa część człowieka, a zerwany zostaje wszelki kontakt z ciałem, to intelekt indywidualny, czyli jednostkowy duch pojedynczego człowieka, nie jest nieśmiertelny i nie może trwać nieskończenie w wieczności. Po śmierci człowieka wszystkie intelekty ludzkie szepiąją się w jednego anioła, tworząc jeden gatunek. W ten sposób trwa tylko ten gatunek, a nie poszczególni ludzie.¹⁷

3. Tomaszowe tezy koncepcji człowieka na nowo odczytane przez S. Swieżawskiego

Przedstawione skrótowo antropologiczne koncepcje starożytnych materialistów, a następnie poglądy Orygenesusa, Pseudo-Dionizego Areopagity i Awerroesa miały swoich zwolenników i w czasach, gdy wystąpił Tomasz z Akwinu. Akwinata – chcąc lub nie chcąc – musiał się do nich ustosunkować, i to zarówno do poglądów materialistycznych, jak i do twierdzeń skrajnego, zróżnicowanego spirytualizmu, pneumatyzmu. Najbardziej żywotny i niebezpieczny okazał się modny na owe czasy awerroizm, który cieszył się poparciem w środowiskach uniwersyteckich. Tomasz z Akwinu stanął więc przed wielkim i trudnym zadaniem, gdyż wobec tych wszystkich propozycji, chcąc wykorzystać, co było w nich słuszne, próbował zbudować taki pogląd na człowieka, który wydawał się najwłaściwszy i godny szerszej akceptacji.

Dodajmy na tym miejscu uwagę, że Tomasz porzucił pogląd Platona, antropologiczne przemyślenia Augustyna, mistyków i szkoły franciszkańskiej. Zdecydowanie zanegował twierdzenie, że tylko dusza ludzka jest człowiekiem, a ciało nie jest jego częścią konstytuującą, ale tylko narzędziem. Wbrew takiej tradycji i praktyce, Tomasz podkreślał psychofizyczną jedność człowieka. Chociaż pogląd ten miał źródła starożytne i nawiązywał do hilemorfizmu Arystotelesa, w istocie był najbardziej nowatorski i postępowy. Jest sprawą znaną, iż Tomasz w swej filozofii akceptował stanowisko arystotelesowskie. Niewystarczająco się

jednak podkreśla, że arystotelizm w ujęciu Tomaszowym poddany został głębokiej przemianie i został w najbardziej podstawowych działach metafizyki poważnie rozbudowany, co nie mogło rzutować i na antropologię Akwinaty.¹⁸ Spór o antropologię Tomasza stał się najważniejszym sporem filozoficznym. Akwinata miał licznych przeciwników, którymi okazali się spadkobiercy starożytnych materialistów, wszelkiego pokroju spirytualistów, częściowo duchowieństwo diecezjalne (bp Stefan Tempier jako paryski prowincjał angielskich dominikanów), częściowo sami dominikanie i najwięcej szkoła franciszkańska skupiająca przede wszystkim uczniów św. Bonawentury. Powodem tego zdecydowanego sprzeciwu było to, iż myśliciele chrześcijańscy filozofię arystotelesowską znali jedynie w jej interpretacji materialistycznej, a koncepcja człowieka jako monolitu psychofizycznego była – ich zdaniem – jakąś ujmą dla duchowości i konsekwentnie dla nieśmiertelności duszy.¹⁹ Wielką zasługą Tomasza z Akwinu było wykazanie, że doskonalszą od dualistycznej platońskiej antropologii, będącej pod wpływem poglądów orfickich i pitagorejskich wierzeń oraz magiczno-okultystycznych przekonań²⁰ – jest uchrześcijaniona koncepcja człowieka jako monolitu psychofizycznego.

Tomasz z Akwinu był jednym z najwybitniejszych teologów chrześcijaństwa i jednym z najbardziej systematyzujących i twórczych umysłów filozoficznych. Swoje dogłębne przemyślenia dotyczące człowieka wkomponował w konstruowany przez siebie system teologiczny. Taka postawa intelektualna Tomasza przejawia się w zasadniczym jego dziele, jakim jest *Suma teologiczna*, której częścią jest *Traktat o człowieku*, przetłumaczony z łaciny na język polski i opracowany przez S. Swieżawskiego. Akwinata szeroko wykorzystuje w tym traktacie myśl filozoficzną, czego przykładem jest odwoływanie się do niej w 92 przypadkach, w tym w 49 – do „powag filozoficznych”, a nie do Ojców Kościoła i świętych.²¹ Należy również zaznaczyć, że zagadnienia antropologiczne Tomasz wprowadzie ujmuje filozoficznie, ale w sposób potrzebny dla teologii.

Prof. Swieżawski, po gruntownej i szczegółowej analizie *Traktatu o człowieku*, ujmuje na nowo odczytane poglądy antropologiczne Tomasza z Akwinu w pięciu zasadniczych tezach. A oto one:

3.1. Człowiek jako jedność substancjalna

Człowiek nie jest mozaiką, składanką czy zlepkiem materii i formy, ale stanowi monolit, jedność i całość. Człowiek jest jednością jako byt

najdoskonalszy na ziemi, wśród bytów złożonych z materii i zasady kształtującej, czyli formy. To właśnie forma i materia są elementami konstytuującymi człowieka. Człowiek jest przeto całością nierozzerwalną. Ani o samej materii, czyli cielesności, ani o tej formie, którą jest dusza, jako zasady życia, nie można orzec, że jest człowiekiem. Mylą się więc wszyscy skrajni materialści i spirytualiści. Przecież samo ciało ludzkie czy też sama jego dusza nie jest człowiekiem. Dostrzec tutaj można wyraźne nawiązanie do stanowiska Augustyna, który jest pełen uznania dla Warrona za stwierdzenie, że „człowiek nie jest ani duszą samą, ani ciałem samem, lecz razem duszą i ciałem”.²²

Obrazowo można by powiedzieć za G. K. Chestertonem, że człowiek nie jest kretem ryjącym w ziemi i nie jest balonem lecącym w niebo, lecz podobny jest do drzewa, którego korzenie mocno osadzone są w ziemi, a konary sięgają niemal do gwiazd.²³

3.2. Dusza ludzka jako jedyna forma człowieka

W nawiązaniu do teorii hilemorfizmu Arystotelesa, tę relatywnie doskonałą jedność zapewnia człowiekowi jedyna forma substancjalna, będąca zasadą konstytuującą, czyli duszą ludzką. Człowiek, aby być jedną substancją, musi mieć jedną formę. Konkretny człowiek nie jest samą duszą. Dusza zaś jest formą ciała, a nie samoistną substancją. Ta nowatorska teza zbulwersowała najmocniej wszystkich, tak przecież licznych, przeciwników Akwinaty. Człowiek nie jest dwoistością złożoną z duszy i ciała. Jedyna forma substancjalna, czyli dusza rozumna, sprawia w konkretnym człowieku wszystko. Ona powoduje, że człowiek jest, że jest bytem cielesnym, że jest żywy, że ma doznania zmysłowe, że poznaje umysłowo, że podejmuje wolne decyzje. Przeto dusza nie zostaje dołączona do już ukonstytuowanego ciała jako drugi element, ale to ona je kształtuje ze wszystkimi jego funkcjami, a zarazem ma swoje działania duchowe, związane z tym ciałem, ale w istocie swojej czysto duchowe. Tomasz był pierwszym myślicielem, który dobitnie podkreślił, że dusza rozumna, nazwana skrótowo intelektem czy umysłem, jest w ścisłym znaczeniu formą ciała. To była teza trudna do przyjęcia dla wszystkich skrajnie oddzielających duszę od materii neoplatoników, którzy sądzili, że duch jest czymś tak wzniosłym, że nie może się plamić ścisłym i trwałym kontaktem z ciałem.

3.3. Jedność substancjalna duszy i ciała

Jedność duszy z ciałem nie jest związkiem przygodnym czy przypadkowym, jak np. związek zachodzący między posągiem a rzeźbiarzem

(wykonawcą), ale jest to związek istotny, substancjalny, który konstytuuje rzeczywiście substancję ludzką jako monolit. Ciało i dusza, będąc dwiema substancjami niezupełnymi, przez połączenie się ze sobą tworzą jedną substancję zupełną, czyli jeden substancjalny byt. Aby dwie substancje niezupełne mogły się połączyć w jedną substancję zupełną, powinny być spełnione trzy warunki: 1) muszą to być dwie substancje, a nie przypadłości; 2) obie powinny być niezupełne; 3) jedna z dwu substancji musi mieć charakter potencjalny, czyli powinna być niezupełną w zakresie gatunku i substancjalności (*incompleta in ratione speciei et substantia-litatis*). Druga natomiast musi posiadać charakter aktu, czyli być pewną doskonałością, czynnikiem determinującym, czyli być niezupełną tylko w zakresie gatunku (*incompleta in ratione speciei tantum*). Według Tomasa z Akwinu – inaczej niż w augustynizmie – dusza ludzka nie jest pod każdym względem całkowitą substancją duchową. Będąc substancją niezupełną *quoad speciem*, jest tylko „częścią” gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia tego gatunku nie należy sama dusza, ale również i ciało. Chodzi tutaj nie o ciało konkretnego człowieka, ale o abstrakt, czyli ludzkie ciało w ogóle (*materia communis*). Reasumując, należy stwierdzić, że do gatunku „człowiek” nie należy sama dusza, lecz byt złożony z ciała i duszy rozumnej. Dusza rozumna zaś jest w pełni substancją, gdy chodzi o to, co stanowi istotę każdej substancji. Wskazać wreszcie należy, że dusze zwierzęce i roślinne oraz formy substancjalne bytów cielesnych nieożywionych są również substancjami niezupełnymi, ale w stopniu zasadniczo wyższym niż dusza ludzka.²⁴

Twierdzeniem niepoprawnym byłoby mówienie, że dusza mieszka, przebywa w ciele. Należałoby raczej mówić, że dusza tworzy swoje mieszkanie, tka swoje ciało. „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy (*corpore et anima unus*) skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego [...]. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”.²⁵ Akwinata podkreśla, że połączenie rozumnej duszy z ciałem jest urzeczywistnieniem natury ludzkiej i wychodzi tej duszy na lepsze (*ad melius*), a nie na gorsze (*ad peius*).²⁶ Byłoby na gorsze, gdyby dusza ludzka była aniołem i łączyła się tylko przypadkowo z ciałem.

Dodajmy wreszcie, że znajdujący się w listach u Pawła z Tarsu (1Tes 5, 23 oraz Hebr 4, 12) trychotomiczny podział człowieka na ciało, duszę i ducha pojmujemy w ten sposób, że autor listów jako teolog utożsamia ducha z zaszczerpionym w człowieku życiem nadprzyrodzonym. Natomiast

w porządku przyrodzonym, naturalnym prawomocna jest złożoność człowieka z duszy i ciała.²⁷

3.4. Człowiek jako jednostka i osoba

Rozróżnienie to dobitnie propagował jeden z największych kontynuatorów myśli Tomaszowej – J. Maritain. Jednostkami jesteśmy wszyscy z racji czynnika somatycznego, występującego w każdym człowieku. Materia przecież jest zasadą zróżnicowania indywidualnego, jednostkowego, ilościowego. Właśnie dzięki temu, że jesteśmy ukonstytuowani z materii i formy, jest nas wielu, są nas miliardy ludzi, nie tylko współcześnie żyjących, ale w ciągu całej historii. Te miliardy ludzi należą do jednego gatunku *homo sapiens*. Natomiast osobą jest każdy człowiek dzięki czynnikowi duchowemu, czyli dzięki duszy rozumnej, obdarzonej życiem umysłowym oraz poznaniem i chceniem duchowym. Akwinata dobitnie podkreśla, że nie jest osobą sama dusza ludzka. Dusza w człowieku jest zasadą osobowości, ale nie osobą. Osobą jest dopiero pełny człowiek. Jeżeli po śmierci ma trwać człowiek, to musi trwać cała osoba, gdyż trwanie duszy nie jest jeszcze trwaniem osoby. Dlatego zachodzi – sądzi S. Swieżawski – pewna quasifilozoficzna konieczność zmartwychwstania. Oczywiście, twierdzenie o zmartwychwstaniu człowieka nie jest tezą filozoficzną, ale w świetle Tomaszowej koncepcji człowieka zmartwychwstanie niejako się narzuca. Jeżeli człowiek jest trwały, to jego trwanie powinno być trwaniem człowieka, a więc trwaniem osoby ludzkiej.

3.5. Przystosowanie duszy do tego oto ciała

Z racji swoich władz i czynności czysto duchowych trwa nasza zasada osobowości i świadomości, czyli nasza dusza. Nie ginie forma substancjalna i nie ginie to, co Tomasz nazywa przystosowaniem każdej duszy do tego oto ciała (*commensuratio animae ad hoc corpus*). Dusza każdego z nas może i musi konstytuować tylko to oto, a nie żadne inne ciało. Jesteśmy ukonstytuowani w ten sposób, że do natury naszej duszy należy niezbywalna relacja do połączenia się z ciałem. Każda dusza jest przystosowana (*commensurata*) do tego oto ciała. Konsekwentnie nie może ukonstytuować innej osoby niż ta, którą już raz ukonstytuowała. To jest podstawowa teza: nie chodzi o to, że musimy być w przyszłym świecie identycznie i fizycznie tacy, jakimi jesteśmy teraz i tutaj. Rzeczą konieczną jest, abyśmy byli jednak dokładnie tymi samymi osobami. Innymi słowy, abyśmy byli nie takimi samymi, ale tymi samymi. Nieuzasadniona okazuje się w tym świetle wszelka metempsychoza, czyli wędrówka dusz.

Tomaszowa antropologia o „przystosowaniu” posiada swoją wagę. Przecież chodzi o przystosowanie każdej duszy ludzkiej do tego oto płodu, do tego rodzącego się maleńkiego człowieka, w którym zawierają się wszystkie konsekwencje dziedziczne i w załączku cały przyszły człowiek. Dusza stworzona przez Boga jest od razu przystosowana do tego płodu, który znajduje się w łonie matki. To przystosowanie jest wieczne i niezwalne z duszy ludzkiej. Jeżeli trwa dusza, to musi też trwać cały człowiek i to żaden inny, tylko ten oto konkretny człowiek. Rodzi się tutaj jeszcze refleksja następująca: Każdy człowiek nieprzerwanie się zmienia, i to od zarodka w łonie matki aż do śmierci. Chociaż ciągle się zmienia, to jednak jest w nim coś, co trwa, a tym „czymś” jest dusza ze swoim przystosowaniem do tego oto ciała.²⁸

Podsumowaniem powyższych rozważań niech będzie apel Soboru Watykańskiego II, który stwierdza, iż zadaniem studiów filozoficznych powinno być „zdobycie gruntownego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym (*patrimonium philosophicum perenniter validum*), przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby [...] jak również najnowszego postępu nauk ścisłych”.²⁹

4. Niektóre pastoralne implikacje akceptacji człowieka jako jedności psychofizycznej

W języku potocznym spotykamy się z wieloma wyrazami i wyrażeniami, często także z twierdzeniami, które noszą na sobie znamię filozofii Platona czy neoplatoników. Jako takie, będąc niepoprawnymi, nie są adekwatne do rzeczywistości, którą mają desygnować. W zatroskaniu zmierzającym do ich wyeliminowania z języka, którym się komunikujemy, nie często odnosimy sukces. Są bowiem od wieków mocno zakorzenione w pragmatyce życia codziennego. Aby nie być gołosłownym, odwołajmy się do niektórych przykładów wziętych z doświadczenia życiowego.

1. Pytanie: ile dusz liczy dana wspólnota parafialna? powinno być zastąpione pytaniem dotyczącym ilości osób czy też mieszkańców tej wspólnoty.

2. Przy zamawianiu mszy lub modlitwy wypominkowej należałoby uczulić wiernych, by unikali formy: msza za duszę zmarłego NN. Forma poprawna to: msza o zbawienie zmarłego NN, i analogicznie, gdy chodzi o modlitwę wypominkową. Przecież zbawienia dostępuje cały człowiek, będący jednością duszy i ciała. Przykładem niech będzie prawda o wzięciu Najświętszej Maryi Panny z duszą i ciałem do nieba.

3. Niepoprawnym jest również napis umieszczany niekiedy na krzyżach misyjnych: „Ratuj duszę swoją” czy też „Zbaw duszę swoją”. Pomiędzy tutaj całkowicie aspekt somatyczny człowieka, jak również prawdę, iż jedynym Zbawicielem duszy i ciała człowieka jest Jezus Chrystus.

4. Nieadekwatnym terminem jest również funkcjonująca w praktyce nazwa „duszpasterz” czy „duszpasterstwo”. Przecież troską kapłana są sprawy duszy i ciała powierzonych mu parafian. Istnieje dziś wielkie zapotrzebowanie na działalność charytatywną i uczynki miłosierne co do duszy i ciała we wspólnotach parafialnych.

5. Gnoza pierwszych wieków podzieliła ludzi na dwie kategorie: na pneumatyków i somatyków, czyli ludzi ducha i ludzi ciała. Pneumatykami nazwano duchownych, a somatykami – świeckich. Dość często mówi się „duchowieństwo”, a czy my, świeccy, nie jesteśmy duchowni? – pyta prof. S. Swieżawski.³⁰ Tak więc sama nazwa „duchowieństwo” jest gnostyczna.

6. Nie każdy spirytualizm jest chrześcijański, a w zakresie koncepcji człowieka nie koniecznie trzeba być dualistą, przeciwstawiającym w sposób stanowczy duszę ciału, chcąc utrzymać i zaakcentować duchowość, samoistność i nieśmiertelność duszy ludzkiej.

7. Obecnie można dostrzec powolny renesans filozoficznej teorii człowieka. I tak zarówno przyrodnicy, jak i lekarze wysuwają postulaty niekawałkowania, niedzielenia, ale całościowego traktowania człowieka. Również i w filozofii sięga się dziś na szczęście coraz częściej po zarzucony dawny termin „antropologia filozoficzna”, którym posługiwał się Max Scheler. To właśnie on, jako „ojciec i twórca” najbardziej dziś typowej antropologii filozoficznej dostrzegwał w niej *die Selbstproblematik des Menschen* we wszystkich sferach: poznaniu, bytowaniu, przeżywaniu, działaniu itd. Antropologia filozoficzna nie syntetyzuje wyników nauk o człowieku i nie interpretuje ich filozoficznie, ale bada – wbrew wszystkim wariabilizmom i modernizującym ewolucjonizmom – stałą i określoną ludzką naturę ontyczną. Jest filozoficzną samoświadomością człowieka jako osobowości duchowej, która zwraca się ku sobie oraz transcenduje świat.³¹

5. Uwagi końcowe

W ramach soborowej odnowy Kościoła, a zwłaszcza w dziedzinie liturgii, zauważyć należy pilną troskę – uwieńczoną już sporymi sukcesami – o realizację następstw implikacji pastoralnych pojmowania człowieka jako jedności psychofizycznej. Jeżeli człowiek jest taką jednością, to we wszelkich rozważaniach antropologicznych o nim, powinniśmy pamiętać

o jego aspekcie materialnym i duchowym. Przeto systematycznie, choć powoli, należałoby z języka używanego w Kościele eliminować wszelkie wyrazy i wyrażenia nieściśle i nieadekwatne wobec rzeczywistości, którą mają wyrażać.

1. Zachętę do realizacji powyższego postulatu znaleźć już można w definicji dogmatycznej ogłoszonej 1 XI 1950 r., a dotyczącej prawdy o Wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny. Papież Pius XII, wyprzedzając uchwały Soboru Watykańskiego II, stwierdza w niej, że Najśw. Maryja Panna, po wypełnieniu doczesnego, ziemskiego biegu swego życia, z duszą i ciałem została zabrana do nieba. A więc – w świetle takiego sformułowania – zbawienia dostępuje cały człowiek.

2. W stosunkowo nowych dokumentach Kościoła, jak np. *Gaudium et spes*, czytamy: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy (*homo corpore et anima unus*) skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała (*vitam ergo corporalem homini despiciere non licet*), lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”.³²

3. Kiedy w *Missale Romanum* przed Komunią kapłańską mówiono: „Corpus (et Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam”, to w mszale posoborowym, już w języku polskim, dokonano zmiany w tym sensie, że formuła ta brzmi: „Ciało (i Krew) Chrystusa niech mnie strzeże na życie wieczne”. „Dusza” będąca tylko zasadą osobowości ludzkiej została zastąpiona przez „mnie”, czyli „osobę” implikującą całość człowieka oraz jedność substancjalną ciała i duszy.

4. Sprawą bardzo ważną jest sposób przekazu doktryny Kościoła człowiekowi współczesnemu. Chodzi o realizację postulatu stosowania szczególnie w tym zakresie języka zrozumiałego i adekwatnego. Oto w Konstytucji *Gaudium et spes* „zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawd, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. W pracy pastoralnej należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobyte nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelniejszego i dojrzałego życia wiary”.³³

5. W soborowym Dekrecie o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) czytamy: „Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu na wiecznym wartościowym dziedzictwie filozoficznym (*innixi patrimonio philosophico perenniter valido*), przy uwzględnieniu też wyników badań filozoficznych nowszej doby, a szczególnie tych, które w ich własnym narodzie wywierają silniejszy wpływ, jak również najnowszego postępu nauk świeckich tak, aby alumni znając dobrze ducha obecnych czasów, byli należycie przygotowani do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi”.³⁴ Chociaż w tym dekrete postuluje się, aby w nauczaniu filozoficznym o człowieku uwzględnić: a) wieczne wartościowe dziedzictwo intelektualne, b) wyniki badań filozoficznych nowszej doby oraz c) najnowszego postępu nauk ścisłych – to jednak nie może być zapoznane stanowisko Tomasza z Akwinu, który „choć słusznie wprowadza wyraźne rozróżnienie między wiarą a rozumem, zarazem łączy je ze sobą więzami wzajemnej przyjaźni: zabezpiecza prawa obydwu stron i chroni ich godność”.³⁵ „W jego refleksji wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl”.³⁶

PRZYPISY

¹ Jest to tekst prelekcji wygłoszonej na posiedzeniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku dnia 10 grudnia 2003 r.

² M. Philibert, Paul Ricoeur, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 35.

³ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 4.

⁴ Zob. S. Swieżawski, *Przedmowa*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75–89, Poznań 1956, s. V.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, dz. cyt., s. 3–4.

⁶ Tamże, s. 4.

⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 847, nr 12.

⁸ Tamże.

⁹ B. Pascal, *Mysli*, Warszawa 1977, s. 44.

¹⁰ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 282.

¹¹ Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 9.

¹² Zob. *Gaudium et spes*, dz. cyt., s. 847, nr 12.

¹³ *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 93.

¹⁵ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 115–116.

¹⁶ Tamże, s. 116.

¹⁷ Tamże, s. 116–117.

- ¹⁸ Zob. S. Swieżawski, *Przedmowa*, poz. cyt., s. VII.
- ¹⁹ Tamże.
- ²⁰ Tamże, s. VIII.
- ²¹ Tamże, s. VI.
- ²² Augustyn, *Państwo Boże. De civitate Dei*, Poznań 1937, s. 336.
- ²³ Zob. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1976, s. 154.
- ²⁴ Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, poz. cyt., s. 11; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 136.
- ²⁵ *Gaudium et spes*, dz. cyt., s. 851, nr 14; zob. również s. 833, nr 3.
- ²⁶ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s.120.
- ²⁷ Zob. tenże, *Wstęp do kwestii 75*, poz. cyt., s. 9.
- ²⁸ Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 120–121.
- ²⁹ Dekret o formacji kapłańskiej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 461, nr 15.
- ³⁰ Zob. S. Swieżawski, *Alfabet duchowy*, Kraków 2004, s. 41.
- ³¹ S. Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, Warszawa 1968, s. 158.
- ³² *Gaudium et spes*, dz. cyt., s. 851, nr 14.
- ³³ Tamże, s. 931, nr 62.
- ³⁴ Dekret o formacji kapłańskiej, dz. cyt., s. 461, nr 15; *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 92, nr 60.
- ³⁵ Zob. Leon XIII, *Encyklika Aeterni Patris*, ASS 11(1878–1879), s. 97–115.
- ³⁶ *Fides et ratio*, dz. cyt., s. 116–117, nr 77.

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI

ZAGROŻENIA WIARY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

W swoim życiu człowiek staje wobec różnych zagrożeń. Są to niebezpieczeństwa życia, integralności ciała, spokoju wewnętrznego, poziomu egzystencji, rozwoju osobowości, wypełniania powołania życiowego itd. Zagrożenia te dotyczą naturalnego życia człowieka i egzystencji przyrodzonej. Ale człowiek spotyka się jednocześnie z zagrożeniami w sferze religijno-moralnej. Niebezpieczeństwa te osłabiają jego życie nadprzyrodzone, prowadzą do moralnych schorzeń i oderwania się od Chrystusa. Współczesność generuje szczególne trudności zagrażające wierze człowieka (KDK 8, 25, 30, 47). W niniejszym artykule spośród licznych zagrożeń wiary przedstawione zostaną: zjawisko obojętności religijnej, ateizm i sekularyzm oraz relatywizm moralny.

1. Zjawisko obojętności religijnej

Wśród niebezpieczeństw zagrażających wierze w dzisiejszym świecie wymienia się przede wszystkim zjawisko obojętności religijnej (ChL 34; TMA 36; KKK 2094). Wciąż narastający indyferentyzm sprawia, że wielu ludzi żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadowala się płytką religijnością, niezdolną odpowiedzieć na pytanie, czym jest prawda ani jak sprostać obowiązkowi godzenia życia i wiary.¹ Do tego należy dodać utratę poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie w sferze etyki (TMA 36; por. PDV 8). Warto podkreślić, że obojętność religijna jest bardzo niebezpiecznym zagrożeniem wiary. Indyferentyzm zabija w człowieku potrzebę Boga i religii. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyjaśnia, że obojętność religijna powoduje odrzucenie lub zapomnienie o wewnętrznej i życiodajnej łączności człowieka z Bogiem (KKK 29). Obojętność wyraża się także odrzuceniem Bożej miłości lub rezygnacją z niej, jej inicjatywy i mocy (KKK 2094).

Indyferentyzm religijny jest zjawiskiem szczególnie niebezpiecznym ze względu na rozmiary, jakie przybiera we współczesnym świecie, zwłaszcza

cza w kulturze euro-amerykańskiej.² Obojętność religijna wyraża się postawą człowieka, który od Boga niczego już nie oczekuje. Uważa bowiem, że łaska Boża utraciła moc, a sam Bóg jest właściwie zbędny w życiu ludzkim. Już Sobór Watykański II zauważył, że: „odrzucając Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest [...] czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz obejmuje także w bardzo szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój” (KDK 7).

Wśród przyczyn obojętności religijnej człowieka, skądinąd bardzo wrażliwego na wartości humanistyczne i kulturowe, papież Jan Paweł II wymienia: konsumpcjonizm, hedonizm, niewiedzę, negatywny wpływ mass mediów, kulturę, rozrywki, słabe panowanie nad własnymi instynktami i zły przykład innych osób.³ To kilka zaledwie przyczyn zagrożeń religijności współczesnego człowieka. Za bardzo ważną przyczynę obojętności religijnej Jan Paweł II uważa fascynację społeczeństwem konsumpcyjnym. Trend ten zniewala i zamyka społeczeństwo w kręgu indywidualistycznej, materialistycznej i hedonistycznej interpretacji ludzkiej egzystencji. Jedynym ideałem życiowym pozostaje wtedy dobrobyt materialny, osiągnany za wszelką cenę. Odrzuca się przy tym wszystko, co wiąże się z ofiarą, wyrzeczeniem czy umartwieniem. Rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi. Prymat „mieć” nad „być” uzewnętrznia się w wyłącznej trosce o dobra materialne. Powoduje to, że wartość osoby oraz relacje międzyludzkie traktuje się w kategoriach egoistycznego instrumentalizmu drugiego człowieka, a nie w personalistycznych relacjach miłości bliźniego (PDV 8).

Upowszechnianie się mentalności konsumpcyjnej odbywa się poprzez środki społecznego przekazu, które jakże często ukazują złudne wizje szczęścia i fałszywe wzorce ich realizacji, wmawiając przy tym szereg dóbr zbędnych nawet w życiu doczesnym. Środki masowego przekazu często skomercjalizowane, upolitycznione i „operujące nowoczesną techniką, wciskają się do ludzkiej świadomości, rozbudzając zainteresowanie własnymi propozycjami. W ten sposób podporządkowują sobie człowieka, kierując jego emocjonalnymi potrzebami posiadania”.⁴ Papież Jan Paweł II nie deprecjonuje dóbr materialnych, ale ostrzega, żeby nie ulegać złudnym pokusom konsumizmu. Mentalność konsumpcyjna wywiera bowiem negatywny wpływ na rozwój duchowy człowieka. Może ona skazić

ludzką miłość i w rezultacie doprowadzić do tego, że w drugiej osobie widzi się tylko odpersonalizowany przedmiot pożądania własnego egoizmu.⁵

Współczesny indyferentyzm wynika również z przekonania o samowystarczalności człowieka, prowadzącej do jego deifikacji. Uważa się, że prawa ludzkiej jednostki są tak zagwarantowane, iż nawet Bóg powinien szanować autonomię człowieka i nie narzucać mu żadnych zasad moralnych ani wzorców życiowych.⁶ W związku z tym, źródło obojętności religijnej upatruje się także w ludzkiej psychice, zdominowanej przez wolę całkowitej autonomii, płynącą z poczucia samowystarczalności osobistej lub zbiorowej. Niektórzy, jak chociażby modernistyczny F. Nietzsche, roszczą sobie prawo do ustanawiania na własną rękę zasad moralno-etycznych i tym samym nie zgadzają się na kierowanie nimi z zewnątrz ani przez transcendentnego Boga, ani przez Kościół. Taka postawa rodzi się zazwyczaj z nieznajomości lub negacji Boga. Jak przypomina Jan Paweł II, Bóg powinien być postrzegany jako przyjaciel ludzkiej wolności, gdyż to On właśnie obdarował człowieka wolnością i jest jej obrońcą. Bez zaufania Bogu niemożliwy jest pełny rozwój duchowy człowieka. Postawa radykalnego autonomizmu, tkwiąca w człowieku, jest zatem poważną przyczyną kryzysu wiary i jej odrzucenia.⁷

Inną jeszcze przyczyną obojętności religijnej jest nieznajomość u katolików podstawowych prawd wiary. Papież pyta: „dlaczego znajomość zasad wiary nie jest dostateczna, a zaangażowanie w życie Kościoła niewielkie?”⁸ Dostrzega on również w środowisku kościelnym niepokojące zjawiska wpływające na religijność wiernych. Zalicza do nich znikomą skuteczność katechezy, źle pojmowany pluralizm teologiczny, kulturowy i duszpasterski, który – choć wypływa z dobrych intencji – w rezultacie utrudnia dialog ekumeniczny i zagraża jedności wiary; niedostateczną liczbę kapłanów w pracy duszpasterskiej, co ogranicza zdolności i możliwości ewangelizacyjne Kościoła oraz utrzymującą się nieufność i niechęć do nauczania przez hierarchię Kościoła (PDV 7).

Jako konsekwencję obojętności religijnej wymienia się także: zaniedbanie obowiązków religijnych, zapominanie o Bogu, negację roli religii w życiu publicznym i prywatnym, a także brak zainteresowania sprawami duchowymi. Człowiek obojętny religijnie jest z reguły nieczuły na potrzeby bliźniego. Taka postawa jest pewnym typem mentalności i doświadczenia, w obrębie którego nie ma miejsca na rzeczywistość religijną oraz dobro bliźniego. Wśród wielu stopni obojętności religijnej najważniejszy jest całkowity brak niepokoju religijnego (KDK 19). Jest zrozu-

miałe, że obojętność religijna prowadzi do egoizmu, do przedkładania własnych interesów nad inne.⁹ Zdaniem Jana Pawła II, zjawisko to wyraża się także w rasizmie, odrzuceniu przyjęcia obcokrajowców i imigrantów, w ogólnym zamknięciu człowieka. Obojętność religijna jest nie tylko powierzchownym i przejściowym zjawiskiem, ale jest odbiciem globalnej sytuacji panującej w świecie, jest znakiem obecnego czasu, zjawiskiem historycznym o ogromnych rozmiarach życiowych.¹⁰

Człowiek odarty z dążeń religijnych zapomina o Bogu i swoim powołaniu. Dlatego Jan Paweł II przypomina prawdę o człowieku, wyjaśniając, że błędna koncepcja człowieka była zasadniczą przyczyną wielu wypaczeń w dziejach ludzkości.¹¹ Człowiek ze swej natury nie jest celem dla samego siebie, gdyż został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Dlatego jest podmiotem zdolnym ogarnąć poznawczo prawie wszystko, co go otacza. Człowiek ze swej istoty, poprzez zdolności poznawcze zwrócony jest ku prawdzie. W niej zawiera się źródło jego transcendencji wobec wszechświata. Według Papieża, tylko Chrystus może człowiekowi udzielić przez swego Ducha światła i siłę, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu.¹²

Człowiek, w imię prawdy o sobie samym, w świetle Bożego Objawienia, nie może czynić z siebie podmiotu absolutnej wolności, po to, by ostatecznie popaść w zależność od świata rzeczy. Dlatego musi się on uwolnić zarówno od pokusy samoubóstwienia, jak i samourzeczowienia.¹³ Od początku bowiem jest kuszony iluzją, że prawdę o dobru i złu pozna wtedy, gdy sam będzie o niej decydował. „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5). Dlatego nie można sprowadzać człowieka, poznawczo i praktycznie, do rzędu przedmiotów. Trzeba zachować podmiotowość osoby w całej ludzkiej działalności. Człowiek jest zawsze podmiotem swojej działalności. Bóg natomiast pozostaje sprzymierzeńcem i gwarantem ludzkiej podmiotowości oraz wolności, zwłaszcza w warunkach kiedy wartości te zostają zagrożone przez cywilizację konsumpcyjną.¹⁴

Z drugiej strony Jan Paweł II ostrzega przed przesadnym podkreśleniem podmiotowości osoby. Prowadzi to bowiem do zamknięcia człowieka w indywidualizmie, czyniąc zeń osobę niezdolną do nawiązywania ludzkich relacji (PDV 7). Człowiek nie może w swej egzystencji pomijać tego, co powszechne i transcendentne.¹⁵ Nie może także „zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym, nie może stać się niewolnikiem rzeczy, stosunków ekonomicznych, produkcji, niewolnikiem swoich własnych wytworów” (RH 16; por. KDK 35). W prze-

ciwnym razie zajęty tylko sobą, stawiając siebie w centrum wszelkiego zainteresowania, stwierdzi, że jest zasadą i racją całej rzeczywistości, oddalając się w ten sposób od Boga (por. PDV 7).

Jan Paweł II ukazuje panoramę zagrożeń wiary, a jednocześnie wzywa wszystkich do „podjęcia szerokiej problematyki kryzysu cywilizacji, którego przejawy występują przede wszystkim na Zachodzie, technologicznie bardziej rozwiniętym, ale wewnętrznie zubożonym na skutek oddalenia się od Boga i zepchnięcia Go na ubocze” (TMA 52). Według Papieża kryzys cywilizacji zachodniej można przezwyciężyć troską o rozwój cywilizacji miłości, czyli takimi wartościami, jak: pokój, solidarność, sprawiedliwość i wolność, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie. Zbyt wiele bowiem rozczarowań rodzi brak wiary i zbyt wiele traci człowiek, jeśli w swym życiu nie doświadczy autentycznego działania Bożej miłości.¹⁶

2. Ateizm i sekularyzm

Jan Paweł II zauważa, że ateizm rozpowszechnił się, przyjmując przede wszystkim dwie formy – ateizmu naukowego i ateizmu humanistycznego. Pierwszy z nich powołuje się na autorytet ludzkiego rozumu, drugi natomiast na nieograniczone prawo wolności człowieka.¹⁷ Odwołując się do soborowego nauczania o ateizmie, Jan Paweł II mówi, że ateizm nie jest niekiedy odrzuceniem samego Boga, ale raczej Jego zafałszowanego obrazu, niemniej jednak jest zjawiskiem budzącym niepokój. Dlatego ci, którzy otrzymali łaskę wiary, mają obowiązek dawać wyraziste i wiarygodne jej świadectwo.¹⁸

Pojęcie ateizmu obejmuje zróżnicowane zjawiska. Ogólnie jest to doktryna lub egzystencjalna postawa człowieka wyrażająca negację Boga, która może się wyrażać zaprzeczeniem istnienia Boga, osobowym zerwaniem z Bogiem i cofnięciem aktu zaufania wobec Niego, zarzuceniem kultu religijnego i praktyk religijnych oraz desakralizacją życia ludzkiego.¹⁹ Dzisiaj ateizmem określa się przede wszystkim zerwanie z ortodoksją Kościoła, bezpośrednią negację istnienia Boga, naruszenie jedności kościelnej, a także akceptację politeizmu.²⁰

Jan Paweł II wyjaśnia, że pod pojęciem ateizmu kryje się przede wszystkim postawa praktyczna, wynikająca z zaniedbania lub z braku niepokoju religijnego. W wielu przypadkach postawa ta znajduje swoje korzenie w sposobie myślenia o świecie, zwłaszcza myślenia naukowego. Kiedy bowiem za źródło poznania przyjmuje się samo tylko doświadczenie zmysłowe, wtedy zostaje odcięty dostęp do rzeczywistości transcen-

dentnej. Taka postawa znajduje się u podłoża teologii współczesnej, zwanej teologią „śmierci Boga”. Tak więc motywy ateizmu i spotykanego często agnostycyzmu²¹ są natury poznawczej, a nie tylko pragmatycznej.²²

Inną przyczyną ateizmu jest błędna koncepcja autonomii ludzkiej, wyrażająca się odrzuceniem jakiejkolwiek zależności od Boga (KKK 2126). Zwolennicy ateizmu humanistycznego błędnie uważają, że człowiek jest „sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii” (KDK 20). Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* wskazuje na niebezpieczeństwa, które kryją się w błędnej koncepcji człowieka. Wyjaśnia, że współczesne humanizmy prowadzą do poniżania i unicestwienia człowieka, albo przeciwnie, wywyższają go i stawiają w miejsce Boga (ChL 5). Współczesny ateizm głosi, że wyzwolenie człowieka nastąpi przede wszystkim na drodze wyzwolenia gospodarczego i społecznego, któremu – jak twierdzi – „religia z natury swej stoi na przeszkodzie, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego” (KDK 20). Ateizm ten programowo zwalcza religię. Kiedy jego zwolennicy dochodzą do rządów w państwie, zwalczają religię, rozpowszechniając ateizm przy pomocy środków, którymi dysponuje władza państwowa.²³ „Negacja Boga pozbawia osobę ludzką jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby” (CA 13).

Papież Jan Paweł II ma świadomość, że we współczesnym świecie wzrasta praktyczny i egzystencjalny ateizm. Towarzyszy mu przy tym poczucie osamotnienia i niepokoju.²⁴ Ateizm praktyczny jest odejściem od Boga w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Związana z nim jest rezygnacja z modlitwy, życia sakramentalnego i norm moralnych. Łączy się on także z materializmem oraz z przemianami cywilizacyjnymi, jakie ogarnęły świat i poszczególne społeczeństwa. Człowiek oddala się od życia duchowego, w zamian za szeroki dostęp do dóbr materialnych. W takiej sytuacji zbędna jest walka z Bogiem, ponieważ człowiek utwierdza się w przekonaniu, że w swoim życiu może się obejść bez Niego. Życie bez Boga pociąga za sobą określone konsekwencje. Należą do nich rozpad rodziny, wypaczenie sensu ludzkiej płciowości, poczucie zagubienia sensu życia, relatywizm moralny i fundowanie egzystencji ludzkiej w wymiarze czysto doczesnym. Te zjawiska mają negatywny wpływ na wychowanie i utrudniają odpowiedź na jakąkolwiek formę powołania do służby Bożej (PDV 7). Jak dowodzi historia XX wieku, materialistyczna koncepcja życia prowadzi człowieka do alienacji, połączonej często z utratą

sensu istnienia i z zagubieniem prawdziwej hierarchii środków i celów. Wielu ludzi żyje zatem tak, jakby Boga nie było, umieszczając siebie poza problematyką wiary i niewiary.²⁵

Papież dostrzega, że Bóg, którego ateistyczna kultura nadaremnie próbowała usunąć z życia człowieka, zawsze powraca i objawia się ludziom, otwierając sobie drogę do nich poprzez egzystencjalno-transcendentne pytania, na które nauka i technika nie umieją znaleźć odpowiedzi.²⁶ Podobne stwierdzenia spotykamy w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który naucza, że „stworzenie bez Stworzyciela zanika” (KDK 36). Jan Paweł II konsekwentnie zaznacza, że Bóg, z którego wszystko bierze początek i sens, pojawia się nieustannie na horyzoncie ludzkiego serca, budząc w nim głęboką i zbawienną tęsknotę. Dążenie do Boga jest naturalnym prawem istnienia, którego nie zdoła stłumić żaden system.²⁷

Przyczyny i źródła ateizmu wskazują, że zjawisko to jest wielkim wyzwaniem dla wszystkich wyznawców Chrystusa. Odpowiedzialność za ateizm ponoszą przede wszystkim ci, którzy dobrowolnie zamykają swoje serca przed Bogiem, unikając w ten sposób życia religijnego poprzez zagłuszanie sumienia. Odpowiedzialni za szerzenie się ateizmu są także sami wierzący. Ateizm nie jest bowiem czymś przyrodzonym człowiekowi, lecz jest zjawiskiem wielorako uwarunkowanym. Wierzący przyczyniają się do rozwoju ateizmu o tyle, o ile na skutek zaniedbań w wychowaniu religijnym oraz swoją postawą życiową zamazują lub nie ukazują prawdziwego oblicza Boga i religii (KDK 19).

Nauczanie Kościoła współczesnego całkowicie odrzuca ateizm. Jednocześnie przyjmuje, że wierzący i niewierzący „powinni przyczyniać się do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu” (KDK 21). Zdaniem Jana Pawła II, Kościół, odrzucając ateizm, stara się zrozumieć powody negacji Boga przez ateistów, dlatego prowadzi z nimi dialog. Ten dialog ma wiele aspektów, od doktrynalnego po moralno-etyczny. Zawsze jednak Kościół stara się nadać mu charakter personalistyczny, czyli szacunku dla przekonań drugiego człowieka. Kościół odnawia się i oczyszcza pod kierunkiem Ducha Świętego. Pod tchnieniem Ducha Świętego pogłębia wiarę, czyni ją coraz dojrzałszą, a przez to nacechowaną miłością do wszystkich ludzi.²⁸

Dokonując oceny współczesnej sytuacji religijnej i moralnej, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* konstatuje, że ateizm, wyrażający się w różnych formach, obecnie przejawia się w postaci sekularyzmu,²⁹ który polega na autonomicznej wizji człowieka i świata, „według której tłumaczy

się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga”.³⁰ Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* określa sekularyzm jako zespół poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga, wypaczonego przez system konsumpcji i przyjemności oraz zagrażający istniejącemu poczuciu grzechu (RP 18).

Według Papieża współczesny sekularyzm wiąże się z mentalnością naukowo-techniczną i racjonalistycznym sposobem myślenia, lansującym wizję świata bez Boga, a człowieka bez transcendencji (ChL 4). Wielu współczesnych chrześcijan ulega trendom sekularyzmu, wielu nie czuje potrzeby rozwoju własnej formacji religijnej oraz dążenia ku dojrzałości w wierze.³¹

Najczęściej spotykaną formą sekularyzmu jest swoiste zapomnienie o Bogu pośród codziennych spraw życia ludzkiego.³² Jan Paweł II mówi, że człowiek poprzez „używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: odrzuca Boga, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze «bożki»” (ChL 4). Sekularyzm, w połączeniu z ateizmem, propaguje cywilizację konsumpcyjną w różnych postaciach, hedonizm podniesiony do rangi dobra oraz wolę władzy i panowania.³³ W ten sposób wiara traci swą żywotność i oryginalność, a kryteria sądów i wyborów stosowane przez wierzących, którzy żyją w środowisku kultury zdechrystianizowanej, są często obce Ewangelii lub sprzeczne z nią (VS 88).

Według Jana Pawła II, sekularyzm wyrasta z ideologii materializmu, ma także swoje korzenie w racjonalizmie, który odbiera człowiekowi wrażliwość na transcendencję. Przejawia się także w subiektywizmie, czyli przesadnym akcentowaniu podmiotowości osoby.³⁴ Racjonalizm odbiera umysłowi ludzkemu wrażliwość na spotkanie z Objawieniem oraz z Boską transcendencją (PDV 7). Mentalność oświeceniowego racjonalizmu neguje poznanie metafizyczne oraz objawienie chrześcijańskie. Racjonalizm ten pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zanegowana zostaje w nim najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja 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 potrzeba zbawienia (CA 13). Jan Paweł II nazywa mentalność redukcyjnego racjonalizmu mentalnością neoscjentystyczną. W jej ujęciu akt wiary chrześcijańskiej nie jest oparty na rozumie, lecz wyłącznie na sferze uczuciowej. W ten sposób rozumowa struktura aktu wiary

zostaje pozbawiona wartości poznania rzeczowego na rzecz poznania symbolicznego.³⁵ Dlatego niebezpieczną formą kwestionowania wiary chrześcijańskiej jest negowanie jej racjonalności. Wprawdzie wiara nie rodzi się wyłącznie dzięki rozumowi, ale rozum odgrywa w niej istotną rolę. Obserwuje się, że współczesne tendencje przesadnie podkreślają emocjonalne przeżywanie aktu wiary, zaś współczesny człowiek dotknięty sekularyzmem żyje tak, jak gdyby Boga nie było, chociaż nie zawsze zaprzecza wprost Jego istnieniu (VS 88).

Jan Paweł II wskazuje także na skrajne formy sekularyzmu, które wyrażają się oddaniem siebie na służbę różnorodnym „bożkom” współczesnej cywilizacji. Swoisty kult oddawany ubóstwianym wartościom lub osobom staje się namiastką wiary religijnej i zastępuje wiarę w Boga. Papież mówi zatem o rozprzestrzenianiu się pewnych form religijności bez Boga (por. PDV 6). Można tu wymienić sekty i nowe ruchy religijne (ChL 34; VC 103; PDV 6), a także fanatyzm i fundamentalizm ideologiczny, które wyraźnie zniekształcają osobowy charakter Boga.³⁶ Można także dzisiaj mówić o takim sposobie przeżywania chrześcijaństwa, w którym człowiek nie dochodzi do rozpoznania Boga osobowego, a swoją religijność przeżywa jedynie poprzez rytualizm obrzędowy i zewnętrzne zachowanie norm moralnych.³⁷ W tej sytuacji Jan Paweł II ostrzega wiernych, zwłaszcza tych najbardziej podatnych na wpływ sekt i nowych ruchów religijnych, przed ich destrukcyjną działalnością, uniemożliwiającą rozwój naturalny i religijny człowieka oraz wspólnoty chrześcijańskiej (RM 50).

Papież podkreśla, że zjawisko dechrystianizacji, które dotyka całe narody i społeczności, prowadzi nie tylko do utraty wiary i pozbawienia jej rzeczywistego wpływu na życie ludzi, lecz również do nieuchronnego rozkładu, a nawet zaniku zmysłu moralnego. Zagubienie człowieka w obliczu dechrystianizacji przyczynia się do wzrostu tendencji subiektywistycznych, utylitarystycznych i relatywistycznych (por. VS 106). Dlatego w tej sytuacji Jan Paweł II wzywa cały Kościół do nowej ewangelizacji, głoszenia Boga i świadczenia o Nim wobec świata (por. TMA 36).

3. Relatywizm moralny

W wielu miejscach ludzkiego życia dostrzega się relatywizm etyczny, który pozbawia życie moralnego punktu odniesienia (VS 101; EV 19–20; TMA 23). Relatywizm oznacza pogląd teoriopoznawczy, według którego poznawalne są jedynie relacje i odniesienia, w jakich pozostają rzeczy, same one jednak nie są możliwe do poznania. Jedną z konsekwen-

cji takiego stanowiska epistemologicznego jest twierdzenie, że nie ma obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna od podmiotu poznającego. Przekonania i postawy moralne wyrażające tendencje relatywistyczne są w praktyce kwestionowaniem wiary chrześcijańskiej (CA 46).

Relatywizm, zdaniem współczesnych teologów, jawi się jako pewna forma rezygnacji wobec niemożności poznania prawdy. Odwołuje się on do idei tolerancji, poznania dialogicznego i wolności. Relatywizm uważa się za filozoficzną podstawę demokracji, która twierdzi, iż zna właściwą drogę. Demokracja przyjmuje fakt, że zwolennicy różnych dróg wzajemnie uznają swoje działania jako część wspólnego dążenia. Poprzez dialog zmierzają oni do osiągnięcia porozumienia. Dialog w ujęciu relatywistycznym stawia własny pogląd na jednej płaszczyźnie z przekonaniem innych, przyjmując zasadę, że nie można uważać własnych poglądów za lepsze od cudzych. Teorie relatywistyczne prowadzą do samowoli etycznej. Często też przypisują sobie wartość normatywną, którą urzeczywistniają się w praktyce, czyniąc z niej formę swoistego absolutyzmu pozbawioną podstaw.³⁸

Relatywizm poznawczy twierdzi, że prawda jest niepoznawalna, gdyż ma ona charakter względny. Jego konsekwencją jest relatywizm moralny, głoszący, że nie ma stałych obowiązujących zasad moralnych i obiektywnych kryteriów dobra i zła.³⁹ Relatywizm moralny, czyli przekonanie o względności wszelkich norm moralnych, prowadzi do etyki sytuacyjnej, która jest nie do pogodzenia z wyznawaną wiarą w Boga, stanowiącego źródło prawdy i dobra moralnego.⁴⁰ Relatywizm etyczny jest zaprzeczeniem religijnego charakteru moralności chrześcijańskiej. Jest zakwestionowaniem wiary w Boga, który jest Prawodawcą i Źródłem życia moralnego.⁴¹

Relatywizm moralny odrzuca prawdy wiary i weryfikowane etycznie normy życia. Jego kryteria tkwią na zewnątrz wydarzeń. Częstym powodem tego zjawiska jest ignorancja religijna, niski poziom uświadomienia religijnego, a także podejście utylitarne do życia. Utylitarystyczne i hedonistyczne nastawienie wielu chrześcijan prowadzi do epikureizmu, który utożsamia dobro ze szczęściem i tym, co łatwe i przyjemne. Jan Paweł II dużo uwagi w swoim nauczaniu poświęca także zjawisku subiektywizacji wiary. Papież uważa, że czasy obecne odznaczają się wzrostem liczby chrześcijan o „mniejszej wrażliwości na obiektywną i integralną naukę wiary, wybierając w sposób subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajeń. Również głosy w obronie nietykalności sumienia, same w sobie

słuszne, nabierają nieraz w tym kontekście niebezpiecznej dwuznaczności” (PDV 7). Według Jana Pawła II ten relatywizm i sytuacjonizm etyczny jest pochodną odrzucenia koncepcji prawdy absolutnej. Jeżeli przyjmie się, że sumienie nie odczytuje obiektywnego porządku prawdy i dobra, to jest oczywiste, że człowiek podchodzi czysto subiektywnie do Chrystusowego orędzia. Papież zauważa, że bardziej u ludzi młodych, aniżeli u dorosłych występują tendencje do subiektywizacji wiary chrześcijańskiej, a także do częściowego i warunkowego uczestnictwa w życiu i posłannictwie Kościoła (PDV 8).

Z subiektywizmem wiary idzie w parze kwestionowanie autorytetu Kościoła. Istotą postawy niechętniej Kościołowi, jego doktrynie i zasadom moralnym jest stawianie się ponad autorytetem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła oraz eksponowanie niektórych tylko aspektów Jego nauki (PDV 7). Jan Paweł II wyjaśnia, że subiektywizacja wiary prowadzi do częściowej zaledwie lub warunkowej przynależności do Kościoła, która w warunkach społeczno-kulturowego pluralizmu jest drogą od religijności do indyferentyzmu religijnego (PDV 7). Według F.X. Kaufmanna, istnieją cztery fazy tego przejścia: odkościelnienie, które jest obojętnością wobec wskazań podawanych przez Kościół; odchrześcijanienie, będące obojętnością wobec chrześcijańskiego systemu znaczeń; indyferentyzm wobec wszelkiej religii i agnostycyzm oraz praktyczny nihilizm.⁴² Subiektywizacja wiary sprawia, że Bóg, Chrystus, Kościół i człowiek we współczesnym świecie tracą sens i znaczenie.⁴³ Zostają one zepchnięte na dalszy plan ludzkiej egzystencji (CA 29). Przyczyną takiej sytuacji jest niewątpliwie utylitaryzm, czyli doktryna określająca zasady moralności nie na podstawie tego, co dobre, ale tego, co przynosi korzyść. Szerzy się więc sposób myślenia, który kryterium korzyści ekonomicznej uważa za normę najważniejszą i stosuje ją do wszystkich dziedzin życia, w tym także do życia moralnego.⁴⁴

Jan Paweł II wciąż podkreśla, że najgroźniejszym zjawiskiem współczesnego świata jest zanik poczucia Boga, co prowadzi w konsekwencji do zaniku poczucia grzechu w życiu ludzi wierzących. „Współczesnemu człowiekowi przychodzi trudniej niż kiedykolwiek uznanie własnych błędów i decyzja zawrócenia z drogi, aby po naprawieniu błędów podjąć wędrówkę na nowo [...] odrzuca wszystko, co jest pokutą w sensie ofiary przyjętej i praktykowanej dla naprawienia grzechu” (RP 26). Sumienia ludzkie jakby stępiły się i dlatego nie odróżniają dobra od zła. Wielu nie wie lub nie chce wiedzieć, czym jest grzech, jakby ta wiedza miała odebrać im wolność. Dlatego Papież podkreśla, że każdy grzech sprzeciwia

się wierze i jest zakwestionowaniem wiary. Narusza fundamentalną dla życia ludzkiego relację z Bogiem, jest niewiernością wobec przymierza, które Bóg zawarł z człowiekiem. Jest wreszcie odrzuceniem prawdy o tym, kim jest człowiek w relacji do Boga.⁴⁵

Według Papieża Jana Pawła II człowiek powinien uznać nie tylko fakt, że grzech istnieje, ale również to, że istnieje w nim. Zafałszowane poczucie grzechu albo utrata tego poczucia prowadzi do zakwestionowania prawd wiary (por. RP 19). Grzech narusza w człowieku porządek etyczny. To naruszenie pociąga za sobą konsekwencje natury psychicznej, somatycznej i społecznej.⁴⁶ Zanik świadomości Boga i poczucia grzechu prowadzi wreszcie do kryzysu sumienia. Kiedy bowiem „zaciemnia się rzeczywistość Boga, ulega też wypaczeniu sumienie człowieka; kiedy zanegowany zostaje grzech, następuje także negacja Boga”.⁴⁷ Brak powiązania sumienia z prawdą obiektywną prowadzi do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego (VS 32). W tej sytuacji sumienie ulega zniekształceniu i zaślepieniu (KDK 16).

Jan Paweł II podkreśla, że dziś prawie wszystko się kwestionuje i we wszystko wątpi. Niektórzy twierdzą, że stosunki ludzkie opierają się na konwencjach. Dlatego życie wciąż pokazuje, jak bardzo łatwo współczesny człowiek ulega zmianom, przez co uzurpuje sobie prawo do eliminacji wiecznych wartości.⁴⁸ Wielu ludzi oddala się od Boga schodząc z drogi, którą On przed nimi otwiera. W tej sytuacji Papież konkretnie wskazuje na współczesne zagrożenia wiary. Dostrzega nasilające się wciąż tendencje kwestionowania istoty wiary. Rozprzestrzenienie się niebezpieczna forma odrzucania Boga osobowego oraz błędne rozumienie religijności, w której nie ma miejsca na spotkanie z Bogiem osobowym. Kwestionuje się nadprzyrodzony wymiar wiary, bądź pomija czynnik intelektualny w jej akcie. Negatywne jest także nastawienie do społecznego charakteru wiary. Świadectwo wiary chrześcijańskiej postrzega się często jako zagrożenie dla demokracji i pluralizmu życia społecznego, przez co sprządza się ją do wymiaru indywidualnego i sfery prywatnej.

Zrozumienie współczesnej sytuacji wiary i jej zagrożeń jest niemożliwe bez odniesienia do pogłębiającego się rozdziału między wiarą a rozumem. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wskazuje na źródła tego rozdarcia. Zauważa On, jak skrajny racjonalizm doprowadził wielu chrześcijan do pokusy fideizmu i radykalnego tradycjonalizmu, będących wyrazem swoistej nieufności wobec przyrodzonych zdolności rozumu. To skrajny racjonalizm doprowadził do powstania filozofii oderwanej od wiary i autonomicznej w stosunku do jej treści. Proces stopniowego po-

głębiania się rozdziału między wiarą a rozumem doprowadził do tego, że zarówno rozum, jak i wiara zostały zubożone i osłabione we wzajemnych odniesieniach. W ten sposób fideizm odrzucił przekonanie, że wiedza i poznanie filozoficzne w istotny sposób warunkują możliwość wiary w Boga i zrozumienie jej treści. Fideizm wyraża się także w lekceważącym stosunku do teologii spekulatywnej.⁴⁹ Wiara bez oparcia w rozumie przestaje być propozycją uniwersalną, ponieważ skupia się tylko na uczuciach i ludzkich przeżyciach (por. FR 48). Dramat rozdarcia między wiarą a poznaniem rozumowym niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw (FR 86–87). Kryją się one w niektórych nurtach myślowych, niosąc wyraźne zagrożenia dla refleksji teologicznej w postaci eklektyzmu i historyzmu.⁵⁰

* * *

Wiara jawi się przede wszystkim jako spotkanie człowieka w Jezusie Chrystusie z Bogiem. Wiara jest nie tylko przyjęciem i interpretacją danych Objawienia, ale jest osobowym przyłgnięciem do Boga. Otwiera człowiekowi drogę do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej. Ma wymiar trynitarny, eklezjalny i personalno-egzystencjalny.

Dla chrześcijanina nie do przyjęcia jest wiara w anonimową transcendencję lub bliżej nieokreślone bóstwo, pozostające z dala od świata. Katolik wierzy w Trójosobowego Boga, który jest Osobą, naczelną zasadą i pierwszorzędnym celem. Wiara ma charakter trynitarny, czyli ma odniesienie do Trójcy Przenajświętszej. Będąc osobistym aktem każdego człowieka, ma ona także wymiar społeczny. Wypływa z zespolenia chrześcijanina z wiarą całego Kościoła. Kościół zaś, jako wspólnota wierzących, jest źródłem i fundamentem, z którego poszczególne członki czerpią impuls i wewnętrzną moc do wiary osobistej. Indywidualny wkład człowieka w rozwój wiary jest bardzo ważny. Człowiek bowiem w akcie wiary angażuje wszystkie swoje władze duchowe, swój intelekt, wolę, a także całe bogactwo psychiki. Wyrazem posiadania wiary osobistej jest życiowy entuzjazm oraz chęć dawania świadectwa w życiu chrześcijańskim.

Na drodze wiary stoi jednak wiele zagrożeń. Wszystkie zagrożenia i trudności wiary przenikają się nawzajem i nakładają na siebie, dlatego trudno jest wyznaczyć między nimi ostre granice.⁵¹

Dramat rozdarcia pomiędzy wiarą a poznaniem rozumowym kryje się we współczesnych nurtach myślowych, które rodzą w ludzkich umysłach obojętność religijną, ateizm i relatywizm moralny, szerząc przy tym zjawisko sekularyzacji całych społeczeństw. Dlatego w tej sytuacji mówie-

nie ludziom o Bogu i wierze, przestrzeganie przed licznymi niebezpieczeństwami na drodze wiary uważa się za fundamentalny cel nauczania i posłannictwa całego Kościoła.

PRZYPISY

- ¹ Zob. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 22.
- ² F. Arinze, *Rok Święty jako prowokacja ku przewyciężaniu podziałów i obojętności*, w: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 277; G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” 1966–67, nr 1–10, s. 117.
- ³ Jan Paweł II, *Orędzie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego powołaniom w Europie* (29 IV 1997), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) (OsRomPol) 18(1997), nr 8–9, s. 35.
- ⁴ J. Pałyga, *Na drodze wiary i niewiary. Trudności religijne dzisiejszego człowieka*, „Communio” 8(1988), nr 3, s. 11; Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą* (Postojna, 18 V 1996), OsRomPol 17(1996), nr 7–8, s. 13.
- ⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą* (Rzym, 18 III 1989), OsRomPol 10(1989), nr 3, s. 21.
- ⁶ J. Życiński, *Ewangelia w sercu kultury*, OsRomPol 18(1997), nr 6, s. 36.
- ⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (24 VII 1991), OsRomPol 12(1991), nr 7, s. 45.
- ⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z biskupami Republiki Federalnej Niemiec* (14 XI 1989), OsRomPol 10(1989), nr 10–11, s. 25.
- ⁹ F. Arinze, *Rok Święty...*, art. cyt., s. 277.
- ¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących* (5 III 1988), OsRomPol 9(1988), nr 3–4, s. 28; tenże, *Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do spraw Kultury* (18 III 1994), OsRomPol 15(1994), nr 5, s. 22.
- ¹¹ Jan Paweł II, *Listy pasterskie*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, s. 592–593.
- ¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki* (Lublin, 9 VI 1987), w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 398. Zob. tenże, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (24 VII 1991), poz. cyt., s. 45.
- ¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki* (Lublin, 9 VI 1987), poz. cyt., s. 396.
- ¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Polski* (Warszawa, 14 VI 1987), OsRomPol 8(1987), nr 5 bis, s. 21.
- ¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników seminarium „Nauka w kontekście ludzkiej kultury”* (4 X 1991), OsRomPol 12(1991), nr 12, s. 33.
- ¹⁶ F. Arinze, art. cyt., s. 277.
- ¹⁷ Jan Paweł II, *List do Konferencji Episkopatów Europy* (2 I 1986), OsRomPol 7(1986), nr 1, s. 14.
- ¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (15 IX 1996), OsRomPol 17(1996), nr 11–12, s. 50.
- ¹⁹ Zob. S. Rąbiej, *Poznawalność Boga*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 116.
- ²⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Negacje religii – korzenie współczesnego ateizmu*, „Ateneum Kapańskie” 79(1987), nr 468, s. 261–277; tenże, *Konsekwencje odmowy wiary w postawie ludzkiej*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 307–327; F. Bargiel, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 481–506.

- ²¹ „Agnostycyzm przybiera wiele postaci. W niektórych przypadkach agnostyk nie neguje Boga, postuluje natomiast istnienie bytu transcendentnego, który nie może objawić się i o którym nikt nie potrafi nic powiedzieć” (KKK 2127–2128).
- ²² Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (12 VI 1985), OsRomPol 6(1985), nr 6–7, s. 9.
- ²³ Tamże.
- ²⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących* (5 III 1988), poz. cyt., s. 28.
- ²⁵ Zob. J. Nagórny, *Kwestionowanie wiary chrześcijańskiej dzisiaj*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994), z. 3, s. 21.
- ²⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury i nauki* (Wilno, 5 IX 1993), OsRomPol 14(1993), nr 12, s. 17.
- ²⁷ Tamże, s. 17.
- ²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (12 VI 1985), poz. cyt., s. 10.
- ²⁹ Sekularyzacja w znaczeniu ogólnym oznacza proces społeczno-kulturowy dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego wyzwalają się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Sekularyzm oznacza ideologię, system polityczny, program działania lub postawę człowieka postulujące działania zmierzające do zubożenia wiary i do wyrugowania życia religijnego ze świadomości jednostek i społeczeństwa oraz w skrajnej formie oznacza odrzucenie wszelkiej transcendencji. – J. Mariański, *Sekularyzacja*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 152–153.
- ³⁰ Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 22.
- ³¹ A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 378–379.
- ³² Zob. J. Nagórny, *Kwestionowanie wiary chrześcijańskiej dzisiaj*, art. cyt., s. 22.
- ³³ Zob. D. Tetamanzi, *Moralność a nowa ewangelizacja*, OsRomPol 15(1994), nr 4, s. 45.
- ³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących* (5 III 1988), poz. cyt., s. 28; zob. J. Nagórny, *Kwestionowanie wiary dzisiaj*, art. cyt., s. 22.
- ³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników zebrania Sekretariatu dla Niewierzących* (5 III 1988), poz. cyt., s. 28.
- ³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów litewskich przybyłych z wizytą ad limina* (17 IX 1999), OsRomPol 21(2000), nr 2, s. 40; Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, nr 22.
- ³⁷ Kard. P. Laghi wymienia tzw. „zjawisko religijności rozproszonej”, czyli nowe formy religijności ezoterycznej. Zjawisko to odbiera odkupieniu dokonanemu przez Jezusa głęboki sens. – P. Laghi, *Szkola katolicka w służbie wszystkim ludziom*, OsRomPol 15(1994), nr 5, s. 18.
- ³⁸ J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, OsRomPol 18(1997), nr 3, s. 47.
- ³⁹ Z.J. Zdybicka, *Zapomnienie Boga – zagubieniem człowieka*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, red. T. Styczeń, Z. J. Zdybicka, Lublin 1995, s. 127.
- ⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Sekretariatu dla Niewierzących* (5 III 1988), poz. cyt., s. 28.
- ⁴¹ Zob. J. Nagórny, *Kwestionowanie wiary chrześcijańskiej dzisiaj*, art. cyt., s. 27.
- ⁴² F.X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 158–160.
- ⁴³ J. Ratzinger, *Wykład nauki chrześcijańskiej dla współczesnego człowieka*, OsRomPol 13(1992), nr 10, s. 36.
- ⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ* (Nowy Jork, 5 X 1995), OsRomPol 16(1995), nr 11–12, s. 8; tenże, *Przemówienie do rektorów uczelni akademickich w Polsce* (4 I 1996), OsRomPol 17(1996), nr 2, s. 38.
- ⁴⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie po przybyciu do Groty Massabielle* (Lourdes, 14 VIII 1983), OsRomPol 4(1983), nr 7–8, s. 5; tenże, *Homilia podczas Mszy św.* (San Salvador, 8 II 1996), OsRomPol 17 (1996), nr 5, s. 27.

- ⁴⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (1 III 1983), OsRomPol 4(1983), nr 3, s. 18.
- ⁴⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na spotkaniu z Konferencją Episkopatu Austrii* (Salzburg, 24 VI 1988), OsRomPol 9(1988), nr 7, s. 25.
- ⁴⁸ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Skoczów, 22 V 1995), OsRomPol 16(1995), nr 7, s. 27.
- ⁴⁹ Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form fideizmu jest tzw. „biblicyzm”, który chciałby uczynić z Pisma Świętego jedyne miarodajne źródło i punkt odniesienia do refleksji teologicznej (FR 55).
- ⁵⁰ J. Nagórny, *Wiara i rozum w refleksji teologicznej*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 37–40.
- ⁵¹ Zob. Z. Brzózy, *Podstawy i struktura wychowania człowieka w myśli Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 251 (mps pracy dokt. w Bibl. KUL).

KS. JAN WITKOWSKI

TEOLOGIA ŁASKI WEDŁUG KSIĘDZA WINCENTEGO GRANATA

Wśród różnych sposobów formacji życia duchowego człowieka istnieje wspólny fundament, czyli ogólnokościelny model życia duchowego. Jest nim aktualizacja zbawczego dzieła Chrystusa i udział w nim przez wiarę oraz znaki sakramentalne przekazujące łaskę.

Podjmując próbę omówienia teologii łaski w ujęciu sługi Bożego ks. Wincentego Granata, należy na początku przeanalizować rozumienie łaski w Piśmie Świętym, które staje się podstawowym źródłem w refleksji teologicznej nad tym zagadnieniem. Następnie, uwzględniając trynitarny wymiar łaski, należy ukazać miejsce udzielania się daru Bożego, którym jest wspólnota uczniów Chrystusa, czyli wspólnota eklezjalna. Takie postawienie problemu pozwoli głębiej zrozumieć teologię łaski w przemyśleniach naukowych ks. Wincentego Granata.

1. Biblijne ujęcie łaski

Słowo Boże, objawiające misterium przychodzącego Pana, a zawarte w Piśmie Świętym, staje się wewnętrzną drogą chrześcijanina. Świeżość wiary, zdolność do jej wyznawania i do życia z wiary zależy w sposób istotny od głębokości naszego rozumienia Boga. Dlatego istnieje potrzeba nowego odkrycia w Biblii daru łaski.¹

W Starym Testamencie ściśle teologiczne myślenie o łasce nie występuje, ponieważ to abstrakcyjne dla ówczesnych Izraelitów pojęcie nie mieściło się w określonych kanonach pism starotestamentowych. Samo słowo „łaska” występuje jednak w Starym Testamencie dość często.

Wyraża ono ludzkie doświadczenie w spotkaniu z Bogiem.² Doświadczenie łaskawości Boga, jak np. w Księdze Psalmów (por. Ps 6, 3; 9, 14; 41, 11; 51, 3; 86, 16), dokonuje się zwykle w sytuacji dialogu. Człowiek nie tylko zostaje uratowany z ręki swych wrogów, ale przede wszystkim Bóg jest Bogiem „miłosiernym i litościwym”, przebaczącym grzechy

i dającym nowe siły.³ Często powtarzana formuła: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6; por. Lb 14, 18; Ne 9, 17; Ps 86, 15; 103, 8; Jl 2, 13) ma kluczowe znaczenie dla rozumienia łaski w Starym Testamencie. Na uwagę zasługuje także występujący dość często zwrot o „znalezieniu łaski w oczach kogoś” (Wj 34, 6; por. Lb 14, 18; Ne 9, 17; Ps 86, 15; 103, 8; Jl 2, 13). Zostaje tu przesunięty akcent z darującego na osobę obdarowaną.

Występujące pewne podobieństwa starotestamentowego rozumienia łaski do późniejszej chrześcijańskiej definicji prowadzą do stwierdzenia wielu cech wspólnych. Obok tych podobieństw istnieją jednak istotne różnice.⁴ Poprzez błogosławieństwo Boża łaskawość ukierunkowana zostaje na naród wybrany w kontekście historii zbawienia. Łaska w ujęciu starotestamentowym ma wymiar kolektywny. Dopiero Nowy Testament wydobywa wymiar indywidualny, osobisty, jednostkowy w rozumieniu łaski, jako daru Bożego udzielanego przez Chrystusa Odkupiciela.

Nowy Testament objawia nam pełny obraz łaski, która jest w nim określana greckim wyrazem *charis* (hebrajskie *hen*, łac. *gratia*).⁵ Według ks. Granata występuje kilka znaczeń tego słowa. W pierwszym przypadku słowo *charis* oznacza życzliwość i miłosierdzie, które należy odnieść w relacji do grzesznika. Może być również ukazane jako dobroć i miłosierdzie otrzymane dobrowolnie, spontanicznie i bez przymusu, rozumiane bardzo ogólnie. Przez Chrystusową ofiarę Krzyża każdy otrzymuje usprawiedliwienie, będące udzielaniem się Jego łaski. Następstwem odkupienia jest darmość łaski, która obfitując w sercu człowieka umożliwia walkę z grzechem (por. Rz 3, 24). Początkiem łaski, jak mówi św. Paweł, jest życzliwa miłość Boga udzielająca „niekończącego się pocieszenia i dobrej nadziei” (2Tes 2, 16). Według ujęcia ks. Granata, przeznaczenie do zbawienia, którym został ogarnięty człowiek, wypływa również z miłości Boga i dobrowolności Jego wyboru. Tak więc łaskę Bożą przyrównać można do miłości (por. Ef 1, 5–6). Rozlana w sercach staje się największym darem. Owocem owej miłości jest bezgraniczna wiara człowieka, którą otrzymuje on bez jakichkolwiek zasług (por. Ef 2, 8).⁶

Również dobroć Boża objawiona w pełni we wcieleniu Syna Bożego jest nośnikiem łaski: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom” (Tt 2, 11). Przez nią dostępujący zbawienia zostają pouczeni o konieczności wyzbycia się grzechów i przynagleni do życia pobożnego, sprawiedliwego i rozumnego (por. Tt 2, 12).

Podsumowując powyższe rozumowanie ks. Granta, otrzymujemy znaczenie łaski w sensie udzielania się dobra i osiągnięcia czyjejś życzli-

wości. Znaczenie słowa *charis* ogólnie wskazuje na relację życzliwości pomiędzy obdarowującym a obdarowanym.⁷

Następnie łaską nazywamy, jak mówi ks. Granat, wszelkie dobrodziejstwa nadprzyrodzone otrzymane od Chrystusa. Odnosi się to szczególnie do nauki o usprawiedliwieniu zawartej u św. Pawła w Liście do Rzymian.⁸ Wszyscy wierzący w Chrystusa znajdują się w królestwie łaski. Otrzymują Boży pokój, który jest stanem usprawiedliwienia i przeciwieństwem grzechu.⁹

Ks. Granat, interpretując myśli św. Pawła, przedstawia nam łaskę jako „przejsciową Bożą pomoc”; powołuje się na 2Kor 12, 8–9: „Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz Pan mi powiedział: wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali. Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa”. Święty Paweł stosując tutaj pojęcie *charis* zachował jego pierwotne znaczenie, ale zarazem nadał mu nową duchową głębię i ubogacił o nowe rozumiały na gruncie chrześcijaństwa treści.

Kolejnym znaczeniem słowa „łaska” jest „życie wiekuiste” udzielone przy pełnym objawieniu się Jezusa Chrystusa na końcu czasów (por 1P 1, 13). W teologicznej refleksji nad biblijnym ujęciem łaski, ks. Granat mówi o „jakimś szczegółowym dobru”, idąc za stwierdzeniami św. Pawła, mówiącego o swoim posłannictwie apostołskim jako łasce (por. Rz 1, 5–6). „Szczególnym dobrem” są także dary charyzmatyczne chrześcijan¹⁰ lub też sprawowane przez nich urzędy w pierwszych wspólnotach eklezjalnych – gminach chrześcijańskich (por. Rz 12, 6–8). Posiadać łaskę dla kogoś oznacza wdzięczność za wyświadczone dobro.¹¹

W późniejszym dorobku naukowym w zakresie dogmatycznego pojęcia łaski, ks. Granat głębiej przeanalizował teksty biblijne, tworząc pełniejszą i jaśniejszą koncepcję „daru z bezinteresownej miłości Bożej”.¹²

Bożej łaski nigdy nie należy rozumieć jako coś martwego, co ubezwłasnowolnia umysł i wolę człowieka, prowadząc do zubożenia jego godności. Pan Jezus w swoim nauczaniu, a przede wszystkim w przypowieści o Dobrym Pasterzu, zaznacza, że przyszedł, aby „owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10). W nauce Jezusa Chrystusa, tak samo jak w Jego życiu, można i należy odnajdywać prawdę o łasce, bo ta egzystencja jest autentyczna, słowa idą w jednym kierunku, nie ma pomiędzy nimi sprzeczności.

W koncepcji ks. Granata uwypuklona jest myśl, że w Jezusie Chrystusie, w Jego osobie i czynach, łaska Boża stała się najbardziej konkretna i uchwytna. W Jego miłosiernym otwarciu się na każdego człowieka, rów-

niez tego najsłabszego, najbardziej grzesznego objawiła się w pełni miłość Boga jako łaska, niezasłużony dar.

Z Ewangelii Janowej, z rozmowy Jezusa z Nikodemem, ks. Granat wydobywa najgłębsze rozumienie łaski, która staje się ponownym narodzeniem, jakimś niezwykłym, tajemniczym życiem odrodzonym z wody i Ducha (J 3, 5). W aluzji do winnego krzewu i latorośli (por. J 15, 1) jest zawarta Chrystusowa wizja łaski uświęcającej ściśle związanej z życiem człowieka. W innym miejscu autor widzi w Chrystusie „pełność łaski i prawdy”.¹³

Każdy człowiek, który pielęgnuje w sobie „życie łaski”, mimo różnorodnych doświadczeń posiada w sobie „wewnętrzny pokój”.¹⁴

Eschatologiczne wydarzenie łaski, które oznacza przyjście Jezusa Chrystusa na ten świat, Jan ujmuje w pojęciu życia. W akcentowanej przez ks. Granata Janowej teologii życia dwa momenty są szczególnie ważne. Jego pochodzenie z góry, ze świata Bożego (J 1, 13; 3, 5; 4, 14; 1J 5, 6) oraz jego jednoznacznie chrystologiczna postawa (J 1, 4; 1J 1, 1).

Ks. Granat wyprowadza z teologii Janowej twierdzenie, że życie Boże istniejące w człowieku łączy się z „wewnętrzną wolnością i swobodą dzieci Bożych”.¹⁵ To życie przychodzi poprzez Chrystusa, On sam jest życiem, życiem w osobie („Ja jestem życiem” – J 5, 26; 11, 25; 14, 6) i jest posłany, aby to życie wieczne, eschatologiczne, przynieść światu (J 3, 15; 10, 10). Życie jest tu więc według ks. Granata rozumiane jako *gratia Christi*.

Życie to ma być kontynuowane, ma się ono rozwinąć w całej pełni dopiero w chwale eschatologicznej wspólnoty z Bogiem i Jego Synem (J 14, 2; 17, 24)

Miłość jest więc nierozzerwalnie związana z łaską Boga, będącą udziałem w Jego życiu, ponieważ „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim” (J 4, 16).

Na podstawie przedstawionych danych można powiedzieć o łasce w Biblii w sposób najbardziej ogólny, podstawowy, że jest ona centralnym pojęciem chrześcijańskiego samozrozumienia i że oznacza ona przede wszystkim eschatologiczne wydarzenie zbawcze, a więc nie jakąś rzecz, nie jakiś przedmiot. Istotą tego wydarzenia jest działanie Boga, przynaglonego swoją miłością do człowieka, działanie poprzez wcielenie, życie i Paschę swojego Syna, poprzez jego działanie, któremu towarzyszy i które dopełnia działanie Ducha Świętego.

We wszystkich wyżej wymienionych znaczeniach łaski w Piśmie Świętym – według ks. Granata – spotykamy się z ideą daru, zwłaszcza gdy chodzi o znaczenie religijne, wyrażające relację do Boga człowieka, który jest obdarzony łaską – darem z zyczliwości Stwórcy Pana Wszechrze-

czy. Greckie słowo *charis* wyraża, zdaniem autora traktatu o łasce, „nie-dościgłość bogactw Chrystusowych” i raczej wskazuje na udzielanie się Boga stworzeniom. Takie postawienie problemu powoduje, że autor, opierając się na dociekaniach biblistów, pragnie przedstawić łaskę jako motor w życiu duchowym człowieka.

2. Trynitarny wymiar łaski

Personalistyczny,¹⁶ wspólnotowy charakter łaski posiada swoje odzwierciedlenie w Tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. Osoby Trójcy bytują we wzajemnym samoudzielaniu¹⁷ i tworzą autentyczną wspólnotę. Według teorii ks. Wincentego Granata człowiek stworzony na obraz takiego Boga jest istotą wspólnotową. Poprzez akty wiary człowiek łączy się z Bogiem jako Pierwszą Prawdą. Brak miłości i wiary w stosunku do jakiegokolwiek dobra byłby wzdargą wobec Najwyższej Miłości. Łaską jest więc uczestnictwo w życiu Boga, które wprowadza nas w tajemnicę Jego wewnętrznej egzystencji. Słusznie stwierdza ks. Granat, że w chwili sakramentu chrztu chrześcijanin staje się uczestnikiem tajemnicy wewnętrznej życia Trzech Bożych Osób.¹⁸

Aktem chrztu poszczególny człowiek przyjmuje życie Boże w Chrystusie. Dlatego sakrament chrztu jest realnym narodzeniem się do Boskiego życia, w którym rozpoczyna się historyczne misterium zbawienia człowieka.¹⁹ Odtąd nowy członek Kościoła jest nastawiony całą swoją egzystencją na Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym.²⁰ Zauważa się, że trynitarna perspektywa łaski u ks. Granata na stałe związana została z biblijnym obrazem Osobowego Boga, włączającego człowieka w bogactwo swojego życia przez moc sakramentu chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Sakramenty te są zwykłymi środkami zbliżania się do nas Trójcy Świętej.²¹

Miłość Boża zamieszkująca w sercu człowieka usprawiedliwionego „jako w swej świątyni” nie tylko odpuszcza mu grzechy, lecz także dokonuje swoistej *metanoi*, dając przywilej synostwa Bożego.²² Poprzez łaskę wyraża się relacja pomiędzy człowiekiem a Trzema Boskimi Osobami, udzielającymi się w konkretny sposób. Trynitarnie działające zbawcze przemiana człowieka ochrzczonego w dziecko Boże, udzielając mu daru przybranego synostwa. Zbawienie zawarte w sakramencie chrztu jest zaproszeniem do komunii miłości z Trójcą Świętą.²³ W takim zaś kontekście możemy mówić o trynitarnym wymiarze łaski.

Z nauki o Trójcy Świętej, jak pisze ks. Granat, wydobywamy najgłębszą podstawę personalizmu chrześcijańskiego. Zwroćenie się człowieka ku Bogu w Trójcy Jedynemu oznacza uczestnictwo w życiu Osób Bożych za-

początkowane już w sakramencie chrztu, wzmocnione w Duchu Świętym w sakramencie bierzmowania, a osiągające swój szczyt w Tajemnicy Ołtarza. Z tego daru otrzymanej łaski wypływa najwyższa godność człowieka, jego niepowtarzalna odrębność, wielkość i nieśmiertelność.²⁴ Związkiem łączącym człowieka z Trójcą Świętą jest związek „Najwyższej Miłości”. Bóg w miłości daje życie, ustanawia bytową więź między sobą a człowiekiem i powołuje go do wieczności. To zamieszkanie Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego w duszy dokonuje dzieła uświęcenia, łączy się z łaską uświęcającą, dokonując rzeczywistego zjednoczenia na sposób substancjalny.

Ks. Granat wyjaśnia też, na czym polega zamieszkanie Trójcy Świętej w duszy człowieka usprawiedliwionego.²⁵ Życie Trójcy Świętej mieszkającej w duszy człowieka nie wyklucza ludzkiej osoby, lecz prowadzi przyjacielski, ciągły, nieustanny i nadprzyrodzony dialog. Autor podaje trzy „sposoby” łączności między człowiekiem a przebywającym w jego duszy Bogiem. Po pierwsze, odbywa się na płaszczyźnie duchowej. Następnie, to zamieszkiwanie Boga w duszy dokonuje się przez akty dobrovolności, a po trzecie, domaga się odwzajemnionego poznania i miłości, czyli „dynamicznej współpracy”. Ścisły związek „Najwyższej Miłości” z usprawiedliwionymi przez odkupienie Chrystusa i dar Ducha Świętego zawiązuje w nim ścisły związek z całą Trójcą Świętą.

Na podstawie wyraźnych tekstów Pisma Świętego Nowego Testamentu, mówimy o nadprzyrodzonym fakcie zamieszkania Osób Boskich w duszach sprawiedliwych. Obfitość darów Ducha Świętego w wewnętrznym życiu człowieka wzmaga się ze wzrostem łaski uświęcającej (por. Rz 5, 1–5). „Nieposiadanie” Ducha Chrystusowego równoznaczne jest z życiem z dala od Niego i z utratą Ducha Bożego (por. Rz 8, 9–11).

W dalszych refleksjach biblijnych autor stara się określić działanie Ducha Świętego i Jego rolę w życiu wewnętrznym ochrzczonego. Wypracowana teologia jaśnieje blaskiem nowego, oryginalnego jak na owe czasy ujęcia relacji Trójcy Świętej do usprawiedliwionego. Zapewne wielkim dobrodziejstwem w takim ujęciu trynitologii ks. Granata był czas odnowy soborowej i otwarcia się wspólnoty Kościoła na bogactwo treści biblijnych, będących istotnym źródłem omawianego tematu.

Wierzący w Chrystusa jawi się jako świątynia Boga i Ducha Świętego: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1Kor 3, 16–17). Analiza dalszych fragmentów *Corpus Paulinum* objawia Ducha Świętego jako „rękojmię zbawienia” (por. Ef 1, 13–14; 4, 30), „zadatek świętości” – Boży Dar (por.

1Tes 4, 7–8) jako „działającego” w sercach synów Bożych, którzy Go kochają (por. Ga 4, 6; J 14, 23).

Z powyższych tekstów można wyprowadzić następujące wnioski: chrzest inicjuje w wierzącym wewnętrzne życie Osób Boskich na sposób zamieszkania. Dusza człowieka wyraźnie odzwierciedla przebywanie Ojca, Syna i Ducha Świętego jak w świątyni.²⁶ To przebywanie ogarnięte zostaje przez tajemnicę odkupieńczego dzieła Chrystusa Pana, dokonane raz na zawsze na drzewie Krzyża, mocą Zmartwychwstania zakorzenienia się na wieki. Kolejnym wnioskiem teologicznej refleksji jest związek między duszą a Bogiem w niej mieszkającym dokonujący się na płaszczyźnie miłości (por. J 14, 23; Rz 5, 5). Obdarowanie łaską prowadzi do odrodzenia duchowego i uczestnictwa w Bogu, przez które obdarowany („usprawiedliwiony człowiek”) dostępuje niezwykłej godności (1Kor 3, 16–20; 6, 19). Tak więc, Bóg w Trójcy Jedyny, odpuszczając grzechy człowiekowi, zamieszkuje w duszy jako gość i przyjaciel.²⁷ Łaska daje siły człowiekowi do życia zgodnego z prawem Bożym. Kto znajduje się w żywym związku z Jezusem Chrystusem, ma łaskę uświęcającą. Przez Chrystusa w Duchu Świętym dochodzi do jedności z Ojcem.

Trójca Święta, przebywając w ludzkiej duszy, podtrzymuje ją w istnieniu, udziela jej światła rozumu, którym powinna się kierować na drodze do poznania prawdy. Ks. Granat stwierdza, że Bóg natchnął duszę ludzką (człowieka) tęsknotą za prawdą.²⁸ Zamieszkiwanie Boga w człowieku będącym w stanie łaski uświęcającej jest czymś różnym od obecności Boga w kosmosie, przyrodzie. Bóg objawia się tu jako Stwórca i Prawda, nieskończone dobro, które przewyższa człowieka, jego wysiłki dzięki swej wielkości.

Reasumując powyższe zagadnienie roli Trójcy Świętej w udzielaniu nadprzyrodzonej łaski w wewnętrznym życiu człowieka, możemy powiedzieć, że Bóg objawia się jako Miłość i Prawda. W tej najgłębszej perspektywie, że samo udzielanie się Boskiej Trójcy stworzeniu ma dwie podstawowe formy: udzielanie się jako Prawda, co jest szczególnym posłannictwem Syna Bożego i najpełniej dokonuje się we wcieleniu, oraz udzielanie się jako Miłość, co jest posłannictwem Ducha Świętego i objawia się w łasce.

3. Eklezjalny charakter łaski

Człowiek stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” dąży do Niego całą swoją naturą. Bóg jednak chciał, aby każdy człowiek mógł uczestniczyć w Jego życiu. Z tych ludzi, którzy uznają istnienie Boga, kształtuje się Lud Boży. Ks. Wincenty Granat, powołując się na *Konstytucję do-*

gmaticzną o Kościele, po ogólnym naszkicowaniu prawd dotyczących jego utworzenia przez Chrystusa, mówi o Ludzie Bożym, a dopiero na końcu wspomina o hierarchicznej strukturze Kościoła.²⁹ „Trwajcie we Mnie a Ja w was” (Por. J 15, 4). Słowa przypowieści o winnym krzewie i lato-roślach, o których mówi ks. Granat w biblijnym ujęciu łaski, obrazują to, czym z woli samego Chrystusa ma być Jego Kościół w swej wewnętrznej strukturze, czyli życiem łaski. Trwanie w Chrystusie oznacza szczególnie związek z Nim jako źródłem duchowego życia człowieka. Jeśli Chrystus powołuje do istnienia Kościół, jeśli obdarza go również zewnętrzną strukturą ministerialną zbudowaną na Apostołach, to owo *ministerium Apostolorum*, ich następców jak i całego Kościoła ma pozostawać w służbie misterium uczestnictwa w Bożym życiu. Takie wewnętrzne, duchowe życie Boże realizuje się we wspólnocie Kościoła.³⁰

W ukazaniu eklezjalnego charakteru łaski będziemy trzymać się struktury wypracowanej przez ks. Granata. Kościół posiada dwie nierozdzielnie ze sobą związane części: niewidzialną i widzialną. Wskazują one z jednej strony, jak bardzo jest on transcendentalny, a zarazem bardzo ziemski, jak jest bardzo ludzki, grzeszny i słaby, a z drugiej strony nie dający się zamknąć w określonej definicji. W naszej eklezjologicznej analizie na pierwszy plan wysuwa się jego niewidzialna struktura, gdzie Głową Kościoła jest Chrystus,³¹ Jego duszą Duch Święty, a „wewnętrzną energią” krążącą w Kościele na podobieństwo krwi w organizmie ludzkim jest łaska uświęcająca. Oblicze niewidzialne Kościoła objawia rzeczywistość nadprzyrodzoną, w której człowiek znajduje celowość swojego bytu i eschatologiczne spełnienie. Przez Kościół, z Kościołem i w Kościele uwidacznia się „czas i miejsce” działającego Boga.³²

Ks. Granat mówiąc o wspólnocie eklezjalnej, w sposób szczególnie podkreśla rolę łaski udzielanej do głębszego poznania prawdy o miłości Boga do człowieka.³³ Odwieczną Prawdę objawiającą się w całej historii zbawienia człowiek może rozpoznać jedynie w osobie Chrystusa jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Kościół jako wspólnotę wiary, nadziei i miłości ciągle ożywia Tajemnica Misterium Paschalnego. Chrystus – Głowa Kościoła nieustannie podtrzymuje przy życiu ową wspólnotę wiary, rozlewając bogactwo swojej łaski. Nieustannie towarzyszy społeczności Kościoła Duch Święty, otrzymany raz przez Apostołów w dzień Pięćdziesiątnicy, a wyrażający się w ciągłej tradycji apostoelskiej. Właściwym darem Kościoła Chrystusowego jest pierwiastek prawdy i uświęcenia.³⁴

Tradycja biblijna nazywa Chrystusa głową Kościoła: „Bóg wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową

dla Kościoła” (Ef 1, 22). Wszyscy wierni tak są zjednoczeni organicznie z Chrystusem – Głową, że nazywani są Jego Ciałem (por. 1Kor 12, 27). Idąc tokiem refleksji teologicznej omawianego autora, Kościół jako wspólnota ludzi wierzących staje się urzeczywistnieniem Chrystusa – „samym Chrystusem”. Chrystus jest nie tylko twórcą Kościoła, Jego zbawieniem, mocą, zwierzchnikiem, ale też istotowo, organicznie się z nim jednoczy, podobnie jak głowa z ciałem.³⁵ Łaska Boża udzielana człowiekowi w pogłębianiu jego życia wewnętrznego jest dana całemu Kościołowi jako wspólnocie dzieci Bożych. Tak więc w Kościele – wspólnocie eklezjalnej Chrystus trwa jako narzędzie łaski i Pośrednik. Cała hierarchiczna struktura Kościoła służy temu posłannictwu.

W historii zbawienia ogromną rolę w przekazywaniu daru łaski odgrywa Maryja, jako prawdziwa Matka Boga i Odkupiciela. W wyjątkowy sposób z Nim współpracowała, przez posłuszeństwo w wierze, nadziei i miłości, by człowiekowi przywrócić nadprzyrodzone życie; z tej racji staje się dla nas Matką w dziedzinie łaski. Ks. Granat, idąc za myślą przewodnią Soboru Watykańskiego II, podkreśla, że macierzyństwo w zakresie łaski udzielanej człowiekowi trwa nadal w Kościele, od chwili Zwiastowania i będzie trwało aż do czasów eschatologicznych.³⁶

Tajemnicy Kościoła i rozdawnictwa łask, jakie jemu towarzyszy, nie da się do końca zgłębić, jeśli nie uwzględnimy jego wewnętrznej struktury. Duch Święty jako Trzecia Osoba Boża staje się duszą Kościoła, na co ks. Granat zwraca szczególną uwagę. Kościół powstał z miłości Boga do człowieka, a za cel obrał sobie rozprowadzanie dobra – łaski, jakie On dał człowiekowi. W Kościele istnieje nie tylko „dobro naturalne”, lecz także nadprzyrodzone. W języku teologicznym mówi się, że tym motorem w przekazywaniu życia wewnętrznego – łaski człowiekowi jest Duch Święty, chociaż wszystkie Trzy Osoby Boże na równi je wykonują.³⁷ Według *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Duch Święty posłany w dniu Pięćdziesiątnicy ma Kościół ustawicznie uświęcać i mieszkać w nim, tak jak w świątyni.³⁸ Duch Święty nie ogranicza się do działalności uświęcania przez sakramenty, lecz On uświęca Lud Boży, prowadzi i obdarza cnotami – charyzmatami.³⁹

Charyzmat chrześcijański swoje źródło wyprowadza z bezpośrednio działania Ducha Świętego na poszczególnych wiernych, nie łącząc tego działania z łaską sakramentalną.⁴⁰ Charyzmat w sensie najszerszym jest wezwaniem Bożym skierowanym do jednostki ludzkiej i zarazem uzdalniającym ją do określonej służby we wspólnocie.⁴¹ Udzielanie charyzmatów jest uzależnione wyłącznie od potrzeb Kościoła, dlatego też kopiowanie

w zależności od tych potrzeb byłoby nadużyciem i nieporozumieniem w interpretacji trzech katalogów charyzmatycznych św. Pawła (por. Rz 12, 3,6–18; 1Kor 11, 28–31; 12, 1–11). Charyzmaty poszczególnych chrześcijan mają pogłębiać i uświęcać przede wszystkim strukturę hierarchiczną Kościoła.

Duch Święty będąc „duszą Kościoła” prowadzi do zjednoczenia ochrzczonych z „Miłością Najwyższą”, przenika Boskim światłem całą myśl Kościoła. Zgodnie z zapowiedzią Chrystusa w Wieczerniku, Kościół jest przez Niego nieustannie prowadzony.⁴² Dynamizm wspólnoty eklesjalnej, zarówno w dziedzinie świadectwa danego o Chrystusie wobec świata, jak i w dziedzinie krzewienia „ewangelicznego orędzia”, opiera się na działaniu Ducha Świętego.⁴³ Ojcowie Kościoła, jak św. Ireneusz, św. Augustyn czy Ojcowie Kapadocy, reprezentowali pogląd, że Duch Święty spełnia we wspólnocie Kościoła analogiczną rolę jak dusza w ciele człowieka. Wskazuje On – Duch Święty – na to, co jest najgłębszą i istotną jego cechą, która mimo słabej natury społeczności chrześcijańskiej nigdy nie ginie. Jest nią działająca „Najwyższa Miłość”, bo duch miłości jest najwyższą godnością Kościoła.

PRZYPISY

¹ E. Schick, *Testament Pana*, Katowice 1996, s. 13–15.

² Wśród hebrajskich słów najbardziej zbliżony do oznaczenia nowotestamentowej łaski wydaje się rzeczownik *hen*, wywodzący się od czasownika *hannah*, który oznacza bycie łaskawym, zmiłowanie się nad kimś. Pierwotnie był stosowany do określenia relacji międzyludzkich i oznacza życzliwe, pełne solidarności pochylenie się ku komuś znajdującemu się w potrzebie. Chodzi tu zarówno o pozytywne, współczujące nastawienie do niego, jak i zewnętrzny czyn lub dar. Szczytowym wyrazem tej postawy jest oszczędzenie po wygranej wojnie pokonanego wroga, nawet zawarcie z nim przymierza (1Krl 20, 31–34). Ze względu na takie znaczenie czasownik ten używany jest szczególnie chętnie dla opisu relacji króla do poddanych. W takim właśnie „świeckim” znaczeniu używa się bardzo często słowa *hannah*, by wyrazić ludzkie doświadczenie spotkania z Bogiem. Z około 60 miejsc w Starym Testamencie, gdzie zostaje użyty ten czasownik, ponad 40 razy jego podmiotem jest Bóg, z tego 26 razy w Księdze Psalmów, które w ten sposób stają się „Księgą Łaski”. Doświadczenie łaskawości Boga, jak interpretuje to ks. W. Granat, dokonuje się zwykle w sytuacji dialogu, jest następstwem wysłuchanej modlitwy, często w sytuacji wielkiego, a nawet krańcowego zagrożenia i udręczenia. Szczególnie obszernie syntetyczno-porównawcze opracowania badań nad łaską w Starym Testamencie daje później W. Zimmerli, *Hen*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), t. 9, Stuttgart 1973 s. 366–372.

³ Tę przepiękną formułę, Bóg „miłosierny i łaskawy” spotykamy jedenaście razy, np.: Wj 34, 6; Ne 9,17; Jon 4, 2.

⁴ M. Schiro, *Grazia*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, t. 3, s. 1354–1370.

⁵ Jak bardzo jest to Pawłowe pojęcie, świadczy już sam fakt częstotliwości jego występowania. W pismach *Corpus Paulinum*, które objętościowo stanowią 23% Nowego Testamentu, wyraz *charis* występuje 114 razy, a we wszystkich pozostałych księgach łącznie 51 razy. We współczesnej Pawłowi grece słowa o tym rdzeniu służyły przede wszystkim do wyrażenia faktu obdarowywania, ale także ucieszenia poprzez obdarowanie i w końcu darowa-

- nego, niezasłużonego dowodu, znaku dobroci, przychylności. Por. H. Conzelmann, *Charis*, w: TWNT, t. 9, s. 350–405.
- ⁶ Por. R. Rak, *Liturgiczno-pastoralne podstawy uczestnictwa w Eucharystii*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 152–155.
- ⁷ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 5, Lublin 1959, s. 31–32.
- ⁸ „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowujemy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (Rz 5, 1–2). Jeżeli bada się, czym właściwie jest dla Pawła łaska, tutaj przede wszystkim na podstawie Listu do Rzymian, obu Listów do Koryntian oraz Listu do Galatów, gdzie Pawłowa nauka o łasce jest rozwinięta najszerzej, najbogaciej treściowo i najbardziej znacząco dla przyszłego rozwoju teologii – zwraca najpierw uwagę, że Paweł używa tego pojęcia w liczbie pojedynczej. Czyni to tak dlatego, że przy jego pomocy chce wyrazić przede wszystkim coś niepowtarzalnego, jednorazowego, eschatologiczny czyn zbawczy Boga, a nie poszczególne aspekty tego czynu. Por. H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967 s. 236.
- ⁹ „Albowiem grzech nie powinien nad nami panować, skoro nie jesteśmy poddani Prawu, lecz łasce” (Rz 6, 14). Paweł rozumiał ostrzej i wyraźniej niż inni misjonarze pierwotnego Kościoła, że Pascha Jezusa Chrystusa, Jego śmieć na krzyżu i Zmartwychwstanie otworzyły nową drogę zbawienia, kończącą epokę Prawa. Swoje rozumienie usprawiedliwienia Paweł wyklada w sposób najbardziej pełny i systematyczny w cytowanym przez Ks. Granata Liście do Rzymian, który jest streszczeniem i fundamentem chrześcijańskiej nauki o zbawieniu (ale nie w ogóle całej chrześcijańskiej nauki wiary, jak to chcieli widzieć Melanchton i Kalwin).
- ¹⁰ Paweł apostoł nie troszczy się o to, by dać nam logiczny podział charyzmatów, mimo iż wylicza je kilka razy (1Kor 12, 8; Rz 16, 6; Ef 4, 11; por. 1P 4, 11). Działania charyzmatyczne jako udzielanie się mocy Boga człowiekowi nie stanowią jakichś darów. Powołanie każdego chrześcijanina ma swoje ostateczne źródło w charyzmatach. Widać tu, że charyzmaty nie są tu zjawiskiem wyjątkowym. Całe życie człowieka zależy od charyzmatów. Ta miłość i ta łaska tak bardzo kształtują egzystencję wierzącego, że inne wielorakie dary Boga Paweł widzi jako pochodne od tego jedyne, głównego, daru łaski – *charismata*.
- ¹¹ Ks. Granat cytuje tutaj myśl Pawła: „Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Jezusowi Chrystusowi naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do posługi mnie ongiś bluźniercę, przesładowcę i oszczercę. Dostąpiłem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze. A nad miarę obfitą okazała się łaska naszego Pana wraz z wiarą i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie” (1Tym 1, 12–14).
- ¹² W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, wyd. 2 uzup., Lublin 1967, s. 358.
- ¹³ „Z Jego pełniłości wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce. Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Chrystusa” (J 1, 16–17). Za sprawą św. Jana łaska stała się ostatnim, tak pełnym nadziei, słowem Nowego Testamentu. W prologu Ewangelii św. Jana łaska Chrystusa zostaje przeciwstawiona, znowu bardzo jak u Pawła, Prawu Mojżesza, jednak bez Pawłowej polemiki, bez tak ostrej formy rabinistycznych wykluczeń. Stare Przymierze w jakimś szerszym sensie zostaje u Jana nazwane podobnie jak Nowe, łaską: „z Jego pełniłości wszyscyśmy otrzymali łaskę po łasce” (J 1, 16). Poza tym pojęcie łaski nie pojawia się nigdzie ani w ustach Janowego Chrystusa, ani na żadnym innym miejscu Janowej relacji. Niemniej pojawia się z całą pewnością rzeczywistość, którą Paweł opisywał tym pojęciem, tylko że wyrażona innymi słowami. Przy tym wydaje się, że pojęcia te oddają tę rzeczywistość w sposób jeszcze bardziej źródłowy, bardziej głęboki i wieloaspektowy, bo odnoszą się bardziej bezpośrednio do Boga, który udziela siebie poprzez łaskę. Te pojęcia to przede wszystkim: *zoe* – życie; *agape* – miłość oraz *pneuma* – Duch jako *Święty, światło, prawda*.
- ¹⁴ Ks. Granat powołuje się tu na słowa Chrystusa: „pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daję świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze, ani się nie lęka” (J 14, 27).
- ¹⁵ U Jana po raz pierwszy pojawia się łaska jako udział człowieka w życiu samego Boga – przede wszystkim w omawianym już porównaniu do krzewu winnego, gdzie mówi o wszczępieniu uczniów w siebie (por. J 15, 1–11), oraz w modlitwie Arcykapłańskiej, gdzie mówi o zjednoczeniu z sobą i z Ojcem (por. J 17, 20–24).

- ¹⁶ Takie personalistyczne ujęcie łaski przez ks. Granata dało obecnie podwaliny pod nowe bardziej dojrzałe spojrzenie na to zagadnienie we współczesnej teologii łaski. Por. K. L e h m a n n, *Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leiben. Tendenzen gegenwärtigen Genadenlehre*, w: *Gegenwart des Geistes*, Freiburg 1979, s. 181–204.
- ¹⁷ Trzeba przy tym podkreślić, że pojęcia „somoudzielanie” się Boga często używają współcześni dogmatycy (Por. D. O k o, *Łaska i wolność – Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 178–179).
- ¹⁸ Przyjęty chrzest rozwija duchowość trynitarną. Człowiek zostaje „obmyty” przez chrzest Boży, „uświęcony” przez Ducha Świętego i „usprawiedliwiony”, czyli odkupiony przez Jezusa Chrystusa.
- ¹⁹ „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1, 12–13). Człowiek staje się dzieckiem Bożym przez łaskę. Droga do dziecięstwa Bożego prowadzi poprzez wiarę w Syna Bożego. Por. J. P i n s k, *Świat i sakramenty*, Kraków 1997, s. 142–152; B. R o r t e, *Trinitá come storia*, Cinisello Balsamo 1988.
- ²⁰ Por. B. M i g u t, *Znaki misterium Chrystusa*, Lublin 1996, s. 111–119.
- ²¹ Ks. Granat naukę wiary o łasce przekazywał w atmosferze powagi i zaangażowania. Wskazywał słuchaczom, że tajemnice Boże, o których mówi teologia, „nieskończenie przewyższają wszystko, co stanowi przedmiot nauk szczegółowych”; Por. H. I. S z u m i ł, *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993, s. 98.
- ²² W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, t. 5, dz. cyt., s. 303.
- ²³ Por. A. M i l a n o, *Trinitá*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, red. G. Barbaglio, S. Dianich, Cinisello Balsamo 1985, s. 1802–1806.
- ²⁴ W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, dz. cyt., s. 127–128.
- ²⁵ T e n z e, *Dogmatyka katolicka*, t. 5, dz. cyt., s. 267–276.
- ²⁶ Mieszkanie Boga w duszy człowieka różni się od zjednoczenia hipostatycznego w Chrystusie, w którym dwie natury, pełne, całkowite, nie zmieszane, i niezmienione łączą się w Osobie Syna Bożego. Ludzka natura w Chrystusie nie ma własnej osoby, lecz istnieje w Słowie Bożym, które jest podmiotem działań Boskich i ludzkich. Bóg przebywający w człowieku jak w świątyni nie wyklucza ludzkiej osoby, lecz zakłada jej istnienie i z nią prowadzi Bosko – ludzki dialog. Cyt. za W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, t. 5, dz. cyt., s. 266.
- ²⁷ Pan Jezus nie raz mówił, że kto zachowuje Jego naukę, stanie się mieszkaniem Boga: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać. Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich. A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca” (J 14, 23–24).
- ²⁸ Autor pisze, że „Bóg wszczepił w duszę ludzką przeogromne pragnienie i jakby instykt dobra i dlatego człowiek nie zaspakaja się całkowicie tym, co już osiągnął [tu na ziemi], dąży bowiem ku dobru, które nie ma granic. Naturalny pęd człowieka do prawdy, dobra, sprawiedliwości i piękna nie pochodzi z tej ziemi i z tej materii, lecz rodowód ma w Bogu samym”. W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, dz. cyt., s. 369–370.
- ²⁹ „Przedwieczny Ojciec na skutek najzupełniej wolnego i tajemniczego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść od uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, «który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia» (Kol 1, 15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami «przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Jego Syna, który miał być pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8, 29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele Świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu Izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (DK nr 2–3).
- ³⁰ „Do społeczności Ludu Bożego wezwani są ludzie całej ziemi i wszystkich czasów, a Chrystus jest ich nauczycielem, królem, kapłanem i Głową”. W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, dz. cyt., s. 272.

- ³¹ Gmina chrześcijańska, Kościół realizuje w sobie i na sobie Ikonę Jezusa Chrystusa i odciśnię ją na swojej społeczności. Chrześcijaństwo od samego początku polega na utożsamieniu własnego obrazu Chrystusa z eklezyjalnym, pełniejszym i bardziej obiektywnym. Można mówić tutaj o pewnej łasce, która była udziałem nie tylko pierwszych uczniów, lecz także wszystkich następujących po nich pokoleń. Duch Święty zawsze objawia Chrystusa jako „Boski Malarz lub Rzeźbiarz”. Tenże Duch Święty jest w nas, aby rozlać w naszym życiu łaskę „kontemplacji Ikony Chrystusa”. Duch Święty dodaje jeszcze łaskę „komunii z Chrystusem, łaskę jego realizacji w naszym życiu”. Współcześni teolodzy wypracowali koncepcję pełnego poznania obrazu Chrystusa przez umysł, serce, twórczość człowieka. Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 606–607.
- ³² W Kościele istnieje obraz Chrystusa żyjącego, rozwijany i przekazywany w kerygmie chrześcijańskiej – w Słowie Bożym, w nauczaniu urzędowym, w katechezie, w liturgii. Ten przekaz Chrystusa żyjącego dokonuje się przez łaskę udzielaną przez Boga Kościołowi jako wspólnocie. Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, j. w., s. 607.
- ³³ „Cała praktyczna asceza i mistyka chrześcijańska jest upodobnieniem się do Chrystusa, tj. próbą niedoskonałego naśladownictwa jego sposobu odnoszenia się do Boga i ludzi, jego ofiarnej miłości objawiającej się w tworzeniu dobra na ziemi”. W. Grana t, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, dz. cyt., s. 289.
- ³⁴ Mistyczne Ciało Chrystusa, wspólnota ziemiska i wspólnota duchowa; Kościół ziemski (hierarchiczny) i Kościół bogaty w dary niebiańskie tworzą jedną rzeczywistość nierozłączną, która wyrasta z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Por. Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*, 29 czerwca 1943, AAS 35(1943), s. 221 nn.; t e n ż e, Encyklika *Humani generis*, 12 sierpnia 1950, AAS 42(1950), s. 571.
- ³⁵ Chrystus jest Głową Kościoła, przez swoją ludzką naturę, gdyż przez nią stał się naszym Bratem i Zwierzchnikiem, ma jednak najwyższą władzę w Kościele jako Bóg. Sobór Watykański II zgodnie z całą tradycją chrześcijańską na przestrzeni dziejów, widzi ścisły związek między Chrystusem Bogiem – Człowiekiem i Zbawicielem, a Jego Matką, a także między nią a wszystkimi ludźmi odkupionymi: Por. DK nr 53.
- ³⁶ Pośrednictwo Maryi w dziele przekazywania łaski nic nie ujmuje ani nie dodaje pośrednictwu Chrystusa, bo ono zachowuje swoją godność i skuteczność. Grana t podkreśla, że żadne stworzenie nie może stać nigdy na równi ze Słowem Wcielonym, Chrystusem. Dzięki jednak Maryi, Matki Słowa Wcielonego, Kościół lepiej rozumie tę tajemnicę. Wspólnota eklezyjalna głosząc chwałę Chrystusa staje się podobna do Maryi, bo wzrasta ustawicznie w wierze, nadziei i miłości. Maryja poczęła Chrystusa „za sprawą Ducha Świętego”, aby Zbawiciel rodził się i wzrastał w sercach wiernych. Por. DK nr 65.
- ³⁷ „Duch Św. nie jest duszą Kościoła w ten sposób, że stanowi jego część – byłoby to twierdzenie absurdalne, gdyż Bóg nie może być częścią żadnego bytu. Duch Św. nie jest też jakąś osobowością Kościoła, tzn. nie jednoczy go tak z sobą ściśle jak Syn Boży złączył ze swoją Osobą jedną naturę ludzką. Z tego względu nie można przeprowadzić ścisłej analogii między duszą ludzką w organizmie a Duchem Św. jako Duszą Kościoła; istnieje podobieństwo o tyle, że Duch Św. łączy wszystkich członków w Kościele, przyczynia się do jego wzrostu, stale jest z nim złączony i jest w ogóle źródłem życia nadprzyrodzonego”. Por. W. Grana t, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, dz. cyt., s. 292–293.
- ³⁸ Por. DK nr 4.
- ³⁹ Por. H. Kü n g, *Die charismatische Struktur der Kirche*, „Concilium” 1(1965), 4, s. 288.
- ⁴⁰ Por. L. B o r o s, *Okresy życia*, Warszawa 1980, s. 44–45.
- ⁴¹ Dar ten jednak wymaga otwarcia się obdarowanego człowieka, jego współpracy z Bogiem. Por. F. A. S u l l i v a n, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, Warszawa 1992, s. 23–33.
- ⁴² „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy [...] z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 13–14).
- ⁴³ Związek między działaniem Ducha Świętego i dynamizmem Kościoła wynika jeszcze wyraźniej z paralelnego tekstu z Dziejów Apostolskich, w którym Jezus mówi: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8).

KS. ROMAN MAŁECKI

GOŚCINNOŚĆ EUCHARYSTYCZNA Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?

„Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży” – mówi Jezus w Janowej ewangelii do zagubionego w swojej ludzkiej mądrości Nikodema. „Jakżeż może się to stać?” – pyta dalej Nikodem zastanawiając się, co mogą oznaczać w praktyce Jezusowe słowa o „nowych narodzinach człowieka”.

Te właśnie słowa przychodziły mi na myśl w bolesnych chwilach pogrzebu Ojca Świętego Jana Pawła II. W czasie, gdy wiatr Ducha Świętego zrzucił z głów piuski hierarchom Kościoła oraz targał czerwonymi szatami liturgicznymi kardynałów, gdy przewracał stronicę Pisma Świętego – Księgi Życia, złożonej na trumnie zmarłego papieża, w tym samym czasie inny pokorny „sługa Winnicy Pańskiej”, protestant, brat Roger Schutz z Taizé przyjmował z rąk przyszłego Ojca Świętego komunię świętą. Fakt ten odnotowały różne agencje informacyjne. Podobno w długim szeregu przystępujących do komunii świętej miał być też inny niemiecki teolog protestancki, dobrze znany kardynałowi Ratzingerowi. Czyżby zatem ponownie Kościół miał rozluźnić dyscyplinę związaną z dopuszczaniem chrześcijan niekatolików do Eucharystii – pytali niektórzy teologowie? A może w okresie *sede vacante*, gdy brakowało „widzialnej przeszkody na drodze do jedności” (czytaj: prymatu papieskiego) tzw. gościnność eucharystyczna, bo o niej tu mowa, przemówiła wyraźniej, na oczach całego świata. Okazało się bowiem, że można. W wyjątkowych co prawda okolicznościach, ale można być już razem także w jedności eucharystycznej.

To wydarzenie, niezwykle w swojej wymowie, choć ze zrozumiałych względów nie roztrząsane wówczas, jest inspiracją do postawienia na nowo pytania o „gościnność eucharystyczną”, zawłaszcza teraz w Roku Eucharystii, kiedy nasza uwaga i pobożność skupia się wokół „najwyższego sakramentu jedności Ludu Bożego”, będącego jej stosownym znakiem i cudowną przyczyną – by użyć słów papieża Jana Pawła II.¹ W tym kontek-

ście należy wspomnieć interesującą, aczkolwiek dosyć kontrowersyjną inicjatywę, która ujrzała światło dzienne na dziesięć dni przed ogłoszeniem papieskiego dokumentu o Eucharystii w życiu Kościoła. Chodzi tutaj mianowicie o dokument wydany wspólnie przez trzy instytuty ekumeniczne w Niemczech i Francji – Instytut Badań Wyznaniowych Związku Ewangelickiego w Bensheim, Instytut Badań Ekumenicznych Światowej Federacji Luteranckiej w Strasburgu i Instytut Ekumeniczny Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tybindze. Dokument ten, zatytułowany *Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej*², stanowi apel skierowany do władz Kościoła rzymskokatolickiego oraz Kościołów luteranckich o ponowne przemyślenie możliwości pełnego uczestnictwa (w określonych okolicznościach) wiernych z tych Kościołów w sakramencie Ołtarza. Powodem owego „przemyslenia” dotychczasowej praktyki regulującej normy wspólnego i pełnego uczestnictwa przy stole Pańskim są – według autorów tego dokumentu – wyniki dotychczasowych dialogów ekumenicznych na temat Eucharystii oraz urzędu kościelnego. Do dokumentu tego wrócimy w dalszej części artykułu.

Niniejsze krótkie opracowanie stawia sobie za zadanie szkicowe ukazanie spojrzenia na problem gościnności eucharystycznej, zwłaszcza z perspektywy ostatnich rzymskokatolickich dokumentów na temat Eucharystii, widzianych w kontekście różnorodnych inicjatyw teologicznych, jak i pastoralnych, obecnych już dziś w ekumenicznej współpracy, a zmierzających do swoistego „poszerzenia przestrzeni” dla gościnności eucharystycznej.

1. Wyjaśnienie podstawowych pojęć

W czasie spotkania ekumenicznego z przedstawicielami różnych Kościołów chrześcijańskich podczas swojej trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny Ojciec Święty Jan Paweł II, cytując *Dokument z Limy (Chrzest – Eucharystia – Posługiwanie duchowne*, Lima 1982),³ zauważył, iż „naszej wspólnej uwadze nie może ująć bolesny fakt, że chrześcijanie zjednoczeni w chrzcie, pozostają rozdzieleni w sprawowaniu Wieczery Pańskiej [...]. To, że chrześcijanie nie mogą się zjednoczyć w pełnej wspólnotcie wokół tego samego stołu, aby spożywać ten sam chleb i pić z tego samego kielicha, osłabia misyjne świadectwo, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej jak i zbiorowej. Ostatecznie bowiem tylko Kościół e u c h a r y s t y c z n i e p o j e d n a n y [podkr. R.M.] będzie wiarygodnym znakiem – sakramentem jedności całej rodziny ludzkiej i pokoju w świecie”.⁴

Długa, i kręta niejednokrotnie, droga różnorodnych wysiłków ekumenicznych, podejmowanych w ostatnich latach (zwłaszcza po II Soborze

Watykańskim) uświadamia nam, że różne Kościoły i Wspólnoty eklesjalne są ciągle w drodze do tego, by być jednym Kościołem „eucharystycznie pojednanym”. Dekret o ekumenizmie, który przed czterdziestu laty rozpoczął w Kościele rzymskokatolickim drogę otwarcia i dialogu wobec innych chrześcijan, sprawujących według swoich tradycji pamiętkę Wieczerzy Pańskiej, mówi, że to Chrystus w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i s p r a w i a [podkr. R.M.] jedność (DE, nr 2). Nieco dalej natomiast ten sam dokument określa wspólne sprawowanie Eucharystii z braćmi odłączonymi jako cel ruchu ekumenicznego (zob. DE, nr 4).

Bez wchodzenia w szczegóły można powiedzieć, że współczesne dialogi ekumeniczne, zwłaszcza podejmujące kwestie rozumienia tajemnicy Wieczerzy Pańskiej oraz kościelnego posługiwania⁵ wypracowały trzy główne modele wspólnoty eucharystycznej. Każdy z tych wariantów w różny sposób wyraża wspólnotę wokół Stołu Pańskiego:⁶

1. **Interkomunia.** Oznacza ona wzajemne zaproszenie dwóch lub więcej Kościołów do udziału we własnej Eucharystii, które zostaje wypowiedziane po obustronnych konsultacjach. Jest ona udziałem i uczestnictwem w Uczcie eucharystycznej ludzi ochrzczonych i wierzących w Chrystusa. Przykładem takiej interkomunii może być *Konkordia Leuenberska*, zawarta w 1973 r. pomiędzy 66 Kościołami protestanckimi z Europy oraz czterema Kościołami protestanckimi z Ameryki Południowej, odnawiająca możliwość wspólnoty ambony i ołtarza pomiędzy Kościołami reformacyjnymi różnego typu (luteranckimi, reformowanymi, unijnymi: luterancko-reformowanymi, waldensami i Braćmi Czeskimi);⁷

2. **Gościnność eucharystyczna.** Jest to otwarte zaproszenie skierowane do wszystkich tych chrześcijan, którzy podzielają eucharystyczną wiarę wspólnoty gromadzącej się, by przystąpić do Stołu Pańskiego. Przy czym gościnność eucharystyczna nie jest najczęściej rozumiana jako tzw. „interkomunia wolna” (przystępowanie do komunii świętej przez wszystkich chrześcijan ze wszystkich Kościołów), lecz ogranicza się na przykład do grup praktykujących ze sobą intensywną współpracę ekumeniczną, do małżeństw mieszanych oraz sytuacji, w których chrześcijanie uczestniczą na przykład w ślubach, chrztach, nabożeństwach połączonych z udzielaniem pierwszej komunii świętej, sakramentu bierzmowania w kościele innej konfesji.

3. **Koncelebracja i intercelebracja.** Zakłada istnienie pełnej wspólnoty eucharystycznej (uznanie sakramentów) i kościelnej (uznanie urzędów). W przypadku celebracji duchowni różnych wyznań współprzewod-

niczą nabożeństwom połączonym z komunią świętą. Natomiast intercelebrowanie ma miejsce wówczas, gdy dwa lub więcej Kościołów dopuszcza duchownych z siostrzanych Kościołów do prowadzenia nabożeństw oraz sprawowania sakramentu Eucharystii w swoim Kościele.

2. Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec gościnności eucharystycznej

Aktualne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec coraz szerzej zataczającej kręgi w świecie protestanckim gościnności eucharystycznej jest w zasadzie niezmiennie od wielu lat.⁸ Sprowadza się ono do następującego stanowiska: „tak” – ale tylko w bardzo szczególnych przypadkach i to po spełnieniu łącznie kilku warunków.

Nowe *Dyrektorium ekumeniczne* z 1993 r.⁹ zaznacza, że sprawowanie sakramentów w konkretnej wspólnotcie jest znakiem jedności w wierze, kulcie i życiu wspólnotowym. Stąd też sakramenty, a szczególnie Eucharystia, są źródłem jedności wspólnoty chrześcijańskiej oraz życia duchowego, a także środkami ich rozwoju. A zatem, konkluduje dokument, „w konsekwencji komunie eucharystycznej wiąże się nierozdzielnie z pełną [podkr. R.M.] komunią eklezjalną” (tamże, nr 129). Równocześnie jednak *Dyrektorium* – powołując się na *Dekret o ekumenizmie* (nr 22) – wskazuje na sakrament chrztu, który – udzielany w innych Kościołach i Wspólnotach eklezjalnych – stanowi przecież podstawę dla realnej, chociaż niedoskonałej, komunii z Kościołem katolickim. Dlatego też, biorąc pod uwagę te dwie doniosłe zasady teologiczne, „Kościół katolicki, w sposób ogólny, dopuszcza do komunii eucharystycznej oraz do sakramentów pokuty i namaszczenia chorych wyłącznie tych, którzy pozostają w jedności jego wiary, kultu i życia eklezjalnego” (*Dyrektorium ekumeniczne*, nr 129). Z tych samych jednak powodów Kościół uznaje także – dopowiada ten dokument – „że w pewnych okolicznościach, w sposób wyjątkowy i pod pewnymi warunkami, można się zgodzić, a nawet zalecić dopuszczanie do tych sakramentów chrześcijan innych Kościołów i Wspólnot eklezjalnych” (tamże). Nowe *Dyrektorium ekumeniczne* z 1993 r. nie wnosi zatem tutaj żadnej zmiany, jeśli chodzi o praktykę tzw. *communicatio in sacris* w odniesieniu do ogólnych zasad, wcześniej określonych w tej materii w punkcie ósmym *Dekretu o ekumenizmie*. To, jak należy rozumieć owe „pewne okoliczności i warunki” dopuszczania wiernych nie będących w pełnej jedności z Kościołem katolickim, *Dyrektorium* precyzuje w następujących dwóch punktach (130–131) wymieniając: 1) niebezpieczeństwo śmierci; 2) „wielką i nagłą konieczność duszpa-

sterską”; 3) brak możliwości udania się do szafarza własnego Kościoła, bądź wspólnoty eklezjalnej; 4) szczerą i jasną chęć przyjęcia sakramentu; 5) wyznawanie katolickiej wiary w odniesieniu do rzeczywistości, którą sakrament oznacza i sprawia; 6) należyta dyspozycja duchowa. *Dyrektorium* przy tym zaleca, aby te wskazania zostały wcześniej poprzedzone na szczeblu kościołów lokalnych konsultacjami z odpowiednimi władzami innych zainteresowanych Kościołów lub Wspólnot eklezjalnych. Dokument dopowiada również, że w podobnych sytuacjach katolik może prosić o udzielenie tych sakramentów jedynie od szafarzy tych Kościołów, w których sakramenty są ważne, bądź od szafarza, który – zgodnie z katolicką nauką o święceniach – uznany jest za ważne wyświęconego (132).

Podobną naukę przywołuje encyklika *Ut unum sint* (1995 r.), postulując istnienie pewnej praktyki wzajemności w udzielaniu członkom innych Kościołów powyżej wspomnianych sakramentów (nr 46). Papież Jan Paweł II zaznacza jednocześnie w tym dokumencie, że z powodu rozbieżności w sprawach wiary nie jest jeszcze możliwe wspólne sprawowanie tej samej liturgii eucharystycznej (nr 45). Choć encyklika o tym nie mówi wprost, to jednak należy się domyślać, że chodzi tu głównie o istniejące rozbieżności w rozumieniu natury sakramentu kapłaństwa oraz niektórych elementów w teologii Eucharystii. Jednocześnie papież wyraża wspólne pragnienie, by „odprawiać razem jedyną Eucharystię Chrystusa”. To pragnienie już teraz staje się „wspólnym uwielbieniem, wspólną modlitwą błagalną” (tamże).

Również w ostatnim dokumencie o Eucharystii papież jasno stwierdza, że na obecnym etapie ekumenicznej drogi ku jedności Kościoła „w żadnym wypadku nie jest upoważniona koncelebracja, gdy brak pełnej jedności” (*Ecclesia de Eucharistia*, nr 45). Tęgo rodzaju koncelebracja nie byłaby ważnym środkiem, a wręcz mogłaby okazać się „przeszkodą do osiągnięcia pełnej komunii”, pomniejszając poczucie dystansu dzielącego nas od celu i wprowadzając lub uwiarygodniając nieścisłości w rozumieniu takiej czy innej prawdy wiary. „Droga ku pełnej jedności może być realizowana tylko w prawdzie” (tamże, nr 44) – konkluduje papież. W dwóch następnych punktach najnowszego dokumentu o Eucharystii Jan Paweł II przytacza i podtrzymuje powyżej naszkicowane normy przyjmowania Eucharystii przez wiernych z Kościołów i Wspólnot kościelnych nie pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Zaznacza jednocześnie, że tego rodzaju praktyka ograniczonej gościnności eucharystycznej, dopuszczalna w szczególnych okolicznościach, zasadza się na trosce o „zaspokojenie poważnej potrzeby duchowej dla zbawienia wiecz-

nego poszczególnych wiernych” (tamże, nr 45). Jej celem nie jest natomiast realizacja interkomunii, niemożliwej dopóty, dopóki nie będą w pełni zacieśnione widzialne więzy komunii kościelnej (tamże).

Kilka punktów wcześniej czytamy, że to głównie w sakramencie Eucharystii wyraża się owa więź komunii kościelnej, zarówno w wymiarze niewidzialnym (zjednoczenie z tajemnicą Boga w Trójcy Jedynej), jak i widzialnym (trwanie w nauce apostoelskiej, jedność sakramentów i porządku hierarchicznego). Tylko w takim kontekście mamy do czynienia z prawowitą celebracją Eucharystii i z prawdziwym w niej uczestnictwem (tamże, nr 35). O ile gdy chodzi o komunię w wymiarze niewidzialnym, jaką zakłada i sprawia sakrament Eucharystii, panuje dziś pośród podzielonych chrześcijan zasadnicza zgoda, o tyle pewne trudności, wymagające dalszego cierpliwego dialogu ekumenicznego, dotyczą warunku trwania w komunii widzialnej (zwłaszcza, gdy chodzi o jedność w porządku hierarchicznym) do ważnego sprawowania sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej. W nrze 39 encykliki *Ecclesia de Eucharistia* czytamy bowiem: „Każda celebracja dokonuje się nie tylko w jedności z własnym biskupem, ale także z Papieżem, z Kolegium Biskupów, z całym duchowieństwem i całym ludem. Każda ważna celebracja Eucharystii wyraża tę powszechną komunię z *Piotrem* i z całym Kościołem lub też przywołuje ją obiektywnie, jak dzieje się w wypadku Kościołów chrześcijańskich odłączonych od Rzymu”.

Już z powyższego fragmentu encykliki wynika, że na drodze do wspólnego Stołu eucharystycznego jawi się poważna przeszkoda różnego rozumienia urzędu kościelnego przez Kościół rzymskokatolicki i głównie przez Wspólnoty kościelne wyrosłe z Reformacji. Wiąże się z tym problem przewodniczenia eucharystycznemu wydarzeniu oraz ewentualna możliwość dostępu katolików do gościnności eucharystycznej w Kościołach protestanckich. W cytowanym *Dokumencie z Limy* czytamy: „W celebracji Eucharystii Chrystus gromadzi, poucza i karmi swój Kościół. To Chrystus zaprasza na ucztę i jej przewodniczy. Jest On Pasterzem, który prowadzi Lud Boży; Prorokiem, który głosi słowo Boże; Kapłanem, który celebrowa misterium Boga. W większości Kościołów to przewodniczenie przez Chrystusa wyraża się w podobnej funkcji spełnianej przez ordynowanego duchownego. Ten, kto przewodniczy celebracji eucharystycznej w imieniu Chrystusa, okazuje, że zgromadzenie nie jest właścicielem sprawowanego rytu, nie jest Panem Eucharystii: otrzymuje ją jako dar Chrystusa żyjącego w swoim Kościele. Sprawujący Eucharystię jest wysłannikiem, który reprezentuje inicjatywę Boga i wyraża związek lokalnej wspólnoty z innymi wspólnotami w powszechnym Kościele”.¹⁰ Co więcej, przewodniczenie Eucharystii

sprawowane przez urzędowego szafarza nie oznacza manifestacji jakiegś nadprzyrodzonej siły osoby wyświęconej, lecz jest służebnym i charyzmatycznym działaniem *in persona Christi*.

Tę prawdę mocno i czytelnie podkreśla ostatni dokument o tajemnicy Eucharystii w życiu Kościoła w następujących słowach: „*In persona* to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony” (*Ecclesia de Eucharistia*, nr 29). Stąd wynika wniosek, że zgromadzenie wiernych potrzebuje „kapłana z mocą święceń”, który by jej przewodniczył tak, aby mogło ono być rzeczywiście zgromadzeniem eucharystycznym. Z drugiej strony – mówi papież – „wspólnota nie jest w stanie sama z siebie ustanowić kapłana z mocą święceń. Jest on darem, który wspólnota *otrzymuje dzięki sukcesji biskupiej pochodzącej od Apostołów*” (por. tamże, nr 29).

Wydaje się, że dla kwestii poszerzenia przestrzeni gościnności eucharystycznej (zwłaszcza mamy na myśli przypadki uczestniczenia katolików w Wieczerzy Pańskiej w Kościołach protestanckich) właśnie to zagadnienie ma szczególne znaczenie. Zdaniem wielu teologów ekumenistów, traktowanie sukcesji apostoelskiej jako nieprzerwanego łańcucha nakładania rąk jest jednym, istotnym, aczkolwiek nie jedynym elementem sukcesji. Ograniczenie tej problematyki tylko do perspektywy prawnej i legalistycznej, postrzegającej w optyce tego kryterium „ważność” bądź też „nieważność” święceń szafarzy protestanckich wydaje się być zubożeniem i ograniczeniem o wiele bogatszej rzeczywistości, jaką jest sukcesja apostoelska.¹¹

Również dokument przygotowawczy (*Lineamenta*) XI Zwyczajnego Zgromadzenia Biskupów zatytułowany *Eucharystia: źródło i szczyt życia i posłannictwa Kościoła* poświęca jeden punkt problematyce interkomunii i gościnności eucharystycznej. Na samym jego początku czytamy, że: „Musimy traktować tak zwaną *interkomunię* z wielką pokorą i cierpliwością”. Zamiast niektórych doświadczeń, które pozbawiają Misterium swojej wielkości, ograniczając Eucharystię do narzędzia w naszych rękach, jest wskazaniem nastawić się, poprzez modlitwę i nadzieję, na „poszanowanie wymogów wpływających z faktu, że jest on Sakramentem komunii w wierze i w *sukcesji apostoelskiej*” (tamże, nr 28).¹² Natomiast nieco dalej dokument stwierdza, że oprócz innych niebezpieczeństw związanych z praktykowaną w szczególnych okolicznościach gościnnością eucharystyczną, duszpasterze powinni zwracać uwagę, by w takich wypadkach

uniknąć posądzenia o praktykę prozelityzmu. To ostrzeżenie pada w kontekście dopuszczania do Stołu eucharystycznego wiernych z Kościołów prawosławnych. Także członkowie Wspólnot kościelnych pochodzących z reformy, przede wszystkim luteranie – podkreśla dokument – „wierzą w obecność rzeczywistą Chrystusa tylko podczas celebracji, lecz na skutek braku sakramentu Świeceń nie zachowały prawdziwej i całej substancji tajemnicy Eucharystii. Istnieją próby zbliżenia, lecz nie osiągnęliśmy jeszcze pełnej zgody. Dlatego też tylko w przypadkach potrzeby duchowej członek niekatolicki, dobrze przygotowany, to znaczy który wyznaje tę samą wiarę w Eucharystię, może ją przyjąć; podczas gdy katolik może to uczynić tylko wtedy, kiedy szafarz jest ważnie wyświęcony” (tamże).

W świetle cytowanych powyżej dokumentów widzimy, że praktyka gościnności eucharystycznej jest w Kościele katolickim dopuszczona, ale jedynie w szczególnych okolicznościach, o których była mowa powyżej. Należy stwierdzić, że właściwie od ogólnych wytycznych w tym przedmiocie, zawartych już w *Dekrecie o ekumenizmie* II Soboru Watykańskiego, nie zaszły istotne zmiany. Późniejsze oficjalne wypowiedzi odwołują się do soborowej nauki, gdzieniegdzie wprowadzając tylko pastoralne konkretyzacje. Wydaje się jednak, że w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego na ten temat nie zauważa się recepcji dialogów ekumenicznych prowadzonych od wielu lat, szczególnie tych na temat rozumienia Eucharystii oraz kościelnego urzędu. Jest ich bardzo wiele, i to znaczących. Bywa, że te uzgodnienia często liczą już po kilkadziesiąt lat, nadal zachowując swoją aktualność i oczekując na swoją realizację. Szczególnie doniosłe w tej sprawie wydają się być interkonfesyjne ustalenia zawarte w *Dokumencie z Limy*.

3. Ekumeniczne rozbieżności i oczekiwania wobec praktyki gościnności eucharystycznej

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, jak wynika z jej tytułu zawartego na pierwszej stronie oficjalnej watykańskiej edycji, jest w pierwszym rzędzie skierowana do „biskupów, kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich”. Krąg jej odbiorców został jednak w tym przypadku poszerzony o „wszystkich ludzi dobrej woli”. Nic więc dziwnego, że ten dokument jest pilnie czytany, komentowany a także poddawany czasami krytyce przez teologów i zwierzchników innych Kościołów chrześcijańskich.

Niemal natychmiast po ogłoszeniu papieskiego dokumentu, 17 kwietnia 2003 r., oświadczenie na jej temat wydał sekretarz generalny Świa-

towej Federacji Luterńskiej, ks. dr Ishmael Noko. Stwierdza w nim, że dokument ten będzie starannie studiowany przez luteran, szczególnie zaś jego części poświęcone duchowemu wymiarowi Eucharystii, które nie budzą w nich kontrowersji. Jednocześnie zauważa, że encyklika przywołuje „znaczące osiągnięcia dialogów ekumenicznych, prowadzonych przez Kościół katolicki w ostatnich latach”. Budzą one nadzieję na przyszłość. Jak podkreśla luterński reprezentant, watykański dokument raz jeszcze stwierdza brak ważnych święceń duchownych opartych na sukcesji apostoelskiej w Kościołach wyrosłych z Reformacji. Dlatego też Kościoły te, które nie są w komunii z Kościołem katolickim, nie celebrować również – według encykliki – pełni misterium Sakramentu Ołtarza. Tak sformułowany wniosek pokazuje, że ustalenia dialogów ekumenicznych ostatnich lat nie zaowocowały ewolucją stanowiska katolickiego Magisterium. Bilateralne dialogi, w które zaangażowany jest Kościół katolicki, nie prowadzą, po jego stronie, do zmian w zasadach dotyczących administrowania sakramentem Eucharystii – stwierdził sekretarz generalny Światowej Federacji Luterńskiej.

Ostrze krytyki luterńskich komentatorów kierowanej pod adresem encykliki oscyluje głównie wokół trzech tematów: 1) brak recepcji dialogów ekumenicznych na temat Eucharystii; 2) wąskie i jurydyczne patrzenie na problem sukcesji apostoelskiej, czy raczej jej braku w Kościołach luterńskich; 3) nieliczenie się z sytuacją na przykład małżeństw mieszanych, żywiących nadzieję na zmianę i większą otwartość Kościoła katolickiego wobec dotychczasowej praktyki duszpasterskiej „bardzo ograniczonej” gościnności eucharystycznej.

W najbliższym czasie nie należy zatem oczekiwać katolicko-ewangelickiej interkomunii bądź koncelebracji eucharystycznej, niemniej na drodze do ich osiągnięcia trzeba, zdaniem ks. Noko, mieć nadzieję na podjęcie duszpasterskich ustaleń umożliwiających w szerszym zakresie praktykowanie eucharystycznej gościnności. Jest to szczególnie ważne dla tradycji kościelnych takich jak luteranizm, w którym życie sakramentalne stanowi istotę rozumienia Kościoła i jego jedności.¹³

Głosy w podobnym tonie dało się usłyszeć także ze strony przedstawicieli Kościołów zrzeszonych we Wspólnocie Anglikańskiej. Co więcej, na pięć lat przed publikacją encykliki o Eucharystii Konferencje Biskupów Katolickich Anglii i Walii oraz Irlandii i Szkocji opublikowały dokument pt. *One Bread, One Body (Jeden Chleb, Jedno Ciało)* ustalający obowiązujące normy sakramentalnego współuczestnictwa w komunii świętej przez chrześcijan nie będących w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim.¹⁴

Dokument ten w swej zasadniczej treści jest zgodny z encykliką Jana Pawła II.

Jego autorzy, nawiązując do słów św. Pawła: „Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1Kor 11, 29), podkreślają, że odnoszą się one zarówno do Ciała eucharystycznego, jak i Ciała eklezjalnego – Kościoła. Chrystus ofiaruje siebie poprzez Kościół, stąd, jak mówi *Dyrektorium ekumeniczne*, komunია eucharystyczna jest nierozzerwalnie związana z pełną, wyrażaną widzialnie, komunią eklezjalną (*One Bread, One Body*, nr 93).¹⁵ W zakończeniu dokumentu biskupi stwierdzają, iż zdają sobie sprawę z tego, że nauczanie Kościoła katolickiego dotyczące tego, kto może (i nie może) być dopuszczany do Komunii budzi cierpienie, zarówno wśród innych chrześcijan, jak i niektórych katolików. Cały trzeci rozdział dokumentu, zatytułowany *Together yet divided (Razem lecz w rozdzielaniu)* jest poświęcony właśnie trudnym sytuacjom, w jakich znajdują się szczególnie małżeństwa mieszane oraz małżonkowie żyjący w separacji, jak i ci, którzy zawarli ponowne związki cywilne.

W dokumencie powtórzony zostaje ponadto zakaz przystępowania przez katolików do sakramentów Eucharystii, spowiedzi i namaszczenia chorych, udzielanych przez duchownych Wspólnoty Anglikańskiej z powodu nieważności (z katolickiego punktu widzenia) święceń anglikańskich. Z tego względu przypadki udzielania sakramentów pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami Wspólnoty Anglikańskiej nawet w szczególnych okolicznościach nie mogą być wzajemne, w przeciwieństwie na przykład do relacji katolicko-prawosławnych.

Odpowiedzią biskupów Kościoła Anglii był, opublikowany w 2001 r., dokument *The Eucharist: Sacrament of Unity*.¹⁶ Obok stwierdzenia zasadniczych zbieżności co do doktryny wyrażonej w *One Bread, One Body*, biskupi anglikańscy wskazują, że Kościół Anglii wierzy w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, nie podejmując jednak spekulacji na temat jej charakteru. W tym kontekście przytoczono fragment *Deklaracji z Porvoo* z 1996 r., na mocy której Wspólnota Anglikańska i niektóre z europejskich Kościołów luterańskich zawarły wspólnotę kościelną: „Ciało i Krew Chrystusa są rzeczywiście obecne, rozdawane i otrzymane pod postaciami chleba i wina”.

Anglikanie obecnie uznają, że gościnność eucharystyczna stanowi właściwą antycypację pełnej, widzialnej jedności Kościoła. Ich zdaniem Eucharystia, jako jeden z największych darów Boga danych Kościołowi, jest też środkiem do budowania Ciała Chrystusa. Stąd Komunia eucharystyczna nie powinna być realizowana dopiero po osiągnięciu całkowi-

tej komunii eklezjalnej.¹⁷ Powyższa teza stoi – jak widzimy – w sprzeczności z tradycyjnym nauczaniem Kościoła katolickiego, wyrażonym choćby w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*”.

Czy istnieje zatem szansa na wyjście z tego „ekumenicznego impasu”? Wydaje się, że w tak delikatnej materii potrzeba z jednej strony dużej ostrożności i cierpliwości ekumenistom oraz wiernym (np. żyjącym w małżeństwach mieszanych), którzy w swoim własnym życiu doświadczają dramatu niemożliwości uczestniczenia we wspólnej Eucharystii. Z drugiej strony natomiast, należy mieć nadzieję, że cierpliwy i mozolny dialog ekumeniczny, zwłaszcza na temat rozumienia Eucharystii oraz kościelnego urzędu, znajdzie wreszcie swoją recepcję w postaci mniej restrykcyjnego stanowiska Kościoła katolickiego wobec gościnności eucharystycznej. Dotyczy to zwłaszcza tradycyjnych Kościołów luteranckich oraz anglikańskich, które przyjmują i wyznają wiarę w realną obecność Chrystusa w znakach chleba i wina.

4. Propozycja trzech instytutów ekumenicznych w kwestii gościnności eucharystycznej

Wspomniany na wstępie dokument przygotowany przez trzy instytuty ekumeniczne z Bensheim, Strasburga i Tybingi, zatytułowany *Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej*, jest dokumentem swoistego rodzaju. Stanowi on apel do pasterzy Kościoła katolickiego oraz zwierzchników Kościołów protestanckich (głównie luteranckiej proveniencji) o to, by w świetle dotychczasowych ekumenicznych dialogów na temat Eucharystii oraz posługiwania kościelnemu zrewidowały swoje dotychczasowe stanowiska w sprawie praktyki wzajemnego dopuszczania do Stołu Pańskiego wiernych swoich Kościołów. We wprowadzeniu do polskiego tłumaczenia dokumentu prof. Karol Karski pisze, że „instytuty opowiadają się za gościnnością eucharystyczną jako normalnym przypadkiem w życiu ludzi, którzy praktykują ze sobą intensywną wspólnotę ekumeniczną. Przy okazji powołują się na małżeństwa i rodziny o różnej przynależności wyznaniowej, członków ekumenicznych grup roboczych, sytuacje, w których chrześcijanie uczestniczą w ślubach, chrztach, nabożeństwach połączonych z bierzmowaniem lub confirmacją w kościele innej konfesji”.¹⁸

Dokument ma kształt jedenastu tez, którym towarzyszą krótkie „objaśnienia”, „stan dyskusji” i „perspektywy”. Instytuty uzasadniają, że dojrzał już czas na wyciągnięcie praktycznych konsekwencji z wyników prowadzonego od 25 lat dialogu ekumenicznego. Spodziewają się, że Kościo-

ły poważnie przemyślą możliwość wzajemnego uznania się za uprawniony przejaw jednego Kościoła Jezusa Chrystusa, co w konsekwencjiściągnęłoby rozluźnienie dotychczasowej dyscypliny w odniesieniu do praktykowanej już w ograniczonym stopniu gościnności eucharystycznej. Celem zawartych w dokumencie też jest udokumentowanie i uzasadnienie, że eucharystyczna gościnność w sensie bardziej otwartego zapraszania chrześcijan innych wyznań do udziału we wspólnocie stołu z Chrystusem jest możliwa, a w wielu wypadkach nawet wskazana mimo jeszcze istniejących różnic w teologicznym rozumieniu i praktykowaniu tego sakramentu w życiu Kościołów.

Dokument, opierając się na wynikach dotychczasowych dialogów ekumenicznych, ma więc charakter postulatyczny. Jest pewnego rodzaju propozycją, przyznajmy – śmiałą, a co za tym idzie dla niektórych kręgów kontrowersyjną. Jednak, jak sami jego autorzy zaznaczają, stanowi on „apel, który nie jest skierowany przeciw nikomu, lecz konsekwentnie kieruje spojrzenie na ekumeniczną przyszłość Kościołów”.¹⁹

Wydaje się wskazanym przytoczenie w tym miejscu wszystkich tez w sprawie gościnności eucharystycznej. Pamiętać w tym miejscu należy, że stanowią one swego rodzaju materiał dany do dalszej dyskusji ekumenicznej w kwestii gościnności eucharystycznej. Nie są natomiast żadnym wynikiem oficjalnego dialogu ekumenicznego, który obligowałby do recepcji swoich wyników.

Teza 1

Nie fakt dopuszczenia ochrzczonych chrześcijan do wspólnej Wieczerzy Pańskiej, lecz niedopuszczenie do niej wymaga uzasadnienia.

Teza 2

Zachodzi sprzeczność pomiędzy przeżywaną lokalnie wspólnotą ekumeniczną a brakiem wspólnoty Wieczerzy Pańskiej. Fakt ten osłabia świadectwo powierzone Kościołom i sprawia, że w obliczu społecznych wyzwań ich wizerunek staje się niewiarygodny.

Teza 3

W licznych wyjątkowych przypadkach już dzisiaj dopuszcza się pojedyncze osoby do wspólnoty Wieczerzy Pańskiej.

Teza 4

Chrzest jest bramą do wspólnoty Kościoła, Ciała Chrystusa, które za każdym razem konstytuuje się – na nowo w Wieczerzy Pańskiej.

Teza 5

Jezus Chrystus zaprasza do Wieczerzy Pańskiej. On jest dawcą i darem. Wyłącznie w Jego imieniu i na Jego polecenie Kościół wypowiada zaprosze-

nie. Tutaj nie może być dowolności, lecz wszystko musi działać się zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa.

Teza 6

Wspólnota Wieczery Pańskiej sięga dalej niż wspólnota kościelna.

Teza 7

Życie Kościoła jako wspólnoty opiera się na zwiastowaniu, nabożeństwie i służbie dla świata. Warunkiem wspólnoty kościelnej jest przyjęcie tych elementów i wspólnego rozumienia fundamentu Kościoła, natomiast nie zachodzi potrzeba akceptowania jego konkretnego historycznego kształtu.

Teza 7.1

Wspólne poglądy w sprawach wiary: różne poglądy na świadectwo kościelne i wiążącą wykładnię wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa jako zbawienie świata nie muszą być czynnikiem kościelno-rozłamowym.

Teza 7.2

Wspólne poglądy w pojmowaniu Wieczery Pańskiej: Dialogi ekumeniczne doprowadziły do daleko idącej zgodności w tradycyjnie kontrowersyjnej tematyce dotyczącej pojmowania Wieczery Pańskiej. Dlatego nadal istniejące różnice nie stanowią przeszkody we wspólnym sprawowaniu Wieczery Pańskiej.

Teza 7.3

Wspólne poglądy w rozumieniu urzędu: mimo dalej istniejących sprzeczności w zagadnieniu urzędu osiągnięto dzisiaj zbliżenie w sprawach zasadniczych, które umożliwia gościnność eucharystyczną.

Teza 7.4

Wspólne poglądy na służbę wobec świata: diakonia, wspólnota i Wieczera Pańska warunkują się wzajemnie.

Postawione przez trzy instytuty ekumeniczne tezy domagają się, zgodnie z intencją ich autorów, komentarzy, dopowiedzeń i dyskusji. To jednak przekraczałoby ramy niniejszego opracowania. Warto jednak, by ów dokument został zauważony i wzięty jako materiał do dyskusji nad dalszym kształtem gościnności eucharystycznej. Wydaje się, że szczególnie do tego uprawnione są zarówno instytuty ekumeniczne, zajmujące się nauką i refleksją nad kwestiami związanymi z dążeniem do jedności Kościoła, jak i różnego rodzaju rady i komisje ekumeniczne.

* * *

Dotychczasowa praktyka ograniczonej gościnności eucharystycznej, dopuszczana przez Kościół rzymskokatolicki w szczególnych okolicznościach, a potwierdzona choćby w ostatnich dokumentach magisterialnych, stanowi wyraz wspólnej tęsknoty za pełną kościelną jednością. I choć –

jak zauważa papież Jan Paweł II w ostatniej encyklice o Eucharystii – nie może być rozumiana jako narzędzie prowadzące do interkomunii, to jednak jest głęboką, duchową potrzebą tych, którzy osobiście bardzo mocno przeżywają dramat „zjednoczenia w chrzcie i podziału w Eucharystii”. Wydaje się również, że dotychczasowe ustalenia dialogów ekumenicznych pozwalają na więcej. Kardynał W. Kasper, idąc w ślad za ostatnimi dokumentami Kościoła wypowiadającymi się w tej kwestii, ostrzega przed praktykami tzw. „dzikiego i niecierpliwego ekumenizmu”, który zdaje się czasami ignorować aktualne stanowisko Kościoła w tej materii.²⁰ Pamiętać jednak należy, że ekumenizm wymaga – jak mówi W. Hryniewicz – „odwagi w poszukiwaniu nowych dróg i możliwości. Odpowiedzialność za stan podziału ciąży na każdym chrześcijaninie i na każdym Kościele. Jesteśmy wciąż zbyt ostrożni, małoduszni i bojaźliwi wobec podziału, który zuboża każdego z nas i pozbawia czegoś, co należy do pełni chrześcijaństwa”.²¹

PRZYPISY

- ¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, Watykan 2003, nr 43.
- ² Tytuł dokumentu w oryginale: *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, Frankfurt/Main 2003. Całość dokumentu pt. *Wspólnota Pańska jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej* w tłum. K. Karskiego zob. w: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (SiDE) 19(2003), nr 2, s. 78–86.
- ³ Całość dokumentu zob. w: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy. Tekst i komentarze*, pod red. W. Hryniewicza i S.J. Kozy, Lublin 1989.
- ⁴ Tekst przemówienia papieskiego w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, pod red. S.C. Napiórkowskiego, K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 2000, s. 538–541.
- ⁵ Zob. np. wzmiankowany powyżej *Dokument z Limy* (1982), będący owocem wieloletniej pracy Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, czy dokumenty dialogu katolicko-luterańskiego: *Das Herrenmahl (Wieczera Pańska)* (1978); *Das geistliche Amt in der Kirche (Urząd duchowny w Kościele)* (1981); *The Eucharist (Eucharystia)* 1967 – dialog katolicko-luterański w USA; *Vers une même foi Eucharistique? Accord entre catholiques et protestants (W kierunku jednej wiary eucharystycznej. Uzgodnienia katolicko-protestanckie)* (1972) – dialog „prywatny” ekumenicznej Grupy z Dombes; *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (1982) – dialog katolicko-prawosławny; *Agreed Statement on Eucharistic Doctrine (Wspólne oświadczenie na temat doktryny eucharystycznej)* (1971) – dialog katolicko-anglikański.
- ⁶ Szerzej na ten temat zob. W. H a n c, *Interkomunia – możliwości i perspektywy*, w: *Ku chrześcijaństwu jutro. Wprowadzenie do ekumenizmu*, pod red. W. Hryniewicza, J.S. Gajka i S.J. Kozy, Lublin 1996, s. 614–635.
- ⁷ Na temat *Konkordii Leuenerskiej* zob. szerzej: K. R ó z a ń s k i, *Concordia di Leuenberg. Prospettiva ecumenica dei protestanti*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), nr 7, s. 165–174.
- ⁸ Do najbardziej istotnych dokumentów, które poruszają zagadnienie gościnności eucharystycznej z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego należą: *Dekret o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego* (1964 r.); *Dyrektorium ekumeniczne* (z 1967 i 1970 r.); *Instrukcja Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan „O szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych*

- wyznań dopuścić do Komunii św. w Kościele katolickim (1972 r.); Kodeks prawa kanonicznego (1984 r.); Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993 r.); encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995 r.) oraz encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003 r.)
- ⁹ Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993 r.). Całość dokumentu w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, dz. cyt., s. 30–101.
- ¹⁰ *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy*, dz. cyt., nr 29, s. 12.
- ¹¹ Por. W. H a n c, *Eucharystia a interkomunia w dialogu ekumenicznym*, w: *Misterium Eucharystii. Teoria – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II «Ecclesia de Eucharistia»*, pod red. W. Nowaka, Olsztyn 2004, s. 237–238.
- ¹² Całość dokumentu zob. w internecie pod adresem: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20040528_lineamenta-xi-assembly_pl.html
- ¹³ Zob. M. Z i e m k o w s k i, «*Ecclesia de Eucharistia*» a nadzieje chrześcijan na wspólnotę Stołu Pańskiego, *SiDE* 20(2004), nr 1, s. 52–53. Autor w swoim opracowaniu podaje cały szereg pozytywnych, jak i krytycznych komentarzy ze strony luterańskiej i anglikańskiej skierowanych pod adresem papieskiej encykliki.
- ¹⁴ Całość dokumentu zob. w internecie pod adresem: <http://www.catholic-ew.org.uk/resource/obob/obob03.htm>
- ¹⁵ ‘Discerning the body’ refers both to Christ’s eucharistic body (Holy Communion) and to his ecclesial body (the Church), with its faith, sacraments and its ordained ministry. The tradition of the early, undivided Church always made sharing fully the same faith the condition for sharing fully the same Eucharist. The Directory reminds us, ‘Eucharistic communion is inseparably linked to full ecclesial communion and its visible expression’. The gift which Christ offers us through his Church is ultimately union with himself in the fullness of that faith, hope and love which constitutes the Body of Christ. This is an understanding of the Eucharist which as Catholic bishops we wish to reaffirm strongly. *One Bread, One Body*, nr 93.
- ¹⁶ House of Bishop of the Church of England, *The Eucharist: Sacrament of Unity*, London 2001, nr 29.
- ¹⁷ M. Z i e m k o w s k i, «*Ecclesia de Eucharistia*» a nadzieje chrześcijan na wspólnotę Stołu Pańskiego, art. cyt., s. 58.
- ¹⁸ K. K a r s k i, *Wspólnota Wieczery Pańskiej (wprowadzenie)*, *SiDE* 19(2003), nr 2, s. 77.
- ¹⁹ Tamże, s. 77.
- ²⁰ *The Church doesn’t create its life by itself*. An interview with Cardinal Walter Kasper, „30Giorni” (maj 2003). Całość tekstu w internecie pod adresem: <http://www.30giorni.it/us/articolo.asp?id=898>. Takim przykładem może być nabożeństwo ekumeniczne z otwartą komunią, zorganizowane 29 maja 2003 r. w Berlinie w ramach Ekumenicznego Dnia Kościołów. Zob. J. T r e n k n e r, *Święto jedności*, „Tyg. Powszechny” 2003, nr 23(8 VI).
- ²¹ W. H r y n e w i c z, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, s. 234.

KS. ARTUR NIEMIRA

CZY WARTO DZIŚ ROZMAWIAĆ O CNOTACH?

Spośród zakresu problematyki teologiczno-moralnej cnoty zawsze nie tylko budziły zainteresowanie teologów, ale stosunek do aretologii stał się w swoisty sposób wyznacznikiem kondycji moralnej człowieka, jako jednostki czy jako społeczności, w świecie, w którym wartości moralne były kanonem ludzkiego postępowania bądź manifestem zacofania, nietolerancji czy wręcz wrogości dla samego człowieka. Odniesienie się do cnot, zarówno to teoretyczne jak i praktyczne, posiadało i – śmiem twierdzić – nadal posiada walor odpowiedzi udzielanej przez człowieka na pytanie o siebie samego. Inaczej mówiąc, odpowiedź na pytanie o szczęście i cel ostateczny człowieka, o realizację siebie jako osoby w sposób wolny, świadomy i odpowiedzialny, a więc o bycie osobą, której decyzje i czyny konstytuują własne człowieczeństwo, jest odbiciem odpowiedzi na pytanie o cnoty czy życie cnotliwe. Człowiek odkrywa siebie samego w dynamizmie cnoty. Dynamizm osoby ludzkiej jest związany z dynamizmem cnoty.

O karierze samego pojęcia „cnota” i o potrzebie życia cnotliwego można przekonać się analizując przeszłość i terażniejszość rozumienia przez człowieka siebie samego i otaczającego go świata oraz badając historię ludzkich decyzji o człowieku i jego relacji do drugiej osoby i do świata, w którym żyje. Termin „cnota” niepokoił więc człowieka, tak jak niepokojący od zawsze był świat obiektywnych wartości, dobra i prawdy. Cnoty były kręgosłupem życia moralnego człowieka, drogą realizacji wartości budujących jego szczęście i określających prawdę o nim samym. W coraz bardziej relatywizującym się świecie, cnoty stały się obszarem tajemniczym, niezrozumiałym, a nawet wrogim dla człowieka. Pojęcie „cnota” stało się wręcz niemodne, wyrzucone ze słownika, niekomunikatywne dla współczesnych. Ale nawet wtedy trudno było przejść obok znaczenia przypisywanego temu pojęciu bez ustosunkowania się do niego.¹ Jak to już wyżej zostało powiedziane, wynikało to z konieczności

dawania samemu sobie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i jak powinien żyć. Cnota zyskiwała na znaczeniu, gdy człowiek stawał w prawdzie o sobie samym, ale spychana była na margines ludzkiego życia czy stawała się przedmiotem kpiny, gdy człowiek, w imię nowoczesności i postępu, w podążaniu za wolnością zapominał o jej organicznym związku z odpowiedzialnością.

Na przykładzie ostatnich wydarzeń można zauważyć to napięcie, o którym mowa powyżej. Z jednej strony pojęcie „cnota” nic nie mówi współczesnemu człowiekowi, jest znaczeniowo zawężane, a nawet chorobliwie związane ze sferą ludzkiej miłości, dodajmy, także znaczeniowo wypaczanej, co powoduje, że postuluje się odejście od tej kategorii moralnej. Z drugiej zaś strony pojęcie to nabywa walorów w momencie, gdy kłamliwie próbuje się nieść sztandary tolerancji dla odrębnych światopoglądów i religii, i w jej imię, a tak naprawdę w imię kłamstwa, wyeliminować Chrystusa z europejskiej kultury. Spór o święta Bożego Narodzenia w 2004 roku doszedł do absurdu. We Włoszech zaproponowano, by dla uszanowania odrębności religijnej niewierzących w Chrystusa w kołędach imię *Gesù* (Jezus) zastąpić słowem *virtù*, co znaczy właśnie „cnota”.

Zapytać więc trzeba o to, czym jest cnota i jakie ma ona znaczenie dla życia człowieka. Z pozycji teologa należy uściślić to pytanie o problem zbawienia, zapytać o to, czy cnota jest przestrzenią spotkania człowieka z Bogiem, wejścia w relację z Nim i drogą osiągnięcia celu ostatecznego. W zagadnieniu tym chodzi więc o prawdę o człowieku i jego życiu.

1. Czym jest cnota?

Pojęcie „cnota” w rozumieniu, jakie występuje w kulturze filozoficzno-teologicznej świata zachodniego, bierze swój początek z myśli Arystotelesa i stoików oraz z jej chrześcijańskiej reinterpretacji, której najdojrzalszym rozwinięciem był system św. Tomasza z Akwinu. Cnoty w jego ujęciu stały się konstrukcją nośną całej moralności chrześcijańskiej. Zdaje się bowiem, że dla Akwinaty to one właśnie są drogą mówienia prawdy o człowieku i jego życiu.² Rozpoczynając drugą część *Sumy teologicznej*, św. Tomasz napisał wstęp, który jednoznacznie wskazuje na to, że dla niego nauka o moralności jest nauką o człowieku. W konsekwencji więc cnota nie tylko jest sposobem mówienia prawdy o osobie ludzkiej, ale ma służyć temu, by człowiek stał się dobrym.³ Cnota wiąże się więc z takim działaniem człowieka, poprzez które staje się on dobry. Nie można za-

pomnieć wreszcie, że poruszamy się na gruncie teologii moralnej, a więc stawanie się dobrym ma swój konkretny wzór w Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Cnota ma więc ścisły związek z naśladowaniem Chrystusa, modelowaniem własnego życia tak, by było ono jak życie Chrystusa.

Wymienione tutaj elementy dają konkretny obraz tego, że cnota nie jest pojęciem abstrakcyjnym, ale ma wymiar egzystencjalny. Dynamizm cnoty, jak zostało powiedziane wyżej, jest dynamizmem osoby, jej życia. Cnota jest drogą poszukiwania sensu ludzkiego życia i ludzkich czynów. To związanie cnoty z osobą i jej życiem jest niezwykle istotne. Cnota umożliwia bowiem pójście drogą, na której człowiek znajduje się już na mocy tego, że jest człowiekiem, że został stworzony przez Boga. Drogą człowieka jest więc realizacja tego, w co został z natury wyposażony, lub też pójście za skłonnością swojej natury, w którą wpisane jest powołanie do stawania się prawdziwym człowiekiem, a więc rozumna realizacja siebie, bo człowiek ma rozumną naturę.⁴

Cnota ukierunkowana jest na działanie rozumne, na czynienie dobra. Czyny ludzkie czy działanie człowieka wpisane są w jego egzystencję, w jego bycie człowiekiem. Cnota przybiera postać pewnej zasady, swoistego *principium*, które czyni dobrym i podmiot aktu, i wykonane uczynki. Działanie człowieka w perspektywie cnoty oznacza więc takie czyny, poprzez które osoba zyskuje zasadę nadającą kierunek całej jej egzystencji. Człowiek realizuje się w działaniu, wchodząc w relację do dobra i angażując swoje zdolności i możliwości właściwe jemu jako osobie. Stworzony na obraz Boga, posiada zdolność stawania się sobą poprzez działanie.⁵ Święty Tomasz stwierdza, że „ponieważ jestestwo Boże utożsamia się z Jego działaniem, dlatego największe podobieństwo między Bogiem a człowiekiem zachodzi w pewnym działaniu. Stąd szczęście, czyli błogostan, najbardziej upodabniając człowieka do Boga, jako celu życia ludzkiego, polega na działaniu”.⁶

Działanie człowieka, którego zasadą jest cnota, ma więc związek z pewnym *continuum*, ciągłą przemianą właściwą człowiekowi jako osobie. Człowiek nie jest bytem statycznym, ale rzeczywistością dynamiczną. Nie jest bytem skończonym, raz na zawsze zamkniętym, niezdolnym do poszukiwania większego dobra czy stawania się prawdziwszym człowiekiem, wierniej zbliżonym do pierwowzoru, którego sam jest obrazem. Właśnie przyłgnięcie do dobra wyznacza kierunek dynamizmu rozwoju własnego człowieczeństwa.⁷ Cnota stanowi dla niego siłę do postępowania zgodnie z dynamiką własnego bytu, który tylko w realizacji dobra

i w perspektywie prawdy o sobie samym może właściwie urzeczywistnić swoje bycie osobą.

Do powyższego stwierdzenia można dojść z obserwacji rzeczywistości, w której żyjemy. Nic na tym świecie, co dotyczy człowieka, nie rodzi się perfekcyjne. Doskonałym nikt nie staje się przez fakt dziedziczenia czegośkolwiek lub przez zwykły przypadek czy wreszcie tylko dlatego, że tak musi być. Gdyby przyjąć, że doskonałość jest pewną własnością, a nie celem, to godziłoby to w podstawowe prawa rozwoju i zaprzeczałoby konieczności podążania drogą prawdy i dobra. Z moralnego punktu widzenia osoba nie podążająca drogą doskonalenia się w ograniczonym wymiarze korzystałaby ze swej wolności, nie potrafiłaby przeżywać jej w wymiarze świadomej odpowiedzialności, a więc zakwestionowane zostałyby w niej te elementy, które konstytuują ją jako osobę ludzką. Jeśli do godności człowieka należy to, że jest on osobą wolną, która w sposób rozumny podejmuje decyzje, a więc jest wolną na sposób odpowiedzialny, to statyczna wizja człowieka sprzeciwia się prawdzie o nim samym. W tak zafałszowanym obrazie osoby cnota traci rację swojego bycia, co więcej, zakłamywałaby prawdę o człowieku, bo nie potrzebowałby on kroczyć drogą dobra, na której zasadą wzrostu jest właśnie cnota.

Cnota czyni więc człowieka zdolnym do uczynienia naturalnej skłonności ku dobru czymś osobistym, przyjętym jako wynik wolnej i świadomej decyzji, czymś, co w sposób odpowiedzialny wpływa na kształt wszelkich relacji, orientuje podejmowane decyzje i spełniane czyny. Skłonność poszukiwania dobra wpływa na odniesienia człowieka do siebie samego, do drugiego, w tym także do Boga i do otaczającego świata. Osoba cnotliwa wchodzi w relacje nie z tym, co abstrakcyjne, nierzeczywiste, ale w sposób inteligentny i przepojony miłością stawia czoła wymaganiom, jakie bycie w relacji do otaczającej rzeczywistości ze sobą niesie. Cnota sprawia więc w człowieku to, co jest w nim zgodne z jego naturą – wejście w relację z dobrem dla przemieniania samego siebie i otaczającego świata. Wiąże się to z odpowiedzialnością, która ma wymiar posłuszeństwa wobec poznanego dobra. Posłuszeństwo oznacza imperatyw moralny dla osoby pozostającej w relacji do poznanego dobra.

Dobro stoi więc w centrum życia osoby cnotliwej. Cnota ma tutaj wymiar kategorii interpretacyjnej życia moralnego rozumianego jako ciągle poszukiwanie dobra. Przy czym dobro należy tu rozumieć nie wprost jako dobro moralne, ale całościowo, jako dobro ludzkie. Naturalną skłonnością człowieka jest ciążenie ku temu, co jest dla niego dobrem, czyli ku dobru ludzkiemu. Dobro moralne zajmuje jednak miejsce uprzywi-

lejewane, gdyż nigdy nie pozostaje oddzielone od dobra ludzkiego. Stwierdzenie, że coś jest moralnie dobre, oznacza, że czymś dobrym jest zatroszczenie się w pewnych sytuacjach o pewne dobra użyteczne dla drugiego człowieka. Moralna dobroć takich czynów znajduje swój fundament w godności ludzkiej osoby, zarówno wyświadczającej dobro, jak i dobro otrzymującej. Cnota odkrywa przed człowiekiem to, że najgłębszym moralnym sensem jego życia jest realizacja dóbr moralnych. Realizacja siebie i swojej godności jako osoby poprzez nabywanie dóbr moralnych jest odpowiedzią w wymiarze moralnym na pytanie o to, po co człowiek żyje.⁸ Cnota mówi o odniesieniu człowieka do dobra, widzianego nie fragmentarycznie, ale całościowo. Ta relacja buduje historię wydobywania tego, co potencjalne w człowieku, w pełnej realizacji siebie samego jako osoby. Cnota buduje więc relacje interpersonalne i wpływa na ich jakość w odniesieniu do dobra poznanego i przyjętego jako wezwanie (powołanie).

W perspektywie chrześcijańskiej, dobro, z którym człowiek wchodzi w relację, oznacza wspólnotę życia z Bogiem, relację z Nim, przeżywaną w konkretnej wspólnocie ludu Bożego i rodziny ludzkiej. Cnota jest więc owocem łaski, jaką wierzący otrzymuje. Życie cnotliwe zaś to uczynienie z Bożego działania w świecie własnej historii życia. Staje się ono wynikiem przemiany, jaką łaska sprawia w człowieku.⁹ Skoro dobrem najwyższym dla człowieka jest życie we wspólnocie z Bogiem, to cnota uzdalnia do przejawów życia nadprzyrodzonego. Bez cnot, które uzdalniają do dynamicznego, podmiotowego udziału człowieka w życiu Bożym, łaska byłaby niezdolna do jej najbardziej istotowych aktów, a cnoty, zwane teologalnymi, pozbawione łaski uświęcającej, byłyby uzdolnieniami bez najbardziej wewnętrznego i istotnego źródła życia.¹⁰ Cnoty są więc sposobem, jedynym właściwym, prowadzenia dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem w Jezusie Chrystusie, są one drogą prowadzenia owego dialogu. Nie można ich zatem rozumieć jako wybranych uczynków, ale należy spojrzeć na nie jako na sprawność prowadzenia chrześcijańskiego życia. Nie jest ona niczym innym, jak dążeniem do Boga, do uczestniczenia w Jego życiu. Cnota nie jest więc drogą doskonałości samej dla siebie. Doskonałość jest skutkiem, owocem, albo też towarzyszy osiągnięciu celu, jakim jest wspólnota życia z Bogiem. Zanim człowiek zacznie dążyć do Niego przez cnotę, to On sam wyciąga ku niemu rękę. To Bóg rozpoczyna dialog i przez łaskę uzdalnia do dania odpowiedzi, która jest ciągłym podążaniem drogą cnoty. W perspektywie życia chrześcijańskiego cnoty teologalne przyjmują i przekształcają wszelkie przejawy życia mo-

ralnego w dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem.¹¹ W tym miejscu należy jeszcze dodać, że skoro ów dialog prowadzony jest w Jezusie Chrystusie, to cnoty są drogą naśladowania Go w życiu osoby wierzącej.

Posługując się definicją św. Tomasza, zaczerpniętą od św. Augustyna, można stwierdzić, iż cnota to „dobra jakość umysłu, dzięki której w sposób prawy się żyje, którą nikt źle się nie posługuje i którą Bóg w nas bez nas sprawia”.¹² Warto w tym momencie przestudiować analizę Tomaszowego ujęcia, która w sposób metodologicznie uporządkowany odpowiada na pytanie, czym jest cnota. Przedstawione elementy rozumienia rzeczywistości cnoty dają podstawę, by idąc za powyższą definicją przyjąć, że cnota jest pewną sprawnością, zdolnością do działania kierowanego przez rozum ku temu, co dobre dla człowieka i zgodne z prawdą o nim i o ostatecznym celu jego życia, jakim jest wspólnota z Bogiem, której przyczyną jest On sam, a nie jakakolwiek nasza zasługa.

2. Integralna wizja osoby

Nauka o cnotach wiąże się z konkretną koncepcją człowieka. Podejmując próbę określenia, czym jest cnota, nie można było nie mówić o człowieku. Prawda o nim związana jest z wizją osoby zintegrowanej, a ta osiągalna jest właśnie drogą cnoty. Należy więc zatrzymać się w refleksji nad podmiotem życia cnotliwego, starając się poszukać odpowiedzi na pytanie o strukturę ontyczną człowieka.

Wyróżnić należy szczególną rolę rozumu w procesie wyboru tego, co jest dobre, jako że jest on władzą, którą człowiek poznaje, co jest dobre dla niego i dla innych w określonej sytuacji. To wartości wskazują, co jest dla człowieka dobrem w odniesieniu do realizacji jego celu ostatecznego, czyli w dynamizmie ukierunkowanym na ten cel. Rozum praktyczny jest zdolnością do poznania najgłębszych motywów i ostatecznych celów ludzkiego działania oraz do oceny konkretnej sytuacji, w której człowiek realizuje jakieś dobro moralne. Rozum wezwany jest więc do przedstawienia i proponowania dobra, które samo z siebie służy podmiotowi, aby mógł wewnętrznie i integralnie rozwijać się i udoskonalać. Udoskonalanie się oznacza tutaj sumę wszystkich rozwijanych możliwości człowieka, ich zintegrowanie tak, by osoba mogła osiągnąć maksimum swojego rozwoju ludzkiego, by integralnie mogła się humanizować. Cnota jest narzędziem zapewniającym ciągłość, stabilność i stałość ukierunkowania w tym dynamizmie humanizacji człowieka. Cnota, jako stała postawa względem dobra moralnego, jest skonkretyzowaniem rozumnych aktów, które rozpoznając w pewnych dobrach ich zgodność z naturą człowieka,

prowadzą go do spełnienia. I tu zaznacza się rola jeszcze jednej władzy, a mianowicie woli dla prowadzenia życia moralnego. Wola jest niczym innym, jak świadomym wzięciem na serio własnego przeznaczenia do stawania się coraz prawdziwszym człowiekiem. To wola pobudza rozum do tego, by człowiek wybrał to dobro, które spośród różnych dóbr najbardziej odpowiada integralnemu rozwojowi człowieka. Życie cnotliwe wymaga wyboru na korzyść dobra moralnego możliwego do zrealizowania. Najpierw więc trzeba chcieć to dobro odkryć, potem trzeba chcieć czynić i wreszcie czynić je. Każdym z tych etapów zarządza wola, która przeprowadza rozum przez meandry dóbr (wartości) dających się poznać i wybrać. Innymi słowy, to osoba spełnia siebie wybierając konkretne dobro moralne spośród hierarchii różnych dóbr. Dokonuje się to poprzez budowanie osobowości człowieka, jego życia moralnego, a więc przez rozwój człowieka jako osoby.¹³

Powiedziane już zostało, że integralnej wizji człowieka towarzyszy wizja dynamiczna. Używanie woli i rozumu dla ciągłego wybierania tego, co najbardziej odpowiada człowiekowi jako osobie, zawiera w sobie ten dynamizm, który integruje podmiot. Człowiek jest tym, który ciągle się staje, a cnota jest drogą tego dynamizmu. Co wydaje się jednak istotniejsze, to fakt, że to, kim człowiek się staje, a więc proces integracji osoby, jest czymś, co nie rozpoczyna się od zera. Życie cnotliwe wskazuje na to, że bardziej jest ono dokończeniem czegoś, czym człowiek jest i czego chce na mocy stwórczego aktu Boga. Cnota mogłaby więc być określona jako kontynuacja czegoś, czym człowiek jest ze swej natury.¹⁴ Dynamizm cechujący człowieka łączy się więc z jego stawaniem się jako podmiotu, z pewną potencjalnością, która staje się aktem.¹⁵

Możliwość i akt oraz przejście z jednego stanu w drugi na sposób obiektywny opisują to, co w języku teologii moralnej nazywa się dynamizmem właściwym człowiekowi jako osobie. Ta ciągłość stawania się człowiekiem oznacza, że musi istnieć cel, który integruje wszystkie pragnienia, wybory i działania podmiotu. Proces integracji osoby zawiera w sobie moment transcendentny – człowiek przekracza sam siebie. Właściwym wymiarem osoby zintegrowanej, budującej życie na drodze cnoty, jest przekraczanie siebie, a więc kształtowanie siebie zgodnie z tym, kim człowiek jest. A jest podmiotem żyjącym dla, rozwijającym się w relacji do innego podmiotu po to, by bardziej być. To „bardziej być” oznacza sprawność w dobru.¹⁶

Otwarcie się człowieka, jego przekraczanie siebie, osiąga swoje spełnienie w relacji do Boga, który objawił się w Chrystusie. Ostatecznym

celem jest bycie z Tym, który jest pełnią bytowania. A miarą człowieczeństwa zintegrowanego jest zgodność postępowania z celem ostatecznym człowieka.¹⁷ W centrum życia cnotliwego stoi zatem wydarzenie, jakim jest spotkanie z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Łączy ono życie człowieka z osobą Jezusa, proponując dar relacji odczytywany jako powołanie niosące pewne zobowiązanie do dania odpowiedzi. Relacja Boga z człowiekiem stanowi źródło stałego dynamizmu, to znaczy życia cnotliwego.

Właśnie wspólnota Boga z człowiekiem, o której mówi się, że ma charakter dynamiczny, jest życiem, ma wymiar egzystencjalny. Relacja interpersonalna, o której tu mowa, angażuje w człowieku władze osobowe, czyli wolność i odpowiedzialność. Siłą, która wewnątrz porusza tę wspólnotę, jest miłość. Cnota stanowi więc nieodzowny warunek uczestnictwa człowieka w zaproponowanej mu komunii. Bogactwo możliwości, które w człowieku mogą stać się aktem w rozwijającym z Bogiem dialogu pochodzi od Chrystusa, z którym jest złączona osoba pozytywnie odpowiadająca na ofertę dialogu. Człowiek to przecież jedyne stworzenie na ziemi, które Bóg traktuje jako podmiot i oczekuje od niego odpowiedzi. Integracja osoby ludzkiej może więc nastąpić tylko w relacji do Chrystusa opierającej się na filarze cnót wiary, nadziei i miłości. Dialogiczna struktura tej relacji znajduje swoje usprawiedliwienie w fakcie, że Bóg może przemawiać do człowieka i człowiek nie tylko słucha tego głosu, ale może Bogu na niego odpowiedzieć. Dialog buduje człowieka i pozwala mu odnaleźć prawdę o sobie samym.¹⁸ Dialog jest więc sposobem bycia osobą ludzką. W spotkaniu z innością człowiek odkrywa istotowy wymiar swojego bytu. Otwarcie się na drugiego, ta transcendencja człowieka, jest faktorem personalistycznym i personalizującym w nim. W relacji z drugą osobą człowiek realizuje siebie i pomaga realizować się drugiemu.¹⁹ Dynamika relacji pomiędzy dwiema osobami jawi się jako wzrastanie i współwzrastanie osób, gdzie źródłem komunii jest relacja z Bogiem, zbudowana na miłości. W tym sensie cnota to zjednoczenie się z Chrystusem w Jego miłości do człowieka.²⁰ Tak rozumiana cnota daje odpowiedź na pytanie o moralność osoby wierzącej.

3. Moralność osoby cnotliwej

Cnota określona została jako stała dyspozycja usprawniająca do moralnie dobrego działania. Na koniec trzeba więc przyjrzeć się temu, czym jest życie moralne w dynamizmie cnoty. Refleksja ta stanowi pew-

nego rodzaju podsumowanie wcześniejszych przemyśleń i niejako konsekwencję zaprezentowanych wniosków. Moralność mówi o tym, kim jest człowiek i stanowi rodzaj objawiania prawdy o nim samym.

Moralność jest poszukiwaniem sensu ludzkiego działania i bycia dobrym. To poszukiwanie głęboko związane jest z cnotą, gdyż ona stawia przed podmiotem pytanie o sens każdej podjętej decyzji i dokonanego czynu. Nie wystarczy, aby człowiek postępował w sposób dobry, by wybrał wartości, ale by wybrał te i tylko te, które wyrażają go najpełniej jako osobę i pozwalają na wzrost, językiem filozofii określany jako przechodzenie z możliwości do aktu. Cnota jest metodą życia moralnego, stawiania się dobrym. Ona daje możliwość konkretnego wzrostu, najwłaściwszej odpowiedzi człowieka na dobro, które dało mu się poznać i które w relacji podmiot – wartość domaga się realizacji. W tym sensie moralność osoby wiodącej życie cnotliwe jest drogą doskonałości.

Moralne jest więc tylko to, co wyraża człowieka jako osobę w sposób najpełniejszy. Powiedziane już zostało, że zakłada to zgodność postępowania człowieka z jego naturą. Dzieje się tak dlatego, że moralność jest rzeczywistością egzystencjalną, a cnota ściśle jest związana z człowiekiem. Odnosi się do jakości bycia osobą ludzką (i dlatego jest to zgodność postępowania z naturą bycia człowiekiem) wyrażonej poprzez stałą decyzję „chcę być”. W tym sensie cnota jest kresem, do którego można i trzeba doprowadzić zdolność istnienia i postępowania. Integruje wszelkie możliwości zwińczając w sobie to, czym człowiek może być. Potwierdza się w ten sposób prawdziwość zdania: *virtus est ultimum potentiae*. Konsekwencją tego spojrzenia jest mówienie o moralności jako o swojego rodzaju dynamizmie, kontynuacji rzeczywistości, jaką jest człowiek, który wciąż się staje.²¹

Życie moralne człowieka ponadto jest odczytywaniem dobra przez podmiot nie tylko w stosunku do siebie, ale i w odniesieniu do celu ostatecznego człowieka, jakim jest życie z Bogiem. Moralność przybiera tu znamiona otwarcia się na Boga, na spotkanie i bycie z Nim. W Jezusie Chrystusie spotkanie to zyskało swoją pełnię. I jeśli moralność to postępowanie zgodnie z naturą osoby ludzkiej, to cel tego działania dla człowieka może być tylko jeden: Bóg. Moralność staje się religijnością, bo jej wspólnym mianownikiem jest dynamiczna, dialogiczna relacja Boga z człowiekiem.

Także i w tym wymiarze moralność spotyka się z cnotą. Moralność jest nie tylko poznaniem prawdy, ale upodobnieniem się właśnie do Chrystusa. Dzieje się to na drodze cnoty. Zdobywając cnotę, stawiać się

dobrymi – znaczy drogą cnoty upodabniać się do Chrystusa. Moralność w pełni ludzka jest moralnością chrześcijańską, której zwieńczeniem jest miłość. Dlatego można powiedzieć, że to, co autentycznie ludzkie, jest też prawdziwie chrześcijańskie. Bez nadprzyrodzonego wymiaru swojej egzystencji człowiek nie osiągnie pełni przeżywania prawdy o sobie samym. Tymczasem ma on stawać się drugim Chrystusem, przemieniać się w Niego. Drogą osiągnięcia tej pełni jest cnota.²²

Życie moralne ma więc swój specyficzny charakter, który można określić mianem radykalizmu. Człowiek powołany jest do pełni i droga cnoty jest jedyną dla osiągnięcia tego celu, bez pójścia na jakikolwiek kompromis. Miarą życia jest życie w Chrystusie czy też życie Chrystusa w nas. Chrześcijanin w powołaniu do stawania się drugim Chrystusem rozumie, że tylko takie przeżywanie własnego życia na wzór Pana jest naśladowaniem Jezusa. Jego moralność nie jest przez to mniej ludzka, ale staje się sposobem spełnienia swojego bycia człowiekiem i to w ściśle określony sposób, który jest chrześcijański i ludzki zarazem. Ważny jest radykalizm na wzór radykalizmu Jezusa.

* * *

Wracając do pytania o to, czy warto dziś rozmawiać o cnotach, można by banalnie i nieskromnie orzec, że te zapisane strony świadczą o tym, że warto. Tymczasem oczywiste jest to, że zaprezentowany tutaj szkic był jedynie dotknięciem czegoś, o czym mówi się jako o filarze życia moralnego człowieka. Jeśli pod wpływem refleksji człowiek zbliży się odrobinię do prawdy o sobie samym i jednocześnie podejmie decyzję o życiu w dynamizmie cnoty, w perspektywie celu ostatecznego, to odpowiedź nasuwa się sama. Trzeba przebić się jedynie przez gąszcz niemodnych dziś pojęć i hałaśliwego bełkotu, który przybiera nieraz formę tworzenia ideologii usprawiedliwiającej życie dalekie od prawdy i dobra, a więc tak naprawdę dalekie od samego człowieka. Niezrozumienie, czym jest cnota, bierze się stąd, że człowiek nie zdaje sobie sprawy, że ta rzeczywistość wpisana jest w dynamizm osoby ludzkiej.

PRZYPISY

¹ Analizą pojęcia „cnota” i badaniem jego recepcji we współczesnej kulturze zajęli się J. Pięper, *Aktualność cnot kardynalnych (mądrość, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie)*, „Roczniki Filozoficzne” 34(1976), s. 97–108.

² Por. F. Compagnoni, *Vissuto virtuoso. Virtú cardinali e teologali*, w: *Corso di morale*, t. 1, red. T. Goffi, G. Piana, Brescia 1989, s. 561.

- ³ Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 94–95.
- ⁴ Por. J. Pieper, *Aktualność cnót kardynalnych*, art. cyt., s. 102.
- ⁵ Por. D. Mongillo, *Virtù*, w: *Nuovo dizionario di teologia morale*, red. F. Compagnoni [i in.], Cinisello Balsamo 1990, s. 1454.
- ⁶ *Summa Theologiae* (S. Th.), I–II, q. 55, a. 2, ad 3.
- ⁷ Por. J. Pieper, *Aktualność cnót kardynalnych*, art. cyt., s. 101.
- ⁸ Por. F. Compagnoni, *Vissuto virtuoso*, art. cyt., s. 562–564.
- ⁹ Por. D. Mongillo, *Virtù*, art. cyt., s. 1456.
- ¹⁰ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna szczegółowa*, t. 2, Poznań 1963, s. 31.
- ¹¹ Por. tamże, s. 33–34.
- ¹² S. Th., I–II, q. 55, a. 4.
- ¹³ Por. F. Compagnoni, *Vissuto virtuoso*, art. cyt., s. 572–574.
- ¹⁴ Por. J. Pieper, *Aktualność cnót kardynalnych*, art. cyt., s. 102.
- ¹⁵ Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 98.
- ¹⁶ Por. tamże, s. 99.
- ¹⁷ Por. tamże, s. 106.
- ¹⁸ Por. D. Tettamanzi, *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Casale Monferrato 1992, s. 41.
- ¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1980, s. 312.
- ²⁰ Por. B. Häring, *La morale é per la persona*, Roma 1973, s. 227.
- ²¹ Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 118.
- ²² Por. tamże, s. 96.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

SPOWIEDNIK JAKO FORMATOR SUMIENIA PENITENTA

Spowiednik w sakramencie pokuty i pojednania odpuszcza grzechy. Ale jego zadanie na tym się nie kończy. Jego posługa pomaga w realizowaniu powołania do świętości. Spowiednik posługę duszpasterską w konfesjonale rozciąga na formację sumienia. Owa formacja jest organicznie połączona z całym procesem wewnętrznego uzdrawiania penitenta.¹

Nie ulega wątpliwości, że kształtowanie zdrowych ludzkich sumień powinno być włączone w całą działalność duszpasterską Kościoła, jednak trzeba powiedzieć, że ma ono wymiar na wskroś sakralny. Jan Paweł II zaznacza, że „aby wierni posiadali dyspozycje wymagane do otrzymania Bożego przebaczenia za pośrednictwem rozgrzeszenia kapłana, formacja ich sumień nie może ograniczać się do przestróg, wyjaśnień i napomnień, jakich kapłan zwykle udziela – i powinien udzielać – penitentowi w chwili spowiedzi. Oprócz samego sakramentu potrzebna jest nieustanna formacja, realizowana w klasycznych i niezastąpionych formach duszpasterstwa i chrześcijańskiej pedagogiki, takich jak katechizacja, przystosowana do różnych grup wiekowych i poziomów wykształcenia, kaznodziejstwo, spotkania modlitewne, lekcje lektury religijnej”.² Możemy powiedzieć, że tak jak osobowość kształtuje się w toku całej ontogenezy, tak sumienie rozwija się na drodze sakramentalnej.³

1. Uprzywilejowanie miejsce dla formowania sumienia

W sakramencie pojednania dokonuje się proces nawrócenia człowieka, który związany jest nierozzerwalnie z formacją sumienia, to znaczy ma on istotny wpływ na odniesienia człowieka do wartości etycznych i religijnych. Należy stwierdzić, że w sakramencie tym poszukuje się wewnętrznej głębi, w której dokonuje się oświecenia sumienia.⁴ Owo oświecenie sumienia wyraża się poprzez poznanie wartości i norm moralnych, dzięki czemu działanie człowieka staje się bardziej umotywowane.⁵ Sakra-

ment ten możemy nazwać drogą, na której człowiek zostaje nasycony sprawiedliwością Bożą, która jest pragnieniem sumień, świadomych grzeszności człowieka.⁶ To bowiem sam Bóg daje człowiekowi niepojętą siłę moralną, która sprawia, że może stawać się on coraz lepszy i bardziej ludzki.

Ojciec Święty w swoich allokucjach skierowanych do Penitencjarii Apostolskiej podkreśla, że sakrament pojednania jest właśnie takim „szczególnym momentem”, który łączy w sobie katechezę, modlitwę Kościoła, postawę pokuty oraz ufne przyjęcie Magisterium.⁷ Papież podkreśla, że ten właśnie sakrament kształtuje sumienie chrześcijańskie o wiele bardziej, niż różnego rodzaju środki dydaktyczne czy socjologiczne.⁸

W sakramencie pokuty i pojednania nie do przecenienia jest rola kapłana, który będąc narzędziem samego Boga⁹ spełnia Jego posłannictwo, wyrażające się w posłudze jednania (por. 2Kor 5, 20). Nie jest on z pewnością panem sumienia, lecz „szafarzem tajemnic Bożych”.¹⁰ Musimy podkreślić, że jest on również sługą prawdy.¹¹ Czymś niezrozumiałym byłoby głoszenie przez niego „swoich” osobistych zasad moralności, prywatnych poglądów czy przekonań. Spowiednik powinien wyrażać prawdę, której jest depozytariuszem i którą zabezpiecza przez swoje autentyczne nauczanie.¹² Spowiednik ma być wierny nauczaniu Kościoła, szczególnie dziś, kiedy nie brak pomieszania, zwłaszcza w sferze zasad moralnych.¹³ Zasadniczą podstawą jest tutaj słowo Boże – prawdziwe światło kształtujące sumienia ludzkie, któremu kapłan powinien być wierny.¹⁴

Spowiednik, jako formator sumienia penitenta, powinien być zdolny mu pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie, które postawiono Jezusowi: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19, 16). Św. Paweł przychodzi nam z pomocą, kiedy mówi, że głoszenie Ewangelii powinno odbywać się w mądrości słowa (por. 1Kor 1, 17). W sposób szczególny spowiednik głosi słowo samego Chrystusa, które jest głosem mówiącym o dobru, jak i złu, tak by mocno rozbrzmiewało ono w sercach i umysłach ludzkich.¹⁵ Stąd też dochodzimy do ważnego wniosku, mianowicie, że spowiednik powinien sam posiadać właściwie uformowane sumienie.

Jan Paweł II zachęca spowiedników do kształtowania sumień współczesnych ludzi, aby były one „dobre” (por. 1Tm 1, 5).¹⁶ Spowiednik ma zmierzyć się z problemem zagubienia współczesnego człowieka, zwłaszcza zagubienia moralnego.¹⁷ Spotykamy się bowiem na co dzień z faktem zanikania świadomości grzechu, który przestaje być dla wielu ludzi

rzeczywistością groźną, a samo zło moralne traci na ostrości.¹⁸ Możemy nawet mówić o obojętności moralnej na własną grzeszność. Z drugiej zaś strony niemało jest tragicznych wstrząsów moralnych, społecznych i innych, które rodzą niepokój. Zauważalne jest również dążenie do źle pojętej autonomii człowieka, odrzucającej powszechne wzorce etyczne.¹⁹

Kapłanowi potrzebna jest podstawowa wiedza z zakresu omawianej tematyki. Wiedzieć należy przede wszystkim, że poczucie grzeszności ma swoje źródło w świadomości moralnej człowieka i powiązane jest ściśle z poczuciem Boga. Nie można zatem nigdy do końca wymazać poczucia Boga czy zagłuszyć sumienia, nie da się również wymazać poczucia grzechu. Odróżnić należy jednak poczucie grzechu od chorobliwego poczucia winy.²⁰ Chodzi o to, by człowiek miał świadomość grzechu, który zawsze pozostaje czymś złym, a nie stałe poczucie winy. Temu pierwszemu towarzyszy bowiem zawsze wiara w przebaczenie, drugiemu zaś oczekiwanie na karę.

2. Sumienie współczesnego człowieka – sumieniem zagrożonym

Jakie są współczesne zagrożenia sumień ludzkich? Jan Paweł wskazuje na: sekularyzm broniący źle pojętego humanizmu oderwanego od Boga, przesyconego hedonizmem, antropologię, która chciałaby ograniczyć odpowiedzialność człowieka za popełniane czyny, na relatywizm negujący absolutną i bezwarunkową wartość normy moralnej. Papież podkreśla, że chodzi tu raczej o problem sensu fundamentów podstawy moralnej, a nie jedynie o nieznaną etyki chrześcijańskiej.²¹

Powyższe zjawiska objawiają się w różnych błędnych teoriach. Jedne mówią, że wartość moralną ma jedynie „wybór podstawowy”, co ogranicza treść prawa moralnego wyłącznie do mgliście pojmowanego przykazania miłości.²² Inne, „broniące” autonomii sumienia, całkowicie odrzucają istnienie obiektywnego porządku moralnego, wobec czego sumienie nie jest zależne od uniwersalnych wartości i norm moralnych. Pogląd ten ma swoje odbicie również w tak zwanej „nowej teologii”, która mówi, że nadrzędne wartości, a co za tym idzie również Dekalog, dają jedynie ogólne wskazówki, które nie mają konkretnego przełożenia w życiu człowieka.

Trzeba podkreślić, że zwolennicy tych poglądów źle pojmują wolność człowieka, czyniąc z niej naczelną zasadę moralną. Według tej koncepcji człowiek może robić, co chce, zaspokajając własne skłonności i popędy, co w konsekwencji prowadzi do nieładu i kulturowego prymitywizmu.²³ Źle pojmowana wolność człowieka prowadzi do tego, że zaczyna

on formułować własną prawdę na swój prywatny użytek, negując zarazem grzech, a nawet starając się przedstawić go w sposób pozytywny. Ta negacja obiektywnych norm moralnych pociąga oczywiście za sobą kwestionowanie ich obiektywnej mocy, co sprawia, że człowiek czuje się w swoim rozumieniu wolny. A stąd już tylko krok od przeciwstawienia prawa sumienia obiektywnym normom moralnym, których naucza Kościół.²⁴

Trzeba podkreślić, że Magisterium Kościoła, stojąc na straży obowiązującej mocy obiektywnych norm moralnych, potwierdza, że istnieją stałe zasady życia, które dotyczą wszystkich ludzi.²⁵ Chodzi tutaj o wartości wewnętrzne, odpowiadające naturze człowieka, przeznaczonego do zbawienia w Jezusie Chrystusie, o prawo, „wypisane” przez samego Boga, które stanowi o jego godności.

Dotykamy tutaj rzeczywistości sumienia, o którym św. Paweł mówi jako o „myślach” uniewinniających lub potępiających czyny, w zależności od tego, czy są zgodne, czy też niezgodne z prawem Bożym, zapisanym w sercu człowieka (por. Rz 2, 15). Sumienie jest zatem osądem praktycznym, wskazującym, co człowiek powinien czynić, a czego unikać. Osąd ten wypływa z prawa naturalnego, mówiącego, że należy miłować i czynić dobro, które jest odbłaskiem Bożej mądrości, zawierającym obiektywne normy moralności. Sumienie formułuje ten sąd jako obowiązek moralny w stosunku do konkretnych sytuacji.²⁶

Głos sumienia może być jednak przyćmiomy i potraktowany obojętnie. Często bowiem człowiek odwraca wzrok od Boga, przemieniając Bożą prawdę w kłamstwo.²⁷ Nie jest to jednak sytuacja bez wyjścia, wręcz przeciwnie, jest to okazja do kształtowania sumienia, rozwijania jego czułości i ćwiczenia jego stałości.²⁸ Nie jest ono bowiem jakimś mechanicznym aparatem, lecz czymś żywym, dlatego ciągle się rozwija. Może stawać się zdrowe lub chore, mocne lub słabe, a wszystko to zależy od procesu jego wychowania. Istnieje zatem potrzeba jego uwrażliwiania na prawdę i dobro. Chodzi o to, co św. Paweł nazywa „odnawianiem umysłu” (por. Rz 12, 2). W zadaniu tym pomaga Kościół, głoszący Prawdę, którą jest sam Chrystus, wyjaśniając i potwierdzając zasady porządku moralnego, wynikające z prawa naturalnego.

3. Jak formować? Próba odpowiedzi

Spowiednik, mimo smutnych zjawisk występujących w kulturze współczesnej, o których wspomnieliśmy, powinien z radością i poświęceniem pełnić posługę formowania sumień.²⁹ Jest on bowiem powiernikiem przebaczenia i wewnętrznej formacji człowieka.³⁰

Punktem wyjścia w tym procesie jest wzbudzenie u penitenta postawy otwartości i szczerości wobec siebie, Boga i innego człowieka.³¹ Domaga się to nazywania prawdy po imieniu. Dostrzeżenie własnej słabości i przyznanie się do niej w sakramencie pojednania jest warunkiem przemiany, która ostatecznie swoje źródło ma w Bogu. Innej drogi nie ma, ponieważ – jak podkreśla Jan Paweł II – to właśnie prawda jest źródłem godności sumienia.³² Spowiednik ma zatem czynić wszelkie wysiłki, aby wprowadzić penitenta na tę drogę prawdy, na której stoi Jezus Chrystus, chcący przemieniać człowieka (por. Ez 18, 23) i prawdziwie go wyzwolić (por. J 8, 31–34).³³

Zasadniczym przedmiotem formacji sumienia powinno stać się jego ciągłe nawracanie ku prawdzie i dobru,³⁴ tak by normy życia moralnego zostały zakotwiczone w samym Bogu, początku i ostatecznym celu człowieka.³⁵ Tylko wtedy możliwe jest ukształtowanie prawego sumienia, które może być nazwane „głosem Boga”. To ono wskazuje na uniwersalną i obiektywną normę moralności, warunkującą słuszność jego rozstrzygnięć, na uniwersalne wartości i zasady zawarte w Dekalogu.³⁶

Dla chrześcijanina fundamentem i ostateczną normą sumienia jest Jezus Chrystus, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie (por. J 18, 37). To właśnie w odniesieniu do Niego jawi się świadomość grzechu, ale również świadomość i nadzieja przebaczenia. Sumienie powinno być swego rodzaju „oknem” otwierającym się na naukę Mistrza, nie zaś mechanizmem samousprawiedliwienia.³⁷ To bowiem Chrystus i Jego dzieło zbawcze stanowią podstawę życia chrześcijańskiego i moralności chrześcijańskiej. Chrystusowe prawo zawarte jest w Jego przykazaniach, których treść wyraził On najpełniej swoim życiem i nauczaniem. Wszystkie przykazania streszcza jedno – przykazanie miłości, które jest najważniejsze w życiu chrześcijanina,³⁸ wezwanego do doskonałości na miarę Chrystusa.

Proces kształtowania takiego sumienia możliwy jest dzięki nauczaniu chrześcijańskiej doktryny moralnej, tak by człowiek umiał rozpoznawać, co jest dobre i co Bogu przyjemne (por. Rz 12, 2).³⁹ Spowiednik powinien ostrzegać penitentów, że grzechy powszednie osłabiają miłość Boga, utrudniają życie łaski i usypiają czujność wewnętrzną, co rodzi skłonność do grzechów śmiertelnych.⁴⁰ Jego obowiązkiem jest wytłumaczyć, że czyn grzeszny popełniony pod wpływem sumienia błędnego nie jest zawiniony, ale obiektywnie pozostaje zawsze nieładem moralnym.⁴¹ Czym innym jest oczywiście sytuacja, kiedy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra.⁴² Spowiednik powinien pouczyć i usunąć jego błędne uprzedzenia. Przekonać go, że głoszone przez Kościół wymaga-

nia etyczne są wymogiem prawa Bożego i postulatem ludzkiej natury.⁴³ Kapłan powinien uświadomić penitentowi, że tylko w posłuszeństwie uniwersalnym i niezmiennym normom moralnym, których depozytariuszem jest Kościół, może wzrastać.⁴⁴ Nie jest to z pewnością zadanie łatwe, ale „zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca”.⁴⁵

Należy podkreślić, że posługa spowiednika w dziedzinie formacji sumienia powinna mieć na uwadze rozwój całego człowieka, jego osobowość, świat wartości, realizację powołania.⁴⁶ Czymś błędnym byłaby zatem próba jakiegoś narzucania norm w sposób autorytatywny. Potrzeba bowiem, by człowiek przyjął te normy jako swój własny sposób postępowania, określony przez Chrystusa. Tylko wtedy możliwe jest podjęcie wysiłku pracy nad sobą, pójścia drogą Zbawiciela, która jest drogą ofiarności i miłości. Z tego powodu spowiednik powinien umieć w sposób odpowiedni przedstawić nauczanie moralne Kościoła, stosownie do sytuacji życiowej każdego człowieka.⁴⁷ Czasem trzeba wzbudzić w nim wiarę w sens podejmowanych przez niego dobrych wysiłków. Powinien raczej przekonywać o prawdzie Bożej, przypominać prawdy wiary, uwrażliwiać na motywy sprawiedliwości społecznej, uczyć respektowania człowieczeństwa wszystkich, tak by nie traktować innego człowieka jako narzędzia do osiągnięcia własnych celów.

Jest to szczególnie zadanie wobec osób młodych, którym trzeba pokazać, że życie chrześcijańskie to nie tyle zwalczanie grzechu, co budowanie gmachu świętości. Chodzi o to, by w centrum moralności młodego człowieka stanął Chrystus – żywa norma, by mógł on myśleć, działać i czuć jak sam Zbawiciel. Spowiednik powinien podkreślać, że jest to ciągły wysiłek opowiadania się za Chrystusem i Jego nauką; nieustanna praca, aby stać na straży czystości serca.⁴⁸

Spowiednik ma również kształtować sumienia małżonków, których podstawą moralności powinna być miłość, polegająca na darze z siebie samego. Spowiednik ma nauczać, że o moralnym zdrowiu związku małżeńskiego decyduje szukanie tego, co drugą stroną doskonalą, co zbliża ją do ludzkiej dojrzałości, a tym samym do Boga; że wyrazem miłości małżeńskiej jest odpowiedzialne rodzicielstwo, zgodne z normami etyki chrześcijańskiej.⁴⁹ Szczególne zadania stoją przed spowiednikiem w stosunku do osób żyjących w związkach niesakramentalnych.⁵⁰

Mówiąc o formowaniu sumienia penitentów, należy mieć na uwadze różne ich kategorie: wspomniani małżonkowie, kandydaci do kapłaństwa czy zakonu, kapłani i zakonnicy, siostry zakonne, penitenci oziębli, okazjonalni, a także ci, którzy przychodzą do spowiedzi tylko po to, aby na

sposób zewnętrzny zadośćuczynić obowiązkowi spowiedzi, np. rodzice chrzestni. W stosunku jednak do każdego człowieka spowiednik powinien spełniać swoją posługę z należyтым poświęceniem i gorliwością: „Formacja prawego sumienia wiernych, poczynając od dzieci i młodzieży, musi być stałą troską Kościoła”.⁵¹ Szafarz sakramentu pojednania w tej posłudze powinien wzorować się zawsze na Jezusie Chrystusie, który przenika głębię sumienia człowieka i strzeże jego tajemnicy.⁵²

Jak widać, kształtowanie prawego sumienia nie jest sprawą jednorazową, ale zadaniem na całe życie. Rolą spowiednika jest nieustannie pomagać człowiekowi w układaniu życia po chrześcijańsku, wskazywać pozytywne zalecenia postępowania, godne chrześcijanina, by mógł dobrze czynić. Pamiętać bowiem należy słowa Nauczyciela, że tylko ten, „kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła” (J 3, 21). Warunkiem jest tu oczywiście regularne i częste korzystanie z sakramentu pojednania, które umożliwi stałą kontrolę wewnętrzną i głębsze poznanie samego siebie.⁵³ W dziele tym ważne jest zawsze otwarcie się na działanie Ducha Świętego, który potrafi prawdziwie przemieniać ludzkie serca.

* * *

Kończąc powyższe rozważania, trzeba stwierdzić, że kształtowanie przez spowiednika prawych sumień ludzkich nie jest zadaniem prostym.⁵⁴ Ma on bowiem pomagać człowiekowi szukać prawdy o sobie, wskazywać na normy moralne, które nie mają penitenta ograniczać, ale przeciwnie – pomogą mu bardziej być człowiekiem. Dla chrześcijanina taką ostateczną prawdą, fundamentalną normą, która powinna być stałym odniesieniem dla jego sumienia, ma być Jezus Chrystus i Jego przykazania, streszczające się w jednym – przykazaniu miłości. Spowiednik powinien pamiętać również, że nie jest panem sumienia penitenta, lecz sługą prawdy, która ostatecznie ma swoje źródło w Bogu.

PRZYPISY

¹ Por. S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988, s. 13.

² Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 17 III 1997 r., „L'Osservatore Romano”, ed. polska (OsRomPol), 18(1997), nr 6, s. 55.

³ Por. A.J. Nowak, *Poczucie winy a świadomość grzechu*, „Rocz. Teol.-Kan.” 34(1987), nr 3, s. 55.

⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), nr 1480.

⁵ Por. A. Drodźdż, *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 1994, s. 138–139.

⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (RH), nr 20.

- ⁷ Por. Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia...*, art. cyt., s. 38.
- ⁸ Por. Jan Paweł II, *Sakrament pojednania kształtuje chrześcijańskie sumienia. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 30 I 1981r., w: *Nauczanie papieskie*, t. 4/1, Poznań 1989, s. 96.
- ⁹ Por. Jan Paweł II, *Sakrament pokuty w życiu Kościoła. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 20 III 1998 r., OsRomPol 5–6(1998), nr 5–6, s. 6.
- ¹⁰ Jan Paweł II, *Szafarze tajemnic Bożych. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 9 VII 1984 r., OsRomPol 5(1984), nr 7, s. 11.
- ¹¹ Jan Paweł II, *Il sacramento della Riconciliazione magistero e verita. L'Allocuzione alla Penitenzieria Apostolica*, 21 III 1992, w: *Il sacramento della penitenza. Sette Allocuzioni e una Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1996, s. 40.
- ¹² Por. Jan Paweł II, *Sakrament pokuty darem Chrystusa zmartwychwstałego. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 31 III 2001 r., OsRomPol 22(2001), nr 5, s. 31.
- ¹³ Por. Jan Paweł II, *O godne sprawowanie sakramentu pokuty. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej* 28 III 2003 r., OsRomPol 24(2003), nr 6, s. 38.
- ¹⁴ Por. KKK, nr 1785.
- ¹⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (VS), nr 117.
- ¹⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (ReP), nr 18.
- ¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia...*, art. cyt., s. 38.
- ¹⁸ Por. F. Bogdan, *Zatrata świadomości grzechu i właściwej odpowiedzialności moralnej przynikająca obecną ludzkość*, „Aten. Kapł.” 88(1977), s. 363.
- ¹⁹ Por. ReP, nr 18.
- ²⁰ Por. tamże.
- ²¹ Por. tamże.
- ²² Por. Jan Paweł II, *Sakrament pokuty wielkim darem Bożego miłosierdzia. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 22 III 1996 r., OsRomPol 17(1996), nr 6, s. 11–12.
- ²³ Por. W. Gubała, *Grzech i pojednanie w świetle „Instrumentum Laboris” Synodu Biskupów 1983*, „Homo Dei” 53(1984), nr 4, s. 265–266.
- ²⁴ Por. Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia...*, art. cyt., 38.
- ²⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK), nr 16.
- ²⁶ Por. VS, nr 59.
- ²⁷ Por. M. Grabowski, *Wina i sumienie*, „Znak” 48(1996), nr 7, s. 84.
- ²⁸ Por. R. Guardini, *Zjawisko sumienia*, „Znak” 48(1996), nr 7, s. 15.
- ²⁹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (DPŻK), nr 51.
- ³⁰ Tamże, nr 62–63.
- ³¹ Por. J. Augustyn, *Dobrze ukształtowane sumienie. Jak rozpoznać, czy mam dobrze ukształtowane sumienie? Kiedy można przyjąć, że mój rachunek sumienia jest dobrze robiony?*, w: *Sumienie głos Boga w duszy*, Kraków 2002, s. 157–159.
- ³² Por. ReP, nr 31; VS, nr 63.
- ³³ Por. Jan Paweł II, *Sakrament pokuty wielkim darem...*, art. cyt., s. 10.
- ³⁴ Por. VS, nr 64.
- ³⁵ Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 163.
- ³⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 43.
- ³⁷ Por. W. Giertych, *Wypijmy toast, najpierw na cześć sumienia, a potem na cześć papieżstwa*, „Znak” 48(1996), nr 7, s. 49–50.
- ³⁸ Por. J. Pryszmont, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, s. 18.
- ³⁹ Por. VS, nr 62.
- ⁴⁰ Por. S. Witek, *Sakrament Pojednania*, Poznań – Warszawa 1979, s. 100.
- ⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Formacja prawego...*, art. cyt., s. 38.
- ⁴² Por. KDK, nr 16.
- ⁴³ Por. A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 142.

- ⁴⁴ Por. VS, nr 96.
- ⁴⁵ KKK, nr 1784.
- ⁴⁶ Por. M. Woli cki, *Sumienie i super ego a poczucie winy*, „Coll. Theol.” 57(1987), nr 2, s. 64–66.
- ⁴⁷ Por. DPŻK, nr 52.
- ⁴⁸ Por. Z.J. Kija s, *Nowy kapłan na nowe czasy*, Kraków 2002, s. 100.
- ⁴⁹ Por. A.F. D zi ub a, *Spowiedź małżeńska*, Kraków 2002, s. 50–54.
- ⁵⁰ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 84; ReP, nr 34.
- ⁵¹ Jan Paweł II, *Odnova człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień. Przemówienie do biskupów polskich z 14 II 1998 r.*, w: *Sumienie. Głos Boga w duszy*, Kraków 2002, s. 131.
- ⁵² Por. Jan Paweł II, *Rola kapłana w sakramencie pokuty. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej*, 18 III 1995 r., OsRomPol 16(1995), nr 5, s. 14.
- ⁵³ Por. KKK, nr 1458.
- ⁵⁴ Por. RH, nr 21.

KS. WOJCIECH HANC

HISTORIOZBAWCZY WYMIAR PRACY W KONTEKŚCIE POSTAWY ŚW. JÓZEFA

Podstawą teologicznej refleksji nad ludzką pracą są objawione przekazy, niezmiernie w tym przypadku bogate, można by rzec – z istoty swojej wpisujące pracę człowieka we właściwy jej historiozbowczy kontekst, o czym przypomniał w encyklice *Laborem exercens* (1981) Jan Paweł II: „Kościół [...] wierzy w człowieka: nie tylko w świetle doświadczenia historycznego, nie tylko za pomocą wielorakich metod poznania naukowego myśli o człowieku i odnosi się do niego – ale myśli o nim przede wszystkim w świetle objawionego Słowa Boga Żywego, a odnosząc się do człowieka, stara się być wyrazicielem tych odwiecznych zamierzeń i tych transcendentnych przeznaczeń, jakie z człowiekiem związał [...] Żywy Bóg: Stwórca i Odkupiciel” (LE, n. 4).¹ Skoro już na początku papieskiego posługiwania w encyklice *Redemptor hominis* (1978) Jan Paweł II stwierdził, iż „pierwszą i podstawową drogą Kościoła” jest człowiek (RH, n. 36),² to nie dziwi, iż w encyklice o pracy ludzkiej każe nam właśnie w oparciu o niezgłębianą „tajemnicę odkupienia w Chrystusie” stale na tę drogę „wracać i podążać nią wciąż na nowo wedle różnych aspektów, w których odsłania nam ona całe bogactwo i równocześnie cały trud ludzkiego bytowania na ziemi” (LE, n. 1).

Praca ludzka powinna być przeto analizowana w świetle rozumu, ale i widziana oczami wiary. I choć jest prawdą, że kształtuje się jako rzeczywistość ludzka, to jednak jest ona także darem Boga, bowiem jest „udziałem w dziele Stwórcy”: „Bardzo głęboko wpisana jest w Słowo Bożego Objawienia ta podstawowa prawda, że człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy – i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości” (LE, n. 25). I dalej: „Świadomość, że przez pracę człowiek uczestniczy w dziele stworzenia, stanowi najgłębszą pobudkę do

jej podejmowania na różnych odcinkach” (tamże). Uwzględniając nadto kontekst nowotestamentowy, a zwłaszcza paschalny (każdy chrześcijański punkt patrzenia z istoty swojej powinien mieć paschalny wymiar), za Janem Pawłem II trzeba dopowiedzieć, że: „w pracy ludzkiej odnajdują chrześcijanie część Chrystusowego Krzyża i przyjmują ją w tym samym duchu odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój Krzyż. W te samej pracy dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przeblask nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi (por. 2P 3, 13; Ap 21, 1), które właśnie poprzez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata” (LE, n. 27). Praca ludzka kształtuje się przeto z jednej strony jako rzeczywistość człowieka, z drugiej zaś jako złączona z rzeczywistością Boską i przeniknięta Bożym Duchem. Dlatego wydaje się być tu niezwykle aktualna sentencja św. Amrożego mówiąca o przepajaniu spraw ludzkich sprawami Bożymi (*humana divinis*).

Człowiekiem przepajającym poprzez pracę to, co ludzkie, tym, co boskie, przez Boga wybranym i powołanym do pełnienia opiekuńczej roli względem Nazaretańskiej Rodziny, był św. Józef. Znalazł się on z woli Boga w samym wnętrzu „tajemnicy od wieków ukrytej w Bogu”,³ jak również z woli Bożej miał „przybliżać ludzką pracę do tajemnicy odkupienia”, o czym Jan Paweł II mówi w adhortacji apostolskiej *Redemptoris custos* (n. 22).⁴ Tym samym św. Józef został wpisany w zbawczą historię jako „Opiekun Odkupiciela”, przy czym wpisał on w nią równocześnie swoją miłość względem Nazaretańskiej Rodziny, wyrażoną m. in. w pracy na jej rzecz; w pracy, poprzez którą zabezpieczał Jej codzienną egzystencję.

1. Chrystozbawcze znamię pracy w świętojózefowym kontekście

Ścisła łączność rzeczywistości Boskiej z ludzką (por. KDK, n. 67) skłania do szukania jeszcze bardziej centralnych odniesień i uzasadnień ludzkiej pracy. To przecież Bóg składa niejako swoje działanie w ręce człowieka, powierzając mu zarząd świata i dzieło jego uświęcania. Przed laty kardynał Stefan Wyszyński w *Myślach o pracy* pisał: „skoro życie nasze jest związane z ogromem codziennej pracy, skoro jest ona w myśli Bożej naszym błogosławieństwem, potrzebą rozumnej natury ludzkiej, skoro może wydzwignąć nawet na szczyty uświęcenia”, to dlatego powinna jej przyświecać najczystsza miłość ku Bogu. Podejmując pracę z miłości ku Bogu, zostajemy dopuszczeni przez miłosiernego Boga do dzieła niezwykle zaszczytnego i owocnego – do zadośćuczynienia, czyli do

współpracy w realizacji zbawczo-stwórczego dzieła Bożego.⁵ Z kolei Jan Paweł II opis stworzenia, jaki znajdujemy w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, nazywa „jakby pierwszą «ewangelią pracy»”, bowiem pokazuje nam ona „na czym polega jej godność – uczy, że człowiek, pracując, powinien naśladować Boga, swojego Stwórcę, nosi bowiem w sobie – on jeden – ów szczególny pierwiastek podobieństwa do Niego” (LE, n. 25).

Jednak ów udział poprzez pracę w dziele samego Boga-Stwórcy doznaje swego szczególnego uwydatnienia i zintensyfikowania w Chrystusie i poprzez Chrystusa, o którego wielu z Jego pierwszych słuchaczy w Nazarecie „pytało ze zdziwieniem: Skąd On to ma? I co za mądrość, która Mu jest dana [...]? Czy nie jest to cieśla, syn Maryi?” (Mk 6, 2n.; zob. LE, n. 26). Jan Paweł II na tle tej wypowiedzi stwierdza, iż „Powierzoną [...] sobie «ewangelię»: słowo odwiecznej Mądrości, Jezus nie tylko głosił, ale przede wszystkim wypełniał czynem. Była to – mówił Papież – ewangelia pracy, gdyż Ten, kto ją głosił, sam był człowiekiem pracy, pracy rzemieślniczej, jak Józef z Nazaretu (por. Mt 13, 55)” (LE, n. 26). Obrazowo i poetycko wyraził to Paul Gauthier pisząc w powieści o Jezusie pt. *Cieśla z Nazaretu*: „Ręce cieśli dopełniały twórczość Słowa, przez które wszystko zostało stworzone, ponieważ ręce człowieka mają dalej prowadzić twórcze dzieło Boga [...]. On cieśla wyrył ludzkość na swych dłoniach”.⁶

Właśnie w taki chrystozbawczy kontekst, co należy wyraźnie wnosić z zacytowanego wyżej fragmentu encykliki *Laborem exercens*, wpisuje się Józef z Nazaretu, w którego rzemieślniczym warsztacie „terminował” sam Jezus. Dobitnie to określił Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Redemptoris custos*: „Ten, o którym mówiono, że jest «synem cieśli», uczył się pracy od swego domniemanego «ojca». Jeżeli Rodzina z Nazaretu jest w porządku zbawienia i świętości przykładem i wzorem dla ludzkich rodzin, to podobnie i praca Jezusa przy boku Józefa-cieśli” (RC, n. 22). Nie wnikając w tym miejscu w istotę samego zawodu cieśli, należy stwierdzić, że jedno jest tutaj szczególnie ważne: zapis ewangelijny z jednej strony utrwalił nam ten rodzaj pracy, który łączył Józefa z Jezusem, z drugiej zaś, że życie Nazaretańskiej Rodziny było osadzone w swoistym spoiwie miłości, a wyrazem tego była wspólnie wykonywana praca Jezusa i Józefa (por. RC, n. 22). A więc także w historiozbawczym patrzaniu na pracę powinno przyświecać nam „chrystologiczne uściślenie”. Zresztą nie da się „człowieka [...] do końca zrozumieć bez Chrystusa”.⁷ Teologiczne przeto patrzanie na człowieka ma być oparte na jego chrystologicznym „zaprojektowaniu”, które Biblia ujmuje w lapidarną wypowiedź o Chry-

stusie jako „drugim Adamie”. Innymi słowy, kryjąca się w fakcie stworzenia człowieka jego relacja do Boga jest właściwie aktualizowana przez bezpośrednio w Nowym Testamencie odniesienie go do Chrystusa. Odnosząc zaś to do chrystozbawczego charakteru pracy, trzeba powiedzieć, że poprzez jej wykonywanie mamy egzystencjalnie urzeczywistniać swoje dialogalne podobieństwo Boże, czyli – jak mówi Nowy Testament – upodabniać się coraz bardziej do Wcielonego Słowa i Bożego obrazu, a przecież w kręgu tej tajemnicy znajdował się św. Józef, Nazaretański Patriarcha, uczący Jezusa „ciesielskiego” zawodu.

2. Duchowy wymiar pracy konsekwencją jej chrystozbawczego i świętojózefowego znamienia

Praca, będąc aktualizacją możliwości człowieka, stanowi konieczną drogę oraz niezbędny środek jego rozwoju, doskonalenia się i upodobnienia do Boga-Człowieka. Jest to po prostu konsekwencja służebnej postawy Jezusa i Józefa, wyrażanej w podejmowanej pracy fizycznej, ale opromienianej duchem miłości.

Patrząc na pracę z historiozbawczej perspektywy, trzeba powiedzieć, że jawi się ona nie tylko jako konieczny środek opanowywania świata materialnego lub zadość czyniącego ludzkim potrzebom, ale jest aktem służby na rzecz Królestwa. Człowiek jest tu jakby przedłużonym ramieniem Boga, Jego współpracownikiem, co trzeba brać nie tylko jako metodę postępowania, ale jak najbardziej dosłownie, gdyż każde ludzkie działanie wymaga właściwego mu „dotknięcia lub poruszenia” Boga, który działa przez moc swojego Ducha. Zresztą „Duch Boży już działał w świecie, zanim jeszcze Chrystus został uwielbiony” (KO, n. 17).

Stąd owo dobro, jakim jest praca, otrzymujemy od Ojca za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym.⁸ Przecież Trzecia Boska Osoba miała także udział w tajemnicy Wcielenia, w której kręgu znalazł się również św. Józef, Patriarcha z Nazaretu. Ponadto wzmożone działanie Ducha Bożego w świecie, we wspólnocie Kościoła czy w jednostkach ludzkich zawsze jest znakiem, że Bóg dokonuje tu niezwykłego dzieła.⁹ A więc współdziałanie Ducha Świętego z Chrystusem nie zakończyło się wraz z dokonaniem naszego odrodzenia. Można powiedzieć, iż w momencie zaistnienia nowej ekonomii Bożej, w której kręgu znalazł się także św. Józef – zmienił się łącznie z nią stosunek Ducha Świętego do zbawczego dzieła. Uwielbiony Chrystus, otrzymawszy od Ojca Ducha Świętego jako obietnicę, udziela Go wierzącym, dokonując przez Niego w Kościele tego samego zbawczego misterium, którego już raz dokonał poprzez swoje przyjście na świat.¹⁰

I oto właśnie jakby we wnętrzu tej tajemnicy przypadło Józefowi niezwykle zadanie „bycia świadkiem dziewiczego poczęcia Jezusa” (RC, n. 7), a po Wcieleniu Jego prawnym i dziewiczym ojcem oraz stróżem i opiekunem (*custos*), zabezpieczającym m. in. poprzez pracę ziemski byt Jezusowi i Jego Matce, a swojej Małżonce – Maryi.¹¹ Nie mógł przeto św. Józef nie doznać już w początkowej fazie swej decyzji owego „dotknięcia” i mocy Bożego Ducha, co zresztą sugeruje Ewangelia według Mateusza: „Józefie, Synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1, 20–21). W tych słowach – zdaniem Jana Pawła II – zawiera się centralny moment, do którego dość często nawiązywali Ojcowie Kościoła (por. RC, n. 2). Tą samą zresztą mocą Ducha Bożego zostało objęte wszystko i wszyscy wchodzący w krąg tajemnicy Wcielenia, jak i tego, co nastąpiło potem, czyli Krzyża i Zmartwychwstania, a więc tego, w czym zawiera się istotny wymiar ludzkiej pracy, „w który duchowość zbudowana na Ewangelii wnika dogłębnie” (LE, n. 27). Tam należy także szukać odpowiedzi na doniosłe dla duchowości ludzkiej pracy problemy: trud, pot, udręczenie, czyli po prostu dźwiganie codziennych krzyży. „W tajemnicy paschalnej zawiera się Krzyż Chrystusa, jego posłuszeństwo aż do śmierci, którą Apostoł przeciwstawia owemu nieposłuszeństwu, jakie obciążało dzieje człowieka na ziemi od początku (por. Rz 5, 19). Zawiera się w niej także wyniesienie Chrystusa, który poprzez śmierć krzyżową wraca do swoich uczniów z mocą Ducha Świętego w Zmartwychwstaniu” (LE, n. 27).

Dlatego nie należy się dziwić, że zarówno trud i pot pracy św. Józefa, jak i wzorowana na nim praca każdego z nas, powinna mieć swoje ostateczne odniesienie do Chrystusa, o którym P. Gauthier pisze: „Cieśla wrócił do Nazaretu, aby oddawać Ojcu cześć prawdziwą, dla której przyszedł na świat [...]. Posłuszny obowiązującemu wszystkich nakazowi pracy i solidarnie służący życiu społecznemu, Jezus modlił się [...]. Homo Faber, człowiek pracy, zanosił do synagogi, do Świątyni albo na wzgórze ciężar swojego znoju i swych stosunków społecznych, tak jak swoją pracę i swoje spotkania z ludźmi przepajał modlitwami. Radował się w Duchu widząc, jak Ojciec objawia się maluczkiemu [...]. Kochał Ojca i braci, pracując z nimi i dla nich, dla Niego i z Nim”.¹² Podobnie należy powiedzieć nie tylko o fizycznej, ale i o duchowej pracy św. Józefa, który pracował z kolei dla Jezusa i Maryi, uczestnicząc z miłością w dziele, które Chrystus przyszedł wypełnić. To dzieło dokonało się przez cierpie-

nie i krzyżową śmierć. Dlatego znosząc trud pracy w łączności z ukrzyżowanym za nas Chrystusem, człowiek w pewien sposób współpracuje z Synem Bożym i z owym wzorem „Syna Józefa Cieśli” w odkupieńczym dziele człowieka. Ten okazuje się w końcu prawdziwym uczniem Jezusa, kto na każdy dzień bierze na swoje ramiona krzyż swej aktywności, działania, pracy, do której został w Duchu Świętym powołany (por. LE, n. 27). W takiej też opcji należy patrzeć na sprawę postępu i rozwoju, temat – jak mówił Jan Paweł II – bardzo dominujący we współczesnej umysłowości, który należy rozumieć li tylko „jako owoc rzetelnej duchowości ludzi pracy, i tylko w oparciu o taką duchowość może [...] być urzeczywistniany i wprowadzany w życie. Jest to pogląd i program, który swymi korzeniami tkwi w «ewangelii pracy»” (tamże), czyli w rzeczywistości Boga-Człowieka, który w mocy Ducha pozwolił także swemu „stróżowi i opiekunowi” znaleźć się w samym sercu owej „ewangelii pracy”, znaczonej miłością i modlitwą, czyli na wskroś duchowym wymiarem, do czego zachęca nas Apostoł Narodów: „Cokolwiek czynicie, z serca wykonujcie jak dla Pana, a nie dla ludzi, świadomi, że od Pana otrzymacie dziedzictwo wiekuiste jako zapłatę” (Kol 3, 23n.). O istocie przeto duchowego wymiaru pracy decyduje miłość wspierana modlitwą.

Dlatego niech podsumowaniem tego fragmentu będą słowa Papieża: „Chrześcijanin, który wsłuchuje się w słowo Boga Żywego, łącząc pracę z modlitwą, niech wie, jakie miejsce ta jego praca zajmuje nie tylko w postępie ziemskim, ale także we wroście Królestwa Bożego, do którego wszyscy jesteśmy wezwani mocą Ducha Świętego i słowem Ewangelii” (LE, n. 27).

3. Praca Józefa z Jezusem zobowiązującym wyrazem postawy chrześcijan

Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* stawia nam przed oczy Chrystusa – człowieka pracy, który nieustannie, także w swych przypowieściach o Królestwie Bożym, odwołuje się do pracy ludzkiej: do pracy pasterza, rolnika, lekarza, siewcy, gospodarza, służącego, ekonomy, rybaka, kupca czy najemnego robotnika. Nie zapomina Jezus również o pracy kobiet czy pracy uczonych, zaś apostołstwo przedstawia na podobieństwo fizycznej pracy żniwiarzy lub rybaków (por. LE, n. 26). Co więcej, sam Jezus – powiada Papież – był człowiekiem pracy, i to pracy rzemieślniczej, jak Józef z Nazaretu (zob. tamże). Skoro przeto prawny ojciec Jezusa był dla niego wzorem wykonywania pracy cieśli; skoro Jezus „uczestniczył w pracy Józefa i uczył się pracy od swego domniemanego ojca” (RC, n. 22), to

nie ulega wątpliwości, że św. Józef, „Głowa czuwającej i miłującej Rodziny Nazaretańskiej”, jest wzorem dostępnym dla wszystkich (por. RC, n. 24). A więc wymowa życia Jezusa jest jednoznaczna, tak jak wymowa życia Józefa: obydwaj należeli i należą po dziś dzień do „świata pracy”, mając dla niej uznanie i szacunek, nawet więcej – patrzyli na każdy rodzaj pracy z miłością, zauważając w każdej jakiś szczególny rys podobieństwa człowieka do Boga – Stwórcy i Ojca por. (LE, n. 26; RC, n. 22–23). Kardynał Karol Wojtyła w 1960 r. napisał: „Syn Boży jako człowiek przeżył większą część swoich ziemskich dni pod dachem domu Cieśli z Nazaretu [Józefa], znajdował się jako dziecko pod jego opieką i na jego utrzymaniu, był towarzyszem jego zawodu, wreszcie «był mu poddany», jak to lapidarnie wyraża św. Łukasz, stwarzając tym zwięzłym i prostym zwrotem inspirację dla wielu poczynań wyrastających z Ducha Chrystusowego”.¹³ Fragment ten dopełnił Karol Wojtyła już jako Jan Paweł II w *Redemptoris custos*, wyjaśniając Łukaszowe stwierdzenie, iż po wydarzeniu w świątyni jerozolimskiej (zaginięcie i odnalezienie), Jezus „poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany” (Łk 2, 51). Właśnie słowo „poddany”, „poddanie”, a więc posłannictwo Jezusowe w domu nazaretańskim powszechnie bywa rozumiane także jako udział w pracy Józefa (RC, n. 22). Dlatego Papież konstatuje: „Jeżeli Rodzina z Nazaretu jest w porządku zbawienia i świętości przykładem i wzorem dla ludzkich rodzin, to podobnie i praca Jezusa przy boku Józefa cieśli” (tamże).¹⁴

Nie ma wątpliwości co do tego, że św. Józef był rzemieślnikiem, którego zawód Ewangelie wyrażają greckim słowem *tehton*. Św. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem* pisze w II wieku: „Pan Jezus pracował jako cieśla [...], wyrabiał pługi i jarzma dla wołów, ucząc [...] sprawiedliwości i życia pracowitego”,¹⁵ natomiast św. Hilary z Poitiers, urodzony przy końcu III wieku, w *Komentarzu na Ewangelię Marka* twierdził, że Opiekun Jezusa był „istotnie synem rzemieślnika, który ogniem obrabiał żelazo, przetapiając wszelkie moce tego świata własnym osądem, formując materię we wszelkie narzędzia na pożytek człowieka”.¹⁶ Natomiast Tertulian w *De carne Christi* (O ciele Chrystusa), kierując swoje dzieło przeciwko marcjonistom, którzy wykreślali z Ewangelii wzmiankę o ojcostwie św. Józefa, stwierdza, iż „dlatego heretycy wymazali je, gdyż świadczą, że ojciec jego Józef jest rzemieślnikiem”.¹⁷ Bez wątpienia więc św. Józef był rzemieślnikiem, a najprawdopodobniej cieślą, który w pracy i poprzez pracę stał się przykładem dla wszystkich ją podejmujących. Stąd w najstarszych tekstach litanijnych, czego przykładem może być *Litania do św. Józefa* odmawiana w Zgromadzeniu Braci Szkół Chrześcijańskich, pocho-

dząca z przełomu XVII i XVIII wieku, znalazło się następujące wezwanie: „Święty Józefie, któryś przez swoją pracę zaspokajał potrzeby życiowe młodego Jezusa i Jego Matki – módl się za nami!”¹⁸

Papieże XX wieku wielokrotnie przedstawiali św. Józefa jako wzór dla robotników i ludzi pracy.¹⁹ Choćby wymienić papieża Piusa XI, który w encyklice *Divini Redemptoris* (1937) pisał: „Należy św. Józef do klasy robotniczej, doświadczył osobiście ubóstwa, które przeżywała także i jego Rodzina. Był tej Rodziny głową czuwającą i miłującą [...]. Poprzez całkowitą wierność codziennym obowiązkom pozostawił przykład wszystkim, którzy muszą zarabiać na chleb pracą własnych rąk”²⁰. Stąd to jego następca na Stolicy Piotrowej, papież Pius XII, w 1955 r. z okazji deklaracji Chrześcijańskich Związków Robotniczych Włoch nadał religijny charakter świętu pracy: odtąd w dniu 1 maja obchodzone jest w Kościele wspomnienie św. Józefa Robotnika, a 24 kwietnia 1956 r. Watykańska Kongregacja Obrzędów zatwierdziła na to święto własny formularz mszalny oraz oficjum brewiarzowe.²¹ Papież ten starał się nieustannie wskazywać na świętego Patriarchę jako na opiekuna wszystkich klas społecznych i wszystkich zawodów.

Podobnie czynił Jan Paweł II, powracając do powyższych myśli w swojej adhortacji *Redemptoris custos* i stwierdzając, że w osobie św. Józefa została uczczona wszelka praca i wszelki ludzki wysiłek. W Bożym planie fizyczna praca Józefa stała się swoistą nobilitacją ludzkiej pracy w ogóle, bowiem jest ona „dobrem człowieka”, które „przekształca przyrodę” i sprawia, że człowiek „poniekąd bardziej staje się człowiekiem” (RC, n. 23). Mając na uwadze powyższy cel, czymś przeto niezbędnym – zdaniem papieża Jana Pawła II – jest wytworzenie stałej postawy umysłu i serca, stałej skłonności, czyli cnoty pracowitości, co wcale nie pokrywa się z tzw. współczesnym pracoholizmem. I chociaż praca Józefa z Nazaretu nie zwracała na siebie szczególnej uwagi, miała jednak niezwykłą wartość w oczach Bożych, dzięki stałemu usposobieniu, z jakim była wykonywana. Stąd, zdaniem Papieża, niezwykle ważne jest zrozumienie sensu pracy, aby „przez nią przybliżyć się do Boga – Stwórcy i Odkupiciela, uczestnicząc w Jego zbawczych zamierzeniach w stosunku do człowieka i świata oraz pogłębiać w swym życiu przyjaźń z Chrystusem, podejmując przez wiarę żywy udział w Jego potrójnym posłannictwie: kapłańskim, proroczym i królewskim” (RC, n. 23). Według Jana Pawła II św. Józef jest przeto wzorem dla pokornych, których chrześcijaństwo ze względu na pracę, będącą wyrazem miłości, wynosi do wielkich przeznaczeń (RC, n. 24).

Jest więc faktem, że u zarania chrześcijaństwa stanął robotnik, pracownik fizyczny, który był wielkim miłośnikiem pracy i stał się wzorem wszystkich pracujących. Praca wykonywana rzetelnie i uczciwie, podejmowana jako służba dla drugich, czyli jako rodzaj niezwyklej wagi proegzystencji, ofiarowana Bogu jako modlitwa – podnosi, uszlachetnia, kształtuje, pozwala brać udział w kreatywności samego Boga. Dlatego Kościół daje ludziom pracy niezwyklej Patrona – św. Józefa, przenikniętego i owładniętego do głębi Chrystusowym Duchem, z czego płynie równocześnie stałe dla Kościoła zadanie i przypominanie „o godności i o prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa” (LE, n. 1).

Święty Józef staje przed nami także dzisiaj, w trudnych sytuacjach dla wielu jednostek i rodzin pozbawionych możliwości pracy, jako ich niezwyklej orędownik, który powinien być zarazem często przyzywany jako „obrońca bezrobotnych”. Potrzebne jest jednak i tutaj patrzenie oczyma wiary, o czym Jan Paweł II mówił w Kaliszu 4 czerwca 1997 r.: sam Jezus „pouczył nas słowem i przykładem, że nikogo nie można wykluczyć z wielkiej rodziny ludzkiej, że nikogo nie wolno wyrzucać na margines społeczeństwa”. I dalej: „Okiem wiary w sposób szczególnie wyraźny możemy dostrzec nieskończoną wartość każdej ludzkiej istoty. Ewangelia, głosząc dobrą nowinę o Jezusie, jest również dobrą nowiną o człowieku – o jego wielkiej godności. Uczy wrażliwości na człowieka. Na każdego człowieka”.²²

PRZYPISY

¹ Odtąd dokument ten będzie oznaczany skrótem LE.

² Dokument będzie oznaczany skrótem RH.

³ Zob. np. T. Stramare, *San Giuseppe „Il custode del Redentore”*, Roma 1990.

⁴ Odtąd adhortacja ta będzie oznaczana skrótem RC.

⁵ Por. S. Wyszynski, *Mysli o pracy*, AK 65(1962), s. 97–99.

⁶ P. Gauthier, *Cieśla z Nazaretu*, przeł. M. Kłos-Gwizdalska, Warszawa 1972, s. 12–13.

⁷ Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka*, homilia w Warszawie na Placu Zwycięstwa 2 VI 1979 r., w: tenże, *Nauczanie papieskie*, [t.] 2/1, Poznań 1990, s. 599.

⁸ Por. B. Przybylski, *Duch Święty w ekonomii zbawienia*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 80(1973), s. 5–7.

⁹ A. Krupa, *Duch Święty w Jezusie Chrystusie*, AK 80(1973), s. 37.

¹⁰ Por. tamże, s. 46.

¹¹ Zob. W. Hanc, *Św. Józef wobec tajemnicy Wcielenia*, „Salvatoris Mater” 2(2000), nr 2, s. 26.

- ¹² R. Gauthier, *Cieśla z Nazaretu*, dz. cyt., s. 39–40.
- ¹³ K. Wojtyła, *Św. Józef*, w: F.L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979, s. 458.
- ¹⁴ Ciekawy wydaje się tu być także komentarz do tekstu Ewangelii Łk 2, 51: „I był im poddany” w wydaniu P.P. Baigbagliego, *Św. Józef w Ewangelii*, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, Kraków 1979, s. 56–57.
- ¹⁵ PG 6, 688 B.
- ¹⁶ PL 9, 996–997.
- ¹⁷ PL 2, 766. Por. A. Bober, *Mała antologia patrystyczna o św. Józefie*, w: F.L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, dz. cyt., s. 414–416.
- ¹⁸ Zob. S.R. Rybicki, *Wychowawca Jezusa Chrystusa*, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, dz. cyt., s. 337.
- ¹⁹ Zob. przypis n. 35 adhortacji apostołskiej *Redemptoris custos* Jana Pawła II.
- ²⁰ Cyt. za: W. Hanc, *Święty Józef mężem pracy*, „Ład Boży” (Włocławek) 1990, nr 8(22 IV), s. 1. Cały dokument zob. AAS 29(1937), s. 65–106.
- ²¹ Zob. AAS 47(1955), s. 402–407 oraz AAS 48(1956), s. 226–234.
- ²² Jan Paweł II, *Homilia w sanktuarium św. Józefa*, w: *Jan Paweł II w Polsce. Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 101, 102.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

UWARUNKOWANIA SKUTECZNOŚCI DZIAŁANIA JEZUSA W CZŁOWIEKU

Możemy rozpatrywać skuteczność działania od strony samego Jezusa i od strony człowieka. Biorąc pod uwagę fakt, że Jezus ma moc Boską i miłuje każdego człowieka do końca, a więc pragnie dla niego najwyższego dobra, można śmiało powiedzieć, że On spełnia wszystkie warunki i to w stopniu najwyższym, aby Jego działania w człowieku były skuteczne. Zatem sensowne wydaje się rozpatrywanie uwarunkowań skuteczności działania Jezusa w człowieku od strony uwarunkowań ludzkich.

Najpierw sięgniemy do Ewangelii, na podstawie której można ustalić pewną listę ludzkich uwarunkowań decydujących o skuteczności lub nieskuteczności działania Jezusa w człowieku. Wydaje się, że na pierwszym miejscu Jezus uzależnia swoje działanie w człowieku od jego decyzji – pragnienia samego człowieka (czy chcesz?); dalej bardzo ważnym czynnikiem, a może najważniejszym w skutkach, jest wiara zainteresowanego (czy wierzysz?); nieraz wiara otoczenia ma wpływ na działanie Jezusa w człowieku (np. Jezus widząc wiarę tych, którzy przynieśli do Niego paralytyka, uwolnił go od grzechu i uzdrowił z paraliżu – por. Mt 9, 2); wytrwała modlitwa ma też duży wpływ na działanie Jezusa w nas; stan łaski – wolność od grzechu – stwarza pozytywne uwarunkowania dla działania Jezusa w osobie ludzkiej, zaś grzech, jako negatywna siła destrukcyjna prowadząca do zakłócenia wszystkich władz, w dużej mierze utrudnia Jezusowi możliwość działania; największą przeszkodą ograniczającą Jezusowi możliwość działania jest przewrotność serca i pycha; zaś biorąc pozytywnie, znacznie zwiększa skuteczność działania – pokora; wydaje się, że czasem Jezus wchodzi w życie ludzkie jakby niezależnie od aktualnej decyzji (np. zlitował się nad kimś).

Sięgając do Ewangelii i wykorzystując wiedzę psychologiczną dotyczącą cech osobowych i postaw ludzkich, nie sposób ukazać wszystkich ludzkich uwarunkowań decydujących o owocach działania Jezusa w czło-

wieku, między innymi dlatego, że nie jesteśmy w stanie poznać wszystkich tajemnic ludzkiego wnętrza.

1. Uwarunkowania dotyczące sfery decyzyjnej

Traktując człowieka jako organiczną całość, trzeba powiedzieć, że wszystko, czego doświadcza i z czym lub z kim się spotyka, ma wpływ na jego decyzje. Przede wszystkim popełniane grzechy i trwanie w nich mają duży wpływ na podejmowane decyzje. Aby dostrzec konkretne skutki obecności grzechu w życiu ludzkim, na grzech trzeba spojrzeć w kategoriach egzystencjalnych i w kontekście postawy człowieka.

Psycholodzy twierdzą, że w postawie wyraża się nasze nastawienie: do siebie, do drugiego człowieka i do otoczenia, a w przypadku ludzi wierzących także do Boga. W skład postawy wchodzi sfera poznawcza, uczuciowo-decyzyjna i egzystencjalna. Grzech najpierw powoduje destrukcję w sferze poznawczej. Ludzki umysł dotknięty grzechem nie funkcjonuje prawidłowo: nie odbiera prawidłowo bodźców, które do niego docierają. Mówiąc o działaniu Jezusa skupiamy się na odbiorze bodźców duchowych, np. płynących z lektury Pisma Świętego. Bibliści często powtarzają znaną prawdę, że słowo Boże obdarowuje nas w takim stopniu, w jakim jesteśmy w stanie ów dar przyjąć. Z kolei sfera poznawcza dostarcza argumentów i motywacji dla podejmowanych decyzji. A zatem nieprawidłowo funkcjonujący umysł w dużym stopniu decyduje o nieprawidłowo podejmowanych decyzjach, a te z kolei mają istotny wpływ na styl ludzkiego życia.

Na szczęście grzech nie niszczy do końca prawidłowych struktur osobowych w człowieku. Wydaje się, że intuicja duchowa, najczęściej w trudnych sytuacjach życiowych, podpowiada człowiekowi, gdzie ma szukać ratunku. Biblia pokazuje wiele takich sytuacji życiowych.

Na przykład Księga Liczb (21, 4–9) opowiada, że Izraelici w czasie podróży przez pustynię zaczęli szemrać przeciw Bogu i Mojżeszowi. Wówczas Bóg zesłał na nich jadowite węże, które kąsały ludzi i wielu uśmierciły. To bolesne doświadczenie doprowadziło ich do odkrycia prawdy: „zgrzeszyliśmy szemrząc przeciw Panu i przeciw tobie” (Lb 21, 7). Zobaczyli swoją beznadziejną sytuację, ale zdali sobie sprawę z tego, że Mojżesz nie zgrzeszył – jest blisko Boga, dlatego prosili go, aby się modlił za nich do Boga. Mojżesz spełnił prośbę rodaków i jego modlitwa została wysłuchana. Bóg polecił sporządzić miedzianego węża i umieścić na wysokim palu; jeśli ktoś ukąszony przez jadowitego węża spojrzy na węża na palu, nie umrze. Warto zauważyć, że Bóg nie żąda od nich spoj-

rzenia z wiarą, bo tej wiary w tym momencie nie mieli, ale tylko dobrej woli – spojrzenia, co jest w możliwości człowieka.

Podobnych sytuacji, pokazujących, że działanie Boga jest uwarunkowane pozytywną decyzją człowieka, można znaleźć wiele.

2. Wiara jako czynnik warunkujący działanie Jezusa w człowieku

Jezus znając ludzkie uwarunkowania, a wśród nich znaczenie wiary, od której w największym stopniu zależy owocność Jego działania w człowieku, wyraził wątpliwość: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8). Aby głębiej uchwycić płaszczyzny owego zdziwienia, warto przyjrzeć się kontekstowi, w którym Jezus wypowiedział te słowa. W Biblii Tysiąclecia ten urywek zatytułowano: „Moc wytrwałej modlitwy”. Jezus mówi w przypowieści o wdowie, która natarczywie prosiła sędziego, aby wziął ją w obronę. Ten spełnił jej prośbę tylko dlatego, żeby mu się nie naprzykrzała. Następnie Jezus czyni analogię do postawy Boga, który jest przecież wrażliwszy od takiego sędziego. I kończy retorycznym pytaniem: „A Bóg czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego?” (Łk 18, 7).

Od strony psychologicznej mamy tu do czynienia z ciekawym odniesieniem do naszej postawy wobec modlitwy. Spróbujmy ją przeanalizować przy pomocy pytania: jak my pojmujemy modlitwę i jak ją realizujemy? W kontekście Ewangelii według św. Łukasza 18, 1–8, modlić się to czasem „naprzykrzać się” Bogu, wołać dniem i nocą! Modlić się to całym sobą wyrażać siebie i wszystko, czym żyję.

Aby prawidłowo odpowiedzieć na postawione pytanie, najpierw trzeba zastanowić się nad jego istotą, a następnie szukać podstaw do odpowiedzi. Istota pytania dotyczy wiary w rozumieniu Jezusa, którą On ma znaleźć w człowieku. Wiara w rozumieniu Jezusa nie tyle dotyczy pewnych teorii, które człowiek potrafi uzasadnić, ale wskazuje na żywe relacje osobowe człowieka z Jezusem, w którym człowiek uznaje Pana swego życia.

Nieraz jednak zdarza się, że ludzie ochrzczeni są tylko formalnie wierzący, a wewnątrz mają niewiele wspólnego z wiarą. Taką postawą może odznaczać się wielu ludzi, którzy ochrzczeni jako dzieci, nie przeżyli świadomie faktu chrztu i nie zostali później przez rodziców oraz przez szeroko rozumianą katechezę wprowadzeni na drogę wiary. Dlatego wielu twierdzi, że w którymś momencie świadomego życia trzeba ponownie przeżyć doświadczenie chrztu, w którym otrzymaliśmy łaskę wiary.¹ Nie ulega wątpliwości, że wiara wyrażająca się w żywych relacjach czło-

wieka z Jezusem stwarza Mu optymalne warunki dla skutecznego działania w człowieku.²

Zagłębienie się w ten tok myślenia może prowadzić do konfrontacji dotychczasowego obrazu wiary, który ukształtował się w naszej świadomości, z nowym obrazem wiary. Konstrukcja psychiczna człowieka ma to do siebie, że niełatwo rezygnujemy z obrazów, do których przywykliśmy. Dlatego nie należy dziwić się temu, że zaakceptowanie nowych obrazów – przekonań przychodzi z trudem, bowiem wiąże się z rezygnacją z dotychczasowych, ale jeszcze trudniejsze jest zaakceptowanie nowych wymagań. Nowe wymagania często rodzą lęki, które z kolei włączają tzw. mechanizmy obronne, trzymające człowieka w starych strukturach.³

Szukając pierwowzoru dla naszej wiary, sięgamy do Biblii. Z Księgi Rodzaju (12, 1nn.) dowiadujemy się, że inicjatorem wiary w życiu człowieka jest Bóg, który może każdego w każdej sytuacji tym darem ubogacić, a widzimy to na przykładzie wiary Abrahama, „ojca naszej wiary – wiary w rozumieniu chrześcijańskim”. Analiza poszczególnych elementów wiary Abrahama, w konfrontacji z naszą wiarą, może nam pomóc w dojrzewaniu do właściwej wiary. W wierze Abrahama dostrzegamy: dziecięcą wręcz prostotę (mimo podeszłego wieku życia), pełne zaufanie Bogu i poddawanie się Jego decyzjom. Taką wiarę osiąga się w długim procesie wychowawczym, o ile człowiek otwiera się w pełni na Boga i pozwala mu się wychowywać.

Analizując procesy wychowawcze prowadzone przez Jezusa w odniesieniu do swoich uczniów i opisane przez nich samych, widzimy, że im też trudno było zdobywać taką wiarę, jaką spotykamy u Abrahama. Spośród wielu wydarzeń nowotestamentowych weźmy dla przykładu scenę opisaną przez św. Marka 9, 14–29. Gdy część uczniów Jezusa – oprócz Piotra, Jakuba i Jana, którzy w tym czasie byli świadkami przemienienia Jezusa – rozprawiała z uczonymi w Piśmie, wrócił Jezus i zapytał ich, o czym rozmawiali. Pytanie to wprowadziło ich w zakłopotanie. Bo oto pewien ojciec przyprowadził do nich swego syna mającego ducha nieme-
go (chodzi o rodzaj opętania), prosząc o uwolnienie z opętania, a oni nie potrafili tego uczynić. Teraz ojciec prosi Jezusa: „Jeśli możesz co, zlituj się nad nami i pomóż nam!” Jezus mu odrzekł: „Jeśli możesz? Wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy”. Ojciec chłopca natychmiast zawołał: „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu”. I Jezus uzdrowił chłopca. Gdy uczniowie przyszedli do domu, zapytali Jezusa: „dlaczego my nie mogliśmy go [złego ducha] wyrzucić?”. Jezus im odpowiedział: „Ten rodzaj można wyrzucić tylko modlitwą i postem”.

Przytoczony wyżej kontekst ewangeliczny wskazuje na trzy czynniki: wiarę, post i modlitwę, które decydują o skuteczności działania Jezusa w Jego uczniu i o skuteczności działania ucznia Jezusa. Wydaje się, że wiara jawi się tu jako czynnik najważniejszy. Ojciec dziecka spontanicznie powiedział, że wierzy, ale jednocześnie uświadomił sobie niedostateczność swej wiary, dlatego dodał: „zaradz memu niedowiarstwu”. Uczniowie Jezusa też niejednokrotnie zdawali sobie sprawę z niewystarczalności swej wiary i wówczas prosili Jezusa: „Przymnóż nam wiary!”. Jezus zapewne spełnia ich prośbę i wskazuje na owoce, które rodzą się z działania człowieka wierzącego (por. Łk 17, 5–6). Chcąc, aby Jezus mógł skutecznie działać w nas i aby nasze działanie duchowe wydawało właściwe owoce, tę prośbę uczniów o przymnożenie wiary powinniśmy uczynić treścią naszej codziennej modlitwy.

Jedna z dróg do wiary prowadzi też przez systematyczne i właściwe obcowanie z Pismem Świętym. Na właściwe szukanie wskazuje Jezus, gdy mówi: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich jest zawarte życie wieczne: one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5, 39). Z kontekstu ewangelicznego, w którym Jezus wypowiedział zacytowane tu słowa, można wnioskować, że zamiar tych, którzy poprzez badanie Pisma chcieli znaleźć życie wieczne, a więc najwyższą wartość dla człowieka wierzącego w perspektywie wieczności, był dobry. Natomiast sposób szukania był niewłaściwy. Ten sposób szukania zależy od formacji wnętrza ludzkiego. Jako przykład niewłaściwego uformowania wnętrza Jezus nieraz podaje uczonych w Piśmie, którzy patrzyli na Niego jakby z góry. Uważali Jezusa za człowieka niewykształconego, który nie ma podstaw do tego, aby wypowiadać się w sprawach, o których mówi. Jezus wykazuje uczonym w Piśmie ich pychę, która powoduje, że ich wysiłek intelektualny staje się bezowocny.

Odpowiednie obcowanie z Pismem Świętym może doprowadzić człowieka do życia wiecznego. Aby tak się stało, rozważanie Słowa nie może zatrzymać się tylko na płaszczyźnie intelektualnej. Refleksja intelektualna nad Słowem powinna doprowadzić do odpowiedniego wymiaru życia. Aby tak się stało, u początku tej drogi potrzebna jest pokora wyrażająca się w prawdzie o sobie i w otwartości na Boga. Tak rozumiana pokora pozwala zrozumieć, że niezależnie od sytuacji życiowej i dyspozycji osobistych, Jezus może we mnie działać, o ile Mu na to pozwolę. Wydaje się, że taka otwartość ma swe źródło w wierze.

Św. Paweł w Liście do Rzymian (10, 17) wskazuje drogę do wiary przez odpowiednie słuchanie słów Jezusa. Mówi On do nas, że możemy

przyjść do Niego, aby mieć życie w znaczeniu duchowym (por J 5, 40). Co więcej, Jezus mówi, że wierząc, możemy w pełni zjednoczyć się z Nim, będącym życiem (por. J 11, 25 i 14, 6). W tym ostatnim rozumieniu życie ma kształt osobowy. Świadczenie o tym, że w Piśmie Świętym można spotkać się z Jezusem – Życiem, daje też św. Hieronim, który twierdził, że nieznanomość Pisma Świętego równa się nieznanomości Chrystusa.⁴ Pismo Święte trzeba systematycznie czytać, tak aby w miarę dogłębnie i prawidłowo zrozumieć jego treść. Następnie trzeba nad nim medytować, tzn. rozważać jego treść w odniesieniu do własnego życia. Z kolei trzeba prosić Jezusa, aby dał nam swojego Ducha, który nie tylko oświeci nasze umysły do pełnego zrozumienia treści duchowych wynikających z Biblii, ale uzdolni nas do ich realizacji na co dzień.

3. Otwartość w postawie

W niniejszych rozważaniach przez postawę rozumiemy usposobienie wyrażające się w nastawieniu do siebie, do drugiego człowieka i do Boga. Wydaje się, że u podstaw otwartości trzeba rozpatrywać naturalne dyspozycje człowieka, np. ktoś o usposobieniu introwertycznym będzie miał większe kłopoty z otwartością niż ktoś o usposobieniu ekstrawertycznym. Dlatego w procesie dojrzewania ku otwartości bardzo ważną rolę pełni wychowanie (formacja). Pewną szansę dla formacji ku otwartości stwarza naturalne ukierunkowanie człowieka, które jest nastawione nie ku sobie, ale ku drugiej osobie. Od samego początku wychowania trzeba wpajać człowiekowi, że nie może izolować się od innych, jeśli chce prawidłowo się rozwijać.

Wielu obserwatorów i badaczy postaw uważa, że człowieka współczesnego bardziej cechuje postawa zamknięta niż otwarta. Prawdopodobnie wpływ na taką postawę ma konsumpcyjny styl życia, koncentracja na sobie czy izolacja duchowa. To powoduje, że nawet jeżeli fizycznie ludzie są obok siebie, w sensie psychicznym ich nie łączy. Dostrzeganie tego problemu nie może prowadzić do narzekania na współczesnego człowieka, ale powinno inspirować do analizy sytuacji problemowej (dlaczego tak jest?) i próby znalezienia sposobów rozwiązywania odkrywającego problemu.

Poziom otwartości zależy w dużej mierze od wrażliwości człowieka. Podobnie jak innych cech, wzrastania we wrażliwości uczymy się przez całe życie. Dziecko raczej nastawione jest na siebie niż na drugiego człowieka. W miarę wzrastania, w procesie wychowawczym uczymy dziecko, że obok niego są inni ludzie, którzy mają różne potrzeby i problemy

i powinniśmy im pomagać. Wydaje się, że dużą pomocą w procesie dojrzewania ku otwartości na Boga może być wdrażanie w życie przykazania miłości: „Będiesz miłował Pana Boga twego z całego serca swego, z całej duszy swojej i ze wszystkich myśli swoich, a bliźniego swego jak siebie samego”. W praktyce duszpasterskiej można zauważyć, że np. kaznodzieje bardzo często koncentrują się na pierwszej części tego przykazania – miłości Boga i bliźniego. Zaś z punktu widzenia psychologicznego owo przykazanie powinno się rozważać jakby od końca – miłuj bliźniego jak siebie samego. Każdy człowiek chce być kochany, pragnie, aby dobrze o nim mówiono i wydaje się logicznym, że powinien tak odnosić się do innych, jakby chciał, żeby inni odnosili się do niego. Psychologia podkreśla, że większość ludzi własne odniesienia do siebie przenosi na innych. Jeżeli ktoś nie akceptuje siebie, jest skoncentrowany tylko na sobie i nie jest w stanie otworzyć się na innych, tym samym będzie zamknięty na Boga.

Rozpatrując postawę otwartości w kontekście przykazania miłości dochodzimy do wniosku, że to, co po ludzku jest niemożliwe, dla Boga jest możliwe. Już w sakramencie chrztu Jezus uwalnia człowieka od więzów grzechu pierworodnego i wprowadza w uczestnictwo miłości Bożej.⁵ Proces rozwoju miłości rozpoczęty przez Jezusa kontynuuje w człowieku Duch Święty, czego konkretnym znakiem jest przyjęcie sakramentu bierzmowania. Dzięki miłości Bożej wlanej w ludzkie serca i kontynuowanej przez Ducha Świętego, człowiek jest zdolny kochać drugiego człowieka tak, jak kocha go Bóg. Miłość w swej strukturze jest ukierunkowana na drugiego człowieka – jest otwarta – i pragnie dla niego dobra.

Autor artykułu zdaje sobie sprawę z tego, że tylko w formie ogólnej dotknął podjętego problemu, który z punktu widzenia egzystencjalnego wydaje się ważny. Na koniec, przywołując jeszcze raz myśl wyrażoną na początku niniejszych refleksji, że Jezus pragnie i spełnia wszystkie warunki w stopniu najwyższym, aby Jego działania w człowieku były skuteczne, powinniśmy się starać tak formować ludzką stronę osobowości, aby też stwarzała optymalne warunki dla działania Jezusa.

PRZYPISY

¹ Można podać w tym względzie wiele przykładów: ks. Franciszek Blachnicki oczekując w katowickim więzieniu na wykonanie wyroku śmierci, doświadczył ponownego odkrycia wiary. Później napisał: „Ta rzeczywistość wiary od tamtej chwili, bez przerwy przez 44 lata, określa całą dynamikę mego życia i jest we mnie *źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecz-*

nemu”, w: *Spojrzenia w światło łaski. Kartki wyrwane z pamiętnika dla dusz na drodze oczyszczenia*, „Światło – Życie” 1987, s. 78.

² Może warto zobrazować tekstami ewangelicznymi, dlaczego wiara w spotkaniu z działaniem Jezusa jest tak ważna. Weźmiemy pod uwagę dwa rozdziały (8 i 9) Ewangelii według św. Mateusza: Mt 9, 22 – kobieta cierpiąca na krwotok: „Ufaj, córko, Twoja wiara cię uzdrowiła”; Mt 9, 29 – uzdrowienie dwóch niewidomych: „Niech się wam stanie według wiary waszej”; Mt 8, 10 – setnik z Kafarnaum: „U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary”.

³ Por. A. Cholewiński, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Warszawa 1989, s. 183–186.

⁴ W literaturze polskiej *Krag biblijny* R. Brandstaettera to świadectwo – owoc wieloletniego obcowania poety z Biblią. Testamentem dla poety stały się słowa umierającego dziadka, który do niego jako chłopca powiedział: „Będiesz Biblię nieustannie czytał. Będziesz ją kochał więcej niż rodziców [...] Nigdy się z nią nie rozstaniesz”, w: *Krag biblijny i franciszkański*, Warszawa 1981, s. 223.

⁵ Por. S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, s. 48–51; M. Graczyk, *Miłość miłosierna zasadą życia chrześcijańskiego*, „Studia Teologiczne Varsoviensia” 31(1993), nr 1, s. 189–196.

Oprócz cytowanych pozycji w artykule wykorzystano:

A. Biela, Z. Chlewiński, C. Walesa, *Rozwój dokonywania decyzji*, „Roczniki Filozoficzne” 26(1978), z. 4, s. 5–24; A.J. Nowak, *Bo źle się modlicie*, Wrocław 1993; J. Arnaud, *Wcielenie wiary*, Warszawa 1970; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979; T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, Częstochowa 1992; H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991; P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1988; J. Imbach, *Wiara z doświadczenia*, Warszawa 1988; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.

KS. PIOTR GŁOWACKI

**ŚWIĘTOŚĆ
W ŚWIETLE DUCHOWOŚCI
FRANCISZKAŃSKIEGO ZAKONU ŚWIECKICH**

I. Geneza zagadnienia

Świętość jest pojęciem, które wprowadza człowieka w świat religii, budząc często wiele pytań, rodząc kontrowersje, a nierzadko i nieporozumienia. A to dlatego, że w ciągu wieków zmieniał się jej obraz i formy realizowania. Świętość, w rzeczy samej, oznacza niedostępną dla człowieka rzeczywistość samego Boga, który jedynie jest święty (por. 1Sm 2, 2; Iz 6, 3). Objawiając się światu, Bóg ukazuje w sobie wzór i źródło świętości oraz zasadę postępowania dla swojego ludu, z którym zawarł Przymierze: „Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Jahwe, Bóg wasz” (Kpł 19, 2). To wezwanie do świętości obecne we wszystkich księgach Biblii swoje apogeum osiąga w Nowym Testamencie. Wcielenie Chrystusa zapoczątkowało bowiem wezwanie wszystkich do uczestnictwa w życiu Bożym i do świętości: „W Nim wybrał nas Bóg [...], abyśmy byli święci” (Ef 1, 4–5).¹

Ta idea powszechnego powołania do świętości w początkach chrześcijaństwa była realizowana przez wszystkich ochrzczonych. Każdy, bez względu na stanowisko, jakie zajmował w społeczności wierzących – biskup, kapłan, żyd, nowo ochrzczony poganin, patrycjusz czy niewolnik, poważnie traktował wezwanie Chrystusa „bądźcie doskonali” (por. Mt 5, 48), czyniąc zeń zasadę swojego życia. W tym względzie nie było pomiędzy nimi różnic. Uważano bowiem, że jeśli Kościół może być święty, to nie inaczej, jak tylko świętością poszczególnych swoich członków. Ówczesny stan świadomości wyznawców Chrystusa odzwierciedlają słowa św. Pawła: „Nie ma już żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 28).² W imię Chrystusa, jednoczącego wszystkich w jeden żywy organizm Kościoła, znikają więc w środowisku chrze-

ścijańskim wszelkie dzielące ludzi bariery. Duch braterstwa i towarzysząca mu odpowiedzialność, z jaką każdy starał się realizować przesłanie Ewangelii, były wręcz rewolucyjne. A miłość, którą chrześcijanie okazywali sobie, stanowiła nie tylko znak ewangelizacji dla świata pogańskiego, ale i życie wyznawców Chrystusa czyniła świętym.³

Idea wezwania wszystkich do świętości zatarła się jednak w znacznym stopniu w świadomości chrześcijan następnych wieków. Mimo że „odrodzenie karolińskie” w IX w. wpływa na odrodzenie życia religijnego, to wyraźnie widać, że tryumf święci przekonanie, iż świętym nie może zostać zwykły świecki człowiek, ponieważ świętość zastrzegano dla biskupów, zakonników, ewentualnie kogoś, kto pochodził ze szlacheckiego rodu.⁴ Znamienny jest fakt, że teoretycy ascezy chrześcijańskiej owego okresu tworzyli doskonałe metody realizowania rad ewangelicznych dla zakonników, niczego w zasadzie nie proponując wiernym świeckim.⁵

Fenomenem jest w tym względzie św. Franciszek, który inicjując duchowość franciszkańską, uwzględnił w niej również ludzi świeckich, powołując do życia III zakon.⁶ Wskrzyszając bowiem ideę powszechnego powołania wszystkich do świętości, odpowiedział na wizję, w której Chrystus wezwał go do odbudowania Kościoła.⁷ Bez wątpienia ta odbudowa Kościoła ze strony św. Franciszka w wymiarze wspólnotowym jako komunii, gdzie „nie ma już żyda ani poganina”, a duch franciszkańskiego braterstwa skierowany jest ku wszystkim i wszystkiemu,⁸ oraz świadomość, że każdy jest wezwany do podjęcia radykalizmu ewangelicznego w ramach swojego stanu, bliska jest ideałowi realizowania świętości w Kościele pierwszych wieków. Na wzór też chrześcijan pierwszych wieków członkowie trzeciego zakonu jako ludzie świeccy nie porzucali świata, lecz pozostając we wszystkich strukturach życia społecznego, starali się je przenikać duchem chrześcijańskim.⁹

Trzeba przyznać, że choć Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele przypomniał zatartą nieco w świadomości ludzi ideę powszechnego powołania do świętości (por. KK 39–42), to przez duchowość franciszkańskiego zakonu świeckich była ona reprezentowana z mniejszą lub większą intensywnością. Świadczą o tym kolejno redagowane i zatwierdzone Reguły¹⁰ w poszczególnych okresach historii Kościoła, a także święci. Spośród bowiem ogromnej rzeszy franciszkańskiego zakonu świeckich Kościół wyniósł już na ołtarze 112 osób, a w sprawie dalszych 60, którzy zmarli w opinii świętości, toczą się procesy beatyfikacyjne.¹¹ Wielu też wybitnych przedstawicieli franciszkańskiego zakonu świeckich, wywierając pozytywny wpływ na dzieje społeczeństw, przysłu-

żyło się swoją działalnością, m.in. na polu kultury, odkryć geograficznych i polityki, dla ogólnego dobra ludzkości. Zaliczani są do nich m.in.: papież Leon XIII, św. Pius X, Pius XII, Jan XXIII, św. Ludwik X – król Francji, św. Ferdynand – król Kastylii, św. Elżbieta węgierska, św. Elżbieta portugalska; odkrywcy – Krzysztof Kolumb i Vasco da Gama; malarze, poeci, pisarze, politycy, jak Giotto, Dante, Alighieri, Petrarca, Cervantes, Tomasz Morus i inni; z Polski – św. Albert Chmielowski, Józef Sebastian Pelczar, bł. Aniela Salawa, malarz Jacek Malczewski, generał Józef Haller.¹² To wszystko daje tytuł, aby za sprawą duchowości III Zakonu przybliżyć współczesnemu człowiekowi jedną z dróg dążenia do świętości. By ją realizować, wystarczy, jak proponuje Reguła: „zachować Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, naśladując św. Franciszka z Asyżu, dla którego Chrystus był natchnieniem i centrum życia w odniesieniu do Boga i ludzi”.¹³ W ten sposób każdy ma możliwość uczynić swoje życie bogatszym, pełniejszym i szczęśliwszym przez odkrycie jego sensu za przykładem Ojca Serafickiego.

II. Źródło świętości i środki uświęcenia

1. Źródło świętości

„Chrystus, dar Miłości Ojca, jest drogą do Niego, jest prawdą, w którą wprowadza nas Duch Święty, jest życiem, które nam w pełni ofiarował”.¹⁴ W tych słowach Reguła III zakonu odwołuje się do najgłębszej prawdy o Bogu, który w Jezusie Chrystusie, zbliżając się do człowieka, jednoczy się z nim i przez łaskę udziela mu swojego życia. W ten sposób Syn Boży, sam będąc Świętym, staje się źródłem świętości dla człowieka. W chrzcie wiary człowiek staje się bowiem uczestnikiem natury Bożej, a przez to synem Bożym – czyli świętym. Obdarowując człowieka świętością ontologiczną, Zbawiciel wymaga również, aby on w odpowiedzi na ten dar starał się być doskonałym, jak doskonały jest Ojciec niebieski (por. Mt 5, 48). Dlatego w procesie moralnego uświęcenia franciszkanin świecki powinien, według Konstytucji, swoją uwagę skoncentrować na osobie Jezusa i Jego naśladowaniu.¹⁵ Nie jest jednak zdolny poznać Chrystusa, w znaczeniu identyfikacji z Nim, i naśladować Go w postawie względem Ojca własnymi siłami. Stąd, jak wskazuje Reguła, potrzebuje otwarcia się na Ducha Świętego, którego każdemu przyjmującemu chrzest zsyła Jezus. Trzecia osoba Trójcy Świętej jest też twórcą świętości rozumianej jako odpowiedź człowieka na dar miłującego Boga. Będąc dawcą wielorakich darów, zarówno uzdalniających do służby in-

nym, zwanych charyzmatami (por. 1Kor 12, 3–11.28–39), jak i stanowiących o osobistej świętości, udziela również nadprzyrodzonych cnót – wiary, nadziei i miłości. Duch Święty sprawia, że dzięki nim człowiek jest zdolny zaakceptować egzystencjalnie prawdę o swoim zbawieniu, bezgranicznie ufać Stwórcy oraz bezinteresownie kochać Boga i bliźniego.¹⁶ Realizując te cnoty w stopniu doskonałym, chrześcijan osiąga świętość.

2. Środki uświęcenia

a) Życie sakramentalne

W procesie uświęcenia nikt nie jest w stanie naturalnymi siłami osiągnąć doskonałości chrześcijańskiej. Dlatego Reguła i Konstytucje wyraźnie zalecają tercjarzom posługiwanie się ustanowionymi w tym celu przez Chrystusa środkami, jakimi są sakramenty. Szczególnie akcentowanymi są sakramenty pokuty i Eucharystii.¹⁷

Przebaczenie, jakiego człowiek dostępuje w sakramencie pokuty, czyni go za sprawą łaski uświęcającej na powrót godnym udziału w życiu Bożym. Stąd pierwotna nazwa tercjarzy „bracia i siostry od pokuty” zakłada prowadzenie przez nich życia w duchu stałego nawracania się, zerwania z grzechem i jego unicestwienia w sakramencie pojednania. W ten sposób, pomimo swoich grzechów, każdy ma możliwość duchowego odrodzenia i zwrócenia się do Boga. W nawróceniu zaś chodzi o postawę wewnętrzną inspirowaną mocą Ewangelii, którą charakteryzuje sposób myślenia i działania na wzór Chrystusa.¹⁸ Owocem nawracania się, jako odpowiedź na miłość Boga, są dzieła miłości w relacjach z braćmi.

Z sakramentem pokuty wiąże się ściśle sakrament Eucharystii. Konstytucja soborowa o liturgii mówi, iż „z Eucharystii jako ze źródła, płynie na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga” (KL 10). Stawiając Eucharystię, w myśl Soboru Watykańskiego II, w centrum życia Kościoła, duchowość franciszkańska uświadamia wszystkim, że udział w Niej nie może być traktowany inaczej, jak spotkanie z żywym Chrystusem. W ten sposób na płaszczyźnie wiary Zbawiciel nie tylko łączy nas z sobą, ale wzajemnie wszystkich w jedno ciało. Wówczas najpełniej stajemy się Jego Kościołem i dostępujemy uświęcenia. Szczególnym momentem w Eucharystii jest przyjęcie w Komunii samego Dawcy łaski. Dlatego, jak pokazują źródła, tercjarze powinni w najwyższym stopniu cenić sobie łaskę przyjmowania Chrystusa do swego serca i czynić wszystko, by ta największa świętość wiary im nie spowszedniała. Natomiast częste lub codzien-

ne przyjmowanie Komunii ma mobilizować do wytrwałej pracy nad sobą i uczyć, jak przez miłość naśladować Chrystusa w Jego misji zbawienia.¹⁹

b) Modlitwa

W teologii modlitwę uważa się za akt religijny, w którym człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem. Uznając Jego transcendencję i wszechmoc składa Mu uwielbienie, a oddając się Mu w wierze, nadziei i miłości, otwiera się jednocześnie na Jego działanie.²⁰

Takie przekonanie podziela Reguła, która każe franciszkanom świeckim, na wzór Pana Jezusa wielbiącego Ojca, uczynić modlitwę i rozważanie duszą swego życia i działania.²¹ Chodzi tu o stan ducha, który nie ogranicza się wyłącznie do pojedynczych, aczkolwiek ważnych i obowiązujących, aktów pobożnych, takich jak np.: uczestnictwo we Mszy, odmówienie różańca czy tradycyjnego pacierza itp., ale obejmuje religijną motywacją każdą czynność dnia, kierując ją do Boga jako wypełnienie Jego woli. Tym, co zespala i wiąże, w tym wypadku modlitwę i działanie w jedno, jest miłość, nazwana przez św. Pawła więzią doskonałości (Kol 3, 14). Ona to pozwala każdą czynność przekształcić w modlitwę. Zakładając, że każde dobrowolne spełnianie przykazań Bożych jest aktem miłości habitualnej, to poprzedzone dobrą intencją nadprzyrodzoną, kierującą daną czynność do Boga, staje się aktem modlitwy i nabiera całej jego wartości. Analizowane źródła pokazują, że w taki sposób praktykowana modlitwa powinna przenikać całe życie, wszystkie jego uczynki, cierpienia i radości, każdą chwilę ludzkiej egzystencji. Wówczas życie chrześcijanina staje się jedną wielką modlitwą w myśl słów Zbawiciela, iż mamy ciągle się modlić i nie ustawać (por. Łk 18, 1).²²

Takie rozumienie modlitwy wynika nie tylko z tradycji duchowości tercjarskiej, ale przede wszystkim z Biblii. Wspomniany wcześniej 8 art. Reguły wskazuje na ścisłe połączenie osobistej modlitwy z rozmyślaniem. W ten sposób rozważane słowo Boże staje się słowem życia, czyli zasadą działania i postępowania franciszkanów świeckich. Tak pojmowana modlitwa wraz z praktykowanymi jej formami w ramach sprawowanej liturgii przenika ludzkie życie i wszystko, co człowiek czyni, staje się działaniem zmierzającym ku świętości.²³

c) Naśladowanie Chrystusa

Jednym z ważnych sposobów zdobywania doskonałości chrześcijańskiej jest naśladowanie Chrystusa. Wynika to z zawsze aktualnego wezwania Zbawiciela: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze same-

go siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (Mt 16, 24). W odpowiedzi na ten apel św. Franciszek starał się naśladować Chrystusa ubogiego, pokornego i cierpiącego. Te elementy też wniósł w duchowość powołanych przez siebie zakonów.²⁴

Iść więc za ubogim i ukrzyżowanym Chrystusem, według Reguły III zakonu, oznacza, iż tercjarze powinni przede wszystkim naśladować Jezusa w Jego posłuszeństwie wobec Ojca wypełnionego doskonale w odkupieńczej ofierze krzyżowej, przez którą „stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5, 8–9). Naśladowanie zatem Chrystusa w posłuszeństwie jest dla każdego wejściem w proces ustawicznego umierania dla siebie i dla swoich ambicji po to, by zyskać wolność dziecka Bożego tu na ziemi, a w niebie trwać w Bogu, który jest miłością.²⁵ W związku z tym, Reguła stara się rozwijać duchowość franciszkanów świeckich w dwóch kierunkach: posłuszeństwa Bogu w sumiennym spełnianiu swych obowiązków oraz ufnego i spokojnego przyjmowania z ręki Boga wszystkiego, co może składać się na różnego rodzaju przeciwności i codzienne krzyże.²⁶

Życ na wzór Chrystusa to wybrać również życie ubogie i pokorne. Franciszkanie świeccy w myśl analizowanych źródeł mają starać się żyć duchem błogosławieństw, zwłaszcza duchem ubóstwa. Praktykowanie ubóstwa duchowego pozwala bowiem zdobyć się na całkowitą wolność nie tylko względem rzeczy materialnych, ale względem wszystkiego, co stoi na przeszkodzie do przyjęcia bezwzględnej postawy dyspozycji wobec Boga i bezgranicznego zaufania Stwórcy. Zachowanie wewnętrznej wolności gwarantuje należyte korzystanie z dóbr doczesnych, które mają człowiekowi służyć w zbawieniu, a nie zniewalać go. Dlatego ubóstwo, które proponuje swoim duchowym dzieciom św. Franciszek, tylko wtedy może mieć sens, jeżeli spojrzy się na nie w aspekcie wieczności. Sam zresztą z naśladowania Chrystusa ubogiego i pokornego uczynił program życia nie tylko dla siebie, ale również dla wszystkich, którzy według jego wzoru pragną osiągnąć doskonałość chrześcijańską. I wówczas, tak jak święty z Asyżu, ubóstwo muszą traktować jako próbę swojej miłości do Boga.²⁷ A że miłości do Boga nie da się zazwyczaj okazać inaczej jak przez miłość do bliźniego, dlatego Konstytucje mówią, że duchowe ubóstwo jest również źródłem ewangelicznego umniejszania się w celu zważenia duchowych oraz materialnych potrzeb innych osób i zaradzenia im w miarę osobistych możliwości.²⁸

W sumie dla św. Franciszka i jego uczniów naśladować Chrystusa znaczy przyjąć wewnętrzną treść krzyża, jaką jest miłość radykalna wy-

rażająca się w nim i w ten sposób naśladować samego Boga, który objawił się w krzyżu jako rozdający siebie. Stąd każdy świecki franciszkanin naśladowując Chrystusa, człowieka doskonałego, będzie stawał się bardziej ludzki, a jego postępowanie przybierze charakter chrześcijańskiej służby.²⁹

d) Naśladowanie Najświętszej Maryi Panny

Rozważając świętość chrześcijańską, trudno nie odnieść się do Maryi, którą Sobór Watykański II nazwał pierwowzorem Kościoła (por. KK 63), a więc tym samym wskazał na Nią jako „doskonałą chrześcijankę i najwspanialszy przykład życia ewangelicznego”, w pełni zjednoczoną z Chrystusem.³⁰ W Niej też szczególnie wzór do naśladowania upatrują franciszkanie świeccy. Reguła i Konstytucje stanowią podstawę dla ich życia duchowego, podkreślają wyjątkową cześć, jaką żywił do Maryi św. Franciszek, i wskazują na potrzebę naśladowania Jej cnót, takich jak: wiara, nadzieja, miłość, pokora, słuchanie słowa Bożego, posłuszeństwo Duchowi Świętemu, wierność w powołaniu, doskonałe oddanie się Bogu, macierzyńską służbę życiu, modlitwę oraz umiłowanie Jezusa i doskonałe zjednoczenie się z Nim. Naśladowując samą Maryję i całą Jej pobożność, tercjarze mają również zanosić do Niej ufne i żywe modlitwy. A to oznacza już nie tylko samo naśladowanie, ale żywy kontakt z Maryją i współpracę. W ten sposób duchowe zjednoczenie z Matką Bożą stwarza każdemu szansę uświęcenia.³¹

e) Naśladowanie św. Franciszka

Oprócz Chrystusa i Maryi analizowane źródła bardzo mocno akcentują konieczność naśladowania św. Franciszka. Reguła i Konstytucje nie mówią jednak zbyt wiele na temat, jak to czynić. Wskazują jedynie na duchowość św. Franciszka. W niej franciszkanie świeccy mogą bowiem znaleźć takie inspiracje sposobu życia, które w pełni pozwolą im odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa i pójść drogą świętości. Tym, co zarazem zadziwia i przemawia w duchowości Świętego, radość życia i ubóstwo. Właśnie jedność tych wartości, bez wiary nie do pogodzenia, stanowi czynnik ewangelizacyjny. Ponieważ w tym kontekście, radość życia św. Franciszka, odczytana z faktu, że Bóg go miłuje, może udzielać się wszystkim utożsamiającym się z duchowością Biedaczyny z Asyżu na tyle, by „prowokować” ku wierze i zapragnąć żyć według niej. Wiara zaś św. Franciszka, jak pokazuje Reguła, będąc prostą jest zarazem niezwykle głęboką. Wymaga, by dostrzec to, co stanowi istotę chrześcijaństwa. „Na

tym świecie – wyznaje św. Franciszek – nie widzę niczego wzrokiem cielesnym z Najwyższego Syna Bożego, jak tylko Najświętsze Ciało i Najświętszą Krew”.³² Widzieć w duchu wiary oznacza tu dla świętego Biedaczyny uwierzyć naprawdę, że Bóg umiłował człowieka do końca i łącząc z tajemnicą Eucharystii ludzką egzystencję, oddać całkowicie swoje życie Bogu w Chrystusie. Akceptując bowiem na wzór św. Franciszka prawdę, że jest się miłowanym przez Boga miłością bezgraniczną, łatwiej przychodzi tercjarzowi znaleźć w sobie dość siły do pełnienia woli Bożej we wszystkich okolicznościach życia oraz widzieć wokół siebie przyjazny świat i tak, jak święty z Asyżu nieść pokój każdemu stworzeniu. W ten sposób naczelne idee duchowości franciszkańskiej – Pokój i Dobro – mogą być w życiu realizowane z powodzeniem przez każdego. Natomiast naśladowanie miłości, ubóstwa, posłuszeństwa, czystości, pokory i radości za przykładem Ojca Serafickiego pozwala każdemu zachować Ewangelię jako ideał życia.³³

III. Realizacja świętości

Analizowane źródła akcentują konieczność podejmowania czytelnich wysiłków przez franciszkanów świeckich, aby ich życie było zgodne z wyznawaną wiarą. Chodzi więc o to, aby ich „wewnętrzna świętość” nie była zawieszona w próżni, lecz przekładała się na konkretną postawę i zachowania w życiu. A więc była widoczna w świadectwie wiary i miłości, braterskim stosunku do innych, szacunku dla wszystkiego stworzenia, w postawie wobec pracy oraz aktywnej obecności w Kościele i świecie.³⁴

1. Świadectwo wiary i miłości

Trudno w ogóle mówić o jakimkolwiek świadectwie wiary i miłości, jeśli nie będzie ono najpierw dawane w rodzinie. W myśl więc Konstytucji franciszkanie świeccy mają traktować rodzinę jako priorytetowe środowisko, w którym wypada im realizować zadania chrześcijańskie i franciszkańskie powołanie.³⁵ Drogowskazem dla ich duchowego życia jest następujący zapis: „Niech w rodzinie żyją duchem franciszkańskiego pokoju, wierności i poszanowania życia, czyniąc z niego znak dokonanej odnowy w świecie przez Chrystusa”.³⁶

A to oznacza, iż w pierwszym rzędzie małżonkowie stanowiący fundament życia rodzinnego ceniąc sobie łaskę sakramentu małżeństwa, bo przez nią ich miłość uczestniczy w miłości, jaką Chrystus ma do swego Kościoła, będą bezwzględnie starali się o dochowanie sobie wierności.

W razie jednak upadku na tym polu, muszą wspaniałomyślnie sobie wybaczyć i odbudować z miłością to, co zostało zburzone, ponieważ ład moralny w rodzinie jest gwarancją ich szczęścia i pokoju. Troska o ład moralny będzie również wyrazem ich autentycznej wiary. Małżonkowie muszą pamiętać, że budowanie świętości życia w oparciu o łaskę sakramentu małżeństwa pomaga im osiągnąć zbawienie poprzez realizację ofiarnej miłości, wspaniałomyślne przebaczenie i poświęcanie się jedno dla drugiego. Stąd miłość powinna mieć charakter służby, a więc życia nie dla siebie, lecz dla innych. Taka dojrzała postawa sprawia, że są w stanie również z troską i w sposób odpowiedzialny zadbać o dobro pozostałych członków rodziny. A więc z szacunkiem odniosą się do każdego poczętego życia i będą go bronić w sytuacjach zagrożenia, jak również otoczą opieką ludzi starszych i chorych. Jako małżeństwo i rodzina nie będą jednak w stanie spełniać swoich zadań bez życia w jedności i pokoju. Aby więc zachować pokój w rodzinie, trzeba łagodzić nieporozumienia oraz być wyrozumiałym również wobec konfliktów mających miejsce wśród bliższych lub dalszych krewnych. Źródła pokazują, że świadectwem wiary franciszkanów świeckich jest wspólna modlitwa rodzinna, wspólny udział we Mszy i przystępowanie do Komunii, odważne występowanie w obronie chrześcijańskich zasad moralnych dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego oraz przekazywanie w sposób rzeczowy i zgodny z duchem Kościoła prawd wiary młodemu pokoleniu. Dzięki takiemu stylowi życia rodzina nie tylko dostępuje uświęcenia, ale staje się także znakiem świętości dla innych.³⁷

Do dawania świadectwa wiary i miłości członkowie trzeciego zakonu są także zobowiązani w braterskiej wspólnotcie, w środowisku sąsiedzkim czy miejscu pracy. Ma ono polegać m.in. na zachowaniu spokoju przez nich samych, aby opanowując emocje, życzliwą i czynną postawą budowali jedność między ludźmi. A umotywowani pragnieniem wzajemnego zrozumienia, za przykładem Ojca Serafickiego, nieśli wszędzie „Pokój i Dobro”. Uczeń św. Franciszka nie może więc nikomu się narzucać, być natrętnym czy despotycznym, ponieważ miłość twórcza każe mu szanować wolność i godność drugiego człowieka.³⁸ Reguła daje tu jasne uzasadnienie takiej miłości: „Jak Ojciec w każdym człowieku widzi rysy Syna Pierworodnego pośród wielu braci, tak niech franciszkanie świeccy z pokorą i uprzejmością odnoszą się do wszystkich ludzi widząc w nich dar Boży i obraz Chrystusa”.³⁹

Dla osoby wierzącej obowiązek praktykowania miłości drugiego człowieka wynika przede wszystkim z przykazania miłości bliźniego, jakie dał

Chrystus (por. J 13, 34–35). W wyniku niedoskonałości natury i słabości ludzkich, nie zawsze jednak jest się w stanie kochać drugiego w sposób idealny na wzór Zbawiciela. I tu, jakby pragnąc zaradzić jakiejś ludzkiej niemocy w realizowaniu miłości bliźniego na sposób w pełni ewangeliczny, św. Franciszek mówi tak: „Kochajmy bliźnich, jak siebie samych. A jeśli ktoś nie chce lub nie może ich tak kochać jak siebie, niech im przynajmniej nie wyrządza złego, lecz niech im czyni dobrze”.⁴⁰ Jest to wprawdzie nieco inna pobudka i odniesienie miłości, ale cel ten sam – dobro bliźniego.

Miłość bliźniego franciszkanin świecki powinien wyrażać m.in. w czynach dobroci, pełnieniu dzieł miłosierdzia, współczuciu innym w cierpieniu otaczając opieką, pomaganiu osobom samotnym, cierpiącym niedostatek, ludziom z marginesu oraz osobom uzależnionym. Zawsze jednak to zatroskanie o „najmniejszych” powinno charakteryzować się umiejętnością wczucia i postawienia się w ich położeniu. Chodzi o to, by dyskretnie spiesząc z pomocą, nie ranić ludzkich uczuć. Reguła w takiej sytuacji każe tercjarzom wejść w relację braterstwa. Mówi tak: „Niech poczucie braterstwa uczyni ich radosnymi i gotowymi do zrównania się ze wszystkimi ludźmi, a zwłaszcza z tymi najmniejszymi, starając się dla nich o stworzenie takich warunków życia, które byłyby godne stworzeń odkupionych przez Chrystusa”.⁴¹

2. Duch franciszkańskiego braterstwa

Jedną ze znamienitych cech duchowości franciszkańskiej jest otwarcie na człowieka. Św. Franciszek, stając się bratem w Chrystusie dla wszystkich, pragnął, aby ludzie ożywieni duchem Chrystusa nie żyli obok siebie, lecz w grupie tworzyli wspólnotę braterską.⁴² Tym bardziej, że odkupienie wzmocniło więzy pokrewieństwa z innymi ludźmi, jako dziećmi jednego Ojca. Stąd każdy, jako brat i siostra Chrystusa, zachowuje we wspólnocie tercjarzkiej najwyższą wartość osobową. Ta godność osoby stanowi też źródło miłości franciszkańskiej do każdego człowieka. Miłości, która potrafi z szacunkiem odnieść się do cech osobowych, jakie poszczególne człowiek otrzymał od Boga, a więc zaakceptować w pełni jego oryginalność. Respektowanie bowiem osobowości każdego brata i siostry pomaga wszystkim w autentycznym tworzeniu wspólnoty duchowej i materialnej, szukaniu Boga we wspólnej modlitwie i braterskim dialogu. Ucząc trudnej sztuki miłości czynem, a nie słowem, weryfikuje zarazem wiarę, która bez uczynków jest po prostu martwa (por. Jk 2, 26).⁴³

3. Szacunek dla wszelkiego stworzenia

W duchowości franciszkańskiej szczególną wymowę ma słynna *Pieśń słoneczna* św. Franciszka, zwana *Pochwałą wszelkiego stworzenia*, w której wielbi Boga w jego stworzeniach, wchodząc z przyrodą ożywioną i nieożywioną w braterską relację. Ta postawa św. Franciszka nie jest bez znaczenia dla tercjarzy, jeśli idzie o realizowanie ich własnej drogi świętości. Reguła daje bowiem pod tym względem następujące wskazanie: „Mając szczególny szacunek dla innych stworzeń żywych i nieożywionych, które «noszą znamię Najwyższego», niech walczą z pokusami ich nadużywania szerząc franciszkańskie pojęcie powszechnego braterstwa”.⁴⁴

Ta szeroka wizja duchowości, widząc w przyrodzie „znamię Najwyższego”, kreuje uczniów św. Franciszka na osoby o subtelnej duszy, które tak jak święty z Asyżu mając świadomość sakralności stworzenia,⁴⁵ nie tylko potrafią docenić jego piękno i rolę w życiu człowieka, ale i najlepiej wyrażą Bogu wdzięczność, kiedy zgodnie z Jego zamysłem w sposób odpowiedzialny będą czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). Reguła przypomina uczniom św. Franciszka, iż będąc tylko administratorami dóbr doczesnych, mają zachować należyty umiar w korzystaniu z nich.⁴⁶ I jeśli świętością można tu nazwać dojrzałość duchową w powyższym aspekcie, to tercjarze, dostrzegając współczesne zagrożenia naturalnego środowiska, skutecznie będą się starali działać na rzecz jego obrony przez włączenie się w ruchy ekologiczne. Sami zaś żyjąc w przyjaźni z przyrodą, będą jednocześnie w sposób niewymuszony szerzyli franciszkańską ideę powszechnego braterstwa stworzeń. Co w konsekwencji uczyni ich, na wzór św. Franciszka, rzeczywistymi orędownikami pokoju.⁴⁷

4. Praca

Niezależnie od poglądów i stanowisk, jakie społeczność ludzka przyjmuje w stosunku do pracy, św. Franciszek uważa ją za dar oraz uczestnictwo w dziele stworzenia i odkupienia. Widzi w niej możliwość nie tylko podtrzymania ludzkiej egzystencji, ale również służenia Bogu i bliźnim. Dla niego praca jest po prostu łaską. I w tym duchu zaleca ją traktować swoim uczniom.⁴⁸ Dlatego też świeccy franciszkanie, kierując się światłem Objawienia, nie mogą pracy uważać za przekleństwo grzechu pierwotnego, lecz jako zaproszenie do współpracy z Bogiem. Stąd każda praca ludzka, nawet najmniejsza i najprostsza, posiada znamię sakralne, przez co ukazuje swą nadprzyrodzoną wartość i sens. Jako taka zasługuje na szacunek i poświęcenie. Świadomość zaś, że przez pracę

człowiek nie tylko utrzymuje siebie i najbliższych, ale uczestniczy i kontynuuje dzieło stwórcze Boga, powinna inspirować do sumiennego pełnienia obowiązków zawodowych oraz podnoszenia swoich kompetencji. W takim wypadku świecki franciszkanin, angażując w pełni rozum, wolę, uczucia i siły fizyczne, podejmie trud doskonalenia siebie i z miłością włączy się w zaproszenie Boga do twórczej działalności przemieniającej na lepsze świat.⁴⁹

Aby praca miała charakter świętości i odkupienia, człowiek wierzący musi nieustannym wysiłkiem przemieniać swój codzienny trud w rzeczywistość głęboko ludzką, a jednocześnie głęboko chrześcijańską. Właśnie ten aspekt trudu i jego znaczenie soteriologiczne Jan Paweł II przedstawia następująco: „W pracy ludzkiej chrześcijanin odnajduje część Chrystusowego krzyża i przyjmuje ją w tym samym duchu odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój krzyż. W tejże samej pracy dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze «przebłysk» nowego życia, nowego «dobra», jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi (por. 2P 3, 13; Ap 21, 1) – które właśnie przez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata. Poprzez trud – a nigdy bez niego”.⁵⁰ Obok więc wymiaru twórczego, zarówno w sensie podmiotowym jak i przedmiotowym, praca posiada również istotny wymiar soteriologiczny. Stąd chrześcijanin powinien mieć na uwadze realizację przez nią swojego powołania do świętości.

5. Aktywna obecność w Kościele i świecie

Podstawowe źródła duchowości członków III Zakonu mówią, że przez chrzest i profesję są oni w sposób szczególny powołani do współpracy w budowaniu Kościoła jako sakramentu zbawienia dla wszystkich ludzi. Stając się zatem świadkami i narzędziami jego misji, mają głosić Chrystusa swoim życiem i słowem.⁵¹ Ta myśl akcentuje więc przyjęcie postawy dynamicznej, postawy gotowości realizacji zadań Kościoła w każdej okoliczności, jaką niesie z sobą współczesne życie. Podejmując jednak zadania apostołskie franciszkanie świeccy muszą równocześnie prowadzić z duchowieństwem twórczy i pełen szacunku dialog dotyczący spraw współczesnego Kościoła i świata, aby nie iść odrębną drogą, ale w pielgrzymce wiary trwać w jedności z papieżem i kolegium biskupów. Chodzi tu o odpowiedzialne włączenie się w życie Kościoła, nie tylko poprzez wielkie dzieła, jakie są podejmowane w świecie, ale przede wszystkim wskazane przez Kościół diecezjalny czy parafię. I tak, świecki franciszkanin chcąc czynnie uczestniczyć w rozszerzaniu Królestwa Bo-

zego na ziemi, z entuzjazmem zaangażuje się w formy duszpasterstwa prowadzone przez parafię. Może to być m.in. przewodzenie służbie liturgicznej, pomoc w rekolekcjach, prowadzenie akcji charytatywnej, praca katechetyczna, prowadzenie poradnictwa rodzinnego, jak i formacji chrześcijańskiej w grupach ewangelizacyjnych itp. Pogłębiając wciąż swoją wiedzę teologiczną i poznając dobrze społeczną naukę Kościoła, sam tercjarz będzie lepiej przygotowany, aby mógł prostować fałszywe poglądy i uprzedzenia wobec niego. W sferze zaś materialnej wesprze budowę nowych obiektów, takich jak kościół, dom parafialny, plebania itp. – oraz utrzymanie już istniejących. Obowiązki franciszkanów świeckich wynikające z chrztu i profesji nie pozwalają stać im bowiem na uboczu wobec misji Kościoła, mówić o nim źle, bądź krytykować, lecz odnosić się do niego z szacunkiem i twórczo angażować. Taka też postawa, jako świadectwo ich wiary i miłości do Chrystusa żyjącego i działającego w tajemnicy Kościoła, przyniesie najlepsze owoce świętości.⁵²

Zadania apostołskie każą franciszkanom świeckim otworzyć się również na świat, by budować cywilizację, w której godność osoby ludzkiej, współodpowiedzialność i miłość, byłyby rzeczywistością żywą.⁵³ Aby to zadanie spełnić, tercjarze muszą zachować pewien dystans do świata, ponieważ zostali do niego posłani nie po to, by się z nim utożsamiać, lecz przemieniać i zbawiać. Stąd działając jako zaczyn w otoczeniu, mają się nie tylko przeciwstawiać każdej formie wyzysku, dyskryminacji i zubożenia na drugich, ale w oparciu o Ewangelię, szerząc zasady równości i sprawiedliwości rozwiązywać problemy społeczne. Współpracując bowiem z innymi na polu życia publicznego mogą się przyczyniać do wydawania sprawiedliwych praw i rozporządzeń. Porządkując świat kultury, polityki, pracy i relacji międzyludzkich w duchu zasad ewangelicznych, nie mogą nie współpracować z tymi ruchami i instytucjami, które popierają budowanie pokoju na jego autentycznych fundamentach.⁵⁴ W ten sposób rzeczywistość życia będą uświęcać swoją chrześcijańską postawą i czynić bardziej przyjazną człowiekowi.

* * *

Zastanawiając się nad wizją świętości potrzebną na dziś, by we współczesnych warunkach ulepszać i zbawiać świat, warto zainteresować się duchowością Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, ukazującą w sposób prosty, a zarazem głęboki pewną i jasną drogę zbawienia, na której świętość nie jest przypadkiem, ale świadomą odpowiedzią człowieka na Chrystusowe wezwanie: „Kto chce pójść za Mną, niech [...] Mnie naśladować”

(Mt 16, 24). Jak to czynić? Wystarczy z podobną pokorą i konsekwencją, jak to czynił św. Franciszek, pokochać Ewangelię, by w tej miłości odnaleźć siebie dla Boga, bliźnich i świata. A skoro ten sposób realizowania świętości podjęli papieże, królowie, wielcy odkrywcy i sławni artyści, to z powodzeniem może on stać się bliski każdemu.

PRZYPISY

- ¹ Por. K. Hołda, *Dążenie do doskonałości*, w: *Życie zakonne w strukturze Kościoła*, Rzym 1979, s. 65.
- ² Por. J. Mirewicz, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków 1983, s. 237–238.
- ³ Por. A. Cholewiński, *Chrześcijaństwo ponownie odkrywane*, Warszawa 1989, s. 74–75; A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 192–193. Duch miłości i jedności nie tylko wyrażał się w tytułach „bracie” i „siostrze”, z jakimi zwracali się do siebie wierzący, ale również w poczuciu, że dobra materialne, które ktoś posiadał mają służyć wszystkim. Stąd bogaci chrześcijanie część swoich dóbr dobrowolnie przekazywali na biednych. W ten sposób zdecydowanie odcinano się od środowiska pogańskiego, gdzie czymś normalnym była obojętność osób bogatych na nędzę innych. Pod względem praw i godności osoby równo też traktowano niewolnika i człowieka wolnego, kobietę i mężczyznę. Duch braterstwa wyrażał się zarówno w trosce o zapewnienie godnych warunków życia jak i o dobro duszy.
- ⁴ Por. I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993, s. 40.
- ⁵ Por. J. Mirewicz, *Współtwórcy...*, dz. cyt., s. 238.
- ⁶ Por. P. Mielczarek, *Formacja podstawowa we franciszkańskim zakonie świeckich*, Koszalin 1992, s. 16–17; A. Pańczak, *Wiadomości ogólne*, w: *Franciszkański zakon świeckich*, Kraków – Warszawa 2000, s. 16–18. Franciszkański zakon świeckich (zwany trzecim zakonem) powstał we Włoszech w 1221 r. z chwilą zatwierdzenia pierwszej Reguły przez papieża Grzegorza IX pod nazwą *Memoriale braci i sióstr od pokuty*. Druga Reguła – papieża Mikołaja IV z 1289 obowiązywała sześć wieków aż do trzeciej Reguły papieża Leona XIII z 1883 r. Nowa Reguła zatwierdzona przez papieża Pawła VI w 1978 r. obowiązuje do dziś.
- ⁷ „Franciszku, idź napraw dom mój, który rozpada się w gruzy” – *Schemat biograficzny św. Franciszka z Asyżu*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1990, s. 22; W. Zalewski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1996, s. 602. Wizję z krzyża św. Franciszek rozumiał najpierw dosłownie, sądząc, że odnosi się ona do małego kościółka św. Damiana; z czasem uświadomił sobie, że chodzi o świątynię dusz ludzkich.
- ⁸ Por. J. Mirewicz, *Współtwórcy...*, art. cyt., s. 239.
- ⁹ Por. A. Zuberbier, *Świeccy w Kościele Powszechnym*, w: *Franciszkanie świeccy*, Niepokalanów 1992, s. 16.
- ¹⁰ Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, art. cyt., s. 17. Historię Franciszkańskiego Zakonu Świeckich przedstawia dokładniej o. Alojzy Pańczak. Zob. A. Pańczak, *Zarys dziejów Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*, w: *Franciszkański Zakon Świeckich*, Kraków – Warszawa 2000, s. 24–27.
- ¹¹ Por. tamże, s. 12.
- ¹² Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 22; S. Niewiadomski, *Franciszkańska liturgia słowa*, Rzym 1976, s. 12–13.
- ¹³ Reguła II, 4. Autor odwołuje się do Reguły papieża Pawła VI z dnia 24 VI 1978 r.
- ¹⁴ Tamże II, 4.
- ¹⁵ Por. Konstytucje, art. 9.
- ¹⁶ Por. W. Łydka, *Duch Święty*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985, s. 140–143.

- ¹⁷ Por. Reguła II, 7; Konstytucje, art. 14.
- ¹⁸ Por. Reguła II, 7.
- ¹⁹ Por. Tamże II, 7–9; Konstytucje, art. 14; P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 89.
- ²⁰ Por. S. Grabska, A. Zuberbier, *Modlitwa*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 325.
- ²¹ Por. Reguła II, 8.
- ²² Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 31; A. Żynel, *Słońce człowieczego rodu. Duchowa sylwetka św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1989, s. 235; G. Kudzia, *Modlitwa i rozmyślanie*, w: *Rozważania nad Regułą i życiem franciszkanów świeckich*, z. 3, Warszawa 2000, s. 4–5.
- ²³ Por. Reguła II, 8; Konstytucje, art. 9; P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 31.
- ²⁴ Por. tamże, s. 102; A. Pańczak, *Duchowość...*, art. cyt., s. 50.
- ²⁵ Por. Reguła II, 10; Konstytucje, art. 12.
- ²⁶ Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 104–105.
- ²⁷ Por. J.R. Bar, *Ubóstwo*, w: *Franciszkową drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, Warszawa 1982, s. 226–227.
- ²⁸ Por. Konstytucje, art. 15.
- ²⁹ Por. Reguła II, 14.
- ³⁰ Por. S.C. Napiórkowski, A. Sikorski, *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 366.
- ³¹ Por. Reguła II, 9; Konstytucje, art. 16.
- ³² Reguła II, 5.
- ³³ Por. tamże II, 4; H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, w: *Chrześcijańska duchowość*, t. 14, Warszawa 1981, s. 283–397.
- ³⁴ Por. Reguła II, 13–15; Konstytucje, art. 12.
- ³⁵ Por. Konstytucje, art. 24.
- ³⁶ Reguła II, 17.
- ³⁷ Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 124–127.
- ³⁸ Por. tamże, s. 78.
- ³⁹ Reguła II, 13.
- ⁴⁰ P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 111.
- ⁴¹ Reguła II, 13.
- ⁴² Por. tamże III, 20; Konstytucje, art. 28; B. Kanach, *Budowanie braterskiego i ewangelicznego świata*, w: *Rozważania...*, dz. cyt., s. 18–19.
- ⁴³ Por. H.J. Lipski, *Duchowość franciszkańska*, art. cyt., s. 387.
- ⁴⁴ Reguła II, 18; por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 130.
- ⁴⁵ Teologia rzeczywistości ziemskich stwierdza nie tyle naturalną ontologiczną wartość rzeczy, co jej Boży i religijny charakter. Zob. *Wprowadzenie do dekretu o apostołstwie świeckich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 374.
- ⁴⁶ Por. Reguła II, 11.
- ⁴⁷ Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 132; A. Pańczak, *Duchowość...*, art. cyt., s. 58.
- ⁴⁸ Por. Reguła II, 16; Konstytucje, art. 16.
- ⁴⁹ Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 121–123; K. Rejzer, *Praca jako dar*, w: *Rozważania...*, dz. cyt., s. 26–27.
- ⁵⁰ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, V, 27.
- ⁵¹ Por. Reguła II, 6; Konstytucje, art. 17.
- ⁵² Por. P. Mielczarek, *Formacja...*, dz. cyt., s. 79–81; A. Pańczak, *Duchowość...*, art. cyt., s. 55.
- ⁵³ Por. Konstytucje, art. 18.
- ⁵⁴ Por. tamże, art. 18–19; A. Pańczak, *Duchowość...*, art. cyt., s. 57.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

MĄDROŚĆ, WOLNOŚĆ I ŁASKA W FORMACJI WIERNYCH ŚWIECKICH

Zakładając jedność świętości, nauczanie Soboru Watykańskiego II dopuszcza różnorodne formy duchowości chrześcijańskiej, zależnie od różnych stanów życia i posług: „W różnych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży [...]. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość” (KK 41).¹

W zwyczajnym spełnianiu miłości chrześcijańskiej jej materialnym przedmiotem są u świeckich stworzenia.² Lecz ten rodzaj miłowania Boga w stworzeniach, a stworzeń w Bogu, nie jest sam w sobie przeszkodą do doskonałości, a raczej stanowi on dla świeckich właściwy sposób uświęcenia. Doświadczenie codzienności dowodzi, że świeccy, krocząc tą drogą, doświadczają niekiedy pewnego napięcia, czasem bardzo bolesnego, między miłością Boga a miłowaniem świata. Lecz to napięcie nie powinno być rozwiązane przez faktyczne odwrócenie i uczuciowe odłączenie się od świata. Byłoby to zdradą powołania świeckiego oraz utratą skutecznego środka do świętości.³

Znajduje to potwierdzenie w nauczaniu Soboru, który wskazał także na niektóre elementy i cechy charakteryzujące odrębną duchowość ludzi świeckich (por. DA 4). Sprowadzają się one ostatecznie do tego, że świeccy na mocy Bożego powołania mają nie tylko fizycznie, ale także psychicznie pozostawać w świecie, aby go uświęcić. Chodzi bowiem o to, by „czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi” (KK 33). Tak więc świeccy, kierując się własną duchowością, nie powinni uciekać od rzeczywistości ziemskich (doczesnych). Powinni natomiast żyć nadzieją chrześcijańską wśród świata. Mają oni wcielać (*incarnare*) chrześcijaństwo w ten konkretny świat, jaki istnieje. Widoczne staje się

tutaj głębokie podobieństwo pomiędzy Wcieleniem Chrystusa a zbawczą posługą świeckich.⁴ To przez nich głównie dokonuje się ciągle wcielanie Chrystusa w świat (*continua incarnatio*). Ich posługa Chrystusowi jest nie do zastąpienia przez inne stany życia kościelnego. Taka własna i odrębna duchowość laikatu nosi miano duchowości inkarnacyjnej.⁵

Sytuacja egzystencjalna ludzi świeckich

Według Soboru Watykańskiego II istotnym elementem „świeckiego charakteru” laikatu jest **szukanie królestwa Bożego** przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej (KK 31). Nie otrzymują zatem gotowego „produktu”, ale sami zajmują się wyszukiwaniem znaków królestwa Bożego. Jest ono ukryte, jak skarb lub drogocenna perła (por. Łk 13, 44–46), w sprawach światowych. Do istoty duchowości świeckich należy zatem pozostawanie w świecie, natomiast przyczynianie się do jego uświęcenia od wewnątrz otwiera ich na dialog z osobami duchownymi.⁶

Orędzie Ewangelii można odczytywać pod kątem powołania kapłańskiego i zakonnego (osoby duchowne) albo świeckiego.⁷ Formacja świeckich domaga się odczytania Ewangelii z uwzględnieniem mądrości świata, w którym żyją na co dzień. Mądrość ta tworzy się w rzeczywistości ziemskiej, która jest naznaczona skutkami grzechu pierworodnego (aspekt przedmiotowy), ale staje się zła tylko w relacjach podmiotowych, które można oceniać moralnie (interpretacja eschatologiczna – finalna). Rzeczywistość doczesna może jednak przekraczać wymiary moralnej interpretacji i otwiera się wtedy możliwość **eksperymentalnego** (doświadczalnego) zdobywania mądrości ziemskiej przez ludzi świeckich, co również stanowi wymiar spełniania się niezmiennej woli Bożej.⁸ W wymiarze eksperymentalnym mądrości ziemskiej każde nowe doświadczenie jest nauką. W konsekwencji oznacza to, że w dorastaniu eksperymenty „nieudane” są tak samo ważną częścią tego procesu, jak doświadczenia, które się powiodły. Wierni świeccy, żyjący w świecie, jeśli nawet nie potrafią w sposób pozytywny odpowiadać na łaskę Ducha Świętego i poddać się „kierownictwu duchem ewangelicznym” (KK 31), to przecież weryfikują w swoim codziennym życiu prawdę Bożą, pobierając codzienne, często trudne lekcje mądrości w szkole zwanej życiem. Ich życiowe działania (myśl, słowo, uczynek) można oceniać moralnie, czyli oddzielać dobro od zła, ale codzienność niesie ze sobą również bolesne doświadczenia egzystencjalne, w których pojawia się nie tylko świadome i dobrowolne przekroczenie Bożych przykazań (grzech), ale również zwykła ludzka słabość,

która może sprawić, iż człowiek się zagubi (złądzi) na swojej drodze życia. W takich sytuacjach chrześcijanin ma prawo modlić się słowami z brewiarza: „Pochyl się, Panie, nad ludzką niedolą, nad naszym grzechem i naszą słabością, która nie zawsze jest buntem przed Tobą, lecz tylko nędzą człowieczą. Przecież my wszyscy najszczerzej pragniemy pójść za wezwaniem Nowiny Twej łaski; miej miłosierdzie więc, Boże, nad nami i okaż litość zbłąkanym” (hymn nieszpórów z piątku II tygodnia).⁹

Mądrość światła i świata

Według słów Chrystusa bardziej przystosowani do życia w świecie są ludzie ziemscy niż synowie światłości. Można to rozumieć jako wskazówkę do poszukiwania dwóch rodzajów mądrości: pochodzącej ze światła i ze świata. Mądrość świata jest przydatna w sprawach ziemskich, a mądrość światła realnie wprowadza w rzeczywistość królestwa niebieskiego (życie duchowe). Mądrość światła pochodzi z Objawienia, a jej ostatecznym źródłem jest Ewangelia,¹⁰ która daje światło mądrości duchowej.¹¹

Mądrość duchowa (ewangeliczna) i mądrość światowa potrzebują siebie nawzajem. Prawa ewangeliczne są doskonałe (obiektywne – niezmiennie), gdyż mają charakter uniwersalny – ich źródłem jest Mądrość Boża i są skierowane do wszystkich ludzi wszystkich czasów.

Poznanie praw ewangelicznych oświeca umysł i umacnia wiarę, otwiera serce i czyni je gotowym do kochania (uzdalnia do miłości), wyzwala z lęków utwierdzając nadzieję, odkrywa pragnienie wolności i rozbudza zaufanie do Boga. Prawa ewangeliczne stają się dla osób duchownych podstawą ich służby Bogu i ludziom. Składając śluby posłuszeństwa, czystości i ubóstwa (rady ewangeliczne), osoby zakonne podporządkowują w pełni swoje życie prawom ewangelicznym.¹² Dla ludzi świeckich te prawa mają jednak charakter bierny i dlatego ich wprowadzenie w życie jest możliwe poprzez prawa ziemskie, które mają własną, względną autonomię.

Autonomia rzeczywistości ziemskiej sprawia, że przeżywając swoją codzienność człowiek uczy się być mądrym, kulturalnym, szczęśliwym, uczciwym, szlachetnym, statecznym, pracowitym, wykształconym humanistą. Humanizm może jednak stać się fałszywy, jeśli człowiek będzie domagać się takiej autonomii, która budzi opór wobec jakiegokolwiek zależności od Boga (KDK 20), gdyż staje się on zagrożeniem dla jego integralnego rozwoju.¹³ W nauczaniu soborowym podkreśla się, że Kościół mocą powierzonej mu Ewangelii głosi prawa ludzi, a także uznaje i wysoko ceni dynamizm czasów współczesnych, który te prawa pod każ-

dym względem wspiera. Tendencja ta powinna być jednak **przepojona duchem Ewangelii** i chroniona przed wszelkiego rodzaju **falszywą autonomią**.¹⁴ Człowiek może bowiem ulec pokusie przekonania, że jego prawa osobowe są przestrzegane w pełni jedynie wtedy, gdy uwalnia się od wszelkich norm prawa boskiego. Jednak w ten sposób godność osoby ludzkiej nie tylko nie jest chroniona, lecz wręcz ginie (KDK 41). Jeśli natomiast u podstaw „humanizmu” jest prawda, że „Bóg, który jest Stwórcą i Zbawicielem, jest także Panem zarówno historii ludzkiej, jak i historii zbawienia”, to wtedy „sprawiedliwa autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tym właśnie porządku przekreślana, lecz raczej przywracana do własnej godności i w niej umacniana” (KDK 41).

Świeccy, wypełniając indywidualnie czy grupowo powinności i zajęcia świeckie, działają jako obywatele tego świata i powinni zachowywać prawa właściwe każdej dziedzinie, a także starać się osiągnąć prawdziwą biegłość w tym, co robią.¹⁵ Do realizacji świeckich zadań potrzebna jest również współpraca z ludźmi zmierzającymi do tych samych celów. W wypełnianiu swojego powołania chrześcijańskiego świeccy mają prawo oczekiwać od kapłanów światła i mocy duchowej, uznając jednocześnie, że ich pasterze nie są zawsze dostatecznie kompetentni, aby w każdej rodzącej się kwestii, a zwłaszcza poważnej,¹⁶ mogli mieć gotowe konkretne rozwiązanie, albo że do tego właśnie zostali posłani. Dlatego wierni świeccy, oświeceni chrześcijańską mądrością, biorąc pod uwagę doktrynę Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, powinni podejmować się wykonywania właściwych sobie zadań (KDK 43), zdobywając w ten sposób prawdziwą wolność. Sobór Watykański II naucza, że wychowanie do prawdziwej wolności polega na tym, aby kształtować takich ludzi, którzy przestrzegając porządku moralnego, własnym rozumem osądząliby sprawy w świetle prawdy, planowali swoje czyny w poczuciu odpowiedzialności i starali się iść za wszystkim, co prawdziwe i słuszne, podejmując współpracę z innymi (DWR 8).

Wolność zdobywana

Objawienie Boże nie mówi wyraźnie o prawie do wolności od zewnętrznego przymusu w sprawach religijnych, ale w całej rozciągłości ujawnia godność osoby ludzkiej, ukazuje szacunek Chrystusa wobec wolności człowieka w spełnianiu obowiązku wierzenia słowu Bożemu i naucza, w jakim duchu uczniowie Mistrza powinni wszystko postrzegać i działać (DWR 9). Jeśli zatem Bóg oczekuje od człowieka dobrowolnej odpowiedzi przez wiarę, to tym większej estymy domaga się wolność

człowieka w stosunku do drugiego człowieka. Tymczasem trudno jest ludziom „z zewnątrz” pogodzić się z taką sytuacją, w której na pierwszy plan wysuwa się indywidualnie pojęta wolność innych ludzi, chcących samodzielnie decydować o własnym życiu (szczególnie mocno przeżywają to rodzice w stosunku do swoich dzieci, nauczyciele i wychowawcy w stosunku do swoich podopiecznych, proboszcz w stosunku do swoich parafian, przełożony do podwładnych). Jest to nie tylko problem ludzi wierzących, ale także dylemat czysto ludzki: praca nad wolnością wewnętrzną i zewnętrzną jest bardzo trudna, a każdy owoc wolności jest okupiony wielką ceną, trudem, wysiłkiem u każdego człowieka według jego miary.

Każdy zdobywa wolność sam, ale ma prawo do zapewnienia sobie odpowiednich środków pomocniczych (KDK 17), które często należą do innych ludzi. Używając tych środków, człowiek staje się coraz bardziej wolny; zdobytą wolnością nie może jednak podzielić się z innym człowiekiem. Każdy zdobywa wolność sam i przez wolność się usamodzielnia, stając się coraz bardziej odpowiedzialnym. To wzbudza w drugim człowieku zazdrość, a jednocześnie wyzwala niekontrolowane, często nerwowe reakcje. Człowiek chciałby odebrać drugiemu jego wolność, gdyż nad człowiekiem wolnym nie można panować i mieć kontroli, nie można nim kierować i narzucić mu własnej woli. Człowiek wolny staje się więc niebezpieczny – nie można go ani kochać na swój sposób (np. matka swoje dziecko zaborczą macierzyńską miłością), ani wymuszać na nim spełnienia swojej woli (wychowawca mechanicznie usiłujący ukształtować wychowanka; przełożony narzucający podwładnemu swoją wizję „rzeczywistości”; proboszcz nie tolerujący indywidualnych dróg świętości), ani nienawidzić (zbrodniarz znęcający się nad swoją ofiarą).

Wolność uzyskana przez człowieka w stosunku do drugiego człowieka należy do niego i jest jego „własnością”. Taka prawdziwa wolność jest wzniosłym znakiem obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem dał człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągnął pełną i błogosławioną doskonałość. Godność człowieka wymaga więc, by działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu. Taką zaś godność człowiek osiąga wtedy, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu, dokonując wolnego wyboru dobra (KDK 17). Na drodze wolności nie ma zatem prawa stawać drugi człowiek. Wolność

indywidualna jest bowiem prawem osobowym i nie podlega sądom ludzkim, a tylko boskim.¹⁷

Wolność człowieka jest jednak ograniczona, gdyż została zraniona przez grzech i dlatego może ukierunkować się na Boga tylko z pomocą łaski Bożej (KDK 17). Wolność ukierunkowana na Boga nie należy zatem tylko do człowieka, ale także do Boga. Im człowiek jest bardziej prawdziwie wolny, tym pełniej należy do Boga. Można nawet powiedzieć, że wolność rodzi człowieka dla Boga. A gdzie miłość? Miłość bez wolności nie może istnieć. Człowiek, stając się coraz bardziej wolny, jest jednocześnie uzdolniony do przyjęcia miłości, która jest darem Bożym.

Ten nowy wymiar wolności ukazał ludziom Chrystus: kto kocha, jest wolny. Bóg ukochał człowieka, ale też umiłował zdobywaną przez niego wolność. Dla ucznia Chrystusa jest ona podstawą realnej relacji do otaczającej go rzeczywistości. Wolność jednak jest najpierw fundamentem relacji człowieka do Boga.¹⁸ Człowiek w stosunku do Boga, na płaszczyźnie wolności, pozostaje w relacji zwrotnej, gdyż jedyną odpowiedzią na miłość Boga jest miłość do Niego. Nawet jeśli ktoś mówi, że nienawidzi Boga, to ta nienawiść jest bezprzedmiotowa, gdyż Bóg jest samą Miłością.¹⁹ Natomiast w swojej wolności w stosunku do innej osoby człowiek występuje w relacji bezzwrotnej, gdyż na jego miłość drugi człowiek może odpowiedzieć nienawiścią, która może zrodzić się w każdym stworzeniu osobowym (upadłe anioły, źli ludzie). Oznacza to, że otrzymując dar pełnej wolności w stosunku do Boga, człowiek staje się jednocześnie zakładnikiem wolności drugiego człowieka. Rozwiązaniem tego dylematu są przykazania miłości, w których człowiek rozpoznaje ukierunkowania daru miłości. Ludzkim sposobem uzdrowienia relacji międzyludzkich jest ukochanie drugiego człowieka miłością, jaką człowiek potrafi ukochać siebie; natomiast Boskim sposobem ich realizowania jest miłość doskonała, która jest darem niezasłużonym, bezwarunkowym – taką miłością można kochać tylko Boga, a w Bogu innych ludzi, także nieprzyjaciół.

Prawdziwa wolność wymaga wyrzeczeń, a jednocześnie wpisane są w nią często bolesne doświadczenia, których dostarcza człowiekowi samo życie, a także lekcje ewangeliczne, bez których niemożliwa jest żadna wolność. Jedne i drugie mogą być przykre do tego stopnia, że człowiek traci nadzieję, chęć do życia, do radości. Po prostu człowiek jest wtedy w stanie zrezygnować z własnej wolności. Lekcje życia i lekcje ewangeliczne są jednak tak samo ważne i potrzebne. Ta równowaga stwarza możliwość zastąpienia jednej drugą. Ważność lekcji ewangelicznych sprawia, że możliwe jest całkowite poświęcenie się na służbę Bogu i Kościo-

łowi w stanie duchownym, ale ważność lekcji życiowych pozwala ludziom świeckim całkowicie poświęcić się Bogu (niekoniecznie jest to równoznaczne z poświęceniem się na służbę Kościołowi) w świecie.

Obecność świeckich w świecie

Sobór naucza, że ludzie świeccy są powołani do tego, **aby podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie**, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynaglani miłością chrześcijańską (DA 7). Potrzebne jest do tego prawo, które będzie chronić osobową godność i wolność człowieka. Tym prawem jest Ewangelia, która zwiastuje i „ogłasza wolność dzieci Bożych, zdecydowanie odrzuca wszelką niewolę ostatecznie płynącą z grzechu, święcie szanuje godność sumienia oraz jego wolną decyzję i nieustannie napomina, aby stale pomnażać wszelkie talenty ludzkie dla służby Bożej i dobra ludzi, a wreszcie każdego powierza miłości wszystkich. Odpowiada to fundamentalnemu prawu ekonomii chrześcijańskiej” (KDK 41).

Ta ekonomia chrześcijańska jest bardzo ważna w odniesieniu do relacji, jaka zachodzi między kontemplacją a działaniem, zwłaszcza w kontekście skrajnie różnych interpretacji perykopy o Marii i Marcie (Łk 10, 38–42). Kwietyści uznawali ją za argument przemawiający za wyższością kontemplacji nad działalnością zewnętrzną; dla aktywistów stanowi ona dowód wyższości *actio* nad *contemplatio*. Tymczasem można rozumieć przesłanie Ewangelii w odniesieniu do codzienności życia chrześcijańskiego, w której docenić trzeba zarówno ważność modlitw (kontemplacji), jak i służby – diakonii. „Pełnię” życia chrześcijańskiego tworzy słuchanie słowa Bożego (kontemplacja) i diakonia (służba). W tym duchu żyła w Kościele pierwszych chrześcijan gmina jerozolimska, która trwała nie tylko na modlitwie i łamaniu chleba, ale tworzący ją „sprzedawali majątki i dobra, i rozdzielali je każdemu według potrzeb” (Dz 2, 45). Fakt ten wyraźnie wskazuje, jakie relacje mają istnieć pomiędzy kontemplacją a diakonią. Ma być między nimi harmonia. Wynika więc z tego, że Kościół powinien strzec się niebezpieczeństwa ulegania skrajnym tendencjom, do których z jednej strony należy aktywizm (działalność zewnętrzną), a z drugiej kwietyzm oraz izolacja wobec potrzeb świata.²⁰

Stosunek do doczesności

W tym duchu należy też interpretować bardzo ważne wskazania Soboru dotyczące niebezpieczeństwa zerwania z doczesnością, jak i poddania się pod władzę „doczesności”. „Dalecy od prawdy są ci, którzy

wiedząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone. Jednak w nie mniejszym błędzie są ci, którzy naiwnie sądzą, że mogą tak pogрузić się w sprawach doczesnych, jakby były one zupełnie obce życiu religijnemu, ponieważ uważają, iż **polega ono na wypełnianiu aktów samego kultu i określonych zobowiązań moralnych**. Ten rozdźwięk pomiędzy wiarą, którą wyznają, a życiem codziennym, jakie wielu prowadzi, należy zaliczyć do poważniejszych nieprawidłowości naszych czasów” (KDK 43).

Z nauki Soboru wynika, że spełnianie aktów kultu i wierność zasadom moralnym nie wyczerpują znamion życia religijnego. Sprawy doczesne powinny bowiem łączyć się z życiem religijnym. Oczywiście nie można zacierać różnic między nimi, gdyż są to dwa różne porządki egzystencji człowieka. Natomiast **wierni muszą podjąć trud odnowy porządku doczesnego, gdyż jest to ich własne zadanie**, a to zadanie mają wykonać, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynaglani miłością chrześcijańską (DA 7). Drugim poruczeniem człowieka jest pełniejsze rozwinięcie swojej osobowości i lepsze zrozumienie i utwierdzenie się w świadomości swoich praw. „Ponieważ Kościołowi zostało powierzone ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka, ukazuje on równocześnie sens jego własnej egzystencji, to znaczy najgłębszą prawdę o człowieku. Kościół wie dobrze, że jedynie Bóg, któremu on sam służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom ludzkiego serca, które nigdy nie może dostatecznie nasycić się ziemskimi dobrami. Wie także, że człowiek, nieustannie pobudzany przez Ducha Bożego, nigdy nie będzie zupełnie obojętny wobec problemów religijnych, jak tego dowodzi nie tylko doświadczenie wieków minionych, lecz zawsze chce wiedzieć, przynajmniej w przybliżeniu, jaki jest sens jego życia, działania i śmierci. Sama obecność Kościoła przypomina mu o tych problemach. Jedynie zaś Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo i odkupił go z grzechu, daje najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a to przez objawienie dokonane w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem” (KDK 41).

Zależność formacji duchowej i ludzkiej

Do tych wskazań soborowych nawiązuje Kodeks Prawa Kanonicznego, według którego formacja podstawowa wiernych, powołanych „do

prowadzenia życia zgodnego z doktryną ewangeliczną”, oparta jest na wychowaniu chrześcijańskim, którego „celem jest osiągnięcie dojrzałości osoby ludzkiej” oraz „poznanie i przeżywanie tajemnicy zbawienia” (kan. 217). Wiąże się z tym jednak pytanie o hierarchię i zależność formacji duchowej i ludzkiej. Można suponować, że między nimi występuje równość znaczenia i ról, jakie mają odgrywać. Nie faworyzując żadnej z nich w płaszczyźnie ich przedmiotowej wartości, należy im też przyznać równouprawnienie czasowe. Bez względu na wewnętrzne odczucia formowanych i zewnętrzny obraz przebiegającej formacji rozkwit ludzki i religijny wzrost dokonują się równocześnie, ale niezależnie.²¹ Nie można zatem zakładać, że głębokość zmian w płaszczyźnie ludzkiej przełoży się na efekty duchowe i odwrotnie – owocność zmian duchowych nie wpływa bezpośrednio na dynamizm wzrostu ludzkiego.²² Zewnętrzne zachowania nie odzwierciedlają ani poziomu życia duchowego, ani jakości egzystencji ludzkiej.²³

Na zewnątrz każdy człowiek jest „osobowo sobą” i nie podlega w tym względzie żadnym ocenom. Chrystusowe wskazanie: „nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni” może oznaczać, że osoba ludzka znajduje się poza zasięgiem sądów innych ludzi właśnie dlatego, że osobę stworzył Bóg; z tego powodu oceniając człowieka nie osądza się osoby ludzkiej, ale ewaluuje Boga, który objawia swoją istotę poprzez „obraz i podobieństwo”. Każdy człowiek inaczej przedstawia ten „obraz i podobieństwo”, a wielość i niepowtarzalność tych „przedstawień i podobieństw” w osobach stworzonych ludzi świadczy o nieskończonym bogactwie Pierwowzoru (Stworzyciela).

W tym kontekście nasuwa się trudne pytanie natury moralnej: Czy można osądzać postępowanie ludzkie? Powszechnie uznaje się, że każdy ma prawo oceniać zachowania i działania, nie dotykając osoby człowieka.²⁴ Mówi się: piętnuję zło, ale nie krzywdzę człowieka. Oczywiście, że istnieje prawo do wydawania sądów, ferowania wyroków, ale to prawo należy do wspólnoty albo szerzej do społeczności: „idź, donieś Kościołowi”.²⁵ Poza tym sądy dotyczą jedynie sytuacji patologicznych, przy ocenie których należy odwołać się do wartości podstawowych, dla jednych ewangelicznych, dla innych naturalnych.

To, co stanowi neutralny (obojętny i niezobowiązujący) format człowieczeństwa, można podważać lub sankcjonować. Każdy ma prawo do formułowania własnych opinii. Jednak z opiniowania bardzo łatwo przejść na negatywne ocenianie i osądzanie. Jezus jednoznacznie odrzuca wszelkie formy sądów i ocen: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam

odmierzą” (Mt 7, 1–2).²⁶ Jeżeli więc występuje nawet najmniejsza wątpliwość co do postępowania drugiej osoby, to nie może przekładać się ona na negatywny stosunek do niej. Neutralność domaga się zatem otwartej postawy wobec potencjalnego dobra i powściągliwości wobec ewentualnego zła. Negatywne przejawy ludzkiej natury stanowią bowiem najtrudniejsze wyzwanie dla zachowania neutralności, unikania ocen i osądzania człowieka.

Pozytywne wymiary człowieczeństwa domagają się jednoznacznej, aprobującej argumentacji. Bardzo łatwo jednak zejść z drogi akceptacji bezwarunkowej symptomatów osobowych i podjąć, wydawałoby się, twórczą ich krytykę. Krytyka nie wymaga jednak rozeznania prawdy i aktualizacji jej uwarunkowań, gdyż w zetknięciu z jej faktorem krytyk pełni rolę prestidigitatora fałszu. Krytyka tego, co pozytywne domaga się chytrości, przebiegłości, podstępności, które posłużą fałszowaniu lub odrzuceniu prawdy. Krytyka, która atakuje dobro, jest bardzo chwytna, pociągająca i szybko znajduje bezwolnych naśladowców. Daje im bowiem szansę na zajęcie jednoznacznej postawy wobec dobra, bez angażowania autorytetu osobowego. Krytykiem dobra może być każdy i nie wymaga się od niego żadnych referencji. Źródłem krytyki dobra w innych jest niechęć, a nawet nienawiść dobra. W drugiej osobie (Bożej lub ludzkiej) najłatwiej umiejscowić własne porażki, lęki, popełnione zło, niespełnione marzenia, utracone szanse.²⁷ Człowiek nienawidzi drugiej osoby za jej dobro, które go obezwładnia i przeszkadza. Natomiast słabości innych nie stanowią wyzwania i nie zagrażają relacjom osobowym. Łączy się z tym solidarność w złu. Zło zrównuje ludzi, upraszcza relacje między nimi, usypia czujność. Zło potrafi się bronić, gdyż atakuje dobro w innych. Inaczej ma się sprawa z dobrem, które żyje własnym życiem, wymyka się spod władzy człowieka, nobilituje i wywyższa; dobro się nie broni: „nie stawiajcie oporu złu”. Jest to jeden z wymiarów prawa miłości ewangelicznej.

Dla chrześcijan najwyższym i jedynym prawem jest prawo miłości, które decyduje o rozwoju ludzkim i rozkwicie religijnym, dlatego nie zależą one jedynie od wysiłków samego człowieka. Procesy naturalne i duchowe (nadmaturalne) nie przebiegają bowiem tylko w sposób subiektywny na płaszczyźnie wolności i świadomości, ale także dokonują się w oparciu o obiektywne wpływy wrodzonych (zaplanowanych) przyczyn pierwotnych. Wzrost ludzki ma swoją fizjologię, której kolejne etapy rozwoju (w tym znaczeniu starzenie się organizmu nie jest uwstecznianiem procesów życiowych, ale ich naturalną konsekwencją o charakterze pozytywnym) toczą się w oparciu o obiektywne i niezmiennie prawa

natury (od narodzin do naturalnej śmierci), indywidualnie przebiegające fazy rozwoju naturalnego i subiektywnie sterowane wpływy wspomagające (zdrowy tryb życia) lub hamujące rozwój (np. nałogi).

Duchowy wzrost człowieka również nie zależy tylko od jego osobistych wysiłków. Przede wszystkim każdy człowiek jest obdarowany przez Boga, a są to dary dane według miary pełnej (utrąsionej). Dary Boże w człowieku wydają owoce i kierują obiektywnymi procesami duchowymi. Człowiek stworzony przez Boga nigdy nie przestaje być stworzeniem, które oprócz ciała posiada nieśmiertelną duszę. Dusza nie może się zestarzeć, chorować, umrzeć. Jej żywotność ma swoje źródło w Bogu, który przeznaczył i powołał człowieka do życia w wieczności – jest to podstawowe obiektywne prawo duchowe. Każdy człowiek jest dodatkowo inaczej obdarowany przez Boga, dzięki czemu jest tym, kim jest. Decyduje to również o indywidualnym rozwoju duchowym, który ma zarówno charakter obiektywny, gdyż Bóg nie uzależnia swoich darów od wysiłków człowieka: w jednakowy sposób traktuje (obdarza) grzesznika i świętego, jak również wymiar subiektywny, gdyż każdy człowiek może dary Boże „magazynować” albo je wykorzystać. Postęp duchowy dokonuje się zatem obiektywnie, a subiektywność wysiłków człowieka może go tylko wspomóc albo spowolnić.²⁸

Łaska buduje na naturze

Dla ukierunkowania wolności na Boga (KDK 17), pełnego rozwoju osobowości i pomnażania talentów ludzkich dla służby Bożej (KDK 41) człowiek potrzebuje pomocy łaski Bożej, która buduje na naturze. Natura jest materialnym (przyrodniczym) wyposażeniem człowieka, dzięki czemu staje się on bytem cielesnym (fizycznym), który można przestrzennie i czasowo umiejscowić. Natura jednak należy do konkretnego, jednostkowo traktowanego człowieka, który ma swoją tożsamość (jest wyjątkowy, niepowtarzalny).²⁹

Łaska może budować na jednej, wybranej naturze, bo też łaska jest jej „przyrzędkowana” i nie pasuje do innej rzeczywistości. Oczywiście dar Boży nie może być daremny i bezowocny, dlatego łaski nie można odrzucić, zmarnować czy też sprzeniewierzyć się jej. Łaska ma charakter duchowy i jeśli nie będzie wykorzystana w ziemskiej rzeczywistości, to jej żywot przenosi się w wieczność. Łaska funkcjonuje w relacji do natury, która jest materialna, ale jej istota przez to się nie zmienia – jest darem duchowym i przynależy do porządku duchowego, który stanowi o osobowym wymiarze człowieczeństwa w życiu ziemskim i w wieczności.

Natura sprawia, że człowiek jest sobą, jest tym, kim jest, co w ostateczności oznacza, kim **chce** być i **może** być, i **musi** być. Ta indywidualność natury jest podstawą relacji człowieka do Boga. Człowiek jest bowiem wolny nie tylko wtedy, gdy chce, ale także wtedy, gdy może i musi. Wolność jest bowiem względna i o tym właśnie decyduje „może” albo „musi”. Bóg szanuje i kocha wolność człowieka we wszystkich wymiarach. Kiedy człowiek jest kochany przez Boga wtedy, gdy żyje jak chce, to jednocześnie jest kochany za to, jak może żyć lub jak musi żyć. Natura ma więc bardzo pozytywny charakter w relacji do Boga, ale jednocześnie jest w potencji negatywnych relacji do innych ludzi lub do świata. „Chce”, „może” lub „musi” jednego człowieka nie zawsze jest kochane przez drugiego człowieka. Miłość człowieka jest warunkowa, a przez to nieprzewidywalna. Raz można kochać za „chcę” drugiego człowieka, innym razem za „mogę”, a jeszcze innym razem za „muszę”. Ta zmienność i nieobliczalność czyni miłość człowieka mało wiarygodną. Czy można jednak miłość sprawdzać? Wydaje się, że najbardziej neutralną weryfikację miłości można przeprowadzić w oparciu o stosunek do dobra. Kto potrafi ukochać dobro w drugim człowieku, będzie kochał człowieka jako osobę. Jeszcze bardziej wiarygodnym sprawdzianem jest relacja do Boga, którego człowiek spotyka w drugim człowieku. Jeżeli mogę uwierzyć w Boga, który żyje w drugim człowieku, ukochać Go, zaufać Mu i do Niego się modlić, to znaczy, że moja miłość do człowieka jest prawdziwa.

Ważnym czynnikiem jest również czasowy wymiar ukochania dobra w innych. Nie wystarczy bowiem kochać drugiego człowieka za dobro, które jest, tu i teraz, widzialne, zmierzalne, dotykalne, ale również za dobro, którego źródłem jest „chcę”, „mogę” i „muszę” drugiego człowieka. Wiąże się z tym pytanie: czy ja chcę kochać człowieka teraz (dzisiaj), czy chcę go kochać zawsze, kochać tak, aby być z nim bezczasowo i bezprzestrzennie (wieczność)? Miłość, która trwa, domaga się wiary w wieczność (to uwalnia miłość od czasu), ale też taka miłość domaga się wiary w człowieka konkretnego (to uwalnia miłość od przestrzeni). Miłość ludzka pozostanie nadal uwarunkowana naturą człowieka, ale będzie miłością wolną w relacji do Boga i do człowieka. Natura staje się wtedy, dzięki takiej miłości, otwarta na łaskę, która może na niej budować.

Chrześcijanin powołany do życia wiecznego i do świętości

W Jezusie człowiek może odnaleźć bogactwo swojego życia nie tylko w wymiarze ziemskim, ale również eschatologicznym. Chrystus, zmar-

twychwstając, stał się człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Człowieczeństwo to jest jednak przemienione, uduchowione, przebóstwione i nie podlega ograniczeniom przestrzeni i czasu, natomiast zdolne jest przenikać w zastrzeżoną sferę ludzkiego wnętrza, bez ranienia godności człowieka. W ten sposób stał się możliwy święty związek, dzięki któremu Chrystus jest w wierzącym, a wierzący w Nim. To zawiera w sobie stosunek człowieka do wiecznego Boga: On jest w nas, a my w Nim.³⁰

Ostatnie słowo Chrystusa

Bóg wypowiedział swoje ostatnie słowo w Chrystusie. Miłość Chrystusa do człowieka jest miłością wymagającą, ale jednocześnie ta twarda miłość nie odbiera człowiekowi nadziei. Dziękując za miłość Chrystusa, dziękujemy w istocie za to, że ta miłość jest tak prawdziwa, że może być miłością wymagającą. Miłość wymagająca pozostaje jednak miłością bezwarunkową i nie trzeba na nią zasługiwać. Jeśli więc nawet ostatnie słowo człowieka nie będzie w pełni odpowiedzią dojrzałej miłości, to ostatnie słowo Chrystusa sprawia, że człowiek zostaje uzdolniony do przyjęcia takiej miłości, która nie przestaje stawiać wymagań, ale też nie pomniejsza niczego, co człowiek już osiągnął. Ostatnie słowo Chrystusa sprawia, że jedyną odpowiedzią człowieka może być tylko dziękczynienie i uwielbienie Boga, który ukochał w nim zarówno stworzoną dobroć, jak i darowaną mu miłość zbawczą, ale też zdobywaną wolność.

Wolność człowieka otwiera go na miłość, która stanowi jedyny wymiar relacji człowieka z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Dialog człowieka z Bogiem na płaszczyźnie miłości jest darem, dlatego nie może zostać zerwany przez człowieka, a tak jak pierwsze słowo, tak i ostatnie należy do Boga. „Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy. Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze. Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć samego siebie” (2 Tm 2, 11–13).

* * *

Przeprowadzona refleksja domaga się podsumowania, które można znaleźć w nauczaniu *Katechizmu Kościoła katolickiego*, stwierdzającym, że łaska Chrystusa wtedy nie narusza wolności ludzkiej, gdy odpowiada ona zmysłowi prawdy i dobra, jaki Bóg złożył w sercu człowieka. Doświadczenie chrześcijańskie dowodzi, że im bardziej człowiek jest uległy wobec poruszeń łaski, tym daleko więcej wzrasta jego wewnętrzna wolność

i pewność zarówno wobec trudności, jak wobec nacisków i przymusu ze strony świata zewnętrznego. Przez działanie łaski Duch Święty wychowuje chrześcijan do wolności duchowej, by uczynić ich wolnymi współpracownikami swego dzieła w Kościele i w świecie (KKK 1742).

PRZYPISY

- ¹ E. Weron, *Niebezpieczeństwo klerikalizacji laikatu*, „Communio” 7(1987), 3, s. 91–92.
- ² *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza, że modlitwa jest najpierw przeżywana na podstawie rzeczywistości stworzenia i taka modlitwa jest udziałem bardzo wielu sprawiedliwych we wszystkich religiach (n. 2569). Stworzenie należy zatem do religijnego wymiaru życia człowieka.
- ³ P.C. Phan, *Możliwość duchowości świeckich*, „Communio” 7(1987), 3, s. 79–80.
- ⁴ Zob. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań – Warszawa 1980, s. 71–100.
- ⁵ E. Weron, *Ludzie świeccy w służbie Królestwa Bożego*, „Communio” 6(1986), 2, s. 105–113.
- ⁶ „Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja. Tam powołuje ich Bóg, aby pełnić właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (KK 31).
- ⁷ Według P.C. Phana „rozdzielenie między hierarchią a świeckimi dotyczy mianowicie struktur Kościoła w kategoriach organizacji, podczas gdy rozdzielenie między zakonnikami a niezakonnikami dotyczy struktur Kościoła w kategoriach charyzmatu”. P.C. Phan, *Możliwość duchowości świeckich*, art. cyt., s. 69. Tożsamość i misja chrześcijanina świeckiego różni się od powołania zakonników, członków instytutów świeckich i kapłanów. Chrześcijanin z tytułu chrztu jest związany z Chrystusem, Kościołem i światem. Jest on złączony z Chrystusem w tym, że wcielony jest w Niego i przez Niego, a mocą Ducha Świętego ma dostęp do Ojca i jest członkiem Ludu Bożego. Związany jest z Kościołem poprzez to, że jest członkiem widzialnej społeczności, która jest Ciałem Chrystusa, Jego sakramentem, przedłużającą się Jego misją w historii. I chrześcijanin związany jest ze światem, choć nie jest ze świata, przez to, że musi z konieczności prowadzić chrześcijańskie życie w świecie. Ten fundamentalny związek domaga się jednakże odmiennej tonacji odpowiednio do tego, czy jest się osobą świecką czy zakonną, lub członkiem hierarchii. Tamże.
- ⁸ „Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa oraz służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (KK 31).
- ⁹ W ciekawy sposób uzasadnia to J.-L. Marion, który twierdzi, że „ochrzczony nie może i nie powinien działać inaczej jak tylko na mocy swego kapłaństwa, to znaczy mając na uwadze nawrócenie świata w sobie samym. Jego słowa i czyny nabierają wartości w miarę tegoż nawrócenia, wytyczając zarazem jego krzywą. Krzywa ta może wznosić się, ale i opadać aż do zdrady włącznie. Skoro jednak żadne niepowodzenie nie jest nieuleczalne, nigdy też pojedynczy błąd ochrzczonego nie narusza prawdy Chrystusa. Ukazuje jedynie (tymczasowe) ograniczenia procesu nawrócenia. Błąd wiąże się z życiem chrześcijańskim równie nieuchronnie jak grzech, nie bardziej jednak od tego ostatniego. Ochrzczony podlega błędowi, skoro nawraca w sobie samym cząstkę rzeczywistości. Nie powinni go ganić za to ci, którzy – dobrowolnie lub nie – nie mają takiego samego odniesienia do rzeczywistości. Albowiem rzeczywistość, przygodność zawiera w sobie błąd”. J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, „Communio” 1(1981), 6, s. 102.

- ¹⁰ „Żadne prawo ludzkie nie może chronić osobowej godności i wolności człowieka tak doskonale, jak zaufanie Ewangelii, powierzonej Kościołowi Chrystusowemu. Ewangelia ta zwiastuje bowiem i ogłasza wolność dzieci Bożych, zdecydowanie odrzuca wszelką niewolę ostatecznie płynącą z grzechu, święcie szanuje godność sumienia oraz jego wolną decyzję i nieustannie napomina, aby stale pomnażał wszelkie talenty ludzkie dla służby Bożej i dobra ludzi, a wreszcie każdego powierza miłości wszystkim” (KDK 41).
- ¹¹ Mądrość duchowa dostępna jest każdemu człowiekowi, bez względu na jego poziom życia duchowego. Ewangelia należy bowiem i do ludzi wielkich, i do „maluczkich”: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie” (Mt 11, 25–26). Mądrość duchowa nie wymaga godności ludzkich, ale do jej przyjęcia potrzebna jest osobista wiarygodność. Dlatego mądrość duchowa rodzi się w sercu człowieka prostego, ale nie prostaka (chama), człowieka prawdziwego, ale nie bezkrytycznego, człowieka uczuciowego, ale nie infantylnego, człowieka dobrego, ale nie naiwnego. Mądrość ewangeliczną potrafią przyjąć ludzie, którzy są ubodzy w duchu, strapieni (smutni), cisi, sprawiedliwi, miłosierni, mają czyste serca, niosą pokój, cierpią prześladowania dla sprawiedliwości i są prześladowani z powodu Chrystusa (por. Mt 5, 3–12).
- ¹² Rady ewangeliczne są przyporządkowane tej doskonałości, do której wszyscy są powołani; nie stanowią one same z siebie jakiejś bliższej formy naśladowania Chrystusa, bardziej zażyłej jedności z Bogiem; raczej są ich wspomżeniem. P. C. P h a n, *Możliwość duchowości świeckich*, art. cyt., s. 72.
- ¹³ Jest jedną z postaci ateizmu. „Ci zaś, którzy taki ateizm wyznają, twierdzą, że wolność polega na tym, że człowiek sam jest sobie celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii, co jak utrzymują, nie da się pogodzić z uznaniem Pana Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy lub przynajmniej czyni całkowicie zbytecznym tego rodzaju stwierdzenie. Doktrynie tej może sprzyjać poczucie siły, które daje człowiekowi współczesny postęp techniczny” (KDK 20). To ostateczne zdanie ma również ogromne znaczenie w powstrzymaniu się od wydawania pochopnych sądów o ludziach „wątpiących”, czy „poszukujących”. Są to bowiem często ludzie, których zaślepiło poczucie siły „technicznej”, ale ich serce nadal jest otwarte na poszukiwanie odpowiedzi na pytania o rzeczy ostateczne. „Człowiek współczesny znajduje się na drodze do pełniejszego rozwinięcia swojej osobowości, a także do coraz lepszego rozumienia i utwierdzania się w świadomości swoich praw. Ponieważ Kościołowi zostało powierzone ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka, ukazuje on równocześnie sens jego własnej egzystencji, to znaczy najgłębszą prawdę o człowieku. Kościół wie dobrze, że jedynie Bóg, któremu on sam służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom ludzkiego serca, które nigdy nie może dostatecznie nasycić się ziemskimi dobrami. Wie także, że człowiek, nieustannie pobudzany przez Ducha Bożego, nigdy nie będzie zupełnie obojętny wobec problemów religijnych, jak tego dowodzi nie tylko doświadczenie wieków minionych, lecz także wielorakie świadectwo naszych czasów. Człowiek bowiem zawsze chce wiedzieć, przynajmniej w przybliżeniu, jaki jest sens jego życia, działania i śmierci. Sama obecność Kościoła przypomina mu o tych problemach. Jedynie zaś Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo i odkupił go z grzechu, daje najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a to przez objawienie dokonane w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem” (KDK 41).
- ¹⁴ „Jeżeli jednak przez słowa «autonomia rzeczy doczesnych» rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. Poza tym wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, w języku stworzeń zawsze dostrzegali ujawnianie się Boga i słyszeli Jego głos. Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe” (KDK 36).
- ¹⁵ „Uznając wymagania wiary i obdarzeni jej mocą, winni bez wahania, kiedy zajdzie potrzeba, podejmować nowe inicjatywy i je realizować. Jest już sprawą odpowiedzialnego ukształtowania ich sumienia, aby prawo Boskie było wpisane w życie państwa ziemskiego” (KDK 43).

- ¹⁶ „Każdy, kto działa na rzecz wspólnoty ludzkiej, rodziny, kultury, życia gospodarczego, społecznego, a także polityki, tak narodowej, jak i międzynarodowej, ten zgodnie z wolą Bożą udziela także niemałego wsparcia wspólnocie Kościoła, w tym zakresie, w jakim zależna jest ona od spraw zewnętrznych” (KDK 44).
- ¹⁷ „Każdy zaś będzie musiał przed trybunałem Bożym zdać sprawę z własnego życia, stosownie do tego czy czynił dobro, czy zło” (KDK 17).
- ¹⁸ „Fakt wiary z samej swej natury jest dobrowolny, gdyż człowiek odkupiony przez Chrystusa Zbawcę i wezwany przez Chrystusa do przybrania dzieci Bożych, może przylgnąć do objawiającego się Boga tylko wtedy, gdy pociągnięty przez Ojca, okaże Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary” (DWR 10).
- ¹⁹ Pozorne sukcesy, jakie człowiek osiąga nienawidząc drugiego człowieka, mogą być wyzwaniem do nienawiści w stosunku do Boga. To jednak, co człowiek może uczynić drugiemu człowiekowi, nie jest prawem w relacji człowieka do Boga. Nienawiścią nie można dosięgnąć Boga, nie można Boga nią skrzywdzić. Ci zatem, którzy próbują walczyć z Bogiem swoją nienawiścią, zdobywają w doświadczeniach ludzkich, krzywdzą samych siebie, gdyż nienawiść, zrodzona w sercu, tam też wydaje swoje trujące owoce: „co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mk 7, 20–23).
- ²⁰ J. K u d a s i e w i c z, *Marta i Maria (Łk 10, 38–42)*, w: *Kontemplacja i działanie*, Lublin 1984, s. 41n.
- ²¹ Człowiekowi świeckiemu można wyznaczyć dwa zadania – podbijać przestrzeń i uświęcać czas. Problem czasu można rozwiązać tylko poprzez uświęcanie czasu. Dla samych ludzi czas jest nieuchwytny; dla ludzi połączonych z Bogiem czas jest zamaskowaną wiecznością. A. H e s c h e l, *Uświęcać czas*, „Życie duchowe” 39(2004), s. 24.
- ²² W. Stinissen twierdzi, że „człowiek, który się modli dużo i gorliwie, zyskuje charyzmat szczególnego promieniowania. Może być ono niewidoczne dla tych, którzy się nie modlą, ale wyczuwalne dla tych, którzy sami też kroczą po drogach modlitwy. Wokół takich osób panuje atmosfera wewnętrznego skupienia, oni budzą modlitwę w drugich. Promieniowanie Jezusa było tak silne, że wokół Niego istniała wielka strefa modlitwy; strefa modlitwy, którą nazywamy Kościołem, mistyczna wspólnota, która gromadzi się wokół Niego jak opilki żelaza wokół magnesu. Każdy chrześcijanin powinien stwarzać taką strefę milczenia i pokoju wokół siebie, czegoś przypominającego łagodny powiew, który posłyszał prorok Eliasz, kiedy Bóg mu się objawił (por. 1Krl 19, 12)”. W. S t i n i s s e n, *W drodze do transfiguracji*, „Życie duchowe” 39(2004), s. 83.
- ²³ W mądrości ludowej funkcjonuje przysłowie: „Modli się pod figurą, a diabła ma pod skórą”. Jest to nawiązanie do oddzielenia rozwoju duchowego od dojrzałości osobowej. Czy modlitwa może jednak zmieniać zachowanie człowieka do tego stopnia, aby przestał być sobą? Jeśli przyjmie się założenie, że modlitwa służy kształtowaniu się duchowości człowieka, to nie można równocześnie oczekiwać, że życie duchowe zmieni człowieka w takim samym wymiarze przestrzenno-czasowym. Jego natura wymaga bowiem pracy i wysiłków, których celem będzie dojrzałość osobowościowa. Łaska buduje na naturze – ta zasada nie ma jednak lustrzanego odbicia. Nie można zatem powiedzieć, że natura buduje na łasce. Wielość łask nie zmienia bowiem istoty natury, która podlega skutkom grzechu pierwotnego i przed zmartwychwstaniem ciała pozostanie naznaczona ludzką słabością. Jest jednak możliwe podążanie natury za łaską. W tym znaczeniu można mówić o naśladowaniu Chrystusa: „Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje”. Podążając za Jezusem człowiek staje się Jego uczniem, chrześcijaninem, ale jego życie nadal podlega prawom natury i jest on narażony na pokusy. Idąc za Jezusem człowiek zbliża się do królestwa Bożego, ale przecież nie odchodzi ze świata, a często nawet bardziej jeszcze wchodzi w świat. Chociaż jego życiowa sytuacja podlega więc wszystkim prawom natury, to jednak duchowy rozwój zmienia charakter jego relacji do świata. Cytowane wyżej przysłowie zawiera jednak ważne przesłanie. Sama modlitwa

nie zmieni człowieka, nawet najbardziej pobożnego. Wypędzenie diabła domaga się miłości, ale nie tylko duchowej, Chrystusowej – ta jest pierwsza i najważniejsza, ale także miłości bliźniego, której uczy nas Ewangelia.

- ²⁴ Wolno osądzić grzech nie dotykając osoby, ukarać za czyny, ale nie niszczyć człowieka.
- ²⁵ Warto w tym miejscu odwołać się do refleksji J.-L. Mariona. „Ochrzczonego nawraca w sobie świat jedynie za cenę przyjmowanych na siebie i przez siebie trudów i niebezpieczeństw. Wynika stąd ta straszliwie powolna długość jego nawrócenia; rozchodzi się bowiem zawsze o przemianę rzeczywistości. Ukazuje się też tym samym istotna funkcja kapłaństwa wiernych: rzeczywistość, nad którą można pracować jedynie wówczas, gdy się ją w siebie wciela, narzuca konieczność trwałości, uczy go cierpliwości, oswaja z możliwością niepowodzenia. [...] Ochrzczonego kroczy wciąż za wolno, mając nogi zanurzone w błocie. Ale błoto – to rzeczywistość. Nie może też iść do Chrystusa, nie niosąc rzeczywistości na zelówkach swego obuwia. [...] A ponieważ obozuje nieustannie na polu nawrócenia, zrozumiał już od dawna, że wszelkie analizy, metody, techniki i inne środki pedagogiczne nie są w stanie zmienić rzeczywistości, o ile się jej nie przeprowadzi przez próbę wyznania wiary, zaangażowania czynnego miłości, cierpliwości i nadziei, to znaczy przez nawrócenie jednostek. Ochrzczonego zna jedno tylko narzędzie skutecznego nawrócenia świata: własną duszę oraz dusze swych sióstr i braci – dusze stanowiące ciało nawrócenia. Dla niego, który ma jedną tylko duszę, najbardziej palące zadanie polega na jej nawróceniu; uświadamia przy tym sobie dobrze, że nie osiągnie tego sam ani z siebie, lecz jedynie dzięki łasce i współpracy (czynnej) wspólnoty”. J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, art. cyt., s. 100–101.
- ²⁶ Święty Łukasz uściśla tę przestrożę Jezusa: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni” (Łk 6, 37).
- ²⁷ Człowiek ma skłonność przenoszenia na Boga własnych potrzeb, ale w takich sytuacjach doświadcza nieadekwatności swoich oczekiwań wobec Niego. Czułym barometrem tej niewłaściwej postawy jest modlitwa, która staje się obszarem „milczenia i nieobecności Boga, tego Boga, który nie pozwala odnaleźć się tam, gdzie Mu wyznaczaliśmy spotkanie, Boga, który wymyka się subtelnemu szantażowi osoby modlącej się, pragnącej i oczekującej wysłuchania”. A. Cencini, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996, s. 257.
- ²⁸ O tym, czy to spowolnienie zasługuje na karę i jaką karę, decyduje sam Bóg, który ma również prawo do obdarowania człowieka nagrodą według własnej miary.
- ²⁹ Każdy z nas zajmuje jakąś część przestrzeni – zajmuje ją tylko on i nikt więcej. Część przestrzeni wypełniona przez moje ciało jest zajmowana tylko przeze mnie – z wykluczeniem kogokolwiek innego. Nikt jednak nie posiada czasu. Nie ma takiej chwili, którą posiadałbym tylko ja i nikt więcej. Ta właśnie chwila należy do mnie tak samo, jak i do wszystkich żyjących ludzi. Dzielimy czas – posiadamy przestrzeń. Na skutek mojego posiadania przestrzeni jestem rywalem wszystkich innych bytów; na skutek mojego życia w czasie jestem współczesny wszystkim innym bytom. Przeżywamy czas – zajmujemy przestrzeń. Łatwo ulegamy złudzeniu, że świat przestrzeni istnieje przez wzgląd na nas, przez wzgląd na człowieka. Jeśli chodzi o czas, jesteśmy wolni od takich złudzeń. A. Heschel, *Uświęcać czas*, art. cyt., s. 22.
- ³⁰ R. Guardini, *O Bogu żywym*, Warszawa 1987, s. 142.

ROMAN CZARNIECKI

**ODKRYWANIE POWOŁANIA
PRZEZ WIERNYCH ŚWIECKICH
WEDŁUG KAZAŃ WE „WSPÓŁCZESNEJ AMBONIE”
w latach 1983–1994**

Zagadnienie dotyczące prawidłowego odkrywania powołania życiowego zawsze nurtowało i nurtuje chrześcijan. Problem ten jest również treścią wielu kazań zamieszczonych w kwartalniku homiletycznym „Współczesna Ambona”. Opierając się na tym materiale przedstawimy specyfikę odkrywania powołania przez osoby świeckie do życia w bezżeństwie i do życia w rodzinie.

Życie w bezżeństwie

Chrześcijanin żyjący samotnie, tzn. w bezżeństwie, i pragnący prawidłowo rozpoznać swoje powołanie ukazany jest we „Współczesnej Ambonie” jako pozostający nieustannie pod opieką i łaską Boga, z którym powinien współpracować.¹ Ludzie samotni posiadają dar, który przybliży ich do Boga i bliźnich, a przez wyjątkowość swojej samotności dobrze służą braciom, kształtując w ten sposób dojrzałość duchową, ponieważ samotność nie zamyka jakichkolwiek perspektyw życiowych.² Aby stało się to faktem, osoba samotna musi pozbyć się lęków, które ograniczają rozpoznanie swojego powołania. Świadomość tego, że nikt z ludzi nie żyje dla siebie samego i do siebie wyłącznie nie należy (por. Rz 14, 7–8),³ ponieważ Bóg jest bliski człowiekowi samotnemu – co czyni go właściwie „nie-samotnym” – pozwala bezgranicznie kochać bliźnich. A „kto kocha [...] nie jest sam” – jest z Bogiem,⁴ jest blisko ludzi, należy do Boga, którego „serdecznie szuka”.⁵ Autorzy publikujący we „Współczesnej Ambonie” pragną ukazać, że samotność może być dla osoby świeckiej nawet powodem radości, ponieważ dawcą samotności jest dobry Bóg, więc może ona być wielką łaską, której blask stanie się widoczny w pełni w chwale zbawionych, ale już tu na ziemi można delektować się Bogiem, którego doświadcza się

„sam na sam”. Podkreślają jednak, że Bóg powołuje człowieka do życia we wspólnocie, a chrześcijanin powinien być świadomy, że podobnie jak inni w Kościele jest powołany do świętości, aby przede wszystkim podobać się Bogu,⁶ wypełniając w ten sposób nakaz Jezusa (Mt 5, 48).

Prędzej czy później samotność budzi różnego rodzaju wątpliwości i pytania. Lekarstwem na wszelkie obawy i rozterki „samotnika”, według kazań drukowanych we „Współczesnej Ambonie”, jest jego własna troska o Dom Ojca i zrozumienie, że prawdziwym powołaniem jest sama służba Bogu i nieustanne przebywanie w „świętości ducha”, która prowadzi do tego, że chrześcijanin staje się wolnym świadkiem Chrystusa, na wzór Syna Bożego, pełnego łaski, chwały i człowieczeństwa.⁷

Z obecnością ludzi samotnych w Kościele łączy się problem dziewictwa zalecanego przez Zbawiciela (Mk 10; Mt 5, 8; 19, 10–12; Łk 11, 27–28; 18, 28–30; 23, 28–31; por. np. Syr 26, 15; Flp 4, 8). Z analizowanych kazań wnioskujemy, że dziewictwo jest szlachetnym wyrzeczeniem podjętym ze względu na Królestwo niebieskie; jest oddaniem się Bogu i ludziom w służbie nadchodzącego Królestwa Bożego. W dziewictwie, podobnie jak w małżeństwie, ujawnia się prawda o człowieku i jego istnieniu. Dziewictwo jest skarbem bardzo ważnym i musi być prawidłowo wykorzystane, aby nie było powodem wyrzutów związanych z niepewnością wyboru drogi życiowej. Dlatego dziewictwo Maryi jest zachętą dla „zdecydowanych”, którzy wyrzekają się małżeństwa, ślubują czystość, aby poświęcić się w pełni ojcostwu czy macierzyństwu duchowemu.⁸ To znaczy, że osoba bezzenna, wyrzekająca się dla Boga płodności fizycznej, staje się płodna duchowo, dla wielu stając się rodzicem, ponieważ otwiera swoje serce i spieszy z pomocą potrzebującym.⁹ Wokół takiej osoby powstaje przestrzeń zaufania i wolności; przestrzeń „obrazu Bożego” (por. Rdz 2, 18).¹⁰ Serce takiego człowieka, według kazań „Współczesnej Ambony”, zapala się w wolności do miłowania Boga i ludzi.¹¹ W dziewictwie chrześcijanin trwa, czekając na eschatyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem.¹² Ponadto dziewictwo jest „współzyciem duchowym z Bogiem”;¹³ podobne jest do zaręczyn mistycznych, co na drodze do świętości chrześcijańskiej jest powtórzeniem doskonałości Chrystusa i Maryi.¹⁴ Dziewictwo świadczy o tym, że Królestwo Boże i jego sprawiedliwość są najcenniejszą perłą, której człowiek powinien szukać jako jedynej wartości ostatecznej i dla której gotów jest podjąć jedno z największych wyrzeczeń – zrezygnować z własnej, zaspokajanej seksualności.

Odkrywanie swojej drogi powołania życiowego w bezżeństwie ma wspólną cechę z pozostałymi drogami życiowymi, mianowicie to, że po-

słannictwo dostaje się od Boga na osobności (por. Mojżesz, Prorocy, Jan Chrzciciel). Chrześcijanin w samotności, co nie oznacza jednak wyalienowania ze społeczeństwa, spotyka siebie w prawdzie, aby dowiedzieć się, gdzie zaczyna się jego droga i dokąd prowadzi.¹⁵ By to dostrzec, musi w swej samotności spotkać się też z Bogiem, kontemplując Jego obecność, co znowu pozwoli mu naprostować własne drogi (por. Mk 1, 3); musi zawrzeć pokój z Bogiem i samym sobą, zaprowadzić ład i porządek w życiu, zachować „dziewictwo wewnętrzne”, tak by owocować w sposób prawidłowy dla świata – „na zewnątrz” – tj. służyć innym pomocą lub uprawiać naukę czy twórczość artystyczną itp. (por. Łk 1, 38).¹⁶ W ten sposób chrześcijanin staje się w pełni człowiekiem nawet w stanie wolnym, za co jest również odpowiedzialny przed Bogiem;¹⁷ staje się wierny swemu powołaniu, czym okazuje swoją wierność Bogu (2Tm 3, 16; Rdz 18, 19).¹⁸ Wypełnia wolę Bożą¹⁹ i kroczy ku doskonałości, ujawniając zarazem miłość chrześcijańską,²⁰ czyli stan ducha, w którym Chrystus wzrasta w jego sercu.²¹ Chrześcijanin jest wówczas gotowy na ofiarę i trud, zdążając na ucztę Syna Bożego²² oraz wypełniając prawo i przykazania, które czynią jego duszę nieskalaną grzechem, pełną Ducha Jezusowego i błogosławioną (Pwt 30, 15–18).²³

Chrześcijanin żyjąc samotnie dąży do świętości, urzeczywistnia Kościół Chrystusowy w miejscach i okolicznościach dla swego stanu specyficznych, aby mógł On wzrastać, być światłością, sumieniem świata i solą ziemi.²⁴ Czyniąc to, chrześcijanin, jak czytamy w kazaniach „Współczesnej Ambony”, jest prowadzony przez Ducha Bożego, który panuje nad jego – przemienionym w Chrystusowe – sercem, wielkiego już wtedy człowieka, zakochanego w Panu Jezusie i idącego Jego drogą, która staje się własną drogą pięknego życia, wytyczonego przez Ewangelię; drogą prowadzącą aż do nieba.²⁵

Chrześcijanin, według kazań drukowanych we „Współczesnej Ambonie”, osobiście odpowiada przed Bogiem za wykorzystanie darów, które otrzymał na miarę swoich możliwości (por. 1Kor 7, 7; Łk 12, 48)²⁶ i wie, że ma coś specjalnego do zrobienia na tym świecie. Odkrywszy swe talenty, chrześcijanin ma dobrze je rozwinąć we wspólnocie ludzkiej (por. Wj 16, 18) i zostać nadal otwarty na słowo Boże.²⁷

Jednakże wierny świecki, jak przypominają autorzy „Współczesnej Ambony”, nie może ograniczać się do samych idei i dobrych chęci. Akceptacja swojego życia musi iść w parze z niepokojem o życie innych, posuniętym do granic altruizmu. Aspektem dynamicznym dotyczącym jednostki – w pojmowaniu powołania życiowego – jest: „bycie powołanym”,

a nie „posiadanie powołania”,²⁸ które tu rozumiane jest jako potencjał budowania na fundamencie indywidualnych uzdolnień i możliwości dojrzałej osobowości religijnej człowieka. Dzięki temu, że jest w powołaniu miejsce dla inicjatywy człowieka, że łaska Boża dopuszcza stopnie wierności powołaniu, według ludzkiego rozeznania i dynamizmu woli, można mówić o konieczności doskonalenia powołania chrześcijańskiego – miejsca, w którym człowiek spotyka się z Bogiem, nie w celu zysku lub z powodu lęku czy ucieczki, ale dlatego, że Bóg jest Prawdą i Miłością.²⁹ Tak więc chrześcijanin, poznając siebie w relacji do otoczenia, cechuje się samokrytycyzmem, autentycznością, niezależnością, tolerancją i otwartością, żeby lepiej współżyć z braćmi.³⁰

Życie w rodzinie

W kazaniach publikowanych we „Współczesnej Ambonie” dużo miejsca poświęcono rodzinie i jej miejscu w społeczeństwie, moralności i wychowaniu chrześcijańskiemu. Najczęściej stawiane pytania dotyczą tego, jak wychować zdrowych duchowo obywateli oraz do czego powołani są rodzice?

U źródeł powołania do życia w rodzinie leży dobro i miłość (por. Ef 4, 1nn).³¹ Przez „spalanie się” dla rodziny chrześcijanin wypełnia swoje powołanie,³² dając siebie najbliższym, staje się jednocześnie naśladowcą Chrystusa. Człowiek bowiem jest powołany do miłości małżeńskiej i ma umiłować najbliższych tak, jak Pan Jezus umiłował swoich (J 13, 1b), pozostawszy im wierny.³³ Rodzina powstaje na mocy przyrzeczenia kochających się ludzi wobec Boga i Kościoła. Wzywają oni Boga na świadka i zobowiązują się do wierności słowu wypowiedzianemu przed całym Kościołem, czyniąc swój związek nierozzerwalnym.³⁴ Fundamentem przysięgi małżeńskiej jest miłość ludzi patrzących w przyszłość z nadzieją, miłość na wzór bezinteresownej miłości – agape (por. J 13, 34). Zadanie stojące przed małżonkami nie jest łatwe. Pomaga im jednak Jezus, wskazując drogę i zachęcając do wytrwania w miłości i wierności Jego przykazaniom (por. J 15, 9).³⁵ Wiąż miłości małżonków do siebie jest znakiem przymierza łączącego Boga ze swoim ludem.³⁶ Rodzina stanowi pierwszy wymiar kontaktu Boga z człowiekiem, który kochając ze wzajemnością trwa blisko Boga (por. 1J 4, 12).³⁷ Miłość w rodzinie, między małżonkami musi być zbudowana na fundamencie doświadczenia prawdy, szczerości i mądrości wyboru.³⁸ Ta miłość jest im „zadana”, bo sakrament małżeństwa wyrasta z Eucharystii,³⁹ która już tu na ziemi uczy miłości i mądrości nieprzemijającej. Członkowie rodziny mają wносить do

swego domu pokój, który otrzymali od Chrystusa Eucharystycznego i wspólnoty.⁴⁰

Istotą miłości małżeńskiej jest „kochające współrozumienie” i wzajemna życzliwość,⁴¹ kiedy małżonkowie potrafią stać się dla siebie przyjaciółmi oraz gdy za swoją miłość potrafią być odpowiedzialni.⁴² Miłość rodzinna, którą tworzą na początku małżonkowie, ma opierać się na miłości wewnętrznej Trójcy Osób Boskich, która jest zawsze ze sobą zgodna, w pełni miłosego oddania – zawierzenia. Małżonkowie więc mają sobie ufać tak, aby wspólnie budować domowe ognisko,⁴³ które spełnia się w Kościele Chrystusowym. Rodzina bowiem jako podstawowa szkoła miłości jest Kościołem domowym, w którym obecny jest Zbawca, m.in. przez wspólną modlitwę i słuchanie słowa Bożego, które mocą Chrystusa zespała ją, wypełniając każdy jej dzień.⁴⁴

Na czym więc ma polegać rola rodziny we współczesnym świecie – zdaniem autorów „Współczesnej Ambony”?

Ponieważ rodzina jest podstawową szkołą miłości społecznej, dlatego w swym rozwoju duchowym musi pozytywnie współdziałać ze społeczeństwem,⁴⁵ w którym jest osadzona. Musi być ostoją dla wszystkich swoich członków jako bogata wewnętrznie komórka organizmu – ludzkości.⁴⁶ Rodzina ma oświecać światłem wiary świat zewnętrzny i odbijać w sobie relacje społeczne, ucząc siebie (wewnętrznie) i innych zaufania, zrozumienia, cieszenia się sobą, miłości wzajemnej rodziców do siebie, rodziców do dzieci, dzieci między sobą i dzieci do rodziców; uczyć się służby, opiekuńczości, wyrzeczenia, pokory, cierpliwości, wierności, aby takie owocne wychowanie służyło całemu narodowi.⁴⁷ Sprawą nie tylko małżonków, ale i społeczeństwa jest – według kazań „Współczesnej Ambony” – troska o wychowanie dzieci. Na wszystkich ochrzczonych ciąży bowiem obowiązek, aby w rodzinie, której trzeba zapewnić odpowiedni byt i warunki rozwoju, mógł dorosnąć godny obywatel.⁴⁸

Jak to ma się dokonać? Traktując rzecz pryncypialnie, możemy za „Współczesną Ambonę” powiedzieć, że młodzi zawierając ślub, który jest decyzją podjęcia trudu pokochania się aż do śmierci,⁴⁹ wkraczają na wspólną drogę miłości, kształtują swoje człowieczeństwo przez wzajemne wychowanie się w duchu zgodnego rodzicielstwa. Wzajemne wychowanie ma prowadzić do duchowej doskonałości, oczywiście poprzez „samowychowanie”, czyli np.: opanowanie pożądlivosti, rezygnację ze swoich osobistych korzyści i dążeń na rzecz wspólnych; poświęcenie się i przebaczenie drugim, a przykładem dla nich ma być dziewiczość Maryi i Józefa.⁵⁰ Wtedy małżeństwo zaczyna się dopełniać z woli Bożej, tzn. oso-

bowości, ze swoimi zdolnościami, nawzajem się doskonala, przez oddziaływanie na siebie we wspólnocie, gdzie łączą się różne rodzaje miłości: przywiązanie, eros, przyjaźń, tworząc „niepowtarzalną nowość”.⁵¹ Wychowując dzieci, rodzice sami muszą być dobrze wychowani. Muszą pamiętać o własnych determinacjach ukształtowanych m.in. przez ich własne dzieciństwo, aby w tym duchu – wyrozumiałości i cierpliwości – wychowywać potomstwo.⁵²

Rodzice przyjmują każde dziecko jako dar Boży, czyniąc swoją rodzinę świętą.⁵³ Wtedy kwitnie w niej radość i dobro, panuje zgoda, kiedy uszanowane są prawa Boże. Matka uświęca się podnosząc swą kobiecość do wymiaru sakralnego, dbając o miłą atmosferę i wystrój mieszkania, uobecnia miłość i wielkość Boga, będąc pomocą dla męża – pełna skromności, wdzięku i mądrości – wspólnie buduje z nim szczęście, aby spełnił się zamysł Boży (por. Rdz 2, 18).⁵⁴ Na ojcu spoczywa główny obowiązek zapewnienia stabilności materialnej rodziny, która przynosząc nowonarodzone dzieci, aby włączyć je do wspólnoty Kościoła, otrzymuje dodatkowe wsparcie i siły do życia.⁵⁵ Troszcząc się o codzienne sprawy swoich dzieci, tj.: higienę, wyżywienie, ubranie itp. oraz duszę, dla której ważny jest pacierz, nauka religii i odpowiedni do niej stosunek, częsta – rodzinna Komunia i spowiedź⁵⁶ – rodzice uczestniczą rzeczywistości, a nie tylko formalnie w życiu duchowym intelektualnym swoich dzieci, nadają odpowiedni klimat sprzyjający ich rozwojowi.⁵⁷ Dziecko patrząc na rodziców, których postępowanie zgadza się z prawem Bożym i kościelnym, wzrasta w optymalnych warunkach rozwoju osobowości, tj. dialogu (por. Kol 3, 2–13),⁵⁸ opiera się na rodzicach, liczy na nich.⁵⁹

Kolejnym elementem sprzyjającym – według autorów „Współczesnej Ambony” – prawidłowemu rozwojowi młodego człowieka jest pielęgnowanie w rodzinie wartości i tradycji uważanych za święte i nietykalne. Dziecko karmi się miłością matki i mądrością ojca, nasiąka atmosferą rodzinnego „honoru” i poszanowania godności ludzkiej; karmi się mądrością, która domaga się sprawiedliwości, dającej wszystkim domownikom jednakowe prawa i odsuwającej od wszelkiej zazdrości, podstępów. Małżonkowie muszą sobie ufać, a ich dzieci – rodzicom, od których spodziewają się tylko prawdy i wyraźnej postawy wychowawczej.⁶⁰

Z kolei spróbujemy przedstawić odpowiedzi autorów „Współczesnej Ambony” na pytanie: jak rodzina ma stać się Kościołem domowym?

Dla duchowości chrześcijańskiej najważniejsze jest oparcie się na Chrystusie, który w rodzinach, gdzie są czyste serca, jest najbardziej oczekiwany Gościem.⁶¹ Małżonkowie dają początek rodzinie, przeżywając

tajemnicę miłości Chrystusowej, owocującej dobrem, łagodnością i akceptacją „dialogu dusz”.⁶² Członków rodziny łączy wspólny dom, troski, praca, zainteresowania, wychowanie potomstwa. W sposób pogłębiony rodzina przeżywa swoją wspólnotę, jednocząc się z Duchem Świętym, który jest źródłem jej miłości i wzrostu duchowego, dzięki pielęgnowaniu życia łaski Bożej.⁶³ Członkowie rodziny coraz bardziej ufając Duchowi Świętemu, bardziej niż swoim siłom, zaprowadzają w życiu porządek Boski.⁶⁴ Przez częstą modlitwę i przyjmowane sakramenty sprawują liturgię domową. Członkowie rodziny, nauczając i świadcząc o Ewangelii w domu i „na ulicy”, przyczyniają się do wzrostu miłości w domu i poza nim. Rozwijają ideę Królestwa Bożego w czasie im danym, tak jak przy ołtarzu wierni tworzą jedno Ciało.⁶⁵

Apostolskie zadania rodziny chrześcijańskiej osadzone są w chrzcie, łasce sakramentów.⁶⁶ Małżonkowie, ożywieni względem siebie miłością, stoją w służbie życiu swoim dzieciom, gotowi wychować potomstwo w duchu świadczenia o Jezusie Chrystusie w domu, wśród krewnych, wzajemnie służąc sobie, w miłosnym wzrastaniu do jedności z wszystkimi chrześcijanami.⁶⁷ Rodzina będzie Kościołem domowym, gdy będą najpierw respektowane jej prawa przez społeczeństwo oraz przez członków rodziny względem siebie. Rodzice powinni mieć prawidłowy stosunek do osiągnięć swoich dzieci. Powinni pochwalać i szanować ich wysiłek i efekty działania. Powinni szukać u dzieci dobra, nie tworząc barier niedostępności, zawsze gotowi pomóc czy pobawić się z dziećmi, porozmawiać, znaleźć czas na wspólne rozmyślenia, nie stroniąc od okazywania uczuć. Wychowując dzieci do odpowiedzialności, budowania przyjaźni i więzi międzyosobowych, przyczyniają się do rozwoju, tak człowieczeństwa, jak i świętości swojej i najbliższych.⁶⁸

W kazaniach „Współczesnej Ambony” znajdujemy też stwierdzenie, że w rodzinie musi być poczucie obowiązku, realizacja słowa „kocham”; gotowość do ofiary,⁶⁹ wierność słowom, pozbycie się zawiści i obmowy na rzecz zaufania Dawcy pokoju – Chrystusowi i Matce Najświętszej. Od Maryi rodzina ma się uczyć, jak przyjmować swego ojca, matkę, córkę, siostrę, brata.⁷⁰ Ze Świętej Rodziny rodzina chrześcijańska ma czerpać przykład dla siebie, jak najczęściej odwiedzając miejsca kultu swojej Przewodniczki i Królowej – Maryi.⁷¹

Rodzina, jako miejsce odkrywania drogi powołania życiowego, staje się dla przyszłych kapłanów (osób zakonnych) pierwszym seminarium duchownym. Tam, gdzie pielęgnuje się wartości religijne, może wyrosnąć święty.⁷² Dlatego rodzice powinni stworzyć atmosferę pobożności i wier-

ności tradycji religijnej, aby dobrze rozwijało się powołanie ich dzieci,⁷³ aby Kościół – Wspólnota oraz kościół – budowla kojarzył się dzieciom z pokojem i akceptacją oraz naturalnością zachowań, a na autorytecie rodziców budował się autorytet Kościoła.⁷⁴

* * *

Odkrywanie powołania w życiu wiernych świeckich przebiega przez różne etapy. Ważne jest więc, aby świeccy nauczyli się żyć w stałej gotowości na przyjęcie tego, co pochodzi od Boga. Trwanie w czystości i uczciwości pozwala chrześcijanom wydawać owoce nawrócenia, które stanowią immanentną część powołania. Każdy prawidłowy wybór dokonywany za życia i w zjednoczeniu z Kościołem, bądź to w bezżeństwie, bądź w rodzinie, ma wielkie znaczenie zbawcze, gdyż pozwala Panu Jezusowi kierować duszą człowieka na drodze świętości – ku Bogu.

PRZYPISY

- ¹ T. Rusiecki, *Znaczą się Bogiem*, „Współczesna Ambona” (WA) 1984, nr 3, s. 91.
- ² W. Osza jca, *Złoto i tombak*, WA 1984, nr 4, s. 102–103.
- ³ J. Łukomski, *Kim jest Pan Bóg*, WA 1983, nr 1–2, s. 156–157.
- ⁴ T. Rusiecki, *Nigdy nie jesteś sam*, WA 1994, nr 2, s. 36.
- ⁵ Por. J. Król, *Dojrzałość religijna*, WA 1983, nr 1–2, s. 71; J. Szłaga, *Człowiek – wieczny poszukiwacz*, WA 1993, nr 3, s. 19.
- ⁶ Por. S. Bielecki, *Jemu koniecznie musimy się przypodobać*, WA 1994, nr 2, s. 56.
- ⁷ Por. M. Rusiecki, *Wstań, idź do Niniwy*, WA 1994, nr 1, s. 19–22; W. Wojsa, *Świadek*, WA 1984, nr 3, s. 102–103.
- ⁸ Por. J. Piątek, *Poczęty z Ducha Świętego i narodzony z Maryi Panny*, WA 1994, nr 1, s. 95;
- ⁹ Por. B. Schellenberger, *Przeciw duchowej nędzy*, WA 1993, nr 3, s. 127–128.
- ¹⁰ Por. tamże.
- ¹¹ J. Pietraszko, *Medytacje w drodze – Góra kuszenia*, WA 1994, nr 1, s. 136.
- ¹² Por. tamże.
- ¹³ Tamże; tenże, *Tajemnica Judasza, Zastłonięte krzyże*, WA 1994, nr 1, s. 139–142.
- ¹⁴ Tamże; por. B. Schellenberger, *Przeciw duchowej nędzy*, poz. cyt., s. 128.
- ¹⁵ M. Rusiecki, *Wyzwolenie przez prawdę*, WA 1984, nr 5, s. 127.
- ¹⁶ Por. J. Kudasiwicz, *Znaki zwycięstwa*, WA 1984, nr 4, s. 127.
- ¹⁷ Por. M. Rusiecki, *Wielkość ukryta w codzienności*, WA 1993, nr 4, s. 13.
- ¹⁸ W. Wojsa, *Abyś był człowiekiem*, WA 1984, nr 4, s. 69–72.
- ¹⁹ Por. J. Kudasiwicz, *Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa*, WA 1985, nr 4, s. 104.
- ²⁰ W. Wojsa, *Abyś był człowiekiem*, poz. cyt., s. 70–72.
- ²¹ J. Plata, *Umiłowani przez Ojca*, WA 1985, nr 4, s. 35.
- ²² S. Harężga, *Adwentowe wołanie i nasze zadania*, WA 1993, nr 4, s. 43–46.
- ²³ S. Grzybek, *Jezusowy komentarz do Dekalogu*, WA 1983, nr 1–2, s. 85–87; P. Skucha, *Wolność i prawo*, WA 1984, nr 1–2, s. 87–89.
- ²⁴ S. Grzybek, *Trzeba być solą i światłem świata*, WA 1984, nr 1–2, s. 75–78.
- ²⁵ Por. R. Rogowski, *Wierzyć – kochać – tworzyć*, WA 1984, nr 4, s. 105–113.
- ²⁶ Por. A. Kwinta, *Umiłowani (...) Jesteśmy dziećmi Bożymi...*, WA 1985, nr 2, s. 43.
- ²⁷ T. Lewandowski, *Niewiasta w Planie Zbawienia*, WA 1984, nr 5, s. 81.

- ²⁸ J. Król, *Powołany – co to znaczy?*, WA 1983, nr 1–2, s. 32.
- ²⁹ J. Król, *Dojrzałość religijna*, poz. cyt., s. 69.
- ³⁰ Tamże.
- ³¹ M. Rusiecki, *Wszyscy ludzie są powołani do Bożej Winnicy*, WA 1984, nr 4, s. 91.
- ³² S. Haręzga, *Adwentowe wołanie i nasze zadania*, poz. cyt., s. 45.
- ³³ Por. B. Schellenberger, *Przeciw duchowej nędzy*, poz. cyt., s. 128.
- ³⁴ M. Rusiecki, *Razem z Jezusem w życie*, WA 1993, nr 1, s. 113.
- ³⁵ J. Chowańczak, *Tak, jak Ja was umiłowalem (J 13, 34)*, WA 1994, nr 2, s. 70.
- ³⁶ Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 7.
- ³⁷ Por. M. Jaworski, *Boże Narodzenie świętem rodzin*, WA 1986, nr 4, s. 97–99.
- ³⁸ A. Dziuba, *Miłość wyraża się ofiarą*, WA 1994, nr 1, s. 80–81.
- ³⁹ Tamże.
- ⁴⁰ Por. W. Wilk, *Tajemnica modlitwy wysłuchanej*, WA 1986, nr 3, s. 27–28.
- ⁴¹ G. Kusz, *Znak miłości*, WA 1994, nr 2, s. 27–28.
- ⁴² A. Wierzbicki, *Abyście się wzajemnie miłowali*, WA 1985, nr 2, s. 61–62.
- ⁴³ Por. tamże.
- ⁴⁴ T. Gacia, *Pan jest pośrodku nas*, WA 1985, nr 4, s. 78–79; por. S. Bielecki, *Czy rozumiecie, co wam uczynilem?*, WA 1994, nr 1, s. 71.
- ⁴⁵ Por. P. Skucha, *Zostaliśmy posłani, aby ewangelizować*, WA 1985, nr 3, s. 16.
- ⁴⁶ M. Jaworski, *Uroczystość Świętej Rodziny*, WA 1984, nr 5, s. 115; A. Chycki, *Rodzina*, tamże, s. 115.
- ⁴⁷ Por. tamże; W. Osajca, *Najważniejsze miejsce w domu i w Kościele*, WA 1986, nr 2, s. 80.
- ⁴⁸ J. Śledzianowski, «Propozycja homilii», WA 1985, nr 2, s. 122–123.
- ⁴⁹ T. Olszański, *Co Bóg złączył dla świętego celu*, WA 1985, nr 4, s. 4–6.
- ⁵⁰ Tamże.
- ⁵¹ Tamże, s. 4.
- ⁵² M. Rusiecki, *Sercami waszymi niech rządzi Chrystusowy pokój*, WA 1985, nr 4, s. 106.
- ⁵³ Tamże, s. 107.
- ⁵⁴ A. Skiba, *Wspólna troska o szczęście*, WA 1993, nr 3, s. 61–62.
- ⁵⁵ S. Czerwik, *Kościół – domem naszego zgromadzenia eucharystycznego*, WA 1986, nr 4, s. 73–74.
- ⁵⁶ J. Twardowski, *Matka Kościoła*, WA 1986, nr 2, s. 68; por. A. Eckmann, *Eucharystia, a potrzeby Kościoła*, WA 1993, nr 3, s. 84.
- ⁵⁷ A. Kołek, *Razem z Matką*, WA 1993, nr 3, s. 35–36.
- ⁵⁸ M. Łaszczyk, *Wspólnota małżeńska i rodzinna*, WA 1993, nr 4, s. 68.
- ⁵⁹ A. Kwinta, *Umiłowani (...) Jesteśmy dziećmi Bożymi...*, poz. cyt., s. 43–44.
- ⁶⁰ Por. H. Witczyk, *Ojczyzna*, WA 1985, nr 2, s. 48–49.
- ⁶¹ J. Twardy, *Zmartwychwstał dnia trzeciego*, WA 1994, nr 2, s. 6.
- ⁶² Por. M. Łaszczyk, *Wspólnota małżeńska i rodzinna*, poz. cyt., s. 68.
- ⁶³ Z. Adamek, *Zjednoczeni w duchu*, WA 1994, nr 2, s. 37.
- ⁶⁴ Por. P. Skucha, *Zostaliśmy posłani, aby ewangelizować*, poz. cyt., s. 16.
- ⁶⁵ G. Kusz, *Pochwała przykazań*, WA 1985, nr 3, s. 72.
- ⁶⁶ Por. tamże, s. 72–73.
- ⁶⁷ Por. M. Rusiecki, *Sercami waszymi niech rządzi Chrystusowy pokój*, poz. cyt., s. 106; J. Twardy, *Zmartwychwstał dnia trzeciego*, poz. cyt., s. 5.
- ⁶⁸ Por. G. Kusz, *Pochwała przykazań*, poz. cyt., s. 73.
- ⁶⁹ J. Klinkowski, *Rozważania na godzinę ślubu*, WA 1993, nr 4, s. 74–77.
- ⁷⁰ M. Rusiecki, *Sercami waszymi niech rządzi Chrystusowy pokój*, poz. cyt., s. 107.
- ⁷¹ Por. tamże; M. Łaszczyk, *Wspólnota małżeńska i rodzinna*, poz. cyt., s. 66–69.
- ⁷² Por. S. Siczek, *Dobry Pasterz*, WA 1984, nr 3, s. 50–51.
- ⁷³ Tamże.
- ⁷⁴ J. Klinkowski, *Wybór drogi życia chrześcijańskiego*, WA 1993, nr 4, s. 72.

JERZY SKAWROŃ, O. CARM

MIŁOŚĆ ŹRÓDŁEM ROZWOJU CZŁOWIEKA WEDŁUG ŚW. JANA OD KRZYŻA

Jan od Krzyża, aby oddać miłosne pragnienie Boga, używa terminu: „zjednoczenie” (*unión*) oraz wyrazów pokrewnych (*unir*, *unido*). *Unión* to: „zjednoczenie z Bogiem”, „boskie zjednoczenie”, „zjednoczenie z Umiłowanym”. Stwierdza przy tym, że chodzi o zjednoczenie miłości, w miłości lub przez miłość: „jedno życie dzięki zjednoczeniu miłości (*unión de amor*)” (PD 12, 8).¹ Chodzi o: „stan doskonałego zjednoczenia w miłości (lub przez miłość, lub miłości) duszy z Bogiem”, czyli o „doskonałą miłość”. Synonimem do *unión* jest *transformación* (*divina; del alma en Dios*), która również mówi o stanie doskonałego przeobrażenia „przez miłość” lub „w miłości” w Boga oraz uczestnictwo (*partipación*) i upodobnienie (*semejanza* lub *igualdad*) do Boga (PD 39, 4; 2N 20, 5; ŻPM 3, 8; 1D 4–6). Zjednoczenie to nazywa się również zjednoczeniem upodobniającym. Dokonuje się wtedy, gdy dwie wole: człowieka i Boga są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Kiedy człowiek odrzuci wszystko, co sprzeciwia się woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniony w Boga przez miłość: „Zjednoczenie podobieństwa (*unión de semejanza*)”, które zakłada, aby „dwie wole [...] były zgodne w jednym”. Chodzi nie tylko o poszczególne akty sprzeciwiające się Bogu, ale o samo usposobienie – należy odrzucić nie tylko dobrowolne akty niedoskonałości, ale i unicestwić usposobienie do nich. „Jedynie miłość jednoczy duszę z Bogiem” (2N 18, 5; PD 27, 8; ŻPM 1, 13) „a bez miłości nie ma zjednoczenia” (PD 13, 11).² Zjednoczenie możemy określić jako w najwyższym stopniu doskonałość, w którym człowiek dostępuje zjednoczenia swojej natury z naturą Bożą i osiąga niezwykle do Niego podobieństwo, lecz nie substancjalne, tak że działanie człowieka staje się działaniem boskim.³ W doskonałym przeobrażeniu miłości (PD 39):

1) dusza tchnie „tym samym tchnieniem, które Ojciec tchnie w Syna i Syn w Ojca, a jest nim Duch Święty” na sposób udziału (*per modo participado*);⁴

- 2) człowiek „staje się przebóstwiony i zjednoczony z samą Trójcą Świętą” i „staje się Bogiem przez uczestnictwo (*hace Dios por participación*);
- 3) „działa przez uczestnictwo w [Ojcu i Synu] te same dzieła, które Oni czynią przez naturę”;
- 4) tak jak Ojciec i Syn stanowią jedno przez naturę, tak dusza jest jedną i tą samą z Bogiem [i Synem] lecz nie przez naturę, ale przez zjednoczenie i przekształcenie miłości lub przez zjednoczenie miłości;
- 5) człowiek posiada te same dobra przez uczestnictwo, które Bóg posiada przez naturę; te same cnoty (PD 24, 3; 28, 1);
- 6) przez to człowiek prawdziwie jest bogiem przez uczestnictwo;
- 7) stał się nowym człowiekiem;
- 8) święty Jan od Krzyża podkreśla, że człowiek osiąga ten stan „przez transformację lub przez zjednoczenie miłości”, lub „przez uczestnictwo”. Chce przez to dać do zrozumienia, że człowiek staje się bogiem tylko i wyłącznie na sposób uczestnictwa.

Trzeba podkreślić, że pojęcia „zjednoczenie” i „przekształcenie” duszy w Boga stanowią klucz do prawidłowego odczytania toku rozumowania Mistyka, który stosuje to wyrażenie, by określić ten stan: dusza i Bóg są jedną i tą samą rzeczywistością: rozum duszy i Boga są jednym; także wola człowieka i Boga są jedno i to samo; „człowiek miłuje wolę samego Boga”, „tą samą miłością Boga”; to, co działa Bóg, to samo działa dusza. Fundamentalne znaczenie posiada również termin „uczestnictwo”. Człowiek staje się bogiem „przez uczestnictwo”, posiada dobra Boże przez uczestnictwo, uczestniczy w intymnym życiu Trójcy Świętej na sposób uczestnictwa (PD 39, 5; 39, 3; ŻPM 3, 8).⁵ Na tym polega miłość doskonała Boga i człowieka; według św. Jana od Krzyża stanowi to zrównanie w miłości (*igualdad de amor*).

1. Stopnie zjednoczenia

Im więcej stopni miłości (*más grados de amor*), tym bardziej dusza „wchodzi w Boga” (ŻPM 1, 13), stopnie miłości są „stopniami zjednoczenia” (2N 20, 3; PD 26, 4). Św. Jan od Krzyża mówi o siedmiu stopniach miłości, które odpowiadają posiadaniu siedmiu darów Ducha Świętego (PD 26, 3; 2D, 11; ŻPM, 2;), oraz o dziesięciu stopniach w 2N 19–20. U podstaw tych stopni jest odnalezienie Boga, związaną się z Nim i droga ku pełni miłości, zmiana życia; szukanie Boga; przynaglenie do

czynu; zapomnienie o sobie; łaknienie Boga; dotykane Boga; niezwykła śmiałość; zespolenie pragnień; rozpalenie miłością; upodobnienie. Są tu: choroba z miłości, poszukiwanie Boga we wszystkim, liczne niezwykle czyny dokonane dla Boga. Dusza ma je za niewielkie; jak Jakubowi siedem lat pracy zdawały się krótkie z powodu wielkiej miłości. Radość w cierpieniu dla Umiłowanego Bóg wynagradza darem odwagi w podążaniu ku zjednoczeniu. „Mniema, że już znajduje swego Umiłowanego, a gdy jej pragnienie zostaje zawiedzione (co często bywa), omdlewa w tym pragnieniu” (2N 19, 5). Ósmy stopień miłości przymusza duszę, by pochwyliła Umiłowanego i już Go nie puściła. Dziewiąty to stopień duszy doskonałej, która pod wpływem Ducha Świętego płonie łagodnie miłością. „Trudno znaleźć słowa, aby wyrazić dobra i bogactwa Boże, jakimi dusza raduje się na tym stopniu. Choćby się o nich napisało wiele ksiąg, zostałyby jeszcze wiele do powiedzenia” (N II 20, 4). Po osiągnięciu dziewiątego stopnia w tym życiu dusza opuszcza ciało. Do Boga wynosi ją ostatecznie dziesiąty i najwyższy stopień; dzięki jasnemu widzeniu Boga, jakie dusza posiada, skoro tylko na nim stanie. Na owym ostatnim stopniu jasnego widzenia u szczytu, o który wspiera się Bóg, nie ma nic przed nią zakrytego. „Tak więc drogą wśród tej teologii mistycznej i ukrytej Miłości oddala się dusza od wszystkiego, wychodzi z siebie samej, a wznosi się do Boga” (2N 20, 6).⁶

Mówimy o zjednoczeniu z Bogiem w części zmysłowej (przez działanie czynne i bierne). Zmysły uporządkowane i kierowane zdrowym rozumem oczyszczonym przez wiarę nie przeszkadzają w doświadczeniu Boga. W takim znaczeniu przyjmuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem w zmysłach (PD 19, 5; 2D 15, 4; 2N 24, 2–3). W części duchowej (przez działanie czynne i bierne) (2D 6, 1) zjednoczenie dokonuje się w rozumie, gdy jest on przez wiarę ześrodkowany na Bogu (PD 14–15). Uporządkowanie zmysłów i ukierunkowanie ich na rzeczy Boże ułatwia rozumowi ześrodkowanie na Bogu. Zjednoczenie rozumu przez cnotę teologiczną wiary jest pierwszym i podstawowym zjednoczeniem człowieka z Bogiem, co ułatwia zjednoczenie pamięci i woli (PDB 14–15, 14.16). Zjednoczenie w woli stanowi skutek zjednoczenia w rozumie. To wola podaje motywy działania i kieruje życiem. Wola zawsze powinna iść za rozumem oczyszczonym przez wiarę. Stąd potrzeba wlanej miłości Boga, aby jej całkowicie podporządkowała się wola (ŻPM 13). Im więcej wola ludzka jest zgodna z wolą Boga, tym większe jest zjednoczenie. Człowiek staje się wtedy Bogiem przez uczestnictwo (2D, 5, 4–7; ŻPM 1, 28). Jeśli rozum jest ześrodkowany na Bogu, a wola pociągana jedynie miłością

Bożą, człowiek staje się przeniknięty swoim Umiłowanym także w pamięci, która zostaje oczyszczona i zjednoczona z Bogiem. Tak dopełnia się zjednoczenie całego człowieka (3D 2, 4).⁷

Trzeba pamiętać, że zjednoczenie dokonuje się stopniowo: „tak jak Pan zechce dać każdemu” (2D 5, 10; ŻPM 1, 24), każdy stopień zjednoczenia wymaga odpowiedniego dla niego stopnia oczyszczenia (2D 5, 11; ŻPM 1, 24; 2, 25). Zjednoczenie jest „podobieństwem miłości”, a zatem musi „obumrzeć wszystko, co żyje w duszy” (1D 11, 8; 11, 3). „Jest rzeczą niemożliwą, aby wola mogła dojść do słodyczy i rozkoszy Boskiego zjednoczenia [...], jeśli nie dokonywałoby się to w ogołoceniu i próżni (*vacío*) wobec pożądania (*apetito*) odnośnie wszelkiego upodobania (*gusto*) szczegółowego” (ŻPM 13). Jan od Krzyża stawia wysokie wymagania, domaga się „rozpłynięcia w nicości (*nada*) [...], a wtedy dokona się zjednoczenie” (2D 7, 11). Możliwa jest sytuacja, gdy zjednoczenie zaistnieje tylko w jednej władzy: „wola może miłować, choć rozum nie pojmuje, i również rozum może pojmować, choć wola nie miłuje” (2N 12, 7–13, 1). Wola może być doskonale zjednoczona z Bogiem, a mimo to sfera afektywna jest nieuporządkowana i nie poddana woli. Św. Jan mówi wtedy o doskonałym zjednoczeniu woli (*unión de voluntad*). Gdy człowiek zostanie uznany za godnego, dokonują się zaślubiny wyrażane przez swoisty ceremoniał.⁸ Człowiek dochodzi do tego stanu przechodząc przez „zaręczyny duchowe” (zjednoczenie woli) stanowiące bardzo znaczny stopień zjednoczenia. Ten stan poprzedza głębokie oczyszczenia oraz gorąca tęsknota za Bogiem i pragnienie przypodobania się Jemu. Najcenniejszym klejnotem tego stanu jest sam Oblubieniec, który oddaje się duszy. Zjednoczenie „duchowego małżeństwa” jest całkowite i definitywne. Zaręczyny duchowe nie mają tej trwałości, zaręczeni mogą się rozejść i niekiedy tak się może zdarzyć. Możemy wskazać na istotne elementy miłości w doktrynie św. Jana:⁹

- 1) miłość jest działaniem woli; władza ta zatem powinna zostać oczyszczona z tego, co przeszkadza skupieniu i koncentracji na jedynej miłości zamieszkującej istotę duszy;
- 2) to dobro, jakie dusza posiada w sobie, jest dobrem najwyższym, godnym każdego wyrzeczenia;
- 3) całe stworzenie głosi miłość i mądrość Boga, dlatego powinno ono kierować człowieka do umiłowania Stwórcy (PD 39, 11);
- 4) miłość posiada wymiar osobowy;
- 5) przejawia się ona w dialogu między „ja” – „ty”;
- 6) pełnię miłości w sposób absolutny objawił nam Chrystus, który stał się człowiekiem, byśmy mogli uczestniczyć w życiu Bożym;

- 7) człowiek spełni się w miłości, gdy swoje życie całkowicie ześrodkuje na osobie Chrystusa;
- 8) taka miłość staje się osiągalna przez dar nadprzyrodzonej cnoty miłości (*caridad*), która uzdalnia do oderwania się od innych miłości i otwiera na dobro nieskończone (3D 16, 1);
- 9) miłość zwana naturalną nie zasługuje na miano miłości, gdyż właściwie jest kompensacją psychobiologiczną;
- 10) pragnienie zaspokojenia miłości w stworzeniach jest marnowaniem sił;
- 11) miłość sanjuanistyczna różni się całkowicie od miłości zwanej „eros” (ponieważ nie jest egoistyczna, ale altruistyczna) oraz od tzw. „platonicznej” (ponieważ stworzenia można kochać jedynie ze względu na Stwórcę), jak i od zimnej teorii miłości scholastycznej (miłość jako osobowe spotkania z Chrystusem);
- 12) prawdziwa miłość pociąga osobę ku źródłu miłości, jakim jest Trójjedyny Bóg (ŻPM 1, 12);
- 13) rozmiłowanie się w Bogu daje radość i uszczęśliwienie; człowiek czuje się spełniony, gdyż odnalazł cel swego życia, którym jest miłość Boga.

2. Stan zjednoczenia miłości

Dokonała się przemiana natury ludzkiej – Bóg stał się tym, który „porusza” duszę, by Go miłowała, tak jak On ją miłuje (PD 27, 3).¹⁰ W tym stanie zjednoczenia władze człowieka stają się boskie, ustaje ich działanie naturalne: „Dlatego czynności pamięci i pozostałych władz są w tym stanie boskie. Bóg posiada je niepodzielnie jako ich właściciel, przemieniąwszy je bowiem w siebie sam nimi rządzi i porusza (*mueve*) na sposób boski, według swego ducha i woli (*según su divino espíritu y voluntad*)” (3D 2, 8). Duch Święty staje się *spiritus movens* aktów ludzkich: „Dlatego dusza w tym stanie nie może wykonywać owych aktów, jeśli Duch Święty nie wykonuje ich wszystkich i nie pobudza jej do nich. Wskutek tego wszystkie jej czynności są boskie, jako że jest pobudzona i działa pod wpływem Boga” (ŻPM 1, 4).¹¹ Człowiek miłuje na sposób Boski: „Stąd czynności takich dusz same w sobie są właściwe i rozumne, a nie niewłaściwych, gdyż Duch Boży sprawia, że wiedzą to, co powinny wiedzieć, a nie wiedzą tego, czego nie powinny wiedzieć; że przypominają sobie (za pomocą form lub bez form) to, co powinny pamiętać, a zapominają o tym, co należy zapomnieć; wreszcie sprawia, że kochają to, co powinny kochać, a nie kochają tego, co nie jest w Bogu. W tym stanie wszyst-

kie pierwsze poruszenia władz u takich dusz są boskie. Nie trzeba się temu dziwić, gdyż władze te przemienione są w byt boski” (3D 2, 9).

W tym wzniosłym stanie wola ludzka jest motywowana do działania przez Boga bez zmuszonego działania ze swej strony. Nie musi już poznać ani miłować, mozolnie trudząc się za pośrednictwem zmysłów i wyobraźni. Teraz jej poruszenia – nawet pierwsze – są Boskie, ponieważ dotarła do „żywego rdzenia miłości Boga” i odczuwa w sobie „żywy punkt i centrum miłości”. Jest więc człowiek poruszany przez Boży pierwiastek i rozkosz Jego obecności, przez nowy „smak” Boga. Wola, która przedtem kochała miłością przyziemną i martwą, samym tylko afektem naturalnym, teraz już zamieniła się w życie Bożej miłości, gdyż kocha w sposób wyższy afektem Bożym, kierowana mocą i wpływem Ducha Świętego, w którym żyje życiem miłości. Przez to zjednoczenie bowiem wola Jego i wola duszy stanowią [już] jedną wolę (ŻPM 2, 34). Spełnił się proces przemiany duszy w Boga. Posiada ona nową siłę, nowe rozplomienie woli miłością, a jest nią sam Duch Święty.¹² Szczęśliwa przemiana działania władz człowieka z naturalnego na Boski stanowi proces przebóstwienia, transformacji duszy w Boga lub przyjęcia Jego formy (*forma de Dios*), o którym mówi św. Jan. Jest to prawdziwe życie na sposób Boski (*vida divina del alma*).¹³

Tajemnica przebóstwienia człowieka opiera się na podwójnej możliwości działania: na sposób ludzki oraz na sposób boski. Tylko ten drugi sposób umożliwia pełną integrację w człowieku tego, co podświadome, z tym, co świadome, zjednoczone z miłością Boga. Jej spełnieniu miała służyć noc bierna ducha, jako przygotowanie do nowego sposobu istnienia i działania. Człowiek posiada możliwość działania przez cnoty wlane oraz przez dary Ducha Świętego. Tylko w tym drugim przypadku zasadą działania jest sam Bóg poprzez dary Ducha Świętego. Duch Święty przez swoje dary uzdalnia nas do przyjęcia Jego działania, byśmy mogli istnieć na sposób Boski.¹⁴ Różnica polega na odmiennym trybie działania Boga. W pierwszym przypadku jest to aktywność nadprzyrodzona dostosowana do ludzkich możliwości, oparta na cnotach teologicznych, w drugim człowiek „przyjmuje aktywność Boga-Trójcy, poddając się całkowicie kierownictwu Ducha Świętego za pośrednictwem jego darów”, czyli działa na sposób boski.¹⁵ Są to dwa odmiennie sposoby zjednoczenia przez miłość i przez Płomień Miłości: „I jeżeli tego udziela niektórym duszom, a jest prawdą, że rzeczywiście udziela, to tym bardziej ta, o której mówimy, nie pozostanie daleko od tych łask Bożych, gdyż to, co o niej mówimy, jest o wiele większe wskutek działania w niej Ducha Świętego, niż to, co przeżywa w udzielaniu się

i przeobrażeniu przez miłość. Jedno bowiem jest jak zarzewie rozpalone, drugie zaś, jak już wspomnieliśmy, jak zarzewie, w którym tak się rozpala ogień, że nie tylko jest zapalone, lecz staje się jednym żywym płomieniem”. Te dwa sposoby zjednoczenia, mianowicie zjednoczenie przez miłość i zjednoczenie przez Płomień Miłości, mają pewne podobieństwo do „ognia Bożego, który jest na Syjonie” – jak mówi Izajasz – i do „pieca Bożego, który jest w Jeruzalem”. Tym płomieniem jest Osoba Ducha Świętego.¹⁶ Taki człowiek naprawdę miłuje Boga, bez domieszki żadnego własnego interesu i korzyści. Tak jak Bóg człowieka.

3. Trynitarne oblicze zjednoczenia

Zjednoczenie habitualne jest stanem ciągłym, bardziej wartościowym i zasługującym, ponieważ domaga się wielkiej czystości duszy. Aktualizacją tego stanu jest zjednoczenie aktualne intensywne i krótkie.¹⁷ Te dwie formy zjednoczenia odróżnia Święty Jan od Krzyża.¹⁸ Na oznaczenie zjednoczenia aktualnego używa różnych nazw: zjednoczenie przejściowe (*unión transeunte*), jako akt (*actos de unión*), oświecenia (*iluminaciones*), odwiedzin Boga lub Umiłowanego (*visitas de Dios o del Esposo*), zranienia miłości (*llagas de amor*), namaszczenia (*ungüentos, unciones*), dotknięcia duszy (*toques de Dios al alma*).¹⁹ Jednocześnie trzeba pamiętać, że te zjawiska nie stanowią jakiegoś innego zjednoczenia, lecz stanowią aspekt zjednoczenia habitualnego. Trójca Święta z niezwykłym dynamizmem udziela się człowiekowi. „Dotyka” go z niezmierną siłą miłości, wlewając jednocześnie poznanie Boskich przymiotów. Dotknięcie (*toque*) nie może zostać utożsamione z skutkami, jakie powoduje w duszy: uczuciem rozkoszy, poznaniem, miłością. Te wartości są raczej skutkiem dotknięcia. Ono samo zaś polega na działaniu i poruszeniu Bożym w duszy.²⁰ Wartość tego Boskiego komunikowania polega na zetknięciu się ze sobą dwóch substancji. Bóg komunikuje się nie drogą zmysłową, lecz bezpośrednio. Chociaż jest prawdą, że Bóg może oddziaływać na człowieka przez formy, figury, kształty czy wyobrażenie, to w tym wzniosłym wypadku On udziela się jako czysta substancja (*sustancia espiritual*). W języku św. Jana brzmi to jako dotknięcia substancji czystej, ogołoconej z wszelkich poznawalnych form (*toque de sustancia pura, desnuda*). Udziela się sama istota (*comunicación esencial*). Jest to komunikowanie się bezpośrednio i proste, oparte na wielkiej miłości i przyjaźni.

Podsumowując możemy stwierdzić, że zjednoczenie aktualne:

- 1) nie oznacza (w przeciwieństwie do habitualnego) odmiennego stanu duchowego, lecz jest jego aktualizacją i uwypukleniem

- (stąd mistyka chrześcijańska nie jest zarezerwowana dla wybranych);
- 2) jest dotknięciem substancji Boga czystej i oczyszczonej substancji duszy (ŻPM 2, 21);
 - 3) dokonuje się ono bez pośrednictwa form, wyobraźni; władze i zmysły pozostają w zawieszeniu (PD 19, 4–5);
 - 4) możemy je nazwać dotknięciem Boskości, istoty Boga, samego Boga;
 - 5) ani szatan, ani niższe władze nie mogą pojąć, zrozumieć i uczestniczyć w tych Boskich udzielaniach;
 - 6) z powodu słabości duszy (np. osłabienie psychiczne spowodowane utrapieniami nocy biernej) człowiek oprócz rozkosznych owoców spotkania może doświadczać jednocześnie udręki (z powodu wzniosłości udzielania się Bóstwa);²¹
 - 7) dotknięcie przynosi ze sobą poznanie i miłość Boga; w dziedzinie moralnej oznacza to całkowite pragnienie służenia Bogu;
 - 8) dotknięcia Boskiej Istoty wykluczają upodobania woli w stworzeniach.²²

Teraz poszczególne Osoby, każda inaczej, aktualizują to zjednoczenie. Św. Jan posługuje się trzema symbolami, którym przypisuje działanie Ojca, Syna i Ducha Świętego: ręka (*la mano*), dotknięcie (*el toque*), upalenie (*el cauterio*). Użyte przymiotniki pozwalają bliżej przyjrzeć się naturze działania Osób: ręka jest miła (*mano blanda*); dotknięcie czułe (*toque delicado*), a upalenie słodkie (*suave*). Każda Osoba urzeczywistnia siebie w inny sposób, jednak podmiotem działającym są wszystkie Osoby równocześnie. Komunikuje się z człowiekiem sama istota Boska w Troistości Osób, a tylko efekty tego spotkania stanowią różnicę. I tak dotknięcie Syna oznacza przedsmak życia wiecznego (*sabor de vida eterna*). Syn udziela się duszy bez żadnej formy ani przypadłości jako miłość. Skutkiem jest rozmiłowanie duszy w Synu wraz z otrzymanym poznaniem. Darem staje się miłosne poznanie Oblubieńca, co prowadzi do identyfikacji z Jezusem Chrystusem. Jest nie do pomyślenia, aby w tak nawet wzniosłych stanach zapomnieć o Wcielonym Synu Bożym.²³ „Ręka miła” Ojca czyni zadość człowiekowi za wszelkie trudy poniesione w Jego służbie. Duch Święty sprawia „słodkie upalenie” (*cauterio suave*). On rozpała (*cauterisar*) duszę miłością i przygotowuje dzieło zjednoczenia. Duch Święty realizuje doskonale plan miłosnego zjednoczenia „swoim boskim tchnieniem, na sposób wiatru podnosi duszę na najwyższe wyżyny, kształtuje ją i daje jej zdolność, by mogła tchnąć w Boga to samo tchnienie miłości” (PD 39, 3).

Należy pamiętać, że Osoby Trójcy działają w jedności. Podsumowując, możemy stwierdzić, że: Synowi przypisujemy miłosne poznanie, jakie otrzymuje dusza; Duchowi Świętemu przekształcającą miłość; Ojcu wielkość, majestat, chwałę i rozkosz jako przejawy nowego życia. Zjednoczenie stało się upodobnieniem i przeobrażeniem w Boga, gdyż poznanie i miłość, chwała i rozkosz, jakie posiada dusza w sobie w stopniu doskonałym, stało się przebywaniem w niej samej Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego.²⁴

4. Miłość doskonała

Zjednoczenie i transformacja duszy w Trójosobowego Boga wytworzyły nową rzeczywistość, nową wspólnotę życia opartą na miłości doskonałej. Każdy byt objawia siebie przez swe działanie (*operatio sequitur esse*). Nasza dusza w swoim bycie przekształcona w Boga nie może działać inaczej jak w miłości. Jest już tak przekształcona w Trójcę Miłości, że jej działania (*operación*) zanurzone są w jak najgłębszym życiu Osób Boskich. Istotą tego życia jest wzajemne, miłosne udzielanie się sobie Osób. Mistycy pierwsi wchodzą w obiecane życie wewnątrztrynitarnie. Są oni szczególnymi świadkami Miłości Bożej. Czym właściwie jest miłość darowana nam na chrzcie? Nie jest to uczucie ani Boga do nas, ani nas do Boga. Nie jest fascynacją lub oczarowaniem. Jest czymś nieskończenie więcej. Jest rzeczywistością. Miłość, która płonie między Ojcem i Synem, jest Żywym Płomieniem, rozlanym w naszych sercach (Rz 5, 5). Jest tym samym (*una misma cosa*) Płomieniem, który zespała Osoby Boskie, nam udzielonym: „Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać” (J 14, 23). Przez to stajemy się „uczestnikami Bożej natury” (2P 1, 4) nie substancjalnie, lecz przez miłość, która jest naturą Boga. Człowiek zostaje wprowadzony w samo źródło miłości, w nieprzerwaną uroczystość wzajemnego przepływu miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Działania duszy, wszystkie akty jej woli, rozumu, pamięci, namiętności i pożądań, wszystkie siły (*fortaleza*) duszy zostają doskonale zharmonizowane i zjednoczone z Bogiem. Wszystko w niej jest pobudzone dzięki miłości i w miłości, „siła jej władz zwraca się do duchowego przestawania z Oblubieńcem w pełnej słodczy (*sabroso*) miłości”, tak że widzi siebie zatopioną w morzu miłości (ZPM 2, 10). Miłość doskonała objawia się w doskonałym ćwiczeniu się we wszystkich cnotach w stopniu heroicznym. W człowieku doskonale zintegrowanym dzięki miłości ani sfera niższa, zmysłowa, ani duchowa nie szuka zadowolenia w rzeczach stworzonych. Pełnię światła, ciepła, siły, rozkoszy czerpie ze zjed-

noczenia z Bogiem. To przyłgnięcie do Boga jest bezpośrednio, proste, w pierwszym rzędzie przenika wolę. Wola człowieka w tym stanie jest wolą „boską” (*divina*). Wola osiągnęła swój szczyt i nie pragnie już niczego innego poza miłością i prawdą, jest to rzeczywiście „wola boska” (*voluntad divina*). W ten sposób człowiek osiągnął wewnętrzną integrację.²⁵

Miłość doskonała to ta, która:

- 1) kieruje i jednoczy swoje władze, uczucia i namiętności w Bogu. Szuka Jego woli według doskonałości ewangelicznej;
- 2) wola doskonale zjednoczona z wolą Boga pragnie jedynie tego, co On chce. Nie pragnie tego, czego On nie chce. Czyni to habitualnie, nie tylko z pełną świadomością, ale i podświadomie, intuicyjnie;
- 3) posiada cnoty w stopniu heroicznym. Są one ze sobą powiązane w jedną całość, nie są zlepkiem dobrych przyzwyczajzeń;
- 4) sfera zmysłowa doskonale jest podporządkowana duchowej, a duchowa Bogu. Wszystkie siły duszy (*potencias, pasiones, apetitos*) są zarządzane przez wolę zjednoczoną przez miłość z Bogiem w doskonałym poznaniu i pragnieniu służenia Bogu. Inaczej mówiąc, jest zjednoczenie, upodobnienie i zrównanie woli w miłości z Bogiem; ten stan miłości doskonałej to ukoronowanie i zwieńczenie życia duchowego. Taka miłość posiada wartość większą dla dobra Kościoła niż aktywność dusz niedoskonałych.²⁶
- 5) miłość człowieka została zrównana z miłością Boga (*igualdad de amor*). Pojawia się wielki pokój i radość.

Miłość doskonała polega na zrównaniu miłości człowieka z miłością Boga. To zrównanie (*igualdad*) jest synonimem zjednoczenia i upodobnienia (*semejanza*) miłości. W ten sposób dusza miłuje Boga tak jak On miłuje człowieka (*con el mismo amor de Dios*), tą samą wolą (*con voluntad de Dios*). Św. Jan pozostawił nam jedno z najwspanialszych opisów miłości, jaką Bóg obdarowuje człowieka. Na wzór tej miłości człowiek będzie miłował Boga.

PRZYPISY

¹ Skróty: D – Droga na Górę Karmel; N – Noc ciemna; PD – Pieśń Duchowa; ŻPM – Żywy Płomień Miłości.

² Św. Jan od Krzyża posługuje się pięcioma porównaniami by określić zjednoczenie miłości między Bogiem i duszą: szyba i promień (PD 26, 4); drewno i ogień (ŻPM prol., 3); ogień i płomień (ŻPM 4, 7) powietrze i płomień (ŻPM 3, 9); kryształ i światło (ŻPM) 1, 13.

- ³ Por. Eulogio de san Juan de la Cruz, *La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz*, Madrid 1963, s. 77–79.
- ⁴ Por. S. Moje k, *Doświadczenie Boga według św. Jana od Krzyża*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomki, Lublin 1986, s. 184.
- ⁵ Por. tamże.
- ⁶ Por. D. Wider, *Dynamizm miłości*, w: *W relacji z innymi*, red. J.W. Gogola, Kraków 1999, s. 35–95 (*Formacja zakonna*, 5); por. B.J. Duque, *El amor divino en san Juan de la Cruz*, w: *Teología Espiritual*, 24, Valencia 1980, s. 409.
- ⁷ Por. M. Zawada, *Zagadnienie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 124–133, 223–268.
- ⁸ Por. M. Eugeniusz, *Jestem córką kościoła*, Kraków 1984, s. 573–592.
- ⁹ Por. S.C. Sánchez, *El amor como apertura transcendental del hombre en San Juan de la Cruz*, „Revista de espiritualidad” (RdE) 35(1976), nr 140–141, s. 431–463.
- ¹⁰ Por. J. De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada. Estudio positivo sobre la „igualdad de amor” del alma con Dios en las obras de San Juan de la Cruz*, „Ephemerides carmeliticae” 6(1955), s. 3–103.
- ¹¹ Por. Giovanna della Croce, *Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Wien 1964, s. 76–77.
- ¹² Por. tamże, s. 368–369.
- ¹³ Por. Juan De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada*, art. cyt. s. 58–60.
- ¹⁴ Por. W. Słomka, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 63–64.
- ¹⁵ Por. tamże, s. 65.
- ¹⁶ Por. E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1994, s. 226–227.
- ¹⁷ Por. Juan De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada*, art. cyt., s. 51–52, 7–78.
- ¹⁸ Por. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, Kraków 1998, s. 835–837.
- ¹⁹ Por. Juan De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada*, art. cyt., s. 62.
- ²⁰ Por. Teófilo De la Virgen del Carmen, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*, RdE 23(1964), nr 93, s. 347–423.
- ²¹ Por. M. Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Z tchnieniem Ducha*, Poznań 1994, s. 105–108.
- ²² Por. Juan De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada*, art. cyt., s. 66–67.
- ²³ Por. tamże, s. 91–92; M. Chmielewski, *Przebóstwienie człowieka według świętego Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 117(1991), z. 494, s. 60; F. Ruiz, *Święty Jan od krzyża. Pisarz...*, dz. cyt., s. 832.
- ²⁴ Por. Juan De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada*, art. cyt., s. 93–94
- ²⁵ Por. H. Blommestijn, K. Waaiman, *L’homme spirituel a l’image de Dieu selon Jean de la Croix*, w: *Juan de la Cruz Espiritu de Llama*, O. Steggink, Roma 1991, s. 641–654; U. De Melesi, *La trasformazione d’amore in San Giovanni della Croce*, Milano 1981, s. 184–185; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana. Ślub czystości*, Lublin 1999, s. 364–373.
- ²⁶ „Niech się zastanowią ci, których pożera gorączka działalności i którzy myślą świat wypełnić swym przepowiadaniem i dziełami zewnętrznymi, że o wiele więcej pożytku przyniesliby Kościołowi i o wiele miłsi byłiby Bogu, nie mówiąc już o dobrym przykładzie, jaki by dali, gdyby połowę tego czasu poświęcili na modlitwę i przestawanie z Bogiem, chociażby nie doszli do tak wysokiego stanu jak dusza, o której mówimy. W takim przestawaniu z Bogiem o wiele skuteczniej i z mniejszym trudem dokonaliby dobra jednym czynem niż tysiącem, a to dla zasługi modlitwy i energii duchowej w niej zdobytej. Inaczej bowiem wszystko jest jak uderzenie młota czasem z małym albo żadnym skutkiem, a czasem nawet ze szkodą” (PD 29, 3). Por. Juan De Jesus Maria, *Le amara tanto como es amada*, art. cyt., s. 78–80; 86–89; E. Pacho, *Temi fondamentali in San Giovanni della Croce*, Roma 1989, s. 345–349.

KS. LECH KRÓL

**ŚWIĘTOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA
W ŚWIETLE „ŻYCIA DUCHOWNEGO”
ŚW. JÓZEFA SEBASTIANA PELCZARA**

Bóg, który jest święty i źródłem świętości, pragnie obdarowywać nią każdego człowieka. Jest ona przede wszystkim skutkiem Jego działania. W dalszej zaś kolejności jest następstwem współdziałania chrześcijanina z łaską Boga, ponieważ świętość nie może być realizowana bez poddania się Jego działaniu.

Zagadnieniem świętości życia chrześcijańskiego zajmował się m.in. św. Józef Sebastian Pelczar w dziele pt. *Doskonałość chrześcijańska*.¹ Ujmował je w wymiarze powszechnego powołania do świętości, jej obrazu, realizacji i postawy.

1. Powszechnie powołanie do świętości

Św. Józef Sebastian Pelczar ideę powszechnego powołania do świętości wyprowadzał z tajemnicy stworzenia człowieka. Skoro Bóg jest źródłem życia, to – jako Mądrość przedwieczna – musiał nakreślić cel godny człowieka. Ponieważ On jest jego początkiem, dlatego jest też jego przeznaczeniem. Tak więc już z tajemnicy stworzenia wynika życie duchowe człowieka i jego świętość. Jego podstawowym zadaniem jest dążenie do zjednoczenia z Bogiem, nie tylko kiedyś w wieczności, ale już teraz w czasie życia ziemskiego.

Ksiądz Pelczar ujmował życie ludzkie jako: „zmysłowe, duchowe, towarzyskie i religijne”.² Życie duchowe zaś stawiał na pierwszym miejscu, ponieważ celem egzystencji człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, uwielbienie Go i własne zbawienie. Jeśli człowiek nie realizuje swojego powołania, wówczas „życie jego jest tylko złudzeniem, po którym nastąpi straszne przebudzenie”.³ Życie ludzkie powinno stawać się coraz doskonalszym uwielbieniem Boga. Tylko w taki sposób może się realizować zbawienie, czyli zjednoczenie z Bogiem. W jego perspektywie powinno

przebiegać życie każdego człowieka. Proces zaś jego urzeczywistniania powinien przebiegać zgodnie z Jego wolą tak, aby realizowało się w nim pogłębiające zjednoczenie z Bogiem. Owo odwieczne powołanie człowieka staje się jednocześnie wezwaniem do doskonałości życia.⁴

Istotą doskonałości życia chrześcijańskiego jest miłość doskonała. Tak więc świętość jest niczym innym jak ikoną życia Boga Trójjedynego, który jest święty. Zdaniem św. Józefa Sebastiana nie istnieje doskonałość chrześcijańska, czyli świętość, bez urzeczywistnianego życia duchowego, które w procesie swojego wzrastania staje się coraz ściślej zjednoczone z życiem Jezusa.⁵

Doskonałość św. Józef Sebastian porównywał do góry, na którą mają się wspinać wszyscy chrześcijanie. Ponieważ ową drogę inicjuje Jezus w chwili sakramentu chrztu, dlatego wszyscy chrześcijanie są obdarowani tym samym wezwaniem do realizacji świętości życia. Jej zaś proces urzeczywistnia się w różny sposób, ponieważ nie wszyscy idą tą samą drogą życia. Koncepcja powszechnego powołania do świętości Pelczara koresponduje z nauczaniem św. Pawła Apostoła, według którego są różne dary i powołania (por. 1 Kor 12, 4–11). Tę drogę Bóg sam wyznacza człowiekowi w Osobie Jezusa Chrystusa. Przez Niego zatem realizuje się uczestnictwo w tajemnicy Jego życia wewnętrznego i zjednoczenie z Bogiem. Tak więc podstawą tego procesu jest więź egzystencjalna z Jezusem.⁶

W czasach św. Józefa Sebastiana mówiło się w pierwszej kolejności o doskonałości życia zakonnego. Jej podstawę upatrywano w radach ewangelicznych i ustawach zakonnych. Na tę drogę życia Kościoła powoływane są niektóre tylko osoby. One w pierwszej kolejności były zobowiązane do realizowania powołania do doskonałości życia. Za św. Tomaszem z Akwinu nazywano je „stanem doskonałości”, który nakładał ścisły obowiązek dążenia do świętości chrześcijańskiej.

Następnym kręgiem ludzi zobowiązanym do doskonałości życia były wszystkie pozostałe osoby duchowne, mające stawać się „wiernym odbiciem życia Chrystusowego i Ewangelią dla ludu”.⁷ Według ks. Pelczara ten stan urzeczywistniał drugi rodzaj doskonałości, która charakteryzuje się wyższością w stosunku do następnej. Ponieważ jest ona możliwa do urzeczywistnienia także w warunkach świata, dlatego Bóg powołuje też do tego poziomu niektórych wiernych świeckich.

Trzeci zaś rodzaj doskonałości określał jako doskonałość zwykłą, którą sprowadzano do wolności od grzechów ciężkich i powszednich oraz życia w duchu przykazań Bożych i kościelnych. W jej zakres wchodziły

nadto obowiązki stanu, modlitwa, życie sakramentalne, pełnienie dobrych uczynków i mężne dźwiganie własnych przeciwności. Na tę drogę doskonałości są, na mocy chrztu, powołani wszyscy chrześcijanie.⁸

Autor *Życia duchownego* był przekonany, że wszyscy w Kościele są w stanie osiągnąć doskonałość życia chrześcijańskiego. Prawdę tę uzasadniał argumentacją biblijną. Szczególnie zaś odwoływał się do nauczania Jezusa, który kierował swoje wezwanie nie tylko do Apostołów, ale do wszystkich uczniów: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Słowa ewangelicznego wezwania stały się później przedmiotem interpretacji w nauczaniu Jego uczniów. I tak np. św. Piotr przynaglał swoich adresatów: „w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego” (1 P 1, 15). Św. Paweł Apostoł wzywał chrześcijan, aby „żywąc prawdziwie w miłości [...] wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4, 15). Św. Jan Apostoł zachęcał: „sprawiedliwy niech jeszcze wypełni sprawiedliwość, a święty niechaj się jeszcze uświęci!” (Ap 22, 11).

Tak więc doskonałość życia jest powołaniem wszystkich chrześcijan, chociaż osoby zakonne i kapłani są do niej zobowiązani w sposób szczególny.⁹ Świeccy chrześcijanie nie są poza kręgiem tego wezwania. Do nich odnosi się także słowo Pana: „Bądźcie doskonałymi”.¹⁰ Ponieważ chrześcijanie stają się na mocy chrztu uczniami Jezusa, dlatego każdy z nich powinien naśladować sposób Jego życia. On jest Wzorem najdoskonalszym, który trzeba urzeczywistniać w codziennej egzystencji.¹¹

W koncepcji św. Józefa Sebastiana ideał świętości realizowany jest w różnym stopniu w każdym stanie życia. Uzasadnieniem jej słuszności jest katalog świętych Kościoła, do którego Pelczar często się odwoływał. Znajdują się w nim nie tylko pustelnicy i osoby duchowne, ale także ludzie świeccy pełniący różne zawody. Stąd więc doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości życia, nie można utożsamiać ze stanem duchownym, szczególnie zaś zakonnym.¹²

Trzeba pamiętać, że w tamtych czasach istniało przekonanie, iż doskonałość chrześcijańska jest możliwa do zrealizowania jedynie w klasztorze. Wizja Pelczara w tej kwestii odbiegała w jakiejś mierze od tej wizji. Był on nawet przekonany, że sprowadzanie świętości jedynie do życia zakonnego byłoby krzywdą dla nieskończonych możliwości łaski Bożej. Ponieważ jest ona nieograniczona, dlatego posiada w sobie taką moc nadprzyrodzoną, że można kochać Boga i każdego człowieka w sposób doskonały także w warunkach świata, w różnych zawodach i stanach. W wizji św. Józefa Sebastiana nie ma takiej przeszkody na świecie, któ-

ra byłaby w stanie uniemożliwić jej realizację. Tam bowiem, gdzie istnieje miłość prawdziwa, tam właściwie nie ma żadnej przeszkody. Tak więc ona sprawia, że każdy chrześcijanin jest w stanie realizować powołanie do świętości w każdych okolicznościach życia.

Życie zakonne jednak, zdaniem Pelczara, jest środowiskiem optymalnym dla urzeczywistniania świętości. W nim łatwiej można ją osiągnąć, ponieważ jest tam o wiele mniej przeszkód, a więcej środków wspierających proces jej realizacji. Warunkiem jednak koniecznym jej urzeczywistniania jest postawa wewnętrzna konkretnej osoby zakonnej, zwłaszcza jej wierność łasce powołania.

Jednak i wierni świeccy są w stanie realizować własne powołanie, jakie otrzymali w sakramencie chrztu. Świętość może się stawać ich udziałem w uwarunkowaniach życia społecznego i zawodowego. Uzależnia ją jednak od postawy szczerego szukania Boga, którego są w stanie odnajdywać w świecie, jako źródło uświęcenia swojej osoby i wszystkich okoliczności codziennej egzystencji. Trzeba jednak kierować się nie zasadami świata, ale wskazaniem, jakich udziela Jezus.

W rzeczywistości w każdym stanie społecznym wierni świeccy mogą realizować proces kształtowania życia duchowego i to na płaszczyźnie wzrastającej doskonałości. Bóg bowiem nie wymaga rzeczy niemożliwych, ale oczekuje tyle, ile człowiek jest w stanie Mu dawać w codziennej egzystencji. Każdy chrześcijanin został obdarowany w sakramencie chrztu takim wyposażeniem nadprzyrodzonym, że może wzrastać w cnotach oraz kochać Boga i człowieka. Jemu zaś to wystarcza, aby urzeczywistnił się w jego wnętrzu proces duchowego uświęcania. Mimo że niektóre zawody dostarczają więcej przeszkód, to przy gorliwej pracy nad sobą i obfitszej łasce Bożej każdy może Mu służyć doskonale.¹³

Zatem doskonałość życia chrześcijańskiego jest dostępna dla wszystkich, a więc powinna być udziałem nie tylko osób zakonnych i kapłanów, ale także ludzi świeckich. Bóg bowiem przewidział ją dla każdego stanu, wieku, usposobienia, charakteru i powołania. W nauczaniu św. Józefa Sebastiana jawi się ona co do swojej istoty jako jedna, ponieważ jej treścią jest miłość nadprzyrodzona. W swojej zaś realizacji może mieć nie tylko inne formy, ale – jak uczył – powinna realizować się inaczej w życiu zakonnym, inaczej w powołaniu kapłańskim i jeszcze inaczej w powołaniu wiernych świeckich. Bóg bowiem powołuje wszystkich do zjednoczenia ze Sobą. Kochając zaś jedność w różnorodności „czyni z Kościoła swojego jakby wspaniały ogród, pełen różnorodnych kwiatów”.¹⁴

Każdy zatem z ludzi otrzymuje od Boga własną drogę powołania życiowego, którą trzeba poznawać, aby w procesie jej realizowania dokonywało się uświęcenie według woli Boga.

2. Obraz świętości

Św. Józef Sebastian, ujmując doskonałość chrześcijańską w kategoriach świętości ewangelicznej, uważał ją za ikonę życia Bożego. Na tej podstawie mówił o niej jako o życiu nadprzyrodzonym. Jedyнным zaś wzorem świętości chrześcijańskiej był dla niego Jezus Chrystus, a jej głównym autorem Osoba Ducha Świętego. Widzialnym nauczycielem i kierownikiem w procesie jej kształtowania był Kościół. Celem urzeczywistnianego rozwoju duchowego było zjednoczenie z Bogiem, czyli pełne uczestnictwo w tajemnicy Jego nieskończonej świętości. W takim znaczeniu Pelczar rozumiał świętość życia chrześcijańskiego jako odbłask świętości samego Boga. Taka jest bowiem Jego odwieczna wola, która odsłoniła się już w chwili stworzenia człowieka.

Bóg obdarował wówczas ludzkość nie tylko darami naturalnymi, ale także nadprzyrodzonymi. Wśród nich Pelczar wymienia przede wszystkim sprawiedliwość i świętość. Łaska zaś świętości sprawiła, że człowiek, jako dziecko Boże, stał się już wtedy uczestnikiem wewnętrznego życia Boga. Owo obdarowanie dokonane w tajemnicy stworzenia miało stać się, zgodnie z odwiecznym planem Boga, trwałym udziałem całej rodziny ludzkiej. Wskutek jednak grzechu pierwszych ludzi owa szczególna łaska została utracona. Bóg jednak w bogactwie miłosierdzia posłał Jednorodzonego Syna Swojego, który w tajemnicy Odkupienia pojednał ludzi ze sobą i obdarował łaską uświęcającą, która jest źródłem życia duchowego. Jako rzeczywistość nadprzyrodzona, dostępna w sakramentach, jednoczy z Bogiem i uzdalnia do realizacji Jego woli w życiu codziennym. Tak więc jej mocą Bóg wynosi człowieka do stanu nadprzyrodzonego, który przewyższa stan, jaki otrzymał w tajemnicy stworzenia. Ów zaś stan jest rzeczywistością świętą, ponieważ jego początkiem i celem jest Osoba Boga, który jest święty. Ks. Pelczar nazywał go życiem Bożym, czyli „życiem w Bogu, wedle Boga i dla Boga”.¹⁵

Życie nadprzyrodzone jest możliwe do zrealizowania wtedy, kiedy korzysta się z owoców odkupienia. Pelczar nie sprowadzał tego wymiaru do płaszczyzny samego ich przyjęcia w postawie wiary czy oczekiwania w nadziei ich urzeczywistnienia ostatecznego. Dla niego korzystanie z owoców odkupienia było realizującym się procesem zjednoczenia z Bogiem, na mocy łaski uświęcającej. Przez nią bowiem miłość Boża tak

rozlewa się we wnętrzu człowieka, że Bóg sam mieszka w nim. Stan wyniesienia nadprzyrodzonego, opierający się na współpracy z łaską Ducha Świętego, upodabnia do Osoby Jezusa. Ona zaś mierzy się realizacją woli Bożej zarówno w wymiarze życia zewnętrznego, jak i wewnętrznego.

Pelczar porównywał chrześcijańskie życie duchowe do biblijnego obrazu drabiny Jakubowej, która posiadała wiele stopni, od najniższego aż do najwyższego. Ponieważ wszystkie one są ważne, dlatego trzeba je przemierzać jeden po drugim i iść coraz dalej aż do końca. Ów proces jest niczym innym, jak wzrastaniem coraz bardziej w doskonałości życia chrześcijańskiego, coraz głębszym zjednoczeniem z Bogiem. Ono z kolei realizuje się na płaszczyźnie miłości i w postawie naśladowania Jezusa. Tak urzeczywistniający się proces duchowego rozwoju mierzy się coraz doskonalszym podobieństwem do Boga, które ma wymiar na wskroś duchowy. W taki zaś sposób człowiek nie żyje według ciała, ale według ducha, czyli wzrasta w pogłębiającej się świętości życia chrześcijańskiego.¹⁶

Jej istotą jest miłość, która stanowi jedyny węzeł łączący wnętrze człowieka z wewnętrznym życiem samego Boga i tylko ona nadaje rzeczywiste rysy podobieństwa do Jego Osoby. Zatem dla św. Józefa Sebastiana świętość chrześcijańska, do której są powołani wszyscy ochrzczeni, jest doskonałą miłością. Stąd powszechna realizacja świętości chrześcijańskiej jest niczym innym, jak troską o wzrastanie w coraz doskonalszej miłości, do której przynagła św. Paweł Apostoł: „Na to zaś wszystko [przywdziejcie] miłość, która jest spoiwem doskonałości” (Kol 3, 14). Ona bowiem jawi się w życiu duchowym jako matka i królowa wszystkich cnót, dlatego Pelczar odwoływał się do św. Augustyna, według którego „miłość początkująca jest początkującą sprawiedliwością; miłość doskonała jest doskonałą sprawiedliwością, to jest, świętością”.¹⁷

Świętość życia chrześcijańskiego Pelczar utożsamiał ze stanem wolności duchowej, którą ujmował nie tylko w kategoriach wolności od wszelkich grzechów, ale także w aspekcie posiadania wszelkich cnót, zwłaszcza zaś miłości i to w wysokim stopniu.¹⁸ Jedynym pragnieniem człowieka świętego jest realizacja woli Bożej, dla której gotowy jest na ponoszenie każdej ofiary, posuwającej się nawet do czynów heroicznych. Człowiek święty jest zatem ikoną Jezusa i odbłaskiem Jego świętości.

3. Realizacja świętości

Jednym z istotnych warunków realizacji powołania do świętości jest poznanie jej obiektywnej wartości. Zdaniem św. Józefa Sebastiana w człowieku rodzi się pragnienie świętości tylko wtedy, kiedy rozum od-

kryje w niej wartość bezcenną, godną człowieka. Wówczas jego wola rozbudza się pragnieniem posiadania takiej wartości. To pragnienie narasta i szuka środków jej zdobycia. Owo odkrywanie treści i ceny świętości jest czymś bardzo ważnym w procesie jej realizowania, bo ci, którzy jej „łakną i pragną [...] będą nasyceni” (Mt 5, 6). Jeśli zaś temu pragnieniu towarzyszy modlitwa o łaskę Bożą do jej urzeczywistnienia, wówczas Bóg obdarowuje niezbędnymi darami nadprzyrodzonymi, które uzdalniają do przewycięzania na tej drodze różnych przeciwności i przeszkód.

W oparciu o ewangeliczny epizod spotkania młodzieńca z Jezusem (Mt 19, 21) ks. Pelczar uczył, że doskonałość życia zależy od stopnia jej pragnienia. Tak więc podstawowym wymogiem do realizowania powszechnego powołania do świętości jest postawa „chcieć”.¹⁹ Jednocześnie charakteryzował bliżej owo pragnienie, które powinno odznaczać się głębią i wielkodusznością. Za św. Teresą z Avila uczył, że święci kierowali się zawsze wielkimi pragnieniami, które urzeczywistniały się stopniowo i dlatego dochodzili do wysokiego stopnia świętości. Za niektórymi świętymi to pragnienie nazywał naczyniem, którym czerpie się ze źródła doskonałości, a „tym naczyniem jest dobra [...] wola”.²⁰

Świętość nie wyczerpuje się jednak w samych tylko dobrych pragnieniach. One są czymś ważnym, ale pod warunkiem, że idą w parze z konkretnymi czynami. Urzeczywistnianie świętości domaga się trudu i wysiłku oraz samozaparć. One bowiem są czymś niezastąpionym w procesie realizacji dobrych pragnień.

Św. Józef Sebastian akcentował potrzebę oddania się Bogu, intencję całkowitego przynależenia do Jego Osoby, która powinna być podjęta na samym początku życia duchowego. Wnętrze każdego chrześcijanina powinno być gotowe do realizacji woli Bożej, choćby była ona najtrudniejsza i żądała największych ofiar. Takie usposobienie ducha jest czymś niezbędnym, a zarazem wstępnym w procesie realizującej się świętości życia chrześcijańskiego. Ono jest warunkiem podstawowym dla zainicjowania działania Bożego we wnętrzu chrześcijanina. Pragnienie świętości domaga się zatem, zdaniem Pelczara, jednoznacznej decyzji i stanowczego postanowienia jej wytrwałej realizacji. Takie postanowienie jest pewną drogą prowadzącą do świętości, o czym świadczy św. Teresa z Avila: „kto ma mocną wolę i postanowienie oddania się Panu, tego Pan uprzedza szczególnymi łaskami dobroci swojej”.²¹ Wewnętrzne pragnienie powinno zatem stawać się coraz bardziej służbą wierną aż do końca.²²

Decyzja wewnętrzna powinna być często ponawiana. W sytuacjach zaś, kiedy Jezus domaga się konkretnej ofiary, trzeba ją realizować,

w duchu podjętego postanowienia, bez żadnego wahania. Taką postawę w realizacji świętości życia Pelczar uzasadniał tym, że Bóg każdą ofiarę wynagradza obfitszą łaską. Niekiedy świętość może być zainicjowana jakimś czynem wyjątkowym. W przypadku św. Franciszka z Asyżu było nim wyrzeczenie się mienia ojcowskiego. Do takich czynów należy także przebaczenie okazane winowajcy. Źródłem inspirującym takie postawy jest Bóg, którego nieogarniona miłość względem ludzi wyraziła się szczególnie w tajemnicy Jezusowego żłóbka, krzyża i ołtarza. Takie czyny, jakich Bóg dokonał dla ludzi, powinny być przedmiotem medytacji. W niej zaś trzeba uczyć się męstwa i wielkoduszności w podejmowaniu każdej ofiary z miłości do Boga. On zaś wtedy odpowiada obfitą łaską.

Z postawą całkowitego oddania się Bogu powinna łączyć się praca, która ma odznaczać się wytrwałością. Ona też należy do kategorii środków uświęcających człowieka. Pelczar w tym względzie odwoływał się do nauczania Jezusa, który wzywa wszystkich do systematycznej pracy, a doskonałość chrześcijańską przyrównuje do żniwa duchowego. Trzeba dla niej znosić każdy trud i pracować nieustannie, aby zbiór świętości był coraz obfitszy. Nikt ze świętych nie osiągnął tego stanu bez permanentnej pracy duchowej. Przykładem zaś najdoskonalszym dla ludzi jest także w tym wymiarze, zdaniem Pelczara, Maryja. Wprawdzie była Niepokalanie Poczęta i pełna łaski, to jednak proces uświęcania jej życia realizował się przy współdziałaniu i zaangażowaniu Jej całej Osoby.²³

Z drugiej jednak strony Pelczar podkreślał, że świętość przerasta możliwości naturalne człowieka, tak że o własnych siłach człowiek w tym wymiarze nic nie jest w stanie zrobić. Jeśli jednak ze strony człowieka nie zabraknie dobrej woli i modlitwy, Bóg sam będzie go wspierał i umacniał od wewnątrz. Całkowite poddanie się Jego Osobie jest warunkiem osiągnięcia doskonałości życia duchowego w wysokim stopniu. Moc Jego oddziaływania jest do tego stopnia skuteczna, że chrześcijanin w procesie rozwoju duchowego zwycięża, jej siłą, największe trudności. Warunkiem istotnym jest, aby każdy ochrzczony chciał być naprawdę świętym człowiekiem. Wymawianie się od dążenia do świętości Pelczar uważał za wyraz braku pokory. Ona bowiem charakteryzuje się męstwem i umiłowaniem spraw nadprzyrodzonych. Jej brak wyraża się małodusznością, lenistwem oraz oziębłością wobec Boga i ludzi.

Realizacja powołania do świętości życia nie potrzebuje dodatkowego czasu na nowe praktyki religijne. Nie są one konieczne do wzrastania w doskonałości chrześcijańskiej. Najważniejsze jest to, aby była realizowana wola Boża i wskazania Kościoła. Ks. Pelczar akcentował w tak

dokonującym się procesie rolę takich środków, jak: zachowywanie wierne przykazań Bożych i kościelnych, obowiązki stanu, modlitwę, sakramenty, cnoty i praktyki pobożne na miarę możliwości stanu.²⁴

Według św. Józefa Sebastiana nie ma takiego okresu życia, w którym by nie można było rozpocząć realizacji powołania do świętości życia. Chrześcijanin w każdym okresie życia ma szansę rozpoczęcia wszystkiego od początku, a więc nigdy nie jest za późno. Bóg daje zawsze szansę powrotu i naprawy tego, co zostało zepsute. Ewidentnym przykładem tej zasady była dla niego przypowieść Jezusa o winnicy i robotnikach, których gospodarz najmował o różnych porach dnia. Widać z tego, że Jego wezwanie do realizowania powołania do świętości jest kierowane w różnych okresach życia człowieka. Dowodem tego jest z kolei historia dobrego Łotra i wielu świętych, którzy w różnym okresie życia odczytywali swoje powołanie. Potwierdza to, że na każdym etapie egzystencji można odczytać zaproszenie do winnicy Pańskiej, czyli do pracy nad sobą w procesie własnego uświęcania. Ważne jest, aby każdy chrześcijanin usłyszał Boże wezwanie i nie odkładał jego realizacji na później.²⁵

W procesie urzeczywistniania świętości Pelczar wskazywał na konkretne środki duchowego wzrastania. Pierwszym i podstawowym jest zjednoczenie z Jezusem na drodze łaski uświęcającej. Jej mocą żyje On we wnętrzu chrześcijanina i uobecnia swoją działalność. Dlatego trzeba nie tylko wystrzegać się grzechów, ale także pomnażać w sobie dar łaski uświęcającej, co dokonuje się mocą sakramentów i na drodze podejmowanych dobrych czynów, szczególnie zaś spełnianych obowiązków. Pelczar polecał nadto modlitwę o potrzebne dary nadprzyrodzone i natchnienia Ducha Świętego. Wskazywał też na rolę nabożeństwa do Serca Jezusowego, do Eucharystii i do Maryi.²⁶

W koncepcji ks. Pelczara realizacja świętości chrześcijańskiej nie jest możliwa bez praktykowanej ascezy. Postawa zaparcia się siebie, czyli umartwienia, powinna oczyszczać z tego, co jest wewnętrznie skażone i prowadzi do grzechu. Szczególne zadanie w tym procesie przypisywał modlitwie. Ważną rolę do spełnienia ma także postawa czuwania duchowego i walka z wszelkimi przeciwnościami. Polecał także ćwiczenie się w cnotach, zwłaszcza pokory, nadziei, miłości i cierpliwości. Kolejną istotną wartością była dla niego postawa wierności względem Boga, zarówno w sprawach małych, jak i wielkich. Dalszymi środkami biorącymi udział w procesie wzrastania w świętości było męstwo wobec doświadczeń codziennego życia, uległość woli Bożej i gotowość do największych poświęceń. Uwrażliwiał też na pamięć o obecności Bożej i postawę codzien-

nego ofiarowywania Jezusowi wszystkich spraw całego dnia. Całokształt zaś życia duchowego powinien przenikać duch wiary nadprzyrodzonej, która kształtuje człowieka i jego świat wewnętrzny.

Wreszcie wskazywał na konieczność kierownictwa duchowego, jakie prowadzi zazwyczaj stały spowiednik, któremu należy się zaufanie i posłuszeństwo oraz uległość dla każdej jego inicjatywy. W strukturze nauczania św. Józefa Sebastiana dostrzegalna jest również rola różnych grup nieformalnych, którymi były wtedy różne bractwa czy Sodaliczka Mariańska.

Doskonałość życia duchowego nie jest łatwa, ponieważ jest tożsama z postawą zaparcia się siebie, walki z własnymi słabościami i wyrzeczenia się miłości własnej, aby urzeczywistniał się proces naśladowania Jezusa i upodabniania się do Niego. Nie realizuje się on bez pracy i cierpienia oraz bez zrozumienia, a niekiedy nawet bez prześladowania.²⁷ Mimo to jest on możliwy do zrealizowania w życiu każdego chrześcijanina z pomocą Chrystusa, który wspiera darem swojej łaski. Tak więc świętość realizowana w życiu każdego chrześcijanina jest owocem naśladowania Jezusa.

4. Postawa świętości

Świętość chrześcijańska jest, w rozumieniu ks. Pelczara, uczestnictwem w Dobru najwyższym, które jest nieporównywalne i niewymierne, a jest nim Bóg Trójjedyny. Była ona dla niego owocem zjednoczenia z Trzema Osobami Boskimi. Bóg bowiem jest jej jedynym źródłem. On wynosi z kolei człowieka ponad porządek czysto naturalny i tak go wywyższa, że zbliża się on coraz ściślej do tajemnicy Jego wewnętrznego życia. Dar Jego łaski uświęcającej tworzy nie tylko w jego wnętrzu żywą dla Niego świątynię, ale daje jednocześnie uczestnictwo w Jego naturze. Sprawia, że człowiek staje się przyjacielem Boga i Jego oblubienicą. Postawa świętości chrześcijańskiej charakteryzuje się zarówno szczególną bliskością z Trzema Osobami Bożymi, jak i bezpośredniością we wzajemnych relacjach z Nimi. Daje mu zatem wolny dostęp do Boga, z którym rozmawia jak przyjaciel z przyjacielem.

Bóg zamieszkujący wewnątrz chrześcijanina obdarowuje je bogactwem swoich darów, wynosi do godności przyjaciela i udziela takiej mocy, że staje się panem samego siebie. Chrześcijanin staje się w takiej postawie znakiem „Boga [...], bo jest narzędziem Jego miłosierdzia, pośrednikiem Jego łaski”.²⁸ Jest tak dlatego, ponieważ postawa świętości tak upodabnia do Boga, że w ochrzczonych urzeczywistniają się Jego słowa: „Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego” (Ps 82, 6). Ona sprawia,

że chrześcijanin staje się kimś wielkim w oczach Boga, bo z Jego łaski staje się Jego dzieckiem i dziedzicem Jego Królestwa.

Świętość w swojej treści jest tak głęboka, że emanuje nawet w postawie zewnętrznej człowieka. Ponieważ taka jest natura piękna nadprzyrodzonego, dlatego świętość chrześcijańska jest po prostu odbiciem świętości Boga. Treścią owego piękna duchowego jest łaska uświęcająca i cnoty, szczególnie zaś miłość nadprzyrodzona. Tak rozumiana świętość napędza wewnątrz wierzących stanem szczęścia duchowego, które jest owocem wzajemnego oddawania się człowieka Bogu, a Boga człowiekowi. Zatem w postawach świętości chrześcijańskiej odbija się rzeczywiście piękno i dobroć Boga. Ona bowiem wnosi w jego świat wewnętrzny radość i napędza je szczęściem duchowym, nawet wśród cierpień i trudów pracy codziennej.²⁹

Świętość wyraża się także stanem wolności ducha, która jest wolnością od grzechu, namiętności i wpływów świata, staje się wolnością synów Bożych. Na ile bowiem chrześcijanin jest oddany Bogu, na tyle On rozkuwa pęta każdego zła, odrywa od świata i miłości własnej oraz napędza łaską miłości nadprzyrodzonej. Tak więc Bóg staje się źródłem wolności prawdziwej. Tak zarysowana postawa świętości jest udziałem tych, którzy posiadają miłość doskonałą według słów św. Pawła Apostoła: „gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17).

Świętość przybiera nadto postawę doskonałego pokoju w myśl obietnicy starotestamentowej: „Obfity pokój dla miłujących [...] Prawo” (Ps 118, 165). Dar pokoju jest bowiem wartością największą i posiadają go ci, którzy są oddani całkowicie Bogu. Jedynie Bóg jest źródłem pokoju prawdziwego i trwałego. Pokój jest udziałem tych, którzy Go miłują, a w ten sposób jednoczą się ściśle z Nim. Według św. Józefa Sebastiana Jezus polecał szukać tej wartości w pokonywanych żądzach, w pokorze, w posłuszeństwie, w cierpliwości, w miłości Boga i każdego człowieka. Bóg, który pragnie, aby było miłowane każde cierpienie, obdarza w tym celu obficie łaskami i daje schronienie w tajemnicy swojego Serca. W Nim zaś chrześcijanin, nawet na drodze własnego krzyża, „znajduje pokój dla rozumu w wierze, pokój dla serca w nadziei, pokój dla woli w miłości”.³⁰

Ponieważ święci uczestniczą w szczęściu Boga, dlatego Pelczar uczył za Apokalipsą św. Jana Apostoła, że oni „nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo pasł ich będzie Baranek [...] i poprowadzi ich do źródeł wód życia” (Ap 7, 16–17). Tak więc w Bogu jest źródło pokoju i radości oraz życia wiecznego i prawdziwego szczęścia. Wierna realizacja powołania do świętości życia, która jest naśladowaniem Jezusa, zapewnia pełnię uczestnictwa w chwale

nieba, o której mówi św. Paweł Apostoł: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielki rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9). Ona jest bowiem rzeczywistością nadprzyrodzoną, w której ogląda się Boga twarzą w twarz.³¹

Świętość życia chrześcijańskiego wprowadza nadto harmonię i ład Boży w życie rodzin, społeczeństwa i narodu. Buduje w nich jedność i zgodę oraz rozwija je według odwiecznego zamysłu Boga. Rodzi wiele inicjatyw, zamiarów, dzieł i wyrzeczeń. Jest w niej taka moc, że przez postawę jednego świętego potrafi dźwigać z upadku nie tylko pojedynczych ludzi, ale rodziny, społeczeństwa i całe narody. Jest nie tylko drogowskazem wskazującym drogę zbawienia, ale przyczynia się w doczesności do zdrowych reform społecznych.³²

Zatem dochodzi do głosu, w powyższych postawach świętości, życie przeniknięte mocą Ducha Świętego, które jest znakiem dokonującego się zbawienia świata.

* * *

Św. Józef Sebastian Pelczar rozważał temat świętości chrześcijańskiej w aspekcie powszechnego powołania. Jej realizacja w każdym stanie życia chrześcijańskiego była dla niego nie tylko przedłużeniem i konkretyzacją misji Chrystusa, ale przede wszystkim odbiciem świętości Boga. Drogą zaś jej realizacji była dla niego cnota miłości nadprzyrodzonej. Z tego zatem tytułu płynie wezwanie, aby stawała się ona w życiu wszystkich chrześcijan normą życia i kryterium świętości, czyli zasadą zjednoczenia z Chrystusem. Świętość, która według Pelczara jest możliwa do zrealizowania przez wszystkich chrześcijan, przejawia się w postawie życia zarówno wewnętrznego jak i zewnętrznego.

Zatem wydaje się, że idea świętości chrześcijańskiej zawarta w nauczaniu analizowanego dzieła jest w dalszym ciągu aktualna i dlatego może służyć pomocą wszystkim chrześcijanom w procesie jej urzeczywistnienia.

PRZYPISY

¹ J.S. Pelczar, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 1–3, wyd. 8, Przemysł 1924.

² Tamże, t. 1, s. 9.

³ Tamże, s. 12.

⁴ Por. Tamże, s. 9–14; I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004, s. 32–37; D. Wier, *Duchowość dla wszystkich*, Kraków 2001, s. 15–16; W. Słomka, *Świecka droga świętości*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1981, s. 68–74; J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina*, Kalisz 2001, s. 26–33.

- ⁵ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 14, 18; C. Bartnik, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 392–395; I. Werbiński, *Problemy...*, dz. cyt., s. 66–76.
- ⁶ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 22; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 16–17.
- ⁷ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 23.
- ⁸ Por. tamże, s. 23–24; I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993, s. 133–163; S. Pawiński, *Święci jako «znaki czasu» dla Kościoła w Polsce*, Opole 2003, s. 64–85.
- ⁹ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 24–26; F. Gryglewicz, *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, dz. cyt., s. 9–27.
- ¹⁰ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 25; por. I. Werbiński, *Świętość...*, dz. cyt., s. 133; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 90–93.
- ¹¹ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 26, 66–69; I. Werbiński, *Problemy...*, dz. cyt., s. 19–25; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 18–20.
- ¹² Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 29–31; A. Bober, *Zróżnicowanie dróg świętości według Ojców Kościoła*, w: *Drogi świętości*, dz. cyt., s. 29–40.
- ¹³ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 26–28, 83–123; I. Werbiński, *Problemy...*, dz. cyt., s. 37–42; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 16–20.
- ¹⁴ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 32; por. tamże, s. 31–33.
- ¹⁵ Tamże, s. 15; por. tamże, s. 14–17 i 83–118; C. Bartnik, *Misterium człowieka*, dz. cyt., s. 227–238; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 16–18; J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina*, dz. cyt., s. 103–109.
- ¹⁶ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 16, 74–83; A. Nowak, *Nowy człowiek*, Rybnik 2002, s. 44–48; W. Słomka, *Świecka droga świętości*, art. cyt., s. 74–77; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 105–106.
- ¹⁷ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 17–18; por. tamże, t. 2, s. 149–350; I. Werbiński, *Świętość...*, dz. cyt., s. 76–84; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 17–18; S. Pawiński, *Święci...*, dz. cyt., s. 85–101.
- ¹⁸ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 18–20, 267–274, 330–334.
- ¹⁹ Por. tamże, 48–49, 69–73; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 34.
- ²⁰ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 49.
- ²¹ Tamże, s. 52.
- ²² Por. Tamże, s. 49–53; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 25–26.
- ²³ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 53–56; A. Nowak, *Nowy człowiek*, dz. cyt., s. 59–61; J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina*, dz. cyt., s. 117–122.
- ²⁴ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 55–56, 124–231; tamże, t. 2, s. 39–501, 595–705; D. Wider, dz. cyt., s. 49–51.
- ²⁵ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 56–58; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 100–108.
- ²⁶ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 58–59, 78–83; tamże, t. III, s. 3–207; I. Werbiński, *Problemy...*, dz. cyt., s. 60–69.
- ²⁷ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 59, 76–78, 356–455; I. Werbiński, *Problemy...*, dz. cyt., s. 89–91; D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, dz. cyt., s. 55–61; J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina*, dz. cyt., s. 110–113.
- ²⁸ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 37.
- ²⁹ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 36–42; A. Nowak, *Nowy człowiek*, dz. cyt., s. 48–50, 53–56; W. Słomka, *Świecka droga świętości*, art. cyt., s. 77–78; J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina*, dz. cyt., s. 113–117.
- ³⁰ J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 43; por. tamże, s. 41–45; I. Werbiński, *Świętość...*, dz. cyt., s. 89–91; A. Nowak, *Nowy człowiek*, dz. cyt., s. 50–53.
- ³¹ Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 45–46; J. Jeżowski, *Życie duchowe chrześcijanina*, dz. cyt., s. 42–43.
- ³² Por. J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 46–48; A. Nowak, *Nowy człowiek*, dz. cyt., s. 56–67; S. Pawiński, *Święci...*, dz. cyt., s. 119–144.

ANNA DOBROPOLSKA

TROSKA ABPA BRONISŁAWA DĄBROWSKIEGO O WYCHOWANIE

Problem wychowania to problem człowieka, ku któremu jest kierowany ów proces. Chodzi bowiem o relacje osobowe: człowiek – człowiek. W wychowaniu ważny jest nie tylko biorca – uczeń, dziecko, ale i dawca – pedagog, nauczyciel. Obejmuje ono proces formowania kogoś – dziecka, ucznia oraz siebie – wychowawcy, nauczyciela. Jest więc obustronnym zobowiązaniem. W tym procesie potrzebny jest ktoś, kto z miłością i troską towarzyszy młodemu człowiekowi – dobry rodzic, nauczyciel, wychowawca, ksiądz.

Z punktu widzenia chrześcijańskiego takim wychowawcą jest Bóg. Jezus Chrystus jako doskonały wychowawca nie ogranicza się do przekazania pouczeń. Utożsamia się z tymi, których wychowuje, bierze na siebie ich słabości i oddaje własne życie za nich. Wydaje się, że w tym tkwi ideał nauczyciela, a nieosiągnięcie go jest źródłem porażek wychowawczych.

Warto w próbie rozwiązywania społecznego problemu wychowania sięgać po sprawdzone już wzorce. Takim wzorcem jest niewątpliwie także postać wielkiego Polaka i kapłana, wieloletniego sekretarza Episkopatu Polski, abpa Bronisława Dąbrowskiego. Wśród wielu wątków jego bogatego życia znaczący jest i ten – troska o wychowanie; wszak najpierw był on wychowawcą i nauczycielem młodzieży i to nastawienie pozostało w nim do końca życia.¹ Wychowywał on nie tylko swoim nauczaniem, ale także świadectwem swego życia.

Prawdziwy obraz człowieka powstaje wtedy, gdy ukaże się wszystkie jego myśli, inicjatywy dobrej woli, wszystkie czyny miłości bliźniego, modlitwy i cierpienia. Życie arcybiskupa Dąbrowskiego to ofiarna służba, która pozwala postrzegać jego osobę jako: 1) dobrego człowieka, 2) wybitnego kapłana i męża stanu, 3) wychowawcę i nauczyciela młodzieży.

1. „Ludzki człowiek”

Na człowieczeństwie, na naturalnych predyspozycjach abp Bronisław Dąbrowski budował swoje życie duchowe, kapłańskie. Najpierw był człowiekiem, potem kapłanem, hierarchą kościelnym, dyplomata. To przełamywało lody, torowało drogi, zjednywało serca nawet przeciwników ideowych czy politycznych. Starsi mieszkańcy Grodźca (diecezja włocławska, dekanat tuliszkowski), rodzinnej miejscowości Bronisława Dąbrowskiego, mówią o arcybiskupie serdecznie: „swoj człowiek”, „ludzki człowiek”. Tautologiczne połączenie „ludzki człowiek” kryje głęboką mądrość i jest niewątpliwie pochwałą wskazującą na takie przymioty osoby, jak: życzliwość, skromność, dobroć, szlachetność, prawość, jednoznaczność.

Pierwszym środowiskiem wzrastania i wychowania każdego człowieka jest dom rodzinny. W nim każdy otrzymuje zadatek na przyszłe życie, uczy się wartościowania zjawisk i właściwego stosunku do drugiego człowieka. W życiu Bronisława Dąbrowskiego szczególną rolę odegrała matka. „Była dobrą wychowawczynią i matką. Kochałem ją nade wszystko. Wszystkie wartości, które wniosłem w życie, ona mi dała” – przyznaje ksiądz arcybiskup.²

Doświadczył wojny. Przeżył powstanie warszawskie jako naoczny świadek. Przebywał w obozie pracy Bittinheim koło Dachau, gdzie za wstawiennictwem Don Orione doznał szczególnej opieki Bożej.

Jego formację duchową ukształtował dom i charyzmat Don Orione, który był dla niego mistrzem, nauczycielem i zakonodawcą. Te doświadczenia uwarściły Bronisława na ludzką biedę, ból, cierpienie, niedostatek. Tę wrażliwość nosił w swoim sercu przez całe życie. Ufnym Bogu, był ksiądz arcybiskup człowiekiem niezwykłej wrażliwości i oddania każdemu człowiekowi potrzebującemu. Z potrzeby serca, wykorzystując swoje możliwości, w czasach komunizmu, a szczególnie stanu wojennego, pomagał szpitalom, instytucjom, ludziom. Wspomagał budowę kościołów. Upominał się u władz o ludzi prześladowanych, represjonowanych.

Jego miłość do ludzi ma korzenie w Chrystusie. Ksiądz arcybiskup z całą mocą podkreślał, nie zapominając o całej prawdzie Objawienia o Chrystusie, że człowieczeństwo Chrystusa „może być dla nas filarem i wzorem naszej moralności, źródłem mocy wewnętrznej i siły”.³ Uobecnianie w świecie Chrystusa przez osobiste świadectwo to najistotniejszy przejaw misji wychowawczej abpa Dąbrowskiego.

Św. Paweł mówi: „Żyćcie w miłości, jak i Chrystus umiłował nas” (Ef 5, 2–3). Ksiądz arcybiskup był człowiekiem takiej właśnie miłości. W takiej miłości ludzie stają się wielcy, a jeszcze większym staje się Bóg.

Taka miłość staje się pomostem między niebem a ziemią, między czasem a wiecznością, między słabością i małością ludzi a wielkim miłosierdziem nieskończonego Boga.

Liczne świadectwa osób związanych z księdzem arcybiskupem wskazują na jego niezwykłą skromność i prostotę. Choć odgrywał w dziejach Polski i Kościoła bardzo ważną rolę, nie tworzył wokół siebie legendy. Cechowały go ogromna życzliwość, spokój i radość. Rozmówca nie czuł się wobec niego skrępowany, a równocześnie był wobec niego pełen szacunku.

„Był dla Prymasa Tysiąclecia [Stefana Wyszyńskiego] prawdziwym promieniem spokoju i nadziei” – wspomina jeden ze współpracowników.⁴ Był serdecznym i wiernym przyjacielem, oddanym każdej dobrej sprawie. Ludzie o takich przymiotach jak ksiądz arcybiskup są wzorem nauczyciela i wychowawcy.

Prostota, dobroć, życzliwość, oddanie i bezkompromisowość w walce o prawdę, tak bardzo ludzkie wartości, powiązane z bezgranicznym zawierzeniem Bogu i Maryi, to cechy osobowości abpa Dąbrowskiego, które owocowały w pracy nauczycielskiej i wychowawczej, w posłudze kapłańskiej i biskupiej. Wyniesiony do prawie najwyższych godności kościelnych, nie zapominał o kolegach z ławy szkolnej, o wychowankach, w miarę możliwości spotykając się z nimi, pisząc do nich, utrzymując towarzyskie kontakty. Takim pozostał do końca swoich dni: „ludzkim człowiekiem” – by powtórzyć za grodziecczanami.

2. Kapłan i mąż stanu

Każde powołanie dokonuje się pomiędzy Bogiem a człowiekiem; wszak Bóg jest dawcą niezwykłego daru, jakim jest powołanie kapłańskie, zakonne czy misyjne. Bóg powołuje, kogo chce i kiedy chce. To On powiedział do młodego Bronisława jak do Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię [...] poświęciłem cię, prorokiem ustanowiłem” (Jr 1, 5–6). Pod wpływem nauk ks. Franciszka Korszyńskiego – znanego kapłana wychowawcy wrocławskiego, a później biskupa sufragana – Bronisław Dąbrowski zdecydował się wstąpić do Niższego Seminarium Duchownego w Zduńskiej Woli. Nauczyciele nieszawscy, którzy wróżyli mu raczej karierę naukową, nie kryli swego niezadowolenia. Młody Bronisław powiedział: „Choćby nie wiem jak odradzano mi i nie wiem, co obiecywano, to nic by mnie nie odwiódło od mojego postanowienia. [...] jedni idą do wojska, żeby bronić ojczyzny, inni budują mosty, żeby ludziom ułatwić życie. Ja będę budował mosty między jednym a drugim człowiekiem, żeby ich

doprowadzić do Chrystusa”.⁵ Każde powołanie, a szczególnie kapłańskie, zakonne czy misyjne – także Bronisława Dąbrowskiego jest drogą do człowieka. Drogą trudną i wymagającą ofiary. W tym powołaniu realizuje się powołanie nauczyciela i wychowawcy. Przez konsekrację zakonną Bronisław oddał się całkowicie Bogu, oddał się Bogu na wzór Chrystusa, na wzór Jego odkupieńczej i obłubieńczej miłości. Konsekracja zakonna wpisała się w całe jego życie. Ona stała się jego życiem. Gdziekolwiek był, jakkolwiek wypełniał funkcję – czy to jako kapłan, czy biskup pomocniczy, czy arcybiskup – na każdym etapie swego życia był żywym komentarzem tego, czym jest konsekracja zakonna.

Człowiek obcujący z Bogiem nie izoluje się od ludzi. Przeciwnie, jednoczy się z Bogiem po to, aby być bliżej ludzi. Arcybiskup Dąbrowski szedł do ludzi, mówił im o Jezusie, jedynym Zbawicielu świata i nie czekał aż ludzie przyjdą do niego. W procesie wychowawczym jest to niezwykle ważne, aby szukać człowieka i wychodzić mu naprzeciw. Bronisław Dąbrowski był całkowicie Bożym kapłanem i biskupem, który mógł powiedzieć: „Mogę żyć bez pokarmu, bez powietrza, bez nieba, bez urody, bez słońca, bez gwiazd, bez marzeń, bez snów. Mogę żyć pod ziemią jak kret, ale nie mogę żyć bez Ciebie, Boże, bo jesteś wszystkim, czego potrzebuję na tym świecie, bo jesteś moim szczęściem. Bo bez Ciebie kwiaty nie są pachnące..., gwiazdy nie świecą..., woda jest gorzka..., łąki nie są zielone..., ptaki nie śpiewają..., moje serce nie bije... Bo bez Ciebie, Boże nie ma nic”.⁶

Bez eklezyjnych korzeni nie można patrzeć na postać i osobowość księdza arcybiskupa. Kochał on Kościół tak, jak kochał Boga. Ewangeliczny radykalizm zawsze promieniował w jego życiu, dlatego był jednoznaczny w postawie wobec władz komunistycznych. Jako wieloletni sekretarz Episkopatu Polski był nie tylko świadkiem, ale i aktywnym uczestnikiem najważniejszych przemian w historii Polski. Z racji sprawowanego urzędu miał także duży wpływ na ich przebieg. Jego działalność jako sekretarza Episkopatu Polski była wyjątkową posługą wiary, nadziei i miłości.

Rozmawiając z przedstawicielami najwyższych władz państwowych, niestrudzenie czuwał nad żywotnymi interesami Kościoła i narodu. Rozmowy odbywały się w momentach krytycznych, decydujących o losach Polski i Polaków. Mądrość i rozsądek arcybiskupa Dąbrowskiego, z jakimi odnosił się do ludzi odpowiedzialnych za konflikty społeczne, przyczyniały się do rozładowania napięć. Ksiądz arcybiskup był zawsze rzecznikiem interesów i woli narodu. Kiedy naród nie miał właściwych reprezentantów w organach władz, Kościół był jedyną instytucją, za której pośrednictwem społeczeństwo mogło wypowiedzieć swój ból, życzenia i protesty. W roz-

mowach z władzami ksiądz arcybiskup rzeczowo i umiejętnie przedstawiał sporne zagadnienia. Niektóre tematy poruszał szczególnie delikatnie, ale stanowczo, szanując swoich rozmówców. Znamienna jest pod tym względem wypowiedź księdza arcybiskupa: „Nikogo z nich nie posądzałem, aby sprzeniewierzyli się Polsce”.⁷ Nawet w przeciwniku ideologicznym starał się dostrzec dobro. Przedstawiciele rządu PRL doceniali nie tylko dobrą wolę i obiektywizm tego nadzwyczajnego kapłana, ale także stanowczy i bezkompromisowy sposób argumentowania. Ksiądz arcybiskup nieraz zaskakiwał swoich rozmówców dalekowzrocznymi koncepcjami, logiką i umiejętnością, z jaką znajdował rozwiązania gwarantujące dobro wszystkich Polaków. Zalety te cechują dyplomatów wielkiej klasy i prawdziwych mężów stanu, kapłanów zaś stawiają w rzędzie nauczycieli i mistrzów. Arcybiskup Dąbrowski stał się – obok Prymasa Tysiąclecia – cichym wychowawcą narodu. Bowiem zarówno naród, jak i każdy człowiek powinien być z wielkim taktem wychowywany, przysposabiany do przyjęcia wartości i ideałów. Ksiądz arcybiskup miał wysokie poczucie sprawiedliwości i wrodzonej prawości. Swą postawą wobec władz komunistycznych wychowywał naród, zarówno tych Polaków, którzy byli ideologicznymi przeciwnikami, jak i tych, w których obronie stawał. Był uczciwy, tolerancyjny, szanował ludzi, ale z drugiej strony nieustępliwie walczył o prawdę.

„Wiedziałem, do czego dążę i jaką mam odpowiedzialność – powiedział po latach ksiądz arcybiskup – nigdy nie dałem się zepchnąć z drogi prawdy, wolności, przekonania, że tu chodzi o Polskę, o naród, o Kościół, któremu służę i któremu, choćbym miał krew przelać, będę służył aż do końca”.⁸

Często pośrednicząc między rządem a strajkującymi, bronił ich przed nienawiścią, wiedząc, że nienawiść nie przynosi zwycięstwa. Ksiądz arcybiskup podkreślał: „Żeby ta nienawiść [...] minęła, bo jesteście chrześcijanami”.⁹

Być Polakiem – według księdza arcybiskupa – to znaczy służyć Bogu i ojczyźnie, stawać w prawdzie, nie szukać swego, nie wynosić się, pamiętając, że źródłem chrześcijańskiego postępowania w każdej sytuacji powinna być Ewangelia Chrystusowa. To zaś cechy dobrego nauczyciela, wychowawcy i mistrza, które ujawniały się i realizowały w osobie abpa Bronisława Dąbrowskiego.

3. Wychowawca i nauczyciel młodzieży

Wychowanie młodzieży, a także ciągłe kształtowanie dorosłych stają się problemami palącymi w naszych czasach. Ludzie bowiem bardziej

świadomości swojej godności i swego obowiązku pragną coraz aktywniej brać udział w życiu społecznym, a zwłaszcza ekonomicznym, politycznym czy religijnym.

Prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, której człowiek jest członkiem. Rodzice w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. To rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom.

Obowiązek wychowania ciążyący w pierwszym rzędzie na rodzinie musi być wspomagany. Potrzebuje pomocy całej społeczności, w tym w szczególnie sposób pomocy szkoły i Kościoła. Te trzy podmioty: rodzina, szkoła i Kościół powinny ze sobą współpracować dla dobra osoby ludzkiej, dla dobra narodu.

Arcybiskup Dąbrowski doskonale to rozumiał, będąc dla wielu nauczycielem i wychowawcą. Sam zresztą przez jakiś czas kształcił się na nauczyciela w Nieszawie, by ostatecznie wybrać posłannictwo Chrystusa, które było pogłębionym spełnieniem misji nauczycielskiej, misji zakorzenionej w miłości Chrystusa. Jako kierownik zakładu wychowawczego dla sierot i wychowawca chłopców walczących w powstaniu warszawskim, w kontaktach z władzami PRL bronił zasad wychowania katolickiego. Ówczesne władze usiłowały odciągnąć młodzież od Kościoła i tradycji narodowych i wciągnąć wychowanków do kręgu młodzieży socjalistycznej, walczącej tylko o pokój „symulowany”, a nie prawdziwy. Ksiądz arcybiskup tak ocenia swój wysiłek wychowawczy: „Moi chłopcy tego nie podjęli tylko dlatego, że widzieli moją postawę. Widzieli, że ja dla ich dobra pracuję, walczę za nich i dla nich”.¹⁰

Dla wielu ksiądz arcybiskup był mistrzem w nauczycielskiej postudze: „Widać było w nim zaufanie Bogu i potrafił on to zaufanie Bogu przekazać innym – tym, którzy chcieli go słuchać. Tym, co było w nim naprawdę istotne, jest to, że potrafił słuchać. Rzeczywiście, potrafił słuchać. Słuchając drugiego człowieka reagował w myśli i w sercu. Jeden jego gest, jedno spojrzenie wystarczało i człowiek wiedział, że albo uzyskał akceptację, albo że jakiś niepokój wzbudzało w arcybiskupie to, co usłyszał. W każdym razie potrafił słuchać”.¹¹

Czyż postawa nieustępliwego obrońcy prawdy, postawa słuchacza nie powinna być wzorem dla współczesnych nauczycieli i wychowawców? Nauczyciele powinni pamiętać, że to od nich najbardziej zależy to, aby szkoła mogła urzeczywistniać swoje zamierzenia i przedsięwzięcia. W Dekla-

racji o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II czytamy: „[Nauczyciele] niech współpracują przede wszystkim z rodzicami; w całym procesie wychowawczym niech razem z nimi pamiętają o uwzględnieniu różnicy płci i celu właściwego każdej płci w rodzinie i społeczeństwie, wyznaczonego przez Bożą Opatrzność; niech pobudzają samych wychowanków do osobowego działania, a po ukończeniu okresu szkolnego niech im dalej pomagają radą, przyjaźnią”.¹²

Te zasady etosu nauczycielskiego urzeczywistniał arcybiskup Dąbrowski. Nic więc dziwnego, że jako wychowawca młodzieży zaskarbił sobie jej zaufanie, przywiązanie i wdzięczność. Wychowankowie nazywali go ojcem, uznawali go za swego mistrza. On sam widział w każdym człowieku przede wszystkim Chrystusa, którego trzeba otoczyć miłością. W swych pismach przypominał: „Świat zafascynowany odbudową materialną poprzestaje tylko na hasłach; w dziedzinie moralnej brak mu czynów. Wydaje się, że ten świat z takim zapałem i energią zabierający się do rozbudowy, znalazł się w impasie i podobny jest do budowniczych wieży Babel. Naprzeciwko temu człowiekowi, który często chlubi się, że bez Boga i mimo Boga tyle potrafi dokonać na tej ziemi, wychodzi Kościół, staje na rozstajach jego dróg życiowych i woła: Wszystko zdołasz odnowić w Chrystusie!”¹³

Bycie nauczycielem i wychowawcą jest – według księdza arcybiskupa – umiejętnością dawania siebie innym. Umiejętnością niełatwą, wymagającą często wyrzeczeń, umiejętnością, w której przewidziana jest także akceptacja niepowodzeń, bo niełatwo jest uczyć i wychowywać młodych ludzi. Praca nauczyciela i wychowawcy to dzielenie się, ale – jak pisał ksiądz arcybiskup: „żeby się dzielić trzeba mieć i dlatego przede wszystkim, trzeba się starać najpierw mieć co dawać, bo miłość dąży do dawania się. Jeżeli człowiek nie chce dawać, to choćby nie wiem ile reklam było, nawet neonowych, że to jest miłość – nie wierzcie. Tam nie ma miłości”.¹⁴

Miłość to dawanie siebie innym, także w pracy nauczycielskiej i wychowawczej. To bycie przyjacielem, opiekunem, powiernikiem młodego człowieka, ale przyjacielem krytycznym, wrażliwym na każdą niesprawiedliwość, przyjacielem, który zawsze stoi w prawdzie.

Jedną z wielu zalet nauczyciela jest bycie radosnym. Radość – twierdził ksiądz arcybiskup – „w pracy dokonuje cudów. W promieniach radości – jak ktoś powiedział – topnieją jak śnieg najtrudniejsze, nadające usposobienia, nieufności. Na świecie jest dużo krzyku, dużo śmiechu, dużo hałasu, ale to nie jest radość prawdziwa. Radość jest jak nektar,

który sący się z duszy do duszy. I tę radość musimy dawać na miarę wyciągniętych rąk, jak ten apetyczny, pachnący, rumiany kawałek chleba. Od ducha radości i pogody zależy nasz wpływ na innych”.¹⁵

Ksiądz arcybiskup pytany, co czynić, aby być zawsze radosnym, odpowiadał: „aby się utrzymać w duchu radości, należy się przyzwyczaić wychodzić do ludzi w radosnym, pogodnym usposobieniu. Wreszcie trzeba się nauczyć osądzać sprawy i rzeczy od najlepszej strony. My mamy zwyczaj zaczynania od razu od trudności, od przeciwności, od czarnych myśli. Każda sprawa ma dwie strony – a więc jasną też – dlaczego zaczynać od najgorszej?”.¹⁶

Ksiądz arcybiskup jako kapłan, mąż stanu, wreszcie jako wychowawca i nauczyciel był człowiekiem radości, radości, która wyrastała z umiłowania człowieka, a w nim samego Boga.

Można z całą pewnością stwierdzić, że arcybiskup Dąbrowski uczył i wychowywał swoją postawą. Był człowiekiem niezwykle skromności, człowiekiem Bożej radości, nauczycielem i mistrzem, wychowawcą poszczególnych ludzi i całego narodu.

PRZYPISY

¹ Por. P. R a i n a, *Arcybiskup Dąbrowski w służbie Kościoła i Narodu. Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, Warszawa 1995, s. 6.

² Por. tamże.

³ B. Dą b r o w s k i, *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, Warszawa 1987, s. 66.

⁴ J. P ł a s k a, *Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, Warszawa 1998, s. 54.

⁵ Por. P. R a i n a, *Arcybiskup Dąbrowski...*, dz. cyt., s. 6.

⁶ J. P ł a s k a, *Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, dz. cyt., s. 184.

⁷ Por. P. R a i n a, *Arcybiskup Dąbrowski...*, dz. cyt., s. 13

⁸ Por. tamże, s. 11.

⁹ Por. tamże, s. 13.

¹⁰ Por. tamże, s. 11.

¹¹ J. P ł a s k a, *Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, dz. cyt., s. 109.

¹² Sobór Watykański Drugi, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Paris 1967, s. 319.

¹³ B. Dą b r o w s k i, *Instaurare omnia in Christo*, dz. cyt., s. 26.

¹⁴ Tamże, s. 141.

¹⁵ Tamże, s. 153.

¹⁶ Tamże, s. 154.

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA

ZARYS SYLWETKI DUCHOWO-RELIGIJNEJ
AUTORA „CHŁOPÓW”
WŁADYSŁAWA STANISŁAWA REYMONTA

Badanie inspiracji religijnych autora *Chłopów* nie jest rzeczą łatwą i prostą,¹ bowiem religijność Reymonta podlegała przemianom.² Ważne jest jednak przede wszystkim stwierdzenie jego samego: „Tak, mówię to otwarcie, jestem wierzącym i katolikiem”.³ To świadectwo jest ważne mimo zawirowań, które towarzyszą drodze wiary i religijności Reymonta. Możemy spotkać w tym względzie opinie krańcowo różne, np. S. Falkowski występuje „przeciwko uznaniu świata pojęć bohaterów [*Chłopów*] za jednoznacznie chrześcijański”,⁴ natomiast J. Starnawski zalicza Reymonta do nurtu pisarzy katolickich, szczególnie jako autora *Pielgrzymki na Jasną Górę*. Do tej ostatniej opinii, mimo wahań, przychyliła się J.A. Malik.⁵ Przede wszystkim istnieje u Reymonta „głód metafizyki”, co wyraża się ciągłym podejmowaniem „problematyki niepoznawalnego”,⁶ a więc tych wszystkich zagadnień, które mieszczą się w kategoriach wiary i religii czy też doznań pozazmysłowych.

* * *

Droga dążeń religijnych Reymonta zaznaczona w tekstach literackich i biografii ma dwa okresy. Pierwszy, bardzo częsty w życiorysach pisarzy, można nazwać **świadectwem poszukiwań**.⁷ Związany jest on ściśle z epoką modernistyczną i jej estetyką – poszukiwanie absolutnej Prawdy, Dobra, Piękna, jak i filozoficzno-religijnego credo. Był to czas zmagania się z prawdami dogmatycznymi, obrzędowymi, jurydycznymi Kościołów. Religijność modernistów zderzyła się z takimi „ideowymi” prądami, jak: materializm, monizm, ewolucjonizm, scjentyzm, deizm. Do tego dochodzi osobista walka ze swoim nader skomplikowanym wnętrzem (jaźń), które jeszcze bardziej gmatwało zastane sytuacje. W tej złożoności intelektualnej, filozoficznej, społecznej i religijnej przychodzi

tworzyć modernistom, w tym Reymontowi. Niewątpliwie Reymont jest „dzieckiem” epoki, choć ze swoim indywidualizmem osobowym i twórczym. Jest to epoka, która nie idzie w kierunku ateizmu (pozytywizm), ale w religijność, metafizykę, niekoniecznie rozumianą ortodoksyjnie, po chrześcijańsku. Jest to okres, który w literaturze okazał się niezwykle otwarty na sacrum, a nawet więcej, tego sacrum poszukiwał. Credo tej epoki to: „Bóg istnieje, Bóg jest”.

Mówiąc o religijności rozumiemy ją szeroko i mamy na myśli bardziej dyspozycję do przyjęcia prawd wiary i rzeczywistości transcendentnych, aniżeli konfesję. Miał Reymont w swojej drodze wiary i duchowości momenty zawirowań, zachwiań czy nawet posądzeń o niewiarę. W zeknięciu się ze spirytyzmem i mediumizmem, broniąc się przed wszelką duchowością, głosił swój materializm, swoje credo dekadenta, obojętność i niewiarę. Takich deklaracji jest więcej. Nie zostają one jednak doprowadzone do końca, gdyż nie ma ostatecznej deklaracji za ateizmem. Mówi, że nie wierzy w życie pozagrobowe, ale pewności nie ma. Reymont jest twórcą poszukującym: poszukującym ucieczki i schronienia, spokoju, wytchnienia czy zrozumienia. Zarzuty ateizmu przychodziły raczej z zewnątrz.⁸ Poszukiwaniami, ciekawością i potrzebą zrozumienia można wytłumaczyć zainteresowania pisarza spirytyzmem oraz ruchem teozoficznym. To tłumaczy, co potwierdza Adam Grzymała-Siedlecki, że Reymont „jak młody chłopak rzuca się w poznanie tej rzeczy, w zrozumienie jej. Nie przejdzie obojętnie wobec żadnej sprawy i wobec żadnego zjawiska. Tak go olśniewa r z e c z y w i s t o ś ć”.⁹ „Tak jak na Zachodzie Maeterlinck, tak on niezmożenie szukał szczeliny, przez którą by się dało dojrzeć choćby rąbek «czwartego wymiaru».”¹⁰ Można przypuszczać, że była to raczej intelektualna i pisarska ciekawość poznania wszelakich zjawisk i wykorzystania w literaturze lub forma przyzwyczajenia, a nawet nałogu, aniżeli jego dogłębne, rzeczywiste przekonania w tej mierze.

Oprócz snów w literaturze ważne miejsce zajmowały zjawiska parapsychologiczne. Były wykorzystane w literaturze romantyzmu, później neoromantyzmu. Literatura wówczas zaludniała się wizjami, hipnozami i duchami. Wynikało to z faktu, że uporządkowany świat XX wieku nie mógł sobie poradzić z wyjaśnieniami wszystkich intrygujących i niepokojących wydarzeń. Była to reakcja na „jednowymiarowy świat wyobraźni pozytywistycznej”.¹¹ Świat wewnętrzny, przeżycia duchowe intrygowały literatów i to stawało się tematem utworów modernistycznych, a więc znalazło się w dorobku literackim Reymonta. Jak pisze M. Walczak, „to była nie tylko moda, ale przede wszystkim potrzeba dotarcia do głębi podświa-

domości, wyjaśnienia zjawisk, których nie udało się wytłumaczyć w sposób naukowy”.¹² Pisze o tym A. Grzymała-Siedlecki: „cichaczem chodził do kabalarek”.¹³ Tenże autor zaświadcza, że Reymont odbył praktykę mediumistyczną, gdy pod koniec XIX wieku odżyła gorączka spirytyzmu. Sam Reymont po czasie stara się przedstawić siebie jako wyleczonego ze spirytyzmu, a swego byłego mistrza jako bezinteresownego, ale naiwnego fanatyka okultystycznej wiary.¹⁴ J.A. Malik wpisując religijność Reymonta w te nurty ówczesnej mody uważa za nadużycie. Teozofia¹⁵ jest dla Reymonta próbą pojęciowego ogarnięcia praw bytu, nazwania w jakiś sposób stanów niewyraźalnych. Dlatego wpisuje się w ten nurt dla „zaspokojenia wewnętrznych przeżyć i ekstazy, które porwałyby jego duszę i napełniły radością”. Sam Reymont krytycznie odnosi się do tych kierunków duchowości, są dla niego doświadczeniem epizodycznym, a także szybko spostrzega naiwność tej nauki i jej wyznawców.

Ważnym epizodem jego życia i świadectwem kształtowania się ściśle określonej duchowości jest chęć wstąpienia do seminarium duchownego lub do nowicjatu u paulinów. Przyczyny marzenia Reymonta o wstąpieniu do stanu duchownego były dwie: pierwsza natury estetycznej (czynnik istotny w procesie zbliżania się do Kościoła w okresie młodopolskim), druga społecznej (wysoka – jak sądził – pozycja księdza, przynależność do elity towarzyskiej; mniej – co sugerują niektórzy badacze – pieniądze).¹⁶

Reymont wpisuje się w ducha epoki, z niej wyrasta i pobiera życiodajne soki przemyśleń, filozofii, doświadczeń płynących różnymi strumieniami. Nie jest to dla niego obojętne. A jednocześnie jasno możemy powiedzieć, i nie będzie to nadużyciem, że religijność, wiara Reymonta, mimo potknięć i zachwiań, płynęła i realizowała się spokojnym nurtem, a jego stosunek do Kościoła instytucjonalnego był bardziej stonowany.

Aby uchwycić różnice między Reymontem a innymi przedstawicielami Młodej Polski, zobaczyć je jaśniej i wyraźniej, a zarazem uniknąć nieporozumień i uogólnień z powodu wielości, bogactwa idei i myśli tej epoki, należałoby je zestawić i porównać z religijnością innych pisarzy tego czasu. Z konieczności ograniczymy się tu jedynie do wymienienia takich postaci, jak: Aleksander Świętochowski,¹⁷ Stanisław Witkiewicz,¹⁸ Jan Kasprówicz,¹⁹ Stanisław Brzozowski,²⁰ których biografie mogłyby posłużyć do pełniejszego zobrazowania podobieństw i różnic istniejących między nimi a Reymontem w przeżywaniu religijności i duchowości.

Drugi nurt doświadczeń religijnych Reymonta można nazwać **świadectwem wiary**. Swymi korzeniami sięga on środowiska rodzinnego, do-

mowego i w swej istocie jest o wiele dojrzałszy, bogatszy i głębszy. To dochodzenie do wiary, do duchowego rozwoju Reymont wyraża w *Pielgrzymce na Jasną Górę*, która jest metaforą wzrastania, dojrzewania w wierze. Jak pisze A. Lange, „wybiera się na tę wyprawę nie jako pobożny pielgrzym, ale jako ciekawy wywiadowca, poszukiwacz wrażeń”, „idzie nie jako wierzący pielgrzym, ale ciekawy [...] powoli wsiąka w jej psychikę, zlewa się z masą i zaczyna się poruszać, czuć, śpiewać i wierzyć jak ten tłum”.²¹ *Pielgrzymka na Jasną Górę* jest świadectwem poszukiwania i samookreśleniem nie tylko jako artysty,²² ale człowieka wiary. Jest to „podróż wewnętrzna”, duchowa.²³

Ważnym dla każdego człowieka jest środowisko rodzinne. Reymont wzrastał w domu na wskroś katolickim. Religijne wychowanie zapewnił mu ojciec, Józef Rejment, organista ze wsi Kobile Wielkie, i wuj matki, ksiądz kanonik Szymon Kupczyński. Ten ostatni, eks-pijar, szkolny kolega Lucjana Siemieńskiego, człowiek wielu talentów, potrafił dostrzec rodzące się zdolności przyszłego autora *Chłopów*.²⁴ Młodego Reymonta, który miał zdolności muzyczne, nakłaniano do tego, by idąc śladem ojca został organistą. Przynosił go do tego przez lekcje muzyki, codziennie służył do Mszy świętej, jeździł z kapłanem do chorych, pomagał prowadzić kancelarię parafialną. Wielu krytyków uznaje, że ta młodość ukształtowała w nim na zawsze – w znaczeniu dodatnim i ujemnym – p a r a f i a l n ą religijność. To go krępowało i budziło potrzebę wyjścia z owego „zaścianka” w szeroki świat, w sensie miejsca, znaczenia i pozycji, jak i wyobraźni. Dążenie „ku czemuś więcej”, przemieszczanie się z miejsca na miejsce, z jednego zawodu do innego, to nabywanie doświadczenia i doświadczanie różnej rzeczywistości było w ostateczności źródłem jego pisarskich sukcesów aż po najwyższy laur. Było to też powodem młodzińskich kryzysów i źródłem nie zawsze udanych poszukiwań, ale stanowiło fundament oparcia do zachowania pobożności prostej i ludowej, która znalazła swoje odzwierciedlenie w jego twórczości. Świadczy to o tym, jak mocno religijne doświadczenia dzieciństwa pozostały w młodym pisarzu i jak wielkie walki musiał toczyć ze światem i samym sobą. Niezwykle ważnym momentem stabilizującym i określającym religijność Reymonta ku katolicyzmowi była śmierć matki. Pisał: „Z jej [matki] śmierci wstało życie dla mnie, że wracałem z pokorą i szczęściem do tych źródeł wiary, od których się oddaliłem z szyderstwem bezmyślnym. Poznałem, że poza katolicyzmem nie ma nic, dla czego by żyć warto i umierać”.²⁵

Z tego obrazu religijności wyłania się sylwetka duchowa Reymonta z wyraźnym zaznaczeniem odniesień do Boga i człowieka. Reymont

w swojej twórczości i życiu stanął po stronie ludzi prostych. Bliżej mu było – co znalazło odzwierciedlenie w twórczości – do pobożnej prostoty niż do nowatorskich koncepcji teologicznych. Wydaje się być daleki od dyematów religijnych swoich czasów, mimo jednostkowych zawirowań w jego życiu religijnym i duchowym wynikających z ducha epoki. Tak więc w jego życiu, jak i w pisarstwie odnajdujemy podstawowe wartości, które konstytuują podstawowe elementy duchowości i etyki chrześcijańskiej. Należą do nich: sprawiedliwość, prawda, poświęcenie, cierpienie, miłość. Są one podstawowymi aksjomatami jego pisarstwa, które emanują z jego tekstów, z których większość poświęcona jest problematyce chłopskiej, a więc także religijności i duchowości tej grupy społecznej.

Dnia 13 lipca 1900 r. Reymont przeżył katastrofę kolejową, która wywarła duży wpływ na jego światopogląd religijny. Jak sam wyznaje, „przeżył własną śmierć” i ocalenie życia uznał za cudowne. To wydarzenie, które przyczyniło się najpierw do jego duchowego rozbitcia (musiał odłożyć pisanie *Chłopów*), spowodowało także jego wewnętrzną i duchową mobilizację i odzyskanie duchowych sił. Zyskał także pewność, że po tamtej stronie „coś jest”. Wyraziło się to m.in. w tym, że o rzeczach ostatecznych mówił ze szczególnym spokojem i pewnością, co było odbierane „jako fenomen dla jego współczesnych i bliskich”.²⁶ Potwierdzeniem faktu, po stronie jakich ludzi staje Reymont, jest nawiązanie kontaktów z bratem Albertem – Adamem Chmielowskim, malarzem i społecznikiem, opiekunem najbardziej wydziedziczonych i ubogich, założycielem noclegowni, który był wówczas największym autorytetem w sprawach religijnych, bo życiem potwierdzał Ewangelię. Na rekolekcjach prowadzonych przez niego bywali: Żeromski, Kasprowicz, Brzozowski, Nowaczyński, a nawet Przybyszewski. Nie brakło też Reymonta, który szukał u brata Alberta potwierdzenia słuszności swej drogi pisarskiej, a przede wszystkim drogi duchowej. Z tych rozmów i spotkań czerpał niezwykle wzmocnienie. Stąd też pojawienie się w twórczości Reymonta modnego wówczas kierunku modernistycznego franciszkanizmu, który w wielu punktach duchowości Reymonta jeśli nie jest tożsamy, to zbieżny. Potwierdzeniem tego faktu jest pojawiająca się w utworach pisarza optymistyczna wizja stworzenia, przekonanie o bliskości sztuki i religii, umiejętność dostrzegania Boga w przyrodzie, zgoda na radykalizm ewangeliczny, pogodny stosunek do śmierci czy radość istnienia.²⁷

Podziwiał prostotę wiary ludu chłopskiego w cyklu reportaży *Z ziemi chełmskiej*, opisując martyrologium unitów. Była to próba – i to udana – ukazania wiary stałej, mocnej, nieustępliwej, wierności, za którą trze-

ba było płacić cenę najwyższą – życie. Religijność tego ludu była szczególnym kulturowym zapleczem Chełmszczyzny i wiązała tę społeczność w całość. Mówiła o istnieniu prawd wiecznych, nieprzemijających, transcendentnych. To był lokalny obyczaj i tradycja, to było życie rodzinne i sposób wychowania dzieci, to był świat niezwykłych wartości, duchowych wartości, a jego klamrę stanowiła wiara, religijność, która mimo ofiar ocalała człowieka i świat wartości.

Duchowość i stosunek do człowieka i świata wyraża się także w innych utworach Reymonta, jak i w jego działalności społecznej. Czas I wojny światowej (1914–1918) był dla pisarza jak i dla wielu ważną próbą życiową i pisarską. Władysław Reymont, twórca obdarzony ogromną wrażliwością społeczną, zmysłem etycznym, mający poczucie odpowiedzialności za losy narodu, nie mógł stać na uboczu. Wcześniej odważnie wypowiadał się na temat tragedii unickiej, zajmował stanowisko wobec rewolucji 1905 roku. W swym pisarstwie nie unikał spraw trudnych i reprezentował „literaturę zaangażowaną”. Był pisarzem moralistą, niejako sumieniem narodu.²⁸ Wojnę traktował nie tylko jako bolesne doświadczenie egzystencjalne, ale także jako sprawdzian humanizmu.²⁹ Ulubiony bohater Reymonta to zwykły „szary” człowiek, kierujący się w życiu bardziej instynktem niż rozumowaniem. Pisarz dużym szacunkiem otaczał ludzi prostych i ukazywał ich prostotę, uczciwość, dobroć, poczucie godności i hart ducha. Były to wartości, które sam wysoko cenił i którymi starał się żyć. Prostota była dla pisarza wartością fundamentalną i bez zastrzeżeń akceptowaną. Jego bohaterowie są wierni sobie i swoim ideałom, które podjęli, i dlatego trwają. Cena, jaką trzeba za to płacić, staje się nieistotna, a jest to cena często najwyższa, cena krwi (unici). Pisarz głęboko wierzy i daje temu nieustanny wyraz, że walka dobra ze złem, a obrazuje to przez odwołanie się do praw natury, zakończy się zwycięstwem i ostatecznie dobro zatriumfuje, prawda zwycięży. Choć wojna niszczy ziemię, wyjaławia, zmienia w cmentarzysko, to ta ziemia nieustannie się odradza, plonuje, owocuje, za sprawą chłopca, który ją uprawia i obsiewa.³⁰

Tak oto jawi się fragmentaryczny wprawdzie, ale interesujący portret życiowy i duchowy pisarza, z którego wyłania się postać niezwykle ciekawa i interesująca, bogata w doświadczenia i przeżycia, co znajduje swoje odzwierciedlenie w tworzonych dziełach literackich. To po jakiejś części bohaterowie mówią jego językiem, ludowym i prostym, reprezentują jego świat wartości, wierzą jego wiara, kochają Boga i ludzi jego sercem. Podsumowaniem jego życia i duchowych zmagania, a często walki, niech będą słowa byłego przełożonego z czasów pracy Reymonta na kolei: „Ja się tam

oczywiście nie mogę znać na tym, czego on w książkach dokonał, ale to jedno wiem, że był u c z c i w y m c z ł o w i e k i e m”.³¹

To, co ważne i tłumaczące postawę życiową i literacką Reymonta, to fakt, że obca była mu „gwałtowna i prowokacyjna opozycyjność wobec współczesności”,³² także religijnej.

* * *

Chociaż religijność i duchowość Reymonta miała różne fazy – od problemów z wiarą, ortodoksją Kościoła katolickiego, aż po doświadczenia spirytystyczne – to możemy stwierdzić, że była ona raczej spokojna. Była to religijność „środka”. Nie było tam „nihlizmu niewiary” w skrajnych jego postaciach czy „uniesień religijnych”. Elementem wzbogacającym, wspierającym duchowość pisarza był obecny w jego życiu i twórczości element religijnej kultury i folkloru, szczególnie chłopskiego, pod którego urokiem pozostawał przez całe życie. Jak mówi J.A. Malik, „nie jest Reymont kandydatem na świętego, ale wydaje się, że jego życie opasane jest taką klamrą, jak *Chłopi*. Od inicjalnego: «Pochwalony Jezus Chrystus» po finalne «Ostańcie z Bogiem, ludzie kochane». A w środku jest epos”,³³ w którym jest miejsce dla Boga i ludzkiego życia.

PRZYPISY

¹ Powodem tego jest biografia mitologizowana wielokrotnie przez samego Reymonta, pełna niedomówień, przeinaczeń, pominięć i przeinterpretowań. Często zamiast z tekstem biografii mamy do czynienia z tekstem legendy lub autolegendy literackiej. Stąd bierze się wielość opinii i sądów dotyczących tego zagadnienia.

² J.A. Malik, *Modernistyczne credo. O religijności Władysława Stanisława Reymonta. Tezy biograficzne*, w: *Inny Reymont*, Lublin 2002, s. 50.

³ Cyt. za: tamże, s. 63.

⁴ S. Falkowski, *Zagadka religijności Chłopów W. St. Reymonta*, w: *Glosariusz od Młodej Polski do współczesności*, Wrocław 1991, s. 57.

⁵ J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 52.

⁶ D. Knysz-Tomaszewska, *W stronę niepoznawalnego*, w: *Inny Reymont*, dz. cyt., s. 27.

⁷ Tamże, s. 50.

⁸ J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 53; zob. B. Kocówna, *Władysław Reymont*, Warszawa 1973, s. 86.

⁹ A. Grzymała-Siedlecki, *Ludzie i dzieła*, Kraków 1967, s. 260.

¹⁰ Tenże, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków 1965, s. 253.

¹¹ M. Walczak, *Władysław Reymont o snach i spirytyzmie*, w: *Inny Reymont*, dz. cyt., s. 123.

¹² Tamże, s. 141.

¹³ A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie...*, dz. cyt., s. 253

¹⁴ Tamże, s. 269–270.

¹⁵ A. Lange wspomina, że w Częstochowie Reymont zapoznał się z pewnym Niemcem (nazwisko nieznane), sekretarzem związku teozofów-iluminatorów, który wprowadził go w arkana tej sztuki. A. Lange, *Pochodnie w mroku*, Warszawa 1925, s. 57.

- ¹⁶ J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 53–56. K. Wyk a (*Reymont, czyli ucieczka do życia*, Warszawa 1979, s. 20) jest zdania, że chęć Reymonta wstąpienia do stanu duchownego, która jest potwierdzona faktami i udokumentowana, podyktowana była chęcią stabilizacji życiowej. Sam Reymont pisał: „Rozpatrzmy się. Lat dwadzieścia pięć, zdrowie prawie dobre, zdolności – sądzę średnie, a chęć ogromna – kwalifikacje. Nagroda – spokój niewoli co prawda, dobrobyt względny, ale zapewniony stale, co przy mojej nieudolności życiowej znaczy wiele, jeśli nie wszystko... Wybrać...”. Obliczał to nawet wzorem swej matki, ile by musiał poświęcić czasu i mieć pieniędzy, aby przygotować się do egzaminu z sześciu klas gimnazjalnych, które obowiązywały przy wstąpieniu do seminarium. Kilka razy podejmował starania o przyjęcie do paulinów na Jasnej Górze, czego jednak w końcu nie zrealizował (zob. J.H. Z b u d n i e w e k, *Starania Władysława Reymonta o przyjęcie do paulinów w świetle jego korespondencji*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 19(1969), s. 233–239).
- ¹⁷ Zob. M. Brykałska, *Aleksander Świętochowski wobec religii i katolicyzmu*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*, Lublin 1993, s. 99–114.
- ¹⁸ Zob. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 1976.
- ¹⁹ Zob. J. Kaczyński, *Sacrum a świadomość poetycka Kasprowicza*, w: *Tradycja religijna w literaturze polskiej XIX w.*, Olsztyn 1996; G. Iglinski, *Idealizm Chrystusowy w twórczości Kasprowicza*, w: *Idee i obrazy religijne w literaturze polskiej XIX i XX wieku*, Olsztyn 1998, s. 101–147.
- ²⁰ Zob. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971.
- ²¹ A. Lange, *Pochodnie w mroku*, dz. cyt., s. 70–71; zob. K. Wyk a, *Władysław Stanisław Reymont*, w: *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku. Literatura Młodej Polski*, t. 3, Kraków 1973, s. 55–56; S. Pigoń, *Na drogach kultury ludowej*, Warszawa 1974, s. 380–381.
- ²² J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 59.
- ²³ Por. J.R. Krzyżanowski, *Jasnogórska pielgrzymka Reymonta*, w: *Problematyka religijna...*, dz. cyt., s. 377.
- ²⁴ J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 52–53; K. Wyk a, *Władysław Stanisław Reymont*, art. cyt., s. 47–52.
- ²⁵ Cyt. za: J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 56.
- ²⁶ Tamże, s. 62.
- ²⁷ Tamże, s. 63.
- ²⁸ Por. M.J. Olszewska, *Między heroizmem a okrucieństwem*, w: *Inny Reymont*, dz. cyt., s. 66.
- ²⁹ Opowiadania: *Jak to na wojence ładnie, Za frontem*.
- ³⁰ W.S. Reymont, *Za frontem*, w: *t e n ż e, Pisma*, t. 3, Warszawa 1952, s. 82: „Stanął nieustraszenie na zagonie, przeżegnał się. Orał zawzięcie, z lubością wpiierając bosc nogi w wilgotną, chłodną ziemię, radośnie patrzył na lśniące, tłuste skiby. Rzeźwy a ostry zapach ziemi upajał go niby kadzidlane dymy w czas podniesienia. Hej, co mu tam wojna i kule! Swoją własną zagon orze, pod chleb uprawia rolę, jak jego ojciec i dziady robiły, jak jego wnuki robić będą. Szczęsny spokój przepełnił mu duszę. Pan ci on jest nad pany, gospodarz prawy i wierny posłusznik tej świętej ziemi. Cichość się w nim rozrosła ogromna – cichość pełna tajemniczych, wiośnianych poczynań i marzeń, jako w tej ziemi rodzącej”.
- ³¹ A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie...*, dz. cyt., s. 277.
- ³² S. Lichański, *Człowiek i artysta*, w: W. Reymont, *Chłopi*, Warszawa 1982, s. 423.
- ³³ J.A. Malik, *Modernistyczne credo*, art. cyt., s. 64.

KS. MIECZYŚLAW ŁASZCZYK

STOWARZYSZENIE PAX W POWOJENNEJ POLSCE
Charakterystyka i próba pastoralnej oceny
środowiska katolików świeckich
współpracujących z systemem politycznym PRL

W powojennej historii Kościoła w Polsce znaczną rolę odegrało środowisko katolików świeckich związane ze Stowarzyszeniem PAX. Działalność Stowarzyszenia była co najmniej kontrowersyjna, jeśli nie chciałoby się użyć na wstępie określenia – antykościelna. W systemie ateizmu państwowego i powszechnego zakazu działalności niezależnych organizacji pozarządowych i zorganizowanych środowisk o charakterze konfesyjnym, PAX posiadał mandat władz na działalność społeczną, kulturalną, oświatową, wydawniczą i zgodną z linią władz – działalność polityczną. Środowisko PAX skupiło część inteligencji katolickiej i trudno byłoby nie zauważyć społecznego znaczenia i roli, jaką środowisko to odegrało w okresie PRL. Po tzw. transformacji politycznej na przełomie lat 1989/1990 dokonała się wewnątrz Stowarzyszenia samokrytyka i zmiana orientacji ideowej. Stowarzyszenie zmieniło nazwę na „Civitas Christiana”, które przyjęło normy prawno-kanoniczne stowarzyszenia katolickiego.

1. Powstanie i początki działalności Stowarzyszenia PAX

Założycielem PAX-u był Bolesław Piasecki, przedwojenny młody działacz narodowy. W czasie okupacji zaangażowany w podziemie zbrojne, został w listopadzie 1944 r. aresztowany przez Sowieców.¹ Niespodziewanie szybko, zaledwie po kilkumiesięcznym pobycie w więzieniu NKGB, wyszedł na wolność z odmienionymi skrajnie poglądami i opracowanym gotowym planem poparcia ZSRR i rządów komunistycznych w Polsce.²

Do najbliższych współpracowników B. Piaseckiego należeli wówczas: Jerzy Hagemajer, Dominik Horodyński i Wojciech Kętrzyński.

Grupa ta otrzymała 25 listopada 1945 r. zgodę na wydawanie tygodnika „Dziś i Jutro”, w którym deklarowała „przyjaźń z ZSRR jako wymóg polskiej racji stanu” oraz przełamanie wzajemnej nieufności „marksistów” i „idealistów”.³ Początkowo Episkopat odnosił się życzliwie do powstałej grupy. Jednakże z czasem zaangażowanie polityczne tego środowiska świeckich katolików stawało wyraźnie po stronie obozu ideologicznie obcego i wrogiego Kościołowi. Najpierw poparli oni inicjatywę komunistów połączenia niezależnych środowisk „Tygodnika Powszechnego”, „Tygodnika Warszawskiego” i pisma „Odra” z grupą „Dziś i Jutro”,⁴ a w grudniu 1946 r. podjęli pierwszą próbę nacisku politycznego na Episkopat Polski, zmierzającą w kierunku skłonienia biskupów do porozumienia z komunistami. W tej sprawie został złożony u kard. A. Hlonda memoriał z uzasadnieniem ułożenia na nowo stosunków między Kościołem i państwem. Grupa Piaseckiego chciała odegrać w tym rolę pośrednika i zapewne naciskać na ustępstwa ze strony Episkopatu.⁵

Już w tym okresie grupa zaczęła określać siebie: „katolicy społecznie postępowi”, a ostatecznie w styczniu 1947 r. przybrała nazwę Stowarzyszenia PAX. W lutym 1947 r. zarejestrowano Spółkę Wydawniczą „PAX”, a 22 marca 1947 r. grupa uzyskała koncesję na dziennik „Słowo Powszechne”. Jak pisze A. Albert: „Środowisko związane z Piaseckim angażowało się coraz wyraźniej po stronie nowej władzy, co wywoływało opory szerokich mas inteligencji katolickiej i Episkopatu. We wrześniu 1947 r. redaktorzy innych pism katolickich oświadczyli na Jasnej Górze, iż «Dziś i Jutro» oraz «Słowo Powszechne» nie odpowiadają założeniom katolickim”.⁶

Rok 1949 przyniósł aktywizację PAX-u w propagowaniu teorii tzw. „wieloświatopoglądowości rewolucji polskiej” i w narzucaniu ideologii marksistowskiej swym zwolennikom. W początkowym okresie PAX zyskiwał społeczne zainteresowanie. Atrakcyjność grupy PAX nie leżała jednak w mocy proponowanego przez nią programu. Środowisko to „dawało młodym ludziom szanse kariery, posady, co więcej – na zasadzie zakulisowych powiązań z resortem bezpieczeństwa – potrafiło częstokroć powstrzymać atak policji politycznej lub nawet wydobyć represjonowanych z więzienia”.⁷ Dodatkowo pociągała ludzi szybko rozwijająca się baza materialna i możliwości ruchu. Władze zezwoliły Piaseckiemu przejąć niektóre upaństwowione zakłady prywatne, w których znajdowali pracę często nawet byli ich właściciele i ludzie represjonowani przez system. Stowarzyszenie zorganizowało też szkołę średnią – Liceum im.

św. Augustyna w Warszawie, klub młodzieżowy, a w okresie wakacji prowadziło obozy letnie dla dzieci i młodzieży.⁸

2. Założenia programowe oraz ideowe oblicze PAX-u

Oferta PAX-u była w sumie „ofertą katolicyzmu bezpiecznego, względnie wygodnego i jawnego. Nie był to jednak katolicyzm autentyczny. Nieautentyczność polegała w istocie na tym, że w swych reakcjach na wydarzenia bieżące w kraju PAX był sterowany z Komitetu Centralnego partii komunistycznej. Dystansował się więc na żądanie to od papieża, to od biskupów, to od doktryny społecznej Kościoła”.⁹

Początkowo PAX był organizacją ściśle elitarną i dlatego dość jednolitą ideowo. Starannie weryfikowano członków. Później zbudował on swoją sieć organizacyjną w wielu miastach na terenie Polski, co sprawiło że trudniej było weryfikować ideowo wszystkich członków. Status ekonomiczny zapewniły mu centrale przemysłowo-handlowe: „Inco” i „Veritas”. Wydawnictwo książkowe monopolizowało praktycznie wydawanie książek katolickich. Obok nieprawnie przejętego, a w rzeczywistości w ten sposób zagrabionego „Tygodnika Powszechnego” powstały pisma lokalne – we Wrocławiu, w Opolu, Katowicach i Lublinie.

Jednakże już w 1952 r. doszło do pierwszych różnic ideowych wewnątrz Stowarzyszenia. Podczas redagowania wersji *Wytycznych* programowych PAX-u grono młodszych działaczy z Tadeuszem Mazowieckim i Januszem Zabłockim na czele, wychodzących z założeń personalizmu katolickiego, wszczęło dyskusję ideową, głosząc tezę, że „jakkolwiek nie ma chrześcijańskiej polityki, istnieje jednak chrześcijańska odpowiedzialność w polityce”. Doprowadziło to w końcu do zawieszenia w prawach członków Stowarzyszenia PAX ośmiu działaczy, którzy protestowali przeciw mieszaniu światopoglądu katolickiego z doraźnymi celami politycznymi.¹⁰

Rozbudowany i silny organizacyjnie PAX w latach pięćdziesiątych, będąc u szczytu wpływów w kraju,¹¹ próbował także dotrzeć do opinii katolickiej na Zachodzie, przedstawiając się jako „ruch postępowych katolików”. Najchętniej i najliczniej podróżowali paxowscy działacze do Francji, gdzie nawet udało się im uzyskać pewne poparcie.¹² PAX zamierzał wciągnąć katolików francuskich do współpracy z marksizmem. Szczególnie podatni na tę współpracę okazali się katolicy zgrupowani wokół lewicującego czasopisma „Informations Catholiques Internationales”.¹³ Zamierzenia te udaremnił list prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego do biskupów francuskich z 1963 r. W liście tym kard. Wyszyński przestrzegł chrześcijan francuskich przed infiltracją komunistyczną, która

dokonuje się – według słów Prymasa – przez polską organizację pseudo-chrześcijańską PAX. Czytamy w nim dosłownie: „PAX wzmaga swoją propagandę w krajach zachodnich rozszerzając fałszywe wiadomości, które wyrządzają Kościołowi duże szkody [...]. W rzeczywistości PAX nie jest żadnym ruchem w Kościele, ale organem ściśle kierowanego aparatu policyjnego, stojącym pod bezpośrednim wpływem polskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i wykonującym ze ślepyim posłuszeństwem wszystkie dyrektywy Urzędu Bezpieczeństwa”.¹⁴

Interesująco również przedstawiał się stosunek Watykanu do założeń ideowych PAX-u. W grudniu 1954 r. Piasecki opublikował książkę *Zagadnienia istotne*, w której utożsamiał m.in. społeczną doktrynę Kościoła z koncepcjami socjalnymi komunizmu i nakreślił swoją wizję udziału katolików we władzy u boku komunistów. Książka ta i czasopismo PAX-u „Dziś i Jutro” zostały oficjalnie potępione przez Kongregację Świętego Oficjum w Rzymie, w czerwcu 1955 r.¹⁵

Na fali wydarzeń poznańskich w 1956 r. doszło do kolejnego rozłamu na podłożu ideowym. Grupa secesjonistów z Frankowskim, Łubieńskim, Micewskim i Kętrzyńskim na czele utworzyła tygodnik „Za i Przeciw”. Piasecki zaś i jego zwolennicy nie dostrzegli jednak demokratycznych przemian, jakie dokonały się w Polsce.¹⁶ Dopiero w 1957 r. PAX pod naciskiem wielu członków przystąpił do reorganizacji stowarzyszenia. Ale nie były to zmiany zasadnicze. Nowy statut z 7 maja 1957 r. pozwolił rozszerzyć sieć terenową niemalże na wszystkie miasta wojewódzkie. Ponadto, na tle propagandy „odnowy moralnej” ruchu, stowarzyszenia – w tym także PAX – pozyskiwały nowych ludzi przybyłych z emigracji i mało zorientowanych w sytuacji krajowej. Na nowo odbudował się też ruch „księży patriotów” i koła księży przy odebranym Kościołowi „Caritasie”. PAX w tym czynnie brał udział, mając poparcie władz. W lutym 1958 r. „Spółka Wydawnicza Pax” zmieniła nazwę na „Zjednoczone Zespoły Gospodarcze” z dwiema głównymi firmami – „Inco” i „Veritas”. Pomimo tego rola polityczna i społeczna PAX-u od tego czasu stopniowo malała.

3. Stosunek Episkopatu Polski do Stowarzyszenia PAX

Jak już wspomniano, stosunek Prymasa i Episkopatu do stowarzyszenia świeckich katolików – od początku powstania PAX-u – był dość przychylny, ale później bardzo ostrożny, raczej nieufny i pełen dystansu. Prymas kard. S. Wyszyński nawet w pewnym okresie przyjmował B. Piaseckiego, założyciela i prezesa PAX-u, zapewne wierząc w jego dobre intencje. Szybko jednak nastąpiła radykalna zmiana. Bezskrytyczna akcepta-

cja posunięć władz doprowadziła do tego, że PAX poparł tzw. instytucję „księży patriotów”, zaaranżowaną przez komunistów dla rozbicia jedności Kościoła z papieżem i zniszczenia go od wewnątrz. Stowarzyszenie stopniowo izolowało się w środowiskach katolickich, a 8 września 1949 r. prymas Wyszyński określił je mianem „katolickich odszczepieńców społecznych”. PAX ponadto nie tylko nie przeciwstawił się likwidacji w styczniu 1950 r. przez władze państwowe kościelnej instytucji charytatywnej „Caritas”, ale aktywnie uczestniczył w przejęciu jej przez zarząd całkowicie podporządkowany komunistom. Również w marcu 1953 r. przejął z pogwałceniem praw i wszelkich zasad moralnych tytuł i mienie zlikwidowanego „Tygodnika Powszechnego”. PAX w pełni poparł dekret o obsadzaniu przez duchownych stanowisk kościelnych w Polsce z 9 lutego 1953 r., krzywdzący Kościół i ingerujący w jego wewnętrzne sprawy.¹⁷ W okresie wypracowywania *modus vivendi* Kościoła w państwie rządzonego przez komunistów (zawarty w postaci Porozumienia z 14 kwietnia 1950 r.), a następnie w okresie przed aresztowaniem Prymasa – PAX i osobiście Piasecki odgrywali pozornie rolę mediatorów, w rzeczywistości jednak reprezentowali interes władzy, chcąc osiągnąć maksymalne ustępstwa ze strony Kościoła.¹⁸ Nawet tzw. odwilż październikowa i uwolnienie Prymasa, a także wewnętrzna reorganizacja PAX-u nie poprawiły chłodnych stosunków Stowarzyszenia z Episkopatem Polski. Biskupi coraz ostrzej odcinali się od PAX-u. W 1963 r. prymas Wyszyński określił stowarzyszenie jako „zamaskowany ośrodek propagandowy służący do oczerniania Kościoła w Polsce” w myśl „dyrektyw od partii komunistycznej, tajnej policji i Urzędu do spraw Wyznań”. Oświadczenie to, a potem *List otwarty do kard. Wyszyńskiego* opublikowany przez PAX 4 sierpnia 1964 r. wytworzyły prawdziwą przepaść między PAX-em i Episkopatem.¹⁹ „Pogłębił ją udział PAX-u w nagonce na Kościół, Episkopat i Prymasa po słynnym liście pojednania do biskupów niemieckich z 1965 r.”²⁰

Znamienna była ocena PAX-u wydana przez Episkopat w oświadczeniu z dn. 29 grudnia 1967 r. Biskupi piszą: „Nie usłyszeliśmy nigdy w ciągu dwudziestu dwu lat działalności Stowarzyszenia PAX jego głosu w obronie wolności i praw Kościoła. Powtarzają się natomiast stałe ataki przeciwko Episkopatowi, pomawianie Episkopatu o nieliczenie się z polską racją stanu, o wywoływanie konfliktu z władzami państwowymi”.²¹

4. PAX w okresie od powstania Solidarności do upadku komunizmu

Wraz z umacnianiem się pozycji Kościoła malała rola PAX-u. W dniu 1 stycznia 1979 r. po prawie dwuletniej, nieuleczalnej chorobie zmarł

Bolesław Piasecki. Założyciel i szef PAX-u odszedł właściwie w atmosferze klęski politycznej. „Po 33 latach starania się i konformizmu PAX posiadał wprawdzie niezależność gospodarczą, ale koncepcji światopoglądowości ani współudziału w rządzeniu PRL nie udało się Piaseckiemu zrealizować. Należy oczywiście pamiętać, że istnienie PAX-u zamortyzowało atak komunistów na Kościół w latach stalinowskich, a Instytut Wydawniczy PAX dostarczał czytelnikom w Polsce wielu niezastąpionych lektur, ale koszty ruchu katolików społecznie postępowych były bardzo wysokie”.²²

Nowym szefem PAX-u został Ryszard Reiff, który zweryfikował program stowarzyszenia i przeprowadził częściową samokrytykę środowiska. Niestety „stan wojenny” ogłoszony 13 grudnia 1981 r. uciął ten proces. Ryszard Reiff został odsunięty, a nowym prezesem został Zenon Komen-der, bardziej lojalny wobec władz. PAX dalej istniał w „starej formie” aż do upadku komunizmu. Dnia 11 września 1989 r. zostały wybrane nowe władze. Przewodniczącym zarządu głównego został Maciej Wrzeszcz. Dnia 25 listopada 1989 r., w rocznicę powstania Stowarzyszenia, odbyła się w Warszawie ogólnopolska narada działaczy PAX-u. Znamienna była samoocena nowego zarządu PAX-u i zapowiedź głębokiej reformy ideowej i programowej. W referacie wprowadzającym przewodniczący M. Wrzeszcz zawarł główne postulaty tejże odnowy:

„Musimy ocenić i oceniamy negatywnie takie posunięcie jak np.:

1. Metody działalności PAX-u wśród duchowieństwa, przede wszystkim w latach stalinowskich, a zwłaszcza po internowaniu księdza Prymasa Wyszyńskiego; przykłady nieuprawnionego wkraczania na teren zastrzeżony dla hierarchii Kościoła, krytykowanie i pouczenie hierarchii, przy użyciu języka ideologicznego i politycznego, nieuprawnionego na terenie wewnątrzno-katolickim;

2. Wznowienie przez PAX pod niezmiennym tytułem zamkniętego karnie przez władze «Tygodnika Powszechnego» oraz wyrażone w tamtych czasach nieuprawnione dążenie do monopolu na reprezentację polityczną środowisk katolickich;

3. Stosowanie kryteriów doraźnie politycznych w ocenie postępowania Kościoła Hierarchicznego w Polsce, czego przykładem może być zajęcie przez prezydium PAX-u krytycznego stanowiska wobec orędzia biskupów polskich skierowanego z okazji Millennium do biskupów niemieckich”.²³

W oświadczeniu zaś przyjętym na naradzie czytamy: „Drogowskazem moralnym i kryterium postępowania na tej drodze są dla nas: wiara

i moralność katolicka, nauczanie Kościoła oraz poczucie łączności z jego Hierarchią – Ojcem Świętym i Episkopatem Polski. Dążąc do zapewnienia pewnej wewnątrzkatolickiej wiarygodności PAX-u dokonujemy w duchu prawdy, krytycznej oceny błędnych posunięć, które miały miejsce w historii naszego ruchu – zwłaszcza w okresie panowania stalinizmu w Polsce – a brały swe przyczyny z nadmiernej politycznej instrumentalizacji spraw Kościoła i katolicyzmu. Wyrażamy żal z powodu błędów, które zaważyły w przeszłości na stosunkach PAX-u z Hierarchią. [...]

W systemie wartości i metodach działania wskazywanych przez naukę społeczną Kościoła upatrujemy współcześnie najgłębszy wyraz naszego zaangażowania społecznego: dążenia do wprowadzenia w życie narodu ewangelicznego śladu moralnego i sprawiedliwości społecznej”²⁴

Upadek komunizmu radykalnie zmienił PAX na organizację, która chce odtąd – jak się wydaje, tym razem szczerze – znaleźć swoje miejsce w Kościele.²⁵

5. Ocena eklezjalności Stowarzyszenia PAX

Prawo i wolność zrzeszania się w Kościele wynika z samej natury Kościoła, którego istotę stanowi *communio* ludzi z Bogiem i między sobą. Przez chrzest każdy chrześcijanin wszczepiony w Chrystusa jest zarazem członkiem Jego Ciała, czyli Kościoła, i uczestniczy tym samym w misji Chrystusa i tegoż Kościoła. Z powyższego tytułu katolicy świeccy mają prawo zrzeszania się na własną odpowiedzialność, bez specjalnego mandatu hierarchii Kościoła, ale w jedności z nią. Nie można więc kwestionować stowarzyszenia PAX jako dopuszczalnej w Kościele formy zrzeszenia katolików świeckich. Wszystkie jednak formy wspólnot laikatu w Kościele powinny pozytywnie weryfikować się w świetle kryteriów charakteru kościelnego katolickich zrzeszeń wiernych.²⁶

W ocenie eklezjalności Stowarzyszenia PAX można posłużyć się wnioskami pochodzącymi z tego środowiska, ale warto też przytoczyć pewne niezależne opinie. Należy także rozważyć ten problem w odniesieniu do eklezjologii komunii i misji, czyli aspektu teologicznego w urzeczywistnianiu się Kościoła we wspólnocie wiernych w wymiarze zarówno wertykalnym jak i horyzontalnym.²⁷

W referacie Jana Wagnera, członka Prezydium Zarządu Głównego Stowarzyszenia PAX, czytamy: „Stowarzyszenie PAX, choć nie traktuje uczestnictwa swych członków w życiu religijnym Kościoła, w życiu parafii, w kategoriach obowiązków organizacyjnych i do uczestnictwa tego nie podchodzi jako do podstawy ich oceny w płaszczyźnie organizacyjnej, to

przecież sprawa ta nie może być i nigdy nie była nam obojętna. Gdybyśmy postawili pytanie, jakie znaczenie ma ona dla naszej organizacji, musielibyśmy odpowiedzieć, że zasadnicze. Świadczy o tym choćby żywa tradycja, zgodnie z którą PAX, choć nie zobowiązuje swych członków ani nie rozlicza organizacyjnie z praktyk religijnych, to przecież nieustannie podkreśla, że jako katolicy i parafianie powinniśmy brać żywy udział w życiu własnej parafii, akcentując przy tym w *Wytycznych*, że jako katolicy podlegamy Hierarchii w sprawach wiary, moralności i jurysdykcji”.²⁸

Z wypowiedzi można zatem wnioskować, że ideały chrześcijańskie, światopogląd chrześcijański traktowane są jako „inspiracje” działalności, „jako jeden z trzech elementów określających ideową tożsamość PAX-u”. Uczestnictwa w zadaniu pogłębiania chrześcijańskich postaw wiary, wydaje się, nie stawia się jako sprawy nadrzędnej i fundamentalnej, a co najwyżej na równi z innymi celami. Wprowadzie według statutu, jednym z celów Stowarzyszenia jest tworzenie warunków do rozwoju światopoglądu katolickiego, to jednak analizując praktykę działania, można mieć co do realizacji tego celu wątpliwości. Czy można stwarzać dobre warunki dla rozwoju światopoglądu chrześcijańskiego, podważając jednocześnie autorytet hierarchii i współpracując z wrogami Kościoła? Okazuje się, że deklarowany światopogląd może stać się tylko mylącym na zewnątrz parawanem i niewiele wpływa na życie jednostek i organizacji. Tak się stało w przypadku PAX-u, który w swej historii nieraz okazywał się w rzeczywistości organizacją nawet nie neutralną wobec Kościoła, ale wręcz antykościelną. Ostatecznie nie wiadomo, jakie cele w stosunku do Kościoła stawiał sobie PAX naprawdę: służbę Kościołowi, zwalczanie Kościoła czy doprowadzenie do schizmy i stworzenie jakiejś odmiany Kościoła narodowego, podporządkowanego doraźnym interesom władzy. Przyjmowanie chrześcijaństwa jako dodatku – okazuje się – prowadzi do instrumentalnego potraktowania Kościoła, a w rezultacie do wykluczenia się z niego.

Stowarzyszenie PAX niejednokrotnie określało się jako organizacja ideowo-polityczna katolików świeckich, działająca w oparciu o inspiracje światopoglądu katolickiego w dziedzinie życia społeczno-politycznego, samodzielnie i na własną odpowiedzialność.²⁹ Ze stwierdzenia tego wynika, że „życie religijno-wyznaniowe nie jest właściwą dziedziną działania PAX-u, że są nią różne sfery życia społeczeństwa. W *Wytycznych* podkreśla się tylko, że Stowarzyszenie PAX stara się wspomagać – we właściwym ludziom świeckim zakresie – pracę duszpasterską i wychowawczą Kościoła katolickiego w Polsce”.³⁰ Jako przykład tej pomocy

wymienia się prowadzone przez PAX prace edukacyjno-światopoglądowe i zasługi wydawnicze.

Odpowiedzialność zaś świeckich za Kościół J. Wagner, z punktu widzenia PAX-u, rozumie następująco: „Ujmowanie problematyki świeckich z takich pozycji domaga się przede wszystkim koncentracji na odpowiedzialności w świecie, w mniejszym zaś stopniu na odpowiedzialności świeckich w Kościele. Wynika to ze specyfiki naszej organizacji, specyfiki podyktowanej faktem, że jej właściwą płaszczyzną działania jest świat (życie społeczne, polityczne, gospodarcze, kulturalne), a nie z braku zaangażowania, niedoceniań, z lekceważenia czy też z drugoplanowego traktowania problematyki życia wewnętrznego Kościoła”.³¹

Wydaje się, że stwierdzenia te kryją wiele niejasności, jeśli nie sprzeczności:

- 1) Jeśli najpierw chrześcijaństwo, czy wiara nie była dla Stowarzyszenia sprawą organizacyjną, to w takim razie przyznaje się pośrednio, że jest sprawą tylko osobistą, czy prywatną członków.
- 2) Odpowiedzialność wtedy za świat może być relatywnie rozumiana, co może prowadzić w praktyce do działań sprzecznych z nauką Kościoła (pomimo deklaracji lojalności w sprawach wiary, moralności i jurysdykcji).
- 3) Końcowe zastrzeżenia przytoczonej wypowiedzi jakoś nie korespondują z praktyczną działalnością PAX-u. Niejasno też określa się tzw. „życie wewnętrzne Kościoła”. Jeśli chodzi tu o fundament eklezjologiczny, duchowy i religijny postawy chrześcijanina w świecie, to według Soboru Watykańskiego II, działalność katolików w świecie jest właśnie zaangażowaniem w różne dziedziny ewangelizacji i humanizacji świata, przy czym humanizacja świata ujawnia swoją wartość nadaną przez Boga (por. DA 71).

* * *

Określenie i ścisła ocena charakteru eklezjalnego Stowarzyszenia PAX wymaga pogłębionych studiów historyczno-krytycznych. Od strony pastoralnej nie można PAX-u, jak się wydaje, zweryfikować pozytywnie do końca lat 80-tych jako stowarzyszenia realizującego w pełni ideały chrześcijaństwa, tym bardziej jako zrzeszenia o charakterze kościelnym. Jest ono typowym przykładem upolitycznienia i instrumentalnego potraktowania środowiska katolickiego dla osiągnięcia doraźnych celów panującej ideologii. Być może dalsze przeobrażenia i zmiany, jak już zasygnalizowaliśmy, przyczyniły się trochę do złagodzenia tych opinii.

PRZYPISY

- ¹ B. Piasecki był szefem ONR-Falanga – przedwojennej skrajnie prawicowej, nacjonalistycznej nastawionej grupy katolików, a w czasie okupacji – walczącej z Niemcami Konfederacji Narodu. Jednym z celów tych organizacji była walka także z ateistycznym państwem sowieckim. Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 3, Londyn 1989, s. 503.
- ² Piasecki złożył Gomułce memoriał programowy w lipcu 1945 r., gdy starał się o koncesję na pismo dla swego ruchu. Szerzej na ten temat pisze – A. Micewski, *Współzrządzić czy nie kłamać? PAX i ZNAK w Polsce 1945–1976*, Paris 1978, s. 12–27.
- ³ Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 3, dz. cyt., s. 503.
- ⁴ Celem tej akcji było utworzenie prorządowej partii katolickiej i podporządkowanie całego ruchu katolicko-społecznego w Polsce władzy, której służyła grupa „Dziś i Jutro”. Tamże, s. 555.
- ⁵ Por. tamże, s. 512; B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. 2, Lublin 1990, s. 42; A. Micewski, *Współzrządzić czy nie kłamać?*, dz. cyt., s. 26–31.
- ⁶ A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 3, dz. cyt., s. 556.
- ⁷ Tak było np. z Lechem Beynarem (Pawłem Jasienicą), który zwolniony w 1948 r. z aresztu przez dyrektora departamentu w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego, Julię Brystygierową, został przez nią skierowany wprost do B. Piaseckiego, w wyniku czego kilka lat przepracował w PAX-ie. B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. 2, dz. cyt., s. 70.
- ⁸ Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 3, dz. cyt., s. 592.
- ⁹ B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. 2, dz. cyt., s. 70.
- ¹⁰ W rzeczywistości było to odsunięcie na plan dalszy i pozbawienie większego wpływu na środowisko. Definitywne odejście nastąpiło z ich inicjatywy w czerwcu 1955 r. Por. tamże, s. 692–693.
- ¹¹ W zorganizowanych w 1955 r. zjazdach wojewódzkich PAX-u uczestniczyło 4,8 tys. księży, 2,4 tys. świeckich działaczy katolickich sympatyzujących z PAX-em. Pod silnym wpływem PAX-u był Ogólnopolski Komitet Frontu Narodowego oraz Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich, która powstała z założonej przez PAX Komisji Intelktualistów i Działaczy Katolickich oraz komisji „księży patriotów” przy ZBOWiD.
- ¹² Zob. C. Naurois, *Dieu contre Dieu? Drame de catholiques progressistes dans une Église de silence*, Fribourg – Paris 1956.
- ¹³ Na akcję tę PAX otrzymał wówczas od władz komunistycznych w Polsce pokąźną na owe czasy sumę 100 mln dolarów. Oprócz tego finansowany był przez Moskwę. Por. R. Rak, *Od utopii marksistowskich do mistycznych*, „Wiadomości Diecezjalne” (Katowice) 59(1991), nr 4, s. 130–132.
- ¹⁴ G. Cardinale, *Wyszynski und die Achse Warschau–Paris*, „30 Giorni” („30 Tage” – wyd. niem.) 1/1991, s. 71–73.
- ¹⁵ *Decretum proscriptio libri et prohibitio ephemeridum*, AAS 47(1955), s. 455. Uzasadnienie i komentarz zawiera „L’Osservatore Romano” z dn. 19 IV 1955 r.
- ¹⁶ W tym czasie powstał też Ogólnopolski Klub Inteligencji Katolickiej z dawnego „Tygodnika Powszechnego” (który wrócił w prawowite ręce), środowiska KUL i frondystów z PAX-u. Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 4, dz. cyt., s. 737.
- ¹⁷ Por. A. Micewski, *Współzrządzić czy nie kłamać?*, dz. cyt., s. 42–45; B. Cywiński, *Ogniem próbowane*, t. 2, dz. cyt., s. 56, 71, 112–113.
- ¹⁸ Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 3, dz. cyt., s. 592.
- ¹⁹ Por. tamże, s. 828.
- ²⁰ Tamże, s. 854.
- ²¹ Cyt. za: A. Micewski, *Współzrządzić czy nie kłamać?*, dz. cyt., s. 123. Wkrótce po oświadczeniu 5 czerwca 1968 r., jakby na złość biskupom, odsłonięto we Wrocławiu pomnik papieża Jana XXIII wzniesiony pod patronatem „księży patriotów” i PAX-u. W ten sposób przeciwstawiano postępowanie papieża rzekomo konserwatywnemu Episkopatowi. Por. A. Albert, *Najnowsza historia Polski*, cz. 4, dz. cyt., s. 890.
- ²² Tamże, s. 1036.
- ²³ Cyt. za T. Żeleźnik, *Dyskusja programowa w Stowarzyszeniu PAX*, „Życie Katolickie” 9(1990), nr 2, s. 172.

- ²⁴ Oświadczenie zostało przyjęte na naradzie działaczy Stowarzyszenia PAX 25 listopada 1989 r. Tekst został opublikowany w czasopiśmie: „Życie Katolickie” 9(1990), nr 2, s. 173–174.
- ²⁵ Trzeba w tym miejscu zauważyć obiektywnie dorobek praktyczny PAX-u. W 1989 r. Instytut Wydawniczy PAX obchodził 40-lecie istnienia. W tym okresie wydał kilka tysięcy tytułów o łącznym kilkunastomilionowym nakładzie. Stowarzyszenie PAX pełniło funkcje mecenatu kulturalnego, np. poprzez instytucję Nagrody im. W. Pietrzaka, szereg nagród regionalnych oraz patronat nad klubami kulturalnymi w całym kraju, w tym klub literacki „Krağ”. Z inicjatywy i przy wsparciu PAX-u działały fundacje: „Z Pomocą Rodzinie” oraz „Fundacja Ochrony Zabytków”. Por. *Ojczyzna zbiorowym obowiązkiem Polaków. Stanowisko ruchu społecznego katolików PAX w wyborach do Sejmu i Senatu*, „Życie Katolickie” 8(1989), nr 9, s. 172.
- ²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o posłannictwie i roli świeckich w Kościele*, „*Christifideles laici*”, nr 30.
- ²⁷ Zob. M. Łaszczyk, *Kryteria eklezjalności zrzeszeń świeckich w Kościele*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, red. J. Bagrowicz, Włocławek 1994, s. 135.
- ²⁸ J. Wagner, *Odpowiedzialność katolików świeckich w Kościele i w świecie*, w: *Kościół – Świat – Świeccy*, Warszawa 1988, s. 149.
- ²⁹ Por. tamże, s. 149.
- ³⁰ Tamże, s. 151.
- ³¹ Tamże, s. 150.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

MISTAGOGICZNY WYMIAR SAKRAMENTU CHORYCH

Nie ma drugiego sakramentu, który wskutek jednostronnej ewolucji historycznej znalazłby się w praktyce w podobnym zaułku bez wyjścia, jak sakrament namaszczenia chorych. Związany z końcem ziemskiej egzystencji, dany na ostatnie chwile życia, sakrament namaszczenia sprowadzał się do czystej formalności, do paszportu potrzebnego za granicę śmierci. Przyjmowany był bardziej z lęku niż z pragnienia; najczęściej prosili o niego krewni lub bliscy chorego, bez względu na jego życie religijne, a w dużej mierze po to, by uwolnić się od odpowiedzialności, nie zaś z motywów wiary. Aby chorego nie stresować, często wzywano księdza, kiedy chory był już nieprzytomny, albo jeszcze lepiej, kiedy już zakończył życie. Chociaż sakrament ten był postrzegany przez Kościół jako Boży akt zbawienia, to jednak w swoim orędziu nie nawiązywał on do stanu choroby i cierpienia, rzeczywistej i najprawdziwszej sytuacji egzystencjalnej człowieka chorego. Dlatego sprowadzany był często do aktu magicznego, odizolowanego od życia wspólnoty kościelnej, często nieobecnej podczas liturgii sprawowanej w pośpiechu przez bardziej mrużącego, niż celebrującego obrzęd księdza.

Zauważano rażący kontrast między tym, co kapłan odmawiał z rytuału, a tym, co myślano i praktykowano. Rytuał prosił Boga o zbawienie, przebaczenie grzechów, o zdrowie i powrót chorego do życia wspólnoty, nie czyniąc żadnej wzmianki o śmierci, którą się czuło w powietrzu. Wszyscy byli zgodni, że sakrament służył jako przygotowanie chorego na śmierć; oczyszczał go z grzechów i sposobił do wejścia w bramy królestwa nieba. Tak nauczali teologowie aż do końca II Soboru Watykańskiego, wyrażała to także sama nazwa „ostatnie namaszczenie”, potwierdzała to również praktyka duszpasterska, która ustalała udzielenie sakramentu w ostatnich godzinach życia. Był to sakrament przede wszystkim umierających, a nie chorych.

Rodzi się pytanie o recepcję tego sakramentu w polskim duszpasterstwie. Czy z perspektywy trzydziestu lat od chwili wprowadzenia w życie odnowionych obrzędów sakramentu nastąpiła rzeczywiście zmiana mentalności w podejściu i rozumieniu tego sakramentu przez wiernych świeckich? Choć uczyniono bardzo wiele w tej materii, to z pewnością bardzo wiele pozostaje jeszcze do zrobienia. Wypaczenia minionych wieków wydają się być w tym przypadku wyjątkowo silne i to do tego stopnia, że sakrament chorych nadal jeszcze u wielu chrześcijan wywołuje strach i budzi grozę. Powoduje w człowieku chorym lęk przed nieuchronną śmiercią, lęk przed spotkaniem z Bogiem, kojarzy się niemal jedynie z końcem życia człowieka. Doświadczenia wielu duszpasterzy potwierdzają, że w odczuciu jeszcze sporej części wiernych obecność księdza u łóża chorego jest postrzegana jako znak nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Ksiądz jest wzywany dopiero wtedy, gdy już nie ma żadnej nadziei. W związku z takim stanem rzeczy aktualna pozostaje ciągle w polskim duszpasterstwie pilna potrzeba katechezy mistagogicznej na temat tego sakramentu. Katechezy skierowanej do wszystkich (duchownych i osób świeckich), polegającej na wyjaśnianiu, objaśnianiu, tłumaczeniu i wprowadzaniu w treść obrzędów, ich sens i znaczenie.¹

Chrześcijański sens choroby i cierpienia

Znaczącym i dość ważnym z punktu widzenia doktrynalnego jest problem ustalenia miejsca tego sakramentu w całym procesie choroby oraz duszpasterskiej posługi sakramentalnej Kościoła. W odróżnieniu od poprzedniego rytuału, w obecnym choroba nie jest postrzegana jako kara wymierzona za grzechy, ale raczej jako dopełnienie w mistycznym ciele Chrystusa, czyli Kościoła, tego, czego nie dostaje Jego cierpieniem (Kol 1, 24; Rz 8, 19–21), jako fizyczne uczestnictwo w tajemnicy cierpienia Chrystusa. Od chwili przyjęcia chrztu chrześcijanin uczestniczy na sposób mistyczny, czyli duchowy, w tajemnicy cierpienia i męki Jezusa, natomiast kiedy doświadcza cierpienia i choroby we własnym ciele bądź własnej psychice, uczestniczy w sposób fizyczny, czyli faktyczny, realny w misterium męki Jezusa. Chrześcijanin chory fizycznie bądź psychicznie, będąc członkiem mistycznego ciała Chrystusa, złączony ze swoją Głową – jest tym, w którym cierpi sam Chrystus. Jest nie tylko bliski Chrystusowi, nie tylko doświadcza Jego miłości, ale w pewien sposób Chrystus się z nim utożsamia i sam w nim cierpi, a wszyscy niosący jakąkolwiek pomoc choremu służą i pomagają samemu Chrystusowi, który powiedział: „byłem chory, a odwiedziliście mnie” (Mt 25, 25). Dlatego

Kościół nie waha się prosić: „daj, abyśmy w naszych cierpieniach byli uczestnikami Twojej męki”.²

Mistagogiczny wymiar posługi kapłańskiej

Co czyni kapłan podczas sprawowania tego sakramentu jako jego szafarz? Na czym polega istota tej celebracji liturgicznej? Podobnie jak podczas sprawowania wszystkich sakramentów i sakramentaliów, tak i tutaj należy mieć głęboką świadomość, że liturgia tego sakramentu jest przedłużeniem w czasie, aktualizacją i uobecnieniem całego misterium Jezusa Chrystusa. Zaakcentowana zostaje tutaj jednak tajemnica Chrystusa sługi i dawcy zdrowia i życia ludzkiego. Podczas wykonywania tej świętej czynności, albo lepiej, poprzez nią, Bóg Ojciec mocą swojego Ducha aktualizuje tu i teraz to, co Chrystus czynił podczas swojej ziemskiej działalności wobec chorych. Jak każdy sakrament, tak i ten jest uobecnieniem zbawczej interwencji Chrystusa. W szczególności zaś – jako sakrament chorych – jest przedłużeniem w czasie dzieła uzdrawiającego Chrystusa. Więcej, jest obecnością uzdrawiającego Chrystusa we wspólnocie wiernych, która modli się za swojego chorego brata. Prawdę tę bardzo wyraziście akcentuje tekst rytuału: „Drodzy bracia i siostry, nasz Pan, Jezus Chrystus, który tyle dla nas wycierpiał, jest obecny wśród nas, zgromadzonych w Jego imię. Ewangelia opowiada, że chorzy przychodzili do Jezusa, aby go błagać o zdrowie. On to zwraca się do nas przez apostoła Jakuba: «Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. Modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone»”.³

Należy zaznaczyć, że poprzedni rytuał nie akcentował tak wyraźnie tej prawdy, jak to czyni rytuał obecny. W obecnym rytuale zostaje podkreślone wielokrotnie, że w sakramencie namaszczenia Chrystus interweniuje na korzyść chorego, tak jak to czynił podczas swej ziemskiej działalności. Jezus dopełnia swój święty i miłosierny gest tajemnicy uzdrowienia, znak charakterystyczny nadejścia Królestwa Bożego i potęgi Ducha Świętego.

Jest pewnego rodzaju paradoksem, że pomimo tej jasnej perspektywy odnowionych obrzędów dla chorego człowieka sakramentalne namaszczenie rzadko oznacza bezpośrednie spotkanie z Chrystusem. Brakuje nadal powszechnego przekonania, że w sakramencie chorych spotyka się wierzący człowiek z żywą obecnością i działalnością Jezusa Chrystus, który poprzez widzialne znaki spełnia swoją kapłańską misję uświęcania człowieka i zarazem oddawania czci Ojcu.

Każda poważna choroba jest jednym z najtrudniejszych doświadczeń w życiu człowieka. Nie da się zaprzeczyć, że jest ona także zwiastunem śmierci. Człowiek niebezpiecznie chory potrzebuje szczególnej łaski Bożej, szczególnego umocnienia, aby pod wpływem lęku nie upadł na duchu, nie uległ pokusom i nie zachwiał się w wierze. Dlatego Chrystus w sakramencie namaszczenia daje swoim wiernym dotkniętym chorobą potężną moc i obronę.

Mistagogiczny wymiar symboliki namaszczenia

Symbolem liturgicznym, który najpełniej wyraża zbawczą interwencję Chrystusa, jest obrzęd nałożenia rąk na głowę chorego.⁴ Jest to ten sam gest, który Chrystus wielokrotnie wykonywał za życia (Łk 4, 40; 13, 13; Mk 8, 23n), gest bardzo ludzki i miłosierny, wyrażający troskę i życzliwość dla chorego. Znak, który oznacza władzę nad złym duchem i który przywracał zdrowie. Należy zaznaczyć, że poprzedni rytuał posiadał również obrzęd nałożenia rąk, z tym że w obecnym rytuale posiada on znaczenie szczególne. W dawnych rytuałach nałożeniu rąk towarzyszyła modlitwa egzorcyzmu. Wiadomo, że w starożytności chrześcijańskiej egzorcyzmy ze swej natury pozostawały w ścisłym związku z obrzędami przedchrzcielnymi. Tutaj odmawiano go także, ponieważ, zwłaszcza pod wpływem doktryny gnostyckiej uważano chorobę za pewien przejaw wpływu diabła.⁵ Dobrze się więc stało, że zaniechano tej starożytnej praktyki. Dziś Kościół ponawia ten gest poprzez posługę swoich kapłanów, aby zmanifestować osobom chorym całe bogactwo duchowe Ludu Bożego, skoncentrowane w postawie służebnej jego Zbawiciela, oraz aby ukazać wspólnotę Kościoła – tych, którzy cierpią, z tymi, którzy już uczestniczą w chwale Zmartwychwstałego Chrystusa. O znaczeniu i wadze tego obrzędu liturgicznego niech świadczy zalecenie, że jeśli jest więcej prezbiterów, każdy z nich nakłada ręce. Więcej, zachęca się, aby o ile to jest możliwe więcej kapłanów wzięło w nim udział.⁶

Drugim symbolem, który wyraża troskę o uzdrowienie chorego, jest obrzęd namaszczenia olejem.⁷ W całej tradycji biblijnej tak Starego Testamentu (Pp 14, 10–32; Iz 1, 6), jak i w Nowym Testamencie (Łk 10, 34; Mt 11, 5; Jk 5, 14nn) olej uważany był za ważny środek leczniczy, którego skutek miał być analogiczny do działania wody życia i owocu z rajskiego drzewa życia. Miał on chronić przed śmiercią oraz zapewniać życie i radość czasów mesjańskich. Namaszczenie olejem wyrażało nie tylko naturalne działanie lecznicze, ale wyzwolenie i uleczenie w perspektywie ostatecznego zmartwychwstania. Rytuał każe namaścić znakiem krzyża

czoło i ręce chorego. W ten sposób zostaje tutaj podkreślona waga i znaczenie zarówno strony fizycznej, jak i duchowej człowieka, a więc cała rzeczywistość jego ludzkiej działalności. Ponadto zaakcentowana zostaje prawda, że „sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia”.⁸ Zbawienie przecież obejmuje zarówno duchową, jak i fizyczną strukturę człowieka. Przypomina o tym wprowadzenie teologiczno-pastoralne do nowego rytuału: „Chrystus wielką troską otaczał chorych w ich potrzebach fizycznych i duchowych”.⁹ W modlitwie namaszczenia występuje prośba o przywrócenie „pełnego zdrowia duszy i ciała”.¹⁰ Wiernemu znajdującemu się w agonii święte namaszczenie ma „przynieść ulgę jego duszy i ciała”.¹¹ Sakramentalne namaszczenie ma uwolnić człowieka od wszystkich zagrożeń dotyczących ciała, duszy, ducha, czy sfery myślowej człowieka, ma przynieść choremu podźwignięcie, zbawienie, ratunek, wyzdrowienie, życie. W obrzędzie namaszczenia Chrystus, prawdziwy Samarytanin, pochyła się nad osobą chorą, leczy jej rany, umacnia ją, podnosi, daje jej nadzieję i nową zdolność życia. Chociaż człowiek współczesny nie jest otwarty i wrażliwy na symbolikę biblijną oleju, to jednak nie wolno w katechezie zaniedbywać jego mistagogii.

Cel i owoce sakramentu

Dokładne określenie przeznaczenia sakramentu namaszczenia pozwala łatwiej zrozumieć cel sakramentu, aktu bosko-ludzkiego spełnianego w stosunku do osoby wierzącej, która znajduje się w krytycznej sytuacji egzystencjalnej. By móc lepiej to zrozumieć, najpierw na zasadzie prawa negacji zobaczmy, czym ten sakrament nie jest.¹²

Sakrament chorych na pewno nie jest środkiem medycznym, ani nie jest także formą walki z chorobą. W tym celu Kościół współpracuje z różnymi organizacjami społecznymi i państwowymi oraz wspiera wysiłki nauki, a także badania współczesnej medycyny, solidaryzuje się z nią i asystuje jej w zmaganiach z trudnościami i przeciwnościami, jakie niosą ze sobą epidemie i choroby cywilizacyjne.

Nie jest lekarstwem, czy środkiem medycznym w celu wyzdrowienia fizycznego, tym bardziej lekarstwem przeciw śmierci.

Nie jest także konsekracją chorego w jego stanie choroby, lecz pomaga mu pokonać wszelkie problemy natury fizycznej i moralnej, niepokoje i trudności. Mówi o tym *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* w nr. 6: „Sakrament ten udziela daru Ducha Świętego, który pomaga całemu człowiekowi do zbawienia, a mianowicie umacnia ufność w Boga, uzbraja prze-

ciw pokusom szatana i trwodze śmierci. Dzięki tej pomocy chory może nie tylko znosić dolegliwości choroby, ale także je przewycięzać i odzyskać zdrowie, jeśli to jest pożyteczne dla zbawienia jego duszy. Jeśli to jest potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej pokuty”.

Jak zauważamy, sakrament namaszczenia jest akcją liturgiczną, która uwzględnia człowieka w całym jego wymiarze, duchowym i fizycznym. Można powiedzieć, że celebracja sakramentu namaszczenia zawiera przesłanie, jest darem i wezwaniem.

Przesłanie

Najważniejsze treści tego przesłania to:

- że chociaż choroba w istocie swej jest czymś złym, to jednak może stać się dla człowieka okazją do zbawienia, jeśli przeżywana jest w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem, cierpiącym Sługą Jahwe. Nie sama choroba zbawia człowieka, lecz sposób, w jaki jest ona przez niego przeżywana;
- że Bóg nie opuszcza człowieka w chorobie i nie pozostawia go samemu sobie, ale jest z nim Chrystus, który go umacnia i uwalnia od zła i wszelkiej ludzkiej słabości. Jest On szczególnie blisko tych, którzy w swych cierpieniach otwierają się na Jego przyjęcie;
- że życie fizyczne jest dobrem, ale prawdziwym życiem jest życie z Bogiem w Chrystusie. Życie to polega na ścisłym zjednoczeniu się z Chrystusem w Duchu Świętym, zarówno w Jego ponizeniu aż do całkowitego wyniszczenia oraz w momentach Jego wywyższenia i chwały. Taki sposób podążania za Jezusem prowadzi w efekcie do paschalizacji własnego życia i odtworzenia w sobie ikony Jezusa;
- że chory uczestnicząc poprzez swoje cierpienia w śmierci i zmarłychwstaniu Chrystusa może współpracować w budowaniu Kościoła i przyczyniać się do wzrostu Królestwa Bożego na ziemi;
- zostaje dowartościowana godność osobowa człowieka chorego, któremu obrzęd przywraca właściwe miejsce we wspólnocie kościelnej i społecznej.

Dar

Jest umacniającą łaską Ducha Świętego. Łaska Ducha Świętego wraz ze świętym namaszczeniem, symbolem wewnętrznej przynależności do Chrystusa jest jakby ponownym namaszczeniem chrzcielnym, które się wzmacnia i potwierdza w życiu chrześcijanina. Jest nowym darem, który

pogłębia świadomość przynależności do Chrystusa w tej krytycznej sytuacji egzystencjalnej, jakim jest stan choroby. Owoce sakramentu nie ograniczają się tylko do strony fizycznej, czy wewnętrznej, duchowej, lecz odnoszą się do całego człowieka w jego charakterystycznej sytuacji jako człowieka chorego, obdarowując go zaufaniem i zdolnością odnalezienia życia w łączności z Bogiem i braćmi. Zanurzenie w dynamizmie tajemnicy paschalnej Chrystusa i dar zbawienia – to uzdrowienie ofiarowane choremu przez ten sakrament.

Wezwanie

Sakrament ten jest wreszcie wezwaniem do zaangażowania się w walce przeciw każdej chorobie i cierpieniu. Każdy sakrament aktualizuje zbawienie dokonane przez Chrystusa i domaga się ciągłego działania nad dalszą realizacją tego zbawczego gestu. W tym wypadku aktualizacja ta zbiega się z zaangażowaniem tak ze strony chorego, jak i ze strony Kościoła w działanie przeciw chorobie. Kościół nie może ograniczyć się wyłącznie do samej tylko postawy modlitewnej i roztoczenia miłosiernej opieki nad chorym. Sprawowanie tego znaku sakramentalnego powinno znaleźć kontynuację w działaniu mającym na celu osłabienie i odebranie wszelkiej mocy chorobie i cierpieniu, we wspieraniu wszelkich inicjatyw po to, aby uwalniające działanie Chrystusa, które Kościół przepowiada i celebruje w liturgii stało się widzialne dla oczu i możliwe do uwierzenia.

Sakrament ten jest więc uwalniającym aktem Chrystusa, który przepowiada Bożą wolę zbawienia człowieka cierpiącego i czyni go zdolnym do uczestnictwa w misterium Paschy Chrystusa. Uzdalnia chorego do życia ewangelią w tej krytycznej sytuacji, do ciągłej bliskości z Bogiem i braćmi oraz umacnia do walki przeciw każdej pokusie i depresji. Prowokuje cały Kościół do kontynuacji uzdrawiającej posługi Chrystusa, walcząc przeciw każdej chorobie i żywiąc nadzieję na ostateczne uzdrowienie w chwalebnym życiu z Chrystusem.

* * *

W świetle powyższej refleksji konieczne jest podjęcie systematycznej katechezy mistagogicznej dostosowanej do umysłowości i religijnego poziomu wszystkich wiernych, czyli pogłębionego i systematycznego wtajemniczenia uczestników liturgii sakramentu namaszczenia w sens tego, co wspólnie sprawują w obrzędach oraz ukazanie znaczenia celebracji dla ich życia chrześcijańskiego „dzisiaj” i w przyszłości sięgającej w wieczność.

Pozostaje jeszcze dużo przed nami, żeby wszystkim (kapłanom i świec-
kim) dopomóc w zgłębianiu obrzędów i tekstów liturgicznych, w trosce
o godność i piękno liturgii Kościoła, która jest źródłem i szczytem wszel-
kiej jego działalności (por. KL 10).

PRZYPISY

- ¹ W tym miejscu odsyłamy do obszernej monografii – J. Stefański, *Sakrament chorych w reformie Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1988.
- ² *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 392.
- ³ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo* (odtąd: SCh), Katowice 1978, nr 92.
- ⁴ SCh, nr 97.
- ⁵ M. Augé, *I testi eucologici della nova liturgia per gli infermi*, w: *Il sacramento dei malati*, Torino 1975, s. 143.
- ⁶ SCh, nr 97.
- ⁷ SCh, nr 99.
- ⁸ SCh, nr 6.
- ⁹ SCh, nr 5.
- ¹⁰ SCh, nr 100.
- ¹¹ Tamże.
- ¹² R. Falsini, *Il sacramento dell'unzione secondo il nuovo rito*, w: *La malaria e l'funzione degli infermi. Proposte per la cura pastorale*, Milano 1975, s. 38–41.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

ROLA WYOBRAŹNI W PRZEPOWIADANIU SŁOWA BOŻEGO

Jednym z wyzwań stojących przed współczesnym duszpasterzem jest zainteresowanie słuchaczy słowem Bożym. Przepowiadanie słowa Bożego zostało zaliczone przez II Sobór Watykański do podstawowych obowiązków kapłanów (por. DK 4). Duszpasterze są zobligowani do cotygodniowego głoszenia homilii, a wielu ponadto katechizuje i prowadzi różne grupy modlitewne, skoncentrowane na rozważaniu Pisma Świętego. Co uczynić, by przepowiadanie słowa Bożego cieszyło się większym uznaniem ze strony słuchaczy, a samym kaznodziejom dawało satysfakcję? Jedną z propozycji może być zaczerpnięcie z Pisma Świętego i od samego Mistrza, Jezusa z Nazaretu nie tylko treści przepowiadania, ale także jego formy, odwołującej się do całego człowieka: jego umysłu, woli i uczuć.

Niebagatelną funkcję w życiu intelektualnym, wolitywnym i emocjonalnym człowieka spełnia wyobraźnia. W znacznej mierze decyduje ona o wartości posługi kapłańskiej, zarówno w prowadzeniu parafii, kierownictwie duchowym, jak i przepowiadaniu słowa Bożego.

1. Pojęcie wyobraźni

Pojęcie „wyobraźnia”, występujące w psychologii i filozofii, a także w obrębie refleksji estetycznej, pojawiło się już w starożytności. Oznacza ono zdolność kreowania obrazów.¹ W języku polskim wyobraźnia określana jest jako „zdolność do tworzenia wyobrażeń twórczych, przewidywania, uzupełniania i odtwarzania oraz zdolność przedstawiania sobie zgodnie z własną wolą sytuacji, osób, przedmiotów, zjawisk itp. niewidzianych dotąd; fantazja, imaginacja”.² Wyobrażenie zaś definiowane jest jako „wywołany w świadomości obraz przedmiotu lub sytuacji, które w danej chwili nie oddziałują na narządy zmysłowe człowieka, opierający się na uprzednio poczynionych spostrzeżeniach i fantazji”.³

Pojęcie wyobraźni zajmuje ważną pozycję w myśli estetycznej, o ile tylko sztuki nie pojmuje się wyłącznie jako naśladowania natury (*mimesis*), a podkreśla się raczej jej aspekty twórcze. Platon (ok. 428–347 przed Chr.) łączył wprawdzie twórczość artystyczną z wyobraźnią, ale utrzymywał, że wyobraźnia nie ma dostępu do świata idei i dlatego sceptycznie traktował jej możliwości poznawcze. Natomiast Arystoteles (384–322 przed Chr.), rozważając ją z psychologicznego punktu widzenia, twierdził, iż uczestniczy ona w procesie poznawczym, a tworzone przez nią obrazy znajdują się między zmysłami i myślą. W Rzymie pojęciem wyobraźni posługiwał się Marcus Fabius Kwintylian (35–96) utrzymując, że dzięki niej rzeczy nieobecne stają się obecnymi. Św. Augustyn (354–430) mówił o wyobraźni w procesie lektury: to wyobraźnia pozwala na odtwarzanie obrazów w trakcie lektury. Wyobraźnia nie miała większego znaczenia w Renesansie, gdyż, podobnie jak w antycznej koncepcji wyobraźni, obowiązywała w tym okresie mimesyczna teoria sztuki. Franciszek Bacon (1561–1626) podkreślił związek wyobraźni z poezją, analogicznie do związku historii z pamięcią, a filozofii z rozumem. Szczególnym okresem zainteresowania wyobraźnią był romantyzm, kiedy to w wyobraźni widziano jeden z czynników sprawczych i wyróżników poezji.

W XX w. pojęcie wyobraźni stało się przedmiotem teoretycznej refleksji psychologów, np. Carla Gustava Junga (1875–1961), i literaturoznawców, np. Benedetto Croce (1866–1952).⁴ Wyobraźnia odgrywała wielką rolę w powstawaniu przełomowych rozwiązań wielkich problemów naukowych i technicznych. Wszyscy wielcy twórcy przyznają zgodnie, że w swojej pracy wykorzystywali wyobrażenia i myśleli za ich pomocą. Niemiecki fizyk James Clerk Maxwell (1831–1879) sformułował równania elektromagnetyczne, noszące jego imię, dzięki wyobrażeniowym modelom hydrodynamicznym i mechanicznym. Albert Einstein (1879–1955) dokonał odkrywczych rozwiązań z zakresu teorii względności, gdy wyobrażał sobie podróż na promieniu światła. Amerykański biochemik, noblista James Dewey Watson (ur. 1928) przyczynił się wydatnie do wyjaśnienia struktur DNA dzięki wykorzystaniu wyobrażeń. Zdaniem tych badaczy, ich procesy myślowe przebiegały bez użycia słów w wyobraźni. Dopiero na dalszym etapie rozwiązania problemów zyskiwały postać słowną, co wielu uczonym sprawiało wiele kłopotów. Wyobrażenia, choć nie są narzędziem myślenia, uruchamiają przetwarzanie informacji, co w konsekwencji prowadzi do uzyskania nowych rezultatów.⁵

2. Psychologiczna analiza wyobraźni

Psychologia wyodrębnia cechy charakterystyczne wyobrażeń, pozwalające odróżnić je od spostrzeżeń lub halucynacji. Należą do nich przede wszystkim:

- brak wyrazistości, co oznacza znaczne zmniejszenie liczby szczegółów zawartych w obrazach wyobrażeń;
- fragmenatryczność – możemy wyobrazić sobie w miarę dokładnie tylko fragmenty spostrzeganych kiedyś przedmiotów;
- nietrwałość – obraz wyobraźniowy szybko zanika, jego zatrzymanie wymaga intensywnego skupienia uwagi, a jeśli nawet udaje się zatrzymać taki obraz w świadomości przez jakiś czas, to i tak ulega on zmianom: dość szybko na pierwszy plan wysuwają się coraz to inne cechy wyobrażanego przedmiotu;
- ogólność, polegająca na tym, że człowiek niemal zawsze włącza do wyobrażenia ogólne, typowe cechy wszystkich przedmiotów danego rodzaju.⁶

Wyobrażenia mogą mieć charakter wzrokowy, słuchowy, ruchowy itp. Poszczególni ludzie różnią się od siebie siłą, trwałością i wyrazistością wyobrażeń. Dla jednych wyraźniejsze są wyobrażenia wzrokowe, dla innych – słuchowe czy ruchowe.⁷

Ze względu na stosunek wyobrażeń do uprzednich spostrzeżeń można wyróżnić wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze. Pierwsze polegają na przywołaniu w świadomości obrazów przedmiotów czy zjawisk, które były już spostrzeżone wcześniej; drugie są obrazami, które nie odpowiadają uprzednim spostrzeżeniom, chociaż także mają swój rodowód w doświadczeniach danej osoby.⁸ Stąd obok przedmiotów czy zjawisk, które kiedyś widzieliśmy, potrafimy wyobrazić sobie także inne, których nigdy nie widzieliśmy. Z wyobrażeniami wytwórczymi mamy do czynienia na przykład podczas wysłuchiwania opisów Arki Pańskiej, świątyni jerozolimskiej czy męczeństwa pierwszych chrześcijan. Wywołują one obrazy przedmiotów czy zjawisk, jakich nie widzieliśmy, jakkolwiek powstają z elementów spostrzeżeń, których kiedyś dokonaliśmy. Podobnie słuchając na przykład plastycznych opisów z wojen machabejskich, wyobrażamy sobie przebieg bitwy, odgłosy oręża, rozlew krwi, jęk i płacz ofiar czy zniszczenia wywoływane przez ogień.⁹

Natomiast ze względu na udział świadomego aktu woli w tworzeniu wyobrażeń wyobraźnię dzielimy na mimowolną i dowolną. W procesie wyobraźni mimowolnej dokonuje się swobodne przesuwania

nie się obrazów w świadomości, w niezamierzony sposób, a czasem nawet wbrew woli osoby, która je wytwarza.¹⁰ Z kolei wyobraźnia dowolna polega na umiejętności wywoływania różnych wyobrażeń w sposób świadomy i celowy.

W zależności od poziomu samodzielności wytwarzanych obrazów wyróżnia się wyobraźnię kierowaną i twórczą.¹¹

W wyobraźni kierowanej czy stymulowanej obrazy powstają pod wpływem określonych zewnętrznych oddziaływań. Ich biegiem kieruje na przykład lektura książki, oglądanie ilustracji, wykład nauczyciela czy kazanie. W procesie przepowiadania słowa Bożego wyobrażenia kierowane mogą być wywołane przez pytanie postawione przez kaznodzieję bądź też jakiś fragment kazania, szczególnie przez opis czy opowiadanie. Słuchając na przykład opisu męki Pańskiej zgromadzeni wyobrażają sobie przedstawiane wydarzenia, postacie bohaterów, ich stroje, miejsca, gdzie toczy się akcja. Owa wyobraźnia kierowana spełnia ważną rolę w ubogacaniu doświadczenia. Jest ona wręcz niezbędna przy przyswajaniu wiadomości, szczególnie z zakresu dziedzin, odnoszących się do przedmiotów i zjawisk dostępnych jedynie w doświadczeniu pośrednim, jak na przykład historia czy archeologia. Jest też potrzebna w praktyce, do działania według określonego planu.¹²

Wyobraźnia twórcza jest to zdolność wytwarzania nowych, całkowicie samodzielnych i oryginalnych obrazów. Wykraczają one swą treścią poza dane dostarczone przez pamięć i spostrzeganie, mogą dotyczyć przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości. Wysokim stopniem tej zdolności odznaczają się wynalazcy i racjonalizatorzy, uczeni i artyści. Silnie rozwinięta wyobraźnia pozwala tym twórcom na przekształcanie rzeczywistości dzięki temu, że planują, a następnie realizują nowe dzieła społecznie użyteczne, należące do kręgu kultury materialnej lub duchowej.¹³

Odrębnym przejawem wyobraźni twórczej są marzenia. Ich treścią są pragnienia i dążenia człowieka w odniesieniu do przyszłości, np. gdy marzymy o odnowieniu cmentarza, zainteresowaniu parafian prasą katolicką czy o zorganizowaniu rekolekcji dla młodzieży. Marzenia mogą być mniej lub bardziej realne. Człowiek bierze w nich pod uwagę swe możliwości i umiejętności lub też nie. Te nierealne marzenia, które nigdy nie zostaną urzeczywistnione, określane są mianem mrzonek. Marzenia realne, powiązane z planowaniem działania, mają bardzo pozytywne znaczenie. Ubogacają one życie wewnętrzne człowieka i motywują do podejmowania konkretnych czynności, wiodących do zamierzo-

nego celu. Marzenia nierealne natomiast odrywają od określonych działań i są stratą energii i czasu. Dlatego potrzebne jest świadome kontrolowanie marzeń przez zestawianie tego, o czym marzymy, z tym, co potrafimy zrobić.¹⁴

3. Udział wyobraźni w przetwarzaniu informacji i powstawaniu emocji

Zgodnie ze starożytną zasadą, przepowiadanie słowa Bożego ma za zadanie: *docere, movere et delectare*, tzn. ma uczyć, pobudzić do działania i wzruszyć, dostarczyć przeżyć. Chodzi więc, innymi słowy, o pouczenie, skłonienie woli do określonego działania i wywołanie emocjonalnych doznań. W każdej z tych funkcji skuteczność przekazu słowa Bożego może być wsparta przez zaangażowanie wyobraźni.

Według Allana Paivio,¹⁵ w przetwarzaniu informacji człowiek wykorzystuje dwa niezależne rodzaje kodów: wyobrażeniowy i werbalny. Każdy z tych kodów tworzy odpowiedni system: wyobrażeniowy i werbalny, specjalizujący się w przetwarzaniu właściwych sobie informacji. W obu tych kodach występują odmienne mechanizmy odpowiadające za tworzenie reprezentacji umysłowych: imageny i logogeny. Imageny odpowiadają za generowanie reprezentacji obrazowych, logogeny – za tworzenie reprezentacji werbalnych. Imagen to układ, wzór czy procesor, identyfikujący różne obrazy, magazynujący je oraz tworzący wyobrażenia. Treści konkretne, a więc o dużym ładunku wyobrażeniowym są łatwiejsze do zapamiętania niż treści o charakterze abstrakcyjnym, o małym ładunku wyobrażeniowym. Te ostatnie kodowane są tylko w jednym kodzie, natomiast te pierwsze rejestrowane są podwójnie, co chroni przed utratą informacji i ułatwia zapamiętywanie. Dlatego też pojęcia abstrakcyjne, o ile mają zyskać dostęp do systemu wyobrażeniowego, muszą być najpierw kojarzone z pojęciami konkretnymi.¹⁶

Wyobraźnia posiada także ogromne znaczenie w emocjonalnym życiu człowieka. Procesy emocjonalne wiążą się bardzo ściśle z wyobraźnią. Wszystkie emocje – z wyjątkiem emocji pierwotnych, wyzwalanych przez z góry określone bodźce i opartych na mechanizmach wrodzonych – nie mogą wręcz obyć się bez udziału wyobraźni. Powstają one w wyniku następującego procesu: najpierw jednostka podejmuje świadomą analizę danej osoby lub sytuacji. W czasie tej analizy wykorzystywane są wyobrażenia dotyczące różnych aspektów stosunków z daną osobą, refleksji nad daną sytuacją, konsekwencji następnych zachowań itp. Następnie wyobrażenia te przetwarzane są na poziomie podświadomym. Tam znajdują się reprezentacje zawierające wiedzę na temat tego, jakie emocje w dotych-

czasowym doświadczeniu jednostki pojawiały się w odpowiedzi na daną sytuację. Trzecią fazą omawianego procesu jest wysyłanie sygnału z podświadomości do „mózgu emocjonalnego”, który wyzwala behawioralne przejawy emocji.¹⁷

Odkrycia psychologii dotyczące procesu przetwarzania informacji przez człowieka i procesu powstawania emocji mogą być zastosowane w przepowiadaniu słowa Bożego. Wynika z nich bowiem, że odwoływanie się kaznodziei do wyobraźni słuchaczy ułatwia im zapamiętanie treści kazania, dostarcza emocjonalnych wzruszeń, a w konsekwencji dostarcza motywacji do działania.

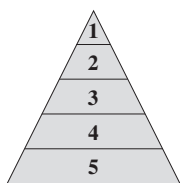
4. Językowe środki pobudzenia wyobraźni

Podstawowym sposobem poruszenia wyobraźni słuchaczy przez kaznodzieję jest przepowiadanie narracyjne i obrazowe. Różnią się one od siebie, choć często łączą się ze sobą. Przepowiadanie narracyjne zainteresowane jest w pierwszym rzędzie fabułą (sekwencją wydarzeń), bohaterami, motywacjami i konfliktami. Obrazowość natomiast przedstawia fizyczny, wizualny wymiar bohaterów, wydarzeń i świata, który jest ich areną. Narracja i obrazowość stanowią podstawowe sposoby ludzkiej interpretacji świata.¹⁸ Narracja w przepowiadaniu doczekała się wnikliwego opracowania.¹⁹ Obrazowość przepowiadania – jeszcze nie. Teoria komunikacji wskazuje na trzy sposoby obrazowania, poruszającego wyobraźnię. Są nimi: słowa konkretne, porównania i metafory.

Słowa konkretne

Słowo abstrakcyjne odnosi się do cech i pojęć, których nie można zobaczyć ani dotknąć. Jeśli natomiast słowo odnosi się do przedmiotu, który może być widziany i dotykany, określane jest ono wówczas jako słowo konkretne. Do słów abstrakcyjnych zaliczymy takie wyrazy, jak np. zwierzę, ssak, ludzkość, przyjaźń, miłość, lęk, a do konkretnych np. Józef, nogi, włosy, róża.²⁰

Na ile to tylko możliwe, kaznodzieje powinni zastępować wyrazy abstrakcyjne konkretnymi. Ogólne idee, aksjomaty, teorie skierowane są tylko do rozumu i mogą być odpowiednie jedynie dla intelektualistów. Natomiast przepowiadanie skierowane do zróżnicowanego grona odbiorców, jakim jest na przykład niedzielne zgromadzenie wiernych, domaga się podejmowania faktów, wydarzeń, przypowieści, gestów, tekstów modlitw, które przemawiają do wyobraźni, zmysłów i pamięci.²¹



1. Jakaś istota
2. Jakaś osoba
3. Jakiś mężczyzna
4. Jakiś żebrak
5. Niewidomy żebrak Bartymeusz pod Jerychem

Piramida abstrakcji pokazuje, że im wyższy poziom abstrakcji, tym mniejszy ładunek wyobrazeniowy. W miarę coraz większego konkretyzowania, wzrasta też zakres wyobraźni. Jest to związane z tym, że im wyżej jakieś pojęcie znajduje się w piramidzie abstrakcji, tym trudniej je zweryfikować i poddać obserwacji. Pojęcie „jakaś istota” znajduje się na bardzo wysokim stopniu abstrakcji i nie odnosi się niemal w ogóle do cech charakteryzujących niewidomego żebraka Bartymeusza. „Jakiś żebrak” wskazuje już na status społeczny człowieka, który wysiadywał przy ruchliwych ulicach, czekając na wsparcie. „Niewidomy żebrak” mówi jeszcze więcej zarówno o jego statusie społecznym, jak i zdrowiu. Spośród synoptyków Marek ewangelista przedstawił najbardziej konkretną relację spotkania Jezusa z niewidomym żebrakiem Bartymeuszem pod Jerychem. Podane szczegóły poruszają wyobraźnię adresatów i rodzą całą gamę skojarzeń. Niewidomi w czasach Jezusa byli analfabetami (pismo Braille’a nie zostało jeszcze wynalezione, więc nie mogli czytać). Nie byli szanowani jako pobożni, bo Prawo znane im było na tyle tylko, na ile usłyszeli o nim od innych. Jerycho w czasach Pana Jezusa było świetnie prosperującym miastem, jednym z najbogatszych w Judei, położonym u podnóża góry, na której zbudowana była Jerozolima, a więc przy ruchliwym szlaku handlowym. Niewidomy żebrak miał imię, był synem Tymeusza, nie był kimś anonimowym, znane więc były jego więzi rodzinne. Marek ewangelista podaje jeszcze więcej szczegółów. Mówi, że Bartymeusz miał płaszcz, był człowiekiem energicznym i siedział przy drodze, choć chodzenie nie sprawiało mu najmniejszych kłopotów (por. Mk 10, 46–52).²² Wszystkie te konkrety poruszają wyobraźnię i oddziałują nie tylko na intelekt, ale i na emocje.

Porównania

Innym sposobem pobudzenia wyobraźni są porównania. Porównanie to bezpośrednio (*explicite*) zestawienie osób, rzeczy czy zjawisk, które co do istoty różnią się od siebie, ale mają ze sobą coś wspólnego. Porównanie zawiera zawsze, wprost lub w domyśle, słowa „tak – jak”. „Rozum ma się tak do wiary, jak oko do teleskopu”. „Chrześcijaństwo świeci jak

słup ognia w ciemnej nocy pogaństwa”. „Wizyta w domu dziadka był dla dziecka jak okrycie się płaszczem ochronnym”. To są żywe i świeże porównania, wyjaśniające i ożywiający abstrakcyjne myśli. Niektóre porównania, wskutek nadużyć, utraciły swą żywotność, np. „zdrowy jak ryba”, „uparty jak osioł”, „pracowity jak mrówka”. Tego rodzaju klisze językowe są właściwe w codziennych konwersacjach, ale należy unikać ich w przemówieniach publicznych i przepowiadaniu słowa Bożego.²³

Rozwinięte porównania wzięte z natury albo z życia ludzkiego i opowiedziane jako historia w celu uzmysłowienia albo wywołania pewnego poglądu religijnego albo moralnego określamy mianem przypowieści. Przypowieści nie są alegoriami, w których każdy szczegół niesie w sobie zamierzone znaczenie. W przypowieści ważna jest jedna myśl. Posługiwał się nimi w swoim przepowiadaniu Pan Jezus, co szczególnie utrwalił autorzy ewangelii synoptycznych.²⁴

Metafory (przenośnie, przeniesienia)

Metafora to pośrednie (*implicite*) zestawienie osób, rzeczy czy zjawisk, które co do istoty różnią się od siebie, ale mają ze sobą coś wspólnego. Inaczej ujmując, metafora to wyrażenia, składające się z kilku słów, których znaczenie zostaje w sposób zamierzony zmienione. Jeżeli między dwoma zjawiskami zachodzi jakiś paralelizm, podobieństwo, to możemy nazwę jednego zjawiska zastąpić nazwą drugiego. Nasz umysł bowiem postrzega analogię pomiędzy nimi. Metafora więc to językowy obraz wyrażający zjawisko nowe przy pomocy wyrazów znanych. Polega ona na przenoszeniu nazwy jednego przedmiotu na inny na podstawie cech wspólnych zestawionych przedmiotów, czynności lub pojęć. Może to być przeniesienie nazwy rzeczy na inną rzecz, np. „ramię drzewa”, „twarz księżycy”, „oblicze ziemi”; przeniesienie nazwy rzeczy na nazwę pojęcia abstrakcyjnego, np. „światło Ewangelii”, „tarcza wiary”; przeniesienie nazwy pojęcia abstrakcyjnego na pojęcie abstrakcyjne, np. „duch wieku”; przeniesienie pojęcia abstrakcyjnego na nazwę rzeczy w celu animizacji, np. „mówi pomnik”.²⁵ Metafory występują często w słownictwie biblijnym, np. pobożny Izraelita nazywa prawo Pańskie „światłem dla swych stóp”. Metaforą stosowaną niemal w codziennym użytku jest stwierdzenie: „Słońce wschodzi”. To są krótkie metafory, ale obok nich mówca może wykorzystać także bardziej rozwinięte, np. „Niezależnie od tego, jak bardzo człowiekowi potrzebne jest wsparcie i ochrona ze strony innych, musi podjąć życiową podróż samodzielnie. Musi być kapitanem, pilotem, maszynistą z kompasem i mapą w rękę; musi patrzeć na

fale i mierzyć wiatr, a przede wszystkim czytać znaki na niebie”. Metafory i porównania oraz konkretne wyrazy nadają kolorytu przemówieniu, konkretyzują abstrakcyjne pojęcia i wyrażają uczucia.

Dowartościowanie wyobraźni nie oznacza negacji myślenia abstrakcyjnego. Ono jest potrzebne, by uporządkować nasze myślenie. Skuteczne przepowiadanie słowa Bożego nie może się obyć ani bez poetyckich metafor i porównań, ani bez precyzyjnych pojęć. Dlatego też na krytyczną ocenę zasługują zarówno kazania wybitnie abstrakcyjne, jak i te, które bazują li tylko na komunikacji konkretnej, gdzie jeden przykład następuje po poprzednim, nie pozostawiając miejsca na refleksję, potrzebną do zrozumienia, jak poszczególne relacje łączą się ze sobą i jaki jest ich sens. Wypowiedź nacechowana „permanentnym nisko-poziomowym abstrahowaniem”²⁶ jest tak samo męcząca, jak przemówienie wybitnie abstrakcyjne. Mówcy bazujący na niskim poziomie abstrakcji frustrują słuchaczy tym, że nie wyjaśniają, co zrobić z ogromną ilością konkretnych informacji podanych w kazaniu. Z drugiej zaś strony nie mniej frustrujący są także mówiący na wysokim poziomie abstrakcji, ponieważ nie komunikują tego, o czym mówią.²⁷ Optymalnym rozwiązaniem jest więc łączenie wysokiego i niskiego poziomu abstrakcji w kazaniu, a więc ogólnych stwierdzeń z konkretnymi obrazami. Ogólne stwierdzenia wyjaśniają temat kazania, konkretne obrazy pomagają kaznodziei i słuchaczowi w połączeniu tematu i jego rozwinięcia z codziennym życiem.²⁸

5. Jezus i Jego naśladowcy przepowiadania z wyobraźnią

W sposób konkretny, odwołujący się do wyobraźni przemawiał sam Pan Jezus. W przypowieści o miłosiernym Samarytaninie nie powiedział: „Jakiś człowiek szedł drogą”, ale „Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha” (Łk 10, 30). Bezpośredni słuchacze mogli błyskawicznie wyobrazić sobie miejsce, w którym opowiedziany epizod mógł się wydarzyć. Współczesny teolog powie, że „Bóg jest podstawą ludzkiej egzystencji”. To stwierdzenie głębokiej prawdy, a nawet pewna metafora, ale nie wywołuje ona wyobrażeń. Autor biblijny wyraża tę samą prawdę zdaniem: „Pan jest moim pasterzem”.²⁹ Człowiek cywilizacji zachodniej powiedziałby „Szkoda, że dzieci muszą cierpieć z powodu przewinień rodziców”. Autor biblijny natomiast: „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby” (Jr 31, 29). My zdefiniowalibyśmy „bliźniego” jasno i konkretnie jako człowieka żyjącego obok nas. Ale, gdy Jezus został o to zapytany, odpowiedział: „Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców” (Łk 10, 30). Gdybyśmy zostali zapytani o

różnicę między łaską i legalizmem, moglibyśmy napisać niezłą rozprawę naukową z odsyłaczami do wypowiedzi ojców Kościoła i teologów. Jezus w tej sprawie powiedział: „Pewien człowiek miał dwóch synów...” (Łk 15, 11).³⁰ I jeszcze przykład porównania. Zamiast mówić „dobroczynność nie powinna być ostentacyjna” Jezus stwierdza: „Kiedy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili” (Mt 6, 2).³¹

Językiem konkretnym posługiwał się także św. Paweł. Na przykład w Pierwszym liście do Koryntian (3, 10–15) przedstawił obraz budowli zrobionych z sześciu materiałów: złota, srebra, cennych kamieni, drzewa, trawy i słomy. Każdy czytelnik i słuchacz słowa Bożego może wyobrazić sobie inną budowlę. Istotne jest, że jest to Boża budowla, pewien rodzaj fantastycznej świątyni. Koncentracja uwagi spoczywa na tym, co się dzieje, kiedy nadejdzie „ów dzień”. On nadchodzi jak ogień, który niszczy łatwopalne części domu. Następnie uwaga przechodzi od domu do budowniczego. Paweł zaznacza, że budowniczy zostanie ocalony, ale będzie zbawiony tylko poprzez ogień. Interpretatorzy mają kłopot z tym fragmentem. Wielu uważa, iż chodzi tutaj o odniesienie do czyśćca. Obraz, choć mniej precyzyjny od doktryny, działa silniej od niej na wyobraźnię i poznanie.³²

Inny przykład: w Pierwszym liście do Koryntian (15, 35–57) św. Paweł podjął się trudu opisanego tego, co jest nie do opisanego: zmartwychwstałe ciało, które różni się od ciała, jakie znamy z doświadczenia, a jednak jest w jakimś stopniu takie samo, przynajmniej w sensie pewnej kontynuacji. Próbuje opisać, w jakim ciele zmartwychwstają umarli, św. Paweł posługuje się licznymi obrazami. Mówi, że inne jest ciało ludzi, zwierząt, ptaków i ryb. Jakkolwiek precyzyjny opis nie przychodzi mu łatwo, nie rezygnuje on z prób opisanego zmartwychwstałego ciała. Ważne jest dla niego samo uświadczenie dokonania opisu. Gdzie indziej (Flp 3, 21) św. Paweł pisze, że Chrystus „przekształcił nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebne ciało”.³³ Dla współczesnego czytelnika czy słuchacza „chwalebne ciało” jest czymś abstrakcyjnym, związanym z szacunkiem i uznaniem. Natomiast w swym pierwotnym kontekście, dla pierwotnych adresatów „chwała” obejmowała wizualne komponenty, jasność, promieniowanie. Taki opis nie jest precyzyjny od strony naukowej, ale skutecznie angażuje on wyobraźnię i emocje. Św. Paweł przywiązywał baczność uwagę do obrazów, ponieważ był przekonany, podobnie jak później mistycy, że obraz przeobraża tego, kto go kontempluje. Pseudo-Dionizy ubolewał, że obrazy biblijne są często tak mało precyzyjne, ale miał też

świadomość, że człowiek nie może z nich zrezygnować. Mówił, że brak nam zdolności do kontemplacji bezpośredniej, dlatego potrzebujemy obrazów ze świata zmysłów, które nadadzą formę cudownym i nieufor-mowanym widzeniom.³⁴

Obrazom brak formalnej precyzji doktryny, ale docierają one do słuchaczy w sposób, w jaki nie potrafią tego uczynić zdania doktrynalne. Wyobrażenia, obrazy spełniły ważną rolę w przekazie Bożego objawienia. Bardziej aniżeli abstrakcyjne pojęcia, wyobrażenia pomaga wejść głębiej w egzystencję, w realny świat, dostrzec ludzi, w tym również nas samych, w nowym całościowym spojrzeniu. Poza tym przepowiadanie, mające swe miejsce w liturgii czy jakiejś formie nabożeństwa, ma charakter mistagogiczny, wprowadza w celebrowane misterium. Liturgia zaś jest światem znaków i symboli, podpadających pod zmysły i wprowadzenie w świat dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie intelektu, ale obejmuje również sferę wyobraźni.³⁵

Wśród najznamienitszych współczesnych kaznodziejów można wymienić Jana Pawła II. Jednym ze źródeł skuteczności komunikacyjnej papieża jest język, jakim się posługiwał – pełen konkretów, bogaty w metafory i porównania. Przed swoją pierwszą pielgrzymką do Polski papież posłużył się metaforą: „Potem udam się do Gniezna, miasta, które było kolebką wiary chrześcijańskiej...”.³⁶ Prymasa Wyszyńskiego Jan Paweł II nazwał „zwornikiem całego Kościoła w Polsce”,³⁷ a okres zaborów – „nową kuźnię polskiego patriotyzmu”. Jan Paweł II daje też przykład przemawiania bardzo konkretnego, osadzonego w realiach środowiska słuchaczy. Zwracając się na przykład do młodzieży w St. Louis (Missouri), wymienił imiona sportowców, którzy byli tam dobrze znani i cieszyli się popularnością: „Słyszałem, że podczas ostatniego sezonu baseballowego wiele emocji wzbudziła w St. Louis rywalizacja między dwoma znakomitymi graczami (Markiem McGwire i Sammym Sosa), którzy próbowali pobić rekord punktów zdobytych przez home-run. Możecie poznać smak takiego samego entuzjazmu, gdy ćwiczycie się, aby zdobyć inną umiejętność: naśladowania Chrystusa, głoszenia Jego orędzia światu”.³⁸ W wypowiedzi tej zawarte jest ukryte porównanie: jak pełne entuzjazmu są zmagania sportowe, tak samo entuzjastyczne jest naśladowanie Chrystusa przez głoszenie Jego ewangelii.

Kaznodzieja doceniający wartość wyobraźni potrafi w tym, co widzialne, dostrzec ślad tego, co niewidzialne. W zwyczajnych zjawiskach, wydarzeniach i rzeczach potrafi dostrzec „wieczny cud i ciche misterium Boga i Jego łaski”.³⁹

6. Przygotowanie do przepowiadania z wyobraźnią

Nic więc dziwnego, że wybitni, współcześni teolodzy amerykańscy⁴⁰ radzą kaznodziejom czytać poezję, bo ona jest sposobem wyrazu tego, co niewyraźne. Również znany w USA socjolog i pisarz, ks. Andrew Greeley,⁴¹ postuluje, by przed przyjęciem święceń studenci teologii zobowiązani byli do pisania poezji, sztuk i krótkich opowieści. Ćwiczenia te miałyby pomóc w kształtowaniu odpowiedniego języka. Albowiem język homilii nie jest językiem filozofii czy teologii. Myśli homiletyczne mogą być zaczerpnięte od filozofów i teologów, ale język powinien być obrazowy, skierowany tak do rozumu, jak i wyobraźni. Przepowiadanie jest wydarzeniem teologicznym, ale język przepowiadania ma nie tylko pouczać, lecz także inspirować, delectować i poruszać, dostarczać słuchaczom motywacji do wiary oraz życia zgodnego z nią. Najwięksi teolodzy w historii Kościoła, jak np. św. Tomasz z Akwinu, obok traktatów pisali piękne hymny i utwory poetyckie. Dobrze byłoby, gdyby również współcześni teolodzy i duszpasterze rozwijali w sobie poetycką wrażliwość i twórcze podejście do przepowiadania słowa Bożego.

Wyobraźnia nie przeciwstawia się wiedzy, nie jest oderwana od faktów, ale jest inną formą poznania i objaśniania rzeczywistości. Jakkolwiek nie podlega ona racjonalizacji, stanowi wyraz rozumnej natury ludzkiej. Wyobraźnia jest sposobem docierania ducha ludzkiego do prawdy, piękna i dobra. Ona nie tyle uczy, co pobudza ludzkie zmysły, emocje i procesy myślowe. Jest niejednoznaczna, a poruszające ją obrazy mogą być rozumiane w różny sposób. Obrazy posiadają bowiem bardziej otwarte zakończenie niż pojęcia i nie zniewalają tak jak te ostatnie. Próba racjonalizowania wyobraźni, przechodzenie od sztuki do pojęciowej klarowności wiąże się zawsze z pewnymi stratami. Gdyby na przykład można było wyrazić całą treść tańca przy pomocy pojęć, taniec nie byłby już potrzebny.⁴²

* * *

Jeśli przepowiadanie homilijne ma przekonać słuchaczy do określonych postaw i do działania, musi być zdolne do ukazania konkretnej i atrakcyjnej wizji dobra, a zatem musi poruszać serce i rozbudzać wyobraźnię.⁴³ Słuchacze oczekują od głosiciela słowa Bożego pomocy w doprowadzeniu do spotkania z Chrystusem; mają w stosunku do mówcy oczekiwanie podobne do tego, z jakim Grecy przybyli do Filipa Apostoła: „Panie, chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12, 21).⁴⁴ Nasze przepowiadanie z wyobraźnią może, choć trochę, to pragnienie zaspokoić.

PRZYPISY

- ¹ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, *Wyobrażenia*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 579–580.
- ² *Słownika języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, s. 826.
- ³ Tamże, s. 826.
- ⁴ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, art. cyt., s. 580.
- ⁵ E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, *Wyobrażenia jako pierwsza forma doświadczenia generowanego przez jednostkę*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 199.
- ⁶ J. Formański, *Psychologia. Podręcznik dla szkół medycznych*, Warszawa 1998, s. 50.
- ⁷ Tamże, s. 50.
- ⁸ Tamże.
- ⁹ T.W. Nowacki, *Zarys psychologii*, Warszawa 1979, s. 89.
- ¹⁰ J. Formański, dz. cyt., s. 51. „Najbardziej skrajnym przejawem wyobraźni mimowolnej są marzenia senne. Obrazy przeżywane we śnie są przypadkowe, często dziwaczne i fantastyczne. Treść marzeń sennych jest nieraz zupełnie oderwana od rzeczywistości, a sytuacje i zdarzenia, jakie sobie wyobrażamy – nieprawdopodobne (np. sny o lataniu i unoszeniu się w powietrzu)” – M. Przetacznikowa, G. Makiełło-Jarża, *Psychologia ogólna. Podręcznik dla klasy II liceum pedagogicznego wychowawczyń przedszkoli*, Warszawa 1972, s. 102.
- ¹¹ M. Przetacznikowa, G. Makiełło-Jarża, dz. cyt., s. 102.
- ¹² Tamże, s. 102–103.
- ¹³ Tamże, s. 103.
- ¹⁴ Tamże, s. 103–104; por. A. Jagiełło, *Człowiek w procesie poznawania*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 123–124.
- ¹⁵ *Imagery and verbal processes*, New York 1971; tenże, *Mental representations: A dual coding approach*, New York 1986.
- ¹⁶ Tamże, s. 197–198.
- ¹⁷ E. Zdankiewicz-Ścigała, T. Maruszewski, art. cyt., s. 199–200.
- ¹⁸ Por. P. Wilson-Kastner, *Imagery for Preaching*, Minneapolis, MN 1989, s. 12, 21.
- ¹⁹ Por. W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000.
- ²⁰ A. Taylor [i in.], *Communicating*, Englewood Cliffs, NJ 1986, s. 72–73.
- ²¹ A.-M. Roguet, *Les sources bibliques et liturgiques de la prédication*, „La Maison Dieu” 39(1954), s. 108–109.
- ²² S.I. Hayakawa (*Language in Thought and Action*, New York 1964, s. 179) prezentuje i omawia drabinę abstrakcji o ośmiu szczeblach. Zob. A.C. Rueter, *Making Good Preaching Better: A Step-by-Step Guide to Scripture-Based, People-Centered Preaching*, Collegeville, MN 1997, s. 59–66.
- ²³ Por. S.E. Lucas, *The Art of Public Speaking*, New York [i in.] 1995, s. 250.
- ²⁴ G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Kraków 2002, s. 270–271.
- ²⁵ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, Kraków 1992, s. 188.
- ²⁶ S.I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, New York 1964, s. 188; por. A.C. Rueter, dz. cyt., s. 62.
- ²⁷ „The high-level speaker frustrates you because he simply doesn’t tell you what he is talking about” – S.I. Hayakawa, dz. cyt., s. 189.
- ²⁸ Por. A.C. Rueter, dz. cyt., s. 63.
- ²⁹ Tamże, s. 61.
- ³⁰ Por. tamże, s. 61.
- ³¹ Por. C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1946, s. 16.
- ³² J.J. Clabeaux, *Paul and Christian Imagination*, „The Bible Today” 38(2000), nr 5, s. 285.
- ³³ Tamże, s. 286.
- ³⁴ Tamże, s. 287.
- ³⁵ Tamże, s. 286.

- ³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie przed odlotem do Polski*, 2 VI 1979.
- ³⁷ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. w archikatedrze warszawskiej*, 2 VI 1979.
- ³⁸ Tenże, *Nadszedł czas, aby zabłysło wasze światło. Spotkanie z młodzieżą w «Kiel Center»*, St. Louis, USA, 26 I 1999.
- ³⁹ Por. K. Rahnner, *Belief Today*, New York 1968, s. 14.
- ⁴⁰ G.S. Sloyan, *Worshipful Preaching*, Philadelphia 1984, s. 28; R.P. Waznak, *The Preacher and the Poet*, „Worship” 60(1986), nr 1, s. 48; W.J. Burghardt, *Preaching: The Art and the Craft*, New York – Mahwah, NJ 1987, s. 15.
- ⁴¹ Przytaczam za: R.P. Waznak, *The Anatomy of a Homily*, „New Theology Review” 11(1998), nr 3, s. 71–73.
- ⁴² W.J. Burghardt, *Preaching as Art and Craft*, w: *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. P.E. Fink, Collegeville, MN 1990, s. 970; tenże, *Long Have I Loved You*, dz. cyt., s. 122. K. Coffey (*“In the Tongues of Men”: Homilies for Women*, „America” 161(1989), nr 17, s. 392) wzywa, aby głosiciele homilii odwoływali się do bezpośrednich doświadczeń, ponieważ jako mieszkańcy ziemi jesteśmy wyposażeni w pięć zmysłów, stanowiących kanał do Boga. Możemy poczuć Jego woń w pieczonym chlebie albo lesie świerkowym po deszczu; zobaczyć Boże oblicze spoglądając na ukochaną osobę; odczuć dotyk Bożej prawicy przy dotykaniu ciała noworodka; poczuć smak Bożej dobroci jedząc znakomity posiłek; usłyszeć Bożą muzykę w wodosпадzie albo szumie morskich fal.
- ⁴³ Por. R. Viladesau, *Theology and the Art*, dz. cyt., s. 156; zob. tamże, s. 167–200.
- ⁴⁴ Por. W.J. Burghardt, *Preaching. The Art and the Craft*, dz. cyt., s. 39.

KS. JERZY BAGROWICZ

BISKUP – NAUCZYCIEL WIARY I HEROLD SŁOWA*

Artykuł niniejszy jest próbą krótkiego komentarza do III rozdziału adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Pastores gregis* – zatytułowanego: *Biskup jako nauczyciel wiary i herold Słowa*.

Pozwolę sobie przywołać śródtytuły tego rozdziału. Oddają one znakomicie istotę posługi biskupa jako nauczyciela wiary i herolda słowa Bożego. Oto one: 1) „*Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię*” (Mk 16, 15); 2) *Chrystus w sercu Ewangelii i człowieka*; 3) *Biskup jako słuchacz i strażnik Słowa*; 4) *Autentyczna i wiarygodna służba Słowu*; 5) *Posługa biskupa dla inkulturacji Ewangelii*.

Komentarz do tak sformułowanych podtytułów rozdziału mógłby zaowocować poważnym opracowaniem, także naukowym. Zechcimy więc przyrzec się choć niektórym fragmentom tej bogatej w treść części adhortacji.

Słuchać Słowa i głosić je

Rzadko zastanawiamy się nad tak prozaicznymi i zwykłymi czynnościami, jak mówienie czy słuchanie. A są to przecież nie tylko zwykłe czynności wynikające z naszych biologicznych możliwości, ale niezwykle dary, których wagę chyba tylko wtedy możemy docenić, gdy w jakimś stopniu je tracimy.

Czynności mówienia i słuchania od strony następstwa czasowego są sobie bardzo bliskie, prawie całkowicie na siebie zachodzą. Słowo wypowiedziane jest pierwsze, ale możliwość usłyszenia go i słuchania powinna je wyprzedzać, inaczej mówiąc, człowiek musiał wpiery otrzymać zdolność słuchania, aby mówienie było celowe. W tym sensie bardzo wymowne staje się wyznanie Sługi Jahwe: „Pan Bóg [...] każdego rana pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie. Pan Bóg otworzył Mi ucho, a ja się nie

* Artykuł został pierwotnie wygłoszony jako wykład na sympozjum z okazji jubileuszu 20-lecia święceń biskupich arcybiskupa gnieźnieńskiego prof. dra hab. Henryka Muszyńskiego.

oparłem ani się cofnąłem” (Iz 50, 5). I dlatego Sługa Jahwe może przemawiać: „Pan Bóg obdarzył Mnie językiem wymownym, bym umiał przyjść z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące” (Iz 50, 4).

Skoro istnieje zdolność słyszenia i słuchania, potrzebne jest słowo. Skoro istnieje zdolność mówienia i na wargach pojawia się słowo, to jego naturalnym celem jest ucho zdolne je odebrać i umysł zdolny je zrozumieć. Mówiący i słuchający są więc jak dwa brzegi rzeki, zaś słowo jak rozpięty między nimi most. Słowo-most łączy dwa światy: mówiącego i słuchającego.

Czymże jest więc samo słowo? Przede wszystkim jest wydarzeniem, faktem. Jest ulotne jak tchnienie i trwalsze niż betonowe i stalowe konstrukcje, może być puszczone mimo uszu i wywołać wojnę, służyć przysiędze i zdradzie, może rozgrzeszyć i zabić, natchnąć otuchą i pogрузić w rozpacz, pouczyć i wprowadzić w błąd, uszczęśliwić i zadać cierpienie, zasiać ziarno miłości i zaszczerpić nienawiść.

Naturę słowa można więc najlepiej kontemplować przez pryzmat paradoksu. Ten rys paradoksalności słowa widoczny jest też w Piśmie Świętym. Mocą słowa Bóg stwarza świat (por. Rdz 1, 3nn), słowem swojej wszechmocy wybawia Izraelitów z Egiptu (por. Mdr 18, 15), z drugiej zaś strony Eliasz mógł usłyszeć Boga nie w potężnym huraganie, grzmotach czy ogniu, ale w tchnieniu zapadającego milczenia (por. 1Krl 19, 12).

Jeszcze na jeden ważny rys natury słowa należy zwrócić uwagę: słowo zawiera nie tylko związane z nim znaczenie, jest w nim także w jakiś sposób ten, kto je wypowiada. Stąd przysłowie: „Z obfitości serca mówią usta”.

Słowo wyraża mówiącego, zatem jacy jesteśmy, takie są nasze słowa, i odwrotnie – nasze słowa o nas świadczą. Na tej właśnie podstawie pan osądził swego sługę: „Według słów twoich sądzę cię, zły sługo” (Łk 19, 22). Św. Mateusz zanotował inną, bliską tamtej myśl Chrystusa: „Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 37; por. Dn 13, 61).

Słowo Boga stanowi też podstawę naszej wiary, ponieważ również Bóg wypowiedział siebie w swoim słowie: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatnich dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1–2). Jezus Chrystus jest słowem, które było u Boga, było Bogiem i jako Jego Słowo zamieszkało pośród ludzi (zob. J1, 1.14). Dlatego tak znacząca jest Jego wypowiedź na temat słuchania: „kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16).

Aby słuchać, trzeba mieć świadomość wagi słowa. Żeby się uczyć sztuki słuchania, potrzebna jest wiedza, że słuchanie jest zwyczajną drogą, którą docierają do nas wiadomości. Jest to także ta droga, którą wybrał Bóg, aby dotrzeć do nas ze swoim Objawieniem. Spotykając słowo Boże, spotykamy Jezusa, jego Syna i Słowo odwieczne, spotykamy też program, według którego powinniśmy kształtować nasze życie, jak kształtował on życie Izraela już za czasów Starego Testamentu i formuje nadal życie Kościoła.

Nie dziwi przeto, że już w Starym Testamencie spotykamy zarówno budujące przykłady ludzi słuchających słowa Bożego, jak na przykład Samuel, prorocy, jak i przykłady odrzucania go, jak to czynili zbuntowani na pustyni Izraelici (por. Ps 95, 8n; Wj 17, 1–17; Lb 20, 1–11) czy w początkach Kościoła oprawcy kamienujący Szczepana (por. Dz 7, 57).

Judaizm i chrześcijaństwo to religie, które narodziły się z wypowiedzianego przez Boga słowa, dlatego w Starym, jak i w Nowym Testamencie wiele razy przewija się wątek słowa wypowiedzanego przez Boga i wezwanie do słuchania Słowa i rozważania go w sercu: „Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je swoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6, 6–9).¹

Do tej, istotnej, jak widać, umiejętności słuchania Słowa i szacunku dla Słowa wychowuje nas Bóg przez swoich wysłańców: proroków, mędrców, duszpasterzy. Kościół jest kontynuacją zbawczej i wychowawczej misji Ludu Bożego Pierwszego Przymierza, rozszerzonej na wszystkie narody, ludy i języki (por. Mt 28). To on jest pierwszym i podstawowym środowiskiem nie tylko przekazu Słowa, ale także szkołą umiejętności słuchania, przyjęcia i wypełnienia go.

Adhortacja uczy, że biskup jest najpierw słuchaczem Słowa. Przywykliśmy widzieć i odbierać biskupa jako tego, który słowo Boże głosi, który do nas mówi. Adhortacja przywołuje słowa św. Augustyna, biskupa Hippony: „Z tego miejsca jesteśmy dla was niczym doktorzy, ale pod owym jednym Mistrzem w tej szkole wraz z wami jesteśmy współuczniami”. Komentując wypowiedź św. Augustyna, adhortacja zaznacza: „W Kościele, szkole Boga żywego, zarówno biskupi, jak i wierni są uczniami i wszyscy potrzebują pouczenia Ducha Świętego” (n. 28). Jest więc potrzebny biskupowi, tak jak i wszystkim uczniom w szkole Chrystusa, dar słucha-

nia Słowa, dar przyjęcia i odpowiedzi na Słowo, aby być następnie tegoż Słowa strażnikiem.

Stać na straży Słowa i dać świadectwo Słowu

Chciałbym przypomnieć troskę o słowo Boże, której świadectwo dał św. Paweł w listach do swoich współpracowników, biskupów: Tymoteusza w Efezie i Tytusa na Krecie. To owoc dojrzałości osobowej i pasterskiej Apostoła narodów. To jego duchowy testament, słowa, kierowane nie tylko do tamtych dwu jego uczniów i współpracowników, ale i do wszystkich, którzy są wezwani do udziału w charyzmacie strażnika Słowa i świadka Ewangelii.

„O, Tymoteuszu, strzeż depozytu wiary, unikając światowej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń rzekomej wiedzy, jaką obiecując niektórzy odpadli od wiary” (1Tm 6, 20). Tak niedawno od czasu napisania tych słów przez św. Pawła, na ziemi palestyńskiej rozbrzmiewały słowa życia, nauka o Królestwie Bożym, głoszona przez Jezusa Chrystusa. A już krótko potem św. Paweł pisze: „Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań [...] będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom” (2Tm 3, 15–16). Podobnie krytycznie wypowiada się w Liście do Tytusa (por. Tt 1, 10–11). Odrzucenie zdrowej nauki jest, zdaniem św. Pawła, źródłem wielu złych zjawisk w życiu osobistym i społecznym. Z tego rodzą się: „zawiść, sprzeczka, bluźnierstwa, złośliwe podejrzenia, ciągłe spory ludzi o wypaczonym umyśle i którym brak prawdy – ludzi, którzy uważają, że pobożność jest źródłem zysku” (1Tm 6, 3–5).

Synonimem zdrowej nauki jest ów depozyt, o którym mówi św. Paweł w 1Tm 6, 20. Jego podstawy zapisał najpełniej w 1Kor 15, 1–11: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie” (1Kor 15, 3–6). Tymoteusz został w Efezie z polecenia Pawła właśnie po to, aby strzegł tego depozytu, aby „nakazał niektórym zaprzestać głoszenia niewłaściwej nauki, a także zajmowania się baśniami i genealogiami bez końca. Służą one raczej dalszym dociekaniom niż planowi Bożemu zgodnie z wiarą” (1Tm 1, 3–4). Samego zaś Tymoteusza przestrzega św. Paweł: „Ty zaś czuwaj we wszystkim, znoś trudy, wykonaj dzieło ewangelisty, spełnij swe posługiwanie” (2Tm 4, 5). A innym razem napisze mu: „Dołóż starania, byś sam stanął przed Bogiem jako godny uznania pracownik, który nie

przynosi wstydu, trzymając się prostej linii prawdy” (2Tm 2, 15). Św. Paweł jest świadomy, że istnieje niebezpieczeństwo sprzeniewierzenia się Ewangelii. Nie brak ludzi, którzy mu ulegają. Z miłości pasterskiej i ojcowskiej Tymoteusz ma pozostać w Efezie, aby stać na straży Słowa, aby zaprzestać głoszenia niewłaściwej nauki (por. 1Tm 1, 3).

Zdrowa nauka, o której mówi św. Paweł, jest źródłem przemiany osoby ludzkiej, całego postępowania człowieka. Ona przynosi uzdrowienie i przywraca człowiekowi godność, czyni wszystko nowe. Sam św. Paweł dostąpił przecież uzdrowienia i przemiany. W Liście do Tytusa pisze: „Niegdyś bowiem i my byliśmy nierozumni, oporni, błędzący, służyliśmy różnym żądzom i rozkoszom, żyjąc w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni nienawiści jedni ku drugim. Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi, nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym” (Tt 3, 3–5).

Św. Paweł z doświadczenia wie, że źródłem nauki jest „Pismo przez Boga natchnione” (2Tm 3, 16), które ma moc uzdolnić męża Bożego do każdego dobrego czynu. Dlatego też wzywa swego ucznia Tytusa, aby był „przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych” (Tt 1, 9).

Głoszenie Ewangelii kosztowało Pawła wiele bolesnych przeżyć, cierpień ponad ludzką miarę, które określa jako „konanie Jezusa” w swoim ciele (2Kor 4, 10). Jest w więzieniu, jako złoczyńca, ale nie wstydzi się ani swych kajdan, ani tym bardziej Ewangelii, dla której je nosi. Tymoteusza też prosi: „Nie wstydź się zatem świadectwa Pana naszego ani mnie, Jego więźnia, lecz weź udział w trudach i przeciwnościach znoszonych dla ewangelii według mocy Boga” (2Tm 1, 8). Wiemy, że św. Paweł dał najwyższy dowód swej wierności jako strażnik Słowa i świadek Chrystusa przez swoją męczeńską śmierć przy Via Ostiense w Rzymie.

Św. Paweł wyznacza Tymoteuszowi oraz wszystkim posłanym przez Pana do posługi pasterskiej program duszpasterski. Ma toczyć „dobrą walkę, mając wiarę i dobre sumienie” (1Tm 1, 18–19). Pisze mocno, niemal nalega: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz” (2Tm 4, 2).

Słowo blisko człowieka

W Liście do Rzymian św. Paweł, cytując Księgę Powtórzonego Prawa, napisał: „Słowo to jest blisko ciebie, na twoich ustach i w sercu two-

im” (Rz 10, 8). Słowo Boże ze swej natury jest dla zbawienia człowieka, a więc dla jego dobra widzianego w każdym wymiarze. Można więc za św. Pawłem powiedzieć: jest ono bliskie człowiekowi, jego codzienności, jego kulturze. Powinno więc być tak głoszone, aby wpisywało się w tę kulturę, odwoływało się do niej i w niej się umiejscowiło. Rozumiał to dobrze św. Paweł. Gdy stanął na Areopagu przed ateńczykami, pośród których byli „niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich” (Dz 17, 18), odwołał się do pojęć i wartości, którymi żyli i kierowali się. Znał więc ich mentalność, sposób myślenia, wiedział, w co wierzą i na czym opierają swoją wiarę. I choć „burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków” (Dz 17, 16), uszanował ich życiowe i religijne doświadczenie. Do tego doświadczenia się odwołując i z niego wychodząc głosił im prawdę o Bogu. Jego mowa na Areopagu ma w sobie elementy preewangelizacji, czyli przygotowania do przyjęcia prawdy o Jezusie Chrystusie, oświeclania przedpola wiary. Na tym etapie przepowiadanie odwołuje się do języka i pojęć bliskich tym, do których słowo jest kierowane, jest próbą nawiązania kontaktu między kulturą odbiorców a kulturą Ewangelii.

Adhortacja *Pastores gregis* przypomina to ważne i ciągle aktualne zadanie ewangelizacji kultury i inkulturacji Ewangelii: „Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, w pełni przemyślaną, i wiernie przeżywaną” (n. 30).

Znaczenie inkulturacji rozumiemy lepiej od czasu, gdy po II wojnie światowej zaczęto o tej sprawie śmielej mówić w kontekście przepowiadania misyjnego. Istotne zaś elementy teoretyczne i praktyczne dla rozumienia procesu inkulturacji zawdzięczamy adhortacji papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Paweł VI pisze tam m.in.: „Królestwo, głoszone w Ewangelii, wprowadzają w czyn ludzie, którzy przynależą do określonej kultury, i w budowaniu tego królestwa muszą korzystać z pewnych elementów kultury i kultur ludzkich. Chociaż Ewangelia i ewangelizacja nie należą właściwie do żadnej z kultur, to jednak nie znaczy, że nie mogą się z nimi łączyć, ale wręcz przeciwnie, zdolne są je przenikać, nie oddając się w służbę żadnej z nich” (n. 20).

Ewangelia nie odnosi się antagonistycznie do kultur i nie neguje ich, lecz wcielając się w nie, przyjmuje obecne tam wartości, przesyca je swoim duchem i przemienia. Jest zatem zasadą ewangelizacji czynić tak, jak to wskazuje Vaticanum II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Kościół działalnością swoją sprawia, że wszelkie dobro, jakie zostało zasiane w sercach i umysłach ludzi, we własnych obrzędach i kulturach narodów

nie tylko nie ginie, lecz zostaje uleczone, wyniesione i dopełnione na chwałę Bogu” (n. 17).²

Wiara w odniesieniu do kultur przyjmuje funkcję ujawniania oraz uzdrawiania tych sposobów myślenia lub stylów życia, które są sprzeczne z Królestwem Bożym. Jest to profetyczna funkcja słowa, które w imieniu Boga demaskuje i usuwa obecność grzechu w kulturach, oczyszczając i usuwając obecne w nich fałszywe wartości, wszelki zamach na transcendentną godność człowieka, który jest obrazem Boga (por. EN 19). Jednocześnie należy pamiętać o tym, że dialog między Ewangelią i kulturą nie może być jednokierunkowy: także wiara może coś otrzymać od kultury.

Proces inkulturacji Ewangelii nie jest łatwy. Przypomnijmy tu pełne dramatyzmu słowa papieża Pawła VI, który w *Evangelii nuntiandi* napisał: „Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów, jak był nim także w innych epokach” (n. 20).

Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą wydaje się na początku XXI wieku pogłębiać. Chrześcijaństwo związało się *de facto* z jedną kulturą – zachodnią, i to głównie w jej formie średniowiecznej czy też będącej wynikiem kontrreformacji. Warta odnotowania jest tu myśl Y. Congara, który napisał m.in.: „Obecny kryzys pochodzi w dużej mierze z faktu, że Kościół tworząc cudowną jedność wyrażania wiary wewnątrz kultury łacińskiej, zbyt mocno je ze sobą powiązał: także w swoich działaniach misyjnych. Średniowiecze i kontrreformacja bardzo ściśle je ze sobą spoiły, przez co zostały zignorowane lub odrzucone nowe możliwości”.³

Jednocześnie jesteśmy dziś świadkami i uczestnikami gwałtownych przemian cywilizacyjnych i kulturowych, szczególnie widocznych w świecie zachodnim. Druga połowa XX wieku to wyraźny okres schyłku epoki zwanej dziś modernistyczną. Nowa sytuacja społeczno-moralna społeczeństwa ponowoczesnego przynosi wiele nowych zjawisk, postaw, jak choćby skrajny, nie liczący się z dobrem wspólnym indywidualizm, utylitaryzm i nade wszystko moralny relatywizm.⁴

Logika rozwoju współczesnej kultury jest na Zachodzie wyznaczona przez zjawisko nieograniczonej konsumpcji. Jest ona nieuporządkowana i spontaniczna. Zdaniem kard. P. Pouparda, przewodniczącego Papieskiej Rady Kultury, mamy dziś do czynienia z nowym modelem człowieka, człowieka zagubionego w specyficznej kulturze masowej konsumpcji.⁵

Człowiek w ponowoczesności żyje w atmosferze tymczasowości, a nastawiony na konsumpcję dąży do osiągnięcia pełni satysfakcji przez

ucieczkę w to, co łatwe i przyjemne. Skutkiem tego jest rozszerzanie się w wielu przypadkach braku orientacji życiowej.⁶ Natomiast przeciwstawną tej postawie jest coraz częściej spotykana tendencja „ucieczki w pewność fundamentalizmu”.⁷

Arcybiskup Bruno Forte wskazuje na znaki budzącej się tęsknoty za odnalezieniem utraconego sensu. Jak zauważa, w wielu sumieniach rodzi się swego rodzaju „tęsknota za zupełnie Innym”, ponowne odkrycie fundamentalnych pytań i wyznaczenie ostatecznej perspektywy. Zdaje się odżywać pragnienie perspektywy osobistego sensu, powrót do sacrum.⁸

Opisując sytuację stosunku współczesnego człowieka do religii, L. Witkowski odwołuje się do tezy Mircei Eliadego, który w książce *Sacrum i profanum*⁹ twierdzi, że świat zachodni zdominowała banalizacja przeżycia sacrum. Jeżeli do tej diagnozy dodać tę, iż społecznie kulturę Wschodu zdominowała fundamentalizacja przeżycia sacrum, to pojawia się konieczność uwzględnienia w refleksji i działaniach pasterskich owego podwójnego zagrożenia: Scylli banalizacji i Charybdy fundamentalizacji przeżywania sacrum we współczesności. Mamy przecież i w naszej tradycji i współczesności przeżywania wiary w katolicyzm przykłady fundamentalistycznej mentalności i propozycje fundamentalistycznych zachowań jako remedium na banalizację sacrum w naszym kręgu kulturowym.¹⁰ Na tożsamość współczesnego człowieka, zwłaszcza młodego pokolenia, znacząco wpływa kultura masowa. Młode pokolenie jest dziś często nazywane pokoleniem „uwiedzionym przez kulturę masową”.¹¹

W te ogólne przemiany cywilizacyjno-kulturowe Zachodu wpisują się – ważne dla nas – przemiany, jakie zaszły i ciągle zachodzą w naszym kraju, a szerzej mówiąc w krajach postkomunistycznych, w mentalności ludzi. Tomas Venclova, litewski pisarz, poeta i działacz opozycji antykomunistycznej, gdy stanął przy resztkach rozwalonego muru berlińskiego zapisał: „Został potwierdzony dawny dogmat, że zło jest niczym, nicością. Rozproszyło się, nie pozostawiło śladów, poza zapachem siarki i pleśni”.¹² Po latach od tamtego zapisu stwierdza, że dziś nie powtórzyłyby tej opinii. Mur pozostawił sporo zapachu siarki i pleśni, śladów w ludzkiej świadomości. Przed tym nikt się nie uchronił, nawet najzacieklejsi antykomuniści. To właśnie oni są szczególnie podatni na „syndrom muru”. Psycholodzy obserwujący byłych więźniów – a ponadto sami więźniowie – znają takie pojęcie, jak nostalgia więzienna. „Do wolności i otwartości nie jest łatwo przywyknąć: brakuje dozorczy więziennego, stróża, «twardej ręki», tęsknimy za zakazami i cenzurą, próbujemy budować

nowe mury – pomiędzy państwami, narodami, społeczeństwami, między ludźmi mającymi odmienne zdanie”.¹³

Jesteśmy skazani na demokrację, a więzienna nostalgia przemienie z czasem. Społeczeństwo będzie się powoli i z trudem uczyć umiejętności życia w warunkach demokracji. Proces ten jest jednak zagrożony zarówno przez cynicznych postkomunistów, jak i historycznych nacjonalistów. Obie te grupy odwołując się do populistycznych haseł realizują egoistycznie i partyjnie widziane cele.

Osobnym niebezpieczeństwem jest ukrywanie i tłumienie wszelkich prób otwartego mówienia o wadach narodowych i „hańbie domowej”. Dlatego też wywalczona wolność często wydaje się złudna. Wolnym jest tylko ten kraj, którego obywatele chcą być wolni. Zaś wolnym człowiekiem, jak to określił Josif Brodski, jest ten, kto z powodu swojej porażki nie oskarża nikogo, z wyjątkiem siebie samego. Venclova dodaje, że „również ten, kto niczego nie przemilcza, nawet tego, co dla niego samego bądź jego społeczeństwa jest szczególnie nieprzyjemne”.¹⁴ W innym miejscu ten sam autor pisze: „W narodzie, jak w człowieku, chciałbym widzieć spokojną godność, odpowiedzialność i pamięć pozbawioną strachu, w której mieszczą się nie tylko własne krzywdy, ale też zrozumienie własnych win i powinności”.¹⁵

Trzeba pamiętać, że do kultury należy cały kontekst rzeczywistości, w której tkwimy: sfera materialna, intelektualna i duchowa. Jan Paweł II bardzo wiele miejsca poświęca w swoich dokumentach problematyce współczesnej kultury, a podczas pielgrzymek spotkaniom z ludźmi kultury z każdego jej kręgu. Ukazuje ten kontekst i wychodzi mu naprzeciw z prawdą Ewangelii. Nie odwraca się od współczesnej kultury. Uświadamia zagrożenia, jakie dziś się w tym polu jawią, ale przede wszystkim widzi człowieka, który tę kulturę tworzy, nią się żywi.¹⁶

Kościół wzywa dziś do szacunku wobec różnych kultur, szczerego przekonania, że Duch Święty jest już w nich obecny: nie istnieje bowiem kultura, która by w jakiś sposób nie została dotknięta przez Ducha.¹⁷ Kościół wzywa do szczerego zaangażowania na rzecz dialogu ze współczesnymi kulturami. Staje dziś przed ewangelizacją problem języka, w którym można by wyrazić wiarę w formie zrozumiałej w danej kulturze. Jako istotne więc zadanie i wyzwanie staje dziś problem „dwujęzyczności” wiary: z jednej strony język własnej kultury, a z drugiej strony język wspólnoty Kościoła, aby zapewnić wierność Bogu i człowiekowi.¹⁸ Rodzi to potrzebę kontaktu z wytworami współczesnej kultury, nie tylko z tekstami religijnymi, ale i tekstami, które wyrażają różnorakie doświad-

czenie współczesnego człowieka. Zamykanie się jedynie w kręgu własnej kultury religijnej grozi izolacją od bardzo potężnego nurtu kulturowego, grozi niebezpieczeństwem braku rozumienia języka, którym myśli i mówi współczesny człowiek.

Nie można się także odwracać plecami od kultury współczesnej, również tych jej tendencji, które mieszczą się w nurcie ponowoczesności. Krytyczny ogląd rzeczywistości nie powinien owocować obrażaniem się na nią. Trzeba być w jej nurcie, aby wносить w nią wartości Ewangelii, uzdrawiać i zbawiać. Taka jest postawa Jana Pawła II, który zaprasza wierzących do budowania współczesności z imieniem Chrystusa w sercu i sumieniu, a nie tylko na ustach.

W odpowiedzi na pytanie: zaakceptować teraźniejszość czy odnosić się do niej nieufnie – należy opowiedzieć się za tym pierwszym. To prawda, że świat, w którym żyjemy, jest pełen zagrożeń, ale nieprawdą jest, że jest jedynie ponury i skazany na zagładę, ślepy na transcendencję, zniewolony przez technologię i konsumpcję, że całkowicie utracił więź z Bytem pisany wielką literą. Można i należy odczytać w naszej zachodniej cywilizacji i znaki nadziei. Mimo oznak kryzysu kultura i cywilizacja zachodnia są otwarte na zmiany, skłonne do poddania się reformom. Nie wszyscy w tym kręgu stracili poczucie etyki, obowiązku, ludzkiej solidarności.

Nie należy także całkowicie odgradzać się od kultury masowej. Ona nie jest potworem pożerającym wszystko po drodze. Nie eliminuje całkowicie kultury wyższej i bardziej elitarniej. Co więcej, można sądzić, iż kultura masowa i elitarna tworzą dziś całościowy mechanizm i obie mogą na siebie pozytywnie oddziaływać.¹⁹

I jeszcze jeden ważny wymiar diakonii Kościoła wobec świata. Inwazja wszechobecnych w życiu przeciętnego człowieka mediów nie pozwala mu na osobistą refleksję nad ich zawartością, na stawianie pytań o sens, istotę rzeczy. Zresztą tempo przekazu i akcji, różnorodność obrazów przemieszanych zgiełkiem szumu informacyjnego, reklamami, wytwarza odbiorcę, który ztraca umiejętność dłuższego skupienia się nad jednym z kadrów. Jak pisze Baudrillard, „jest [wokół nas] coraz więcej informacji, a coraz mniej znaczeń”.²⁰ Prowadzi to do nawyku braku szukania odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne.

Zwraca się dziś uwagę na znaczenie pytań o sens życia, o cel ludzkich działań. Mówiąc za J.H. Pestalozzim, edukacja oznacza między innymi urzeczywistnienie „człowieczeństwa w człowieku”. To do tej niewątpliwie myśli nawiązywał często Jan Paweł II, gdy istotę wychowania upatrywał

w tym, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem, ażeby bardziej „był”, a nie tylko więcej „miał”, aby więc poprzez wszystko, co „ma”, co „posiada”, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej „być” nie tylko „z drugimi”, ale i „dla drugich”.²¹

W tym kontekście nauczanie wiary nie może być rozumiane jedynie jako przygotowywanie się do konkretnej praktyki religijnej. Powinno ono także prowadzić do podjęcia osobistej decyzji określenia własnej drogi i nadania sensu swojemu życiu. Celem więc posługi Słowa i pasterzowania jest takie ukształtowanie współczesnego człowieka, aby potrafił podjąć zadania życiowe, motywowany Ewangelią.

Będzie to możliwe wtedy, gdy przekazywane prawdy wiary będą miały wyraźne odniesienie do życia, nie będą abstrakcyjne, gdy głoszenie Ewangelii i refleksja teologiczna będą bliskie człowiekowi i jego problemom. Wiara powinna być realizowana w kontekście życia, a życie zrozumiałe w świetle wiary. Dzieje się tak z jednej strony przez zwrócenie uwagi na zagadnienia niepewności życia, a z drugiej przez otwarcie codziennych i świeckich doświadczeń na obietnice niesione przez wiarę.

W przekazywaniu wiary należy dokonywać odkrywania zgodności między otrzymanymi w tradycji doświadczeniami wiary a własnym życiem. Inaczej ujmując, trzeba odnajdywać „Boga życia” w realiach tego życia. Takiego rodzaju przepowiadanie posiada dwojaką otwartość: wobec realnych doświadczeń życiowych uczestniczących w nim osób oraz wobec wiary chrześcijańskiej jako możliwego wyjaśnienia sensu i orientacji życiowej.²² Odkrywanie sensu życia staje się więc – jak się wydaje – jednym z istotnych wymiarów diakonii Kościoła wobec człowieka zagubionego, a niecierpliwie poszukującego sensu własnej egzystencji.

Tak wypełnia się ten punkt adhortacji *Pastores gregis*, który mówi o posłudze biskupa dla inkulturacji Ewangelii. To tu wyraźniej widać, że *pontifex* znaczy budowniczy mostów. Budowniczości mostów są dziś pilnie potrzebni. Nade wszystko pośród pasterzy Kościoła, aby Kościół jako środowisko zbawienia, był jednocześnie szkołą dialogu, środowiskiem przyjaznym kulturze i ją współtworzącym.

PRZYPISY

¹ Por. C.M. Martini, *Parola di Dio nelle vita dell'uomo*, Roma (b.r.w.), s. 15–21; A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo ludzkie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1973, s. 884–885.

² E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 101–102.

- ³ Por. Y.M. Congar, *Cristianesimo come fede e come cultura*, „Il Regno documenti” 21(1976), z. 1, s. 41; E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, dz. cyt., s. 103.
- ⁴ Por. F. Adamski, *Kulturowe i polityczne podłoże rozchwiania aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego*, w: *Edukacja wobec dylematów moralnych współczesności*, red. F. Adamski i A.M. De Tchorzewski, Kraków 1999, s. 13; J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 20–21.
- ⁵ *Między kulturą a antykulturą*, rozmowa z kard. Paulem Poupardem, przewodniczącym Papieskiej Rady Kultury, rozm. M. Przciszewski, „Wiadomości KAI” 29(2004), s. 24.
- ⁶ Por. J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej*, „Ethos” 23(1993), s. 97–112; tenże, *Młodzież współczesna wobec wartości*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6(1994), s. 135–159; J. Bagrowicz, *Współczesna młodzież*, „Ateneum Kapłańskie” 128(1997), s. 3–15; W. Piwowarski, *Młodzież a wartości podstawowe*, w: *Religia w dobie przełomu w Polsce*, red. L. Adamczuk, Warszawa 1991, s. 106–134.
- ⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997; K.L. Schipperges, *Spółczesność egalitarne i związane z nią zagrożenia*, „Communio” 9(1994), s. 274–278; W. Wiegand, *Religiöse Erziehung in der Lebenswelt der Moderne. Zur sozialwissenschaftlichen und theologischen Grundlegung eines pragmatischen Modelles religiöser Erziehung*, Wilhelmsfeld 1994; Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Warszawa 1995, s. 9–27.
- ⁸ Tamże, s. 18–20.
- ⁹ Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996.
- ¹⁰ Por. L. Witkowski, *W stronę zdecentrowanego rozumienia świata*, w: *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie. Materiały z IV Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego*, red. E. Malewska, B. Śliwerski, Kraków 2002, s. 47–48.
- ¹¹ Por. L. Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Warszawa 1998, s. 119–120.
- ¹² T. Venclova, *Eseje*, Sejny 2001, s. 300.
- ¹³ Tamże.
- ¹⁴ Por. tamże, s. 301–302.
- ¹⁵ Tamże, s. 94.
- ¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986.
- ¹⁷ Por. E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, dz. cyt., s. 103–105.
- ¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja o katechizacji w naszych czasach*, n. 53.
- ¹⁹ Por. T. Venclova, *Eseje*, dz. cyt., s. 3.
- ²⁰ Cyt. za: Z. Melosik, *Młodzież w kulturze współczesnej*, w: *Pedagogika i edukacja...*, dz. cyt., s. 64.
- ²¹ Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym–Lublin 1988, s. 58–59; tenże, *Teologia kultury. Wybór tekstów*, w: *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Częstochowa 1983, s. 203.
- ²² Por. Z. Marek, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, Kraków 1999, s. 93–121; J. Michalski, dz. cyt., s. 206.

KS. JANUSZ BORUCKI

ISTOTNE OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE W ŚWIETLE PRZEPISÓW PRAWA KANONICZNEGO I POLSKIEGO

Problem istotnych obowiązków małżeńskich należy do najważniejszych i najbardziej dyskutowanych we współczesnej nauce prawa kanonicznego. Po wpływie nauczania Soboru Watykańskiego II także w prawie kanonicznym zaczęto przywiązywać większą wagę do prawa naturalnego i naturalnych zdolności człowieka. W Kodeksie prawa kanonicznego (KPK) z 1983 r. wprowadzono całkowicie nową normę, która dwukrotnie odwołuje się do pojęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 nr 2 i 3).¹

W prawie polskim stosunki niemajątkowe i majątkowe wynikające z małżeństwa, pokrewieństwa oraz opieki i kuratelii reguluje prawo rodzinne. Podstawowym aktem prawnym w tej dziedzinie jest kodeks rodzinny i opiekuńczy (k.r.o.) z 25 II 1964 r. (Dz.U. z 1964 r. Nr 9, poz. 59 z późn. zm.).²

1. Istotne obowiązki małżeńskie w świetle prawa kanonicznego

Zarówno w KPK z 1983 r. (kan. 1095 nr 2 i 3) jak i w Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich z 1990 r. (kan. 818 nr 2 i 3), prawodawca kościelny ani nie określa, ani nie sugeruje zakresu istotnych obowiązków małżeńskich. Pozostawia tę kwestię teoretykom prawa i jurysprudencji. Przypomniał o tym kanonistom Jan Paweł II w przemówieniach do Roty Rzymskiej z 1987 i 1988 r.³

Kanoniści zajmujący się istotnymi obowiązkami małżeńskimi są zgodni, że są one zawarte w ogólnie określonych celach⁴ oraz przymiotach⁵ małżeństwa. Szukają oni istotnych obowiązków małżeńskich w trzech tradycyjnie wyróżnionych dobrach małżeńskich (*bonum fidei*, czyli jedność; *bonum sacramenti*, czyli nierozzerwalność; *bonum prolis* – dobro potomstwa) lub w czterech dobrach małżeństwa (czwarte to *bonum coniugum*, czyli dobro małżonków) albo w przedmiocie zgody małżeńskiej.⁶

Trudno jest określić szczegółowo, ile jest obowiązków małżeńskich i jakie one są. Zagadnienie to ciągle jest otwarte w refleksji kanonistów. Trzy dobra małżeństwa – potomstwa, wierności i nierozzerwalności – określił św. Augustyn. Czwarte dobro, znane jako dobro małżonków, zostało określone przez Sobór Watykański II. Po Soborze wszystkie cztery dobra – a więc dobro potomstwa, wierności, nierozzerwalności i małżonków – stanowią jedną organiczną całość i jednocześnie źródło wszystkich obowiązków małżeńskich. Obowiązki małżeńskie powstają wraz z powstaniem węzła małżeńskiego, a wygasają z chwilą jego ustania.

Na podstawie analiz wyroków Roty Rzymskiej oraz publikacji kanonistów ks. prof. R. Szytchmiller wyciąga wniosek, że do obowiązków małżeńskich zaliczyć należy te wszystkie obowiązki, które warunkują realizację dobra małżonków (*bonum coniugum*) i dobra potomstwa (*bonum prolis*). Oba pojęcia należy rozumieć szeroko: obowiązki służące *bonum coniugum* to obowiązek jedności (wierności), dożgonności, pielęgnowania wspólnoty życia małżeńskiego i inne; obowiązki służące *bonum prolis* to obowiązek pożycia intymnego otwartego na przekazywanie życia, obowiązek przyjęcia każdego poczętego życia, obowiązek wychowania dzieci oraz inne obowiązki z tym związane.

Nie ma obowiązków, które służą wyłącznie dobru małżonków lub tylko dobru potomstwa. Jedne na drugie wzajemnie wpływają, a wypełnienie jednych przyczynia się także do dobra w drugiej dziedzinie.⁷ Można jedynie mówić, że pewne obowiązki mają większe znaczenie dla dobra małżonków, podczas gdy inne – dla dobra potomstwa.

1.1. Obowiązki służące przede wszystkim realizacji dobra małżonków

KPK stwierdza, iż obydwójgu małżonkom przysługują jednakowe prawa i obowiązki „w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego” (kan. 1135). Należy przy tym pamiętać, że między prawami i obowiązkami małżeńskimi trudno znaleźć granicę, gdyż prawa małżonków są równocześnie ich obowiązkami. To, co dla jednego z małżonków jest prawem (uprawnieniem), dla drugiego z nich stanowi obowiązek.⁸

Wśród obowiązków małżeńskich służących realizacji dobra małżeńskiego należy wymienić:

1.1.1. Obowiązek zachowania wierności (wyłącznieści) małżeńskiej

Sobór Watykański II wezwał do wierności małżeńskiej: „To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nieprze-

rwanej jedności ich współżycia”.⁹ Wskazał zatem, że za koniecznością dochowania wierności małżeńskiej przemawiają dwie racje. Pierwsza to głębokie zjednoczenie małżonków, które stałoby się czymś pozornym, gdyby zabrakło wierności. Drugą jest dobro dzieci, a ściślej: zapewnienie autentycznej wspólnoty życia, umożliwiającej właściwe wychowanie dzieci.¹⁰ W ten sposób obowiązek wierności nie mieści się w samym tylko dobru małżonków, ale w pewien sposób wchodzi w zakres dobra potomstwa.

Obowiązek ten wynika z dyspozycji kan. 1055 § 1, gdzie określa się małżeństwo jako „wspólnotę całego życia”, oraz z kan. 1056 gdzie stwierdza się, że jednym z przymiotów małżeństwa jest jedność. Prawodawca kodeksowy wyraźnie stwierdza, że w wyniku ważnie zawartego małżeństwa „powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej trwały i wyłączny”.¹¹

Obowiązek zachowania wierności wynika z tego, że wspólnotę małżeńską tworzą tylko dwie osoby, które zawarły małżeństwo. Mąż i żona są zobowiązani do całkowitego i wzajemnego dochowania sobie wierności, wyrażającej się w jedności nie tylko cielesnej, ale i duchowej. Powinni tę jedność pogłębiać i umacniać. W przypadku duchowej jedności małżeńskiej jej pogłębienie następuje przez wzajemną pomoc, życzliwość, ofiarność i wspólne wychowanie dzieci.¹²

1.1.2. Obowiązek nierozzerwalności, czyli zachowania dozgonnego charakteru małżeństwa

Jest to jeden z najistotniejszych obowiązków małżeńskich. Obowiązek ten wynika z tego, że ani sami małżonkowie własną powagą, ani władza świecka przez jakikolwiek wyrok nie mogą rozwiązać ważnie zawartego małżeństwa za życia obydwu stron. Żadna ze stron nie może zatem za życia drugiej strony zawrzeć ważnie innego małżeństwa.¹³

1.1.3. Obowiązek pożycia małżeńskiego na sposób ludzki (*humano modo*)

O tym, że dokonywanie aktów małżeńskich w sposób „ludzki i naturalny” jest wymaganiem istotnym, świadczy sformułowanie kan. 1061 § 1, gdzie prawodawca stwierdza, że małżeństwo „ze swej natury” ukierunkowane jest na akty małżeńskie podejmowane na sposób ludzki i zdolne do zrodzenia potomstwa. Przez zawarcie małżeństwa strony przekazują sobie prawo do takich aktów małżeńskich.

W dziedzinie pożycia intymnego małżonków obowiązuje zasada wyrażona w kan. 1135, według której małżonkowie mają wobec siebie równe uprawnienia i obowiązki. Żadne z małżonków nie może więc domagać się lub odmawiać pożycia małżeńskiego, nie licząc się z potrzebami

i możliwościami drugiej strony. Sobór Watykański II stwierdza, że życie intymne wymaga od małżonków wyrozumiałości i ofiarności, aby spełniało zadanie jednoczenia małżonków, umacniania ich miłości i wierności oraz uzdalniało do podejmowania trudów rodzicielstwa.¹⁴

W opinii niektórych autorów spełnianie aktów małżeńskich *humano modo* oznacza świadome i dobrowolne podejmowanie i przeżywanie aktów małżeńskich, stąd współżycie seksualne małżonków nie powinno odbywać się pod wpływem zamroczenia alkoholowego lub odurzenia środkami narkotycznymi, pod wpływem przymusu lub gwałtu, skoro przez nie małżonkowie mają jednoczyć się ze sobą na płaszczyźnie duchowo-cieleśnej w najgłębszy sposób, spośród naturalnych i dostępnych ludziom.¹⁵

1.1.4. Obowiązek budowania wspólnoty całego życia

Prawodawca kodeksowy w definicji małżeństwa stwierdza, że mężczyzna i kobieta przez zawarcie małżeństwa „tworzą wspólnotę całego życia” (kan. 1055 § 1). Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* (nr 17–21) poucza małżonków, jak mają budować prawdziwą wspólnotę osób. Niezbędnymi warunkami jej tworzenia są: zaufanie i wzajemne zrozumienie małżonków. Małżonkowie powinni zdążyć „ku coraz większej więzi pomiędzy sobą na każdym poziomie: na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz”.¹⁶

Do realizacji dobra małżonków konieczna jest zatem jedność duchowa małżonków i właściwe relacje międzyludzkie między nimi. Chodzi tu zatem nie tylko o wzajemne dopełnienie w sferze cielesnej, lecz także i duchowej. Osoby, które nie są zdolne do ofiarności i postawy altruistycznej wobec współmałżonka, do dawania siebie drugiej osobie, co zakłada pewien poziom dojrzałości, są niezdolne do zawarcia małżeństwa.¹⁷

Ks. prof. W. Góralski stwierdza, że dobro małżonków można widzieć jako prawo-obowiązek wspólnoty życia, tj. prawa-obowiązki w zakresie relacji międzyosobowych małżonków, a wspólnotę ujmuje we wszystkich jej aspektach: duchowym, intelektualnym, uczuciowym, ekonomicznym i społecznym.¹⁸ Można, upraszczając, stwierdzić, że utożsamia on ten obowiązek (wraz z odpowiadającym mu prawem) z dobrem małżonków.

1.1.5. Obowiązek wzajemnej pomocy

Pomoc wzajemna w małżeństwie ma głębokie uzasadnienie biblijne. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, aby wzajemnie sobie pomagali (Rdz 2, 18). Ale obecnie obowiązujący KPK z 1983 r. nic nie mówi o obowiązku

wzajemnej pomocy, chociaż poprzedni wskazywał pomoc wzajemną jako drugorzędny cel małżeństwa.¹⁹

Na temat pomocy wzajemnej wypowiedział się Sobór Watykański II w dwóch dokumentach: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W *Lumen gentium* w odniesieniu do małżeństwa tylko raz używa się terminu „pomagać”. Stwierdza się tam krótko, że małżonkowie „wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa” (nr 11). Z *Gaudium et spes* wynika, iż pomoc wzajemna ma duże znaczenie w małżeństwie. Nie określa się jednak, czy jej znaczenie jest istotne i na czym ona polega. Dokumenty soborowe mówią nie tylko o pomocy wzajemnej małżonków w odniesieniu do obowiązku prokreacyjnego i wychowawczego, ale także niezależnie od tych obowiązków. Można więc stwierdzić, że w świetle dokumentów soborowych pomoc wzajemna nie jest związana wyłącznie z funkcją prokreacyjno-wychowawczą, lecz służy także do realizacji innych celów.²⁰

Wzajemna pomoc obejmuje wszystkie dziedziny życia małżonków: sprawy materialne, duchowe, osobiste, rodzinne i zawodowe. We wszystkich tych dziedzinach mąż i żona powinni mieć oparcie w swoim współmałżonku. Każde z nich powinno zawsze starać się o zaspokojenie słusznych potrzeb współmałżonka.²¹

1.1.6. Dyskusja na temat innych obowiązków

Ks. prof. R. Szytchmiller wymienia wśród istotnych obowiązków małżeńskich jeszcze jeden: przyczyniania się do dobra współmałżonka. Stwierdza on: „Życie codzienne małżonków polega na wzajemnym ofiarnym dawaniu się sobie, na wzajemnym dopełnianiu się. Małżonkowie, codziennie oddziałując na siebie, mają możliwość stałego doskonalenia siebie i pomagania współmałżonkowi w jego osobowym doskonaleniu się. Pomagając sobie we wszystkim, realizują także doskonalenie własnej osobowości”.²² Tak sformułowany obowiązek budzi wątpliwość: czy jest to inny obowiązek niż obowiązek świadczenia pomocy współmałżonkowi? Wydaje się, że obowiązek przyczyniania się do dobra współmałżonka zawiera się w obowiązku wzajemnej pomocy. Tak właśnie widzi ten obowiązek wielu kanonistów.²³

Znani kanoniści, W. Góralski i R. Szytchmiller, mówią ponadto o obowiązku świętości małżeńskiej, chociaż nie ma jeszcze w doktrynie jednoznacznego stanowiska co do ścisłego obowiązku dążenia małżonków do świętości. Ks. prof. Góralski jest zdania, że jest to obowiązek w ścisłym

znaczeniu, a ks. prof. Sztychmiller poświęca temu zagadnieniu wiele uwagi, lecz na koniec rozważań, nie mając wątpliwości, że jest to obowiązek małżeński, stawia pytanie, czy jest to obowiązek moralny czy ściśle prawny. Z takiego postawienia sprawy można wnioskować, że nie jest on pewien, że jest to obowiązek o istotnym znaczeniu prawnym dla ważności małżeństwa.²⁴

1.2. Obowiązki związane ze zrodzeniem potomstwa

Kolejnym celem, ku któremu skierowane jest ze swej natury małżeństwo, jest zrodzenie potomstwa, zgodnie z dyspozycją kan. 1055 § 1 i 1061 § 1 KPK. Kanoniści wyróżniają dwa istotne obowiązki, które powinny być podjęte w związku z realizacją tego celu: 1) obowiązek pożycia intymnego otwartego na zrodzenie potomstwa, 2) obowiązek przyjęcia poczętego ze współmałżonkiem potomstwa.

1.2.1. Obowiązek pożycia intymnego otwartego na zrodzenie potomstwa

Prawodawca kodeksowy w kan. 1055 § 1 i kan. 1061 § 1 stanowi, że małżeństwo „ze swej natury” jest skierowane do zrodzenia potomstwa. Prawna wartość małżeństwa może być z braku potomstwa zakwestionowana wtedy, gdy w akcie zgody (*consensus*) na zawarcie małżeństwa po jednej lub po obu stronach występuje akt woli wykluczający potomstwo, czyli wykluczający zrodzenie i wychowanie dzieci.²⁵

Tylko akty małżeńskie otwarte na zrodzenia potomstwa są ścisłym uprawnieniem i obowiązkiem małżonków. Powinny one być dokonywane w sposób ludzki i naturalny. Prawodawca kodeksowy nie dopuszcza możliwości rodzenia dzieci w sposób nienaturalny, nieludzki, bez seksualnego współdziałania małżonków, na przykład w warunkach laboratoryjnych.

Rozstrzygnięcie o liczbie dzieci w rodzinie należy wyłącznie do małżonków, a nie do władzy publicznej.²⁶

1.2.2. Obowiązek przyjęcia poczętego potomstwa

Obowiązek ten, podobnie jak i poprzedni, wynika z kan. 1055 § 1, jak również z treści kan. 1101 § 2, który stanowi, że „jeżeli jedna ze stron lub obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie”.

Ks. prof. W. Góralski zdecydowanie uznaje za niezdolnych do podjęcia obowiązku przyjęcia poczętego życia (co w konsekwencji oznacza nieważność małżeństwa) tych, którzy wskutek impulsów obsesyjno-deter-

minujących dążą w sposób nieprzewidywany do przeszkodzenia w poczęciu życia albo do dokonania aborcji, albo do zabicia życia narodzonego, albo wreszcie do wykluczenia potomstwa.²⁷

Na temat ochrony życia ludzkiego od momentu poczęcia jest wiele oficjalnych wypowiedzi Kościoła, uznających zarówno aborcję jak i dzieciobójstwo za zbrodnie. Odpowiedzią Stolicy Apostolskiej na próby legalizacji przerywania ciąży w ustawodawstwach niektórych krajów był dokument Kongregacji Nauki Wiary z 18 XI 1974 r., w którym broni się nienaruszalnego, z woli Stwórcy, prawa dziecka do życia, którego nie może pozbawić żadna jednostka ani żadna władza publiczna, gdyż od chwili poczęcia jest ono odrębną osobą, podmiotem praw i obowiązków.²⁸

Prawodawca kodeksowy chroni dziecko od chwili poczęcia; za przerywanie ciąży, po zaistnieniu skutku, przewiduje dla sprawców najsurowszą karę – ekskomunikę *latae sententiae* (kan. 1398).

1.3. Obowiązki związane z wychowaniem potomstwa

Na obowiązek wychowania dzieci wskazał Sobór Watykański II w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*. Obowiązek ten wynika z prawa wszystkich ludzi, a więc i dzieci, do wychowania.²⁹ Wyróżnia się zasadniczo dwa rodzaje wychowania: naturalne i chrześcijańskie.³⁰

Obowiązki wychowawcze wynikają także z norm kodeksowych. W kan. 1055 § 1 prawodawca podkreśla, że małżeństwo „ze swej natury” jest ukierunkowane do zrodzenia i wychowanie potomstwa. W kan. 226 § 2 stwierdza: „rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania”.

Wychowanie dzieci jest podstawowym i niezbywalnym obowiązkiem i prawem rodziców. Obojgu małżonkom w dziedzinie wychowania dzieci przysługują jednakowe prawa i spoczywają na nich jednakowe obowiązki (kan. 1135).

1.3.1. Obowiązek wychowania ogólnoludzkiego

KPK wyraźnie stanowi, aby wychowanie objęło pełną formację osoby ludzkiej zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego – stąd musi być wszechstronne i harmonijne, rozwijać przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne tak, aby wychowanek nauczył się odpowiedzialności i korzystania z wolności, a jednocześnie przygotował się do życia czynnego w społeczeństwie.³¹ W kan. 1136 prawodawca szczegółowo określa, jakie dziedziny życia powinno

objąć wychowanie: „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne i religijne”.

W świetle tych przepisów wydaje się, że obowiązek wychowania ogólnoludzkiego zawiera w sobie troskę o wychowanie fizyczne, intelektualne, a także społeczne i kulturalne.

Rodzice muszą zadość czynić obowiązkowi wychowania fizycznego już od chwili poczęcia dziecka, dbając o zdrowe odżywianie, zdrowe środowisko, higienę pracy i wypoczynku oraz o to, aby bezpiecznie je urodzić. Po urodzeniu dziecka mają obowiązek utrzymać je przy życiu i troszczyć się o jego prawidłowy rozwój fizyczny i psychiczny, zapewniając w miarę możliwości wszystko, co temu rozwojowi służy.³²

1.3.2. Obowiązek wychowania religijnego i moralnego

Ze wszystkich dziedzin wychowania najwięcej uwagi prawodawca kodeksowy poświęca normom dotyczącym wychowania religijnego aż w 19 kanonach mówi o tej dziedzinie wychowania.

Poprzez wychowanie religijne rodzice mają przygotować dzieci do życia według zasad wiary, tak by mogły się uświęcać i osiągnąć zbawienie. Norma kodeksowa zawarta w kan. 774 § 2 stwierdza: „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 chrestnych”. Norma ta jest nawiązaniem do dekretu Soboru Watykańskiego II, który uczy, że małżonkowie chrześcijańscy mają być dla dzieci pierwszymi głosicielami i nauczycielami wiary, którzy słowem i przykładem zaprawiają je do życia chrześcijańskiego.³³

Wprost o wychowaniu katolickim mówi prawodawca kodeksowy w kan. 793 § 1, w którym przypomina, że rodzice katolicy mają prawo i obowiązek doboru takich środków i instytucji, przy pomocy których, po uwzględnieniu miejscowych warunków, mogliby lepiej troszczyć się o katolickie wychowanie swoich dzieci. Kontynuacją myśli prawodawcy kodeksowego jest kan. 798, zobowiązujący rodziców do kierowania dzieci do szkół zapewniających wychowanie katolickie. W przypadku gdyby nie mogli tego uczynić, sami mają obowiązek zatroszczyć się, by ich dzieci otrzymały katolickie wychowanie.

W przypadku małżeństw mieszanych prawodawca żąda od strony katolickiej zobowiązania się, że zrobi wszystko, co w jej mocy, aby dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim.

Wielowiekowe doświadczenie Kościoła wskazuje, że w przygotowaniu do życia sakramentalnego ważną rolę odgrywa katechizacja prowadzona w domu, w szkole bądź przy parafii, która przygotowuje do pierwszego przyjęcia sakramentów: pokuty, Eucharystii i bierzmowania. Troska o stałą i systematyczną katechizację, także po przyjęciu Pierwszej Komunii i bierzmowania, należy do ważnych zadań rodziców w procesie wychowania religijnego dzieci i młodzieży. Kodeks w kan. 914 nakłada na rodziców oraz ich zastępców obowiązek zadbania o to, aby dzieci po dojściu do używania rozumu i odpowiednim przygotowaniu przyjęły jak najszybciej Ciało Chrystusa, po uprzedniej spowiedzi sakramentalnej. Wydaje się naturalną konsekwencją tego faktu potrzeba wychowania dzieci do częstego a przynajmniej raz do roku w okresie wielkanocnym, przystępowania do spowiedzi sakramentalnej i Komunii, jak tego wymagają kan. 920 i 989.³⁴

2. Istotne obowiązki małżeńskie w świetle prawa polskiego

Wynikające z zawarcia małżeństwa prawa i obowiązki mają niewątpliwie charakter podmiotowych praw cywilnych, ale ich natura odbiega w sposób istotny od klasycznych praw tego rodzaju. Prawa i obowiązki, o których mowa, mają z reguły charakter wzajemny, ale nie obowiązuje co do nich zasada ekwiwalentności, bardzo często bowiem świadczenia spełniane w ich ramach obciążają tylko jedną stronę, bez ekwiwalentu od drugiej strony. Na przykład w wypadku poważnej choroby lub kalectwa jednego z małżonków obowiązek łożenia na utrzymanie (małżonka i rodziny) spoczywa tylko na drugim małżonku. Szczególna właściwość tych praw polega także na tym, że elementy majątkowe są w nich ściśle splecione z niemajątkowymi, np. w skład obowiązku dbałości o potrzeby drugiego małżonka (i całej rodziny) wchodzi zarówno świadczenia pieniężne, jak i polegające na osobistych staraniach. Wreszcie prawa i obowiązki osobiste nie korzystają z sankcji bezpośredniego przymusu, nie można ich bowiem przymusowo wyegzekwować.³⁵

2.1. Zasada równości małżonków

Kodeks rodzinny i opiekuńczy opiera się na założeniu, że małżonkowie mają równe prawa i obowiązki zarówno w sferze praw i obowiązków niemajątkowych, jak i majątkowych. Zgodnie z art. 23 k.r.o., „Małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie. Są obowiązani do wspólnego pożycia, do wzajemnej pomocy i wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez swój związek założyli. W myśl tej dyrektywy, wszelkie wątpliwości na tle praw i obowiązków małżonków

należy rozstrzygnąć zgodnie z poszanowaniem zasady pełnej równości męża i żony. Nie oznacza to jednak, że nie należy mieć na uwadze przy określaniu, w szczególności obowiązków małżonków, stworzonego przez naturę podziału ról mężczyzny i kobiety w życiu”.³⁶

2.2. Rozstrzygnięcie o istotnych sprawach rodziny

Jedną z konsekwencji równouprawnienia małżonków stała się potrzeba uregulowania sposobu rozstrzygnięcia istotnych spraw rodziny. Problem ten normuje art. 24 k.r.o. „Małżonkowie rozstrzygają wspólnie o istotnych sprawach rodziny; w braku porozumienia każdy z nich może zwrócić się o rozstrzygnięcie do sądu”. Małżonkowie rozstrzygają wspólnie, na mocy porozumienia, co do sposobu załatwiania poszczególnych spraw majątkowych i niemajątkowych. Kodeks nie definiuje pojęcia „istotne sprawy rodzinne”. Są to sprawy, które dotyczą bądź całej rodziny, bądź tylko jednego z jej członków, jeśli mają wpływ na sytuację całej rodziny. W każdym przypadku zachodzi potrzeba oparcia oceny w tym względzie na całokształcie okoliczności. Mogą to więc być sprawy o charakterze osobistym, majątkowym, jak również dotyczące dzieci, a nie zastrzeżone do kompetencji sądu opiekuńczego. Do istotnych spraw rodziny należą przykładowo: miejsce zamieszkania rodziny, skorzystanie przez małżonka z urlopu wychowawczego, wybór imienia dziecka i kierunku nauczania członka rodziny, przyjęcie do mieszkania krewnego, uzgodnienie, jaką część zarobków małżonek powinien przeznaczyć na potrzeby rodziny.³⁷

2.3. Obowiązek wspólnego pożycia

Małżonkowie obowiązani są do wspólnego pożycia, które obejmuje więź duchową, fizyczną i gospodarczą. Więź duchowa polega na więzi psychicznej i wzajemnej lojalności. Pożycie w sferze fizycznej oznacza obowiązek współżycia seksualnego, który jest jednak determinowany szeregiem czynników (np. szacunkiem dla potrzeb każdego z małżonków w tym względzie, chorobą, wiekiem). Wspólnota gospodarcza polega na prowadzeniu wspólnego gospodarstwa domowego, co łączy się ze wspólnym zamieszkaniem małżonków, które w pewnych okresach małżeństwa może być trudne do zrealizowania (np. w związku z koniecznością pracy w innej miejscowości).³⁸

2.4. Obowiązek wzajemnej pomocy

Obowiązek wzajemnej pomocy obejmuje zarówno psychiczne, jak i moralne wspieranie małżonka w trudnych dla niego sytuacjach życio-

wych, udział w życiu rodzinnym, wsparcie w razie choroby i kalectwa, pomoc małżonkowi w jego pracy zawodowej, a także przyczynianie się do zaspokojenia materialnych potrzeb zapewniających obojgu małżonkom równą stopę życiową. Pomoc w ramach obowiązku ustawowego ma charakter wyłącznie nieodpłatny. Zakres i forma wzajemnej pomocy zależy od całokształtu okoliczności faktycznych występujących w konkretnym przypadku, takich jak wiek małżonka i jego stan zdrowia, możliwości dysponowania wolnym czasem, posiadane zdolności i umiejętności. W tych aspektach należy też ocenić obowiązek wzajemnej pomocy małżonków w wykonywaniu zawodu.

Obowiązek wzajemnej pomocy ma szczególnie znacznie w niepomyślnych okolicznościach życiowych, w szczególności takich jak choroba. Porzucenie małżonka w ciężkiej chorobie, a więc w przypadku, gdy potrzebuje on specjalnie troskliwej opieki i serdecznego współczucia, z reguły spotyka się ze sprzeciwem moralnym ze strony społeczeństwa.

Przewidziany w art. 23 k.r.o. obowiązek wzajemnej pomocy może w konkretnych okolicznościach stanowić podstawę udzielenia małżonkowi ochrony prawnej.³⁹

2.5. Obowiązek wierności

Obowiązek wierności pozostaje w ścisłym związku z obowiązkiem wzajemnej pomocy. Stanowi jeden z zasadniczych elementów właściwego funkcjonowania małżeństwa. Wierność małżeńska oznacza wykluczenie osób trzecich przede wszystkim ze sfery stosunków seksualnych między małżonkami, przy czym chodzi tu o stosunki osób odmiennej, jak i tej samej płci. Jako naruszenie tego obowiązku traktowane jest również tworzenie pozorów zdrad przez małżonków (np. małżonek rozpowszechnia informacje, iż korzysta z usług agencji towarzyskich, mimo że nie jest to prawda), a także sytuacja, gdy małżonek dopuszcza się współżycia seksualnego z osobą trzecią, będąc do tego w pełni upoważnionym przez drugiego małżonka. Niektórzy przedstawiciele doktryny wskazują ponadto, że zapłodnienie kobiety nasieniem innego mężczyzny poza stosunkiem płciowym (sztuczna prokreacja) bez zgody jej męża można traktować jako naruszenie obowiązku wierności.⁴⁰

2.6. Obowiązek współdziałania dla dobra rodziny

Z art. 23 k.r.o. wynika także obowiązek współdziałania małżonków dla dobra rodziny, którą przez swój związek założyli. Obowiązek ten jest szerszy niż obowiązek alimentacyjny, który chroni przede wszystkim

przed niedostatkiem i polega na dostarczaniu środków materialnych w celu zaspokojenia tylko usprawiedliwionych potrzeb uprawnionego. Obowiązek przyczyniania się do zaspokajania potrzeb rodziny obejmuje: dostarczanie materialnych środków na utrzymanie rodziny, osobiste starania o wychowanie dzieci oraz pracę we wspólnym gospodarstwie domowym. Obowiązek współdziałania małżonków dla dobra rodziny konkretyzują art. 27–29 k.r.o.⁴¹

Zgodnie z art. 27 k.r.o., oboje małżonkowie obowiązani są, każdy według swych sił oraz swych możliwości zarobkowych i majątkowych, przyczyniać się do zaspokajania potrzeb rodziny, którą przez swój związek założyli. Zadośćuczynienie temu obowiązkowi może polegać także, w całości lub w części, na osobistych staraniach o wychowanie dzieci i na pracy we wspólnym gospodarstwie domowym.

W sytuacji, gdy jeden z małżonków nie przyczynia się do zaspokajania potrzeb rodziny, sąd może nakazać, aby jego wynagrodzenie za pracę albo inne należności były w całości lub w części wypłacane drugiemu małżonkowi (art. 28 § 1 k.r.o.).

2.7. Wzajemna reprezentacja małżonków

Wzajemna reprezentacja małżonków (art. 29 k.r.o.) może mieć miejsce w sytuacji, gdy pozostają oni we wspólnym pożyciu, a przemijająca przeszkoda (np. chwilowa nieobecność małżonka) uniemożliwia osobiste działanie jednego z nich. Upoważnienie do działania za drugiego małżonka dotyczy spraw tzw. zwykłego zarządu, w szczególności pobierania przypadających należności (np. wynagrodzenia za pracę, przekazu pieniężnego).

Oboje małżonkowie są odpowiedzialni solidarnie za zobowiązania zaciągnięte przez jednego z nich w sprawach wynikających z zaspokajania zwykłych potrzeb rodziny (np. zakup żywności, utrzymanie mieszkania). W konsekwencji zaciągnięcie przez jednego z małżonków zobowiązań wykraczających poza własne potrzeby nie rodzi ich solidarnej odpowiedzialności. Z ważnych powodów (np. rozrzutności jednego z małżonków) sąd może na żądanie jednego z nich postanowić, że za zobowiązania należące do zwykłych potrzeb rodziny odpowiedzialny jest tylko ten małżonek, który je zaciągnął, przy czym względem osób trzecich wyłączenie odpowiedzialności solidarnej jest skuteczne, jeżeli było im wiadome (art. 30 k.r.o.).⁴²

2.8. Nazwisko małżonków

Skutkiem zawarcia małżeństwa może być zmiana nazwiska każdego z małżonków. Stosownie do art. 25 § 1 k.r.o. o nazwisku, które każdy

z małżonków będzie nosił po zawarciu małżeństwa, decyduje jego oświadczenie złożone przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego. Oświadczenie to może być złożone bezpośrednio po zawarciu małżeństwa albo przed sporządzeniem przez kierownika urzędu stanu cywilnego zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa.

Kodeks rodzinny przewiduje w art. 25 § 2 i 3 k.r.o. takie sytuacje: a) małżonkowie mogą nosić wspólne nazwisko będące dotychczasowym nazwiskiem jednego z nich; b) każdy z małżonków może również zachować swoje dotychczasowe nazwisko; c) swoje nazwisko można połączyć z dotychczasowym nazwiskiem drugiego małżonka; nazwisko utworzone w wyniku połączenia nie może jednak składać się z więcej niż dwóch członów; d) w razie niezłożenia oświadczenia w sprawie nazwiska, każdy z małżonków zachowuje swojej dotychczasowe nazwisko.⁴³

2.9. Władza rodzicielska

2.9.1. Pojęcie władzy rodzicielskiej

Podstawą władzy rodzicielskiej jest dobro dziecka. Kodeks rodzinny i opiekuńczy nie definiuje władzy rodzicielskiej. Najogólniej jednak można powiedzieć, że władza ta to zespół obowiązków i praw rodziców względem małoletniego dziecka, mających na celu zapewnienie mu należytej pieczy i strzeżenie jego interesów.

Przepis art. 92 k.r.o. stanowi, iż dziecko pozostaje aż do pełnoletności pod władzą rodzicielską. Pełnoletni jest ten, kto ukończył 18 lat, przy czym przez wcześniejsze zawarcie małżeństwa małoletni uzyskuje pełnoletność (art. 10 kodeksu cywilnego), co dotyczy tylko kobiety, której po ukończeniu 16 lat sąd zezwolił na zawarcie małżeństwa (art. 10 § 1 k.r.o.). Natomiast k.r.o. nie wskazuje momentu powstania władzy rodzicielskiej. Tradycyjnie przyjmuje się, że jest to moment urodzenia dziecka, choć godny uwagi jest pogląd, że władza ta powstaje już w chwili poczęcia dziecka.

Zasadą jest, że władza rodzicielska przysługuje obojgu rodzicom. Jednakże w razie sądowego ustalenia ojcostwa, władza ta przysługuje ojcu tylko wtedy, gdy przyzna mu ją sąd w wyroku ustalającym ojcostwo lub później w odrębnym postanowieniu, gdy przemawiają za tym przesłanki, iż władza ta będzie wykonywana przez ojca w sposób należyty (art. 93 k.r.o.). W sytuacji, gdy jedno z rodziców nie żyje albo nie ma pełnej zdolności do czynności prawnych, władza rodzicielska przysługuje drugiemu z rodziców. Natomiast, gdy żadnemu z rodziców nie przysługuje władza rodzicielska (np. w związku z pozbawieniem ich tej władzy przez sąd) albo jeżeli rodzice dziecka są nieznani, sąd ustanawia dla dziecka opiekę (art. 94 k.r.o.).

Jeżeli władza rodzicielska przysługuje obojemu rodzicom, każde z nich jest zobowiązane i uprawnione do jej wykonywania (art. 97 § 1 k.r.o.). Jednakże w przypadku, gdy władza rodzicielska przysługuje obojemu rodzicom, którzy nie pozostają ze sobą w związku małżeńskim (np. na skutek rozwodu) albo wprawdzie pozostają w takim związku, ale mieszkają osobno, sąd może powierzyć wykonywanie tej władzy jednemu z nich, ograniczając władzę drugiego do określonych obowiązków i uprawnień (art. 107 k.r.o.). Ważne jest jednak, że o istotnych sprawach dziecka rodzice muszą rozstrzygać wspólnie (art. 97 § 2 k.r.o.). Do takich spraw zalicza się m.in. wybór imienia dziecka, wyjazd za granicę, wybór szkoły, przynależność do organizacji, leczenie.

Kodeks rodzinny i opiekuńczy zawiera gwarancje należytego wykonywania władzy rodzicielskiej. Wskazuje bowiem, iż dziecko pozostając pod władzą rodzicielską winne jest rodzicom posłuszeństwo (art. 95 § 2 k.r.o.). Posłuszeństwo należy traktować jako podporządkowanie się woli rodziców. Wobec braku posłuszeństwa prawo dopuszcza możliwość karcenia dzieci, z tym że nie może ono przekraczać dopuszczalnego stopnia intensywności, a w szczególności przybierać postaci znęcania się fizycznego lub psychicznego. Ponadto należy pamiętać, że władza rodzicielska powinna być wykonywana tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny (art. 95 § 3 k.r.o.).⁴⁴

2.9.2. Treść władzy rodzicielskiej

Na treść władzy rodzicielskiej składają się trzy elementy: piecza nad osobą dziecka, zarząd majątkiem, reprezentacja. Należy jednak pamiętać, że elementy te są ze sobą powiązane, a w szczególności czynności z zakresu reprezentacji dziecka dotyczą jednocześnie pieczy nad jego osobą lub majątkiem.

Pieczą nad osobą dziecka obejmuje obowiązki i uprawnienia określone w art. 95 i 96 k.r.o. Stosownie do art. 95 k.r.o., władza rodzicielska obejmuje w szczególności obowiązek i prawo rodziców do wykonywania pieczy nad osobą i majątkiem dziecka oraz do wychowania dziecka. Powinna ona być wykonywana tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny.

Rodzice wychowują dziecko pozostające pod ich władzą rodzicielską i kierują nim. Obowiązani są troszczyć się o fizyczny i duchowy rozwój dziecka i przygotować je należycie do pracy dla dobra społeczeństwa odpowiednio do jego uzdolnień (art. 96 k.r.o.).

Dla prawidłowego wychowania dziecka szczególne znacznie ma osobisty przykład rodziców, gdyż to oni są w normalnej rodzinie dla dziec-

ka najwyższym autorytetem, a także atmosfera panująca w domu. Obowiązkiem rodziców jest stworzenie w domu atmosfery miłości i wzajemnego poszanowania, a unikanie nieporozumień i ostrych starć. Konieczne jest także jednakowe traktowanie wszystkich dzieci, mają one bowiem bardzo wyostrzone poczucie sprawiedliwości.

Z postanowień art. 95 § 1 k.r.o. wynika między innymi, że władza rodzicielska obejmuje także obowiązek rodziców do wykonywania pieczy nad majątkiem dziecka. Obowiązek pieczy rodziców nad majątkiem dziecka rozwijają przepisy art. 101–105 k.r.o.

Zarząd majątkiem dziecka obejmuje czynności faktyczne (np. remont mieszkania będącego jego własnością), czynności prawne (np. najem tego mieszkania) oraz reprezentowanie dziecka przed sądami i organami władzy państwowej w sprawach dotyczących jego majątku. Rodzice zobowiązani są sprawować ten zarząd z należyłą starannością. Mogą oni samodzielnie dokonywać czynności zwykłego zarządu (np. w zakresie uprawy gruntów rolnych, które dziecko odziedziczyło), natomiast na dokonanie czynności przekraczających zakres zwykłego zarządu muszą uzyskać zgodę sądu opiekuńczego (np. na sprzedaż nieruchomości). Podkreślić należy, że zarząd rodziców nie obejmuje zarobku dziecka oraz przedmiotów oddanych mu do swobodnego użytku (art. 101 k.r.o.). Ponadto zarządem rodziców mogą nie być objęte przedmioty uzyskane przez dziecko z tytułu darowizny lub testamentu, o ile darczyńca lub spadkodawca tak postanowił, przy czym w sytuacji, gdy nie wyznaczył on zarządcy tego majątku, zarząd sprawuje kurator ustanowiony przez sąd opiekuńczy (art. 102 k.r.o.). Jeżeli majątek dziecka przynosi dochód, to powinien on być przeznaczony na utrzymanie i wychowanie dziecka oraz jego rodzeństwa, które wychowuje się razem z nim, zaś ewentualną nadwyżkę można przeznaczyć na inne uzasadnione potrzeby rodziny (art. 103 k.r.o.).

Jeżeli władza rodzicielska przysługuje tylko jednemu z rodziców, sąd opiekuńczy może mu nakazać, żeby sporządził inwentarz majątku dziecka i przedstawił go sądowi oraz żeby zawiadomił sąd o ważniejszych zmianach w stanie majątku (art. 104 k.r.o.).

Sprawowany przez rodziców zarząd majątkiem dziecka ustaje w razie zaistnienia okoliczności przewidzianych przez ustawę. Zarząd majątkiem ustaje przede wszystkim w razie ustania władzy rodzicielskiej z powodu uzyskania przez dziecko pełnoletności lub pozbawienia rodziców władzy rodzicielskiej.

Po ustaniu zarządu rodzice obowiązani są oddać dziecku lub jego przedstawicielowi ustawowemu zarządzany przez nich majątek dziecka.

Na żądanie dziecka lub jego przedstawiciela ustawowego, zgłoszone przed upływem roku od ustania zarządu, rodzice obowiązani są złożyć rachunek z zarządu. Żądanie to nie może jednak dotyczyć dochodów z majątku pobranych w czasie wykonywania władzy rodzicielskiej (art. 105 k.r.o.).

Reprezentacja dziecka dotyczy czynności z zakresu pieczy nad jego osobą (np. zgoda na zabieg operacyjny lub pobranie krwi) albo majątkiem (np. najem mieszkania i podpisanie umowy z tym związanej). Zgodnie z art. 98 k.r.o. rodzice są przedstawicielami ustawowymi dziecka pozostającego pod ich władzą rodzicielską, przy czym, jeżeli dziecko pozostaje pod władzą obojga rodziców, każde z nich może działać samodzielnie jako przedstawiciel ustawy dziecka. Prawa i obowiązki rodziców związane z reprezentacją dziecka podlegają pewnym wyłączeniom, a to z uwagi na mogące pojawić się sprzeczności interesów reprezentowanych dzieci, jak i samych rodziców. Żadne z rodziców nie może zatem reprezentować dziecka przy czynnościach prawnych między dziećmi pozostającymi pod jego władzą rodzicielską, a także przy czynnościach prawnych między dzieckiem a jednym z rodziców lub jego małżonkiem, chyba że czynność ta polega na bezpłatnym przysporzeniu na rzecz dziecka (np. darowizna na jego rzecz) albo dotyczy należnych dziecku od drugiego z rodziców środków utrzymania i wychowania, tj. alimentów. W konsekwencji może się zdarzyć, że żadne z rodziców nie może reprezentować dziecka, a wówczas reprezentuje je kurator ustanowiony przez sąd opiekuńczy (art. 99 k.r.o.).⁴⁵

* * *

Nie sposób w jednym artykule przedstawić całości zagadnienia istotnych obowiązków małżeńskich, które jest bardzo rozległe i stanowi temat wielu analiz i opracowań, dlatego poruszone zostały tylko najistotniejsze jego kwestie. Należy podkreślić, że zakres obowiązków małżeńskich w ujęciu prawa kanonicznego i polskiego jest zbliżony. Regulacje prawne dotyczą takich płaszczyzn życia małżeńskiego, jak: zachowanie wierności małżeńskiej, obowiązek wspólnego pożycia, obowiązek wzajemnej pomocy, wspólne rozstrzygnięcie w sprawach rodziny, obowiązki względem potomstwa.

PRZYPISY

¹ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 10.

² R. Krajewski, *Podstawy prawa rodzinnego*, Warszawa 2003, s. 30–31.

³ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 239–240.

⁴ „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz zrodzenia i wychowania

- potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” kan. 1055 § 1 KPK.
- ⁵ „Istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu” kan. 1056 KPK.
- ⁶ M. Żurowski, *Niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich z przyczyn psychicznych*, „Prawo Kanoniczne” 29(1986), nr 3–4, s. 159.
- ⁷ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 242–243.
- ⁸ P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 135.
- ⁹ *Gaudium et spes*, nr 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.
- ¹⁰ R. Sztymiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 247.
- ¹¹ Kan. 1134 KPK.
- ¹² R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 244.
- ¹³ Tamże, s. 247.
- ¹⁴ *Gaudium et spes*, nr 51.
- ¹⁵ J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1983–1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego, opublikowanych w „Decisiones”*, Olsztyn 2002, s. 43–44.
- ¹⁶ *Familiaris consortio*, nr 19, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.
- ¹⁷ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 249.
- ¹⁸ W. Góralski, *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995, s. 75–76.
- ¹⁹ Kan. 1013 § 1 KPK z 1917 r.
- ²⁰ R. Sztymiler, *Doktryna Soboru...*, dz. cyt., s. 249–251.
- ²¹ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 250–251.
- ²² Tamże, s. 252.
- ²³ Szerzej na ten temat: J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, dz. cyt., s. 50–51.
- ²⁴ Tamże, s. 51.
- ²⁵ J. Krukowski, *Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym*, w: *Kościół i Prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 227.
- ²⁶ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 256–258.
- ²⁷ W. Góralski, *Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Próba analizy kan. 1095 n. 3, „Ius Matrimoniale”* 1(1990), s. 63.
- ²⁸ J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, dz. cyt., s. 57.
- ²⁹ *Gravissimum educationis*, nr 1.
- ³⁰ R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, dz. cyt., s. 260; J. Syryjczyk, *Troska Kościoła o katolickie wychowanie dzieci w kanonicznym prawie kamnym*, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 3–4, s. 204–205.
- ³¹ Kan. 795 KPK.
- ³² J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, dz. cyt., s. 60.
- ³³ *Apostolicam actuositatem*, nr 11.
- ³⁴ J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, dz. cyt., s. 62–63.
- ³⁵ J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne. Zarys wykładu*, wyd. 2, Warszawa 1995, s. 77.
- ³⁶ Z. Szczurek, *Prawo cywilne dla studentów administracji*, Zakamycze 2001, s. 537.
- ³⁷ M. Lech-Chełmińska, V. Przybyła, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Praktyczny komentarz*, Warszawa 2001, s. 62–63.
- ³⁸ R. Krajewski, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 59; J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne...*, dz. cyt., s. 80–81.
- ³⁹ M. Lech-Chełmińska, V. Przybyła, *Kodeks...*, dz. cyt., s. 61.
- ⁴⁰ R. Krajewski, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 59–60.
- ⁴¹ Z. Szczurek, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 537.
- ⁴² R. Krajewski, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 60–61.
- ⁴³ Z. Szczurek, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 538–539.
- ⁴⁴ R. Krajewski, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 87–90.
- ⁴⁵ Tamże, s. 90–92; Z. Szczurek, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 578–581.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

**DUSZPASTERZ
WOBEC PRZYCZYN NIEWAŻNIE ZAWARTEGO MAŁŻEŃSTWA
I KOŚCIELNEGO PROCESU O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA
Refleksje prawno-duszpasterskie**

W dzisiejszych czasach daje się wyraźnie zauważyć kryzys małżeństwa i rodziny. Liczba rozwodów ciągle rośnie;¹ dotyczy to także wiernych Kościoła, którzy po zawarciu małżeństwa sakramentalnego nieraz rozwodzą się i zawierają nowy związek cywilny. Osoby te żyją potem w poczuciu winy, gdyż wiedzą, że w Kościele nie ma rozwodów, bowiem „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”.² Bardzo mało wiernych świeckich, a czasami i duchownych, wie, że nie każdy związek zawarty w Kościele jest prawdziwym i rzeczywistym małżeństwem. Do tego, aby zawrzeć prawdziwe małżeństwo, muszą zostać spełnione warunki określone w prawie kanonicznym. Bez ich spełnienia małżeństwo kanoniczne nie zaistnieje, mimo że dopełniono wszystkich ceremonii zewnętrznych.

Niniejsze opracowanie ma ukazać od strony duszpastersko-prawnej przyczyny nieważności małżeństwa. Będzie też próbą odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób rozpoznać podczas badania kanonicznego narzeczonych owe przyczyny. Przedstawione zostaną także postulaty pastoralne pod adresem duszpasterzy w tym względzie oraz sposoby pomocy wiernym ze strony duszpasterzy w przeprowadzeniu procesu o nieważność małżeństwa.

1. Próba oceny sytuacji, w jakiej zawierane są małżeństwa kanoniczne i przyczyny ich rozpadu

Początek trzeciego tysiąclecia okazuje się w naszym kraju – jak i w całej Europie – czasem niekorzystnym dla instytucji małżeństwa i rodziny. Po części wynika to z obiektywnych uwarunkowań i trudności, takich jak gwałtowne przemiany ekonomiczne i obyczajowe, rosnące bezrobocie, powiększający się obszar ubóstwa oraz trudności mieszkaniowe.

Po części jednak wynika z faktu, że wiele środowisk oraz instytucji jest niechętnych trwałemu małżeństwu i silniej rodzinie. Ich działalność przejawia się m.in. w nadproporcjonalnym ukazywaniu rodzin zaburzonych i patologicznych oraz przemocy domowej, w promowaniu tzw. wolnych związków, w legalizowaniu związków homoseksualnych, we wspieraniu ruchów feministycznych, które forsują wizję kobiety wrogą małżeństwu i rodzinie. W konsekwencji obserwujemy wiele nacisków politycznych, ekonomicznych i kulturowych, które osłabiają rolę małżeństwa i rodziny w życiu polskiego społeczeństwa.³

Z drugiej strony jesteśmy świadkami tworzenia przez państwo polskie ustawodawstwa, które w jakimś stopniu ma na uwadze trwałość instytucji małżeństwa oraz prawa należne rodzinie. Przykładem tego może być zawarcie konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, co dało podstawę do powstania instytucji małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi (małżeństwa konkordatowego),⁴ a także wprowadzenie do systemu prawa polskiego ustawą z dnia 21 V 1999 r. instytucji separacji.⁵

Rozpad małżeństwa i rodziny uwarunkowany jest wieloma czynnikami, m.in. stopniem dojrzałości przyszłych małżonków, cechami ich osobowości, sytuacją społeczno-ekonomiczną i traktowaniem sakramentalnej wspólnoty małżeńskiej. Z badań socjologicznych wynika, że takimi czynnikami są także:

- zmiany w zakresie moralności i postaw, np. rozluźnieniem norm w zakresie współżycia seksualnego, liberalizacja postaw wobec rozvodu, czy też zanikanie starych tradycji obyczajowych;
- rozluźnienie więzi psychicznych w małżeństwie;
- szybka urbanizacja i uprzemysłowienie, a co za tym idzie duża mobilność powodująca anonimowość osoby i jej oddalenie od środowiska, które kształtowało postawę danej jednostki;
- zmiany organizacji życia społecznego, w tym rozwój usług, które zastąpiły rodzinę w świadczeniu usług na rzecz danej osoby, np. domy spokojnej starości, różnego rodzaju organizacje i fundacje zajmujące się osobami, które wymagają opieki, podjęcie pracy zawodowej przez kobiety;
- aspiracje zawodowe, które różnicują cele życiowe i status społeczny współmałżonków;
- sytuacja mieszkaniowa i materialna wielu rodzin i małżeństw;
- ingerencja rodzin, a szczególnie rodziców, z których pochodzą małżonkowie.⁶

Wszelkie niepowodzenia, trudności, bezsilność, brak perspektyw mogą być i często są zagrożeniem dla małżeństwa. Jednak, jak twierdzą niektórzy, prawdziwych powodów rozpadu małżeństwa należy szukać w niezrozumieniu i niewiedzy, czym jest naprawdę miłość i wspólnota małżeńska, w „prywatyzacji” małżeństwa bez podkreślania społecznego znaczenia tej instytucji, a dla ludzi wierzących w niezrozumieniu, czym jest i do czego zobowiązuje sakrament małżeństwa.

Wielu młodych ludzi nie jest dojrzałych w sensie emocjonalnym, uczuciowym, osobowościowym do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, cechuje się różnymi niezdolnościami psychicznymi, patologiami osobowościowymi, nieprawidłowościami psychoseksualnymi, ślubuje nieszczerze, działając podstępnie czy wykluczając istotne cele lub przymioty małżeństwa chrześcijańskiego. Stąd też można domniemywać, że jakaś część małżeństw jest zawieranych w sposób nieważny, czego doświadczają trybunały kościelne poprzez coraz większą ilość wnoszonych skarg o nieważność małżeństwa i wydawanych wyroków stwierdzających nieważność małżeństwa.

Wskazuje to także w jakimś stopniu na niezbyt dokładnie przeprowadzane kanoniczne badanie narzeczonych. Analiza protokółów kanonicznego badania narzeczonych oraz obserwacja pracy duszpasterzy w zakresie przeprowadzania czynności poprzedzających zawarcie małżeństwa wskazuje, że z jednej strony mamy do czynienia z duszpasterzami, którzy są bardzo wymagający, a czasami nawet zbyt rygorystyczni w przeprowadzaniu tych czynności, a z drugiej strony dostrzegamy duszpasterzy mało wymagających. To powoduje brak jednolitości i stawiania tych samych kryteriów oceny nupturientów do zawarcia małżeństwa, co jest poważnym problemem w kanonicznym badaniu przedślubnym narzeczonych. Stąd duszpasterze powinni zwrócić uwagę na wymagania i poszczególne elementy kanonicznego badania narzeczonych, jakie stawia przepisy prawa kanonicznego,⁷ adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio*,⁸ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*⁹ oraz *Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego*.¹⁰ Jest to konieczne do ujednoczenia stawianych wymagań nie tylko od strony formalnej, które na ogół nie budzą większych zastrzeżeń, ale przede wszystkim od strony rozeznania i ustalenia sytuacji prawnej narzeczonych, ich podchodzenia i traktowania wspólnoty małżeńskiej, zdolności psychicznej (osobowościowej, dojrzałościowej) do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Watro także zwrócić uwagę na solidne przeprowa-

dzenie egzaminu przedślubnego i poradnictwa rodzinnego, które będą potwierdzeniem przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństwa.

2. Przyczyny nieważnego zawarcia małżeństwa w aspekcie duszpasterskim

Związek małżeński – jak to już wskazano – może zostać zawarty nieważnie na skutek ściśle określonych przez prawo kanoniczne okoliczności. Do najwyższej władzy kościelnej, a więc do Stolicy Apostolskiej, należy władza autentycznego wyjaśniania, kiedy prawo Boże zakazuje małżeństwa lub je unieważnia. Stolica Apostolska ma również prawo ustanawiania bądź znoszenia przeszkód dla ochrzczonych.¹¹ Do przyczyn powodujących nieważne zawarcie małżeństwa kościelne prawo małżeńskie zalicza: 1) istnienie w chwili zawierania małżeństwa przeszkody zrywającej, od której nie uzyskano dyspensy lub nie można było uzyskać dyspensy, gdyż pochodziła z prawa Bożego (niemoc płciowa, węzeł małżeński i pokrewieństwo w linii prostej); 2) braki i wady odnoszące się do zgody małżeńskiej; 3) braki dotyczące formy kanonicznej lub jej niezachowanie.¹²

Duszpasterze, przeprowadzając kanoniczne badanie narzeczonych, powinni pamiętać o powyższych okolicznościach i tak poprowadzić badanie kanoniczne, aby w miarę możliwości w pełni i wyczerpująco wyjaśnić ich istnienie lub brak, a tym samym upewnić się o zdolności nupturientów do zawarcia małżeństwa.

A. Przeszkody małżeńskie

Przeszkodę małżeńską tworzy każda okoliczność, która na mocy prawa Bożego lub kościelnego nie pozwala osobie na ważne zawarcie małżeństwa. Jeżeli przeszkoda wynika z prawa Bożego, niemożliwe staje się uzyskanie od niej dyspensy. Aktualne prawo małżeńskie wymienia dwaście przeszkód, które powodują nieważność małżeństwa.¹³

1. Przeszkoda wieku dotyczy wymaganego przez prawo wieku do zawarcia ważnego związku małżeńskiego (16 lat mężczyzna, 14 lat kobieta).¹⁴ Konferencja Episkopatu ma prawo ustalić wyższy wiek do godziwego zawarcia małżeństwa. W Polsce Konferencja Episkopatu określiła minimum wieku do zawarcia małżeństwa tak dla mężczyzny, jak i dla kobiety ukończone 18 lat. Kobiecie, która nie osiągnęła tego wieku, lecz ukończyła 16 lat, na zawarcie małżeństwa może zezwolić ordynariusz miejsca.¹⁵ Jeżeli zatem narzeczony czy narzeczona lub oboje nie mają wymaganego wieku, w myśl przepisu kan. 1071 KPK, należy wystąpić do ordynariusza miejsca o pozwolenie na pobłogosławienie małżeństwa.

Duszpasterze powinni jednak przekonywać młodocianych, aby zbyt pochopnie nie podejmowali decyzji o zawarciu małżeństwa, nawet wtedy, kiedy dziewczyna jest w ciąży.¹⁶ Idzie o to, aby młodociani nie zawierali małżeństwa lekkomyślnie, przed osiągnięciem dojrzałości psychicznej i bez przygotowania do samodzielnego życia. Należałoby też rozmawiać o tym z ich rodzicami, szczególnie wtedy, kiedy duszpasterz zauważa brak dojrzałości u pragnących zawrzeć małżeństwo.

2. Przeszkoda niemocy płciowej dotyczy niezdolności do współżycia małżeńskiego przynajmniej jednej ze stron, przy czym musi to być niezdolność uprzednia, tzn. istniejąca już przed zawarciem małżeństwa, oraz trwała, tzn. nieuleczalna i przynajmniej względna, czyli w odniesieniu do konkretnej osoby.¹⁷ Przeszkoda ta pochodzi z prawa Bożego naturalnego, co wyklucza możliwość uzyskania od niej dyspensy. Od przeszkody niemocy płciowej należy odróżnić niepłodność, która nie stanowi przeszkody do zawarcia małżeństwa, o ile nie została ukryta w celu podstępного nakłonienia drugiej strony do wyrażenia zgody małżeńskiej.¹⁸

Jeżeli istnieje wątpliwość co do tej przeszkody, duszpasterz powinien trzymać się zasady, że nie należy przeszkadzać w zawieraniu małżeństwa, chociażby istniało przypuszczenie, że niezdolność ta ujawni się później.¹⁹ Pytania dotyczące tej przeszkody należy stawiać każdej ze stron bardzo dyskretnie, ostrożnie i z wyczuciem, zawsze przy nieobecności drugiej strony. Wypada zaczynać od pytania o zdrowie i chęci posiadania potomstwa, ponieważ przy tej okazji można wyjaśnić, czy narzeczeni przypadkiem nie wykluczają ze swego małżeństwa dzieci.

3. Przeszkoda węzła małżeńskiego ma miejsce wtedy, jeżeli osoba będąca związana ważnym węzłem małżeńskim chce zawrzeć nowy związek małżeński. Zakazuje więc popełnienia bigamii i jest przeszkodą wynikającą z prawa Bożego pozytywnego.²⁰

Duszpasterze są szczególnie odpowiedzialni za to, by wierni czy to w dobrej, czy złej wierze nie zawierali nowych związków, jeżeli są związani uprzednim węzłem małżeństwa kościelnego lub naturalnego. Zasada ta obowiązuje nawet wtedy, gdyby istniała wątpliwość co do ważności poprzednio zawartego małżeństwa.²¹

Duszpasterze powinni być świadomi, że przeszkoda ta nie powstaje, jeżeli katolicy – zobowiązani do zachowania formy prawnej przy zawieraniu małżeństwa – związali się ze sobą tylko umową cywilną wobec urzędnika stanu cywilnego. Duszpasterz jednak, przygotowując do zawarcia małżeństwa religijnego katolików, którzy uprzednio zawarli związek cywilny z inną osobą niż ta, z którą chcą zawrzeć ślub w Kościele, jest

zobowiązany zwrócić się do ordynariusza miejsca o zezwolenie na pobłogosławienie małżeństwa. Jest ono potrzebne dla stwierdzenia, czy z poprzedniego związku nie wynikają jakieś zobowiązania wobec innej strony lub wobec dzieci,²² a ponadto z tego względu, że związek cywilny, który uległ rozpadowi, czy nawet został rozwiązany aktem cywilnego rozvodu, mógł się stać ważnym małżeństwem poprzez uważnienie dokonane władzą ordynariusza. Takie uważnienie powoduje powstanie przeszkody węzła małżeńskiego i czasem bywa odnotowane tylko w aktach kurii.²³

Jeżeli jedna ze stron miała ślub kościelny, może przystąpić do nowego małżeństwa tylko po przedłożeniu autentycznego i prawomocnego wyroku sądu kościelnego orzekającego nieważność pierwszego małżeństwa.²⁴ Jeżeli strony uzyskały dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego, do zawarcia nowego związku mają obowiązek przedstawić autentyczne zawiadomienie o reskrypcie papieskim.²⁵ Analogiczne urzędowe stwierdzenie potrzebne jest w przypadku, gdy poprzednie małżeństwo zostało rozwiązane na podstawie tzw. przywileju Pawłowego. Wówczas wymagany jest dekret ordynariusza miejsca, który stwierdza, że istnieją warunki do korzystania z tego przywileju.²⁶

Jako dowodu śmierci współmałżonka należy żądać przedstawienia autentycznego dokumentu kościelnego lub dokumentu władzy świeckiej stwierdzającego zgon tej osoby. Duszpasterz musi zdawać sobie sprawę, że nie wystarczy cywilny dokument domniemanej śmierci współmałżonka, lecz powinno wymagać się przeprowadzenia procesu kanonicznego dotyczącego domniemanej śmierci współmałżonka. Ta różnica w traktowaniu dokumentów wynika stąd, że Kościół opiera swój proces na innych kryteriach. O sądowy kościelny dekret wdowieństwa należy się postarać we wszystkich wypadkach, w których zgonu współmałżonka nie można udowodnić urzędowymi dokumentami kościelnymi lub świeckimi.²⁷

Z wielką troską i ostrożnością duszpasterze powinni podchodzić do małżeństw zawieranych u braci odłączonych czy też w kościołach prawosławnych lub protestanckich, które zgodnie ze stosowaną u nich praktyką w określonych warunkach uzyskiwały rozwód. Takich spraw nie da się załatwić schematycznie i każda z nich musi być rozważana przez sąd kościelny, jeżeli zainteresowani chcą zawrzeć drugie małżeństwo, tym razem ze strona katolicką.²⁸

4. W odniesieniu do przeszkody różnej religii prawodawca kodeksowy stwierdza, że małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna przyjęła chrzest w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta i formalnym aktem od niego się nie odłączyła, druga

zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, jest zabronione bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy (kan. 1124). Do kategorii osób należących do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim należą ochrzczeni wyznawcy wspólnoty niekatolickiej, a więc prawosławnej, protestanckiej, anglikańskiej itd. Zabronienie zawierania małżeństw mieszanych (w ścisłym znaczeniu) obowiązuje tylko do godziwości, nie zaś do ważności małżeństwa. Małżeństwo bowiem między katolikiem a osobą ochrzczone w innym Kościele czy wspólnocie chrześcijańskiej nie stanowi przeszkody zrywającej, ma to miejsce dopiero w wypadku małżeństwa strony katolickiej z osobą nieochrzczone.²⁹

„Zabronienie”, którego przyczyną jest strona niekatolicka, dotyczy: 1) osób nieochrzczonych; 2) osób ochrzczonych w innym Kościele czy wspólnocie religijnej; 3) osób, które zostały wprowadzone ochrzczone w Kościele katolickim, ale od najmłodszych lat (jeszcze przed używaniem rozumu), były wychowywane we wspólnocie kościelnej niekatolickiej lub w środowisku ateistycznym;³⁰ 4) osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła, a chcą zawrzeć małżeństwo ze stroną katolicką;³¹ 5) osób, które uważają się za ateistów lub niewierzących; 6) osób, które odstąpiły od Kościoła, wprowadzie nie formalnym aktem, ale praktycznie i publicznie, tak że tego faktu nie da się ukryć; 7) osób, które trwają notorycznie w cenzurach kościelnych; 8) osób, które ostentacyjnie nie praktykują.³² W tych wypadkach strona katolicka zobowiązana jest do wyznania wiary oraz złożenia odpowiednich gwarancji, iż pozostanie przy swojej wierze, a także uczyni wszystko, aby dzieci zrodzone w tym związku zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim.

Spełnienie warunków stawianych przez ustawodawcę uprawnia do ubiegania się o uzyskanie od tej przeszkody dyspensy.³³ Tego rodzaju zezwolenia może udzielić ordynariusz miejsca strony katolickiej, jeżeli istnieje słuszna i rozumna przyczyna. Nie może jednak go udzielić bez spełnienia następujących warunków: 1) strona katolicka powinna oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyć szczerze przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim; 2) druga strona powinna być powiadomiona w odpowiednim czasie o składanych przyrzeczeniach strony katolickiej, tak aby rzeczywiście była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej; 3) obydwie strony powinny być pouczone o celach i przymiotach małżeństwa, których nie może wykluczać żadna ze stron.³⁴

O zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego i udzielenie dyspensy zwraca się do ordynariusza miejsca duszpasterz strony katolickiej załatwiający formalności przedślubne. Jako warunek udzielenia zezwolenia wymaga się wspomnianych już rękojmi lub przyrzeczeń. Gdyby strona niekatolicka wzbraniała się przed złożeniem podpisu, duszpasterz, o ile ma moralną pewność, że treść rękojmi strony katolickiej dotarła do świadomości strony niekatolickiej, sam poświadcza o tym fakcie. Zaznacza jednak w prośbie o zezwolenie, że strona niekatolicka, będąc poinformowana o treści zobowiązań drugiej strony, odmówiła potwierdzenia przekazania jej tej informacji. W wypadku, gdy strona niekatolicka, przyjąwszy do wiadomości zobowiązania strony katolickiej, wyraźnie by oświadczyła, że zrobi wszystko, by nie dopuścić do realizacji jej przyrzeczeń, duszpasterz jest zobowiązany do dokładniejszego pouczenia na temat wiary strony katolickiej oraz zwrócenia uwagi na to, że zawiązującego się ogniska rodzinnego nie można wystawiać na sytuację konfliktową, zanim ono się ukształtowało. Gdyby pouczenia te nie odniosły skutku, duszpasterz musi zbadać dokładnie powody takiego stanowiska strony niekatolickiej i za pośrednictwem ordynariusza przedstawia sprawę Sekretariatowi Prymasa Polski. Kwestie o charakterze wyjątkowym dotyczące małżeństw mieszanych są wysyłane do Kongregacji Sakramentów do Rzymu.

Gdyby strona katolicka nie chciała dostosować się do przepisu kan. 1125, 1 KPK i odmówiła oświadczenia i przyrzeczenia dotyczącego jej wiary oraz wiary potomstwa, mimo otrzymanych pouczeń i wyjaśnień na ten temat, duszpasterz powinien zaniechać starania się o zezwolenie, co oznacza, że nie może dojść do zawarcia małżeństwa, gdyż zobowiązania stawiane przez Kościół katolikowi przy zawieraniu małżeństwa mieszanego są świętym wymogiem wiary i prawa kościelnego. Nie może również dojść do zawarcia małżeństwa, gdyby jakakolwiek ze stron, pouczana o celach oraz istotnych przymiotach małżeństwa, wykluczała jakiś element³⁵.

Obowiązkiem duszpasterza przy małżeństwach mieszanych jest zapytać zawierających, czy zdają sobie sprawę, że harmonia późniejszego współżycia, po okresie pierwszego uczuciowego zaangażowania i po spotkaniu się z realiami życia jest poważnie zagrożona ze względu na różnice zachodzące między nimi w poglądach najbardziej istotnych zarówno co do wiary, jak i co do oceny moralnej niektórych spraw. Czy w takich wypadkach małżonkowie, a zwłaszcza strona katolicka, będzie miała tyle sił, by nie dopuścić do grzesznego postępowania, które naruszałoby prawo Boże.³⁶ Przy załatwianiu formalności przed ślubem, duszpasterz wypełniając protokół rozeznania osobowego narzeczonych, powinien zwró-

cić uwagę na fakt chrztu strony niekatolickiej oraz jej stanu wolnego. O ile stan wolny strony niekatolickiej budzi wątpliwość, całą dokumentację dotyczącą tej sprawy należy przesłać do kurii biskupiej, która postara się o dalsze wyjaśnienia i podejmie decyzję. Wypadki tego rodzaju mogą się zdarzać u niekatolików rozwiedzionych, zawierających powtórne lub dalsze małżeństwa.³⁷

Po uzyskaniu odpowiednich dyspens i zezwoleń, małżeństwo mieszane powinno zostać zawarte według odpowiednio dobranej formy mieszczącej się w odnowionym obrzędzie zawierania małżeństw. Duszpasterz powinien tutaj zdawać sobie sprawę, że zabronione jest zawieranie tego typu małżeństw przed kapłanem i ministrem niekatolickim w ten sposób, że każdy wykonuje swój obrzęd. Nie zezwala się też, by przed lub po katolickim obrzędzie miał miejsce inny obrzęd religijny dla wyrażenia lub odnowienia zgody małżeńskiej.³⁸

5. Przeszkoda święceń, którą dotknięty jest każdy duchowny (poczynając od diakonatu), to kolejna przeszkoda do zawarcia małżeństwa. Ustaje ona na mocy dyspensy zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej oraz na skutek prawomocnego wyroku orzekającego nieważność święceń bądź też stwierdzenia przyjęcia ich pod przymusem.³⁹ W niebezpieczeństwie śmierci tylko dyspensa od prezbiteratu zostaje zarezerwowana Stolicy Apostolskiej, można zatem udzielić dyspensy od diakonatu, zgodnie z normą kan. 1079 § 2 i 3. W tak zwanych wypadkach naglących, tzn. kiedy już wszystko zostało przygotowane do ślubu, także dyspensa od diakonatu jest zarezerwowana Stolicy Apostolskiej.⁴⁰

6. Przeszkoda ślubu (profesji zakonnej) dotyczy osób związanych wiecznym ślubem publicznym czystości w instytucie zakonnym⁴¹. Należy tutaj zwrócić uwagę na fakt, że Stolicy Apostolskiej zarezerwowana jest tylko dyspensa od tej przeszkody wynikającej z publicznego ślubu wieczystego czystości złożonego w instytucie zakonnym na prawie papieskim. Nie stanowią jednak przeszkody śluby czy przyrzeczenia składane w stowarzyszeniach życia apostolskiego i w instytucach świeckich.

Duszpasterz jednak powinien zwrócić uwagę, by nawet ci, którzy związani są tylko tego rodzaju ślubami lub przyrzeczeniami, załatwili sobie u kompetentnej władzy kościelnej zwolnienie z nich albo raczej zamianę na równoważne zobowiązanie, które będzie możliwe do pogodzenia z życiem małżeńskim i równocześnie pożyteczne dla ich życia duchowego i rodziny. To samo odnosi się do ślubów prywatnych złożonych w tej materii przez osoby nie należące do żadnego instytutu zakonnego i świeckiego.⁴²

7. Przeszkoda uprowadzenia dotyczy wypadku porwania kobiety przemocą i zatrzymania jej w celu zawarcia małżeństwa.⁴³ W Polsce praktycznie przeszkoda ta nie zdarza się.

8. Przeszkoda występku (małżonkobójstwa) odnosi się do sytuacji, w której ktoś ze względu na zawarcie małżeństwa z określoną osobą zadaje śmierć jej współmałżonkowi lub własnemu. Nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy poprzez fizyczny lub moralny współudział spowodowali śmierć współmałżonka.⁴⁴

Duszpasterze powinni stawiać wdowcom i wdowom pytanie, czy nie czują się współwinni śmierci współmałżonka, bardzo oględnie, ponieważ zgodnie z kan. 1090 § 1 i 2 przeszkoda występku ogranicza się tylko do małżonkobójstwa dokonanego w celu zawarcia małżeństwa. Dyspensa od tej przeszkody zarezerwowana jest Stolicy Apostolskiej i jest udzielana bardzo rzadko, a nigdy w wypadkach, kiedy sprawa jest publiczna.⁴⁵

9. Przeszkoda pokrewieństwa oznacza bliski związek zachodzący między osobami, oparty na wspólnocie krwi, wskutek pochodzenia od siebie lub od wspólnych przodków. Zakres tej przeszkody w linii prostej jest nieograniczony. Nieważne jest małżeństwo między wszystkimi wstępnymi i zstępnymi, zarówno prawnego pochodzenia (z legalnego związku małżeńskiego), jak i naturalnymi (zrodzonymi poza związkiem małżeńskim). W linii bocznej natomiast małżeństwo jest nieważne do czwartego stopnia włącznie (między kuzynostwem). Należy zwrócić uwagę na to, iż przeszkoda w I stopniu linii prostej pochodzi z prawa naturalnego i nie istnieje możliwość udzielenia od niej dyspensy (między rodzicami i dziećmi). Stolica Apostolska nie dyspensuje również od przeszkody drugiego stopnia linii bocznej (rodzeństwa). Możliwe jest dyspensowanie od przeszkody pokrewieństwa między kuzynostwem.⁴⁶

Rola duszpasterza przy tej przeszkodzie polega na tym, aby pomógł narzeczonym ustalić, czy nie ma między nimi pokrewieństwa. Jeśliby zaś podejrzewał, że przeszkodę zatajono, powinien postarać się wydobyć ją na jaw w odpowiedni sposób, zestawiając nazwiska rodziców, metryki urodzenia, jak również badając pod przysięgą wiarygodnych świadków.⁴⁷

10. Powinowactwo, czyli bliskość osób, której źródłem nie jest wspólnota krwi, ale ważnie zawarty związek małżeński, stanowi w świetle prawa kanonicznego przeszkodę, która dotyczy związków tylko w linii prostej (np. teść – synowa, teściowa – zięć, ojczym – pasierbica, macocha – pasierb).⁴⁸ Jest to przeszkoda pochodzenia czysto kościelnego i dyspensy może udzielić od niej w normalnych warunkach ordynariusz miejsca.⁴⁹

Przy tej przeszkodzie duszpasterze powinni zwrócić uwagę na to, czy nie zachodzi między pragnącymi zawrzeć małżeństwo niebezpieczeństwo naturalnego pokrewieństwa w linii prostej.

11. Przeszkoda przyzwoitości publicznej powstaje w wypadku zawarcia nieważnego małżeństwa, a następnie rozpoczęcia życia wspólnego bądź też notorycznego lub publicznego konkubinatu. Przeszkoda powstaje między jedną ze stron a krewnymi drugiej strony, ale tylko w pierwszym stopniu linii prostej.⁵⁰ Ponieważ przeszkoda jest pochodzenia kościelnego, ustaje poprzez dispensę.

Przy tej przeszkodzie, jak zresztą i przy poprzedniej, duszpasterze powinni zwrócić uwagę, czy nie zachodzi niebezpieczeństwo naturalnego pokrewieństwa w linii prostej, szczególnie jeżeli mężczyzna przed ślubem współżył z przyszłą swoją żoną, czy w małżeństwie ważnym, czy nieważnym. W takim bowiem przypadku, dopóki nie zostanie wykluczone istnienie pokrewieństwa naturalnego w pierwszym stopniu, np. dla męża w pierwszym stopniu z córką żony lub dla żony z synem męża, o dispensie nie może być mowy.⁵¹

12. Przeszkoda pokrewieństwa ustawowego powstaje w wyniku adopcji prawnej i dotyczy ona adoptującego i osoby adoptowanej oraz adoptowanego i dzieci adoptującego.⁵²

Ponieważ wierni nie znają większości przeszkód małżeńskich, dlatego dobrze zrobi duszpasterz, jeżeli po postawieniu pytania i uzyskaniu odpowiedzi, jeszcze dokładniej wyjaśni, na czym polega przeszkoda, i poprosi o potwierdzenie, czy takiej przeszkody nie ma.⁵³

B. Braki i wady zgody małżeńskiej

Zgoda małżeńska jako przyczyna sprawcza małżeństwa wymaga od pragnących zawrzeć małżeństwo określonych prawidłowości w zakresie działania rozumu i woli. Zgodę mogą wyrazić jedynie osoby, które są prawnie do tego zdolne. Niezdolność prawna do wyrażenia konsensu, a więc do zawarcia małżeństwa, może pochodzić z prawa Bożego naturalnego, pozytywnego, a także z prawa kościelnego.⁵⁴ Ponieważ zgoda małżeńska jest aktem woli, który jest następstwem uprzedniego poznania, dlatego nieważność umowy małżeńskiej może być spowodowana nie tylko niezdatnością do powzięcia zgody małżeńskiej i jej brakiem, ale i jej wadami.⁵⁵ Każdy duszpasterz powinien zatem pamiętać o przepisach prawa kanonicznego odnoszących się do wad, nieprawidłowości i braków zgody małżeńskiej, co ma szczególne znaczenie dla ważnego zawarcia małżeństwa.

Niezdawnymi do wyrażenia zgody małżeńskiej są ci, którzy:

1. Są pozbawieni wystarczającego (dostatecznego) używania rozumu (na skutek choroby psychicznej, niedorozwoju umysłowego czy innych rodzajów chorób nerwowo-mózgowych).⁵⁶ Tęgo rodzaju choroby powodują zaburzenia umysłu, przez co wpływają na wolę. Do najczęściej występujących zaburzeń podlegających normie tego kanonu należy zaliczyć schizofrenię oraz różne jej odmiany. Może to być także działanie w stanie odurzenia alkoholowego czy pod wpływem hipnozy. W każdym wypadku musi istnieć pewność, iż w chwili zawierania małżeństwa dana osoba nie posiadała wystarczającego używania rozumu koniecznego do prawidłowego wyrażenia zgody małżeńskiej.⁵⁷ Powyższe braki są na ogół stosunkowo łatwo rozpoznawalne, aczkolwiek w niektórych przypadkach sprawiają sporo problemów.

Duszpasterz ma obowiązek zwrócić uwagę, czy osoba zawierająca małżeństwo jest od strony umysłowej, poznawczej zdolna do zawarcia małżeństwa. Czy przypadkiem nie jest w stanie remisji swojej choroby psychicznej lub czy jej choroba nie jest w stanie utajonym, czy petent pragnący zawrzeć małżeństwo posiada minimum wiedzy o małżeństwie. Dlatego stawiane tak szczegółowe pytania w protokole badania kanonicznego narzeczonych.⁵⁸

2. Mają poważny brak rozeznania oceniającego do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych.⁵⁹ Chodzi tu o sytuacje, w których osoba, mimo iż posiada wystarczające używanie rozumu, nie posiada zdolności osądzenia i rozumowania potrzebnych do podjęcia rozważnej decyzji dotyczącej istotnych praw i obowiązków małżeńskich, do których należy m.in. stworzenie nierozdzielnej wspólnoty całego życia, zmierzanie do wspólnego dobra, zrodzenie i wychowanie potomstwa. Zgoda małżeńska będzie wyrażona ważnie jedynie wówczas, gdy przyszły małżonek będzie zdolny do należytej oceny jej przedmiotu oraz swobodnego wyboru. Co należy do przyczyn zaburzących tę zdolność? Orzecznictwo sądowe wymienia tutaj różnego rodzaju psychopatie i nerwice, patologie osobowości, psychozy depresyjno-maniakalne, działanie pod wpływem leków psychotropowych.⁶⁰

Podczas badania kanonicznego narzeczonych mogą zdarzyć się takie wypadki, iż nupturient będzie miał używanie rozumu i będzie zdawał sobie sprawę z tego, jaka jest natura małżeństwa, ale nie będzie miał rozeznania co do wartości i powagi istotnych praw i obowiązków, które przy zawieraniu małżeństwa są przekazywane i przyjmowane. Należy tutaj pamiętać, że prawa małżeńskie nupturienti sobie wzajemnie przekazują

i przyjmują, a istotne obowiązki małżeńskie wzajemnie zaciągają. Prawa te i obowiązki stanowią przedmiot umowy małżeńskiej. Nupturient, który nie zdaje sobie sprawy z przedmiotu umowy, nie może jej ważnie zawrzeć.⁶¹

3. Z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.⁶² Jest to niezdolność do zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej, ponieważ nikt nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Należą tu zaburzenia psychoseksualne, np. homoseksualizm, oziębłość seksualna, nimfomania, sadyzm, masochizm, czy poważna niedojrzałość uczuciowa, emocjonalna polegająca na wyłącznym zainteresowaniu własną osobą, tj. skrajny egoizm, czy też zaburzenia osobowości, chroniczny alkoholizm, narkomania, anomalie seksualne. Zaburzenia tego typu uniemożliwiają stworzenie wspólnoty małżeńskiej i realizację obowiązków małżeńskich odnoszących się do realizacji dobra małżonków, zrodzenia i wychowania potomstwa⁶³. Zgodnie z jurysprudencją rotalną narkomani uznawani są na niezdolnych do prawidłowych i trwałych relacji międzyosobowych. Nie odnosi się to do osób przyjmujących narkotyki tylko okazjonalnie, aczkolwiek każdy przypadek należy potraktować indywidualnie i oddzielnie. Przyjmuje się, iż chorzy na AIDS nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa.⁶⁴ Nie błogosławi się małżeństwa transseksualisty po operacji zmiany płci.⁶⁵ Gdyby z taką prośbą zwrócono się przed dokonaniem operacji, powinno się określić osobę po zewnętrznych cechach płciowych i nie należy jej odmawiać zawarcia małżeństwa. Jeśli natomiast zachodzi wątpliwość co do możliwości wypełnienia przez nią jakiegoś obowiązku małżeńskiego, ale brak jest pewności, nie można jej zabronić zawarcia małżeństwa.⁶⁶

Duszpasterz dopuszczający do ślubu jest zobowiązany upewnić się, czy osoba pragnąca zawrzeć małżeństwo jest zdolna od strony psychicznej do podjęcia i realizowania obowiązków małżeńskich. Gdy niezdolność z przyczyn natury psychicznej jest bezsporna, do takiego małżeństwa duszpasterz nie może dopuścić. Jeśli przyczyna niezdolności nie jest psychiczna, można dopuścić do zawarcia małżeństwa, zwłaszcza wtedy gdy niezdolność nie jest całkowicie pewna. Natomiast gdyby niezdolność była pewna, ale nie z przyczyny natury psychicznej, duszpasterz podejmując decyzję powinien sobie uświadomić, iż nupturient do małżeństwa musi być prawnie zdolny,⁶⁷ musi sobie zdawać sprawę, czym jest małżeństwo,⁶⁸ jakie są jego cele i przymioty.⁶⁹ Jeśli duszpasterz podczas przeprowadzania kanonicznego badania narzeczonych dojdzie do wniosku i będzie przewidywał, że jakaś anomalia czy określone zaburzenie nie będzie

uniemożliwiało wypełnianie obowiązków małżeńskich, lecz może je tylko utrudniać, nie może zabronić zawarcia małżeństwa, bo ograniczałoby się nupturientowi naturalne jego uprawnienia.⁷⁰ Nie można też – w tych okolicznościach – zawartego małżeństwa uznać za nieważne, chyba że sąd kościelny udowodni, iż braki te w stopniu zaawansowany istniały już w chwili zawierania małżeństwa i spowodowały jego nieważność.⁷¹ Należy tutaj dodać, że wady zgody małżeńskiej przedstawione w kan. 1095 KPK wynikają z prawa natury i dlatego duszpasterz nie może dopuścić do zawarcia małżeństwa kościelnego tylko i wyłącznie wówczas, gdy będzie miał pewność, że zachodzi jeden z tych wypadków. Nie wolno bowiem, zgodnie z ogólnymi zasadami prawa, nikomu nakładać obowiązku lub odmawiać prawa, jak tylko w wypadkach pewnych. We wszystkich innych, kiedy istnieje uzasadniona wątpliwość, nie można zabraniać narzeczonym zawarcia małżeństwa. W razie trudności czy problemów w tym względzie duszpasterz powinien odnieść się do kurii diecezjalnej.

4. Z brakiem zgody małżeńskiej mamy do czynienia wtedy, kiedy następuje **całkowita symulacja zgody małżeńskiej**.⁷² Polega ona na zewnętrznym tylko wyrażeniu zgody, przy wewnętrznym całkowitym sprzeciwie woli. Jest to zgoda fikcyjna, nieuczciwa, zawierający bowiem małżeństwo wcale go nie chce, tym samym wyklucza pozytywnym aktem woli samo małżeństwo, czyli nie chce przekazać ani przyjąć praw i obowiązków małżeńskich wypływających z zawieranej umowy małżeńskiej.⁷³ Jest to jedna z częstych przyczyn i powodów nieważności małżeństwa, obok przyczyn wynikających z kan. 1095 KPK, na który powołują się strony przed trybunałami kościelnymi wnosząc prośbę o orzeczenie nieważności małżeństwa.

Duszpasterz musi zdawać sobie sprawę, że przyczyny pozornej zgody mogą być różne. Narzeczony może działać pod naciskiem lub dobrowolnie. Domniemanie prawne przemawia za tym, że zgoda małżeńska zewnętrznie wyrażona wypływa z decyzji wewnętrznej.⁷⁴ Jest to jednak domniemanie zwykłe, które dopuszcza przeciwny dowód. Jeżeli zatem narzeczeni nie chcą zawrzeć małżeństwa w celach zgodnych z zamysłem Bożym lub pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo, czyli nie chcą ani przekazać, ani przyjąć praw i obowiązków małżeńskich wypływających z zawieranej umowy małżeńskiej, zawierają je nieważnie. Samo małżeństwo można całkowicie wykluczyć również wtedy, gdy nupturient bierze ślub z wyłączną intencją osiągnięcia celu całkowicie niezgodnego z celami małżeństwa. Jednak dodatkowy motyw zawarcia małżeństwa, choćby wpłynął na zawarcie małżeństwa (np.

ciąża), nie powoduje nieważności, o ile nie został wykluczony właściwy cel małżeństwa.

Duszpasterze powinni jednocześnie wiedzieć, że pozorowanie zgody małżeńskiej łączy się zazwyczaj z winą umyślną. Nupturient, który wyklucza samo małżeństwo, a więc udaje zgodę małżeńską, ma świadomość, że ta jego czynność prawna będzie nieważna. Gdyby nie zaprzeczał praw i obowiązków małżeńskich, wynikających z zawartej umowy małżeńskiej, albo nie miał świadomości tego, iż nie jest związany węzłem małżeńskim, byłoby to dowodem na brak całkowitej symulacji zgody. Może się zdarzyć, że poczytalność takiego postępowania będzie u nupturienta zmniejszona lub nawet zniesiona. Podczas badania kanonicznego narzeczonych mamy właśnie to sprawdzić i nabrać przekonania, jak pragną wyrażać zgodę na małżeństwo ślubujący nupturienti.⁷⁵ Należy tutaj zwrócić szczególną uwagę na zawierających małżeństwo „ze względu na ciążę”, jak pragną wyrazić swoją zgodę na małżeństwo, zapytać wprost, czy gdyby nie ciąża zawieraliby ze sobą małżeństwo i czy faktycznie tego małżeństwa pragną pozytywnym aktem swej woli. Dzisiaj bowiem wiele małżeństw zawieranych jest ze względu na ciążę, a potem wnoszone są prośby o orzeczenie nieważności małżeństwa ze względu na symulację konsensu małżeńskiego.

Do wad zgody małżeńskiej ustawodawca kościelny zalicza:

1. Brak wystarczającej wiedzy o małżeństwie.⁷⁶ Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony zawierające małżeństwo wiedziały przynajmniej, że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą skierowanym ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa.⁷⁷

Duszpasterz może to sprawdzić stosunkowo łatwo, przeprowadzając przedślubne badanie kanoniczne. Powinno ono wykazać, jaką wiedzę na temat małżeństwa posiadają nupturienti. Duszpasterz może dopuścić do zawarcia małżeństwa te osoby, które zdają sobie sprawę, że małżeństwo jest trwałą wspólnotą między mężczyzną i kobietą, że jest wspólnotą skierowaną ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa przez współżycie seksualne. Jest prawdą, że fakt braku uświadomienia nupturientów co do natury małżeństwa zdarza się w czasach dzisiejszych bardzo rzadko, ale nie oznacza to, iż jest niemożliwy. Każdy więc przypadek w tej dziedzinie duszpasterz powinien odrębnie zbadać.

2. Błąd co do osoby lub co do przymiotu osoby.⁷⁸ Błąd co do osoby jest dla zaistnienia małżeństwa istotny, dotyczy bowiem samej osoby kontrahenta. W naszych warunkach prawie że nie jest możliwy, aczkol-

wiek należy uważać, czy w chwili zawierania umowy małżeńskiej jedna ze stron nie jest osobą, za którą się podaje. Wyczulonym na tego typu przypadki należy być przy zawieraniu małżeństw przez osoby niewidome, głuchonieme, nieme czy też posługujące się pełnomocnikiem.⁷⁹ W grę co do przymiotu osoby mogą wchodzić przymioty dotyczące wieku, wykształcenia, zawodu, stanu zdrowia, religii, stanu cywilnego, narodowości, stanu majątkowego, nałogów itp.⁸⁰

Rolą duszpasterza jest zorientowanie się, czy nupturieneci zawierając małżeństwo nie mają zamiaru celowo ukrywać swoich przymiotów osobowych.

3. Podstępne wprowadzenie w błąd.⁸¹ Ma ono miejsce wtedy, gdy ktoś zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Do przymiotów, które mogą zakłócić poważnie wspólnotę życia małżeńskiego należy zaliczyć: ukrywanie swej niepłodności, poważnej i nieuleczalnej choroby, dawnych przestępstw, dużych długów finansowych, popełnionych kradzieży, stylu życia nie do utrzymania w małżeństwie, zaawansowanej skłonności do picia alkoholu, ciąży lub dziecka z inną osobą.⁸²

Dlatego duszpasterz podczas spisywania protokołu przedślubnego powinien pytać narzeczonych, czy któreś z nich nie ukrywa czegoś, co mogłoby w małżeństwie zakłócić w sposób poważny życie wspólnoty małżeńskiej. Chodzi tutaj o ochronę właściwego poznania współmałżonka. Jeżeli np. obydwójce narzeczeni są świadomi niepłodności i z tą świadomością zawierają małżeństwo, będzie ona zawarte ważne, a duszpasterz nie ma podstaw do tego, aby nie błogosławił tego małżeństwa. Mogą tu także wchodzić w grę jeszcze inne przypadki, które wspomniano wyżej i podczas badania kanonicznego jeżeli duszpasterz ma podejrzenie, iż mogą one być celowo ukryte, powinien o nie wprost zapytać.

4. Błąd co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa.⁸³ Chodzi tutaj o sytuacje, kiedy narzeczeni zawierając małżeństwo są w błędzie co do istotnych przymiotów małżeńskich (jedność, nierozzerwalność lub sakramentalność). Tylko taki błąd powoduje nieważne zawarcie małżeństwa, który determinuje i narusza ich wolę.⁸⁴ Błąd co do istotnych przymiotów małżeństwa zazwyczaj nie wywiera wpływu na wolę i może istnieć razem z podstawową świadomością dotyczącą natury małżeństwa. Wystarczy, że narzeczeni chcą zawrzeć prawdziwe małżeństwo. Gdyby jednak pod wpływem błędu pozytywnym aktem woli wykluczali istotne przymioty małżeństwa, albo swoją zgodę

małżeńską uzależniają od rozerwalności lub niesakramentalności małżeństwa, byłoby ono nieważne.

Podczas badania kanonicznego duszpasterz również ma obowiązek na to zwrócić uwagę.

5. Częściowa zgoda małżeńska.⁸⁵ Ma ona miejsce, gdy zawierający małżeństwo wyklucza pozytywnym aktem woli istotny element małżeństwa (wspólnotę życia służącą dobru małżonków i akty małżeńskie skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa) albo jakiś istotny przymiot małżeństwa (jedność, nierozzerwalność, sakramentalność małżeństwa).⁸⁶ Prawdziwe małżeństwo ma – jak już powiedziano – charakter umowy, której warunki podyktowane są prawem naturalnym. Jeżeli zatem narzeczeni pragną zawrzeć związek małżeński wyłącznie w innych celach niż te, które są podyktowane zamysłem Bożym, lub pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo (była już o tym mowa wyżej) albo jakiś istotny jego element lub istotny przymiot, zawierają je nieważnie. Badanie kanoniczne ma to wykazać.

Na duszpasterzu ciąży więc poważny obowiązek przekonania się o tym, że narzeczeni chcą rzeczywiście zawrzeć związek trwały, a więc na całe życie, jeden, tzn. z wykluczeniem osób trzecich, i gotowy do przyjęcia potomstwa, jeżeli Pan Bóg nim ich obdarzy. Nie wyklucza to rozumowego planowania rodziny, zgodnie z zasadami nauki katolickiej.⁸⁷ Ponieważ mentalność rozwodowa rozszerza się, czego jesteśmy świadkami, i bywa przez opinię publiczną coraz bardziej tolerowana, duszpasterz powinien postawić narzeczonym pytania kontrolne, co sądzą o postępowaniu innych, którzy zrażeni do siebie rozwodzą się po pewnym okresie życia. Jeżeli w odpowiedzi nupturientów, względnie skądinąd nasunie się podejrzenie, że narzeczeni zamierzają zawrzeć małżeństwo z intencją przeciwną nauce Kościoła, duszpasterz ma obowiązek wyjaśnić im tę naukę, zaznaczając, że jeżeli zawrą małżeństwo godzące w jakikolwiek sposób w jego ważność, dopuszczają się świętokradztwa i wplątują się w niekończącą się ilość grzechów. Powinien im to wyjaśnić i jednocześnie oświadczyć, że nie może asystować przy takim ślubie, a zatajenie tych spraw na nic się przyda, bo małżeństwo zawarte w złych intencjach, zawarte zostaje w sposób nieważny.⁸⁸

6. Zawieranie małżeństwa pod warunkiem. Akt woli wyrażający prawdziwą zgodę na zawarcie małżeństwa tylko wtedy osiąga swoją pełną skuteczność, gdy nupturient zawierając małżeństwo nie uzależnia swojego przyzwolenia od jakichkolwiek okoliczności. Prawodawca stwierdza tutaj, iż „nie można ważnie zawrzeć małżeństwa pod warunkiem doty-

czącym przyszłości [...] małżeństwo zawarte pod warunkiem dotyczącym przeszłości lub teraźniejszości jest ważne lub nie, zależnie od istnienia lub nieistnienia przedmiotu warunku”.⁸⁹

Duszpasterz sporządzając protokół przedślubny powinien dyskretnie zapytać każdego z narzeczonych osobno, czy nie uzależniają ważności małżeństwa, które chcą ze sobą zawrzeć, od czegoś, na czym im w specjalny sposób zależy (np. od zamieszkania przy swoich rodzicach). Gdy się dowie od nupturienta, iż uzależnia on lub zamierza uzależnić swoją zgodę małżeńską od sprawy dotyczącej przyszłości, niech stara się doprowadzić do odwołania takiego warunku. Gdyby narzeczony tego nie uczynił, duszpasterz nie może dopuścić do zawarcia małżeństwa. Jeśli natomiast narzeczony odwoła warunek, duszpasterz ma obowiązek zapisać to w protokole badania kanonicznego i dopuścić do zawarcia małżeństwa.⁹⁰ Jeżeli nupturient czy obydwójce nupturienti oświadczą przed ślubem, iż do umowy małżeńskiej dodają lub zamierzają dodać godziwy warunek odnoszący się do teraźniejszości lub do przyszłości, od którego uzależniają ważność swego związku, należy wypytać, w jaki sposób chcą się przekonać o spełnieniu tego warunku. Gdyby ten sposób był niegodziwy (np. fizyczne współżycie celem przekonania się, czy narzeczona jest dziewczyną), duszpasterz roztropnie powinien przekonać nupturienta czy obydwójce nupturientów do odwołania tego rodzaju warunku. Inaczej nie mógłby dopuścić do zawarcia tego małżeństwa. Jeżeli zaś nupturient chce się przekonać o spełnieniu warunku w sposób godziwy, a duszpasterz uzna to za słuszne, powinien zwrócić się do ordynariusza miejsca z prośbą o jego zgodę, a po jej uzyskaniu ma obowiązek dostosowania się do jego wytycznych.⁹¹ Mając powyższe na względzie należy zachęcić duszpasterzy, aby prowadząc katechizację przedślubną czy kursy przedmałżeńskie pouczali nupturientów, iż stawianie warunków przed ślubem często świadczy o wyrachowaniu ich autora i że jest ono przeciwne prawdziwej miłości. Duszpasterze powinni również pamiętać, że nie tylko warunek zgłoszony u proboszcza przed zawarciem małżeństwa, ale także warunek postawiony w sposób prywatny, a więc niegodziwie, ma wpływ na ważność umowy małżeńskiej. Strony po stwierdzeniu spełnienia się postawionego warunku, są w sumieniu zobowiązane do uznania ważności swego związku. W przypadku niespełnienia się warunku postawionego prywatnie i nieodwołanego, małżonkowie mogą wnieść sprawę do sądu biskupiego, ale wówczas udowodnienie nieważności tego małżeństwa będzie bardzo trudne. Na skuteczność wyrażonej zgody małżeńskiej nie wywiera wpływu tzw. warunek interpretatywny (gdybym wiedziała, że Jacek nie

ma maturo, to bym za niego nie wyszła za mąż). Nie jest to właściwie żaden warunek. Warunkiem też nie jest zlecenie, czyli dołączone zobowiązanie, pobudka, czyli przyczyna skłaniająca do wyrażenia zgody małżeńskiej.⁹²

7. Przymus i bojaźń. Nieważne jest małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub pod wpływem ciężkiej i zewnętrznej bojaźni, choćby nieumyślnie wywołanej, od której, ażeby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo.⁹³ Norma ta wynika z faktu, iż prawodawca kościelny otacza zgodę małżeńską specjalną ochroną prawną, tzn. od zgody małżeńskiej wymaga się wolności kwalifikowanej, tj. wolności od wszelkiego zewnętrznego wpływu: lęku, szantażu, zastraszenia, przymusu lub bojaźni.⁹⁴ Osoby zawierające zatem związek małżeński powinny to czynić w sposób świadomy i dobrowolny. Zdarza się jednak, że ktoś z rodziny nupturientów, a przede wszystkim rodzice dla racji majątkowych lub rodzinnych chcą konkretnego małżeństwa i w tym celu wywierają presję na młodych, albo też szantażują ich. Ten szantaż może czasami być także ze strony samego nupturienta. Zdarza się również, że z powodu ciąży przedślubnej wywoływana jest presja opinii, a najczęściej rodziców chcących uniknąć zniesławienia, by młodzi zawarli ze sobą małżeństwo. Czasami przymus polega na szantażowaniu np. chłopaka przez dziewczynę, że sobie odbierze życie, jeśli się z nią (będąca z nim w ciąży) nie ożeni. Idzie tu o bojaźń zniesławienia. Szantażu dopuszczają się niekiedy rodzice takiej dziewczyny lub także chłopca.

Dlatego podczas kanonicznego badania przedślubnego duszpasterz ma obowiązek zapytania narzeczonych, czy komuś nie zależy w sposób szczególny na zawarciu tego małżeństwa i czy narzeczeni osobiście i bez żadnego ubocznego wpływu decydują się na ten krok, który jest realizacją ich uprawnienia naturalnego. Duszpasterz nie może zadowolnić się przeczącymi odpowiedziami nupturientów, ale powinien zadać jeszcze inne pytania, zależnie od okoliczności, które sam zna, by w ten sposób pełniej wyjaśnić konkretną sytuację. Ma to zastosowanie szczególnie do tych sytuacji, gdzie można podejrzewać ograniczenie wolności kwalifikowanej, czyli wymaganej przez prawo kościelne do zawarcia małżeństwa. By łatwiej wykryć prawdę, duszpasterz powinien oświadczyć narzeczonym, że z podanych mu informacji skorzysta oględnie i dyskretnie, a strona, której wolność zgody małżeńskiej jest zagrożona, nie dozna stąd żadnej przykrości.⁹⁵ Gdyby doszło do zawarcia małżeństwa z tego rodzaju przeskodą, środkami dowodowymi w procesie przed sądem biskupim będą: niechęć (awersja) małżonka przymuszanego wobec drugiej strony (do-

wód pośredni) i przymus wyrażający się w stosowanych groźbach (dowód bezpośredni).

Wymienione okoliczności (kan. 1095–1103 KPK) mające wpływ na zdolność prawną osoby do powzięcia zgody małżeńskiej nazywane są tytułami nieważności małżeństwa i jeżeli zostaną w postępowaniu procesowym udowodnione, powodują orzeczenie nieważności małżeństwa.⁹⁶

C. Braki formy kanonicznej

Przyczyną nieważności małżeństwa mogą być wreszcie braki dotyczące formy kanonicznej.⁹⁷ Małżeństwo jako umowa domaga się niezbędnych formalności przy jego zawieraniu. Przepisane przez prawo stanowią one formę prawną zawarcia umowy małżeńskiej i różnią się od formy liturgicznej. Forma prawna dotyczy tego wszystkiego, co jest wymagane do ważnego i godziwego zawarcia związku małżeńskiego. W świetle przepisów prawa kanonicznego może ona być: zwyczajna i nadzwyczajna. Forma zwyczajna, czyli stosowana w warunkach zwyczajnych, domaga się obecności świadka urzędowego oraz dwóch świadków zwykłych; świadek urzędowy jest obecny przy zawieraniu małżeństwa i pyta nowożeńców o zgodę oraz przyjmuje ją w imieniu Kościoła.⁹⁸ Przy zawieraniu małżeństwa w formie nadzwyczajnej wystarcza obecność dwóch świadków zwykłych i wyrażenie zgody przez strony pragnące zawrzeć małżeństwo.⁹⁹

Braki formy kanonicznej dotyczą zazwyczaj kapłana asystującego przy zawieraniu małżeństwa (posiadanie przez niego odpowiedniego upoważnienia) oraz zobowiązania do zawierania małżeństwa przez katolików według formy kanonicznej.

Władza ordynariusza miejsca oraz proboszcza, jako zwyczajnych świadków urzędowych upoważnionych przez samo prawo do błogosławienia małżeństw, ma charakter terytorialny. Prawodawca bowiem zaznacza, że „jeden i drugi, na mocy swego urzędu, w granicach własnego terytorium ważnie asystują przy małżeństwach nie tylko swoich podwładnych lecz także obcych, jeśli jedno z nich należy do obrządku łacińskiego; chyba że wyrokiem lub dekretem zostali ekskomunikowani, ukarani interdyktem lub suspendowani z urzędu, albo takimi deklarowani”.¹⁰⁰

W tym miejscu należy pamiętać o przepisie kan. 1115 KPK, który wskazuje na parafię, w której powinno się małżeństwo zawierać. Mianowicie, powinno być ono zawierane w parafii, gdzie przynajmniej jedno z nupturientów posiada stałe albo tymczasowe zamieszkanie lub miesięczny pobyt; gdy zaś chodzi o tułaczy (osoby nie mające ani stałego, ani tymczasowego zamieszkania), w parafii, gdzie aktualnie przebywają. Za ze-

zwoleniem własnego ordynariusza albo własnego proboszcza wolno małżeństwo zawierać gdzie indziej.¹⁰¹ Przepisy tego kanonu rozciągają się jednocześnie na obowiązek rozeznania sytuacji prawnej kandydatów do małżeństwa,¹⁰² która należy do duszpasterza mającego prawo asystowania przy zawieraniu małżeństwa. W tym miejscu należy dodać, że Instrukcja Episkopatu o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa nie sprzeciwia się zachowaniu niepamiętnego zwyczaju zawierania małżeństwa w parafii narzeczonej, co nie narusza postanowienia kan. 1115 KPK.¹⁰³

Poza urzędowymi świadkami zwyczajnymi upoważnionymi z samego prawa do asystowania przy zawieraniu małżeństw, mogą występować również urzędowi świadkowie delegowani lub subdelegowani.¹⁰⁴ Upoważnieni do udzielenia delegacji są ci, którzy z urzędu ważnie błogosławią małżeństwo. Przedmiotem delegacji może być kapłan i diakon. W takich przypadkach duszpasterze udzielający delegacji powinni pamiętać o udzieleniu i wystawieniu upoważnienia do delegacji, a delegowani o wpisaniu swego imienia i nazwiska i podpisaniu stosownej rubryki w protokóle kanonicznego badania narzeczonych. Warto też pamiętać o przepisie kodeksowym pozwalającym na udzielenie tzw. stałej delegacji do błogosławienia małżeństw w jednostkach terytorialnych delegującego. Odnosi się to do wikariuszy parafialnych. W odniesieniu do pozostałych kategorii kapłanów delegacja może być udzielona wyłącznie do pobłogosławienia określonych małżeństw.¹⁰⁵ Duszpasterze powinni również pamiętać o tym, że aby delegacja upoważnienia do asystowania przy małżeństwach była ważna, wymaga się, ażeby została przekazana określonym osobom w sposób wyraźny. Delegacja specjalna powinna być dana do określonego małżeństwa, natomiast delegacja ogólna powinna być udzielona na piśmie.¹⁰⁶

Kapłan asystujący przy zawieraniu małżeństwa musi także pamiętać o normach prawa kanonicznego odnoszących się do prowizji kanonicznej, szczególnie w odniesieniu do jej trzeciego elementu, jakim jest objęcie urzędu. Proboszcz, kiedy nie objął jeszcze kanonicznej parafii, a więc nie został wprowadzony na urząd, np. przez dziekana, nie może ważnie asystować przy zawieraniu małżeństwa.¹⁰⁷

Do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne jest, by nupturienci byli równocześnie obecni bądź osobiście, bądź przez pełnomocnika.¹⁰⁸ „Tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, albo wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich, a także wobec dwóch świadków, według zasad wyrażonych w odpowiednich kanonach i z uwzględ-

nieniem określonych w prawie wyjątków (np. dyspensy od formy). Za asystującego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta narzeczonych, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła”.¹⁰⁹ Określona wyżej forma powinna być zachowana, jeśli przynajmniej jedna ze stron zawierających małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta i nie odstąpiła od niego formalnym aktem, z zachowaniem przepisów (kan. 1127 § 2 KPK) o prawie ordynariusza miejsca do dyspensowania od formy.¹¹⁰

Są wyjątki, w których ta forma nie jest wymagana do ważności: gdy małżeństwo zawiera strona katolicka ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego; kanoniczna forma zawarcia jest wymagana tylko do godziwości;¹¹¹ w wypadku uzasadnionych trudności nie pozwalających zachować formy kanonicznej, ordynariusz miejsca może od niej dyspensować, zgodnie z przepisami kan. 1127 § 2; władza ordynariusza miejsca odnosi się w tym wypadku nie tylko do tych, którzy zawierają małżeństwo mieszane w sensie ścisłym (strona katolicka i niekatolicka ochrzczona), lecz także – w myśl kan. 1129 – do tych, którzy zawierają małżeństwo mieszane w sensie szerokim (strona katolicka z osobą nieochrzczonej). Biskup, poza niebezpieczeństwem śmierci, nie może dyspensować od formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństw przez obydwie strony katolickie.¹¹²

Mówiąc o normach prawa kanonicznego odnoszących się do formy kanonicznej zawarcia małżeństwa, należy wspomnieć jeszcze o małżeństwie konkordatowym, które w myśl art. 10, ust. 1 konkordatu podpisanego 28 lipca 1993 r. pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, a ratyfikowanego 25 marca 1998 r., stawia duszpasterzom określone zadania i obowiązki. Otóż to nowe rozwiązanie powoduje, że od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli: 1) między nupturientami nie istnieją przeszkody wynikające z prawa polskiego; 2) złożą oni przy zawieraniu małżeństwa zgodne oświadczenie woli dotyczące wywarcia takich skutków; 3) zawarcie małżeństwa zostało wpisane w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany Urzędowi Stanu Cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa; termin ten ulega przedłużeniu, jeżeli nie został dotrzymany z powody siły wyższej, do czasu ustania tej przyczyny.¹¹³

Tryb postępowania przewidziany w art. 1 § 2 k.r.o. do zawarcia małżeństwa konkordatowego obejmuje szereg czynności, które należy spełnić, ażeby małżeństwo kanoniczne miało skutki cywilno-prawne. Jedne należą do kompetencji kierownika USC, inne zaś do kompetencji du-

chownego. Cała procedura składa się z kilku następujących po sobie etapów, które stanowią:

1. Wystawienie przez kierownika USC zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz treść i datę złożonych przed nim oświadczeń w sprawie nazwisk przyszłych małżonków i ich dzieci. Każdy duszpasterz powinien wiedzieć, że zaświadczenie to traci moc po upływie 3 miesięcy od dnia jego wydania (art. 4 § 2 k.r.o.) i gdyby posługiwać się takim zaświadczeniem po upływie terminu jego ważności, małżeństwo kanoniczne nie pociągnie za sobą skutków w prawie polskim. Ostatni dzień ważności zaświadczenia jest określony w odpowiedniej rubryce.
2. Przedłożenie duchownemu przez nupturientów trzech egzemplarzy zaświadczenia wystawionego przez kierownika USC. Zaświadczenie to nupturienci dostarczają duszpasterzowi, który nie od razu (już na pierwszym spotkaniu w kancelarii parafialnej) powinien żądać tego zaświadczenia, ale dopiero wówczas, gdy będzie spisywany protokół kanonicznego badania narzeczonych.
3. Przyjęcie przez duchownego oświadczenia woli nupturientów jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu. Narzeczeni składają wobec duszpasterza ustne oświadczenie, że pragną zawrzeć małżeństwo religijne ze skutkami cywilnymi. Duszpasterz nie może załatwiać formalności związanych z zawarciem małżeństwa konkordatowego, jeżeli nie zostanie mu przedstawione ważne zaświadczenie z USC. Wszystkie nauki, przepisy i formalności związane z zawarciem małżeństwa kościelnego nie zmieniają się i każdy duszpasterz ma obowiązek skrupulatnie ich przestrzegać.
4. Sporządzenie przez duchownego zaświadczenia stwierdzającego fakt złożenia przez nupturientów – w jego obecności przy zawarciu małżeństwa wyznaniowego – oświadczenia woli zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu. Duszpasterz, wobec którego nupturienci zawierają małżeństwo konkordatowe, ma obowiązek zatroszczyć się o sporządzenie zaświadczenia o zawarciu małżeństwa, czyli wypełnia formularz znajdujący się na drugiej stronie zaświadczenia z USC. Zaświadczenie to winno być sporządzone w trzech egzemplarzach poprzez wypełnienie wszystkich zawartych w nim rubryk. Podpisują je, we wszystkich trzech egzemplarzach, potwierdzając wolę zawarcia małżeństwa kościelnego o skutkach cywilnych, małżonkowie wobec dwóch pełnolet-

nich świadków i duchownego, który asystował przy zawieraniu małżeństwa, świadkowie i asystujący kapłan. Musi ono być opatrzone pieczęcią kościelną (podłużną i okrągłą), a także powinno być podpisane przez duchownego, który zobowiązany jest do przesłania go do USC, a więc: ordynariusza miejsca, proboszcza, administratora parafii, wikariusza w zastępstwie proboszcza lub duchownego w zastępstwie proboszcza. Obok imienia i nazwiska mają oni obowiązek wskazać swoje stanowisko, z racji którego mają prawo podpisać zaświadczenie. Obok powyższej dokumentacji duszpasterz sporządza – jak dotychczas – dokumentację wymaganą przez prawo kanoniczne (protokół kanonicznego badania narzeczonych, spisanie aktu małżeństwa, zaświadczenie do parafii chrztu zawierających małżeństwo).¹¹⁴ Jeden egzemplarz zaświadczenia dwustronnie wypełnionego i podpisanego przez wyżej wymienione osoby oraz opieczętowanego duszpasterz przekazuje małżonkom, drugi egzemplarz pozostawia w archiwum parafialnym, włączając go do protokołu badania kanonicznego.

5. Przekazania przez duchownego do USC miejsca zawarcia małżeństwa zaświadczenia, o którym mowa w punkcie 4, wraz z zaświadczeniem kierownika USC. Trzeci egzemplarz zaświadczenia proboszcz parafii (lub osoba go zastępująca) ma obowiązek dostarczyć w nieprzekraczalnym terminie pięciu dni do USC właściwego ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa, czyli tego urzędu, na terenie którego miała miejsce ceremonia zaślubin. Można tego dokonać przez potwierdzone doręczenie lub przesłanie zaświadczenia listem poleconym. W ostatnim przypadku należy zachować w kancelarii parafialnej dowód nadania przesyłki poleconej. Jedna przesyłka może zawierać więcej niż jedno zaświadczenie, jednak powinna wtedy posiadać pismo kierujące.¹¹⁵ Jeżeli narzeczeni będą chcieli zawrzeć małżeństwo poza własną parafią, w której załatwiać będą formalności przedślubne (na podstawie tzw. licencji), duszpasterz wraz z licencją do innej parafii powinien przekazać również drogą urzędową trzy oryginały wspomnianego zaświadczenia, które nupturieni przynoszą z USC. Obowiązek zawiadomienia wtedy USC o zawartym małżeństwie spoczywa na duszpasterzu miejsca zawarcia małżeństwa, nawet wówczas, kiedy jest ono zawierane poza kościołem parafialnym, a więc na podstawie udzielonej delegacji.¹¹⁶
6. Sporządzenie aktu małżeństwa przez kierownika USC. Przesłane przez duszpasterza zaświadczenie daje podstawę do sporządzenia

aktu małżeństwa w USC. Niedostarczenie zaświadczenia w przewidzianym terminie pięciu dni powoduje, że USC nie będzie mógł sporządzić aktu małżeństwa cywilnego i w konsekwencji małżeństwo kanoniczne nie uzyska skutków cywilnych.¹¹⁷

3. Jak duszpasterz może pomóc wiernym i sądowi kościelnemu w przeprowadzeniu procesu o nieważność małżeństwa

W nawiązaniu do tego co powiedziano wyżej, autorytatywne rozpatrzenie spraw małżeńskich osób ochrzczonych jest prawem własnym Kościoła i zarówno sposób prowadzenia sprawy, jak i jej rozstrzygnięcie jest niezależne od władzy świeckiej.¹¹⁸ Należy zaznaczyć, że sąd biskupi nie tylko jest kompetentny do rozpatrzenia skargi katolików, ale także niekatolików ochrzczonych czy nawet osób nieochrzczonych, gdyby takie zwróciły się do trybunału o rozpatrzenie ważności czy nieważności ich małżeństwa.¹¹⁹

Ażeby móc pomóc swoim wiernym, duszpasterz powinien posiadać pewną wiedzę na temat samego procesu małżeńskiego, a więc zdawać sobie sprawę, że w procesie kanonicznym o stwierdzenie nieważności małżeństwa można wyróżnić cztery etapy: etap wstępny; etap dowodowy lub instrukcyjny (zbieranie materiału dowodowego); etap dyskusyjny, w którym strony, obrońca węzła, promotor sprawiedliwości (jeżeli uczestniczy w procesie) dyskutują na temat wartości przedstawionych dowodów i etap wydania wyroku, czyli decyzji w sprawie.¹²⁰ Etap wstępny procesu obejmuje zasadniczo trzy istotne rzeczy: przygotowanie i przyjęcie skargi powodowej (*admissio libelli*), wezwania strony pozwanej (*citatio partis conventae*) i zawiązanie sporu (*contestatio litis*).

Duszpasterza zasadniczo powinno zainteresować tylko samo przygotowanie skargi powodowej, by pomóc naszym wiernym w zredagowaniu tego ważnego pisma. Jest to bardzo ważne zadanie i troska, gdyż najczęściej petent nie będzie umiał sobie poradzić z właściwym zredagowaniem skargi.

B. Rozpoznanie sprawy i zachęcenie do skierowania jej do sądu kościelnego

Dobry kapłan – duszpasterz zna swoich parafian – wiernych i powinien podejmować wszelkie wysiłki, ażeby ich poznać. Jest konieczne, aby miał rozeznanie w parafii, którzy z żyjących bez ślubu kościelnego mają przeszkodę do przyjęcia sakramentu małżeństwa, bo już wcześniej z kimś innym związali się sakramentalnym węzłem małżeńskim. Z tymi osobami należałoby przeprowadzić rozmowę rozpoznawczą, aby się zoriento-

wać, czy ważność poprzedniego związku nie budzi jakichś wątpliwości. Rozmowę taką przeprowadza się delikatnie i ostrożnie, tzn. w ten sposób, ażeby samemu zorientować się w sprawie, a rozmówcy nie pouczyć, co według prawa kościelnego stanowi podstawę nieważności i w jaki sposób można to w sądzie kościelnym udowodnić. W przypadkach bardziej skomplikowanych duszpasterz powinien odesłać zainteresowanych do sądu biskupiego lub do kogoś zorientowanego w tych sprawach, ewentualnie sam u tych osób zasięgnąć porady prawnej.¹²¹

Ponadto duszpasterz ma w świetle przepisów prawa kanonicznego nieść wiernym pomoc w ewentualnym stwierdzeniu nieważności ich małżeństwa sakramentalnego, pouczać ich, mobilizować do wniesienia sprawy do trybunału kościelnego. Pomoc ta jest często konieczna i jedynie mogą jej udzielić duszpasterze, gdyż wierni często nie zdają sobie sprawy z możliwości przeprowadzenia procesu sądowego o nieważność ich małżeństwa. Trzeba o tym mówić wiernym i zachęcać – jeżeli istnieją podejrzenia przyczyny nieważności ich małżeństwa – do wniesienia sprawy do rozpatrzenia przez sąd biskupi. Jednocześnie chciałbym tutaj przestrzec duszpasterzy przed wydawaniem pospiesznych i pochopnych wyroków w rodzaju: „na pewno sąd kościelny orzeknie nieważność małżeństwa”, a więc robienia wielkich nadziei, albo odbierania wszelkich nadziei: „nie ma sensu wnosić sprawy do sądu kościelnego, bo małżeństwo zostało dopełnione, nic z tego nie będzie, bo przecież były dzieci z tego związku”. Szkodliwości takich wyroków, zwłaszcza drugiego rodzaju, nie potrzeba udowadniać i tłumaczyć. Co więcej, wiele spraw nie trafia do sądów kościelnych na skutek błędnych informacji lub wyraźnego zaniedbania ze strony duszpasterzy, których wierni pytali, prosili o informacje i wyjaśnienia, a zostali potraktowani niewłaściwie.¹²²

A zatem, w czym możemy naszym wiernym pomóc? Pierwszym zasadniczym problemem może być ustalenie kompetencji trybunału, czyli który sąd kościelny jest kompetentny do rozpatrzenia sprawy. Prawo o tytułach właściwości sądowej pozwala rozstrzygnąć, do którego sądu pierwszej instancji strona powodowa może wnieść skargę. Według kan. 1673 KPK trybunałem właściwym jest: 1) trybunał miejsca zawarcia małżeństwa; 2) trybunał miejsca, gdzie aktualnie ma pobyt stały lub czasowy strona pozwana. Z uzasadnionych powodów, za zgodą wikariusza sądowego strony pozwanej, można zwrócić się także ze skargą powodową do trybunału: 1) na którym strona powodowa ma stałe lub tymczasowe zamieszkanie, byleby obie strony przebywały na terytorium tej samej Konferencji Episkopatu, a wikariusz sądowy wysłuchawszy strony pozwa-

nej, wyraziłby na to zgodę; 2) gdzie faktycznie trzeba będzie zebrać większość środków dowodowych. Tytuły miejsca zawarcia małżeństwa i miejsca stałego lub czasowego pobytu strony pozwanej mają charakter bezwzględny, dwa pozostałe względny. Oznacza to, iż w dwu ostatnich przypadkach na przyjęcie danej skargi wyraża zgodę wikariusz sądowy czyli oficjał.¹²³

Następnym istotnym elementem poprzedzającym zredagowanie skargi jest poinformowanie stron, kto może zaskarżyć nieważność małżeństwa. Małżeństwo mogą zaskarżyć małżonkowie oraz promotor sprawiedliwości. Z natury rzeczy małżeństwo zostaje zaskarżone przez któregoś z małżonków,¹²⁴ ale w sytuacji, gdy nieważność jakiegoś małżeństwa została rozgłoszona i jest publicznie znana oraz nie można albo nie wypada tego małżeństwa uważnić, może to także uczynić promotor sprawiedliwości.¹²⁵ Czasem zdarza się, że przychodzi do sądu kościelnego w tej sprawie ktoś z rodziny. Prawo kanoniczne takiej możliwości nie przewiduje, a więc trzeba wytłumaczyć, że akurat ta osoba nie jest kompetentna.

Procedura związana z samym przyjęciem skargi jest uproszczona. O jej przyjęciu nie decyduje kolegium sędziowskie, lecz przewodniczący trybunału. Dekret o przyjęciu lub odrzuceniu skargi powinien być wydany *quam primum*.¹²⁶ Gdy sędzia takiego dekretu nie wydał, w ciągu miesiąca strona zainteresowana ma ustawowe prawo do interwencji w tej sprawie. Gdy sędzia w ciągu dziesięciu dni od przyjęcia interwencji nie podjął żadnej decyzji, wniesioną skargę należy uważać za przyjętą.¹²⁷

Gdy wiemy do jakiego trybunału skierować sprawę, możemy pomóc wiernym zredagować skargę powodową. Powinna ona zawierać kilka istotnych punktów, które od strony formalnej są konieczne, takich między innymi jak: podanie danych personalnych strony wnoszącej (powoda lub powódki) oraz strony pozwanej, nazwiska, imion rodziców, daty i miejsca urodzenia i chrztu oraz aktualnego i dokładnego adresu obydwu stron i parafii zamieszkania, szczególnie gdy w danej miejscowości nie ma parafii. Następnie należy podać miejsce i datę zawarcia kontraktu cywilnego i ślubu kościelnego. Skarga powodowa powinna zawierać także tytuł prawny, czyli przyczynę ewentualnej nieważności małżeństwa. Nie trzeba tutaj posłużyć się Kodeksem, wystarczy swoimi słowami sprecyzować wątpliwości. Kolejnym elementem skargi, który będzie uzasadniał tytuł prawny, jest historia małżeństwa. W tym miejscu należy podać fakty i okoliczności świadczące o tym, że przyczyna nieważności małżeństwa istniała przed ślubem lub w chwili jego zawierania. Należy podać także okoliczności jak: czas poznania się stron, motywy zawarcia małżeń-

stwa, czas pożycia małżeńskiego po ślubie oraz przyczyny i czas rozpadu małżeństwa. W skardze należy podać także świadków, którzy znają okoliczności kojarzenia się małżeństwa, pożycia małżeńskiego stron i przyczyny jego rozpadu. Najlepszymi świadkami dla trybunału kościelnego będą osoby z rodziny, które sytuację najlepiej znają. Podając świadków należy podać ich personalia, dokładny adres oraz zaznaczyć stopień pokrewieństwa. Do skargi należy dołączyć dodatkowo takie dokumenty, jak: świadectwa ślubu kościelnego, ewentualnie inne dokumenty potwierdzające nieważność małżeństwa, np. zaświadczenia lekarskie, świadectwa badań od psychologa czy psychiatry, seksuologa, listy, a także dołączyć orzeczenie rozwodowe z sądu cywilnego (może być kserokopia). Skarga powinna być napisana w dwu równobrzmiących egzemplarzach, które powinny być własnoręcznie podpisane. Tak napisaną skargę należy wysłać listem poleconym na adres kompetentnego sądu kościelnego.¹²⁸

Lepiej jest, gdy zainteresowany sam opisze stan sprawy, nawet gdyby miało to być zredagowane dość słabo, bowiem w wypadku wątpliwości, sędzia sam może zapytać stronę powodową i pozwaną o podanie ważniejszych szczegółów czy okoliczności dotyczących ich małżeństwa. Nie ma potrzeby wnoszenia przez duszpasterza jakichś dodatkowych pism w rodzaju: „wyrażam zgodę”, „popieram wniosek strony powodowej”, „proszę o przyjęcie sprawy i załatwienie jej pozytywnie” itp. Takie pisma niczego nie wnoszą do sprawy. Pożytecznym natomiast i wskazanym byłoby podanie przez duszpasterza znanych mu przyczyn nieudanego małżeństwa stron.¹²⁹

B. Wystawienie świadectwa kwalifikacyjnego

Sąd kościelny prowadząc sprawę o nieważność małżeństwa wyrokuje w oparciu o zeznania zaprzysiężone złożone przez strony procesowe i świadków. Są to osoby zazwyczaj nieznanne członkom trybunału. Sąd też oficjalnie dla lepszej oceny zeznań żąda od proboszcza urzędowej opinii o występujących w procesie osobach, których ze względu na miejsce zamieszkania jest duszpasterzem. Opinia ta nazywana jest świadectwem kwalifikacyjnym. Sąd wysyła odpowiednie formularze, które duszpasterz ma obowiązek jak najstaranniej wypełnić. Nie może on odsyłać formularza z adnotacją: „nie znam bliżej tego człowieka”. Gdy nie zna on rzeczywiście danej osoby, powinien zdobyć od zaufanych, odpowiedzialnych parafian potrzebne mu wiadomości, zaznaczając to w wydawanej opinii. Nie należy też w dawanych odpowiedziach na postawione w formularzu pytania odpowiadać „tak” lub „nie”. Powinny to być odpowiedzi pełniej-

sze, bardziej opisowe i wyczerpujące.¹³⁰ Wystawiając świadectwo kwalifikacyjne duszpasterz bierze w jakimś stopniu współodpowiedzialność za wynik procesu sądowego. Wszelkie lekkomyślne i ogólnikowe wystawianie świadectwa kwalifikacyjnego obciążałoby sumienie duszpasterza. Stąd na nim spoczywa wielka odpowiedzialność za jego treść. Musi zawsze pamiętać o tym, że na jego ocenie oprą się w znacznej mierze sędziowie przy wydawaniu wyroku. W jakim świetle ukazuje się duszpasterz, który napisze o stronie czy świadku, że spełnia wzorowo praktyki religijne, a ci w czasie przesłuchań zeznają, że do spowiedzi przystąpili pięć lat temu, do kościoła zaś uczęszczają bardzo rzadko?

W wypadku ujemnej oceny moralnej świadka może duszpasterz, dla uniknięcia niepokoju w parafii, gdyby wiadomość o tym doszła do wiadomości wiernych, prosić sąd kościelny, aby potraktował wystawione świadectwo jako poufne. Zresztą trybunał kościelny świadectwo kwalifikacyjne z reguły traktuje jako akta poufne, które nie podlegają publikacji.

Duszpasterz świadectwo kwalifikacyjne powinien przesłać do trybunału jak najprędzej. Wszelka zwłoka naraża na przedłużenie procesu sądowego. Świadectwo zaopatruje proboszcz swoim podpisem, pieczęcią okrągłą i datą.¹³¹

C. Pomoc przy uzyskaniu zeznań sądowych

Sąd biskupi podczas prowadzenia instrukcji sprawy wysyła wezwania do stron procesowych oraz świadków, by w wyznaczonym terminie zgłosili się celem złożenia zeznań. Bywa jednak, że wezwania pozostają bez odpowiedzi. Niekiedy strona pozwana, obojętna religijnie czy uporna, odmawia udziału w procesie. Czasem robi to na złość stronie powodowej, kiedy indziej ze zmęczenia życiem lub procesem o rozwód cywilny. U świadków występuje z kolei obawa narażenia się komuś przez zeznania w sądzie kościelnym. Trybunał zwraca się wówczas do duszpasterza o pomoc, by skłonił i przekonał swego parafianina do udania się na przesłuchanie. Duszpasterz znajdzie na pewno – jeżeli tylko zechce podjąć taki trud i wysiłek – skuteczną motywację (ważna jest motywacja religijna).

Bywają procesy, w których „czuje się” nieważność zaskarżonego małżeństwa, ale ci, którzy mogliby sprawę wyświecić, nie zgłaszają się do sądu i zapada wyrok *pro validitate* z braku dowodów przeciwnych. Stąd ważna jest pomoc duszpasterza w tym względzie i podejmowane przez niego wysiłki na rzecz pozyskania strony pozwanej czy świadka dla złożenia zeznań.

Osobnym problemem jest powołanie duszpasterza na świadka w procesie o nieważność małżeństwa. Nie zdarza się to zbyt często, ale może przysporzyć duszpasterzowi trochę kłopotów. Zeznając prawdę, powie niekiedy coś złego o swoim parafianinie, który później wysuwał będzie pretensje lub okazywał niechęć czy złość. Warto wtedy pamiętać o słowach Chrystusa: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości” (Mt 5, 10). Gdyby wszyscy, obawiając się kłopotów, odmawiali złożenia zeznań, nie byłoby możliwe prowadzenie procesów. W wyjątkowych sytuacjach – o czym też warto wiedzieć – wikariusz sądowy może zaznania duszpasterza wyłączyć od publikacji, czyli utajnić.¹³²

D. Duszpasterz sędzią delegowanym

Zdarza się, że wezwani do sądu kościelnego nie mogą się tam udać, np. z powodu podeszłego wieku, inwalidztwa czy dużej odległości. Wtedy oficjał może delegować proboszcza do przesłuchania świadków czy nawet strony procesowej, zamieszkałych na terenie jego parafii lub zebrania innego materiału dowodowego dotyczącego sprawy toczącej się przed trybunałem.¹³³ Sędzia delegowany powinien wtedy przeprowadzić przesłuchanie według przepisów prawa kanonicznego i zaleceń sądu. W nominacji na delegowanego sędziego instruktora określa się z reguły imiennie osobę, która ma pełnić tę funkcję. W razie przeszkody, wymieniona osoba delegowana przez trybunał, może subdelegować innego kapłana do spełnienia funkcji sędziego instruktora. Jeżeli jednak w piśmie sądowym nie uczyniono wyraźnie wspomnianej wyżej wzmianki, sędzia – instruktor delegowany ma prawo własną powagą upoważnić kogoś innego, aby wypełnił czynność procesową, do której on został delegowany.

W sprawach małżeńskich trybunał delegowany obejmuje: sędziego instruktora, obrońcę wężła małżeńskiego i notariusza. Sędzia delegowany jednocześnie zostaje pismem sądowym upoważniony do zamianowania pozostałych członków trybunału delegowanego. Musi tutaj mieć na uwadze wymogi, jakie prawo stawia pod adresem obrońcy i notariusza. Pierwszy z nich powinien być kapłanem, natomiast funkcję notariusza może pełnić osoba świecka. W razie trudności z powołaniem trybunału delegowanego, istnieje możliwość przeprowadzenia przesłuchania bez obrońcy wężła małżeńskiego, ale koniecznie z udziałem notariusza.¹³⁴

Głównym obowiązkiem trybunału delegowanego jest wykonanie delegacji zgodnie z przepisami prawa, o czym szczegółowo podaje delegacja i to w sposób najbardziej korzystny dla pełnego naświetlenia prowa-

dzonej sprawy małżeńskiej. W tym ostatnim aspekcie szczególnie znaczenia nabiera prawidłowe przyjęcie zeznań i odpowiednie ich utrwalenie w protokóle. A więc sędzia delegowany powinien ustalić tożsamość zeznającego, pouczyć o znaczeniu przysięgi religijnej, odebrać przysięgę, przyjąć zeznania, sporządzić protokół zeznań, polecić odczytanie spisanych przez notariusza zeznań, przyjąć poprawki i wyjaśnienia, dopilnować złożenia podpisów (zeznającego, notariusza, obrońcy wężła małżeńskiego i sędziego delegowanego), może także dołączyć swoje uwagi i spostrzeżenia. Sędzia delegowany otrzymuje od sądu kościelnego zestaw pytań, według których prowadzi przesłuchanie, w razie potrzeby zadaje swoje pytania (*ex officio*), zaznaczając to w protokóle. Protokół sporządza notariusz pod dyktando sędziego przesłuchującego. Protokół spisuje się w pierwszej osobie, czyli tak jakby go pisał sam zeznający. Protokołować należy pełne odpowiedzi zeznającego na zadane mu pytania, a nie tylko skrótowo: „tak” lub „nie”, zachowując także numerację pytań. Przyjmując zeznania osoby gadatliwej, należy opuścić w protokóle wypowiedzi nie dotyczące meritum sprawy.¹³⁵

Po zakończeniu przesłuchań sądowych sędzia delegowany powinien jeszcze raz przejrzeć wszystkie protokóły oraz pozostałe dokumenty i sprawdzić, czy zostały spełnione wymogi prawne, zwłaszcza zaś czy złożono wszystkie podpisy. Powinien też akta uporządkować i w terminie wraz z pismem przewodnim wysłać do trybunału kościelnego.¹³⁶

* * *

Podstawą władzy Kościoła nad małżeństwem chrześcijańskim jest fakt wyniesienia przez Chrystusa przymierza małżeńskiego do godności sakramentu. Dlatego prawodawca kościelny określa, czym małżeństwo jest, precyzuje jego cele, określa warunki zawarcia ważnego związku małżeńskiego, ustanawia przeszkody, rozpoznaje i orzeka we wszystkich kwestiach wątpliwych dotyczących małżeństwa. Jednocześnie ukazuje znaczenie dobrego i odpowiedzialnego przygotowania do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, jak też troszczy się o to, by poprzez odpowiednie przepisy zabezpieczyć ważne i godziwe zawarcie małżeństwa. Wskazuje równocześnie, że w Kościele nie ma unieważnienia małżeństwa czy rozwodów, ale istnieje możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa, jeżeli po przeprowadzeniu procesu kościelnego udowodni się, iż faktycznie zostało ono zawarte nieważnie.

W rozpoczęciu i prowadzeniu procesu o nieważność małżeństwa dużą rolę pełnią duszpasterze. Wierni świeccy często nie orientują się w pro-

blematyce nieważności małżeństwa i działalności sądów kościelnych, mimo przeprowadzania kursów przedmażeńskich i innych form katechizacji. Dlatego trzeba w czasie katechizacji przedmażeńskiej bardzo jasno pouczać o przyczynach nieważności małżeństwa. Konieczne jest także, aby wszyscy duszpasterze uznali działalność sądów kościelnych za ważny odcinek pracy duszpasterskiej i sami podjęli wysiłek poznania przepisów kościelnego prawa małżeńskiego i procesowego.

PRZYPISY

- ¹ W Polsce zanotowano w 1994 r. – 31.574 (przy liczbie 207.689 zawartych małżeństw), a w 2000 r. – 42.800 (na 211.200 zawartych małżeństw). Dodatkowo liczby te są niepokojące, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że liczba rozwodów jest zazwyczaj niższa niż rzeczywista liczba rodzin, które uległy rozpadowi. P. K a s p r z y k, *Sprawa o separację małżeńską na przykładzie Sądu Okręgowego w Lublinie*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 3(2001), nr 3, s. 115–116; zob. E. S z c z o t, *Skutki kanoniczne pozostawania katolika w związku niesakramentalnym*, w: *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i studia*, Lublin 2003, s. 107–108.
- ² Zob. kan. 1141 KPK.
- ³ J. K r z y w d a, *Refleksje na temat zasad i praw życia rodzinnego*, „Ius Matrimoniale” 2(1997), nr 2, s. 112; zob. W. G ó r a l s k i, *O przyszłość polskiej rodziny. Nad dokumentem roboczym Komisji Synodu Plenarnego*, „Przeegl. Powsz.” 2(1993), s. 215–224.
- ⁴ W. G ó r a l s k i, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998; t e n ż e, *Małżeństwo konkordatowe (art.10, ust. 1 umowy Stolicy Apostolskiej i Rzeczypospolitej Polski z 1993 r.)*, „Aten. Kapł.” 127(1996), s. 60–61.
- ⁵ Dz. U. 1999 nr 52, poz. 532. P. K a s p r z y k, *Instytucja separacji małżeńskiej w świetle ustawy z dnia 21 maja 1999 roku*, Lublin – Sandomierz 1999; J. K r u k o w s k i, *Prawo do separacji*, „Ład” 9(1992), s. 3; zob. J. G r ę ź l i k o w s k i, *Separacja – zło mniejsze niż rozwód*, „Homo Dei” 72(2002), nr 2, s. 48–62.
- ⁶ Por. R. C i b o r, *Wybrane czynniki ryzyka rozkładu pożycia małżeńskiego*, w: *Opiniodawcze i mediacyjne funkcje psychologa w sprawach rozwodowych i opiekuńczych*, Katowice 1999, s. 32–33.
- ⁷ Zob. kan. 1063–1072 KPK.
- ⁸ J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 XI 1981), Watykan 1981, n. 66–68 (dalej cyt. FC).
- ⁹ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (15 IX 1986), Kraków 1990 (dalej cyt. IEP).
- ¹⁰ *Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998), „Biuletyn KAI” 1998, nr 3, s. 15–18.
- ¹¹ Zob. kan. 1075 KPK.
- ¹² J. G r ę ź l i k o w s k i, *Czy w Kościele są rozwody?...*, s. 62–64; por. A. S o b c z a k, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, Gniezno 2001, s. 15–16.
- ¹³ Kan. 1073 KPK; zob. W. G ó r a l s k i, *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 1994, nr 2, s. 5–20; Z. M a j e r, *Władza dyspensowania od przeszkód małżeńskich według Kodeksu Prawa Kanonicznego i Instrukcji Episkopatu Polski*, „Kron. Archid. Przem.” 1(1994), s. 101–102; Z. W a j z n e r, *Przeszkody zrywające i konsensus małżeński w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Wiad. Diec.” (Katowickie) 8(1984), s. 222–238.
- ¹⁴ Kan. 1083 § 1 KPK.
- ¹⁵ *Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998) s. 15–18; zob. J. G r ę ź l i k o w s k i, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego*

- wego, „Aten. Kapł.” 134(2000), s. 432–443; W. G ó r a l s k i, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998.
- ¹⁶ Zob. kan. 1072 KPK.
- ¹⁷ Kan. 1084 KPK.
- ¹⁸ H. S t a w n i a k, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000; por. P.M. G a j d a, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 101–103.
- ¹⁹ Zob. IEP, n. 51.
- ²⁰ Kan. 1085 KPK.
- ²¹ Zob. kan. 1060 KPK.
- ²² Zob. kan. 1071 § 1 n. 3 KPK.
- ²³ IEP, n. 52.
- ²⁴ Kan. 1684 KPK; Zob. IEP, n. 53.
- ²⁵ Zob. kan. 1706 KPK.
- ²⁶ Zob. IEP, n. 54.
- ²⁷ Zob. IEP, n. 55.
- ²⁸ Zob. IEP, n. 57.
- ²⁹ Zob. kan. 1086 § 1 KPK; J. K r z y w d a, *Ewolucja zasad i norm dotyczących małżeństw mieszanych w świetle wymogów Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła katolickiego*, w: *Małżeństwa mieszane* (red. Z. J. Kijas), Kraków 2000, s. 75–93.
- ³⁰ IEP, n. 76.
- ³¹ IEP, n. 77; zob. P.M. G a j d a, dz. cyt., s. 196–214.
- ³² IEP, n. 77.
- ³³ Kan. 1086 KPK; zob. E. P r z e k o p, *Małżeństwa mieszane. I. Prawo Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra – wprowadzenie do ekumenizmu* (red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza), Lublin 1996, s. 635–650; E. G a j d a, *Problem dopuszczalności małżeństwa katolika z prawosławnym w prawie kanonicznym*, Toruń 2001.
- ³⁴ Zob. kan. 1125, 1–3 KPK.
- ³⁵ J. G r e ź l i k o w s k i, *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 97–99.
- ³⁶ IEP, n. 75.
- ³⁷ IEP, n. 88.
- ³⁸ IEP, n. 89.
- ³⁹ Kan. 1087 KPK.
- ⁴⁰ IEP, n. 58.
- ⁴¹ Kan. 1088 KPK.
- ⁴² Zob. IEP, n. 59.
- ⁴³ Kan. 1089 KPK.
- ⁴⁴ Kan. 1090 KPK.
- ⁴⁵ IEP, n. 56.
- ⁴⁶ Kan. 1091 KPK; zob. T. P a w l u k, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 144–148; P.M. G a j d a, dz. cyt., s. 117–121;
- ⁴⁷ Zob. IEP, n. 61.
- ⁴⁸ Kan. 1092 KPK.
- ⁴⁹ IEP, n. 62.
- ⁵⁰ Kan. 1093 KPK.
- ⁵¹ IEP, n. 63.
- ⁵² Kan. 1094 KPK; zob. W. G ó r a l s k i, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 76.
- ⁵³ IEP, n. 64.
- ⁵⁴ W. G ó r a l s k i, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony 1095–1107)*, Gdańsk 1991, s. 21–23.
- ⁵⁵ G. D z i e r ż o n, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 181–255.
- ⁵⁶ Kan. 1095 n. 1 KPK; zob. W. G ó r a l s k i, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095, nn. 1–3 KPK. Próba syntezy*, „Prawo Kan.” 39(1996), nr 3–4, s. 25–42.
- ⁵⁷ W. G ó r a l s k i, *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa (kan.1095, n 1)*, „Ius Matrimoniale” 1(1990), s. 20–32; M. Ż u r o w s k i, *Przedmiot zgody*

- małżeńskiej i zdolność do wypełnienia obowiązków małżeńskich w ocenie umysłu poprzedzającej rozważną decyzję nupturienta, „Prawo Kan.” 26(1983), nr 3–4, s. 243–281; por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osób do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 66–71.
- ⁵⁸ Zob. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 133–134 i 343.
- ⁵⁹ Kan. 1095 n. 2 KPK; zob. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, „Ius Matrimoniale” 1(1990), s. 33–57.
- ⁶⁰ W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskiej (kan. 1095, n. 2 KPK)*, w: W. Góralski i G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001, s. 147–190.
- ⁶¹ Zob. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 133–135; M.A. Żurowski, *Problem rozeznania oceniającego*, „Prawo Kan.” 28(1985), nr 3–4, s. 3–15.
- ⁶² Kan. 1095 n. 3 KPK; zob. W. Góralski, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095, nn. 1–3 KPK. Próba syntezy*, „Prawo Kan.” 39(1996), nr 3–4, s. 25–42.
- ⁶³ S. Paździor, dz. cyt., s. 71–302; por. W. Góralski, *Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, w: Kościół i Prawo, t. 6, Lublin 1984, s. 69–75; zob. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 70–87.
- ⁶⁴ R. Sztymle, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 418.
- ⁶⁵ Takiej odpowiedzi udzieliła Kongregacja Nauki Wiary 28 maja 1991 r.; zob. R. Sztymle, dz. cyt., s. 418.
- ⁶⁶ Por. kan. 1084 § 2 KPK; zob. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 140.
- ⁶⁷ Kan. 1057 § 1 KPK.
- ⁶⁸ Kan. 1055 § 1 i kan. 1057 § 2 KPK.
- ⁶⁹ Zob. kan. 1055 § 1 i 1056 KPK.
- ⁷⁰ Zob. IEP, n. 65.
- ⁷¹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników Roty Rzymskiej z 5 II 1987 r.*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 8(1987), nr 2, s. 37.
- ⁷² Kan. 1101, 1 KPK; M. Pastuszko, *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 125–154.
- ⁷³ Zob. szerzej M. Pastuszko, *Próba wyjaśnienia pojęcia całkowitej symulacji małżeńskiej*, „Prawo Kan.” 14(1971), nr 3–4, s. 13–31.
- ⁷⁴ Zob. kan. 1101 § 1 KPK.
- ⁷⁵ IEP, n. 68; zob. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 35; P.M. Gajda, dz. cyt., s. 144–145.
- ⁷⁶ Kan. 1096 KPK.
- ⁷⁷ Zob. T. Pawluk, dz. cyt., t. III, s. 160–161; W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 34–36;
- ⁷⁸ Kan. 1097 KPK.
- ⁷⁹ W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 101–102.
- ⁸⁰ W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 98–108; zob. tenże, *Błąd co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, „Prawo Kan.” 36(1993), nr 3–4, s. 109–120.
- ⁸¹ Kan. 1098 KPK.
- ⁸² Zob. J. Rybczyk, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa*, „Rocz. Teol.-Kan.” 10(1963), z. 4, s. 113–143; W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1098 KPK)*, „Rocz. Teol.-Kan.” 33(1986), z. 5, s. 41–49.
- ⁸³ Kan. 1099 KPK; zob. Z. Grocholewski, *Błąd co do jedności, nierozzerwalności lub sakramentalnej godności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 2(1996), s. 9–27; A. Stankiewicz, *Błąd co do istotnych przymiotów i sakramentalności małżeństwa*, „Prawo Kan.” 27(1984), nr 3–4, s. 17–31.
- ⁸⁴ P.M. Gajda, dz. cyt., s. 141–144; por. H. Stawniak, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa*, „Prawo Kan.” 34(1991), nr 1–2, s. 103–120.

- ⁸⁵ Kan. 1101, 2 KPK; zob. A. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, „Ius Matrimoniale” 5(1999), s. 61–81.
- ⁸⁶ Zob. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 158–189.
- ⁸⁷ IEP, n. 68.
- ⁸⁸ IEP, n. 68.
- ⁸⁹ Kan. 1102 KPK; zob. T. Pawluk, dz. cyt., t. 3, s. 165–167; por. A. Moroni, *Małżeństwo pod warunkiem w schemacie nowego KPK*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, dz. cyt., s. 65–69.
- ⁹⁰ IEP, n. 69; zob. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 150.
- ⁹¹ IEP, n. 70.
- ⁹² P.M. Gajda, dz. cyt., s. 151–152; zob. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 199–210.
- ⁹³ Kan. 1103 KPK; zob. T. Pawluk, dz. cyt., s. 167–169; W. Góralski, *Dowód pośredni w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1958–1962*, „Prawo Kan.” 16(1973), nr 3–4, s. 285–296.
- ⁹⁴ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, s. 211–242.
- ⁹⁵ IEP, n. 66; zob. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 152–155.
- ⁹⁶ W. Góralski, *Systematyka tytułów nieważności małżeństwa w zakresie zgody małżeńskiej w kpk z 1983 r.*, „Prawo Kan.” 35(1992), nr 1–2, s. 201–211.
- ⁹⁷ Kan. 1108–1123 KPK; zob. W. Góralski, *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995, s. 89–103.
- ⁹⁸ Kan. 1108 § 1–2 KPK.
- ⁹⁹ Kan. 1116 § 1 KPK.
- ¹⁰⁰ Kan. 1109 KPK.
- ¹⁰¹ Kan. 1115 KPK; zob. W. Góralski, *Wspólnota całego życia...*, s. 94.
- ¹⁰² Zob. kan. 1067 i 1070 KPK.
- ¹⁰³ Zob. IEP, n. 36.
- ¹⁰⁴ J. Gręźlikowski, *Czy w Kościele są rozwody?...*, s. 111–115.
- ¹⁰⁵ W. Góralski, *Wspólnota całego życia...*, s. 91–92.
- ¹⁰⁶ Zob. kan. 1111 § 2 KPK.
- ¹⁰⁷ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, t. 1, Olsztyn 1985, s. 301–302.
- ¹⁰⁸ Kan. 1104 § 1 KPK; T. Pawluk, *Forma zawarcia małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kan.” 27(1984), nr 3–4, s. 41–71.
- ¹⁰⁹ Kan. 1108 KPK.
- ¹¹⁰ Kan. 1117 KPK; zob. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 156–159; W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 120–133.
- ¹¹¹ Kan. 1127 § 1 KPK.
- ¹¹² W. Góralski, *Dyspensa od formy zawarcia małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kan.” 31(1988), nr 1–2, s. 87–99.
- ¹¹³ Zob. W. Góralski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego*, Warszawa 1998; J. Gręźlikowski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego*, „Aten. Kapł.” 134(2000), s. 432–443.
- ¹¹⁴ W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 142–152.
- ¹¹⁵ J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo...*, s. 81–82.
- ¹¹⁶ Tamże, s. 82–83.
- ¹¹⁷ Tamże, s. 71–87.
- ¹¹⁸ Por. kan. 1671 KPK.
- ¹¹⁹ Por. kan. 1476 KPK.
- ¹²⁰ Zob. A. Sobczak, dz. cyt., s. 12–60.
- ¹²¹ J. Gręźlikowski, *Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa*, „Kron. Diec. Włocł.” 79(1996), s. 479.
- ¹²² J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzania o nieważność małżeństwa. Refleksje prawnoduszpasterskie*, „Homo Dei” 74(2004), nr 3, s. 20.
- ¹²³ Tamże, s. 20–21.
- ¹²⁴ Por. kan. 1674, 1 KPK.
- ¹²⁵ Por. kan. 1674, 2 KPK.
- ¹²⁶ Por. kan. 1505 § 1 KPK; J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzania...*, s. 21–22.

- ¹²⁷ Por. kan. 1506 KPK; zob. R. Sztymiler, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 137–145.
- ¹²⁸ Zob. A. Sobczak, dz. cyt., s. 15–19; por. J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzeń...*, s. 21–22.
- ¹²⁹ J. Gręźlikowski, *Duszpasterz a procesy...*, s. 481.
- ¹³⁰ Świadczenie kwalifikacyjne zawiera zasadniczo trzy grupy pytań: o religijność (spełnianie praktyk religijnych, udział we Mszy świętej, przystępowanie do sakramentów), o moralność (życie moralne człowieka, jego postępowanie, uczciwość, trzeźwość, pracowitość, charakter, osobowość) i o prawdomówność (czy osoba mówi prawdę, czy zdolna jest do krzywoprzysięstwa). Zob. J. Gręźlikowski, *Duszpasterz a procesy...*, s. 482.
- ¹³¹ W. Szafranski, *Z kancelarii parafialnej*, „Kron. Diec. Włoc.” 43(1960) s. 167; J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzeń...*, s. 23.
- ¹³² J. Gręźlikowski, *Duszpasterz a procesy...*, s. 483; tenże, *Duszpasterz wobec podejrzeń...*, s. 24.
- ¹³³ Por. kan. 1561 KPK.
- ¹³⁴ J. Gręźlikowski, *Duszpasterz a procesy...*, s. 484.
- ¹³⁵ Zob. E. Sztafrowski, *Uwagi praktyczne dla trybunałów delegowanych do przesłuchania stron lub świadków w poszczególnych wypadkach*, „Kielecki Przegl. Diec.” 52(1976), s. 260–273; J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzeń...*, s. 24.
- ¹³⁶ E. Sztafrowski, *Uwagi praktyczne...*, s. 484–485; zob. J. Gręźlikowski, *Duszpasterz a procesy...*, s. 484–485.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

ASPEKTY MEDYCZNO-PRAWNE IMPOTENCJI WZGLĘDNEJ I PSYCHICZNEJ

Małżeństwo jest ściśle związane z cielesną egzystencją człowieka. Jest nastawione na zrodzenie potomstwa. Sprzeniewierzenie się temu prawu, a zarazem obowiązki, czy zawarcie związku małżeńskiego z impotentem czyni ten związek nieważnym. Impotencja, zwana inaczej przeszkodą niemocy płciowej, należy zatem do przeszkód zrywających małżeństwo. Ma ona jednak różne podstawy i przyczyny swego zaistnienia, dlatego nie można jednoznacznie stwierdzić, iż osoba dotknięta tym schorzeniem jest trwale niezdolniona do zawarcia związku małżeńskiego.

W niniejszym artykule niemoc płciowa zostanie ukazana w aspekcie medycznym oraz kanonicznym.

1. Impotencja w ujęciu medycznym

1.1. Pojęcie impotencji

Impotencja może dotyczyć zarówno mężczyzny, jak i kobiety. W znaczeniu fizjologicznym jest to niezdolność do obcowania cielesnego, niezdolność do zapłodnienia i poczęcia. Ogólnie ujmuje się ją jako niezdolność do zrodzenia potomstwa. Rozróżnia się impotencję: erekcyjną, prokreacyjną, podstawową, trwałą (czyli stan, który w żadnych okolicznościach nie pozwala na kompletny stosunek płciowy) oraz wtórną (nabytą po okresie wcześniejszej normalnej aktywności seksualnej).¹

Niezdolność do odbycia stosunku płciowego może być pochodzenia organicznego lub psychogenego. Niemoc płciową organiczną mogą powodować zmiany w obrębie samych narządów płciowych (np. zniekształcenie prącia znacznego stopnia, słoniowacizna prącia i moszny, wodniak jądra), zmiany w ośrodkowym układzie nerwowym (wiąd rdzenia, stwardnienie rozsiane), niewydolność hormonalna gruczołów płciowych, zaburzenia wydzielania przysadki, nadnerczy i tarczycy, niektóre choroby

zakaźne i cukrzyca, przewlekłe zatrucia (morfinizm, kokainizm, alkoholizm). Niemoc płciowa psychogenna jest spowodowana najczęściej nadmiernymi procesami hamowania, wywołanymi na przykład stanami lękowymi (lęk przed chorobą weneryczną, przed zapłodnieniem, przed nieudaniem się stosunku).²

Impotencja, nosząca też nazwę dysfunkcji seksualnej, dzieli się również na indywidualną lub interakcyjną. Są to zaburzenia:

- potencji seksualnej (brak odpowiedniej zdolności do reakcji seksualnej oraz sprawności seksualnej);
- pobudliwości seksualnej (brak odpowiedniej podatności na powstawanie podniecenia seksualnego oraz zakłócenia w szybkości przebiegu reakcji seksualnej);
- podniecenia seksualnego (brak adekwatnych reakcji seksualnych na stymulację zewnętrzną i wewnętrzną);
- motywacji seksualnej (siły popędu seksualnego);
- zdolności orgastycznych (brak odpowiednich zdolności do osiągnięcia zaspokojenia seksualnego lub satysfakcji seksualnej).

Jeśli całość funkcji gwarantujących prawidłowe kontakty seksualne podzieli się na trzy etapy: libido – spółkowanie – orgazm, to etap pierwszy i trzeci częściej ulegają zakłóceniu u kobiet, a etap drugi (w postaci zaburzeń erekcji i wytrysku) u mężczyzn.³

1.2. Objawy schorzenia

1.2.1. Impotencja na tle organicznym

Cechami charakterystycznymi niemocy seksualnej na tle organicznym (*impotentia organica*) są:

- Stwierdzenie choroby organicznej, o której wiadomo, że upośledza sprawność seksualną lub zaburza odczuwanie seksualne, przemawia za organicznym tłem niemocy. Chorobami takimi są: cukrzyca, choroby przysadki mózgowej, stany po zapaleniu mózgu i pourazowe, stwardnienie rozsiane, schizofrenia, nowotwory itp. W razie stwierdzenia choroby organicznej – aby wykazać jej związek z zaburzeniem seksualnym – należy jeszcze dodatkowo ustalić, czy rodzaj choroby tłumaczy charakter powstałego zaburzenia seksualnego.
- Stopniowy zanik siły popędu seksualnego.
- Opóźniony wytrysk nasienia lub całkowity brak wytrysku. Objaw ten przemawia za organicznym tłem choroby.
- Zaburzenia seksualne (brak erekcji, częściowa erekcja, wytrysk przedwczesny, całkowity brak albo poważne obniżenie potrzeb

seksualnych lub odczucia rozkoszy seksualnej) istnieją w każdej sytuacji erotycznej, dotyczą każdej partnerki oraz stale istnieją w sytuacjach pozaerotycznych.⁴

Wyróżnić można cztery grupy zaburzeń płciowych pochodzenia organicznego:

- 1) zaburzenia aktu płciowego (brak wzwodu, brak wytrysku, brak orgazmu, upośledzenie czynności ruchowych, ciągotka);
- 2) zaburzenia pobudliwości płciowej (ilościowe – w tym wzmożenie i osłabienie, jakościowe – tj. zboczenia płciowe);
- 3) napadowe sensacje płciowe;
- 4) zaburzenia dojrzewania płciowego.⁵

Pierwsza grupa zaburzeń związana jest przeważnie z uszkodzeniami rdzenia kręgowego, druga i trzecia – z uszkodzeniami mózgu, czwarta natomiast – z uszkodzeniami pnia mózgowego.⁶

1.2.2. Impotencja na tle nerwicowym

Cechami charakterystycznymi niemocy seksualnej na tle nerwicowym są:

- Negatywny wynik badań w kierunku stwierdzenia jakiegokolwiek choroby organicznej. Może to nastąpić tylko po przeprowadzeniu badań klinicznych.
- Ostry początek zaburzenia. Pacjent przez jakiś okres utrzymuje regularne, udane stosunki płciowe, po czym od pewnego momentu obserwuje u siebie nagle lub w szybkim tempie narastające objawy zaburzenia.
- Tendencje do przyspieszonego wytrysku nasienia. Są one wynikiem nadmiernej pobudliwości seksualnej, która występuje w początkowych okresach rozwoju zaburzenia.
- W późniejszym okresie przebiegu nerwicy pojawia się zwykle obniżenie pobudliwości seksualnej. Obserwuje się tu nawet reakcję paradoksalną, polegającą na tym, że zaburzenia erekcji są tym głębsze, im silniejsze jest w czasie próby stosunku podniecenie seksualne.
- Zaburzenia pojawiają się tylko w sytuacjach związanych z odbywaniem stosunku płciowego. Powoduje to wybiórcze, niekonsekwentne zaburzenia seksualne, pojawiające się tylko w ściśle określonych sytuacjach. Zaburzenia mogą występować tylko w odniesieniu do jednej partnerki, natomiast może ich nie być przy próbie stosunku z inną partnerką.

- Wykrycie środowiskowych czynników reaktywnych.
- Brak poprawy po stosowaniu środków farmakologicznych.
- Ostre objawy lękowe pojawiające się w momencie przystępowania do stosunku płciowego lub też przed nim. Silne stany lękowe przejawiające się również w postaci zmian cielesnych (gwałtowne bicie serca, poty) uniemożliwiają odbycie stosunku, gdyż blokują możliwość pojawienia się erekcji u mężczyzny. U kobiety mogą uniemożliwiać odbycie stosunku poprzez spowodowanie silnego skurczu mięśni pochwy (pochwica). Każde niepowodzenie seksualne będące następstwem ostrego stanu lękowego staje się dodatkowym urazem pogłębiającym już istniejące.⁷

Nerwicowe zaburzenia seksualne to: u mężczyzny – zaburzenia wzdrodu, zaburzenia wytrysku, zaburzenia orgazmu, zaburzenia libido; u kobiety – zaburzenia utrudniające mechanikę stosunku, zaburzenia orgazmu, zaburzenia libido.

2. Obrazy kliniczne impotencji

2.1. Impotencja u mężczyzn

Mężczyzna jest impotentem, gdy nie jest zdolny do:

- odczuwania pożądania seksualnego,
- osiągnięcia wystarczającej erekcji w następstwie pożądania,
- wprowadzenia prącia do pochwy po wystąpieniu erekcji,
- odpowiednio długiego w czasie wykonywania ruchów frykcyjnych,
- osiągnięcia wytrysku nasienia w następstwie ruchów frykcyjnych,
- przeżycia orgazmu w sytuacji i z kobietą, z którą większość mężczyzn byłaby w stanie odbyć prawidłowe spółkowanie.⁸

Mężczyzna nie jest zdolny do aktu płciowego:

- jeśli pozbawiony jest obu gruczołów płciowych (jąder) wytwarzających spermę: stać się to może na skutek wrodzonej wady organicznej (*anorchia*) lub nabytej, np. po operacji, jak u kastratów, przez zniszczenie jąder po ciężkich schorzeniach, urazach, przy nowotworach itd. Przypadki takie są rzadkie. Częściej trafia się niedorozwój jąder (*hypoplasia*) i zatrzymanie się ich w jamie brzusznej lub kanałach pachwinowych (*cryptorchismus*). Gdy niedorozwój ten jest głęboki, te jądra nie mogą wytworzyć spermy, stan taki należy traktować na równi z brakiem jąder;
- jeżeli przewody nasienne są uszkodzone na stałe;
- jeżeli występuje znaczny niedorozwój lub brak prącia.

Wady te mogą być wrodzone (pochodzenia utworowego) i nabyte. Brak prącia (*aphalia*) wrodzony jest rzadko spotykany, częściej natomiast spotyka się niedostateczny jego rozwój (*hypoplasia*), łączący się zazwyczaj z niedorozwojem jąder i brakiem popędu płciowego. Do zmian nabytych należą amputacja prącia, jego zniszczenie przez różne choroby i nowotwory; jeżeli występuje brak lub niedostateczny wzród prącia.⁹

Zaburzenia wzrodu mogą być trwale i bezwzględne albo też czasowe i względne. Zupełny brak wzrodu trafia się u osób, u których w jądrach zniszczone są tzw. komórki Leydiga, wytwarzające hormon płciowy. Poza tym zaburzenia wzrodu powodowane są przez najrozmaitsze choroby, jak np. paraliż postępowy (*paralysis progressiva*), stwardnienie rozsiane (*sclerosis multiplex*), poprzeczne zapalenie rdzenia (*myelitis transversa*), guzy lub wylewy na mózgu, uszkodzenia rdzenia lędźwiowego w części górnej, zaburzenia gruczołów dokrewnych (tarczycy, przysadki mózgowej), zatrucia tlenkiem węgla (CO), ołowiem, arsenem, alkoholizm itp. Ponadto różne zahamowania psychiczne, także patologiczne przejawy popędu, który zwraca się u mężczyzn do mężczyzn (*homosexualitas*), oraz szereg innych przyczyn, których tu szczegółowo wyliczać nie ma potrzeby, powodować mogą brak lub niedostateczny wzród prącia. Niezdolność do obcowania występuje jeszcze przy zaburzeniach ejakulacji. Najczęstszym z tych zaburzeń jest wytrysk przedwczesny spowodowany nadmierną wrażliwością ośrodka wytrysku; rzadziej natomiast trafia się brak odruchu wytrysku z przyczyn natury organicznej lub psychicznej.¹⁰

2.2. Impotencja u kobiet

Niemoc bezsporna, pozbawiona wszelkiej wątpliwości, u kobiet zachodzi w następujących przypadkach:

- wrodzony brak pochwy lub jej wypadnięcie (sytuacja taka jest bardzo rzadka);
- niedorozwój lub niedrożność pochwy uniemożliwiający obcowanie fizyczne – może powstać na skutek nowotworów przebytych w dzieciństwie lub w wieku dojrzałym, cięższych stanów chorobowych, zabiegów operacyjnych itp.
- czynnościowa niezdolność do stosunku płciowego w wypadku pochwy.

Istnieje też problem niemocy wątpliwej u kobiet.¹¹ Z pojęcia doskonałego aktu płciowego, który z natury rzeczy musi być zdolny do zrodzenia potomstwa, wynika, że kobieta cierpi na niemoc płciową nie tylko

wtedy, gdy zewnętrzne organy rodne są niezdolne do przyjęcia narządów płciowych mężczyzny, ale i wtedy gdy organy wewnętrzne same przez się są niezdolne do poczęcia dziecka. Następujące racje przemawiają za takim ustawieniem tej sprawy:

- pierwszymi cechami, które wyróżniają płeć, są męskie i żeńskie gruczoły wytwarzające komórki rozrodcze. Gruczołami tymi są u mężczyzny – jądra, u kobiety – jajniki; ich produktami są plemniki i jajeczko, które połączone tworzą nowe życie ludzkie. Jeżeli tych istotnych elementów, koniecznych do powstania życia, brak z jakichkolwiek przyczyn, to nie może być mowy o akcie zdatnym z siebie do zrodzenia potomstwa; akt płciowy nie jest zupełny;
- jeżeli przeto u mężczyzny do pojęcia zdolności płciowej wymaga się istnienia jednego chociaż gruczołu rodniego i zdolności *ad coeundi* (wzwód prącia), to trzeba by również podobnie pod tym względem traktować kobietę. I u niej również oprócz zewnętrznych części sromowych należy wymagać przynajmniej jajników (jako odpowiednik jąder) do tego, żeby kobieta w znaczeniu prawnokościelnym mogła być uznana za zdolną do zawarcia małżeństwa. Tak więc brak wewnętrznych organów rodnych kobiety powinno się oceniać jako niemoc płciową.
- argument natury prawnej: przedmiotem umowy małżeńskiej jest wzajemne prawo małżonków do siebie, do swego ciała, do aktów zdolnych z siebie do zrodzenia potomstwa. Tam zatem, gdzie istnieje biologiczna pewność, że poczęcie nie może nastąpić, nie ma przedmiotu umowy małżeńskiej, nie ma zatem i samego małżeństwa.
- z kanonu 1086 par. 2 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. dowiadujemy się, iż pozytywne wyłączenie jakiegokolwiek z tzw. dóbr małżeństwa, np. powzięte przy zawieraniu małżeństwa postanowienie, skierowane przeciw dobru potomstwa powoduje, że małżeństwo staje się nieważne.

2.3. Rodzaje impotencji

2.3.1. Impotencja względna

Inaczej nazywana jest dysfunkcją seksualną interakcyjną.¹² Manifestuje się – poza nielicznymi wyjątkami – tylko w konkretnym układzie partnerskim, natomiast w ujęciu normy indywidualnej obydwójce partnerzy mogą nie wykazywać żadnych odchyłeń od normy. Symptomatologia dysfunkcji seksualnej interakcyjnej w zasadzie nie różni się od dysfunk-

cji indywidualnych, lecz w sensie przyczynowym jest ściśle związana z osobą konkretnego partnera. W tym ujęciu są to więc właściwie dysfunkcje partnerskie, ujawniające się w konkretnym układzie dwojga osób, chociaż nie zawsze będące wyłącznie konsekwencjami wąsko rozumianej interakcji partnerskiej. Jeśli bowiem dochodzi do kontaktu seksualnego między dwojgiem ludzi nie odczuwających wzajemnego pożądania seksualnego, lecz wyraźną awersję seksualną (najczęściej występuje ona u jednego z partnerów), całokształt interakcji seksualnych wywołujący określone dysfunkcje ma w tym wypadku charakter wtórny, gdyż zasadniczą przyczyną jest niechęć seksualna w odniesieniu do konkretnego partnera. W powstaniu impotencji względnej zasadniczą rolę odgrywa więc nie tylko całokształt interakcji między partnerami, lecz także motywacje leżące u podłoża tych interakcji. Do typowych dysfunkcji należą: awersja seksualna, dysharmonia seksualna, dyspareunia.¹³

2.3.2. Impotencja psychiczna

Nerwicowe zaburzenia seksualne są wynikiem zmian chorobowych w zakresie wyższych czynności nerwowych. Są to zaburzenia rozgrywane się w najwyższym piętrze struktury aparatu psychofizjologicznego, będącego podstawą prawidłowych funkcji seksualnych. Narządy płciowe są bowiem tylko aparatem wykonawczym, którego funkcjami sterują wyższe czynności nerwowe. Istotnym mechanizmem chorobowym w nerwicowych zaburzeniach seksualnych jest napięcie lękowe, które powoduje zaburzenie w czynności narządu płciowego, utrudniające lub uniemożliwiające odbycie prawidłowego stosunku płciowego. Ono to właśnie powoduje np. zanik erekcji lub znaczne przyspieszenie w stanach fizjologicznej nadpobudliwości seksualnej.¹⁴

Przykładem takiego zaburzenia u kobiet jest pochwica (*vaginismus*). Zaburzenie to polega na silnym napinaniu i kurczeniu się mięśni zamykających ujście pochwy, wskutek czego powstaje mechaniczna zaporą uniemożliwiająca *immissio penis*. Skurcze mięśni mogą być tak silne, że odczuwane są boleśnie. Obkurczanie się mięśni jest tym większe, im bliższy staje się moment podjęcia stosunku, natomiast nie ma go w ogóle w sytuacjach nie związanych z podnieceniem seksualnym i stosunkiem. Przyczyną pochwicy jest lęk stanowiący silny hamulec psychiczny, przejawiający się podmiotowo w skurczach mięśniowych mających charakter obronny. Lęk ten może być różnorakiej natury, przy czym jego geneza nie zawsze może być uświadomiona przez kobietę. W wielu przypadkach w powstaniu pochwicy współdziałają czynniki somatyczne i psychiczne.¹⁵

3. Istota choroby

3.1. Przyczyny choroby

Większość zaburzeń seksualnych ma wieloczynnikowe przyczyny. Wiele składających się na to czynników można podzielić na te mające podstawę organiczną lub fizyczną oraz takie, które są wynikiem edukacji lub doświadczenia; o tych drugich mówi się, że mają podstawę psychologiczną. Czynniki organiczne to te, w których wrodzone lub głównie wrodzone zmiany w anatomii, fizjologii lub zachowaniu odpowiedzialne są za zaburzenia wzwodu lub te, gdzie jako rezultat przebytej choroby zaburzona została prawidłowa reakcja fizyczna danego osobnika. Czynniki psychologiczne odnoszą się do wszystkich doświadczeń życiowych, np. wychowania we wczesnym dzieciństwie, fizycznych i psychologicznych urazów oraz wpływu różnych związków i ich wzajemnego oddziaływania z *wrodzonymi* (zaprogramowanymi) wzorami reakcji na doświadczenia, zależnymi od temperamentu.¹⁶

Czynniki etiologiczne implikowane w utracie wzwodu, zostały podzielone na cztery kategorie. Kategorię organiczną można zdefiniować: zawiera ona te czynniki, gdzie procesy neurofizjologiczne, choroba lub psychopatia odpowiedzialne są za trudności z prawidłową erekcją. Kategoria interaktywna zawiera te przypadki, które nie mogą być łatwo przypisane organicznej lub doświadczeniowej kategorii i ewentualnie zawiera elementy ich obu. Czynniki wymienione jako doświadczeniowe i dotyczące więzi identyfikują przypadki, które mogą być uważane jako *psychologiczne*.¹⁷

3.2. Obrazy kliniczne

Z punktu widzenia medycyny zaburzenia potencji seksualnej występują gdy pojawi się: niezdolność do podniecenia seksualnego, niezdolność do reakcji narządów płciowych, niezdolność do reagowania seksualnego przez odpowiednio długi czas potrzebny do odbycia stosunku płciowego, niezdolność do osiągnięcia rozkoszy seksualnej, niezdolność do dostarczenia rozkoszy partnerce lub partnerowi, niezdolność do zapłodnienia.¹⁸

3.2.1. Zaburzenia seksualne

Nerwicowe zaburzenia reakcji seksualnych u kobiet to: zaburzenia zespołu gotowości seksualnej; pochwica. Zaburzenia zespołu gotowości seksualnej polegają na nieuzyskiwaniu dostatecznego rozluźnienia mięśni okołopochwowych oraz zbyt małym wydzieleniu śluzu w pochwie i przedsionku pochwy. Utrudnia to zarówno wprowadzenie członka do

pochwy, jak i wykonywanie ruchów frykcyjnych.¹⁹ Pochwica (*vaginismus*) polega na silnym skurczu mięśni zamykających ujście pochwy. Skurcze mięśni są sporadyczne, odruchowe, niezależne od woli, wyzwalone przez próby penetracji pochwy, antycypację penetracji lub nawet samo jej „wyobrażenie”.²⁰

Nerwicowe zaburzenia reakcji seksualnych u mężczyzn to: zaburzenia wzwodu członka; zaburzenia wytrysku nasienia. Zaburzenia wzwodu polegają na tym, że całkowity brak wzwodu (*anevectio, evectio nulla*) lub częściowy wzwód (*semierectio*) pojawiają się przy usiłowaniu podjęcia stosunku płciowego, natomiast w innych sytuacjach zaburzeń tych może nie być. Wytrysk przedwczesny (*ejaculatio praecox*) pojawia się przed rozpoczęciem stosunku płciowego. Wytrysk zbyt wczesny (*ejaculatio praematura*) następuje po immisji członka, lecz przed wystąpieniem orgazmu u kobiety. Opóźniony wytrysk (*ejaculatio retardata*) pojawia się po bardzo długim czasie od rozpoczęcia spółkowania. Brak wytrysku (*ejaculatio deficiens functionalis*).²¹

Nerwicowe zaburzenia w przeżywaniu satysfakcji seksualnej u kobiet jest to oziębłość seksualna w postaci pierwotnej lub wtórnej. Oziębłość seksualna pierwotna rozpoznawana jest u kobiet, które nigdy nie przeżywały podniecenia. Natomiast postać oziębłości wtórnej pojawia się u kobiet, które przeżywały kiedyś pełną satysfakcję seksualną, a następnie zdolność tę utraciły.²² Szczególną odmianą nerwicowej oziębłości seksualnej jest anorgazmia. Zaburzenie to polega na tym, że przebieg podniecenia seksualnego we wszystkich jego fazach jest prawidłowy z wyjątkiem fazy końcowej, która nie występuje, powodując zaleganie podniecenia z uczuciem nierozładowanego napięcia psychoseksualnego.²³

Zaburzenia w przeżywaniu satysfakcji seksualnej u mężczyzn występują rzadko jako odrębna jednostka. Mogą być natomiast naturalną konsekwencją nieudanego stosunku seksualnego, wskutek zaburzeń wzwodu lub wytrysku.²⁴

3.2.2. Zaburzenia emocjonalne

Impotencja ma wymiar emocjonalny. Według Stekela impotencja wywiera swe piętno na całej osobowości mężczyzny.²⁵ Najbardziej typowe problemy w dziedzinie psychicznej są dwa: lęk i rola widza. Pierwszy z nich to częściej problem mężczyzn. W czasie współżycia, niektórzy mężczyźni boją się, że nie będą w stanie dokończyć stosunku i ta obawa paraliżuje ich działanie. Wówczas z lęku przed niepowodzeniem mogą mieć rzeczywiście problem ze wzwodem bądź wytryskiem. Drugi problem to

rola widza. Nastawienie psychiczne, że podczas współżycia musi być osiągnięty sukces. Dotyczy to częściej kobiet niż mężczyzn. Kobieta nie angażuje się w całkowite oddanie się partnerowi, lecz niepotrzebnie koncentruje się na obserwowaniu tego, co odczuwa, czy jest już wystarczająco rozbudzona, czy jeszcze nie. Wielu seksuologów podkreśla, jak złudne jest oczekiwanie na orgazm. Bywa tak, że kiedy partnerzy przestają się na nim koncentrować, a zaczynają dawać miłość małżonkowi, to dopiero wtedy zaczynają coś przeżywać.²⁶

4. Przeszkoda impotencji – ujęcie prawne

4.1. Geneza przeszkody impotencji

Do niedawna medyczne zastosowanie terminu „impotencja” było niejasne i dotyczyło różnych problemów seksualnych u mężczyzn. W starych opracowaniach medycznych terminu tego używano zarówno w stosunku do mężczyzn jak i kobiet, rozumiejąc to jako „niemożność lub trudność w dokonaniu aktu spółkowania”, a do mężczyzn – jako „brak pociągu seksualnego”, niemożność wytrysku, jak również niedoprowadzenie do wzwodu (choć nie przedwczesny wytrysk). Jego medyczne zastosowanie zakłada niekonsumowanie małżeństwa i dotyczy zarówno kobiet, jak i mężczyzn.²⁷

Żeńskim odpowiednikiem terminu „impotencja” jest termin „oziębłość”, który należy już do rzadkości w piśmiennictwie medycznym z uwagi na jego niepotrzebnie pejoratywne implikacje. Masters, Johnson i Ikolodny, odwołując się do terminu „oziębłość”, pisali: „ponieważ terminowi temu brakowało diagnostycznej precyzji i coraz częściej używany był w sposób negatywny i uwłaczający, przedstawiając kobiety jako «zimne» albo «odrzucające», wielu seksuologów zaniechało jego używania”.²⁸ Dla odmiany Kaplan napisał: „stosowanie terminu «impotencja» jest naganne nie tylko dlatego, że ma zabarwienie pejoratywne, ale także dlatego, że jest niewłaściwe. Jeżeli impotencja jest po prostu osłabieniem erekcji, bardziej dokładnym terminem byłaby «dysfunkcja erekcji».

W prawie rzymskim impotencja nie była jednolicie uważana za przeszkodę. Łatwość bowiem rozwodów, nawet w postaci oddalenia współmałżonka (*repudium*), uwzględniała zerwanie węzła zawartego z osobą dotkniętą niemocą. W ten sposób unikano trudności, często nie do pokonania przy dowodzeniu faktu niemocy. Przez *spadones* (impotentów) rozumiano w ogóle niezdolnych do spłodzenia potomstwa, bez względu na przyczynę tego stanu rzeczy. W prawie justyniańskim zaczęto już różniczać *spadones castrati* i *spadones simpliciter*. Pierwszym nie wolno było

zawierać małżeństwa, drudzy mogli je zawierać. Niemoc jednak stawała się przyczyną rozwodu. Pierwotnie rozwód z tytułu niemocy można było otrzymać po dwóch latach pożycia, później okres ten, niejako próby, przedłużono do lat trzech. Wreszcie cesarz Leon Filozof zabronił błogosławienia małżeństw zawieranych przez eunuchów, związki takie ogłosił za nieważne, a duchownych, którzy by je błogosławili, surowo karał. W prawie żydowskim również nie można się doszukać jasných pod tym względem przepisów. Na ogół jednak nie tylko *impotentia coeundi*, ale i *impotentia generandi* w prawie żydowsko-talmudycznym uchodziła za przyczynę do rozwodu. W prawie kościelnym okresu najdawniejszego nie mamy żadnych dokumentów, na podstawie których można by coś pewnego powiedzieć o przeszkodach niemocy. Przyczyna tego braku leży w ogólnej zasadzie, że Kościół stosował prawo narodów, z którymi się stykał, oczywiście z koniecznymi korekturami.²⁹

Kościół starożytny uznawał praktykę rzymską, jeśli była ona oparta na prawie naturalnym, a odrzucił to, co było błędne; np. niepłodności nie uznał za przeszkodę małżeńską. Z czasem w Kościele zaistniał jakby podwójny zwyczaj co do traktowania małżonków dotkniętych niemocą płciową. Kościół galijski w przypadku niemocy płciowej zezwalał małżonkowi zdrowemu – a nawet obojgu małżonkom, jeśli niemoc była względna – na zawarcie nowego małżeństwa, natomiast Kościół rzymski domagał się od małżonków, aby żyli jak brat z siostrą. Aleksander III (1159–1181) nawiązał do praktyki galijskiej. Celestyn III (1191–1198) na wzór rzymski wprowadził trzyletnią próbę (*experimentum triennale*), a pod wpływem prawa germańskiego zezwolił na występowanie świadków, jeżeli niemoc płciowa była wątpliwa. Wspomniana próba trzyletnia dopiero w XIX w. została zastąpiona przez opinię biegłych. Sykstus V w brewe *Cum frequeter* z 27 VI 1587 r. wyraził opinię, że małżeństwo zawarte przez mężczyznę pozbawionego obu gruczołów płciowych jest nieważne.³⁰ Przyczyn niemocy płciowej dopatrywano się w wadach organicznych naturalnych i w działaniu szatańskim. Z przyczyn naturalnych powstała przeszkoda, którą nazywamy dzisiaj bezwzględna, z przyczyn „szatańskich” miała pochodzić niemoc względna. Podobnie nauczają Roland, Tankred, Bernard z Pawii, Hastiensis i in. Przeszkoda niemocy płciowej została ostatecznie sformułowana w prawie dekretów.³¹

4.2. Impotencja w nauce prawa kanonicznego

Niemoc płciowa, mimo że była znana w prawie kościelnym od początku, nie miała jednoznacznego określenia. Kanonistyka i juryspruden-

cja do niedawna różnie pojmowały istotę niemocy płciowej³². Kontrowersję budził wymóg, aby o istocie aktu płciowego decydowała *eiaculatio veri seminis in vaginam mulieris*. Spór rozstrzygnęła Papieska Komisja do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, a następnie Kongregacja do Spraw Nauki Wiary, która w dekrecie z 13 V 1977 r. wyjaśniła, że *eiaculatio seminis in testiculis elaborati* nie jest istotnym elementem aktu małżeńskiego.³³

Przez niemoc płciową (*impotentia coeundi*) w znaczeniu kanonicznym należy rozumieć niezdolność do małżeńskiego obcowania cielesnego (*incapacitas perficiendi copulam coniugalem*). Polega ona na wrodzonym lub nabytym braku, występującym u mężczyzny lub kobiety, uniemożliwiającym akt płciowy z natury swej zmierzający do zrodzenia potomstwa.³⁴

Z punktu widzenia prawnego możemy wyróżnić następujące rodzaje niemocy:

- Niemoc bezwzględna i względna.
- Niemoc uprzednia i następcza (*impotentia antecedens et consequens*). Ten rodzaj niemocy ma decydujące znaczenie. Uprzednia niemoc to taka, która istniała przed zawarciem małżeństwa. Następcza zaś powstała na skutek rozmaitych przyczyn już po zawarciu małżeństwa; w procesach o nieważność małżeństwa nie jest w ogóle brana pod uwagę.
- Niemoc ze strony mężczyzny i ze strony kobiety. W kanonistyce istnieje gorący spór o to, kiedy mężczyzna, a zwłaszcza kiedy kobieta jest w rozumieniu prawa dotknięta niemocą. Od rozstrzygnięcia tego teoretycznego zagadnienia zależą wyroki sądów kościelnych o nieważność małżeństwa.
- Niemoc znana drugiej stronie lub jej nie znana. Niemoc jest faktem przedmiotowym i sprawia, że osoba dotknięta nią, bez względu na świadomość tego faktu lub brak świadomości o nim, jest niezdolna do działań prawnych, a w danym konkretnym wypadku – do zawarcia ważnie małżeństwa.
- Niemoc trwała i czasowa (*impotentia perpetua vel insanabilis et temporanea vel sanabilis*). Może być mowa o ogłoszeniu nieważności małżeństwa tylko wtedy, gdy niemoc jest trwała, kiedy nie da się jej usunąć, np. drogą operacyjną, bez narażenia się na utratę życia. Jeżeli przez stosunkowo łatwy zabieg można się z niemocy wyleczyć – mówimy o niej jako o czasowej albo uleczalnej.
- Niemoc wrodzona i nabyta. Oprócz rodzajów niemocy płciowej, które wymienia kodeks, kanoniści mówią jeszcze o niemocy wro-

dzonej, naturalnej, pierwotnej, z którą już się ktoś rodzi, i o niemocy nabytej, powstałej z różnych przyczyn zewnętrznych, np. z rany odniesionej w wypadku, choroby itd.³⁵

- Niemoc funkcjonalna i organiczna. Niemoc ta może być czynnościowa albo inaczej funkcjonalna (*impotentia coeundi functionalis*) bądź organiczna (*impotentia coeundi organica*). Pierwsza polega na zaburzeniach w czynnościach narządów płciowych, przy braku wyraźniejszych zmian anatomicznych w ich obrębie, druga natomiast jest spowodowana wrodzonymi lub nabytymi brakami anatomicznymi.³⁶

5. Impotencja

jako przyczyna niezdolności osoby do zawarcia ważnego małżeństwa

Małżeństwo jest z natury nastawione na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Dlatego Kościół 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 natury. Chodzi zatem o niezdolność do współżycia małżeńskiego przynajmniej jednej ze stron, nie zaś o niezdolność do zrodzenia potomstwa. Niemoc płciowa jako przeszkoda musi być najpierw uprzednia, tzn. istniejąca już przed zawarciem umowy małżeńskiej; niemoc następcza, a więc ta, która pojawiła się po zawarciu małżeństwa, nie stanowi przeszkody. Nie jest przyczyną nieważności niepłodność kobiety. Jeśli przeszkoda jest prawna, czy faktyczna, czy wątpliwość ta jest prawna, czy faktyczna, nie należy zabraniać małżeństwa ani też, dopóki trwa wątpliwość, orzekać jego nieważności.³⁷ Przeszkodę stanowi niemoc zarówno bezwzględna, jak i względna, zachodząca tak u mężczyzny, jak i u kobiety (kan. 1084 § 1). Niemoc płciowa nie może być tytułem zaskarżenia ważności małżeństwa, jeśli pojawiła się dopiero po ślubie (*impotentia subsequens*).³⁸ Przeszkoda niemocy płciowej pochodzi z prawa Bożego naturalnego, wyklucza więc możliwość uzyskania dyspensy.³⁹

Nowy zbiór prawa kanonicznego przynosi doniosłe zmiany w dziedzinie przeszkód małżeńskich. Zniesione zostały tzw. przeszkody wzbudzające, istnieją zatem jedynie przeszkody tzw. zrywające, a więc powodujące nieważność małżeństwa. Stanowią więc prawo uniezdalniające bez względu na to, czy pochodzą z prawa Bożego, czy tylko kościelnego. Kan. 1073 – „Przeszkoda zrywająca czyni osobę niezdolną do zawarcia małżeństwa”.⁴⁰ Przedmiotem zgody małżeńskiej jest wspólnota całego życia, trwała i wyłączna, z natury swej skierowana ku dobru małżonków i wy-

chowaniu potomstwa. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich dotycząca sfery prawa do aktów małżeńskich różni się od przeszkody impotencji, o której w kan. 1084 § 1.⁴¹ Impotencja nie odnosi się wszakże do wykonywania władz duchowych człowieka, jest natomiast brakiem osobowym w sferze fizycznej, która nie ma bezpośredniego wpływu na funkcjonowanie władz duchowych. Stanowisko audytorów Roty Rzymskiej w tej kwestii nie jest jednolite. Nie brak bowiem – także po promulgowaniu w 1983 r. nowego KPK – sędziów rotalnych, zdaniem których impotencja, przynajmniej pochodząca z przyczyn natury psychicznej, jest przejawem niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.⁴² Jedną z takich przeszkód zrywających jest właśnie niemoc płciowa. Nie każdy rodzaj niemocy płciowej stanowi przeszkodę zrywającą małżeństwo. Warunki, kiedy niemoc jest przeszkodą, przepisuje kan. 1084 par. 1: „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”, par. 2: „Jeśli przeszkoda niezdolności jest wątpliwa, czy wątpliwość ta jest prawna, czy faktyczna, nie należy zabraniać zawarcia małżeństwa, ani też dopóki trwa wątpliwość, orzekać jego nieważności”⁴³

Chodzi zatem o niezdolność 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.⁴⁴

Niemoc musi być zatem:

- a) Uprzednia (*antecedens*), tzn. musi istnieć już przed zawarciem małżeństwa. Jeżeliby niemoc taka znana była stronom lub choćby jednej z nich, nie wolno przystępować do ślubu, bo małżeństwo jest nieważne. Jeżeli natomiast strony przystąpiły do ślubu w dobrej wierze, a niemoc istniejąca przed ślubem ujawniła się dopiero później, przysługuje stronom skarga o ogłoszenie nieważności małżeństwa.⁴⁵
- b) Trwała (*perpetua*), tzn. taka, której nie da się usunąć ani na drodze zwykłej kuracji, ani też zabiegiem operacyjnym, który by nie groził życiu ludzkiemu. W wypadku wątpliwości, czy istniejąca niemoc jest trwała, czy tylko czasowa (*temporanea seu senabilis*), nie należy utrudniać zawarcia małżeństwa (kan. 1084, par. 2).
- c) Względna (*relativa*); do istnienia przeszkody nie wymaga się bowiem niemocy bezwzględnej. Jeżeli udowodni się, że np. mąż zaraz po ślubie nie jest zdolny do aktu fizycznego ze swoją żoną, że

nie może dopełnić małżeństwa, ale poza tym jest zdrowy i zdolny do obcowania z innymi kobietami, mówimy wtedy o względnej niemocy męża, która upoważnia do wniesienia skargi o ogłoszenie nieważności małżeństwa. Oczywiście niemoc względna jest bardzo trudna do udowodnienia w sądzie.⁴⁶

Przeszkody małżeńskie są faktami przedmiotowymi. Obojętną jest więc rzeczą, czy strony wiedzą o niemocy, która stanowi przeszkodę zrywającą, czy też nie wiedzą. Małżeństwo jest ważne lub nie, niezależnie od dobrej lub złej woli strony, niezależnie od świadomości strony zdrowej, że partner jest dotknięty niemocą, która nie dopuszcza do zawarcia małżeństwa.⁴⁷ Wątpliwość co do zaistnienia przeszkody niemocy płciowej zachodzi np. w przypadku wycięcia lub podwiązania u mężczyzny nasieniowodu (*vasectomia*) bądź też wycięcia lub podwiązania u kobiety jajowodów (*fallectomia*) albo wycięcia jajników (*aopharectomia*). Z punktu widzenia moralnego tego rodzaju operacje wprost podejmowane muszą budzić zastrzeżenie, jednakże z punktu widzenia prawnego nie można odmówić prawa do zawierania małżeństwa tym, którzy poddali się wspomnianym operacjom, ponieważ nie ma pewności, że w takim przypadku zachodzi przeszkoda niemocy płciowej. W praktyce sądowej przyjmuje się, że przeszkoda małżeńska jest wątpliwa, jeśli niewiasta, pozbawiona naturalnego kanału rodowego (*carens vagina naturali*), jest zdolna do odbycia aktu małżeńskiego, o ile operacja odbyła się przed ślubem. Gdyby jednak taką operację planowano przeprowadzić dopiero po ślubie, przeszkoda byłaby raczej pewna; chodziłoby bowiem o operację nadzwyczajną i bardzo rzadko stosowaną.⁴⁸

We wszystkich przypadkach niemocy płciowej należy opierać się na świadectwach lekarskich. Gdyby więc dochodzenie przedślubne dostarczyło wątpliwości co do zdolności płciowej strony, duszpasterz powinien od niej zażądać odpowiedniego świadectwa wystawionego przez lekarza specjalistę. Miarodajnych informacji w tej sprawie może dostarczyć orzeczenie sądu kościelnego, jeśli strona uczestniczyła w procesie o nieważność małżeństwa z tytułu niemocy płciowej.⁴⁹

Przeszkoda niemocy pochodzi z prawa naturalnego. Przez to bowiem, że ktoś jest niezdolny do obcowania małżeńskiego, przekreśla się wszystkie cele małżeństwa, zarówno wydanie na świat potomstwa, jak i następne, gdyż w wypadku niemocy nie zaspokajają się popędu seksualnego i nie stwarza się ścisłej unii ciał i dusz, nie uzupełnia się wzajem osobowości dwojga osób i nie ma tego, co kodeks nazywa *mutuum adiutorium*. Niemoc zatem sprzeciwia się naturze małżeństwa i dlatego stanowi przeszkod-

dę zrywającą z prawa natury. Kościół nie dyspensuje od przeszkody niemocy płciowej. Rzadkie są przypadki uznawania tej przeszkody przez państwowe prawo małżeńskie.⁵⁰ Przeszkoda niemocy w normalnych warunkach ustać nie może; nie można też od niej uzyskać dyspensy, ponieważ Kościół nie ma władzy udzielania dyspens od przeszkód prawa naturalnego.⁵¹

PRZYPISY

- ¹ *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa 1999, s. 169.
- ² *Mała encyklopedia medycyny*, red. T. Różniatowski, t. 2, Warszawa 1989, s. 754.
- ³ *Seksuologia. Zarys encyklopedyczny*, red. K. Imieliński, Warszawa 1985, s. 64.
- ⁴ *Seksuologia kliniczna*, red. T. Bilikiewicz i K. Imieliński, Warszawa 1974, s. 419–420.
- ⁵ A. Silvestrelli, *Circa impotentia e l'inconsumazione*, „*Monotor Ecclesiasticus*” 98(1973), s. 112–130.
- ⁶ *Seksuologia kliniczna*, dz. cyt., s. 429–430.
- ⁷ G. Lesagé, *Psychic Impotence a Defect of Consent*, „*Studia Canonica*” 4(1970), s. 61–78; zob. *Seksuologia kliniczna*, dz. cyt., s. 420–424; G. Oesterle, *Von die psychischen Impotenz*, „*Ephemeridion Iuris Canonici*” 11(1955), s. 133.
- ⁸ *Seksuologia. Zarys encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 64–65.
- ⁹ J. Prader, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Bozen – Würzburg – Innsbruck – Wien 1983, s. 83–85.
- ¹⁰ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, wyd. 2, przygot. i uzupełn. M. Żurowski, cz. 1, Warszawa 1971, s. 225.
- ¹¹ Tamże, s. 226; zob. J. Harin, *Verschiedene Eherechts fragen*, „*Teologisch-praktische Quartalsschrift*” 90(1937), s. 677.
- ¹² „*Decisiones seu sententiae Sacrae Romanae Rotae*” („*Dec. S.R.R.*”) 42(1951), n. 2, s. 326: „*Impotentia coeundi... deviditur in antecedentem, quae contractum matrimoniale precedit, 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.
- ¹³ *Seksuologia. Zarys encyklopedyczny*, dz. cyt., s. 65.
- ¹⁴ *Seksuologia kliniczna*, dz. cyt., s. 42–43.
- ¹⁵ Tamże, s. 111.
- ¹⁶ Tamże s. 168.
- ¹⁷ Tamże s. 169.
- ¹⁸ K. Imieliński, *Medycyna i seks. Historia i współczesność*, Warszawa 1987, s. 222–228.
- ¹⁹ L. Gapi, *Nerwice seksualne i sposoby ich przewycięzania*, Warszawa 1986, s. 28.
- ²⁰ Z.L. Starowicz, *Leczenie czynnościowych zaburzeń seksualnych*, Warszawa 1985, s. 188.
- ²¹ *Seksuologia kliniczna*, dz. cyt., s. 154–159.
- ²² L. Gapi, *Nerwice seksualne...*, dz. cyt., s. 36–37.
- ²³ Tamże, s. 38.
- ²⁴ Tamże, s. 39.
- ²⁵ A. Gregoive, J. Pryora, *Impotencja. Wszelchstronny poradnik dla lekarzy*, Warszawa 1994, s. 13.
- ²⁶ M. Wołochowicz, *Jak w pełni wykorzystywać Boży dar płciowości? czyli seks po chrześcijańsku*, Warszawa 1997, s. 35–36.
- ²⁷ A. Gregoive, J. Pryora, *Impotencja*, dz. cyt., s. 14.
- ²⁸ Tamże.
- ²⁹ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 219.
- ³⁰ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. 3, Olsztyn 1996, s. 127–128.
- ³¹ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 219–220.

- ³² Zob. F. Gil de Las Heras, *Sobre la significación del amor en la relación „juridical del matrimonio”*, „Ius Canonicum” 6(1966), s. 560–587.
- ³³ Zob. „Communicationes” 14(1983), n. 2, s. 228–231.
- ³⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 127.
- ³⁵ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 217–218.
- ³⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 128.
- ³⁷ C. Suchocki, *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym i polskim kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. Poradnictwo rodzinne w aspekcie wymogów Konkordatu*, Sandomierz 1997, s. 29–31.
- ³⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 128.
- ³⁹ W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 36.
- ⁴⁰ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, P. Hemperek [i in.], t. 3, Lublin 1986, s. 240.
- ⁴¹ W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095–1107)*, Gdańsk 1991, s. 61.
- ⁴² Tamże, s. 62.
- ⁴³ CIC, c. 1084.
- ⁴⁴ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 241.
- ⁴⁵ „Dec. S.R.R.” 5(1913), dec. 3, n. 7, s. 23; 6(1914), dec. 21, n. 3, s. 242; 8(1916), dec. 10, n. 2, s. 101; 44(1952), dec. 50, n. 2, s. 231.
- ⁴⁶ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 241n.
- ⁴⁷ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 231–232.
- ⁴⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 129–130.
- ⁴⁹ Tamże, s. 130.
- ⁵⁰ S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 232.
- ⁵¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 130.

litterentur, singuli in suam ciuitatem. Ascendit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Nazareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, quæ vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo & familia Dauid: vt proficeretur cum Mariæ desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt pareret. Et peperit filium suum primogenitum: & pannis eum inuoluit: & reclinauit eum in præsepio: quia non erat ei locus in diuersorio. Et pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodièntes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce Angelus Domini stetit iuxta illos: & claritas Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore magno. Et dixit illis Angelus, Nolite timere. Ecce enim euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia n



prælide Syriæ Cyrino. Et ibant omnes, vt proficerentur, singuli in suam ciuitatem. Ascendit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Nazareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, quæ vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo & familia Dauid: vt proficeretur cum Mariæ desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt pareret. Et peperit filium suum primogenitum: & pannis eum inuoluit: & reclinauit eum in præsepio: quia non erat ei locus in diuersorio. Et pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodièntes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce Angelus Domini stetit iuxta illos: & claritas Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore magno. Et dixit illis Angelus, Nolite timere. Ecce enim euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus est vobis hodie saluator, qui est Christus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc vobis signum. Inuenietis infantem pannis inuolutum: & positum in præsepio. Et subito facta est cum Angèle multitudo mi

VLADISLAVIENSIA

ZOFIA ANNA KUŹNIEWSKA

SĄSIEDZTWO DIECEZJI PŁOCKIEJ I WŁOCŁAWSKIEJ ORAZ PROBLEMY Z TYM ZWIĄZANE

Nad brzegami rzeki Wisły rozsiadły się dwa starożytne grody. To Płock i Włocławek. Nie sposób rozstrzygnąć, który z nich starszy. Oba szczytą się od dawna diecezjami. I znowu nie wiadomo, która diecezja starsza. Jeżeli przyjmiemy, że do Włocławka diecezja przysłała z Kruszwicy, to początków diecezji kujawskiej szukać należy w początkach wieku XI. Natomiast nie ma raczej wątpliwości, że zaraz po połowie tegoż wieku, powstała diecezja na Mazowszu z siedzibą w Płocku. Czyli ta byłaby nieco młodsza. Kiedy jednak przyjmie się za podstawę porównania, kiedy dane miasto stało się siedzibą biskupa, to Płock dzierży pierwszeństwo, ponieważ Włocławek stał się rezydencją biskupa kujawskiego dopiero za Bolesława Krzywoustego, około 1123 r. Te dwie diecezje, bliskie sobie stolicami, graniczą ze sobą przez cały ciąg swoich dziejów. Nie zawsze jednak była zgoda co do ścisłego ustalenia granic pomiędzy nimi.¹

Sprawa granic pomiędzy diecezją płocką i włocławską nie była do tej pory dokładnie wyjaśniona. Przy poznawaniu ich dziejów napotymano często na problemy nie do końca rozwiązane, powstawało wiele znaków zapytania czy wręcz kontrowersji. Dotyczyło to nawet tak szacownych historyków, jakimi byli historycy diecezji włocławskiej, księża Zenon i Stanisław Chodyńscy.²

Sąsiedztwo dobrzyńsko-kujawskie i spory graniczne

Diecezja włocławska, w pierwszym okresie swego istnienia nazywana powszechnie kujawsko-pomorską, położona była wzdłuż lewego brzegu Wisły, rozciągając się od Kujaw po morze Bałtyckie, zaś płocka obejmowała ziemię dobrzyńską i część Mazowsza. Mają one swoje stolice biskupie w bardzo małej od siebie odległości, ale każda po innej stronie rzeki Wisły. Z faktu zaś, że ziemia dobrzyńska w całości leży w obrębie

diecezji płockiej, przyjmowano, że właściwą i naturalną granicą pomiędzy tymi diecezjami była rzeka Wisła. W praktyce ta granica w kilku przypadkach została zakwestionowana, a przynajmniej rozdziły się co do niej poważne wątpliwości.

Spór o parafie w sąsiedztwie Włocławka

Trudności co do dokładnego rozgraniczenia pomiędzy tymi diecezjami pojawiły się najpierw w bezpośrednim sąsiedztwie Włocławka, a rozstrzygnięte zostały ostatecznie dopiero w XIV w.

Przedmiot sporu

Spór dotyczył trzech nadwiślańskich parafii, a mianowicie Bobrownik i Szpetala, leżących po dobrzyńskiej stronie rzeki Wisły, oraz Przepustu, wprawdzie leżącego po stronie kujawskiej, ale posiadającego swoje wsie parafialne także w ziemi dobrzyńskiej.³

Bobrowniki jako miejscowość są bardzo stare, skoro w roku 1347 był tu gród,⁴ a w 1403 r. otrzymały one prawo miejskie chełmińskie.⁵ Parafia w Bobrownikach była później nawet siedzibą osobnego dekanatu bobrownickiego, obejmującego wszystkie zawiślańskie parafie diecezji kujawsko-pomorskiej, stąd zrozumiałe zainteresowanie tą parafią ze strony biskupów włocławskich. Chociaż o samej parafii bobrownickiej wiemy ze stosunkowo późnego okresu, to mogła to być stara parafia.⁶ W dokumentach pojawia się po raz pierwszy w roku 1321, kiedy to powstał spór pomiędzy biskupami płockim i włocławskim o tę oraz o dwie pozostałe parafie.⁷ Parafia ta mogła powstać nawet w łączności z diecezją płocką, może nawet już w XII wieku. W związku jednak z licznymi dobrami biskupów włocławskich w ziemi dobrzyńskiej, do której Bobrowniki należą, ci ostatni zaczęli sprawować władzę nad parafią, co wywołało sprzeciw biskupów płockich i spór. W 1396 r. Bobrowniki przeszły w posiadanie Krzyżaków, którzy wybudowali tu zamek nad Wisłą.⁸ Być może to oni wówczas stali się kolatorami kościoła, skoro po ich odejściu prawo to przeszło na króla. Ponieważ Bobrowniki były miejscem wystawiania licznych dokumentów przez chętnie tam przebywającego Władysława Dobrzyńskiego, można się domyślać, że musiała tam być jakaś książęca rezydencja. Świadczą o tym choćby następujące dokumenty: w 1349 r. wystawiony tu został akt lokacji Lipna;⁹ inny dokument z lat 1347–1352 wystawił Władysław *in nostro castro dicto Bobrowniki*, a stać się to mogło w czasach powtórnego przejścia przez księcia terytorium dobrzyńskiego po opuszczeniu go przez Krzyżaków a przed śmiercią władcy.

Parafia Bobrowniki obejmowała miejscowości: miasto Bobrowniki oraz szereg wsi, które w miarę upływu czasu pojawiały się lub zanikały. W drugiej połowie XVI w. – według Zenona Gulдона – były to: Celiny, Gnojno, Lisek, Rzeczna i Polichnowo.¹⁰ W końcu XIX w. organ urzędowy diecezji płockiej (1896 r.)¹¹ podał znacznie poszerzoną i zmienioną liczbę wsi parafialnych, a mianowicie: Białeblota Chełmickie, Nieszawka, Polichnowo,¹² Starkowiec, Wąkolek, Białeblota, Brzustowa, Celiny,¹³ Dębowiec, Gnojno, Mościska, Popiołkowo, Piaski, Rybitwy, Żeczna (powinno być Rzeczna)¹⁴ i karczma Starkowiec. Około trzydziestu lat później wykaz wsi parafialnych znowu znacznie się zmienił: Polichnowo, Brzostowa, Rzeczna Stara, Rzeczna Nowa, Bógpomóż, Gnojno, Dębowiec, Białebloto, Pole Bobrownickie, Nieszawka, Mościska, Rek, Popiołkowo, Rybitwy, Trominy, Wąkolek, Jeziorne Łąki.¹⁵

Drugą parafią sporną okazała się **parafia w Szpetalu**,¹⁶ leżąca nad Wisłą naprzeciw Włocławka, z której w ciągu XIV w. wyłoniły się trzy nowe parafie: Zaduszniiki, Ostrowite i Chełmica,¹⁷ i należała do tej diecezji od połowy XII w. Prawdopodobnie gród włocławski pierwotnie mógł być ulokowany na prawym brzegu Wisły, na terenie obecnego Szpetala, a dopiero w XI w. centrum osadnicze przeniosło się na brzeg „kujawski”.¹⁸

Do parafii Szpetal, według wspomnianego wyżej Gulдона, należały wsie: Bogucin,¹⁹ Chełmica, Fabianki,²⁰ Kulin,²¹ Łuszkowo,²² Rachcin,²³ Skórzno,²⁴ Suszyce,²⁵ Szpetal Dolny, Szpetal Górny, Witoszyn,²⁶ Zarzeczewo,²⁷ Zazdroszczyzny.²⁸

Kolejną sporną parafią był **Przypust**,²⁹ leżący w województwie brzesko-kujawskim, na zachodnim brzegu Wisły. W XVI w. był tu warowny gród. W 1308 r. Władysław Łokietek zastawił Przypust biskupowi kujawskiemu Gerwardowi (zm. w 1323 r.).³⁰ W 1325 r. w wykazie świętopietrza parafia ta jest zaliczona do archidiaconatu włocławskiego; należały do niej także miejscowości po drugiej stronie Wisły,³¹ chociaż były oddzielone przez Wisłę od kościoła parafialnego. To nasuwa przypuszczenie, że w dalekiej przeszłości Wisła mogła tu zmienić swoje koryto.

Ponieważ sama wieś, a w pewnym okresie nawet miasto Przypust, jest położony po lewej stronie Wisły, mogło chodzić jedynie o wsie tej parafii znajdujące się po przeciwnej stronie Wisły. Wsie te potem odziedziczyła parafia Nieszawa, gdy w 1460 r. zostanie przeniesiona do parafii Przypust i ulokowana na terenie wsi Roskidalino. W 1489 r. do parafii należały: Nowa Nieszawa,³² Wolne,³³ Rybitwy³⁴ i Starkowiec.³⁵

Geneza sporu

Pierwszy raz problem granic pomiędzy sąsiadującymi diecezjami zrodził się prawdopodobnie w związku z utworzeniem zakonu rycerskiego zwanego Braćmi Dobrzyńskimi i z nadaniami dla nich w Ziemi Dobrzyńskiej, jako iż Dobrzyń nad Wisłą był ich ośrodkiem. Założył ich biskup pruski Chrystian, a popierał to książę Konrad Mazowiecki, dając odpowiednie uposażenie, co potwierdziła Stolica Apostolska bullą z 28 października 1228 r.³⁶

Biskup wrocławski Michał, obawiający się, żeby sąsiedztwo Włocławka, a więc i dobra szpetalskie, nie dostały się w obce ręce, był nieprzychylny tej fundacji, dlatego zakonnicy postarali się o powtórne potwierdzenie od papieża na nadania w ziemi dobrzyńskiej i uzyskali je w dniu 27 sierpnia 1230 r. Okazało się, że obawy biskupa wrocławskiego nie były bezpodstawne. Zakon krzyżacki, posiadający duże wpływy na dworze papieży, doprowadził do tego, iż Stolica Apostolska połączyła niewielki liczebnie rycerski zakon Braci Dobrzyńskich z zakonem krzyżackim, a tym samym ich uposażenie znalazło się w rękach zaborczego zakonu. Dla biskupstwa wrocławskiego stało się to poważnym niebezpieczeństwem, tym bardziej, że Zakon wyciągnął już rękę po ziemię chełmińską. Biskup wrocławski obawiał się także, czy Krzyżacy nie sięgną również po całą ziemię dobrzyńską, gdzie jak wiadomo, biskupstwo wrocławskie posiadało swoje dobra. Dopiero w 1235 r. niebezpieczeństwo zażegnała ugoda zawarta przez Konrada Mazowieckiego z Zakonem.³⁷

Być może był jeszcze jeden powód do roszczeń granicznych ze strony diecezji wrocławskiej. Pod naciskiem Krzyżaków utraciła ona na rzecz nowych diecezji położonych na Pomorzu Wschodnim i Zachodnim przynajmniej trzy aktualne lub potencjalne dekanaty, a mianowicie żuławski, czyli Wyspy Większej, oraz zantyrski i bytowski.³⁸ Biskupi wrocławscy szukali w zamian jakiejś rekompensaty. Starali się ją uzyskać kosztem sąsiedniej diecezji płockiej, której zachodnia część została prawdopodobnie wykrojona z dawnego biskupstwa kruszwickiego. Wskazywałyby na to z jednej strony terytorialne pretensje Włocławka względem diecezji płockiej, trwające w XIV i XVII stuleciu, wyrażające się w licznych zmianach granicznych na korzyść Włocławka, a z drugiej strony – dość rozległe dobra biskupów wrocławskich w ziemi dobrzyńskiej, zwłaszcza leżących nad Drwęcą, o których już w 1242 r. książę Konrad Mazowiecki zaświadczył, że należą do nich *ab origine mundi*.³⁹

Spory graniczne w tym rejonie, dotyczące trzech parafii: Szpetala, Bobrownik i częściowo Przypustu,⁴⁰ zaczęły się w czasach objęcia rządów przez

biskupa wrocławskiego Michała, a zaostrzyły się za biskupów: wrocławskiego Gerwarda (zm. w 1323 r.)⁴¹ i płockiego Floriana (zm. w 1333 r.).⁴²

Rozstrzygnięcie sporu

Celem załatwienia tego sporu odwołano się do sądu polubownego, w którym sędziami, na prośbę zainteresowanych biskupów, mieli być arcybiskup gnieźnieński Janisław⁴³ i biskup poznański Domarad.⁴⁴ Spór rozstrzygnięto dnia 3 września 1321 r. wyrokiem danym w Rawie [Mazowieckiej] i to na korzyść diecezji kujawskiej i pomorskiej. Chodziło o następujące miejscowości: Szpital i kościół św. Gotarda oraz wsie: Suszyce, Kulin, Kupirzyce, Zarzeczewo, Cieślin, Bogucin, Fabianki, Liskowo, Popowo, Łochocin, Ostrowite, Radomice, Witoszyn, Rachcin „Rachocin Jakubowy”, Nasięgniewo, Skórzno, Chełmica, Truszczyno, Witkowo, Kurowo, Złowody (Złewody), Zaduszniki, Krojczyn, Chmielno, Krępa, Oleszno, Maliszewo, Brzeźno, Pacany, Bobrowniki, Rybitwy, Podstola, Zamniewo.

Ponadto ustalono, że terytorium wiosek leżących w parafii kościoła i szpitala św. Gotarda, a więc Zarzeczewo, Krępa, Krojczyn, Lewe, Oleszno, Ostrowite, Radomice, następnie wioski należące do kościoła parafialnego w Bobrownikach: Maliszewo, Brzeźno, Pacany i wioski należące do parafii w Przypuście: Rybitwy, Podstola, Zamniewo miały być granicą pomiędzy diecezją płocką a wrocławską.

Ponieważ wszelkie zmiany w rozgraniczeniu diecezji podlegają Stolicy Apostolskiej, na wprowadzenie tego wyroku rozjemczego była potrzebna zgoda papieska. Papieże przebywali wówczas w Awinionie.

Na ostateczne zatwierdzenie tych zmian trzeba było poczekać. Pewnie osobiście pragnął załatwić to sam biskup wrocławski Gerard, który przebywał w Awinionie. Nie zdążył tej sprawy załatwić do końca, ponieważ podczas pobytu w stolicy papieży awiniońskich zmarł. Wprawdzie już w Awinionie został mianowany jego następcą – Maciej z Gołańczy, to jednak i on sprawy tej nie dokończył. Dopiero później, zapewne na jego prośbę przesłaną do Awinionu, w dniu 1 września 1327 r. papież Jan XXII bullą *Ea quae iudicio vel concordia* zatwierdził wyrok. Tak więc pierwszy ten spór graniczny zakończył się pomyślnie dla diecezji wrocławskiej.

Zmiany w XVII wieku

Kolejne zmiany graniczne nastąpiły znacznie później, bo dopiero w latach sześćdziesiątych XVII wieku. Tym razem powodem zmian nie były spory graniczne, ale inne względy. Chodziło o duży kompleks dóbr,

jaki w ziemi dobrzyńskiej posiadali od dawna biskupi włocławscy. W grę wchodził szeroki pas ziemi na lewym brzegu rzeki Drwęcy. Były to dobra klucza ciechocińskiego. Głównym ośrodkiem był Ciechocin, pięknie położony nad rzeką Drwęcą, co pewnie sprawiło, że niektórzy z biskupów kujawsko-pomorskich upodobali sobie to miejsce, obierając je nawet za rezydencję. Ten kompleks dóbr położony był na terenie ówczesnych parafii diecezji płockiej, mianowicie: **Nowogrodu, Ciechocina, Dobrzejewic wraz z kościołem filialnym w Złotorii.**

Mając tu swoje dobra, a nawet w Ciechocinie jedną ze swoich rezydencji, biskupi włocławscy często tu gościli, nieraz nawet na dłużej.⁴⁵ Będąc jednak w swojej własności, gdzie posiadali prawa patrymonialne, pod względem jurysdykcji kościelnej przebywali na obcym terenie i chcąc spełniać jakiegokolwiek czynności pontyfikalne, musieli prosić o zezwolenie ordynariusza miejsca, czyli biskupa płockiego. Stwarzało to wiele niedogodności. Stąd pragnieniem biskupów włocławskich było włączenie tych parafii do swojej diecezji, tym bardziej że już mieli tu w ziemi dobrzyńskiej kilka parafii.⁴⁶ Jednakże musiały zaistnieć odpowiednio sprzyjające warunki do ewentualnych rozmów w tej sprawie.

Dokładne poznanie granic w tym rejonie, tak przed interesującymi nas zmianami, jak i potem, możliwe jest jedynie dzięki wiadomościom, jakich dostarczają nam źródła archiwalne pochodzenia kościelnego dotyczące tych terenów.⁴⁷ Wbrew pozorom bowiem, nawet tacy historycy diecezji włocławskiej jak księża Chodyńscy, nie mieli w tej dziedzinie jasnego rozeznania. Kiedy patrzymy na mapę diecezji kujawsko-pomorskiej dołączoną do pracy o statutach synodów diecezji kujawskiej i pomorskiej,⁴⁸ widzimy nieścisłości w prezentacji granic w tym rejonie. Mylnie w granicach diecezji kujawsko-pomorskiej pozostawiono parafię Osiek nad Wisłą i nie uwzględniono tego, iż parafia Czernikowo swoim obszarem dotykała brzegów Wisły. Nie wiadomo też, dlaczego umieszczono parafię w Nowogrodzku nad Wisłą, gdzie jej nigdy nie było, zaś właściwą parafię Nowogród, która została włączona do diecezji włocławskiej, pozostawiono w granicach diecezji płockiej.

Pod względem kościelnym wsie wchodzące w skład tego klucza dóbr biskupów włocławskich leżały początkowo całkowicie w archidiakonacie dobrzyńskim diecezji płockiej. Znajdowały się na terenie parafii w Ciechocinie, Dobrzejewicach, Nowogrodzie i Złotorii, należących do dekanatu lipnowskiego diecezji płockiej.⁴⁹

Pożądana przez biskupa włocławskiego zmiana granic diecezjalnych nastąpiła 4 maja 1633 roku. Była to sprawa przeprowadzona polubownie, ponieważ okolicznością sprzyjającą był fakt zasiadania na stolicach biskupich w Płocku i Włocławku dwóch rodzonych braci Stanisława i Macieja Łubieńskich. Biskup płocki Stanisław Łubieński, wraz ze swą kapitułą, zgo-

dził się na odstąpienie swemu bratu Maciejowi Łubieńskiemu, biskupowi wrocławskiemu, czterech parafii leżących w dobrach biskupstwa wrocławskiego po prawej stronie Wisły. Były to parafie: Dobrzejewice z filią w Złotorii, Ciechocin i Nowogród.⁵⁰ Pragnienie włączenia pod względem jurysdykcji kościelnej tych parafii do diecezji wrocławskiej płynęło prawdopodobnie i z tego, że chciano utworzyć zawiślański dekanat, ponieważ było tu już kilka parafii, głównie wyłonionych z wielkiej ongiś parafii szpealskiej. Zgodę na oddzielenie tych parafii, zgodnie z wymogami prawa, wyraziła kapituła płocka.⁵¹ Jeśli chodzi o kapitułę katedralną wrocławską, to ta mogła jedynie przyklasnąć tym układom, ponieważ były z korzyścią dla diecezji i formalnie przyjęła tę zmianę na posiedzeniu tygodniowym kapituły w dniu 10 maja 1633 r.⁵² W roku 1639 papież Urban VIII, bullą *Ex injuncto nobis desuper*, zaaprobował to przesunięcie granic.⁵³

Sprawa granic parafii w Dobrzyniu n. Wisłą

Nie tyle spór, ile pewna wątpliwość, rodziła się co do granic parafii Dobrzyń nad Wisłą, która swoimi granicami przekraczała rzekę Wisłę. Nie jest wyjaśniona do końca sprawa trzech wsi położonych po lewej stronie rzeki Wisły w sąsiedztwie Dobrzynia. Uważne korzystanie z materiałów archiwalnych daje poznać, jak naprawdę wyglądała granica w rejonie Dobrzynia nad Wisłą, ale po lewej stronie rzeki Wisły.

Przez długi czas wsie **Dąb, Dobiegniewo i osada młyńska Ruda**, uznawane były jako należące do parafii dobrzyńskiej, a przecież oddzielała je rzeka Wisła. Było prawdopodobnie tak dlatego, że aż do końca XV wieku w tym rejonie, po lewej stronie rzeki nie było w pobliżu żadnej parafii. Od Włocławka do kościoła w Duninowie, ale już w diecezji płockiej, było ponad 30 kilometrów. Mniej więcej w połowie tej odległości znajdowały się wymienione wioski. Rzeka Wisła była wówczas węższa aniżeli obecnie i nie stanowiła zbytniego utrudnienia – z wyjątkiem okresu, gdy spływały lody – i nie było problemu z przedostaniem się na drugi brzeg.

Najstarsze przekazy z czasów biskupa Wojciecha Baranowskiego podają, że te trzy miejscowości należały do parafii Dobrzyń.⁵⁴ Nawet niezwykle dokładna wizytacja archidiakonatu wrocławskiego z 1639 r., przeprowadzona przez Sebastiana Grotkowskiego z polecenia biskupa Macieja Łubieńskiego, nie podaje w parafii wisteckiej tychże wsi.⁵⁵

Kiedy po spaleniu przez Szwedów świątyni parafialnej w Wistce Szlacheckiej opiekę nad tą parafią przejęła parafia św. Jana Chrzciciela we Włocławku, a w Dobiegniewie powstała kaplica p.w. Matki Bożej, wierni Dobiegniewa, Dębu i Rudy postanowili się znaleźć w parafii Wistka

Szlachecka. Bezpośrednim powodem była mała odległość od kaplicy. W tej sprawie toczył się nawet spór w nuncjaturze warszawskiej. Ostatecznie względy praktyczne przeważały i wiadomo z zapisu dokonanego w 1766 r., że wsie te, po wrocławskiej leżące stronie, należały już do parafii Wistka Szlachecka.⁵⁶

Sąsiedztwo w ziemi gostynińskiej

Diecezja płocka, chociaż z zasadniczej swej części położona po prawej stronie rzeki Wisły, w rejonie samego Płocka rzekę tę przekraczała i zahaczała o ziemię gostynińską. W tym terenie dwie parafie: Białotarsk i Sokołów stały się kolejną przyczyną konfliktu między stroną płocką a wrocławską. Sprawę załatwiono w dniach 16 kwietnia 1444 r. i 9 września 1445 r., gdy biskupem wrocławskim był Władysław Oporowski,⁵⁷ zaś w Płocku diecezją rządził Paweł Giżycki.⁵⁸ Przedmiotem sporu były wsie pograniczne w rejonie parafii Sokołowo i Białotarsk, a mianowicie: Sokołów, Białotarsk, Bezwody, Włodkonie, Prandota, Grabie, Jankowo, Piotrowo, Górki i Dąbrówka.⁵⁹ Z tych miejscowości udało się aktualnie zlokalizować jedynie Sokołów, Białotarsk, Piotrowo, Górki i Dąbrówkę. Pozostałe zaginęły lub otrzymały inne nazwy.⁶⁰

Wtedy to wytyczono dokładne granice między parafią białotarską w diecezji wrocławskiej a parafią sokołowską w diecezji płockiej, a tym samym granice pomiędzy obydwoma diecezjami.⁶¹ Ówczesni biskupi ordynariusze: wrocławski Władysław Oporowski i płocki Paweł Giżycki podpisali w Gostyninie dnia 16 kwietnia 1444 r. dokument, który wytyczył ostatecznie granice pomiędzy wyżej wymienionymi parafiami. Ustalono, że wsie: Pomorzany, Bezwody, Grabie, Jankowo oraz wieś parafialna Sokołowo, należą do diecezji płockiej.⁶² Natomiast Łanięta, Piotrowo, Górki i Dąbrówka powinny należeć do parafii w Białotarsku diecezji wrocławskiej.⁶³

Okres rozbiorów Polski

Rozbiory państwa polskiego, jakie nastąpiły w latach 1772, 1793 i 1795, wpłynęły bezpośrednio na załamanie się dawnej, przedrozbiorowej struktury organizacyjnej Kościoła w Polsce. Aby zatrzeć ślady dawnej Rzeczypospolitej, tworzono nowe metropolie i diecezje, nie zwracając uwagi na dawną organizację i tradycję.⁶⁴

Na początku wprowadzanie przez zaborców nowej organizacji Kościoła w Polsce odbywało się powoli, ponieważ wszelkie zmiany w takich sprawach musiały otrzymywać sankcję kanoniczną Stolicy Apostolskiej.

Z konieczności więc prowadzono rokowania ze Stolicą Apostolską, a ta była niechętna zmianom.

Epizodem w okresie zaborów było Księstwo Warszawskie, istniejące w latach 1807–1815. Pod względem politycznym zostało ono utworzone z zachodniej i środkowej części Korony oraz skrawka Litwy. Wchodziły doń Wielkopolska, Kujawy, Kaliskie, Ziemia Dobrzyńska, Mazowsze po obu stronach Wisły i Suwalszczyzna.⁶⁵

Pod względem kościelnym w skład Księstwa wchodziło arcybiskupstwo gnieźnieńskie i pięć biskupstw: poznańskie, kujawskie, płockie, warszawskie i wigierskie wraz z częścią chełmińskiego. Po zwycięstwie księcia Józefa Poniatowskiego nad Austrią, do Księstwa Warszawskiego doszły jeszcze biskupstwa: krakowskie, kieleckie i lubelskie.⁶⁶ Na odcinku wrocławsko-płockim okres Księstwa Warszawskiego nie przyniósł żadnych zmian.

Pomimo kordonów granic politycznych, jakie ukształtowały się w następstwie kolejnych rozbiorów, w czasie Księstwa Warszawskiego, a i po Kongresie Wiedeńskim, tak diecezja kujawsko-pomorska, jak i diecezja płocka, pomimo usilnych starań zaborców, zachowały swą integralność.

Tym, co jedynie udało się wymusić zaborcom, było udzielenie władzy jurysdykcyjnej dla odłączonych politycznie terenów. Były to oficjałaty generalne na Pomorzu w Tczewie z ramienia biskupa wrocławskiego⁶⁷ i takież sam w Górznie, dla odłączonego okręgu diecezji płockiej w tzw. ziemi michałowskiej.⁶⁸

Po kongresie wiedeńskim, w następstwie rozmów dyplomatycznych pomiędzy władzami zaborczymi a Stolicą Apostolską, dnia 30 czerwca 1818 r. papież Pius VII wydał bullę cyrkumskrypcyjną *Ex imposita nobis*, określającą nowe granice diecezji polskich w tzw. Królestwie Polskim. Bulla ta normowała ostatecznie stosunki kościelne w Królestwie Polskim na okres trwania zaborów. Dawała także wytyczne urzędnikom nowych czy reformowania dawnych diecezji. Ponadto ustalała, że odpowiedzialnym za wprowadzenie wszelkich zmian przewidzianych tym dokumentem został dotychczasowy biskup wrocławski Franciszek Malczewski.⁶⁹

Bulla ta przyniosła największe zmiany w obrębie diecezji wrocławskiej,⁷⁰ jako że normując granice w całym Królestwie, uwzględniała przy tym postulaty państw zaborczych o dostosowaniu granic politycznych województw do granic diecezji. Bulla przyniosła odłączenie od Włocławka terenów zawiślańskich,⁷¹ tym samym więc granicę na tym odcinku stanowiła Wisła.⁷² Zaś do diecezji płockiej przyłączono parafie: Nowogród, Ciechocin, Dobrzejewice, Szpetal, Chełmicę, Ostrowite, Bobrowniki z wyjątkiem Złotorii.⁷³ Ks. B. Kumor podał nieściśle, iż do diecezji płoc-

kiej przyłączono wówczas cały dekanat bobrownicki (w sumie 8 parafii).⁷⁴ Taką opinię podzielał również ks. S. Librowski.⁷⁵

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r.

Rok 1918 przyniósł odzyskanie przez naród polski wolności i własnego państwa. Episkopat polski od kilku lat planował nowy podział diecezji, celem zlikwidowania wielu anomalii spowodowanych rozbiorami. Służyły temu spotkania biskupów polskich jeszcze podczas trwania pierwszej wojny światowej. Byli oni świadomi potrzeby usprawnienia niewygodnego podziału na zbyt wielkie diecezje, poprzez nowe ich rozgraniczenie, a nawet powołanie nowych. Pojawiły się pierwsze projekty reorganizacji struktury diecezjalnej Kościoła, w początkowej fazie (w latach 1916–1918) tylko w odniesieniu do ziem Królestwa Polskiego, a później również do całości ziem polskich.⁷⁶

Sytuacja ta bardzo interesowała także Stolicę Apostolską, która już w maju 1918 r. przysłała do Polski wizytatora apostolskiego w osobie prałata Achillesa Rattiego,⁷⁷ dla bezpośredniego koordynowania sprawami Kościoła w odradzającym się państwie.

Pierwszą diecezją, która musiała się liczyć z największymi zmianami, była diecezja kujawsko-kaliska. Zmiany graniczne diecezji w nowo odrodzonej Polsce zaistniały w 1925 r., gdy została wydana i wprowadzona w życie bulla cyrkumskrypcyjna *Vix dum Poloniae unitas*.⁷⁸ Pomiędzy interesującymi nas diecezjami do 1925 r. granicą była rzeka Wisła. Po roku 1925 do diecezji włocławskiej włączono z diecezji płockiej dekanaty mazowszański i lipnowski. Odtąd granice po stronie płockiej biegną następującymi parafiami, idąc od parafii najdalej na zachód wysuniętej: Sokołów, Solec, Duninów, Dobrzyń nad Wisłą, Mokowo, Tłuchowo, Skępe, Chrostkowo, Obory, Róże, Dulsk i Dobrzyń nad Drwęcą.⁷⁹ Natomiast po stronie włocławskiej, idąc w tym samym kierunku parafiami sąsiadującymi z diecezją płocką były: Białotarsk, Wistka Szlachecka, Grochowalsk, Zaduszniki, Wielkie, Czarne, Karnkowo, Kikół, Działyn i Nowogród.

Tak ustalone granice pomiędzy diecezjami włocławską i płocką pozostały do dnia dzisiejszego, ponieważ reorganizacje w 1992 oraz 2004 r. nie spowodowały na tym odcinku żadnych zmian.

PRZYPISY

¹ Podpisana zajęła się problemem rozgraniczenia pomiędzy tymi diecezjami i był to temat jej dysertacji doktorskiej, przedstawionej Wydziałowi Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2004 r.

- ² *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, coll. et ed. Z. Chodyński, Warszawa 1890, mapa.
- ³ Nie ma dotąd dokładnego wyjaśnienia, dlaczego tak było. Jeszcze długo, bo aż do 1818 r. niektóre wioski położone po prawej stronie rzeki Wisły należały do parafii w Nieszawie, następczyni parafii w Przypuście.
- ⁴ S. Kuniowski, *Włocławek i okolice*, Włocławek 2000, s. 184.
- ⁵ Z. Guldon, *Lokacje miast kujawskich i dobrzyńskich w XIII–XVI w.*, „Ziemia Kujawska” 2(1968), s. 26.
- ⁶ Za starożytnością tego ośrodka, a także parafii, zdaje się przemawiać fakt politycznego znaczenia miejscowości, ponieważ znajdował tam się gród. Parafia zapewne powstała w łączności z diecezją plocką. Zob. W. Kujawski, *Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV wieku*, Warszawa 1971, s. 77 (mps w Bibl. Sem. we Włocławku).
- ⁷ B. Chlebowski, *Przypust*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego* (SGKP), t. 9, Warszawa 1888, s. 223–224. Dawniej nawet miasto i samodzielna parafia, w której w 1460 r. ulokowano miasto Nieszawę, przeniesioną z dawnego miejsca, leżącego naprzeciwko Torunia. Gdy Nieszawa na nowym miejscu się rozbudowała, przejęła rolę parafii, a świątynia w Przypuście stała się kościołem filialnym w parafii Nieszawa.
- ⁸ S. Kuniowski, *Włocławek...*, s. 184.
- ⁹ L. Kajzer, A. Horonziak, *Budownictwo obronne ziemi dobrzyńskiej*, cz. 4, Włocławek 1995, s. 87.
- ¹⁰ Z. Guldon, *Mapy ziemi dobrzyńskiej w drugiej połowie XVI w.*, Toruń 1967, s. 24 i mapa.
- ¹¹ *Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis, quam regularis dioecesis plocensis pro Anno Domini 1896*, Warszawa 1895, s. 25.
- ¹² B. Chlebowski, *Polichnowo*, w: SGKP, t. 8, Warszawa 1887, s. 590. Miejscowość leży w dawnym powiecie lipnowskim, w okolicach Bobrownik.
- ¹³ H. Muldner, *Celiny*, w: SGKP, t. 1, Warszawa 1880, s. 532–533. Wieś w parafii Bobrowniki.
- ¹⁴ Pewnie obecnie miejscowość Stara Rzeczna w parafii Bobrowniki. Wyliczone pierwszy raz w wizytacji z 1639 r. – zob.: Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), *Visitatio ecclesiarum parochialium in archidiaconatu Wladislaviensis... in Anno Domini millesimo sexcentesimo trigesimo nono et aliis, successive facta et expedita*, sygn.: Wiz. 13(74), s. 816.
- ¹⁵ *Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis, quam regularis dioecesis plocensis pro Anno Domini 1925*, s. 40.
- ¹⁶ Odnośnie do Szpetala świadczy o tym udział biskupa włocławskiego w fundacji tamtejszego klasztoru cysterskiego w latach 30-tych XIII w.; por. S.M. Szacherska, *Opactwo cysterskie w Szpetalu, a misja pruska*, Warszawa 1960, s. 56–61; S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, z. 2, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 10(1965), s. 144. Ponadto świadczą o przynależności Szpetala dawne wizytacje biskupów włocławskich: *Visitatio Ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis [...] Facta anno 1578*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis* (MHDW), fasc. 19, Wladislaviae 1900, s. 69, 122; *Visitatio Ecclesiarum [...] data Anno Domini 1599*, w: MHDW, fasc. 21, Wladislaviae 1901, s. 210; *Trium Decanatum: Niesseviensis, Radzieiowiensis et Brestensi [...] in Anno Dmi 1594 facta, visitatio*, w: MHDW, fasc. 23, Wladislaviae 1907, s. 15, 82.
- ¹⁷ O tych nowych parafiach zob. S. Librowski, *Wizytacje diecezji...*, s. 144; Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej w XIII–XIV wieku*, Warszawa – Poznań 1974, s. 6; Wizytacje biskupów włocławskich zawierają dużo wiadomości o tych parafiach. Wystarczy tylko wyliczyć miejsca w wydawanych drukami wizytacjach: zob.: MHDW, fasc. 17, s. 71, 72, 123, 124; fasc. 19, s. 72, 123, 124; fasc. 21, s. 199, 203, 206; fasc. 23, 17, 82, 83.
- ¹⁸ L. Kajzer, A. Horonziak, *Budownictwo obronne...*, s. 47.
- ¹⁹ B. Chlebowski, *Bogucin*, w: SGKP, t. 1, Warszawa 1880, s. 280.
- ²⁰ Fabianki – wieś w parafii Szpetal. *Fabianki*, w: SGKP, t. 2, Warszawa 1881, s. 366.
- ²¹ A. Jelski, *Kulin*, w: SGKP, t. 4, Warszawa 1883, s. 866.
- ²² Miejscowość nie zidentyfikowana.

- ²³ [R. Frydrychowicz] Fr., *Rachcin*, w: SGKP, t. 9, Warszawa 1888, s. 350.
- ²⁴ Wieś w okolicach Szpetala.
- ²⁵ A. J[elski], *Suszyce*, w: SGKP, t. 11, Warszawa 1891, s. 609. W roku 1321 miejscowość ta nosiła nazwę *Susyyci*, w roku 1564 zmieniła nieco nazwę na Suszyce. Miejscowość ta znajduje się w okolicach Szpetala.
- ²⁶ B. Ch[lebowski], *Witoszyn*, w: SGKP, t. 13, Warszawa 1893, s. 675. Dawniej miejscowość ta nosiła nazwę Witoszyno. Wieś leży nad Wisłą, w okolicach Szpetala.
- ²⁷ B. Ch[lebowski], *Zarzecze*, w: SGKP, t. 14, Warszawa 1895, s. 430. Obecnie miejscowość ta nosi nazwę *Zarzeczewo*, które znajduje się w parafii Grochowalsk.
- ²⁸ Z. Guldón, *Mapy ziemi dobrzyńskiej...*, s. 24. W miejscowości Zazdrozczyny znajdował się młyn w parafii Szpetal, obecnie nie istniejący.
- ²⁹ S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, ABMK, t. 10:1965, s. 68. B. Ch[lebowski], *Przypust*, w: SGKP, t. 9, Warszawa 1888, s. 223; *Revisio ecclesiarum parochialium Decanatus Nieszoviensis*, w: MHDW, fasc. 21, Wladislaviae 1901, s. 128–132. Wyliczone są tu wśród wsi parafialnych także wsie położone po drugiej stronie rzeki Wisły, a więc Wolne, Rybitwy i Starkowiec. Widać z tego, iż okręg parafialny za rzeką był większy aniżeli po stronie, gdzie znajdowała się świątynia, bo tu wyliczono jedynie sam Przypust. Zob. też W. Kujawski, *Sieć parafialna diecezji włocławskiej...*, s. 67–68.
- ³⁰ K. Stachowska, *Gerward*, w: *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 7, Warszawa 1948–1958, s. 408–409.
- ³¹ Z. Guldón, *Mapy ziemi dobrzyńskiej...*, s. 23–24.
- ³² Chodzi tu o obecną Nieszawę, przeniesioną przez króla Kazimierza Jagiellończyka na nowe miejsce, do wsi Rozkidalino, na terenie starej parafii Przypust. Niebawem Nieszawa stała się parafią, a Przypust zszedł do roli wsi parafialnej z kościołem filialnym.
- ³³ A. J[elski], *Wolne*, w: SGKP, t. 13, Warszawa 1893, s. 856. Miejscowość leży nad Wisłą, w pobliżu Nieszawy, ale po drugiej stronie Wisły.
- ³⁴ B. Ch[lebowski], *Rybitwy*, w: SGKP, t. 10, Warszawa 1889, s. 57. Rybitwy Stare i Nowe. Wieś znajduje się nad Wisłą, w okolicach Bobrownik.
- ³⁵ B. Ch[lebowski], *Starkowiec*, w: SGKP, t. 11, Warszawa 1891, s. 244. Miejscowość ta znajduje się nad Wisłą, w parafii Bobrowniki.
- ³⁶ O Braciach Dobrzyńskich zob. J. Duchniewski, *Bracia Dobrzyńscy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, s. 995.
- ³⁷ Tamże, k.995; S.M. Szacherska, *Opactwo cysterskie w Szpetalu...*, s. 58.
- ³⁸ S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, ABMK 8(1964), s. 31–33.
- ³⁹ ADWł, dokument 12. Jest to poświadczenie księcia Konrada z 1242 r., że diecezja włocławska od najdawniejszych czasów posiada dobra w Ziemi Dobrzyńskiej w Złotorii i okolicy.
- ⁴⁰ ADWł, dokument 131 z 1321 r. Regest tego dokumentu zob.: S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne*, t. 1, Włocławek 1994, s. 79; *Nowy kodeks dyplomatyczny Mazowsza*, cz. 2, wyd. I. Sułkowska-Kuraś, S. Kuraś, Wrocław 1989, s. 115–157; B. Kumór, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, ABMK 19(1971), s. 279; por. S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, z. 2, ABMK 10(1965), s. 144.
- ⁴¹ K. Stachowska, *Gerward*, s. 408–409; J. Bieniak, *Gerward z Ostrowa (?–1323)*, w: *Zasłużeni dla Włocławka*, Włocławek 1991, s. 56–58.
- ⁴² J. Karwasińska, *Florian*, w: PSB, t. 7, Warszawa 1948–1958, s. 38–40.
- ⁴³ Biogram tego arcybiskupa zob. J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy*, t. 1, Poznań 1888, s. 358.
- ⁴⁴ Biogram tego biskupa poznańskiego zob. J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 66–67.
- ⁴⁵ S. Chodyński, *Włocławska diecezja*, w: *Encyklopedia kościelna* (Nowodworskiego), t. 32, Warszawa 1932, s. 71. O częstym przebywaniu biskupów włocławskich w Ciechocinie świadczą dokumenty przez nich tam wystawiane. Zob. dok. nr 190, 371, 624, 926, 1065, 3088 przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Zob. też: S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty*

- samoistne. T. 7, Włocławek 1999, s. 130–131; *Inwentarz dóbr stołowych biskupstwa włocławskiego*, wyd. L. Żytkowicz, Toruń 1950, s. 44–64, gdzie podaje szczegółowy opis klucza ciechocińskiego dóbr biskupów włocławskich.
- ⁴⁶ Chodzi o parafie w Szpetalu, Bobrownikach i część parafii Przypust oraz o te, które powstały w międzyczasie z parafii szpetalskiej.
- ⁴⁷ Będą to nie tylko wizytacje biskupów płockich, a potem biskupów kujawsko-pomorskich, ale także materiały dotyczące uposażenia biskupów włocławskich i gospodarki tam prowadzonej.
- ⁴⁸ Z. Ch o d y ń s k i, *Statuta synodalia dioeceseos Wladislaviensis et Pomeraniae, Wladislaviae* 1890.
- ⁴⁹ Archiwum Diecezjalne w Płocku, Akta diecezji płockiej, Liber visitationum [...] Martini Szyszkowski, episcopi Plocensis ab A. D. 1606, ad. A. D. 1616... (sygn.: nr 387), k. 24, 32, 84 – wylczył w dekanacie lipnowskim parafie Złotoria, Dobrzejewice, Ciechocin i Nowogród.
- ⁵⁰ B. K u m o r, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, s. 97; T. Ż e b r o w s k i, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, Płock 1971, s. 97.
- ⁵¹ B. K u m o r, *Granice metropolii...*, s. 97.
- ⁵² ADWł, Akta Kapituły Włocławskiej, Akta posiedzeń kapitulnych.
- ⁵³ *Confirmatio dismembrationis quatuor Ecclesiarum Parochialium a Dioecesi Plocensi et unionis ad Dioecesim Wladislaviensem*, w: MHDW, fasc. 8, Wladislaviae 1888, s. 23–25.
- ⁵⁴ Potwierdza to protokół wizytacyjny dekanatu dobrzyńskiego z 1609 r. wyliczający wspomniane miejscowości w parafii dobrzyńskiej. Zob. Archiwum Diecezjalne w Płocku, 1609, mense Novembris, decanatus visitationis externa, a Jacobo Żółtowski, paracho in Brzozie, visitatore subdelegato peracta, k.338.
- ⁵⁵ *Visitatio ecclesiarum in Archidiaconatu Dioecesis Wladislaviensis consistentium, [...] facta, sub Anno Domini 1577 in principio mensis Septembris inchopta*, w: MHDW, Wladislaviae 1899, s. 105–106. Nie ma tam wzmianki o tych wsiach parafialnych.
- ⁵⁶ W. K u j a w s k i, *Z dziejów parafii Wistka Szlachecka – Smólnik*, Smólnik 1996, s. 38–39.
- ⁵⁷ Władysław Oporowski, biskup włocławski w latach 1434–1449.
- ⁵⁸ Paweł Giżycki, biskup płocki w latach 1439–1463. Biogram: T. Ż e b r o w s k i, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, s. 54.
- ⁵⁹ Archiwum Diecezjalne w Płocku. Dokument z 1444 r., sygn. 261; *Kodeks dyplomatyczny Księstwa Mazowieckiego*, Warszawa 1863, nr CXCVII, s. 210. Władysław Oporowski, biskup kujawski i Paweł Giżycki, biskup płocki, układają się co do granic swoich diecezji; B. K u m o r, *Granice metropolii...*, s. 97.
- ⁶⁰ Starano się poszukać tych miejscowości na starych mapach, a także sprawdzono w przydatnym do tego celu wydawnictwie jakim jest: *Spis miejscowości Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Warszawa 1968.
- ⁶¹ B. K u m o r, *Granice metropolii gnieźnieńskiej i jej sufragani w okresie przedrozbiorowym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13(1966), z. 4, s. 50; Z. G u l d o n, J. P o w i e r s k i, *Podziały...*, s. 7; T. L u b o m i r s k i, *Kodeks dyplomatyczny Księstwa Mazowieckiego*, nr 192, s. 210.
- ⁶² Aktualnie większość wymienionych miejscowości nie istnieje. W ich miejsce powstały inne o zmienionej nazwie. Właściwie oprócz samego Sokołowa, jedynie Pomorzany występują w spisie miejscowości tej parafii – por. *Diecezja Płocka. Struktura personalno-administracyjna*, Płock 1978, s. 219. Wyliczono tam natomiast wiele miejscowości: Antoniewo, Anulin, Belno, Dąbrowa, Dendia, Dzitków, Jastrzębia Nowa, Jastrzębia Stara, Niecki, Osiny, Pomorzanki, Ruszków, Sokołów, Zaborowska Huta, Zaborów Kolonia, Zaborów Nowy, Zaborów Stary, Żurawieniec.
- ⁶³ Spośród wymienionych wsi obecnie istnieją Łanięta, ośrodek samodzielnej parafii w obecnej diecezji łowickiej oraz Górki Piotrów i Dąbrówka. Pod koniec XV w. wyliczono w parafii białotarskiej miejscowości: Beszyn, Dziańkowo, Dziańkówko, Górki, Gulewo, Patrowo, Siemiony, Wawał, Zakrzewo i Zawada. Por. *Lustracje poradnego i rejestr łanów województw brzesko-kujawskiego i inowrocławskiego z roku 1489*, wyd. J. Senkowski, w: *Teki archiwalne*, t. 7, Warszawa 1961, s. 120–122. Aktualnie parafia obejmuje następujący okręg parafial-

- ny: Białotarsk, Beszyn, Borek, Dąbrówka, Dziankowo, Józefów, Kanibród, Marianka, Patrówek, Piotrów, Siemiany, Wąwał, Wola Dziankowska, Zawada Dolna, Zawada Górna, Zawada Piaski, Zieleniec – por.: *Diecezja włocławska 2000*, s. 369.
- ⁶⁴ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła Polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 13.
- ⁶⁵ B. Grochulska, *Księstwo Warszawskie*, Warszawa 1966, s. 82.
- ⁶⁶ J. Wysocki, *Kościół w Księstwie Warszawskim*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, s. 305.
- ⁶⁷ S. Chodyński, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914, s. 83–106.
- ⁶⁸ T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, s. 18; W. Müller, *Diecezja płocka od drugiej połowy XVI wieku do rozbiorów*, „*Studia Płockie*” 3(1975), s. 203–204.
- ⁶⁹ Biogram tego arcybiskupa zob. M. Życzynski, *Malczewski (Skarbek Malczewski) Franciszek*, w: *PSB*, t. 19, Wrocław 1974, s. 279–280.
- ⁷⁰ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła Polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, s. 204.
- ⁷¹ W. Kujawski, *Zarys dziejów diecezji włocławskiej*, s. 25.
- ⁷² T. Żebrowski, *Zarys dziejów...*, s. 17.
- ⁷³ Tamże.
- ⁷⁴ *Elenchus universi cleri dioecesis Vladislaviensis et Pomeraniae [pro Anno Domini] 1815*, Warszawa 1814, s. 80; B. Kumor, *Granice metropolii...*, s. 238; tenże, *Ustrój i organizacja...*, s. 204.
- ⁷⁵ S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, z. 1, *ABMK* 8(1964), s. 40.
- ⁷⁶ Z. Zieliński, *Kościół polski w okresie niewoli narodowej i w Polsce odrodzonej*, w: *Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i Poznaniu*, Poznań 1982, s. 26.
- ⁷⁷ A. Bogdański, *Achilles Ratti nuncjusz w Polsce*, „*Ateneum Kapłańskie*” 23(1929), s. 109.
- ⁷⁸ Z. Zieliński, *Kościół polski w okresie niewoli...*, s. 82; W. Urban, *Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem (1918–1963)*, Rzym 1960, s. 493, 532, 535.
- ⁷⁹ *Diecezja Płocka. Struktura personalno-administracyjna*, Płock 1978.

KS. ANTONI PONIŃSKI

**INGERENCJE WŁADZ PRL
W DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNĄ
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU**

Wprowadzony wraz z wejściem Armii Czerwonej na ziemie polskie nowy ustrój polityczny oparty na ideologii komunizmu sowieckiego nie przewidywał miejsca na dotychczasową obecność i działalność Kościoła katolickiego. Ze względów taktycznych władze ZSRR, inspirujące i kontrolujące działalność całkowicie zależnych od siebie organów władz polskich, przez pierwsze lata powojenne nie żądały całkowitego rozwiązania kwestii istnienia Kościoła. Niemniej z raportów ambasadora radzieckiego w Warszawie przebijał ton zniecierpliwienia, kiedy w lipcu 1949 r. meldował władzom na Kremlu, iż Kościół w Polsce przez pierwsze cztery lata nie doznał żadnego poważnego uszczerbku. Uspokajał jednak swoich mocodawców, że chociaż w dziedzinie walki z Kościołem „polscy przyjaciele” znajdują się dopiero na początku drogi, to jednak zdają sobie sprawę, że to zadanie wysuwa się obecnie na plan pierwszy.¹ Niedługo potem polskie władze państwowe podjęły bardziej niż dotąd represyjne działania wobec Kościoła. Z jednej strony objawiało się to w restrykcjach administracyjnych wobec instytucji kościelnych, wytaczaniu procesów karnych duchownym i osobom świeckim działającym na polu kościelnym, a także działaniach nie mających nawet pozoru prawa (skrytobójcze mordy), z drugiej – na działaniach rozłamowych w szeregach duchowieństwa i działaczy katolickich.

Niektóre tego rodzaju działania zastosowano także do jednej z najbardziej newralgicznych dziedzin życia kościelnego – funkcjonowania seminariów duchownych. Aby utrudnić nabór kandydatów na alumnów, 3 VII 1952 r. nakazem administracyjnym rozwiązano na terenie całego kraju 46 niższych seminariów duchownych prowadzonych przez zgromadzenia zakonne,² a zagarnięte budynki przeznaczono do użytkowania przez instytucje cywilne.³

Dalekosiężne zamiary podporządkowania seminariów władzom państwowym zadeklarowała powstała w 1949 r. przy ZBoWiD organizacja skupiająca księży nazywających siebie „społecznie postępowymi”, a w rzeczywistości uzależnionych od władz bezpieczeństwa i administracji resortu wyznań. W dniu 30 I 1953 r. poszerzone Prezydium⁴ tej organizacji (Główna Komisja Księży) w specjalnej uchwale żądało m.in. stworzenia w seminariach atmosfery przychylności dla Polski Ludowej.⁵

Drastycznym sposobem administracyjnego ograniczania swobody mianowania wykładowców i moderatorów seminariów był „Dekret Rady Państwa o obsadzeniu duchownych stanowisk kościelnych” z 9 II 1953 r., w praktyce uzależniający nominacje i zmiany personalne od zgody władz państwowych. Nawiązujące do „Dekretu” zarządzenie Rady Ministrów z 5 maja t.r. nie pozostawiało żadnych złudzeń: celem tych aktów „prawnych” było wspieranie takich duchownych, którzy – zdaniem władz państwowych – w sprawowaniu swoich stanowisk kościelnych będą zachowywali postawę zgodną z zasadami Konstytucji i opartymi na nich wymaganiami i zarządzeniami władz państwowych.⁶ Oznaczało to, że władze państwowe zmierzają już jawnie do wprowadzania również do seminariów tak osób, jak i programów zapewniających realizację tych projektów. Pośrednim potwierdzeniem tej tendencji zdaje się być pismo sekretarza Episkopatu bpa Zygmunta Choromańskiego z 26 X 1953 r., a zatem powstałe w miesiąc po uwięzieniu kard. Stefana Wyszyńskiego. Adresowane do biskupa włocławskiego, a zapewne i do wszystkich innych zarządzających diecezjami, zawierało pytanie o program wykładów „nauka o Polsce współczesnej” w seminarium duchownym. Odpowiedź bpa Antoniego Pawłowskiego, który zaledwie dzień wcześniej objął oficjalnie rządy w diecezji, była dosyć dyplomatyczna. Wskazywała najpierw, że w programie dydaktycznym seminarium włocławskiego nie było pod tym względem „niepokojących precedensów”. Biskup informował, że „zasadniczo zagadnienia dotyczące nauki o Polsce Współczesnej są omawiane w ramach historii filozofii, nauk społecznych oraz prawa kanonicznego”, a obecnie zostały uzupełnione specjalnymi wykładami ks. Władysława Szafrąńskiego o współczesnym polskim prawie wyznaniowym, uwzględniając przy tym kwestie konstytucyjno-ustrojowe.⁷

Ze strony władz państwowych padały coraz bardziej groźnie brzmiące zapowiedzi działań zmierzających do przejęcia kontroli nad seminariami duchownymi. W grudniu 1953 roku ówczesny wicepremier Józef Cyrankiewicz na odprawie wojewódzkich referentów wyznaniowych zalecił im zajęcie się seminariami duchownymi. Stwierdził, iż jest to dla aparatu wy-

znaniowego dziedzina za mało rozpoznana, a trzeba się nią zająć, aby zapewnić sobie wpływ czynników państwowych na wychowanie alumnów.⁸ W rzeczywistości jednak nie zanotowano w tej dziedzinie specjalnych sukcesów. Być może po części dlatego, że władze wyznaniowe nie zdołały skupić wokół siebie znaczących intelektualnie kapłanów, których mogliby próbować wprowadzać do grona nauczających w seminariach, a po części dlatego, że już pojawiały się pierwsze problemy samego aparatu komunistycznego, które w niecałe trzy lata później, jesienią 1956 roku, objawiły się w próbie przemian w Polsce i niektórych krajach socjalistycznych.

Po krótkotrwałym okresie odwilży po Październiku 1956, władze jeszcze bardziej zaostrzyły działania antykościelne. Wspomniany już Cyrankiewicz, teraz już premier, powrócił do pomysłu kontrolowania seminariów duchownych. W liście z 12 X 1959 r. do Episkopatu Polski wprost zakomunikował adresatom, że Ministerstwo Oświaty i Urząd do Spraw Wyznań będą odtąd sprawować nadzór nad wyższymi i niższymi seminariami duchownymi, tak diecezjalnymi jak i zakonnymi. Formalnie powołał się m.in. na nadal obowiązującą w PRL ustawę z 11 III 1932 r. o nadzorze państwowym nad niepaństwowymi zakładami nauczania, chociaż – jak przyznawał – w stosunku do seminariów postanowienia tej ustawy nie były stosowane. Jednak nieskrywanym powodem przypomnienia sobie tej ustawy były zastrzeżenia władz państwowych wobec niewłaściwej – ich zdaniem – atmosfery panującej w seminariach duchownych, jak i postawa społeczna duchowieństwa kończącego studia seminaryjne.⁹ Faktycznie chodziło o to, że generalnie duchowieństwo katolickie nie spełniało oczekiwań i zapotrzebowań politycznych władz komunistycznych.

Reakcją na ten list było pismo sekretarza Episkopatu bpa Choromańskiego z 29 X 1959 r. Wykazywał on, że powoływanie się na wskazane przez premiera akty prawne jest nieuzasadnione, gdyż seminaria jako szkoły wyższe nie podlegały nigdy tym przepisom. Zapowiedział ponadto, że na wprowadzanie nadzoru państwowego nad seminariami duchownymi jako ingerencji w najbardziej wewnętrzne sprawy Kościoła Episkopat się nie zgodzi.¹⁰

W ostrym i przybierającym nawet ton pogroźek liście pełnomocnik rządu do spraw stosunków z Kościołem, Jerzy Sztachelski, nie tylko odrzucił zastrzeżenia sekretarza Episkopatu, ale uzurpatorsko oświadczył, że „państwo musi zainteresować się tym, w jaki sposób przyszli kapłani są kształceni w zakresie przedmiotów świeckich, a w szczególności, jak są oni i czy w ogóle są oni informowani o podstawowych zagadnieniach życia społecznego, obowiązującego Kościół”.¹¹ Podobnie państwo musi

interesować się, jak przyszli kapłani są przygotowywani przez seminaria do realizowania postanowień „Porozumienia między rządem a Episkopatem” z 14 kwietnia 1950 r. i do swojej roli społecznej.¹² Do swojego listu Sztachelski dołączył zarządzenie ministra oświaty o zakresie nadzoru nad seminariami. Nadzorem objęto wszystkie rodzaje seminariów wszystkich wyznań. Kontrolę mieli dokonywać pracownicy kuratoriów okręgów szkolnych i wydziałów do spraw wyznań stopnia wojewódzkiego, którym przypisano prawo wydawania zarządzeń i orzeczeń powizytacyjnych.¹³

Postulat wycofania się władz państwowych z pomysłu kontroli seminariów podniósł kard. Stefan Wyszyński podczas spotkania 11 I 1960 r. z ówczesnym I sekretarzem KC PZPR (faktycznie rządzącym Polską), Władysławem Gomułką. Prymas Polski wskazał na zaskakujące i nie dające się wykonać przez stronę kościelną jednostronne zarządzenie jako jeden z przykładów konfliktów utrudniających stabilizację sytuacji w państwie i w stosunkach władz z Kościołem.¹⁴ Gomułka w ogóle nie podjął tego zagadnienia.

Ponownie bp Choromański zabrał głos w tej sprawie, kierując 16 I 1960 r. list do min. Sztachelskiego. Wykazywał błędność argumentów uzasadniających konieczność kontroli, a użytych przez ministra w liście z 30 grudnia, m.in. rozumowania stawiającego na tej samej płaszczyźnie teologiczne uczelnie akademickie i seminaria duchowne. Bardzo wyraźnie zastrzegł: „Jakkolwiek ingerencja Państwa w sprawy przygotowania alumnów do kapłaństwa, jeżeli byłaby ona wbrew woli Kościoła, będzie łamaniem praw Kościoła i jurysdykcji kościelnej, uznanej i zagwarantowanej w Porozumieniu”.¹⁵

Protesty i udowadnianie bezprawia to nie były argumenty dla ówczesnych władz państwowych. W lutym 1960 roku rozpoczęły się pierwsze kontrole. Do czerwca, mimo protestów władz kościelnych, przeprowadzono je w 91 różnego typu seminariach. Jedyne w Przemyślu i Gorzowie nie pozwolono kontrolującym wejść na teren seminariów. Władze państwowe odpowiedziały specyficznym rodzajem represji – powołując do wojska 22 alumnów z seminarium przemyskiego.¹⁶

Prymas Wyszyński napisał 25 III 1960 r. osobisty list do Gomułki, odwołując się do najwyższych racji – kompetencji Stolicy Apostolskiej – i do zawartego „Porozumienia”. Pisał: „Zarządzenie to [wprowadzenie nadzoru ministerstwa nad seminariami duchownymi] narusza prawa biskupów i Stolicy Świętej, zagraża wolności sumienia biskupów i alumnów. Biskupi katolicy nie są kompetentni w sprawie organizacji seminariów duchownych, gdyż jest z góry określone Prawem Kanonicznym i Konstytucjami

Stolicy Św. Jurysdykcję Stolicy Św. uznaje Porozumienie, które zostało naruszone zarządzeniem Premiera Rządu. Próba nadzoru nad seminariami zagraża wolności sumienia alumnów, wolności pójścia za powołaniem, o czym decyduje się pod tajemnicą sakramentalną między alumnem a jego spowiednikiem. Taka sprawa nie może być przedmiotem dociekań i badań urzędników”.¹⁷ Gomulka uciał wszelką dyskusję pisząc w liście do Prymasa, że „obowiązujące zarządzenia władz państwowych nie mogą być przedmiotem negocjacji z przedstawicielami Kościoła”.¹⁸

Działania władz przybierały na sile. W czerwcu 1960 roku kierujący polityką wyznaniową Jerzy Sztachelski opracował plan m.in. stopniowej likwidacji funkcjonujących jeszcze niższych seminariów i kontrolę bibliotek seminaryjnych. Już do końca września tego roku zlikwidowano pięć placówek seminaryjnych. Przeprowadzona jednocześnie w dniach 22–24 VIII 1960 r. kontrola 67 bibliotek seminaryjnych pociągnęła za sobą konfiskatę około 12 tysięcy książek. Jak napisano w liście biskupów protestującym przeciwko tej akcji, „z zasady konfiskowano dzieła, które w tytule miały słowa: komunizm, bolszewizm, socjalizm, materializm, bezbożnictwo, żydostwo, kwestie społeczne, kwestie robotnicze, akcja katolicka”.¹⁹ Poczucie socjalistycznej odpowiedzialności za formację alumnów podyktowało kontrolerom skonfiskowanie niektórych encyklik papieskich, podręczników teologicznych, np. do teologii moralnej Noldina, czy podstaw etyki i prawa.

Eskalacja działań władz skłoniła episkopat do opracowania jednolitych zasad zachowania władz seminaryjnych wobec prób kontroli tych placówek.

„Zasady przyjęte 17 listopada 1960 r. przez biskupów przewidywały:

- udostępnianie urzędnikom jawnych danych dotyczących placówki (np. wykazu alumnów i profesorów czy dni wolnych od zajęć);
- dopuszczanie do wizytacji – i to pod wyraźną presją administracyjną – jedynie przedmiotów świeckich (np. historia doktryn, nauka o Polsce współczesnej), z kategorycznym wyłączeniem przedmiotów filozoficznych i teologicznych;
- w żadnym wypadku nie można ulegać presji władz administracyjnych zmierzających do usuwania profesorów, co zmierzałoby do kompletnej dezorganizacji personalnej Seminarium;
- w wypadku jakichkolwiek poważniejszych trudności [...] zaleca się jak najszybsze poinformowanie Sekretarza Episkopatu, aby zachować jednolitość postępowania we wszystkich Seminarium w Polsce. Sekretarz Episkopatu ze swej strony poinformuje pozostałe Seminarium o swej poszczególnej decyzji, która będzie normą postępowania dla pozostałych Seminarium Duchownych”²⁰.

Raz jeszcze Episkopat skierował list do rządu PRL wskazując, że rozporządzenie narzucające nadzór państwowy nad seminariami nie tylko narusza prawa Kościoła, ale jest sprzeczne z konstytucją PRL.²¹ Po dwóch miesiącach nadeszła odpowiedź od ministra Sztachelskiego, który uznał sprawę podstaw prawnych nadzoru państwowego za bezdyskusyjną i nie wymagającą dalszych uzasadnień, dopuszczał natomiast dyskusję na temat form, w jakich ten nadzór będzie się przejawiał. Zastrzegł jednocześnie, że ewentualne rozmowy nie wstrzymają ani wizytacji, ani innych form nadzoru państwowego nad seminariami.²² W praktyce okazało się, że te „inne formy” sprowadzały się do zapoczątkowanej w 1960 r. planowej likwidacji kolejnych niższych seminariów duchownych i kościelnych placówek oświatowych. Dodatkowo traktowano je jako odwet za odczytanie w 1962 r. z ambon dwóch dokumentów Episkopatu na temat ateizacji i laicyzacji społeczeństwa przez władze państwowe.

W roku 1964 nacisk na przeprowadzanie kontroli w seminariach nie zelżał,²³ chociaż władze zadeklarowały, że wizytujących nie interesują dyscypliny teologiczne, lecz świeckie, a zwłaszcza nauka o Polsce współczesnej.²⁴ Był to jedyny efekt listu z 9 XII 1963 r. sekretarza Episkopatu do ministra oświaty, w którym protestował zarówno wobec samej kontroli, jak i nacisków wizytatorów, aby hospitować przedmioty teologiczne. W tym samym 1964 roku wstrzymano, łamiąc zresztą „Porozumienie” z 1950 r., na które dotąd władza się powoływała, dotychczasową praktykę odraczania służby wojskowej alumnów. Zapowiedziano pobór do wojska niezależnie od tego, jak kierownictwa seminariów będą reagować na próby kontroli uczelni przez władze państwowe. Biskupi podczas 83. Konferencji Plenarnej Episkopatu (4–5 IX 1964 r.) uznając, że sprawa wizytacji seminariów będzie nadal wyzwaniem dla postawy Kościoła, przyjęli zawężone w porównaniu z dotychczasowymi zasady reagowania rektorów na próby ingerencji ze strony urzędników państwowych. Postanowiono odtąd nie udostępniać wizytującym wykazu profesorów, informacji o pochodzeniu społecznym alumnów czy terminach egzaminów.

W tym samym roku biskupi podjęli próbę przekonania władz o zaprzestaniu represyjnych praktyk, powołując się na ratyfikowaną przez rząd PRL „Konwencję w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty”. W liście z 28 grudnia skierowanym do premiera Cyrankiewicza sekretarz Episkopatu wskazywał, że dotychczasowa praktyka dyskryminacyjna władz wobec seminariów (traktowanie ich jako szkoły średnie, nękanie alumnów przez Służbę Bezpieczeństwa, narzucanie światopoglądu ateistycznego alumnom odbywającym służbę wojskową, ingerowanie

w nauczanie przedmiotów teologicznych, selekcjonowanie księgozbiorów bibliotek) stoi w sprzeczności z postanowieniami konwencji. Również z powołaniem się na zasady tej konwencji postanowiono, że biskupi w ogóle nie będą zgadzać się na wizytacje państwowe w seminariach. Jak można domyślać się z późniejszych reakcji, o napiętej sytuacji powiadomiona została także Stolica Apostolska. Na te niepokojące informacje zareagowała Kongregacja Seminariów i Studiów Uniwersyteckich (dzisiejsza Kongregacja Wychowania Katolickiego) listem z 9 XII 1964 r. adresowanym do kard. Stefana Wyszyńskiego. Zasadnicza jego treść została powtórzona w liście tejże Kongregacji do wszystkich biskupów ordynariuszy w Polsce, datowanym 14 V 1965 r., a opublikowanym w kwartalniku „Seminarium”, wydawanym przez tę Kongregację. We wstępie do listu zaakcentowano, że został przesłany biskupom w celu wyrażenia im swojego zaniepokojenia z powodu nowego i bardzo poważnego wdzierania się w sprawę czysto religijnej natury, do których należy życie seminariów. Celem listu było również zachęcenie biskupów, by uczynili wszystko, co jest w ich mocy, dla ochrony wolności seminariów. Sformułowania Kongregacji wyrażające ocenę zjawiska kontrolowania przez państwo działalności seminariów były bardzo kategoryczne: „Wszystko to, wydaje się nam Ekscelencjo, niesłychanym i niewiarygodnym, skoro przecież właśnie Rząd Polski sławi wolność religijną w Polsce wraz z rozdzieleniem Kościoła od Państwa. Jeśli rzeczywiście sprawy przedstawiają się w ten sposób, jeśli rzeczywiście Państwo jest oddzielone od Kościoła, jeśli ma miejsce prawdziwa wolność religijna, to jakim prawem Państwo miesza się w sprawę Kościoła? [...] Dlatego [...] prosimy Ekscelencję, by mężnie i wytrwale przeciwstawiał się tym wielkim niesprawiedliwościom, broniąc praw Kościoła [...] Prawo bowiem uznawane przez wszystkie narody – nawet prymitywne i barbarzyńskie – pozwala każdej społeczności religijnej przygotowywać własnych kapłanów bez jakiegokolwiek mieszania się w to państwa”.²⁵

Władze państwowe na początku 1965 roku zareagowały zapowiedzią sankcji, aż do zamykania seminariów, w razie nierespektowania przez stronę kościelną przepisów prawnych uzasadniających kontrolę seminariów. Kolejna Konferencja Plenarna Episkopatu – popierając wyrażony po raz kolejny w tej sprawie protest Prymasa Polski – wobec takiego zaostrzenia sytuacji, skierowała do premiera pismo postulujące przeprowadzenie rozmów na szczeblu Komisji Wspólnej. „Do postulowanych przez biskupów negocjacji jednak nie doszło, a konflikt wokół seminariów zaogniał się coraz bardziej, by osiągnąć swoje apogeum w końcu

1966 roku”.²⁶ Wtedy to, a dokładnie w dniu 28 listopada, władze oświatowe zażądały usunięcia w ciągu dziesięciu dni rektorów wyższych seminariów duchownych w Warszawie, Krakowie, Gnieźnie, Przemyślu, Drohiczynie i Zduńskiej Woli (zgromadzenia orionistów).²⁷ W dziesięć dni później, mimo protestacyjnych pism Prymasa Polski i biskupów bezpośrednio zainteresowanych diecezji, cztery seminaria (Drohiczyn, jezuitów w Warszawie i Krakowie, orionistów w Zduńskiej Woli) otrzymały pisma informujące o rozpoczęciu procedury administracyjnej zmierzającej do ich zamknięcia. Na nadzwyczajnej konferencji episkopatu w dniu 13 grudnia, uznając, że za żadną cenę (rozważano nawet apel do wiernych o podjęcie strajków) nie można dopuścić do utraty zwierzchnictwa Kościoła nad seminariami, postanowiono poinformować o sytuacji Stolicę Apostolską, skierować komunikat do wiernych, a jednocześnie wystosować list do sekretarza KC PZPR, Zenona Kliszki, któremu podlegały sprawy wyznaniowe. Podtrzymując swój sprzeciw wobec kontrolowania seminariów przez władze oświatowe, nie odrzucano rozmów z władzami państwowymi na temat samego sposobu funkcjonowania tych placówek, proponując zwołanie Komisji Wspólnej. Do zebrania Komisji doszło 30 grudnia. Strona rządowa już nie podnosiła kwestii zamknięcia seminariów, a chciała uzyskać jakiś wpływ na edukację seminaryjną. Rozmowy postanowiono kontynuować po Nowym Roku. Jednocześnie na Jasnej Górze zaczęły się czuwania modlitewne w intencji zagrożonych seminariów. Podczas kolejnego zebrania Komisji Wspólnej (20 I 1967) strona państwowa w ramach żądania prawa nadzoru nad seminariami domagała się m.in. uznania jej kompetencji do oceny programów nauczania i zatwierdzania kandydatów na rektorów i wykładowców.²⁸ Biskupi uznali je za nierealne i naruszające prawa Stolicy Apostolskiej. W zasadzie skończyło się na prezentacji stanowisk stron, a rzeczywistość powróciła do stanu sprzed listopada 1966, czyli do nieodwołanej groźby wizytacji seminariów i negatywnego wobec niej stanowiska władz kościelnych.

Obroniono niezależność seminariów, chociaż domniemywa się, iż listopadowy atak władz na niezależność seminariów był także elementem strategii władz komunistycznych dążących do storpedowania pomysłu przyjazdu papieża Pawła VI do Polski.²⁹

* * *

Skutków całej tej sytuacji doświadczyło także **seminarium włocławskie**. Ślady tamtych, rzeczywiście dramatycznych doświadczeń, zachowały się w dokumentacji jednej i drugiej strony ówczesnego konfliktu.

Po raz pierwszy w oficjalny sposób groźba kontrolowania seminarium wrocławskiego stanęła przed ówczesnymi władzami diecezjalnymi i seminarnymi pod koniec stycznia 1960 roku. Znane już były decyzje i pisma władz państwowych z końca poprzedniego roku postanawiające o poddaniu placówek seminarnych nadzorowi państwowemu.³⁰ W dniu 26 II 1960 roku w godzinach popołudniowych w siedzibie Wyższego Seminarium Duchownego odbyła się specjalna sesja poświęcona w zasadzie tylko temu tematowi. Wzięli w niej udział: ówczesny ordynariusz wrocławski bp Antoni Pawłowski, biskup sufragan Franciszek Korszyński, wikariusz generalny ks. prał. Bolesław Kunka, rektor Wyższego Seminarium Duchownego ks. Leon Andrzejewski, wicerektor ks. Wincenty Dudek, dyrektor Niższego Seminarium Duchownego ks. kan. Piotr Tomaszewski oraz prefekci studiów obu seminariów: ks. Bolesław Perzyna (wyższego) i ks. Stanisław Janicki (niższego).

Znając już zarządzenia władz państwowych co do kontroli seminariów, jak i stanowisko Episkopatu wobec nich, na wypadek wizytacji przyjęto następujący sposób postępowania: „ks. rektor lub inny z moderatorów wylegitymuje przybyłych i oświadczy, że podziela stanowisko zajęte przez Episkopat i zgłasza sprzeciw odnośnie zamierzonej wizytacji, a jeśli wizytator nie zgodzi się na zaniechanie wizytacji, powiadomi natychmiast J.E. Ks. Bpa Ordynariusza, gdyby chodziło o wizytację Wyż. Sem. Duch., a J.E. Ks. Bpa Sufragana, gdyby chodziło o wizytację Niż. Sem. Duch., i nie dopuści do czynności wizytacyjnych do chwili przybycia Jego Ekscelencji. Gdyby nie było Ich Ekscelencji, wówczas należy powiadomić wik. gen. ks. prał. B. Kunkę. Osobom wizytującym Seminarium należy towarzyszyć wszędzie i po wizytacji spisać dokładny protokół z dokonanych przez nie czynności”.³¹

Jak wynika z dalszej części protokołu, omówiono również stanowiska, jakie wobec nadzoru władz i ewentualnej wizytacji powinna zająć kadra profesorska i alumni. Tej sprawie była poświęcona tydzień wcześniej konferencja bpa Pawłowskiego wygłoszona do uczniów. Zastanawiano się także nad skutkami i konsekwencjami, jakie forsowanie zasad świeckości szkół w postaci zarządzeń powizytacyjnych może przynieść seminarium duchownym.

Niedługo trzeba było czekać na pierwszą konfrontację z państwowymi kontrolerami. Pierwsza wizytacja we wrocławskim wyższym seminarium duchownym odbyła się 23 II 1960 r. W „Kronice” seminarium znajduje się tylko lapidarna wzmianka o tym fakcie.³² O wiele więcej o przebiegu tej wizytacji można dowiedzieć się z zachowanych dokumentów

Służby Bezpieczeństwa. To faktycznie służby tajne stały za wizytatorami reprezentującymi władze oświatowe i wyznaniowe, gdyż kontrolę seminarium zwykle poprzedzało jego rozpracowanie przez Służbę Bezpieczeństwa, która dostarczała wizytatorom materiały na temat uczelni.³³

Relacja z pierwszej kontroli, ujawniająca rzeczywiste zamiary władz, a podsumowująca chyba próbę wizytacji w skali ogólnopolskiej, brzmi wręcz jak zapis porażki pomysłodawców i wykonawców. „Zgodnie z zaleceniem wyżej hierarchii kościelnej zarówno rektorzy jak i towarzyszący biskupi utrudniali wizytację, odmawiając wydania wizytatorom statutu, regulaminu, rozkładu zajęć, programu, wykazu podręczników, spisu personelu nauczającego i administracyjnego itp. dokumentów. W konsekwencji wizytacje nosiły charakter formalny i nie doprowadziły do skontrolowania stanu pracy seminarium.

Nowe zalecenia hierarchii idą nadal w kierunku przewlekania sprawy z powoływaniem się na rozmowy między Rządem a Episkopatem. Mimo takiego stanu rzeczy władze państwowe będą realizować nadzór nad seminariami, a wykrety hierarchii muszą być traktowane jako bezpodstawne”.³⁴

Poruszony niepowodzeniem pion wyznaniowy Służby Bezpieczeństwa dostrzegł potrzebę zebrania materiałów umożliwiających wizytatorom wykonanie ich obowiązków w przyszłości. W tym samym dokumencie sformułowano i przydzielono pracującym, jak to nazywali w swoim żargonie, „po klerze” – dwom oficerom SB (Suchodolskiemu i Bieńkowskiemu) – cały szereg zadań, dzięki którym dałoby się wypełnić lukę po nieudanej wizytacji. Przy pomocy tajnego współpracownika ps. „Zorza” mieli uzyskać odpis statutu Wyższego Seminarium Duchownego znajdującego się w archiwum kurialnym, a z seminarium – dzięki tajnym współpracownikom wewnątrz tej instytucji: „Jakub”, „Kwiatkowski” i „Słońce” – pozyskać wykaz pomocy naukowych, skrypty i konspekty, jakie są wydawane dla kleryków, regulamin, program i rozkład zajęć. Zaktualizowania tych danych miano dokonać poprzez rozmowy oficjalne z klerykami podczas ferii. Podobnymi metodami postanowiono uzupełnić charakterystyki profesorów i pracowników świeckich seminarium, a nadto zdobyć wiadomości, które mogłyby ułatwić próbę rozpracowania ówczesnego prokuratora, czyli dyrektora administracyjnego seminarium, ks. Euzebiusza Modrzejewskiego, czy ewentualnie zwerbować kogoś z personelu do współpracy. Interesowano się także miejscami, gdzie seminarium zaopatruje się w artykuły spożywcze, aby kontrolować, czy przy zakupach wypełniane są wszystkie formalności. Natomiast z instytucji państwowych

– ubezpieczalni, kuratorium, komendy wojskowej – ściągano wykazy osobowe alumnów i pracowników seminarium.

Ze strony diecezji problem wizytacji państwowych w seminarium podjęty został 8 VI 1960 r. podczas sesji tzw. deputatów, czyli delegatów duchowieństwa diecezjalnego dla spraw seminarium.

„Ks. Rektor podał zebranim do wiadomości podstawy prawne do przeprowadzania przez władze państwowe wizytacji w seminariach w zakresie tzw. nadzoru nad seminariami duchownymi. Następnie omówił wizytacje, jakie miały miejsce w naszym seminarium, zarówno Wyższym jak i Niższym oraz stan aktualny, jaki istnieje na płaszczyźnie: Seminarium – Władze Państwowe.

Ks. Biskup Ordynariusz w uzupełnieniu tego podał sytuację, jaka istnieje w skali ogólnokrajowej w innych seminariach. Uzasadnił też stanowisko naszego ośrodka, które ostatecznie odpowiada ogólnym wytycznym Sekretariatu Episkopatu.”³⁵

O kolejnych kontrolach wiadomo w tej chwili głównie ze sprawozdań rektora seminarium wrocławskiego, ks. Leona Andrzejewskiego. W sprawozdaniu datowanym 2 II 1965 r., podsumowującym dotychczasowe wizytacje, napisał: „W latach akademickich 1960/61, 1961/62, 1963/64 wizytacje odbywały się dwa razy w roku: w miesiącu grudniu i maju, w roku zaś 1964/65 w miesiącu grudniu.”³⁶ Wizytacji dokonywali: wizytator szkół średnich Kuratorium Okręgu Szkolnego Bydgoskiego w Toruniu oraz inspektor Wydziału do Spraw Wyznań Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy. Wizytacja obejmowała tzw. przedmioty świeckie (języki, nauka o Polsce współczesnej³⁷ i prawo wyznaniowe) oraz przedmioty filozoficzne. Kilkakrotnie wizytatorzy żądali dopuszczenia do wizytacji prawa kanonicznego i historii Kościoła.³⁸ Wobec sprzeciwu rektora Kuratorium zagroziło mu we wrześniu 1961, że za uniemożliwienie wizytacji będzie żądało od Kurii Diecezjalnej we Wrocławku usunięcia go ze stanowiska. W czasie wizytacji wizytatorzy interesowali się ponadto podręcznikami, skryptami i notatkami alumnów, czasopismami w czytelni kleryckiej, nowymi pozycjami w bibliotece, urządzeniami higienicznymi, organizacją pracy kulturalnej oraz samorządem gospodarczym alumnów. Po każdej wizytacji Kuratorium nadsyłało do rektoratu zarządzenia powizytacyjne.³⁹

Kuratorium żądało w każdym roku szczegółowego sprawozdania z organizacji roku szkolnego do wiadomości Kuratorium, według nadsyłanych przez Kuratorium formularzy. Na rok 1964/65 przysłano formularze sprawozdawcze «do zatwierdzenia». Gdy Rektor odmówił wysłania,

został wezwany na dzień 14 XI 1964 r. do Kuratorium, gdzie Kurator i Kierownik Wojewódzkiego Wydziału do Spraw Wyznań usiłowali go nakłonić do wykonania polecenia, grożąc za niewykonanie konsekwencjami wobec Seminarium i Rektora.

W dniach 22, 23 i 24 VIII 1960 r. Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk w Bydgoszczy przeprowadził szczegółową kontrolę biblioteki Seminarium Duchownego, w wyniku której skonfiskowano około 160 książek i broszur,⁴⁰ głównie zawierających naukę społeczną Kościoła i zagadnienia socjologiczne. Były również pozycje ascetyczne.

Należy wreszcie dodać, że wielokrotnie alumni byli nagabywani w czasie ferii przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa, którzy wydobywali od alumnów informacje o Seminarium i usiłowali nakłonić ich do pełnienia roli konfidentów”.⁴¹

Warto tu nadmienić, iż wobec prób wydobywania od alumnów informacji o seminarium, na podstawie skargi rektora ks. Leona Andrzejewskiego, Kuria Diecezjalna w lutym 1961 r. złożyła zażalenie do Komendy Wojewódzkiej MO w Bydgoszczy.⁴²

* * *

Wspomniane wyżej suche sprawozdanie rektorskie z 1965 r. nie oddaje skali problemów, wobec których stawała i władza diecezjalna, i sam rektor. Być może, nie wypadało jemu samemu, poza krótką wzmianką, pisać, że w pewnym momencie władze państwowe – jak wszystko wskazuje, z inspiracji Służby Bezpieczeństwa – uczyniły zeń przedmiot szantażu i przetargu. Teraz, dzięki archiwaliom IPN, już nie na podstawie intuicji, ale formalnie i w sposób udokumentowany dowiadujemy się, że za wielu działaniami władz, które powoływały się na różnego rodzaju przepisy, kryła się gra obliczona na destabilizację Kościoła. O jednym z takich przedsięwzięć władz mówi odkryta w archiwum bydgoskiej delegatury IPN „Informacja”,⁴³ sporządzona przez zajmującego się sprawami Kościoła oficera SB.

Wczesną jesienią 1961 roku, bodaj po raz pierwszy, wezwania do odbycia służby wojskowej otrzymało 20 alumnów seminarium włocławskiego. Biskup ordynariusz Antoni Pawłowski próbował wybronić ich od tego, prosząc poufnie o pomoc księży związanych z ówczesnym „Caritasem”. Kiedy okazało się, że niczego nie mogą wskórać, wydelegował w tej sprawie do Wydziału Wyznań Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy swoich przedstawicieli w osobach kanclerza Kurii, ks. Włodzimierza Krchniaka, i rektora Wyższego Seminarium Duchownego, wspomnianego

już ks. Leona Andrzejewskiego. Władze przyjęły delegatów chłodno – jak można przeczytać we wspomnianej „Informacji” – nie załatwiając żadnej z wniesionych próśb, natomiast zażądały, aby na rozmowy przybył sam biskup ordynariusz.

Biskup Pawłowski po porozumieniu się z sekretarzem Episkopatu, 2 października, w towarzystwie ks. Krchniaka i ks. Andrzejewskiego, udał się na rozmowę z przewodniczącym Wojewódzkiej Rady Narodowej. Był nim wówczas Aleksander Schmidt. Po dwupółgodzinnej rozmowie postawiono biskupowi następujące warunki. Powołaną do wojska dwudziestkę alumnów podzielono na trzy grupy. Pierwsza nie pójdzie do wojska, jeżeli biskup zgodzi się na wizytowanie seminarium bez stawiania żadnych przeszkód; druga grupa nie pójdzie, jeżeli biskup nie będzie przeszkadzał księżom w rejestrowaniu punktów katechetycznych (ta sprawa, w ocenie władz, wyglądała najgorzej właśnie w diecezji wrocławskiej); trzecia grupa nie pójdzie do wojska, jeżeli biskup – czego domagano się już wcześniej – niezwłocznie usunie rektora seminarium.⁴⁴ Jak wynika z tekstu wspomnianej „Informacji”, rozmówca i sporządzający ją oficer uważali, że bp Pawłowski zgodził się bądź też zgodzi się na wszystkie warunki.⁴⁵ Całość rozmowy była nagrywana, jej stenogram miał być wysłany do Departamentu III MSW, a sporządzony na jej podstawie meldunek miał trafić do dyrektora Gabinetu Ministra.

Jaki był rzeczywisty efekt tych rozmów? Jeszcze wtedy alumni wrocławscy rzeczywiście nie poszli do wojska, chociaż kilku z nich, zagrożonych poborem, za zgodą władz kościelnych poszło na studia na KUL; ks. Andrzejewski pozostał rektorem; w sprawie punktów katechetycznych obowiązywała przyjęta przez cały Episkopat praktyka ich nierejestrowania, a nawet osobom, które wypożyczały swoje pomieszczenia na takie punkty, bp Pawłowski przesyłał specjalne błogosławieństwo. Jedyne ustępstwem zdawały się być sucho wspomniane w sprawozdaniu rektorskim grudniowe i majowe wizytacje w latach 1961/1962 i 1963/1964.

* * *

Zachowało się lapidarne sprawozdanie ks. Andrzejewskiego z trzydniowej wizytacji w grudniu 1963 r. „Wizytacji dokonali pp. Iwaskiewicz, inspektor Urzędu do Spraw Wyznań przy PWRN w Bydgoszczy oraz Czabanowski, wizytator szkolny Kuratorium OSB w Toruniu. Na początku podali zakres wizytacji: 1. Wizytacja wykładów z pedagogiki, prawa wyznaniowego, historii doktryn społecznych, języków obcych i języka polskiego. 2. Sprawa skryptów. 3. Sprawy bytowe Seminarium.

Ad 1-um. Wizytatorzy obecni byli na wykładzie pedagogiki ks. prof. Tomaszewskiego oraz historii doktryn społecznych ks. prof. Rzeszewskiego. Prawa wyznaniowego w dniach wizytacji nie było w planie. Z wizytacji języków obcych i języka polskiego zrezygnowali.

Ad 2-um. W czasie wykładów z pedagogiki i historii doktryn społecznych przejrzeni prowadzone przez alumnów zapiski.

Ad 3-um. Zwiedzili sale wykładowe, czytelnie i salę rekreacyjną, jeden pokój klerycki, umywalnie, gabinet lekarski, infirmerię i refektarz. W refektarzu byli w czasie spożywania przez alumnów obiadu. Pytali rektora i jednego z alumnów o funkcjonowanie samorządu gospodarczego⁴⁶.

Nie sposób nie zauważyć, iż w porównaniu z wizytacją z 1960 roku, tym razem władze seminaryjne nie przeciwstawiły się całkowicie wizytacji, prawdopodobnie pod presją wcześniejszego szantażu z poborem alumnów do wojska, pozwalając też na rozszerzenie wizytacji na sprawy socjalno-bytowe i rozmowę z alumnem. Niemniej, ta forma wizytacji nie budziła jeszcze takich sprzeciwów jak próby hospitalowania przedmiotów teologicznych i była tolerowana przez Episkopat. Wydaje się też, iż wymuszona zgoda na choćby taką wizytację mogła mieć swoje uzasadnienie w chęci obronienia alumnów wrocławskich przed służbą wojskową, czego nie uniknęły seminaria nie dopuszczające do żadnej formy wizytacji. Fakt faktem, że do 1965 roku alumni seminarium wrocławskiego z odbywania służby wojskowej byli zwalniani.

* * *

Ostatnia, z przynajmniej częściowo udokumentowanych, próba wizytacji we wrocławskim seminarium podjęta została w kwietniu 1966 roku, a zatem w okresie bodaj najbardziej zaognionych relacji władz państwowych i Kościoła. W seminarium wrocławskim rok wcześniej nastąpiła zmiana rektora. Został nim ks. Leon Dębowski. W dokumentacji seminaryjnej o wizytacji nie ma nawet wzmianki. Pozostaje zatem ukazać ją przez pryzmat spojrzenia samych wizytatorów. W zasobach IPN zachowały się odpisy dwóch dokumentów dotyczących tego wydarzenia. Na miejscu, czyli w seminarium, wizytatorzy spisali „Protokół”,⁴⁷ natomiast już w Bydgoszczy sporządzili „Sprawozdanie”, w którym opisali przebieg nieudanej próby wizytacji:

„W dniu 22 kwietnia 1966 r. o godz. 8.00 zgłosili się do WSD wizytatorzy: naczelnik działu KOS mgr Leszek Kociurski i kierownik oddziału w Wydziale do Spraw Wyznań PWRN w Bydgoszczy Jan Iwaszkiewicz. Wizytatorzy oświadczyli portierowi, że mają sprawę do rektora WSD,

o czym on zatelefonował rektorowi. Po upływie 5–7 minut zgłosił się rektor WSD ks. Leon Dębowski, otworzył drzwi i zaprosił wizytatorów do pokoju przyjąć.

Przedstawiając się rektorowi WSD, wizytatorzy okazali mu posiadane upoważnienia do przeprowadzenia wizytacji w zakresie badania wyników nauczania z przedmiotów: nauka o Polsce oraz świecie współczesnym i prawo wyznaniowe.

Wizytator KOS mgr Kociurski zauważył, że rektorat nie nadesłał dotąd do KOS sprawozdania z organizacji roku szkolnego 1965/66 i z tego względu nie wiadomo, czy są w dniu dzisiejszym wykłady z przedmiotów wyżej wyszczególnionych i w związku z tym, o ile tych wykładów nie ma, ograniczyć się do zaznajomienia się z organizacją roku szkolnego WSD oraz stanem sanitarnym itp. w seminarium.

Rektor ks. Dębowski był bardzo podniecony i zdenerwowany – ręce mu się trzęsły, ale w sposób kulturalny oznajmił, że dokonanie wizytacji nie od niego zależy, a zależy to od zakazu jej dokonania przez Episkopat. Wówczas wizytator mgr Kociurski odczytał fragment pisma Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 22 II 1965 r. nr I-1c/SZ-6/65 do Biskupa Chormańskiego, dotyczący wizytacji seminariów duchownych. Poza tym wizytator mgr Kociurski nadmienił, że przeprowadzenie wizytacji leży w interesie seminarium chociażby ze względu na odroczenie dla alumnów odbycia zasadniczej służby wojskowej. Rektor ks. Dębowski, zaznaczając jeszcze raz, że wizytacje seminarium zakazał Episkopat po posiedzeniu w marcu br. co do zaś wykazu alumnów dla celów wojskowych, to wykaz taki został wysłany. Wizytator Iwaszkiewicz zaznaczył, że dotąd takiego wykazu w Wydziale do Spraw Wyznań Prez. WRN nie otrzymano, na co rektor ks. Dębowski oświadczył, że wykaz ten jest już w drodze.

Wobec takiego stanu rzeczy, wizytator Iwaszkiewicz oświadczył, że wobec nie dopuszczenia przez ks. rektora do dokonania wizytacji nic innego nie pozostaje dla wizytatorów jak spisanie oświadczenia ks. rektora do protokołu. Po czym nastąpiło spisywanie oświadczenia rektora do protokołu. Rektor, gdy przyszło do pisania jego oświadczenia, nie był zdecydowany jak sformułować te oświadczenie i pod pretekstem zajrzenia do swoich akt opuścił pokój. Po kilkunastu minutach przybył zdyszany, mając na świstku papieru już sformułowane swe oświadczenie, które i zostało wpisane do protokołu, lecz podpisania tego oświadczenia w protokole odmówił dodając, że nie wyprze się swego oświadczenia. Zachodzi uzasadnione domniemanie, że rektor ks. Dębowski uzgodnił telefonicznie swe oświadczenie z jednym z biskupów.

Po zakończeniu spisania protokołu, wizytatorzy pożegnali się z rektorem, a on odprowadził ich aż do drzwi wejściowych do seminarium”.⁴⁸

* * *

Ostatnim akcentem wrocławskim związanym z próbą kontroli a nawet zamykania seminariów był udział delegacji tego środowiska w wyznaczonym przez Episkopat modlitewnym czuwaniu na Jasnej Górze w nocy z 8 na 9 stycznia 1967 r. Delegacja wrocławska liczyła 17 osób: rektor ks. Leon Dębowski, ojciec duchowny ks. Czesław Lewandowski, ks. Stefan Szczeblewski i czternastu alumnów. Wspólnie z wrocławianami modlili się alumni Seminarium Chrystusowców z Poznania.⁴⁹ Pozostaje faktem, że po serii rozmów z władzami i całej turze modlitw poszczególnych seminariów władze państwowe, mimo iż się nie nawróciły, to przynajmniej przestały w tak drastyczny jak dotąd sposób zagrażać seminarium.

PRZYPISY

- ¹ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 43.
- ² P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 352.
- ³ Por. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, s. 29.
- ⁴ W tym okresie przewodniczącym Prezydium GKK był kapłan diecezji wrocławskiej, ks. Piotr Kotarski, proboszcz parafii Grzegorzew.
- ⁵ Por. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 32.
- ⁶ Projektem na papierze został pomysł wprowadzenia w 1954 r. na stanowisko rektora seminarium wrocławskiego ks. Bolesława Kunki (na miejsce ks. Leona Andrzejewskiego), a na stanowisko ojca duchownego ks. Piotra Sokołowskiego (na miejsce ks. Stanisława Tywonka). Zob. Archiwum Delegatury IPN w Bydgoszczy, sygn. IPN BY 069/1273, Kuria Włocławska, t. 3, k. 28. Natomiast na profesora seminarium przewidywano czołowego „patriotę”, ks. Zygmunta Lipę. Zob. tamże, k. 40.
- ⁷ Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł), teczka: Seminarium Duchowne 1945–1963, nlb.
- ⁸ Por. K. Łączyński, *Po uwięzieniu prymasa Wyszyńskiego. Nieznane dokumenty Urzędu ds. Wyznań*, „Głos” 1990n nr 56/57(1 II), s. 41–42.
- ⁹ P. Raina, *Kościół w PRL*, dz. cyt., s. 752.
- ¹⁰ Tamże, s. 758.
- ¹¹ Tamże, s. 770.
- ¹² Por. tamże, s. 771.
- ¹³ Por. P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1956–1961*, Warszawa 1994, s. 143.
- ¹⁴ Por. tamże, s. 157.
- ¹⁵ P. Raina, *Kościół w PRL*, dz. cyt., t. 2, Poznań 1995, s. 14.
- ¹⁶ Por. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 127.
- ¹⁷ Cyt. za: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, dz. cyt., s. 146.
- ¹⁸ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 128.
- ¹⁹ P. Raina, *Kościół w PRL*, dz. cyt., t. 2, s. 21.
- ²⁰ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 129.

- ²¹ P. R a i n a, *Kościół w PRL*, dz. cyt., t. 2, s. 34.
- ²² Por. A. D u d e k, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 129.
- ²³ Oceny wyników wizytacji zażądał od Urzędu ds. Wyznań tzw. Zespół ds. Kleru przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR. Zob. *Tajne dokumenty państwo – Kościół 1960–1980*, Londyn 1996, s. 127.
- ²⁴ Por. AKDWI,teczka: Seminarium Duchowne 1964–1972, bp B. Dąbrowski, Pro memoria dla Księży Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych w Polsce (10 VIII 1964).
- ²⁵ „Seminarium” 18(1966), nr 1. Tego numeru nie ma w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku. Prawdopodobnie władze polskie nie wpuściły go do Polski.
- ²⁶ A. D u d e k, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. 158.
- ²⁷ Już w lipcu 1965 r. projekt zamykania seminariów opracowany został przez Wydział Administracyjny KC PZPR. Por. B. F i j a ł k o w s k a, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 2, cz. 2, Olsztyn 2001, s. 265.
- ²⁸ Wydział Administracyjny KC PZPR postulował wprowadzenie systemu zatwierdzenia rektorów i wykładowców już w 1965 r. Por. tamże, s. 258.
- ²⁹ Papież, któremu odmówiono zgody na przyjazd na majowe uroczystości milenijne, sam zaproponował – dla uczczenia Tysiąclecia Chrztu Polski – odprawienie pasterki Bożonarodzeniowej na Jasnej Górze. W całkowicie wyrachowany sposób władze, przez działania zmierzające do zamknięcia seminariów – a zatem wymierzone w kompetencje Stolicy Apostolskiej – zmusiły papieża do wycofania się z projektu przyjazdu. Por. A. D u d e k, *Państwo i Kościół w Polsce*, dz. cyt., s. s. 207–210; A. M i c e w s k i, *Kardynał Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 264–268.
- ³⁰ Z prawnego punktu widzenia seminarium włocławskie nie podlegało kontroli. Według art. 10 ustawy z 1932 r., na którą powoływały się władze komunistyczne, przepisom tej ustawy nie podlegały prywatne szkoły akademickie, a właśnie Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku rozporządzeniem Rady Ministrów RP z 17 X 1927 r. zostało uznane, obok pięciu innych rzymskokatolickich i trzech grekokatolickich, za wyższy zakład naukowy.
- ³¹ AKDWI,teczka: Seminarium Duchowne 1945–1964, Protokół sesji odbytej w siedzibie Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku dnia 26.1.1960 r.
- ³² Por. Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t.1: 1945–1966, s. 174 (rps w Bibl. Sem. Włocł.).
- ³³ Por. H. D o m i n i c z a k, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem Katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 223.
- ³⁴ IPN BY 069/1274, t. 1: Komenda Wojewódzka MO w Bydgoszczy Wydział IV grupa I, „Korespondencja dotycząca zagadnień operacyjnych WSD Włocławek” (23.05.59 – 22.06.65), k. 12: pismo z dn. 25 maja 1960 r.: Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu WSD we Włocławku.
- ³⁵ AKDWI,teczka: Seminarium Duchowne 1945–1964, Protokół zebrania deputatów dla spraw Seminarium (8.06.1960).
- ³⁶ Dokumentacja Służby Bezpieczeństwa odnotowała także próbę wizytacji w dniu 11 I 1965 r. Nie dopuścił do jej przeprowadzenia, pod nieobecność biskupa włocławskiego Antoniego Pawłowskiego, ówczesny biskup sufragan Jan Zaręba. Pismo Komendy Wojewódzkiej MO w Bydgoszczy do naczelnika Wydziału I Departamentu IV MSW z dn. 5 III 1965 (L. dz. D-01179/65).
- ³⁷ W zachowanych planach nauk (*ratio studiorum*) wykładanych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku nie było przedmiotu: nauka o Polsce współczesnej i nie ma żadnych śladów wskazujących na to, żeby taki przedmiot był wykładany. Chodziło prawdopodobnie o przedmiot: nauka społeczna (figurujący niekiedy w planach jako historia doktryn społecznych), który nie obejmował jednak nauki o Polsce współczesnej. Zob. Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966, Ratio studiorum z lat 1960–1966.
- ³⁸ O przynajmniej jednej wizytacji na wykładzie historii Kościoła pamięta ks. Kazimierz Rulka, obecnie dyrektor Biblioteki Seminarium Włocławskiego. Nie potrafi podać daty tego wydania, ale zapamiętał, iż dwóch wizytatorów było obecnych na wykładzie prowadzonym

- przez ks. prof. Stanisława Librowskiego. Profesor błyskał wtedy erudycją, m.in. na temat wkładu Kościoła w kulturę polską, a przyniesione ze sobą na wykład książki co chwilę kazał zanosić „tym panom”, tak, że w jakimś momencie byli oni przysłonięci stertą książek. Por. [K. Rułka] Z. M., *Z życia wzięte, ale seminaryjne*, „Ład Boży” 1994, nr 19, s. 8.
- ³⁹ Na takie zarządzenie nigdzie dotychczas nie natrafiono.
- ⁴⁰ W rzeczywistości zabrano 259 książek i broszur z księgozbioru biblioteki oraz 623 poz. literatury ponemieckiej (odłożonej na makulaturę) – archiwum Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, teczka: Książki zaginione, zabrane, wydane, pismo b. daty.
- ⁴¹ AKDWI, teczka: Seminarium Duchowne 1964–1972, Sprawozdanie z wizytacji urzędników państwowych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.
- ⁴² Na przełomie 1960/61 roku Komenda Powiatowa MO we Włocławku wezwała urzędowo kilkunastu alumnów na przesłuchania w związku z incydem (próba podjęcia sobie żył w katedrze przez jakąś kobietę). Jak napisano w skardze Kurii, przesłuchujący funkcjonariusze „indagowali potem alumnów o sprawy życia seminaryjskiego, jego regulaminu, składu osobowego, o skrypty i podręczniki, stan liczebny alumnów, sprawy święceń itp.” Jak wynika z obecnie odnalezionych w IPN akt, to przesłuchanie było jednym z tzw. zamierzeń operacyjnych Służby Bezpieczeństwa. Chciała ona zdobyć wzory pisma tych alumnów, których nazwiska pojawiły się w anonimach przysyłanych do Komendy, a przez to poznać ewentualnych autorów i zdobyć do nich dojście. AIPN BY 069/1274, t. 1, k. 18.
- ⁴³ Por. IPN BY 069/1274, t. 4, k. 142–143.
- ⁴⁴ Swoją drogą, jak mógł się czuć obecny przeciw tej rozmowie rektor...
- ⁴⁵ Te „optymistyczne” wnioski wskazują, że oceniający rozmowę słabo znali bpa Pawłowskiego. Prawdopodobnie dywagacje, które biskup z lubością i talentem prowadził w każdej rozmowie, na każdy temat, jego – typowe dla intelektualistów – rozważanie różnych wariantów, brano za zajęcie stanowiska.
- ⁴⁶ AKDWI, teczka: Seminarium Duchowne 1945–1964, Sprawozdanie z wizytacji w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w dniach 16, 17 i 19 XII 1963 r.
- ⁴⁷ Napisano tam m. in.: „Po zgłoszeniu się wizytatorów do Rektora Wyższego Seminarium Duchownego ks. Leona Dębowskiego i okazaniu mu przez wizytatorów upoważnień do przeprowadzenia wizytacji – ks. Rektor Dębowski oświadczył: «wizytacja Wyższego Seminarium Duchownego nie dokona się, gdyż sprawy w tym przedmiocie między Episkopatem a Premierem Rządu nie zostały załatwione». Ks. Rektor Dębowski Leon odmówił złożenia podpisu pod swym powyższym oświadczeniem”. IPN BY 069/1273, teczka: Kuria Włocławska, t. 3, k. 275.
- ⁴⁸ IPN BY 069/1273, teczka: Kuria Włocławska, t. 3, k. 274v (Sprawozdanie z przebiegu wyznaczonej na dzień 22 kwietnia 1966 r., lecz nie dokonanej, wizytacji Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku). Trudno komentować ten opis – jego forma, słownictwo a nade wszystko treść mówią wystarczająco wiele. Wydaje się jednak, że przynajmniej w jednym jest on nieadekwatny – kto znał ks. Dębowskiego, z trudem może go sobie wyobrazić „podnieconego i zdenerwowanego”, nawet w takiej sytuacji.
- ⁴⁹ AKDWI, teczka: Seminarium Duchowne 1964–1972, Modlitewne czuwanie nocne na Jasnej Górze Włocławskiego Seminarium Duchownego 8/9 stycznia 1967 r.; por. Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 2: 1966–1970, s. 11 (rps w Bibl. Sem. Włocł.).

KS. JÓZEF DEBIŃSKI

**BISKUPIE GIMNAZJUM IM. KS. JANA DŁUGOSZA
WE WŁOCŁAWKU
W LATACH 1916–1939**

Wychowanie nowych zastępów inteligencji polskiej w duchu katolickim i patriotycznym było głównym celem założonego w 1916 r. przez bpa Stanisława Zdzitowieckiego Gimnazjum Humanistycznego im. ks. Jana Długosza we Włocławku,¹ pospolicie nazywanego „gimnazjum biskupim”, a przez samego założyciela „beniaminkiem serca”.² Ordynariusz kujawsko-kaliski zaraz po objęciu rządów w diecezji zabiegał u władz rosyjskich o zgodę na otwarcie szkoły, na wzór gimnazjum św. Katarzyny w Petersburgu. Rząd carski jednak takiej zgody nie wyraził.³ Dopiero w okresie I wojny światowej, podczas okupacji niemieckiej, po długich pertraktacjach, w dniu 19 czerwca 1916 r. została wyrażona zgoda na powstanie 8-klasowego gimnazjum filologicznego.⁴ Nowo powstałej szkole ordynariusz udostępnił część pałacu biskupiego.⁵

Uroczyste otwarcie szkoły nastąpiło 2 września 1916 r. po odprawieniu nabożeństwa w bazylice katedralnej przez bp. S. Zdzitowieckiego.⁶ W pierwszym roku istnienia utworzono klasę wstępną i klasy od I do IV; w sumie do szkoły uczęszczało 165 uczniów.⁷ Przy gimnazjum istniała też bursa dla 30 uczniów.⁸

Od chwili powstania aż do 1927 r. szkoła używała nazwy: Gimnazjum Męskie im. ks. J. Długosza, ale funkcjonowała też pod nazwą: 8-klasowe Gimnazjum Filologiczne im. ks. J. Długosza utrzymywane przez biskupa Stanisława Zdzitowieckiego. Po śmierci bp. S. Zdzitowieckiego nazywała się: Gimnazjum Męskie im. ks. J. Długosza Kurii Diecezjalnej we Włocławku założone przez biskupa Zdzitowieckiego. W maju 1933 r. zarejestrowano ją pod nazwą: Prywatne Gimnazjum im. ks. J. Długosza utrzymywane przez Kurię Biskupią we Włocławku; nazwa ta obowiązywała do 1937 r. Natomiast w latach 1937–1939 szkoła funkcjonowała jako Prywatne Liceum Męskie Ogólnokształcące im. ks. J. Długosza.⁹

Włocławskie Gimnazjum im. ks. J. Długosza miało status szkoły wyznaniowej i było własnością Kurii Diecezjalnej, a jej naczelnym zwierzchnikiem był biskup włocławski.¹⁰ W imieniu Kurii szkołą administrował dyrektor, który – jako bezpośredni zwierzchnik wszystkich pracowników szkoły – miał prawo doboru kadry, ale o wszystkich zmianach zobowiązany był powiadamiać kuratorium.¹¹

Pierwszym dyrektorem gimnazjum został Seweryn Brzozowski, który pełnił ten urząd przez trzy lata. Jego następcą w roku szkolnym 1919/20 był ks. Wacław Kwarciański. Przez następne trzy lata (1920–1923) funkcję dyrektora szkoły pełnił ks. Rudolf Filipiński. Od 1923 r. dyrektorem został Franciszek Zieliński. Kolejna zmiana na tym stanowisku nastąpiła z początkiem roku szkolnego 1926/27, kiedy to funkcję dyrektora objął ks. Apolinary Leśniewski i pełnił ją do 1931 r. Ostatnim dyrektorem przed wybuchem II wojny światowej był ks. Mieczysław Chwiłowicz.¹²

Szkoła w tym okresie miała trzy siedziby. Pierwszą, jak wcześniej wspomniano, było przeznaczone przez założyciela lewe skrzydło pałacu biskupiego, gdzie znajdowało się osiem sal, w tym pięć lekcyjnych, sala gimnastyczna, pokój nauczycielski i kancelaria szkoły. Gimnazjum wyposażone było w bogate zbiory przyrodnicze, przyrządy do ćwiczeń z fizyki, bibliotekę uczniowską i nauczycielską.¹³ W czasie bitwy o Włocławek w dniu 16 sierpnia 1920 r. spłonął pałac biskupi, a z nim wszystkie pomieszczenia szkolne. Spaliły się też zbiory i pomoce naukowe, biblioteka i archiwum gimnazjum.¹⁴ Szkołę umieszczono wtedy w budynku przy ul. Tumskiej 14 (róg ul. Tumskiej i Gdańskiej; do tego czasu mieściła się tam bursa).

Wzrastająca liczba uczniów¹⁵ i trudna sytuacja lokalowa skłoniły założyciela gimnazjum do podjęcia decyzji o wybudowaniu nowego gmachu szkoły. W tym celu w 1925 r. zawiązał się „Komitet Budowy Gimnazjum Diecezjalnego we Włocławku im. ks. J. Długosza”, na którego czele stanął jako prezes biskup Wojciech Owczarek.¹⁶ Rada Miejska przyznała plac pod budowę szkoły przy ul. Łęskiej 26. Zgodnie z projektem, nowy budynek miał pomieścić ok. 500 uczniów, a koszt jego budowy przewidywano na 875 tys. zł.¹⁷ Fundusze na budowę gimnazjum pochodziły w większości z ofiar i składek duchowieństwa oraz społeczeństwa. Również w tym celu organizowano różnego rodzaju imprezy kulturalne, a także loterie fantowe. Kamień węgielny pod rozpoczętą budowę poświęcił w dniu 29 września 1925 r. bp S. Zdzitowiecki.¹⁸ Natomiast poświęcenia nowego gmachu i sztandaru szkoły dokonał w niedzielę, w dniu 7 października 1928 r. ówczesny administrator diecezji bp Władysław Kry-

nicki.¹⁹ Na fasadzie dwupiętrowego gmachu umieszczono napis, stanowiący parafrazę słów Seneki: „Vita sine litteris mors est”.²⁰ Zaraz po wybudowaniu szkoły przystąpiono również do budowy internatu, którą to inwestycję ukończono w sierpniu 1931 r.,²¹ chociaż jego poświęcenie odbyło się już wcześniej, bo 4 października 1930 r.²²

W roku szkolnym 1934/35 wybudowano dużą salę gimnastyczną, a także zakupiono place, na których urządzono boisko oraz założono ogród. W nowym gmachu szkolnym znajdowały się dwie kaplice półpubliczne: duża z trzema ołtarzami dla nauczycieli i uczniów oraz mała z jednym ołtarzem dla czterech sióstr honoratek (Zgromadzenie Sióstr Niepokalanego Serca Maryi) zatrudnionych w zakładzie.²³

Szkoła posiadała wykwalifikowaną kadrę nauczycieli, dobre warunki lokalowe oraz bogato wyposażone pracownie: fizyko-chemiczną, przyrodniczą, geograficzno-historyczną i zajęć praktycznych, a także biblioteki: uczniowską i nauczycielską. Wszystkie te czynniki powodowały, że rozwijała się dynamicznie i to niewątpliwie zadecydowało o nadaniu jej w 1923 r. przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego,²⁴ jako gimnazjum humanistycznemu, praw państwowych kategorii „A”.²⁵

Z kolei o jej popularności wśród młodzieży świadczy fakt, że w szczytowym okresie rozwoju, a więc w roku szkolnym 1938/39, szkoła liczyła 518 uczniów, z czego na liceum i gimnazjum przypadało ok. 300 osób, reszta na szkołę powszechną.²⁶

Kandydaci zgłaszający się do gimnazjum przedstawiali dyrekcji dokumenty: metrykę chrztu lub urodzenia, świadectwo powtórnego szczepienia ospy, świadectwo odejścia ze szkoły, do której poprzednio uczęszczali.²⁷

Egzamin wstępny, który odbywał się pod koniec czerwca lub w sierpniu, obowiązywał tych, którzy ukończyli drugi szczebel programowej szkoły powszechnej trzeciego (7 klas jednorocznych) lub drugiego stopnia (dwuletnia klasa VII), do liceum natomiast przyjmowano na podstawie świadectw. Na egzaminie trzeba było wykazać się następującymi umiejętnościami: z religii – znajomością pacierza, zasadniczych prawd wiary oraz najważniejszych faktów z Nowego i Starego Testamentu, z języka polskiego – płynnym czytaniem ze zrozumieniem treści, umiejętnością opowiadania wyznaczonego tekstu, znajomością ortografii i podstaw gramatyki (części mowy i części zdania, rozróżnienie liczby pojedynczej i mnogiej, odmiana rzeczownika oraz formy czasownika w trybie orzekającym) i matematyki – pisania liczb do 2 tys., biegłości w czterech dzia-

łaniach liczbami całkowitymi, dzielenie dzielnikiem jedno- i dwucyfrowym, znajomością tabliczki mnożenia i najważniejszych jednostek miar i wag.²⁸

W gimnazjach o profilu klasycznym i humanistycznym od 1920 do 1933 r., czyli do tzw. reformy jędrzejewiczowskiej, realizowano nauczanie dwupoziomowe. Poziom pierwszy stanowiły klasy I–III, w których zasadniczo obowiązywał ten sam program, jak w trzech ostatnich klasach siedmioklasowej szkoły powszechnej, natomiast poziom drugi obejmował klasy IV–VIII.²⁹

W prezentowanej szkole obowiązywał ramowo ten sam program nauczania, który realizowany był w szkole państwowej. Na realizację programu istotny wpływ miała liczba godzin lekcyjnych. W pierwszym roku istnienia gimnazjum uczono m.in. religii, języka polskiego, kaligrafii, łaciny, języka francuskiego i niemieckiego (od kl. II), kultury klasycznej, historii, geografii, przyrodoznawstwa, fizyki z chemią, matematyki, geografii, propedeutyki filozofii oraz wychowania fizycznego, co w sumie stanowiło od 22 do 31 godzin tygodniowo.³⁰ Do przedmiotów nadobowiązkowych należały: rysunki, śpiew, muzyka i roboty ręczne.³¹

Tygodniowa liczba godzin w roku szkolnym 1926/27 ³²

Przedmioty	Klasy									Razem
	wstępna	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	
Religia	2	2	2	2	2	2	2	2	2	18
J. polski	6	4	4	4	4	4	4	5	5	40
Łacina	–	–	–	–	5	5	5	5	5	25
J. francuski	–	–	5	5	4	4	4	4	4	30
Historia	–	2	2	2	3	4	5	5	4	27
Geografia	–	2	2	2	2	2	–	–	–	10
Matematyka	5	5	4	4	4	4	4	4	4	38
Fizyka	–	–	2	3	–	–	3	3	4	15
Chemia	–	–	–	–	–	–	–	2	–	2
Przyroda	2	2	2	3	3	–	–	–	–	12
Anatomia	–	–	–	–	–	2	–	–	–	2
Higiena	–	–	–	–	–	–	–	–	1	1
Propedeutyka filozofii	–	–	–	–	–	–	–	–	2	2
Kaligrafia	1	2	–	–	–	–	–	–	–	3
Rysunki	–	2	2	2	2	2	2	–	–	12

Pod względem ważności wszystkie przedmioty nauczania podzielono na trzy grupy:³³

I	II	III
język polski	religia	higiena
łacina	historia	zajęcia praktyczne
języki nowożytne	geografia	rysunki
matematyka	przyroda	śpiew
fizyka	filozofia	gimnastyka

Za poziom wiedzy z danego przedmiotu bezpośrednio był odpowiedzialny uczący nauczyciel, natomiast za poziom nauki w klasach – komisja klasowa (wychowawca i nauczyciele uczący w danej klasie). W celu korelacji procesu nauczania oraz odpowiedniego rozkładu materiału na poszczególne okresy powoływano specjalne komisje przedmiotowe, w skład których wchodził nauczyciele pokrewnych przedmiotów.³⁴

Skuteczność osiągnięcia głównego celu realizowanego przez szkołę w znacznej mierze zależała od personelu nauczającego i wychowującego. Dlatego starano się zatrudniać nauczycieli o wysokich kwalifikacjach zawodowych i moralnych.³⁵ I tak już w pierwszym roku szkolnym 1916/17 na 14 nauczycieli (5 księży), większość miała ukończone studia wyższe.³⁶ W roku szkolnym 1926/27 w gimnazjum pracowało 21 nauczycieli, w tym trzech było tylko z wykształceniem średnim. Kilku z nich ukończyło studia zagraniczne.³⁷ Dane z roku szkolnego 1937/38 wskazują, że w szkole było zatrudnionych 33 nauczycieli, w tej liczbie 5 księży oraz pastor (nauczyciel religii dla uczniów wyznania protestanckiego). Z tego grona nauczycielskiego aż 22 pedagogów posiadało wykształcenie uniwersyteckie.³⁸

Na ogólny prestiż szkoły wpływały dość wysokie kryteria klasyfikacji. Dla przykładu warto podać, że w latach szkolnych od 1931/32 do 1937/38 ilość niepromowanych uczniów wahała się od 13,6% do 22,6%. Stosowanie takich kryteriów sprawiało, że prawie wszyscy abiturienti dopuszczani byli do egzaminów maturalnych, które zdawali z dobrymi wynikami.³⁹ Przeciętna liczba maturzystów wahała się od 10 w roku szkolnym 1924/25 do 31 w roku szkolnym 1938/39.⁴⁰ W sumie w latach 1924–1939 r. świadectwo maturalne otrzymało 266 absolwentów.

Aby uzyskać świadectwo dojrzałości, należało zdać egzamin maturalny w formie pisemnej i ustnej. Część pisemna matury obejmowała: język polski i historię wraz z nauką o Polsce współczesnej. W części ustnej uczniowie mieli – poza religią, która była obowiązkowa – do wyboru czte-

ry przedmioty: język łaciński, język grecki, kulturę klasyczną oraz fizykę z chemią.⁴¹ Regulamin przewidywał pięć dni na egzaminy pisemne, a na ustne trzy dni.⁴² Na świadectwie maturalnym wypisywano jako oceny ostateczne stopnie uzyskane z przedmiotów egzaminacyjnych oraz oceny roczne uzyskane w klasach VI–VIII, m.in. z języka nowożytnego, przyrodoznawstwa, propedeutyki filozofii, ćwiczeń fizycznych i higieny.⁴³

W związku z ogólną reformą szkolnictwa w Polsce, do czego zobowiązywała uchwalona przez sejm 11 marca 1932 r. ustawa o szkolnictwie,⁴⁴ dokonano również reorganizacji Gimnazjum im. ks. J. Długosza. Od 1933 r. szkoła posiadała sześcioklasową szkołę powszechną męską⁴⁵ i czteroklasowe gimnazjum ogólnokształcące, a od 1937 r. dwa wydziały (profile) liceum: humanistyczny i przyrodniczy.⁴⁶

Odtąd egzamin maturalny pisemny i ustny zdawali absolwenci gimnazjum i liceum. W gimnazjum pisemny egzamin maturalny obejmował trzy przedmioty: język polski (obowiązkowy) oraz do wyboru: matematyka, fizyka, język francuski, język niemiecki, historia, łacina, natomiast na egzaminie ustnym zdawano cztery przedmioty: obowiązkowo jeden język obcy (łaciński, francuski, niemiecki) i do wyboru: język polski, matematyka, historia i fizyka.⁴⁷

Na innych zasadach odbywał się egzamin maturalny w liceum. W profilu humanistycznym obowiązywał egzamin pisemny z języka polskiego oraz do wyboru z języka niemieckiego lub francuskiego. W profilu przyrodniczym na egzaminie pisemnym zdawano: język polski i fizykę, natomiast na egzaminie ustnym: religię, biologię, chemię i fizykę.⁴⁸

Zgodnie z założeniami statutowymi szkoła przeznaczona była dla młodzieży męskiej, wyznania rzymskokatolickiego i narodowości polskiej.⁴⁹ Do szkoły tej nie mieli prawa wstępu Żydzi.⁵⁰ Bywały jednak odstępstwa od tej reguły dla młodzieży wyznań protestanckich i prawosławnego.⁵¹ Do gimnazjum przyjmowano chłopców w wieku od 12 do 16 lat. Rygorystycznie przestrzegano też limitu przyjęć.⁵²

Zgodnie z rozporządzeniem MWRiOP z dnia 27 marca 1933 r. uczniowie szkół średnich musieli nosić jednolity strój. Dlatego w marcu 1934 r. powołano w gimnazjum specjalną komisję do przygotowania mundurków szkolnych. Strój został zatwierdzony przez kuratorium, a składał się z mundurka, płaszcza i czapki.⁵³

W Gimnazjum im. ks. J. Długosza uczyli się chłopcy pochodzący z różnych środowisk społecznych. W pierwszych latach istnienia gimnazjum największą grupę społeczną stanowili synowie rolników, rzemieślników, kupców i urzędników państwowych. W roku szkolnym 1918/1919

dzieci rolników stanowiły 30%.⁵⁴ Można powiedzieć, że w pierwszym dziesięcioleciu istnienia szkoły większość uczniów pochodziła ze środowisk niezamożnych. Inaczej rzecz się przedstawiała w ostatnich latach przed wybuchem II wojny światowej, kiedy to w liceum uczyło się najwięcej młodzieży z rodzin zamożnych. Synowie ziemian stanowili 27%, a urzędników 21%.⁵⁵ W gronie uczniów, mimo przewagi chłopców wywodzących się ze środowisk uprzywilejowanych, znajdowała się też pokaźna grupa pochodzenia robotniczego i chłopskiego. Młodzież biedniejsza uzyskiwała wykształcenie średnie dzięki ulgom finansowym udzielanym jej przez Kurię Diecezjalną przy uiszczaniu opłat.⁵⁶

Wysokość opłat pobieranych w gimnazjum za naukę była zróżnicowana. Zależała od klasy, do której uczeń uczęszczał. I tak w pierwszym roku istnienia szkoły średni koszt na jednego ucznia wynosił 329 marek. Roczna opłata wpisowa w tym okresie wynosiła: I kl. – 200 marek, II kl. – 250 marek, III kl. – 250 marek i IV kl. – 300 marek.⁵⁷ W roku szkolnym 1937/38 miesięczna opłata za naukę we wszystkich klasach gimnazjum i liceum wynosiła 70 zł miesięcznie. Ponadto każdy uczeń zobowiązany był uiszczyć na początku roku szkolnego opłatę wpisową w wysokości 10 zł oraz opłatę tytułem tzw. taksy laboratoryjnej w wysokości również 10 zł.⁵⁸ Uczniowie korzystający z internatu płacili 65–95 zł miesięcznie. Przy przyjmowaniu do internatu trzeba było zapłacić wpisowe w wysokości 10 zł oraz 50 zł tzw. depozytu na wypadek ewentualnego zniszczenia urządzeń.⁵⁹ Uczniowie gimnazjum i liceum ponosili również koszty obowiązkowych wycieczek programowych, zwykle w wysokości 25–35 zł.⁶⁰

W stosunku do sierot oraz najuboższych uczniów były stosowane ulgi w opłatach za naukę.⁶¹ W szczególnych przypadkach niektórych uczniów zwalniano całkowicie z opłat. W roku szkolnym 1937/38 z tego przywileju korzystało 16 uczniów, a ulgą w opłatach było objętych aż 64% uczniów.⁶² Warto podkreślić, że szkoła nie była nastawiona na zysk, a opłaty uczniowskie równoważyły tylko wydatki związane z jej utrzymaniem. Budowa obiektów i ich remonty były opłacane głównie z dotacji Kurii Diecezjalnej.⁶³

Niezamożnej młodzieży pomocą materialną służyły także organizacje szkolne i towarzystwa. I tak początkowo młodzież otrzymywała ją od Koła Wpisowego przy Gimnazjum Filologicznym im ks. J. Długosza,⁶⁴ a od 1928 r. od Towarzystwa Przyjaciół Młodzieży przy Gimnazjum im. ks. J. Długosza.⁶⁵ Ono też przez cały okres swojej działalności służyło wsparciem materialnym przy zakupie pomocy naukowych, a słabych fizycznie uczniów wysyłało na kolonie zimowe i letnie oraz na wieś do

członków Towarzystwa. W latach 1935–1937 Towarzystwo urządziło dla uczniów ośrodek wypoczynkowy nad morzem w Jastarni.⁶⁶

Na uwagę zasługuje też inicjatywa ze strony samych, bardziej zamożnych uczniów, którzy na czele z kilkoma nauczycielami tej szkoły utworzyli w 1917 Koło Samopomocy Uczniowskiej.⁶⁷ Nie można też zapomnieć o organizacji, jaką była „Tania Kuchnia”, która np. w roku szkolnym 1919/20 wydawała dziennie 30 bezpłatnych śniadań.⁶⁸

Elitarny charakter szkoły pod względem wyznania, narodowości i pochodzenia społecznego wyrażał różnicowanie co do miejsca pochodzenia uczniów. I choć znaczną część ogółu uczniów stanowili mieszkańcy Włocławka i powiatu włocławskiego, to stosunkowo duża ich liczba pochodziła z innych miast i miejscowości Polski, a nawet spoza jej granic. I tak w roku szkolnym 1926/27 z Włocławka pochodziło 68 uczniów, a 121 z województwa warszawskiego, 39 z innych województw, 10 z Rosji, 7 z Ameryki.⁶⁹ Z kolei w roku szkolnym 1937/38 na 478 uczniów gimnazjum, liceum i szkoły powszechnej aż 316 pochodziło z Włocławka i powiatu włocławskiego, a reszta z różnych stron Polski.⁷⁰ W tym miejscu warto dodać, że dyrekcja gimnazjum, w trosce o najmłodszych uczniów, uruchomiła z dniem 6 września 1928 r. autobus, który dowoził do szkoły chłopców zamieszkujących odległe krańce miasta.⁷¹

Ważną rolę w procesie kształtowania osobowości uczniów odgrywało spełnianie praktyk religijnych, dlatego w gimnazjum każdego dnia na korytarzach przed rozpoczęciem lekcji odmawiano modlitwę, a w niedziele i święta młodzież gimnazjum brała udział we mszy w farze lub w bazylice katedralnej. Niedzielnym wymarszem do kościoła kierował nauczyciel gimnastyki. Po odprawionej mszy ksiądz prefekt głosił homilię do zebranej młodzieży.⁷² W ramach praktyk religijnych uczniowie w ciągu roku cztery razy przystępowali do sakramentu pokuty i Komunii.⁷³ Ważnym elementem życia religijnego był też udział młodzieży w nabożeństwie przed uroczystością jej patrona św. Stanisława Kostki (13 XI). Każdego roku w okresie Wielkiego Postu młodzież, pod kierunkiem swoich księży prefektów, odprawiała rekolekcje wielkopostne, na zakończenie których mszę w katedrze sprawował na ogół biskup ordynariusz.⁷⁴

Szczególny wymiar i znaczenie w pogłębieniu życia religijnego młodzieży miały trzydniowe czerwcowe rekolekcje zamknięte dla maturzystów wszystkich szkół średnich z diecezji włocławskiej.⁷⁵ Piękną tradycją szkoły były pielgrzymki maturzystów do Częstochowy przed maturą, a po maturze piesze pielgrzymki do Skępego.⁷⁶ Do tradycji należał też udział uczniów wraz z nauczycielami, a także szkolnej orkiestry w procesji Bo-

żego Ciała.⁷⁷ Na frontonie gimnazjum przygotowywano jedną ze stacji ołtarzowych.⁷⁸

W całokształcie wychowania, które prowadzono w duchu etyki katolickiej, kładziono akcent na wychowanie narodowe, a w okresie sanacji na wychowanie państwowe i społeczne.⁷⁹ Starano się także uczyć młodzież kreatywności, czemu miała służyć m.in. przynależność uczniów do różnych organizacji. Na terenie szkoły działały dwa rodzaje organizacji: religijne i pozareligijne. Do tych pierwszych należały: Krucjata Eucharystyczna⁸⁰ i Sodalicja Mariańska.⁸¹ Spośród organizacji świeckich na terenie szkoły działały: Samorząd Szkolny (1924), Kółko „Niezlomnych” (1917), Kółko Sportowe z czterema sekcjami (1919), Związek Harcerstwa Polskiego (1921), Kółko Historyczne z „Klubem Dyskusyjno-Społecznym” (1923), Kółko Krajoznawcze im. Wincentego Pola (1928), Liga Obrony Powietrznej Państwa, przy której istniało przez pewien czas Kółko Szybowcowe (1928), Kółko Przyrodnicze (1932), Kółko Muzyczne im. Stanisława Moniuszki (1917), Szkolna Kasa Oszczędności, która w załączku istniała już od 1918 r. (1935), Kółko Fotograficzne (1935), Liga Morska i Kolonialna (1935), Polski Biały Krzyż (1938) i Kółko Polonistyczne (1938).⁸²

Ważną rolę w procesie wychowawczym odgrywała również rada pedagogiczna, która – oprócz zadań właściwych – wybierała także wychowawców klasowych.⁸³ Ci z kolei, przypuszczalnie od roku szkolnego 1923/24, utworzyli tzw. „Koło Wychowawców”, które pełniło funkcję doradczą i pomocniczą w odniesieniu do rady pedagogicznej.⁸⁴ Kontynuatorką „Koła Wychowawców” od 1932 r. była prawdopodobnie „Rada Wychowawcza”.⁸⁵ Należy zauważyć, że w związku z utworzeniem w 1933 r. w gimnazjum – szkoły powszechnej, działały od tego czasu dwie rady pedagogiczne, choć głównym zwierzchnikiem całej szkoły nadal był dyrektor gimnazjum.⁸⁶

Skuteczność zabiegów wychowawczych uzależniona była w dużym stopniu od współpracy między szkołą i domem. W tym celu urządzone były specjalne konferencje z rodzicami i opiekunami uczniów. I tak na przykład w roku szkolnym 1918/19 odbyły się w ciągu roku trzy takie konferencje.⁸⁷ W kolejnych latach takie konferencje odbywały się po zakończeniu każdego okresu. Na spotkaniach z rodzicami omawiano takie kwestie wychowawcze, jak: higiena, odżywianie, przygotowanie lekcji, palenie papierosów czy chodzenie do kina na niedozwolone filmy.⁸⁸ Od 1933 r. elementem składowym każdej konferencji były referaty wygłaszane przez nauczycieli lub lekarza szkolnego.⁸⁹ Specyficzną formą zacie-

śnienia współpracy między szkołą a rodzicami była możliwość udziału tych ostatnich w niektórych posiedzeniach rady pedagogicznej, kiedy to omawiano ogólne zagadnienia wychowawcze.⁹⁰

Mimo tak wielkiego wysiłku wychowawczego podjętego przez nauczycieli gimnazjum jak i rodziców, z samym zachowaniem i kulturą uczniów nie było najlepiej, skoro przebywający w 1927 r. we Włocławku redaktor „Roczników Katolickich” ks. Nikodem Ludomir Cieszyński napisał: „Zauważyłem, że chłopcy czy robotnicy mimo mojego zupełnie urzędowego stroju nie pozdrawiali mnie, ale co ciekawe, nawet u «Długoszków» nie zauważyłem tej łuny życzliwości, jaka bije ku księdzu w takim czysto zachodnio-polskim mieście. Mniejsza o mnie, jakiś obcy! Ale obojętność tych młokosów wobec zacnego, siwowłosego towarzysza (ks. Gruchalski) wprost mnie oburzała, a gdy o tym wspomniałem, powiedzieli mi księża, że i swojemu biskupowi – dobroczyńcy niekiedy się nie uklonią”.⁹¹

Pomimo tych niedomagań wychowawczych życie szkolne obfitowało w szereg różnego rodzaju imprez i wydarzeń, które w pewien sposób miały wpływ na wychowanie kulturalno-społeczne uczniów. Dlatego ważną rolę w wychowaniu młodzieży spełniały obchody związane z ważnymi wydarzeniami narodowymi, jak proklamowanie w dniu 20 października 1918 r. przez Radę Regencyjną zjednoczonej i niepodległej Polski. Taki sam charakter miały obchody rocznic powstań: listopadowego w dniu 1 grudnia 1917 r i styczniowego 21 stycznia 1918 r. Podobny wydźwięk miały obchodzone już w wolnej Polsce rocznice uchwalenia konstytucji 3 Maja, powrotu Polski nad Bałtyk czy przyłączenia Zaolzia.⁹²

Wśród znaczących wydarzeń w historii szkoły znajdują się też wizyty dostojników kościelnych, jak: wizytatora apostolskiego Achillesa Ratii, późniejszego Piusa XI (23 IX 1918),⁹³ prymasa E. Dalbora i abpa J. Nowowiejskiego (11 XI 1918 r) oraz prymasa A. Hlonda (23 III 1935 r).⁹⁴

* * *

Tragiczne piętno na losach Gimnazjum im J. Długosza wycisnęła II wojna światowa. W dniu 14 września 1939 r. budynek szkolny został zajęty przez wojska niemieckie i przeznaczony na szpital wojskowy. Wśród 217 nauczycieli z Włocławka i jego okolic, którzy zginęli za Polskę, 15 nauczycieli było z Gimnazjum im. J. Długosza. Po opuszczeniu w 1945 r. Włocławka przez wojska niemieckie, gmach zajęły wojska radzieckie, a następnie polskie. Wszystkie budynki zostały zniszczone w 30–40%. Dzięki zaangażowaniu Kurii, duchowieństwa i nauczycieli działalność gimnazjum wznowiono 4 maja 1945 r. Jednak na skutek szykan władz komunistycz-

nych zostało zamknięte z dniem 31 sierpnia 1949 r. Wznowiono je dopiero po 52 latach w III Rzeczypospolitej w dniu 2 lipca 2001 r.

PRZYPISY

- ¹ *Nowe gimnazjum męskie*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDKK), 10(1916), s. 216–217; *Gimnazjum Biskupie Włocławskie*, tamże, s. 217–219. Gimnazjum powstało na pamiątkę 500. rocznicy urodzin wielkiego patrioty ks. Jana Długosza. Oprócz Gimnazjum im. ks. J. Długosza otwarto jeszcze w 1916 r. w diecezji kujawsko-kaliskiej dwa gimnazja: gimnazjum żeńskie (początkowo były tylko 4 klasy) wraz z internatem we Włocławku, którego przełożoną została Janina Steinbokówna (*Nowe gimnazjum żeńskie*, KDKK 10(1916), s. 135, 215–216) oraz męskie 8-klasowe Gimnazjum Realne św. Józefa w Częstochowie przy Alei NMP 60, założone przez ks. Stanisława Krönerberga (liczyło 3 klasy i ok. 40 uczniów); akt poświęcenia tej szkoły odbył się 1 IX 1916 r. (*Gimnazjum realne w Częstochowie*, KDKK 10(1916), s. 255).
- ² *Otwarcie 8-klasowego biskupiego gimnazjum im. J. Długosza*, KDKK 10(1916), s. 262; „Rocznik Gimnazjum Humanistycznego im. ks. J. Długosza” (RGHD), 4(1926/27), s. 9.
- ³ RGHD, 4(1926/27), s. 8.
- ⁴ RGHD, 3(1924/25), s. 5; *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, pod red. K. Masłowskiego, Włocławek 1938, s. 6.
- ⁵ RGHD, 4(1926/27), s. 8–9. Lokal szkoły znajdował się w lewym skrzydle pałacu biskupiego. Ta część pałacu, gdzie mieściła się kiedyś szkoła realna, zajmowana była przez władze rosyjskie, a po ich ustąpieniu przez wojska niemieckie.
- ⁶ KDKK 10(1916), s. 262–263. Na nabożeństwo inauguracyjne w katedrze przybyli nauczyciele i wierni. Liturgii przewodniczył bp S. Zdzitowiecki, natomiast po skończonym nabożeństwie odczyt o Janie Długoszu wygłosił ks. C. Pęcherski. Poświęcenia sal dokonał osobiście bp S. Zdzitowiecki. W następnym dniu rozpoczęły się zajęcia.
- ⁷ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 6; Archiwum Państwowe w Bydgoszczy (APB), Akta Kuratorium Okręgu Szkolnego Pomorskiego (AKOSzP), 8-klasowe Gimnazjum Męskie Ks. Biskupa Zdzitowieckiego we Włocławku, sygn. 3230, nr 403, 414, 415; RGHD, 3(1924/25), s. 5. Klasy następne przybywały w kolejnych latach istnienia gimnazjum.
- ⁸ RGHD, 3(1924/25), s. 6.
- ⁹ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 111, 558. W półurzędowej korespondencji używano nazwy: „Zakład Naukowo-Wychowawczy im. ks. J. Długosza” lub też w celu podkreślenia nowej struktury organizacyjnej: „Gimnazjum i Liceum im. ks. J. Długosza”. Obydwie szkoły średnie: gimnazjum i liceum posługiwały się pieczęcią, zatwierdzoną przez kuratorium: „Prywatne Liceum Męskie im. ks. J. Długosza z internatem, Włocławek”.
- ¹⁰ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 588, 630. Kuria, jako właściciel gimnazjum, uzupełniała środki brakujące na utrzymanie, zatwierdzała statut szkoły, określała wysokość pensji nauczycieli oraz ustalała wysokość opłat szkolnych. Ona też, na wniosek kuratorium czy dyrektora szkoły, zatrudniała lub zwalniała nauczycieli.
- ¹¹ Tamże. Dyrektor zobowiązany był dla kuratorium i Kurii Diecezjalnej składać okresowe i roczne sprawozdania.
- ¹² APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 403
- ¹³ RGHD, 3(1924/25), s. 9; *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 7. W gimnazjum istniały dwie orkiestry: smyczkowa i dęta, a także chór.
- ¹⁴ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta Kurii Diecezji Włocławskiej (AKDWł), og. III, 5: *Zakład im. ks. J. Długosza*, k. 1; RGHD, 4(1926/27), s. 9–10; *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 9.
- ¹⁵ Gimnazjum w roku szkolnym 1924/25 miało 7 klas i dwie klasy wstępne. Liczba uczniów wynosiła 261.

- ¹⁶ ADWŁ, AKDWŁ, og. III, 5, k. 1.
- ¹⁷ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 14. Projekt budynku wykonał architekt A. Buraczewski z Warszawy.
- ¹⁸ KDKK 21(1927), s. 37.
- ¹⁹ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 9, 17; M. Ziemkiewicz, *Historia zakładu naukowo-wychowawczego im. ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916–1949*, Włocławek 2001, s. 22; „Słowo Kujawskie” 1928, nr 228(7 X), s. 1. Uroczystość rozpoczęła się mszą odprawioną w katedrze o godz. 9.45, następnie dokonano poświęcenia sztandaru, po czym odbyła się defilada uczniów przed sztandarem. Na sztandarze z jednej strony znajdowało się godło państwowe i nazwa szkoły, a z drugiej obraz Matki Bożej. U nasady szczytu umieszczono hasło: „Szanuj honor własny, rodziny i szkoły”.
- ²⁰ R. Andrzejewski, *Skąd pochodzi napis na gmachu Długosza?*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”) 2000, nr 36(23 V), s. I–II. Słowa Seneki w oryginale: „Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura” (życie bezczynne, bez zajęć literackich, jest śmiercią i pogrzebem żywego człowieka). Napis na frontonie skrócono i zamiast słowa „otium” dano „vita”.
- ²¹ ADWŁ, AKDWŁ, og. III, 5, k. 48; RGHD 4(1926/27), s. 16. Od 1918 r. do 1920 r. istniał przy szkole konwikt (bursa), w którym mieszkało 24 uczniów. W dniu 1 IX 1927 r. ponownie uruchomiono internat, w którym mieszkało w następnym roku już 70 uczniów. Jego kierownikiem był dyrektor szkoły ks. A. Leśniewski. W 1931 r. w internacie zamieszkiwało 108 uczniów. Do internatu przyjmowano chłopców od 9 roku życia. Wychowankowie mieli zapewnioną opiekę lekarską. Nad zdrowiem uczniów czuwała też higienistka i stomatolog. Wielką rolę w realizacji programu wychowawczego odgrywali wychowawcy, którzy byli zawsze do dyspozycji uczniów, zwłaszcza w czasie odrabiania przez nich pracy domowej. Kierownictwo internatu utrzymywało ścisły kontakt z rodzicami wychowanków.
- ²² *Poświęcenie internatu w gimnazjum im. Długosza*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWŁ) 24(1930), s. 317. Uroczystą mszę w kaplicy szkolnej o godz. 9 odprawił bp K. Radoński. Sama uroczystość poświęcenia odbyła się o godz. 12.30.
- ²³ S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 38(1979), s. 312; *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 11. Ostatni etap budowy zakończył się w roku szkolnym 1930/31.
- ²⁴ Po odzyskaniu niepodległości reforma szkoły średniej została dokonana nie drogą wydania odrębnej ustawy, lecz przez *Program naukowy szkoły średniej* (Warszawa 1919), przedrukowany następnie w drugim wydaniu zatytułowanym *Zasady nauczania w szkole średniej* (Warszawa 1921). Wśród zakładów średnich przeważać miały 8-klasowe gimnazja różnych typów, wydziałów (klasyczne z łaciną od I do VII kl. i greką od IV do VIII kl. oraz humanistyczne z łaciną lub matematyczno i przyrodnicze), do których można było uczęszczać po ukończeniu 4 klas szkoły powszechnej. Szkołę średnią podzielono na dwa szczeble programowe: trzyletni przygotowawczy i pięcioletni systematyczny. Pierwszy szczebel – programowo jednolity – otrzymał nazwę gimnazjum niższego; drugi – zróżnicowany na cztery typy o oddzielnych podstawach wychowawczych – gimnazjum wyższego. W klasach I–III obowiązywał zasadniczo ten sam program jak w trzech ostatnich klasach siedmioklasowej szkoły powszechnej.
- ²⁵ S. Librowski, *Materiały do dziejów...*, art. cyt., s. 312; RGHD 3(1924/25), s. 8–9. W spisie nauczycieli, którzy pracowali w gimnazjum w latach 1916–1925 jest 98 nazwisk, wśród których było 29 księży. W tej liczbie aż 9 nauczycieli posiadało tytuł doktora.
- ²⁶ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1939, s. 30; B. Czarniecki, *Opowieści z dawnego Zamczka*, Włocławek 1997, s. 87.
- ²⁷ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 588 (Statut Gimnazjum); A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiś, *Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku 1916–1949*, Bydgoszcz 1995, s. 117–120.
- ²⁸ *Historia wychowania. Wiek XX*, red. J. Mięso, t. 1, Warszawa 1984, s. 63–68.
- ²⁹ APB, AKOSzP, sygn. 3230, 417, 480; *Ustawa o szkolnictwie średnim ogólnokształcącym*, Warszawa 1922.
- ³⁰ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 415; RGHD 4(1926/27), s. 20.

- ³¹ Dz. UMWRiOP, 1921, nr 1; *Ustawa o szkolnictwie średnim ogólnokształcącym*, Warszawa 1922.
- ³² RGHD 4(1926/27), s. 20.
- ³³ A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 85.
- ³⁴ Tamże, s. 83.
- ³⁵ RGHD 3(1924/25), s. 5.
- ³⁶ Tamże. Miesięczna pensja nauczyciela gimnazjum w zależności od ilości godzin wynosiła w roku szkolnym 1917/18 od 675 do 5100 marek.
- ³⁷ RGHD 4(1926/27), s. 18–19; M. Ziemkiewicz, *Historia Zakładu...*, dz. cyt., s. 83. Do grona nauczycieli należeli: Maria Margielówna, ukończyła paryską Sorbonę, Wincenty Szlązak – uniwersytet w Liège, Piotr Wittman – Akademię Muzyczną w Budapeszcie. Z księży uczyli wtedy: ks. prefekt dr Józef Bielowski, ks. lic. Piotr Zwierz, ks. Lambert Śliński – filolog klasyczny oraz ks. Stanisław Wojsa.
- ³⁸ ADWł, AKDWł, og. III, 5, k. 216; A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 64–65. Miesięczna płaca nauczycieli w roku szkolnym 1934/35 w zależności od ilości lekcji wynosiła od 75,96 do 693,74 zł. Dyrektor szkoły pobierał dodatek służbowy w wysokości 130 zł miesięcznie. Nauczycielom w gimnazjum przyznawany był też dodatek 20%. Płatne było również wychowawstwo w wysokości 2 godzin nadliczbowych. Wszyscy nauczyciele mający na utrzymaniu rodziny otrzymywali 7% dodatku rodzinnego.
- ³⁹ RGHD 4(1926/27), s. 58.
- ⁴⁰ A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 136–145.
- ⁴¹ H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice 2000, s. 220.
- ⁴² RGHD 4 (1926/27), s. 58–59.
- ⁴³ P. Furczyk, *Szkic biograficzny o księdzu Konradzie Wojciechu*, Kraków 1968, s. 5–6 (mps).
- ⁴⁴ DzURP, 1932, nr 38, poz. 309.
- ⁴⁵ J. Wajer, *Życie kulturalne Włocławka w latach 1918–1939*, Bydgoszcz 1997, s. 91. Szkoła choć uruchomiona została w roku szkolnym 1933/34, to uprawnienia państwowe otrzymała dopiero w 1938 r. Do szkoły tej przyjmowano uczniów wyłącznie wyznania katolickiego. Opłaty wynosiły 24–45 zł miesięcznie.
- ⁴⁶ ADWł, AKDWł, og. III, 5, k. 90.
- ⁴⁷ A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 92. W roku szkolnym 1937/38 zdawała egzamin ostatnia klasa starego typu. Do egzaminu dopuszczono 28 uczniów, ale świadectwo dojrzałości otrzymało 27 uczniów.
- ⁴⁸ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 125; A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 93. W pierwszym roku szkolnym 1938/39 nowego typu do egzaminu maturalnego przystąpiło 22 uczniów; z profilu humanistycznego – 14 i z profilu przyrodniczego – 8. Świadectwa maturalnego nie otrzymało dwóch uczniów z profilu humanistycznego.
- ⁴⁹ ADWł, AKDWł, og. III, 5, k. 160.
- ⁵⁰ M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 323.
- ⁵¹ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 588. Zasadę tę wprowadzono już w 1916 r. na wniosek K. Służalka i ks. W. Owczarka.
- ⁵² A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 68.
- ⁵³ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 258, 354, 478, 572–575.
- ⁵⁴ A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 69.
- ⁵⁵ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 177. W roku szkolnym 1937/38 we wszystkich trzech typach szkół 84 uczniów było synami właścicieli i dzierżawców powyżej 50 ha.
- ⁵⁶ A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 71.

- ⁵⁷ APB, AKOSzP, sygn. 3230, nr 387. Opłaty szkolne i internatowe należało uiszczać za pełne 10 miesięcy i płatne były z góry do 7 dnia każdego miesiąca.
- ⁵⁸ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 194.
- ⁵⁹ Tamże, s. 195. Depozyt podlegał zwrotowi pod koniec roku lub po zaprzestaniu korzystania z internatu. Uczniowie mieszkający w internacie płacili jeszcze dodatkowo 5 zł miesięcznie za pranie.
- ⁶⁰ Tamże, s. 43, 52–53.
- ⁶¹ Tamże, s. 194.
- ⁶² A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 75–76.
- ⁶³ Tamże, s. 77.
- ⁶⁴ RGHD 1(1917/18), s. 96. W roku szkolnym 1918/19 wyasygnowało ono pieniądze na wpisy dla 60 uczniów.
- ⁶⁵ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 142–148. Genezy tej organizacji można dopatrywać się w zainicjowanym w 1917 r. przez D. Trzczińskiego z Włocławka tzw. „Stypendium T. Kościuszki dla uczniów 8-klasowego Gimnazjum Filologicznego im. J. Długosza”. I choć stypendium to nie trwało długo, to idea pomocy dla niezamożnych uczniów tej szkoły pozostała żywa. Już w 1918 r. powstało stowarzyszenie pod nazwą „Koło Wpisów przy 8–10-klasowym Gimnazjum Filologicznym im. ks. J. Długosza” skupiające rodziców tego gimnazjum oraz sympatyków. Wśród sympatyków stowarzyszenia, tzw. protektorów, byli: abp E. Dalbor, baron L. Krönenberg z Brzezia czy Rada Narodowa z Poznania.
- ⁶⁶ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 147; M. Ziemkiewicz, *Historia Zakładu...*, s. 106–107.
- ⁶⁷ RGHD 1(1917/1918), s. 94. Fundusze czerpano z 20-groszowych składek członkowskich, imprez dochodowych, prowadzonego sklepiku i antykwariatu.
- ⁶⁸ A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 77.
- ⁶⁹ RGHD 4(1926/27), s. 69.
- ⁷⁰ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 178–179; M. Ziemkiewicz, *Historia Zakładu...*, s. 46.
- ⁷¹ „Słowo Kujawskie” 1928, nr 240(5 IX), s. 4.
- ⁷² *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 84–85.
- ⁷³ RGHD 1(1917/18), s. 178.
- ⁷⁴ *Czynności pasterskie*, KDKK 13(1919), s. 126.
- ⁷⁵ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 85.
- ⁷⁶ RGHD 4(1926/27), s. 28.
- ⁷⁷ RGHD 1(1917/18), s. 78.
- ⁷⁸ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 85.
- ⁷⁹ W.M. Borowski, *Ogólne zarysy wychowania narodowego*, Lwów 1918, s. 177; S. Pigoń, *Do podstaw wychowania narodowego*, Kraków, 1917, s. 97; K. Bartnocka, *Wychowanie państwowe*, w: *Rozprawy z dziejów oświaty*, pod red. Ł. Kurdybacy, t. 15, Wrocław 1972; A. Mietz, M. Pawlak, M. Szczotkowska-Topiń, *Gimnazjum i Liceum...*, dz. cyt., s. 97–102.
- ⁸⁰ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 152. Koło powstało 25 maja 1934 r. w Szkole Powszechnej. W 1938 r. koło liczyło 55 członków.
- ⁸¹ RGHD 3(1924/25), s. 9. Sodalicja Mariańska została założona 26 maja 1918 r. i liczyła 35 uczniów. Wkrótce przerwała działalność i do 1924 r. nie istniała na terenie szkoły. Pierwszym jej moderatorem był ks. K. Makowski. Po wznowieniu działalności Sodalicja tworzyła sekcje: uświadamiania religijnego, misyjnej i miłosierdzia chrześcijańskiego.
- ⁸² M. Ziemkiewicz, *Historia Zakładu...*, s. 116–125.
- ⁸³ ADWł, og. III, 5, k. 160.
- ⁸⁴ ADWł, Akta Liceum im. ks. J. Długosza, 13: Protokoły zebrań „Koła Wychowawców Gimnazjum im. J. Długosza we Włocławku” 1923–31, k. 1–2, 8–10, 17–21, 26–27, 32–34; tam-

że, 11: Kronika szkoły. Na każdym zebraniu „Koła Wychowawców” przedstawiano sprawozdanie ze stanu wychowania w poszczególnych klasach. Opracowano tzw. „Kodeks kar moralnych”. Nadto utworzono instytucję dwóch nowych wychowawców, nie związanych z żadną klasą, których zadaniem miało być czuwanie nad zachowaniem uczniów poza szkołą, a także zwiedzanie stacji oraz wydawanie o nich opinii. Owocem zebrań „Koła Wychowawców” było opracowanie w 1923 r. nowego regulaminu uczniowskiego, którego hasłem było: „Szczuj honor własny, rodziny i szkoły”. W zakres zainteresowań Koła wchodziła też kwestia dotycząca działalności organizacji młodzieżowych. Na zebraniach Koła dokonywano przydziału kuratorów do poszczególnych organizacji. Przyjęto też statut Samorządu Szkolnego.

⁸⁵ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 90.

⁸⁶ Tamże, s. 42, 97–98, 132; ADWł, AKDWł, og. III, 5, k. 211.

⁸⁷ RGHD 1(1917/18), s. 76.

⁸⁸ RGHD 3(1924/25), s. 20; M. Ziemkiewicz, *Historia zakładu...*, s. 101.

⁸⁹ *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 142.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ N. Cieszyński, *Z Włocławka i okolic*, „Roczniki Katolickie” 5(1927), s. 398–399.

⁹² KDWł 33(1939), s. 13.

⁹³ „Słowo Polskie” 1918, nr 200(24 IX). W imieniu nauczycieli w języku włoskim przemawiał ks. F. Ligenza. Delegat Stolicy Apostolskiej w towarzystwie ordynariusza i dyrektora S. Brzozowskiego zwiedził szkołę, a przed nuncjuszem 300 uczniów odbyło defiladę.

⁹⁴ KDKK 12(1918), s. 226; RGHD 2(1918/1919), s. 37; *Zakład im. Ks. J. Długosza we Włocławku*, dz. cyt., s. 174.

KS. KAZIMIERZ RULKA

JAK ZNISZCZYĆ „ZAMASKOWANĄ AGRESJĘ KLERU”?

Działania władz komunistycznych zmierzające do likwidacji „Ładu Bożego”

Czasopismo „Ład Boży” powstało w kilka miesięcy po zakończeniu II wojny światowej (pierwszy numer ukazał się 2 IX 1945 r.)¹ i było wydawane przez Kurię Diecezjalną we Włocławku. Zajmowało się przede wszystkim sprawami religijnymi, nie pomijając jednak całkowicie informacji aktualnych z życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Pod względem wysokości nakładu (od marca 1946 r. przeciętnie 25 tysięcy egzemplarzy) plasowało się on w końcu pierwszej dziesiątki czasopism katolickich w Polsce.

Z całej dokumentacji archiwalnej działalności „Ładu Bożego” w latach 1945–1953 zachował się jedynie fragment (przechowywany w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku), obejmujący zasadniczo lata 1950–1953, a więc pochodzący z tego okresu, kiedy redaktorem czasopisma był ksiądz Stanisław Piotrowski.² Zagięła natomiast zebrana przez niego dokumentacja działań władz komunistycznych i zależnych od nich instytucji zmierzających do zlikwidowania „Ładu Bożego” oraz spisane w maszynopisie wspomnienia pt. „Trzy lata za biurkiem redaktora”.³

Zachowana dokumentacja, w zestawieniu z opracowaniami ogólnymi oraz informacjami uzyskanymi z analizy treści samego czasopisma, jest podstawą dla opracowania podjętego tematu.

Działania rozpoznawcze i zaczepne

Od samego początku władze komunistyczne postawiły sobie jako zadanie w stosunku do prasy katolickiej całkowite jej podporządkowanie sobie. Gdy okazało się to niemożliwe, zaczęły stopniowo ograniczać możliwości oddziaływania tej prasy, a potem podjęły działania zmierzające do jej likwidacji.

Czuwała cenzura

„Ład Boży”, podobnie jak wszystkie inne publikacje w Polsce w okresie powojennym, poddany był cenzurze uprzedniej. Działania jej wprowadzały do czasopism tym większe zakłamanie, że wyciętych przez cenzurę miejsc nie można było w żaden sposób zaznaczać w druku. Czytelnicy więc z reguły nie wiedzieli, czy mają do czynienia z tekstem integralnym, czy zdeformowanym przez cięcia cenzury. W zachowanych materiałach archiwalnych odnoszących się do „Ładu Bożego” nie zachowała się żadna dokumentacja działalności cenzury.⁴ Pewnych ingerencji można się jednak domyślać na podstawie innych śladów.

Na ogół badacze twierdzą, że zaraz po wojnie cenzura była w miarę liberalna. Potwierdza to w pewnym stopniu lektura pierwszych roczników „Ładu Bożego”. Można było na łamach czasopisma odpowiadać na ataki prasy komunistycznej⁵ i „Ład Boży” początkowo z tego korzystał.⁶ Widać to m.in. w artykułach ks. S. Wyszyńskiego,⁷ w których występował on w obronie Stolicy Apostolskiej, konkordatu, prawa małżeńskiego.

Ale już we wrześniu 1946 r. (15 IX) biskupi polscy stwierdzali, że w czasopismach zdarzają się wypadki skreślania przez cenzurę fragmentów tekstów uświęconych przez wielowiekową tradycję, np. w modlitwach, pieśniach, Gorzkich żalach. Nie była to chyba zbyt częsta praktyka, skoro w 1946 r. odnotowano tylko 53 ingerencje w polskiej prasie katolickiej.⁸ Bardziej uciążliwe było „sugerowanie” przez cenzurę, co ma być drukowane.⁹

W „Ładzie Bożym” ślady nasilania się cenzury spotykamy od początku 1947 r. Na przykład w numerze 5 (2–8 II) „Ład” podał sprawozdanie o wyborach do Sejmu Ustawodawczego. Zostało z niego 16 wierszy (szerokości 6 cm).¹⁰ Innym śladem wskazującym na ingerencję cenzury jest ilustracja przedstawiająca tryptyk z kościoła św. Witalisa we Włocławku, w żaden sposób nie powiązana z okalającymi go tekstami, a odbita z kliszy wypożyczonej z „Ateneum Kapłańskiego”. (W ogóle takie ilustracje niezwiązane z tekstem z reguły zakrywają dziury powstałe po wyciętych przez cenzurę tekstach). W tym samym czasie „Ład Boży” był zmuszony wydrukować orędzie prezydenta Bolesława Bieruta.¹¹

W końcu 1947 r. nacisk cenzury nasilił się jeszcze bardziej. Było to skutkiem pogorszenia się stosunków na linii państwo – Kościół, które nastąpiło jesienią 1947 r. po wydaniu przez Episkopat Polski listu do wiernych, w którym m.in. zaprotestował przeciwko nasilaniu się cenzury i wezwał do bojkotu prasy antyreligijnej.¹² W odpowiedzi na to Biuro Polityczne KC PZPR dnia 1 X 1947 r. postanowiło m.in. zaostrzyć cenzurę

prasy katolickiej.¹³ Na stałe zaostrzenie się cenzury prasy katolickiej załił się w piśmie z 24 IV 1948 r. skierowanym do ministra Bezpieczeństwa Publicznego W. Wolskiego sekretarz Episkopatu Polski bp Zygmunt Chormański.¹⁴ To samo powtarzano w roku następnym.¹⁵

W porozumieniu zawartym 14 IV 1950 r. między przedstawicielami Rządu i Episkopatu Polski przyjęto (aneks, p. 14), że „prasa katolicka i wydawnictwa katolickie będą korzystały z uprawnień określonych przez odpowiednie ustawy i zarządzenia władz na równi z innymi wydawnictwami”.¹⁶ Jakby w odpowiedzi na to, pewnie dla wykazania dobrej woli, pojawiają się w „Ładzie Bożym” artykuły o osiągnięciach państwa polskiego.¹⁷ Ale już we wrześniu tego roku biskupi musieli stwierdzić, że metody stosowane przez cenzurę¹⁸ są „stokroć gorsze niż były przed Porozumieniem”.¹⁹ Teraz zupełnie nie było wiadomo, co można pisać, a czego nie można. Skreślane były nawet całe artykuły o treści czysto religijnej, jak np. o Opatrzności Bożej, o nowych Świętych, o Dniu Pańskim, o cudach, o miejscach cudownych; usuwane są nawet ilustracje religijne.²⁰ Nie chodziło w tym o jakiś sens kontroli przez cenzurę, ale mnożenie kosztów wydawniczych i niszczenie pisma.²¹ Z kolei cenzura zaczęła stosować inną, bardziej perfidną metodę: wykreślała fragmenty w ten sposób, że całkowicie zniekształcało to tekst.²²

W marcu 1952 r. wszystkim czasopismom katolickim, także „Ładowi Bożemu”, cenzura nie przepuściła Memoriału Episkopatu w sprawie Konstytucji.²³ Wymagała natomiast od redaktorów tych czasopism artykułów o mordzie w Katyniu (przypisujących tę zbrodnię Niemcom), wojnie w Korei (z potępieniem Amerykanów), wojnie bakteriologicznej oraz artykułów okolicznościowych na urodziny prezydenta B. Bieruta.²⁴

„Ład Boży” z tych „postulatów” zrealizował tylko ostatni.²⁵ Czasem, ale bardzo rzadko, drukowano typowo komunistycznym słownictwem zredagowane wiadomości o osiągnięciach gospodarczych w Polsce (przejęte z PAP), ale zazwyczaj mniejszym drukiem.²⁶ W ogóle starano się nie podejmować tematów politycznych i nie angażować się w tego rodzaju działalność.²⁷

Cenzura utrudniała także wydanie „Ładu Bożego” na czas, oddając z opóźnieniem ocenzurowane teksty, chociaż Grodzki Urząd Kontroli Prasy znajdował się we Włocławku (cenzurowaniem „Ładu Bożego” zajmował się tutaj p. Szalek).²⁸ Wydłużało się to jeszcze bardziej, gdy trzeba było odwoływać się do Bydgoszczy. Działania te nasiliły się od 1951 r., chociaż nie były jeszcze stałą praktyką. Bardzo często wyrzucano całe artykuły, a także wypytywano, kto je napisał.²⁹ Wycięte większe fragmenty

starano się zastąpić innymi tekstami albo ilustracjami. Ks. Piotrowski zdobył m.in. w tym celu większą ilość klisz z „Głosu Katolickiego”,³⁰ które można było wykorzystać w sytuacji, gdy inne rozwiązanie było już niemożliwe. Ale i tak w rezultacie tych działań trzeba było zrezygnować w ogóle z druku niektórych numerów.³¹

Oceniając „Ład Boży” w latach 1945–1952, przedstawiciele cenzury stwierdzali jednoznacznie: „wroga reakcyjna robota wobec Polski Ludowej prawie w każdym artykule”, przypisywali mu „bojowy i mobilizujący ton”, „atak na demokrację”, „fałsz historyczny: wszystko to co dobre w historii Polski, naród zawdzięcza Kościołowi”, a gdy nie znaleźli niczego podejrzanego, przestrzegali: „milczenie świadczy o zamaskowanej agresji kleru”. Jednak czasem zdarzały się nawet „pozytywne” opinie: „brak artykułów dywersyjnych”, „złagodzone formy”, a nawet „nie budzi zastrzeżeń”. Główny Urząd Kontroli Prasy w Warszawie wyraził nawet opinię, że w „Ładzie Bożym” cenzura lokalna poczyniła za dużo skreśleń.³²

Zajęcie przyczółka w kolportażu

Od początku kolportaż „Ładu Bożego” odbywał się zasadniczo poprzez parafie. Proboszczowie lub wyznaczone przez nich osoby rozprawdzali przysyłany przydział „Ładu” i należność przekazywali albo bezpośrednio do administracji czasopisma, albo przekazem pocztowym na konto redakcji w PKO (oddz. w Bydgoszczy). Otrzymywali za to 20% rabatu.³³

Orientacyjne podliczenie w styczniu 1951 r. wykazywało, że „Ład Boży” tłoczono w nakładzie 25 tys. egz., z czego przeznaczano na:

- sprzedaż komisową – 375 egz.
- prenumeratę pocztową – 2.200 egz.
- kolportaż parafialny – 22.300 egz.
- egzemplarze autorskie, wymienne, urzędowe do władz – 125 egz.³⁴

Niewielką część nakładu zostawiano na składanie całych roczników „Ładu”, oprawianie ich w miejscowej introligatorni i wysyłanie zainteresowanym odbiorcom,³⁵ a prawdopodobnie także jako egzemplarze zapasowe.

Szczegółowe rozliczenie na dzień 1 lutego 1951 r. pozwala stwierdzić, że w rzeczywistości rozprawdzano w sumie 22.324 egz., z czego:

- w prenumeracie zleconej (przez urzędy pocztowe) – 809 egz.
- prenumeracie bezpośredniej – 477 egz.
- przez parafie – 21.038.³⁶

Widać z tego, że podstawą bytu czasopisma był kolportaż parafialny. Jednak tylko ok. 9.230 egz. (ok. 44%) rozprowadzana była na terenie diecezji włocławskiej, więcej, bo ok. 11.800 (ok. 56%), rozchodziło się poza diecezją. W stolicy diecezji, we Włocławku, rozchodziło się najwięcej „Ładu Bożego” – około 1350 egz., a w Kaliszu ponad 770 egz. Należy jednak zauważyć, że około 60 parafii (ok. 24%) nie rozprowadzało w ogóle „Ładu Bożego” (w tym kilka znaczących: dwie parafie w Kaliszu, Przedecz, Rychwał, Stare Miasto, Ślesin, Tuliszków), a cztery brały tylko symbolicznie 1–2 egz., w tym duża parafia w Uniejowie. Poza diecezją najwięcej egzemplarzy „Ładu” rozchodziło się w Toruniu (ok. 570), Gdańsku (ok. 530 egz.), Chojnicach (ok. 400), Gdyni (ok. 270), Warszawie (ok. 270), Świeciu n. Wisłą (ok. 220).³⁷

W 1950 r. (27 VII) wyszło rozporządzenie nadające Państwowemu Przedsiębiorstwu Kolportażu „Ruch” wyłączne prawa na prenumeratę i kolportaż czasopism. Episkopat Polski w liście do Prezydium Rady Ministrów wskazywał na poważne utrudnienia, jakie wynikną z tego dla prasy katolickiej (przewidywano m.in. wzrost kosztów nawet o 50%) i sugerował, aby „Ruch” scedował bezpośredni kolportaż pism katolickich na ich wydawców.³⁸

Mimo to „Ruch” naciskał na wydawców katolickich o zawieranie umów w sprawie kolportażu. Początkowo warunki nie były zbyt uciążliwe. Chodziło widocznie o to, aby podporządkować wszystkie czasopisma „Ruchowi”, wprowadzić go do nich jako „konia trojańskiego”, który w przyszłości miał odegrać zasadniczą rolę w likwidacji czasopism kościelnych. Miał być on środkiem rozeznania środowisk odbierających czasopisma (przejęcie kartotek prenumeratorów i kolporterów). Poza tym liczone na przejęcie technicznych środków administracji czasopism, a może przy okazji części pomieszczeń redakcyjnych.

Kuria Diecezjalna we Włocławku, jako wydawca „Ładu Bożego”, podpisała 24 I 1951 r. umowę z „Ruchem” w sprawie przejęcia kolportażu „Ładu Bożego”,³⁹ która przewidywała trzy formy kolportażu:

- a) dotychczasową formę sprzedaży przez proboszczów, względnie przez kioski parafialne itp., które nie zawierają umowy komisowej z «Ruchem»,
- b) przez prenumeratę [prenumerata zlecona i bezpośrednia, tzn. indywidualna],⁴⁰
- c) komis.⁴¹

„Ruch” za swoją nieproszoną usługę pobierał rabat w wysokości 30% od ceny sprzedażnej.⁴²

Chociaż w umowie nie ma o tym żadnej wzmianki, administracja „Ładu” informowała, że „osoby sprawujące kolportaż parafialny otrzymują za swoje czynności od P.P.K. «Ruch» rabat w wysokości jak dotych-

czas”,⁴³ czyli 20%. Wiadomo, że przynajmniej w 1951 r. „Ruch” rzeczywiście honorował ten rabat, który odliczany był od ceny sprzedażnej numeru.⁴⁴

Pracownicy „Ruchu” pewnie nie zawsze orientowali się dobrze lub świadomie się mylili w tych rozróżnieniach; do końca marca 1951 r. przydział dla parafii traktowano jako przekazany do Działu Komisu, natomiast od kwietnia (od nru 12) był uwidaczniany osobno jako „kolportaż parafialny”.⁴⁵ Wreszcie na podstawie zarządzenia Generalnego Dyrektora P.P.K. „Ruch” od 1 VI 1951 r. przydział ten włączono do Działu Prenumeraty,⁴⁶ chociaż w dalszym ciągu rozprowadzany on był na zasadzie komisowej, tzn. parafie brały określoną ilość „Ładu” i po rozprowadzeniu wpłacały należność na konto „Ładu” w „Ruchu”.

Prenumeratę bezpośrednią można było opłacić u listonosza, w miejscowym urzędzie pocztowym, tudzież blankietem pocztowym lub przekazem PKO.

Niezależnie od tych skomplikowanych formalności można ogólnie stwierdzić, że administracja „Ładu” drukowała około 25 tys. egzemplarzy, a „Ruch” rozprowadzał z tego ok. 24.500.

Szybko jednak okazało się, że „Ruch” nie wywiązuje się dobrze ze swych zobowiązań. Przede wszystkim przesyłki nie docierały na czas (na niedzielę) do parafii, chociaż wysyłane były już w środę.⁴⁷ Nie wiadomo, czy pismo Oddziału w Bydgoszczy zalecające usprawnienie dostarczania przesyłek przesłane do innych oddziałów „Ruchu” zdecydowało o rzeczywistej poprawie w tej sprawie.

Od 1 czerwca 1951 r. należność za podbierane przez kolporterów parafialnych egzemplarze „Ładu Bożego” można było przekazywać wyłącznie do „Ruchu” na specjalne konto;⁴⁸ widocznie dotychczas można było ją uiszczać także w administracji „Ładu”.

Gdy 28 VI 1951 r. Dział Prenumeraty Pocztovej Oddziału Wojewódzkiego „Ruch” w Bydgoszczy „zapropomował” administracji „Ładu” wysyłanie tego tygodnika odbiorcom na odpowiedzialność wydawcy, administracja postawiła sprawę twardo: od 1 października rezygnuje z wysyłania przez „Ruch” czasopisma w kraju, a za granicę – od końca tego roku.⁴⁹ Zapewne doszło do jakiegoś kompromisu, ponieważ „Ruch” w dalszym ciągu pobierał egzemplarze „Ładu” do kolportażu.

Utrudnienia w nabywaniu papieru

Kłopoty z pozyskaniem papieru miał „Ład Boży”, podobnie jak inne pisma, zapewne od początku swego istnienia. Stały się one bardzo widocz-

ne po raz pierwszy w końcu 1947 r., kiedy to jeden numer nie ukazał się wcale (z 2 XI), a właściwie został połączony z numerem następnym (z 9 XI),⁵⁰ natomiast kilka następnych numerów (47–50) w zmniejszonej objętości (4 strony zamiast 8). Było to ubocznym skutkiem wspomnianego wyżej pogorszenia się stosunków na linii państwo – Kościół. Biuro Polityczne KC PZPR 1 X 1947 r. postanowiło wtedy m.in. odciąć prasę katolicką od „nielegalnych” źródeł papieru, wydając specjalne instrukcje dla zakładów papierniczych.⁵¹ Wykonania tego zadania podjęło się głównie Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego; na odprawie „aktywu kierowniczego” w dniach 13–15 X 1947 wśród zalecanych kierunków pracy operacyjnej wymieniono również: „Przeciwdziałanie rozszerzaniu się prasy katolickiej, która jest rozsądnikiem ducha wrogości i organizatorem elementów zacofanych”.⁵² W wyniku tego od października wszystkim tygodnikom i miesięcznikom katolickim cofnięto dotychczasowe przydziały papieru, a następnie przydzielono znacznie mniejsze.⁵³

W 1948 r. nie stwierdzono w „Ładzie” mniejszej liczby numerów ani mniejszej ich objętości (być może czasopismo drukowano w niższym nakładzie), ale trudności z pozyskaniem papieru powracają w zwiększonym stopniu w roku 1949 i utrzymują się do końca ukazywania się czasopisma.

Na wydrukowanie w ciągu roku 52 numerów „Ładu Bożego” (8 stron formatu A–4) na papierze 60-gramowym (w nakładzie 25 tys. egzemplarzy każdy numer) potrzeba było – licząc 3% na zniszczenie w czasie druku – około 21.680 kg (na każdy numer wypadało ok. 417 kg). Redakcja zamawiała papier bardzo oszczędnie: na rok ok. 21.060 kg, w kwartalnych ratach po ok. 5.265 kg.⁵⁴ Mimo to w latach 1949–1950 otrzymywała rocznie przydział na 18.840 kg w ciągu roku (4.710 kg kwartalnie). W latach 1951–1953 administracja, licząc się z obcięciami, podwyższyła nieco zapotrzebowanie na 22.776 kg rocznie (5.694 kg kwartalnie), ale otrzymywała przydziały jeszcze mniejsze – 16.148 kg rocznie (4.037 kg kwartalnie).⁵⁵

Braki wynosiły zatem w latach 1949–1950 – 2.844 kg, a w latach 1951–1952 – 5.536 kg rocznie. Potrzebnego papieru nie dało się uzupełnić na własną rękę. Gdy na przykład na początku 1951 r. administracja „Ładu” kupiła, za pozwoleniem Biura ds. Papieru przy Prezesie Rady Ministrów, 1.895 kg papieru od zawieszzonego w 1950 r. „Ateneum Kapłańskiego”,⁵⁶ Biuro to nie omieszkało natychmiast zmniejszyć udzielony już przydział na I kwartał o tę ilość.⁵⁷ Chociaż administracja już na początku stycznia zakupiła w Bydgoszczy 3.200 kg papieru,⁵⁸ w wyniku czego zyskała po-

nad 1000 kg papieru, i tak nie pokryło to w całości rocznego zapotrzebowania na papier. Zresztą w ostatecznym rozrachunku zysk był tylko pozorny, ponieważ w 1952 r. z przydziału potrącono te 1000 kg.⁵⁹

Takie zaniżone przydziały papieru nie wystarczały na wydrukowanie wszystkich numerów w zaplanowanej objętości i wysokości nakładu. Administracja „Ładu” zmuszona była wydawać niektóre numery łączone (po dwa a nawet trzy), bez zwiększania ich objętości, lub zmniejszać objętość niektórych numerów (do 4 stron).

W 1949 roku zamiast 52 numerów ukazały się tylko 44, a więc o osiem numerów mniej niż było zaplanowane.⁶⁰ Z przewidzianych na 1950 rok 53 numerów ukazały się 42 numery, czyli o 11 mniej niż było przewidziane.⁶¹ W 1951 roku z 53 numerów ukazały się jedynie 41 numerów, a zatem nie ukazało się 12 numerów.⁶² W 1952 roku z planowanych 52 numerów ukazało się 47; nie ukazało się zatem pięć numerów,⁶³ a 14 numerów ukazało się w zmniejszonej objętości.⁶⁴ Należy nadmienić, że niektóre numery nie ukazały się z powodu działania cenzury (zob. wyżej), ale administracja nie mogłaby i tak wydać kilkunastu numerów rocznie z powodu braku papieru. W rezultacie objętość czasopisma w wymiarze rocznym zmniejszyła się o ok. 21%.

Kolejnym utrudnieniem pracy administracji „Ładu” była nieterminowość dostaw przydzielonego papieru i niemożność wykupienia odpowiedniego asortymentu papieru. W 1949 r. przydział na IV kwartał administracja otrzymała dopiero 14 listopada i nie mogła go w pełni zużytkować w tym roku. W roku 1950 przydziału na I kwartał 1950 r. administracja nie mogła wykupić w całości w jednym gatunku, zaproponowano jej bowiem różne gatunki i formaty.⁶⁵ Przydział na III kw. 1950 r. trzeba było realizować etapami z dużymi opóźnieniami i po kolejnych ponagleniach.⁶⁶ Doszło do tego, że jeszcze 20 września nie było papieru na druk ostatniego numeru wrześniowego (na 24 IX). Ponaglenia administracji „Ładu”⁶⁷ spowodowały tyle, że papier został wydany 28 IX, a zatem numer ukazał się sporo po terminie.

Kolejną bolączką była jakość oferowanego papieru. Przynajmniej od 1949 r. „Ład” zamawiał papier drukowy satynowany VII klasy 60-gramowy (w arkuszach 61x86 cm) i do połowy 1952 r. otrzymywał przydział na taki właśnie papier. Z realizacją jednak zamówienia przeważnie były jakieś kłopoty. Często hurtownia w Bydgoszczy „nie dysponowała” takim właśnie papierem i trzeba było kupować papier matowy, na którym „nie wychodziły” odbitki z klisz siatkowych, a nawet kreskowe o bardziej subtelnej kresce wychodziły zamazane.

Decydujący atak z trzech stron

Ostateczny atak na „Ład Boży”, podobnie jak na inne czasopisma kościelne, rozpoczął się w maju 1952 r.⁶⁸ i trwał aż do ostatecznego ich zlikwidowania w 1953 r.⁶⁹ Władze komunistyczne wykorzystywały do tego wszystkie dotychczasowe sposoby niszczenia czasopism: przydział papieru, cenzurę i kolportaż, a wspierały je urzędy pocztowe.⁷⁰ Wszystkie one działały pod dyktando powołanego w 1950 r. Urzędu ds. Wyznań, kierowanego przez jego dyrektora Antoniego Bidę.⁷¹

Rozpoczął „Ruch”

Od początku 1952 r. „Ruch” stopniowo paraliżował kolportaż pism katolickich.⁷² Nasilenie takiego działania nastąpiło w maju 1952 r. i trwało aż do likwidacji pism katolickich.

Od dnia 1 maja 1952 r. „Ruch” zniósł możliwość pobierania czasopism na kredyt w komisie parafialnym, wymagając opłat z góry.⁷³ Przedtem (22 IV 1952 r.) ogłosił, że na podstawie zarządzenia Ministerstwa Poczty i Telegrafów 16 maja zostanie zniesiona prenumerata bezpośrednia, a stosowana będzie tylko prenumerata zlecona (poprzez urzędy pocztowe i listonoszy), a więc nie można będzie zamawiać prenumeraty bezpośrednio w „Ruchu”. Gdy „Ład Boży” ogłosił o tym 8 czerwca,⁷⁴ było to już nieaktualne, bowiem dekret MPT z 29 maja zdecydował odwrotnie: zniósł prenumeratę zleconą, a wprowadził wyłącznie bezpośrednią prenumeratę indywidualną (po jednym egzemplarzu na prenumeratora), opłacaną blankietem PKO.⁷⁵ „Ład Boży” ogłosił o tej kolejnej zmianie dopiero w końcu czerwca, informując przy tym niezgodnie z prawdą, ale w dobrej wierze, że można składać także zamówienia zbiorowe.⁷⁶ Powstało tak wielkie zamieszanie, że ani administracje czasopism, ani urzędnicy poczty i „Ruchu” nie wiedzieli, jak należy postępować.

Z kolei zaczęto wymagać wpłat nie na miesiąc, lecz przynajmniej na kwartał z góry, przesuwając jednocześnie termin wpłaty z 15 na 10 dzień poprzedzającego miesiąca.⁷⁷

Od tego momentu zaczęły się poważne trudności z kolportażem „Ładu”, które narastały z miesiąca na miesiąc. Już w maju t.r. niektóre urzędy pocztowe nie chciały przyjmować prenumerat na więcej niż jeden egzemplarz na osobę.⁷⁸ W czerwcu stało się to powszechną praktyką.⁷⁹ Administracja zaniepokojona takimi wypadkami zaproponowała 21 czerwca „Ruchowi”, aby nadal wysyłał „Ład Boży” wszystkim dotychczasowym stałym prenumeratorom na jej odpowiedzialność lub przedstawił jakieś

inne sensowne rozwiązanie.⁸⁰ Odpowiedzi na to pismo w dokumentacji nie ma i pewnie w ogóle jej nie było.

Rezultatem tych działań było poważne zmniejszenie nakładu „Ładu Bożego”. Od dłuższego czasu „Ruch” na wszelkie formy kolportażu brał łącznie 24.700 egz. Nagle w maju zamówił o 1 tys. mniej nru 20,⁸¹ a następnego numeru (21) wziął znowu mniej o 1400 egz.⁸² W sumie w ciągu tygodnia „Ruch” zmniejszył zapotrzebowanie na „Ład” o ponad 2400 egz. (brał go teraz 22.290 egz.).

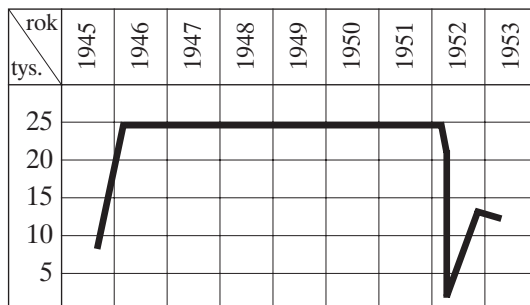
W końcu czerwca „Ruch” zgłosił administracji „Ładu” (już tylko telefonicznie) zapotrzebowanie na 16.239 egz. nru 26 (nagle o ponad 6 tys. egz. mniej), a gdy numer był już wydrukowany, stwierdzono, że „Ruch” odbierze tylko 1.928 egz. Administracja „Ładu” protestowała przeciwko takim nieuczciwym poczynaniom i domagała się przyjęcia całego zamówionego nakładu, ale nic to nie pomogło.⁸³ Sporny numer 26 (na 6 VII) „Ruch” odebrał w 1.928 egzemplarzach dopiero 21 lipca.⁸⁴ Reszta nakładu (ponad 14 tys. egzemplarzy) w większości poszła prawdopodobnie na makulaturę.

Przez cały lipiec „Ruch” pobierał jedynie te 1.928 egz. dla tych, którzy opłacili prenumeratę indywidualną. Był to wielki cios dla administracji „Ładu”. Ale ks. Piotrowski nie poddał się. W ciągu tego miesiąca, nie mając odpowiednich środków do powielenia stosownych informacji, wysyłał powiadomienia przepisane na maszynie do pisania do dotychczasowych odbiorców „Ładu” o zmianie zasad prenumeraty.⁸⁵ Udało się zebrać ponad 6 tys. imiennych zgłoszeń na prenumeratę. Zlekceważenie ich było dla „Ruchu” kłopotliwe, dlatego w sierpniu musiał zgłosić zapotrzebowanie na 8.361 egz., we wrześniu – na 11.573 egz., w październiku – na 13.308 egz.⁸⁶

Obawiając się zapewne dalszego wzrostu liczby prenumerat na „Ład Boży”, rozpoczęto stosować różne formy utrudniania jego prenumeraty. Okazało się nagle, że: nie wiadomo dlaczego sporo przekazów nie dociera na czas do Bydgoszczy, chociaż były opłacone przed terminem, mimo iż odbiorcy figurują na listach zbiorczych przesyłanych do poszczególnych urzędów pocztowych (poszczególne numery były przesyłane w paczkach zawierających tyle numerów, ile znajdowało się prenumeratorów na terenie obsługiwanym przez dany urząd pocztowy), nie otrzymują kolejnych numerów. Zazwyczaj „nie było wiadomo”, kto jest temu winien: „Ruch” czy urzędy pocztowe.⁸⁷ Reklamacje sływały przeważnie do administracji „Ładu Bożego”, która musiała się nimi zajmować, przesyłając je z kolei do Bydgoszczy. Na przykład z listopada

1952 r. zachowało się ponad 130 takich reklamacji.⁸⁸ Problemy te powtórzyły się w 1953 r.⁸⁹

Rezultatem tych działań było zahamowanie wzrostu zamówień na „Ład”, a nawet niewielki spadek nakładu – do ok. 13 tys. egz.



Wszystko to wskazuje wyraźnie, że za poczynaniami „Ruchu” stały inne czynniki, które kazały mu działać na własną szkodę finansową, ale za to w imię wspierania innych poczynañ zmierzających do likwidacji „Ładu Bożego”.

Na zebraniu redaktorów czasopism katolickich w Warszawie 21 VIII 1952 postanowiono o wytoczeniu przez wszystkie pisma procesu „Ruchowi” za złamanie umowy i narażenie wydawnictw na straty.⁹⁰ Niektóre redakcje czasopism katolickich przygotowywały materiały do procesu przeciwko „Ruchowi”. Sprawy jednak w żadnym przypadku nie wytoczono.⁹¹

Jakby na ironię prenumeratę na „Ład Boży” na 1953 r. zgłosiły do administracji czasopisma, obiecując uiścić należność po otrzymaniu rachunku: Polska Zjednoczona Partia Robotnicza⁹² oraz Urząd ds. Wyznań,⁹³ które wiedziały dobrze, że prenumeratę może przyjmować jedynie „Ruch”.⁹⁴ Czyżby chodziło o to, aby mieć w ręku dokument rozprawiania na własną rękę czasopisma przez jego administrację? Jednak administracja wybrnęła z tego z honorem, przydzielając im egzemplarze bezpłatne.⁹⁵

Manewry papierowe

Od lipca 1952 r. zaczęto przydzielać papier w okresach miesięcznych. Łączyło się to z dużymi utrudnieniami. Zamiast jednego transportu, trzeba było zorganizować trzy. Poza tym wprowadzono obowiązek rozliczeń zużycia papieru w miesięcznych okresach. Dawało to większe możliwości wywierania nacisku na wydawców. Jeżeli redaktor w czymś podpadł w jednym miesiącu, od razu w następnym otrzymywał mniejszy przydział,

aby wiedział i pamiętał za co.⁹⁶ Poza tym nie zawsze można było wykupić przydzielony papier.

„Ład Boży” z przydzielonych na III kw. 1952 r. 4.038 kg mógł wykupić jedynie 2.238 kg. W IV kwartale otrzymał tylko przydział na październik w wysokości 1.346 kg. W sumie w II półroczu zmniejszono przydział o ok. 2.690 kg, czyli ponad 33%.⁹⁷ Na styczeń 1953 r. przydzielono 1.346 kg, który udało się zrealizować dopiero w marcu 1953 r.⁹⁸

Od połowy 1952 r. „Ład Boży” otrzymywał już tylko przydział na papier matowy, nie nadający się do druku ilustracji. I od nru 27 drukowany był na takim właśnie papierze, coraz gorszej jakości. Ostatnie numery z 1952 r. i cztery numery z roku 1953 wydrukowane zostały na papierze, który kwalifikował się jako papier pakowy, chociaż hurtownia Nr 9 w Bydgoszczy sprzedała go jako papier drukowy matowy (3.146 kg). Reklamacja w Biurze Wojewódzkim Centrali Handlowej Przemysłu Papierniczego w Bydgoszczy⁹⁹ nic już nie mogła zmienić.

Decydujące wsparcie cenzury

Do stosowanych dotychczas przez Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk¹⁰⁰ utrudnień doszło znaczne obostrzenie przy skreślaniu tekstów. Zaczęto systematycznie skreślać także, co dotychczas było stosowane raczej sporadycznie, artykuły dogmatyczne, ascetyczne, liturgiczne czy moralne. Skreślano cytaty z Pisma Świętego, liturgiczne i tradycyjne modlitwy, wezwanie „Królowo Polski” w Litanii loretańskiej, wzmianki o niektórych patronach Polski, artykuły o życiu wewnętrznym („nawołują do biernego oporu”), o cierpieniu („problem cierpienia nie powinien istnieć”), zagadnienia miłości bliźniego, a nawet artykuły o pokoju („usypiają czujność”).¹⁰¹ Wykreślano przy tym artykuły najbardziej istotne i najwartościowsze.¹⁰² Zwiększyła się ilość wykreślanego materiału – przeciętnie od 25% do 75%. Zmontowanie numeru z pozostałości stawało się praktycznie niemożliwe.

Cenzura usiłowała wpływać na profil czasopism, podsuwając konkretne tematy lub nawet gotowe opracowania. Prymas S. Wyszyński na zebraniach redaktorów czasopism katolickich sugerował, że w odpowiedzi na postulaty zgłaszane przez cenzurę, można pisać pozytywnie o dokonaniach rządu, poruszać takie tematy: odbudowa Warszawy, prawo Polski do Ziemi Zachodnich oraz zagospodarowanie tych ziem, aktualne hasła gospodarcze.¹⁰³ W styczniu 1953 r. opracował i wydał instrukcję do redaktorów prasy katolickiej,¹⁰⁴ które nie miały już żadnych szans praktycznego zastosowania.

„Ład Boży” nie kwapił się do takich ukłonów, od połowy 1952 r. oprócz zamieszczania sporadycznie informacji prasowych o niektórych wydarzeniach politycznych oraz odbudowie kraju opublikował zaledwie cztery krótkie artykuły z tej dziedziny.¹⁰⁵

Z winy cenzury następowały duże opóźnienia w ukazywaniu się poszczególnych numerów „Ładu”. Systematyczne opóźnienia zaczynają się od sierpnia 1952; cenzura specjalnie oddawała „szczotki” w takim terminie, aby drukarnia w żaden sposób nie zdążyła wydrukować czasopisma na czas.¹⁰⁶ Redakcja „Ładu” 27 IX 1952 r. wysłała pismo do wojewódzkiego Urzędu Kontroli Prasy w Bydgoszczy z prośbą o nadsyłanie we właściwych terminach pozwolenia na drukowanie czasopisma.¹⁰⁷ Nie otrzymała jednak nawet odpowiedzi, a w październiku 1952 r. opóźnienie sięgało już dwóch tygodni.¹⁰⁸ Kuria Diecezjalna we Włocławku jako wydawca wniosła w końcu listopada tr. skargę na takie poczynania cenzury do Biura Skarg i Zażaleń przy Radzie Państwa,¹⁰⁹ ale także bezskutecznie.

Ostateczna likwidacja

Władze komunistyczne, które od połowy 1952 r. prowadziły frontalny atak przeciwko czasopismom katolickim i doprowadziły w tymże roku do likwidacji niektórych tytułów, od początku 1953 r. przystąpiły do likwidacji następnych, w tym także „Ładu Bożego”. Chodziło już tylko o znalezienie wygodnego pretekstu. Stawiano żądania, których uczciwi redaktorzy nie mogli spełnić i musieli je odrzucać. Ks. Piotrowski na początku 1953 r. odmówił umieszczenia w „Ładzie Bożym” zgodnego z wytycznymi propagandy komunistycznej komentarza o tzw. procesie kurii krakowskiej.¹¹⁰ Gotów był nawet poświęcić własną osobę, przedstawiając bpowi Franciszkowi Korszyńskiemu gotowość rezygnacji ze stanowiska redaktora naczelnego.¹¹¹ Kolejnym pretekstem stała się śmierć Stalina. Od wszystkich redaktorów zażądano, aby zamieścili panegiryczny artykuł o nim z jego fotografią. Ks. Piotrowski od razu odmówił. Następnie poinformował o tym bpa Franciszka Korszyńskiego, który zaakceptował jego decyzję.¹¹²

Czasopismo nie mogło się dalej ukazywać. Rozpowszechnianie wydrukowanego już numeru 5 (datowanego na 1 lutego 1953 r.)¹¹³ zostało wstrzymane przez Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy w Bydgoszczy. Odwołanie się Kurii Diecezjalnej do Głównego Urzędu Kontroli prasy w Warszawie też nic nie pomogło.¹¹⁴ Został on prawdopodobnie zniszczony i to tak dokładnie, że nigdzie dotychczas go nie spotkałem, a numer 6 (na 8 lutego) już złożony, z którego zrobiono odbitki próbne,¹¹⁵ nie był w ogóle drukowany i też na żaden ślad po nim nie trafiłem.

W drugiej połowie marca Kuria Diecezjalna powiadomiła zainteresowane instytucje, że „Ład Boży” „przeszedł wychodzić”.¹¹⁶ Podzielił los innych czasopism katolickich.¹¹⁷ Prenumeratorów, szczególnie indywidualnych spoza diecezji, nie było już jak o tym powiadomić. Zdezorientowani, długo jeszcze ślali zapytania w sprawie ukazywania się „Ładu Bożego” do nieistniejącej już redakcji i administracji, a zapewne także do przedsiębiorstwa „Ruch”. Chcieli wiedzieć, kiedy się wreszcie ukaże, uzupełniać brakujące numery, nabywać całe roczniki.

Po likwidacji „Ładu Bożego” przez kilka miesięcy ciągnęła się jeszcze sprawa pozostałego z przydziału papieru (1.868 kg). Administracja „Ładu” proponowała, aby odstąpić go Włocławskiemu Zakładowi Przemysłu Terenowego, które dotychczas drukowały „Ład” (do połowy 1949 r. jako Drukarnia Diecezjalna). Było to rozwiązanie najprostsze, ponieważ w magazynach tego zakładu on był zdeponowany. Komunistyczni decydenci musieli jednak jeszcze po likwidacji dokuczyć „Ładowi”: nakazali uiścić należność dostawcy papieru, zmusili do przechowywania papieru przez ponad cztery miesiące i dopiero w sierpniu 1952 r., zgodnie z zasadami gospodarki socjalistycznej, nakazali przekazać go do... Warszawy na druki akcydensowe.¹¹⁸

Jakby na ironię Zakład Badań Prasoznawczych RSW „Prasa” w 1957 r. zwrócił się do „redaktora naczelnego Tygodnika «Ład Boży»” o podanie danych z lat 1951–1955. W imieniu redaktora Kuria Diecezjalna we Włocławku odpowiedziała: „Dokładnych odpowiedzi na postawione pytania może udzielić chyba najlepiej: 1) Urząd do Spraw Papieru, 2) Urząd Kontroli Prasy, 3) P.P.K. «Ruch»”.¹¹⁹ To znaczy trzej likwidatorzy.

* * *

Prasa katolicka, od początku ograniczana przez władze komunistyczne, nie mogła rozwinąć się w pełni.

Przed wszystkim tłamszona przez cenzurę nie mogła podejmować aktualnych tematów z życia kościelnego i społecznego. Przeglądając roczniki z lat 1947–1953 mógłby ktoś pomyśleć, że prasy tej nie interesowały takie zagadnienia, jak: sfalszowanie wyborów do sejmu ustawodawczego w 1947 r., upaństwowienie szpitali, przedszkoli i szkół katolickich, laicyzacja wychowania i usuwanie religii ze szkół, rozbijanie administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich, organizowanie grup rozłamowych w Kościele (Pax, Komisja Księży przy ZBoWiD), odebranie Kościołowi „Caritasu”, procesy biskupów i księży, wszelkiego rodzaju represje duchowieństwa i wiernych ze strony władz komunistycznych.

W tym samym czasie, kiedy to wszystko się działo, prasa katolicka mogła publikować najwyżej opowiadania religijne oraz porady rolnicze i gospodarskie, a czasami musiała drukować narzucone przez cenzurę komunistyczne wykładnie walki o pokój i wiadomości o zdobyczach socjalizmu.

Znamienne jest, że wierni do końca pozostali wierni nawet takiej okaleczonej prasie katolickiej. Widocznie wyczuwali te uwarunkowania, w których jej przyszło działać, i starali się na miarę swoich możliwości wspierać ją aż do końca.

PRZYPISY

¹ Z wnioskiem do Centralnego Biura Kontroli Prasy Kuria Diecezjalna we Włocławku wystąpiła 25 VI 1945 r. Jako nakład zaproponowano ostrożnie 8 tys. egzemplarzy. Odpowiedź przychylna nastąpiła bardzo szybko, bo już 7 lipca t.r. W marcu 1946 r. Kuria wystarała się o dodatkowe zezwolenie Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk na wydawanie „Ładu Bożego” w dwóch edycjach (dla diecezji włocławskiej i płockiej, czego nie udało się jednak zrealizować) w łącznym nakładzie 25 tys. egz., objętości 8 stron, formatu A-4. – ADWł, teczka: „Ład Boży”. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pisma z dn. 25 VI i 7 VI 1945 oraz 4 III 1946.

² Ks. Piotrowski był redaktorem naczelnym „Ładu Bożego” przynajmniej od września 1949 r., ale już przedtem – od 1947 r. – pomagał ks. W. Mirskiemu w zamawianiu artykułów oraz ich ocenianiu i adiustowaniu. – Por. *Trzy lata za biurkiem* [wywiad z ks. Piotrowskim przeprowadził K. Dobrecki], „Ład Boży” 1985, nr 18, s. 5.

W tych niełatwych czasach pracowali wraz z ks. Piotrowskim w redakcji „Ładu” jako pracownicy administracji i księgowości: Stanisław Ujazdowski (do września 1951 r.), pani Bruszevska (formalnie zatrudniony był Witold Bruszevski; od października 1951 r. do czerwca 1952 r.), Maria Płoszajowa (od czerwca 1952 r.). – Zob. ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Zamówienia, potwierdzenia odbioru; Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zestawienia kwartalne (i miesięczne).

³ S. Piotrowski, *Czerwone szlabany*, Kalisz 1990, s. 23 [mała poligr.]; *Trzy lata za biurkiem*, poz. cyt., s. 5.

⁴ Jak wynika z akt przechowywanych w Archiwum IPN w Bydgoszczy, w 1955 r. przy rewizji w mieszkaniu ks. Piotrowskiego władze bezpieczeństwa znalazły odbitki z zaznaczonymi wycięciami cenzury. Zostały one zabrane, a ponadto chciano zrobić z tego przestępstwo, twierdząc, że ks. Piotrowski nie miał prawa ich przechowywać.

⁵ „Ład Boży” stał się celem ataku organu PPS, „Robotnika”, który pisał: „Po co takie wy dawnictwo ukazuje się, jakby nie było dość jeszcze prasy klerykalnej” (*Komentarze redakcji*, „Robotnik”, 1946, 24 I; cyt. za: J. Stefania k, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, Lublin 1998, s. 120). Redaktorowi „Ładu Bożego”, na równi z redaktorem „Rycerza Niepokalanej”, przypisywano: „brak wykształcenia”, „zabawne przesady”, „drobnomieszczaństwo zarażone ideałami idealistycznymi”. (*Na marginesie*, „Robotnik”, 1946, 11 XI; cyt. za: J. Stefania k, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 120).

⁶ „Nie bawimy się w polemikę. Ale uważamy za obowiązek bronić spraw dla nas świętych, gdy są szarpane, ośmieszane” – [S. Wysz yń s k i] R., *Czego szukać w „Ładzie Bożym”?*, ŁB 1(1945), nr 15(9 XII), s. 4.

⁷ Także tych podpisywanych pseudonimami: Br. Ozimina, St. Oracz.

⁸ J. Stefania k, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 89.

- ⁹ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 1, Warszawa 1994, s. 37–38.
- ¹⁰ *Wybory do Sejmu Ustawodawczego*, ŁB 3(1947), nr 5(2–8 II), s. 5.
- ¹¹ *Orędzie Prezydenta Rzeczypospolitej*, ŁB 3(1947), nr 7(16–22 II), s. 5.
- ¹² Zob. *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 53, 55.
- ¹³ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 28; A. Garlicki, *Z tajnych archiwów*, Warszawa 1993, s. 42.
- ¹⁴ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt. s. 119–121.
- ¹⁵ Tamże, s. 150, 161.
- ¹⁶ Tamże, s. 234.
- ¹⁷ Zob. np.: ter., *Nasze sukcesy gospodarcze*, ŁB 6(1950), nr 26(6–12 VIII), s. 4; aloch., *Wkroczyliśmy w plan 6-letni*, ŁB 6(1950), nr 29(27 VIII – 2 IX), s. 4; (ad), *Nowa Huta*, ŁB 6(1950), nr 31 (10–16 IX), s. 2–3; *Kongres Pokoju w Warszawie*, ŁB 6(1950), nr 32(17–23 IX), s. 2.
- ¹⁸ W latach 1949–1950 dyrektorem Urzędu Kontroli Prasy Publikacji i Widowisk był Antoni Bida.
- ¹⁹ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 250.
- ²⁰ Tamże, s. 250.
- ²¹ S. Wyszynski, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Paryż) 1987, nr 8/4, s. 170.
- ²² S. Wyszynski, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Rzym) 1990, nr 17, s. 190.
- ²³ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 329.
- ²⁴ S. Wyszynski, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Paris) 1986, nr 4, s. 119.
- ²⁵ *60-ta rocznica urodzin Prezydenta Bolesława Bieruta*, ŁB 8(1952), nr 17(4 V), s. 2.
- ²⁶ Zob. np.: *Tegoroczne żniwa; Zwiększają się dostawy mleka*, ŁB 8(1952), nr 38(5 X), s. 8.
- ²⁷ Jedynym odnotowanym odstępstwem od tej zasady jest udział przedstawiciela „Ładu Bożego” w zorganizowanej 28 X 1951 r. przez Polski Komitet Obrońców Pokoju konferencji przedstawicieli prasy katolickiej. – *Ze świata katolickiego*, „Ksiądz Obywatel” 2(1951), nr 10, s. 40.
- ²⁸ S. Piotrowski, *Czerwone szlabany*, dz. cyt., s. 18.
- ²⁹ Tamże, s. 17.
- ³⁰ Zostały one wykorzystane w ŁB 7(1951), nr 4, s. 1; nr 15, s. 1, ale było ich zapewne znacznie więcej.
- ³¹ Zob. np. ADWł, teczka: „Ład Boży”. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pisma z dn. 24 II i 6 VIII 1951.
- ³² Archiwum Akt Nowych, GUKP, Ocena prasy katolickiej, „Ład Boży” 1949–52, sygn. 122, 239; cyt. za: J. Stefaniak, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 77.
- ³³ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, deklaracja informacyjna [z 1950 r.]. p. 10 c.
- ³⁴ Tamże, p. 7.
- ³⁵ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, z 9 IX 1952.
- ³⁶ Protokoły przejęcia kolportażu przez P.P.K. „Ruch” 1951.
- ³⁷ Tamże.
- ³⁸ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 267–269.
- ³⁹ *Do P.T. Prenumeratorów*, ŁB 7(1951), nr 3(28 I – 1 II), s. 8; *Do P. T. Prenumeratorów i Odbiorców „Ładu Bożego”*, ŁB 7(1951), nr 5(11–17 II), s. 7.
- ⁴⁰ Jako prenumeratę zleconą traktowano prenumeratę przyjmowaną przez placówki pocztowe (także listonoszy); prenumerata bezpośrednia, czyli indywidualna – to prenumerata indywidualna zamawiana bezpośrednio w „Ruchu”.
- ⁴¹ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981. Umowa z dn. 24 I 1951, s. 2.
- ⁴² Tamże, s. 4.
- ⁴³ Administracja „Ładu Bożego”, *Do P.T. Prenumeratorów i Odbiorców „Ładu Bożego”*, ŁB 7(1951), nr 5(11–17 II), s. 7.

- ⁴⁴ Por. ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, z dn. 12 i 22 III 1952.
- ⁴⁵ Zob. Zamówienia, potwierdzenia odbioru.
- ⁴⁶ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Zamówienia, potwierdzenia odbioru, pismo z dn. 30 V 1951.
- ⁴⁷ Tamże. Ogólne, pismo z dn. 5 III 1951.
- ⁴⁸ *Uwagi dla kolporterów parafialnych*, ŁB 7(1951), nr 27(29 VII – 4 VIII), s. 7.
- ⁴⁹ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pismo z dn. 5 IX 1951.
- ⁵⁰ *Od Redakcji*, ŁB 3(1947), nr 44–45, s. 8.
- ⁵¹ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 28; A. Garlicki, *Z tajnych archiwów*, Warszawa 1993, s. 42.
- ⁵² J. Stefaniak, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej*, dz. cyt., s. 99.
- ⁵³ P. Raina, *Kościół katolicki a państwo...*, cz. cyt., s. 109.
- ⁵⁴ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zamówienia, przydziały, faktury, pismo z 13 V 1950.
- ⁵⁵ Tamże. Sprawozdania kwartalne i miesięczne z lat 1951–1953.
- ⁵⁶ Tamże. Zamówienia, przydziały, faktury, pisma z dn. 29 I i 7 II 1951.
- ⁵⁷ Tamże, pismo z 29 I 1951.
- ⁵⁸ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zestawienia kwartalne (i miesięczne), na I kw. 1951 r.
- ⁵⁹ Tamże, na I–IV kw. 1952 r.
- ⁶⁰ Były to numery przewidziane na: 3 VII, 31 VII, 7 VIII, 21 VIII, 4 IX, 9 X, 6 XI, 4 XII. Warto zauważyć, że w lipcu i sierpniu nie ukazały się aż cztery numery, a na przełomie lipca i sierpnia nie ukazały się dwa kolejne numery, które zastąpił jeden kolejny (za 3 tygodnie).
- ⁶¹ Były to numery przewidziane na: 8 I, 29 I, 26 II, 19 III, 30 IV, 16 VII, 24 IX, 12 XI, 26 XI, 10 XII, 31 XII. W praktyce braków w daciej nie widać, ponieważ wtedy kolejny numer zawiera także datę poprzedniego, ale mimo to nie jest to numer o podwójnej objętości, ale zawiera tak samo jak inne 8 stron.
- ⁶² Były to numery przewidziane na: 7 I, 14 I, 4 III, 1 VII, 12 VIII, 2 IX, 16 IX, 30 IX, 21 X, 25 XI, 16 XII, 30 XII. Sprawę komplikuje nieco fakt, że redakcja nie trzymała się ściśle datowania numeru na kolejną niedzielę, ale czasem na przypadające w tygodniu większe święto (1 I, 1 XI, 25 XII). Zamiast numerów, które się nie ukazały, wydawano numer łączony o normalnej objętości 8 stron, którego datacja obejmowała dwa tygodnie. W styczniu wydano jeden numer za trzy tygodnie: nr 2 (7–27 I).
- ⁶³ Były to numery przewidziane na: 13 I, 13 VII, 16 XI, 30 XI, 28 XII.
- ⁶⁴ Są to numery: 4 (3 II), 6 (17 II), 9 (9 III), 12 (30 III), 15 (20 IV), 17 (4 V), 20 (25 V), 22 (8 VI), 23 (15 VI), 24 (22 VI), 25 (29 VI), 26 (6 VII), 28 (27 VII), 29 (3 VIII). Warto zauważyć, że w miesiącach czerwiec – lipiec ukazało się pięć kolejnych numerów o zmniejszonej objętości.
- ⁶⁵ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zamówienia, przydziały, faktury, pismo z 28 I 1950.
- ⁶⁶ Tamże, pismo z 12 VII 1950. Znamienna jest użyta w tym piśmie motywacja mogąca mieć jakieś znaczenie dla ówczesnych decydentów: „w przeciwnym razie nie będziemy mogli wykonać nakreślony plan kwartalny”. Rzeczywiście, wykonanie nakreślonego planu to w czasach, kiedy królował „sześćioletni wielki plan”, było ważniejsze niż wszelkie inne racje.
- ⁶⁷ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zamówienia, przydziały, faktury, pisma z 4 i 20 IX 1950.
- ⁶⁸ Jednak już przedtem upadło, wskutek różnych poczynań władz komunistycznych, 27 czasopism katolickich: w 1948 r. – 6, w 1949 – 11, w 1950 – 10.
- ⁶⁹ W listopadzie 1952 r. Prymas Wyszyński zapisał: „Rząd zmierza do śmierci prasy katolickiej. Chce śmierci z wyłączenia, bez rozgłosu” – S. Wyszynski, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Rzym) 1988, nr 12, s. 161.

- ⁷⁰ Omawia je dość dokładnie list przedstawicieli pism katolickich do Prezydenta B. Bieruta z 17 VII 1952 r., podpisany także przez reprezentanta „Ładu Bożego” – zob. P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 359–363.
- ⁷¹ „Min. Bida na spotkaniu z redaktorami pism katolickich 14 XI 1952 dawał do zrozumienia, że los prasy katolickiej jest całkowicie w jego ręku” – S. W y s z y ń s k i, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Rzym) 1988, nr 12, s. 161. „Cenzura, papier, Ruch – to ja, Bida” – tamże, s. 151.
- ⁷² W tej sprawie 12 V 1952 r. został złożony memoriał przedstawicieli pism katolickich do dyrektora Urzędu ds. Wyznań – P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 408.
- ⁷³ Tamże, s. 361; ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, z dn. 25 VIII 1952.
- ⁷⁴ *Nowe warunki prenumeraty*, ŁB 8(1952), nr 22 (8 VI), s. 2.
- ⁷⁵ P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 361; J. S t e f a n i a k, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 97.
- ⁷⁶ *Uwaga!*, ŁB 8(1952), nr 25(29 VI), s. 3.
- ⁷⁷ P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 361.
- ⁷⁸ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, z dn. 3 VI 1952.
- ⁷⁹ Tamże, z dn. 17 VI 1952.
- ⁸⁰ Tamże, z dn. 21 VI 1952.
- ⁸¹ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Zamówienia, potwierdzenia odbioru, pismo z dn. 20 V 1952.
- ⁸² Tamże, pokwitowanie z dn. z dn. 27 V 1952.
- ⁸³ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Ogólne, pismo z dn. 1 VII 1952.
- ⁸⁴ Tamże. Zamówienia, potwierdzenia odbioru, pokwit. z dn. 21 VII 1952.
- ⁸⁵ Zapewne z powodu ingerencji cenzury, nie można było o tym w sposób wyraźny powiadomić czytelników na łamach „Ładu Bożego”. Ukazała się w nim sucha informacja, że „Ład Boży” należy zamawiać w PPK. „Ruch” Bydgoszcz, wpłacając na pocztce blankietem albo przekazem PKO – *Uwaga!*, ŁB 9(1952), nr 27(13–20 VII), s. 4.
- ⁸⁶ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Zamówienia, potwierdzenia odbioru, zam. na sierpień – październik 1952.
- ⁸⁷ S. W y s z y ń s k i, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Rzym) 1988, nr 12, s. 151. Być może w jakiś sposób wpływała na to także konkurencja między pocztami a „Ruchem”; listonosze nie chcieli dostarczać czasopism, które nie u nich były prenumerowane. – Zob. ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, pismo naczelnika U.P.T. Kawnice z XI 1952.
- ⁸⁸ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, z 3, 6, 15 i 25 XI 1952.
- ⁸⁹ Tamże, z 3 i 31 I, 25 II, 5 III 1953.
- ⁹⁰ S. W y s z y ń s k i, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Rzym) 1988, nr 9, s. 100.
- ⁹¹ J. S t e f a n i a k, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 98.
- ⁹² ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Ogólne, pismo z dn. 28 XI 1952.
- ⁹³ Tamże, pismo z dn. 20 I 1953.
- ⁹⁴ Przepisy o kolportażu musiały się stać już tak absurdalne, że począwszy od listopada 1952 r. administracja „Ładu” opłacała w „Ruchu” prenumeratę swego czasopisma dla swoich stałych współpracowników (ok. 20 osób). – Zob. ADWł, teczka: „Ład Boży”. Prenumerata – kolportaż. Ogólne, odcinki blankietów PKO.
- ⁹⁵ Tamże, egzemplarze bezpłatne na rok 1953.
- ⁹⁶ Zob. J. S t e f a n i a k, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 362.
- ⁹⁷ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zestawienia kwartalne (i miesięczne), za III i IV kw. 1952.
- ⁹⁸ Tamże, za styczeń – marzec 1953 r.
- ⁹⁹ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zamówienia, przydziały, faktury, pismo z 20 I 1953.
- ¹⁰⁰ W latach 1951–1953 jego dyrektorem był Marian Mikołajczyk.
- ¹⁰¹ P. R a i n a, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 408.

- ¹⁰² J. Stefaniak, *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej...*, dz. cyt., s. 359–360.
- ¹⁰³ S. Wyszynski, *Pro memoria*, „Znaki Czasu” (Rzym) 1988, nr 10, s. 132.
- ¹⁰⁴ Tamże, 1990, nr 18, s. 229, 237.
- ¹⁰⁵ W. Bruszewski, *Akcja żniwna*, ŁB 8(1952), nr 2(13–20 VII), s. 4; *Ośmioletnia rocznica* [PKWN], ŁB 8(1952), nr 30(10 VIII), s. 6; *Ziemie odzyskane*, ŁB 8(1952), nr 41(26 X), s. 7; (K.), *Sprawa uprzemysłowienia kraju*, ŁB 9(1953), nr 1 (1 I), s. 7).
- ¹⁰⁶ Nawet wcześniejsze, niemal miesiąc przed datą, na którą przewidziany był numer, oddawanie materiałów do drukarni nie pomagało. – Zob. stopki redakcyjne numerów z końca 1952 i początku 1953 r.
- ¹⁰⁷ Zob. ADWł, teczka: „Ład Boży”. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pismo z dn. 29 XI 1952.
- ¹⁰⁸ Tamże. Prenumerata – kolportaż. Reklamacje, pismo redakcji z 28 X 1952 r.
- ¹⁰⁹ Tamże. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pismo z dn. 29 XI 1952.
- ¹¹⁰ Wydrukował jedynie oficjalne *Oświadczenie Episkopatu* – ŁB 8(1952), nr 46(14 XII), s. 1.
- ¹¹¹ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy (AIPNBy), 0445/134, Sprawozdanie Sekcji I Wydz. XI WUPB w Bydgoszczy za m-c luty 1953 r. z dnia 5 III 1953 r.; T. Chinciniński, *Cena za uratowanie Tygodnika*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 2004, nr 2(37), s. 55–56.
- ¹¹² *Dokończenie wywiadu* [z ks. S. Piotrowskim], rozm. ks. I. Piasecki, ŁB 1992, nr 11, s. 6; T. Chinciniński, *Cena za uratowanie Tygodnika*, art. cyt., s. 57.
- ¹¹³ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Sprawozdania kwartalne (i miesięczne), za luty 1953 r.
- ¹¹⁴ Tamże. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pismo z dn. 6 III 1953.
- ¹¹⁵ Tamże. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Sprawozdania kwartalne (i miesięczne), za marzec 1953 r.
- ¹¹⁶ Tamże. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pisma z dn. 19 i 25 III 1953.
- ¹¹⁷ W latach 1952–1953 zamknięto ok. 40 czasopism katolickich. Decydenci komunistyczni argumentowali: ponieważ katolicyzm jest nieżyczliwy dla Polski Ludowej, nie może mieć swojej prasy – P. Raina, *Kościół katolicki a państwo...*, dz. cyt., s. 409.
- ¹¹⁸ ADWł, teczka: „Ład Boży”. Przydział i zużycie papieru 1949–1953. Zamówienia, przydziały, faktury, pisma z 31 III, 15, 20 i 26 V, 3 VI, 8 i 10 VIII 1953.
- ¹¹⁹ Tamże. Dokumentacja ogólna (fragment) 1945–1981, pismo z dn. 7 V 1957.

PIOTR PAWŁOWSKI

WŁOCŁAWSKI OKRES ŻYCIA I TWÓRCZOŚCI STEFANA DAMALEWICZA

Stefan Damalewicz (ok. 1610 – 1673), ksiądz i zakonnik, historyk kościoła, „żywotopisarz”, teolog i kaznodzieja, kanonik kruszwicki i wrocławski, rektor Seminarium Duchownego we Wrocławku, przełożony kanoników laterańskich w Kaliszu, a także poeta i dyplomata – był nieodrodnym dzieckiem i twórcą epoki polskiego baroku. Żył w latach „Colloquium Charitativum” i czasach tragicznie naznaczonych wydarzeniami „potopu” – w epoce nazywanej często wiekiem straconych nadziei. Był uczestnikiem, świadkiem i rejestratorem tych wydarzeń, swoje życie poświęcił jednak głównie sprawom duchowym, zaś swoją działalność naukową skupił na historii Kościoła w Polsce. Z czasem jego osoba i dzieło popadły w zapomnienie, do tego stopnia, że dziś, poza historykami Kościoła i badaczami literatury staropolskiej, niewiele wie o jego istnieniu, a jest to postać godna przypomnienia i umieszczenia w należnym miejscu naszej wiedzy o historii i kulturze I Rzeczypospolitej.

Damalewicz spędził we Wrocławku prawie siedem lat (1636–1642) swego pracowitego życia, wydając w tym czasie pięć swoich prac, w tym dwa ważne dzieła dla dziejów diecezji wrocławskiej. W niniejszym artykule zajmiemy się szczegółowo wrocławskim okresem życia Damalewicza¹ i szerzej jego najbardziej znaną pracą, powstałymi w 1642 r. żywotami biskupów wrocławskich.

Wstęp biograficzny

Nie znamy dokładnej daty narodzin Stefana Damalewicza, lecz w świetle innych danych biograficznych można ustalić ją hipotetycznie na pierwsze lub drugie dziesięciolecie XVII wieku. Najprecyzyjniej określił ją Henryk Litwin na ok. 1610 r.² Urodził się w Warcie, w owym czasie znacznym i ważnym ośrodkiem gospodarczym i handlowym na pograniczu Ziemi Sieradzkiej i Wielkopolski, w rodzinie mieszczańskiej. Z napisu na

niezachowanym obrazie Wniebowzięcia NMP ufundowanym przez niego i jego rodzinę w swoim kościele parafialnym znamy imiona jego rodziców: Walenty i Anna, wiemy ponadto, że miał siostrę.³ Jego rodzinne miasto leżało w granicach ówczesnej archidiecezji gnieźnieńskiej, co było nie bez znaczenia dla dalszych losów i kariery Stefana Damalewicza.

Edukację elementarną rozpoczął młody Stefan zapewne w rodzinnej Warcie w szkole przykościelnej. Od ok. 1625 r. uczęszczał do znanego i cenionego kolegium jezuickiego w Kaliszu.⁴ Uczyli się w nim synowie najznamienitszych rodów całej Ziemi Sieradzkiej i sporej części Wielkopolski. Liczył się nie tylko poziom edukacji, ale również zawarte przyjaźnie i wyniesione znajomości. Wychowanków tej placówki łączyły szczególnie więzi koleżeństwa i wzajemnej pomocy, które przetrwały przez całe ich późniejsze życie.⁵ Po dalszą naukę udał się Damalewicz do Akademii Krakowskiej, w której ok. 1635 r. uzyskał licencjat z teologii.

Pobyt we Włocławku i pierwsze dzieła

Włocławski okres życia Stefana Damalewicza to niecałe siedem lat, są to jednak lata ważne dla całego jego dalszego życia i twórczości, a także lata kształtowania się jego postawy duchowej.

Został sprowadzony do Włocławka pod koniec 1636 r. przez bpa Macieja Łubieńskiego. Biskup znał go zapewne jeszcze z lat szkolnych w kolegium kaliskim. Być może przez jakiś czas był jego nauczycielem, a potem interesował się postęпами zdolnego krajana (rodzinna wieś biskupa, Łubne, znajduje się ok. 15 km na południe od Warty). Od początku pobytu Damalewicza we Włocławku biskup otoczył go szczególną opieką. Wiemy, że już w 1637 r. był kapelanem domowym Łubieńskiego i pełnił obowiązki teologa. Tu zapewne w tymże roku przyjął święcenia kapłańskie i rozpoczął działalność naukową.

W 1637 r. ukazało się drukiem debiutanckie dzieło Damalewicza, będące ważnym zabytkiem dotyczącym dziejów włocławskiego seminarium, *Conclusioness ex theologia morali fundatae in actibus humanis de peccatis in genere ad disputandum publice propositae in contubernis clericorum Seminarii Vladislaviensis...*⁶ Praca ta, drukowana zapewne w Krakowie, jest niewielkim, podzielonym na 50 tez, traktatem z zakresu teologii moralnej, jedynym śladem po dyspucie teologicznej odbytej w czasie kapituły generalnej, która odbyła się w święto Trzech Króli 1637 r., o czym świadczy dedykacja biskupowi Łubieńskiemu. Trudno coś bliższego powiedzieć o treści tego traktatu, ponieważ nie udało się do niego dotrzeć.⁷ Być może na podstawie tej dysputy w tym samym roku (1637) Damale-

wicz został rektorem (prefektem) odnowionego przez bpa M. Łubieńskiego seminarium wrocławskiego. Poza tym wykładał w nim teologię moralną, dialektykę i *rubrum*, czyli naukę o kalendarzu kościelnym.

Na początku 1637 r. Damalewicz udał się z biskupem Łubieńskim na sejm zwyczajny (20 I – 3 III) do Warszawy, zaś wiosną tegoż roku towarzyszył mu zapewne ponownie w jego wyjeździe na posiedzenie sejmu nadzwyczajnego (3–18 IV). Natomiast w sierpniu brał udział w pierwszej pielgrzymce diecezjalnej na Jasną Górę.

Zachęcany przez swego protektora, rok później, w 1638 r., uzyskał w Akademii Krakowskiej tytuł doktora teologii,⁸ co poświadcza wydana zaraz rozprawa doktorska (odbyła się 13 XII 1638 r.) – *Quaestio theologica de merito bonorum iusti operum...*⁹ Jej promotorem był Marcin Wadowski, ówczesny podkanclerzy Akademii Krakowskiej i dziekan wydziału teologicznego. Sama praca jest niewielką rozprawką na zadany temat. Oprócz strony tytułowej zawiera tylko cztery karty tekstu¹⁰ i jest świadectwem ówczesnych wymagań uniwersyteckich od kandydatów na doktora.

Doktorat z teologii stanowił dla księdza nieszlacheckiego pochodzenia jedyną „przepustkę” do uzyskania ważnych prebend kościelnych.¹¹ Na początek Damalewicz został obdarzony w 1637 lub 1638 r. kanonią kruszwicką, ze wsią Kretkowo jako prebendą. Jak podaje ks. Stanisław Chodyński, wieś ta była spustoszona przez wojnę i zarazę tak dalece, że na jej polach nie było ani jednej chałupy i ani jednego człowieka. Nie była to więc prebenda odpowiednia do utrzymania kanonika. Toteż bp Łubieński polecił kapitule kruszwickiej wystarać się o sprzedaż wsi i umieszczenie uzyskanych funduszy na innych dobrach. Damalewicz natomiast otrzymał 29 stycznia 1638 r. w zastępstwie jako nowe beneficjum – wieś Sławkowo.¹²

W 1640 r., w dwa lata po doktoryzowaniu się na Akademii Krakowskiej, został Damalewicz kaznodzieją i kanonikiem katedry wrocławskiej.

Rozwój intelektualny i duchowy u boku bpa Łubieńskiego

Początek lat 40. XVII w. to dla Damalewicza okres intensywnej pracy i rozwoju intelektualnego. Zapewne w tym czasie pracował już nad żywotami biskupów wrocławskich, dziełem zleconym mu przez bpa Łubieńskiego. We wrześniu i październiku 1641 r. uczestniczył w obradach synodu diecezjalnego, ostatniego we Wrocławku i jednego z ostatnich w Rzeczypospolitej.

Postawę moralną Damalewicza w owym czasie można poznać analizując jego jedyne zachowane kazanie, które wygłosił, w języku polskim,

w katedrze wrocławskiej z okazji wyświęcenia w 19. niedzielę po Zielonych Świątkach (6 października 1641 r.) ks. Aleksandra Bucendorfa Kęsowskiego,¹³ przez sufragana wrocławskiego Wacława Paprockiego, na opata klasztoru cystersów w Oliwie. Ukazało się drukiem pod tytułem *Róża z Opatrzności Bożej nową szatą odziana...*, w Krakowie w 1642 r. w znanej drukarni Franciszka Cezarego, staraniem ks. Jana Milińskiego.¹⁴ Tekst kazania poprzedził on wierszem wstępnym¹⁵ i zaopatrzył krótkim przedśłowiem w formie listu dedykacyjnego.

Kazanie to jest bardzo ciekawym i wybitnym przykładem kaznodziejstwa polskiego XVII w. Tak pisał o nim Adam Chodyński: „Język w niem jest o wiele czystszy niż u wielu współczesnych mówców duchownych, rzecz poważnie przeplatana łacińskimi tekstami [...] opracowana i rozwinięta logicznie. Z tego drukowanego szczątku [...] wnioskujemy, że jako kaznodzieja katedralny [...] z talentem wyższej wymowy sprawował te obowiązki”¹⁶

Kazanie ma formę zwartą, jest uporządkowane i świadczy o erudycji autora (odwołuje się w nim nie tylko do Pisma Świętego i ojców Kościoła, ale także do autorów antycznych, m. in. do Plutarcha, Kasjodora, Pliniusza i Owidiusza). Choć Damalewicz rozwija wiele wątków, rozważa przede wszystkim myśl z Ewangelii św. Mateusza (6, 30) o daremności zbytej troski o dobra doczesne. Następnie mówi o szacunku dla przełożonych oraz ich odpowiedzialności za powierzonych im ludzi. Wiele miejsca poświęca istocie życia duchowego. Snuje rozważania o wyższości pierwiastka duchowego nad materialnym i o znaczeniu kontemplacji, dyscypliny i etyki w działaniu człowieka duchowego.

W kazaniu tym, wygłoszonym w obecności wielu dostojnych, wpływowych i zamożnych gości, kaznodzieja ostro i odważnie piętnuje pogoń za szczytami i bogactwem oraz niebezpieczeństwa, jakie niesie zbytej przywiązanie do godności i szczytów. Dał w nim dowód nie tylko dobrej odwagi cywilnej, ale i znajomości powołania duchownego, skoro potrafił skierować do wyświęcanej osoby następujące słowa:

„Na taką chwałę, abyś sobie u Boga i ludzi zarobił Przewielebny Opacie godnym zwierzchności twojej sprawowaniem, gdy głowę pod infułę skłaniasz, spuść oczy aż *ad calibanum ignis aeterni* [do pieca ognia wiekuistego], i przypatrz się pilnie jak wiele dusz opackich jako perzyn siennych w kominie się ognistym przewija, których Bóg jako siano niepotrzebne w piec ognisty na wieki wtrącił, dla tego, że jako *fenum agri*, jako siano polne, nie ludziom na pożytek zbawienny kwiecie godności rozpościerali, ale na szkapy, psy i bestye pieczołowanie powinno o ubogie Chrystusowe ob-

racali, *gloriam carnis* [chwałę ciała] chlebem zakonnym szerzyli, zbiorem klasztorным stopnie na wysokie godności pokrewnym swoim gotowali i których swoboda, z posłuszeństwa karności zakonnej wyjęta, rozpustnej swej woli i zbytkom wodze wyrzuciła – takich Bóg pięknie godnością przełożenia odziaswszy, *in calibanum* [w piec], jako siano powrzucił”.¹⁷

Autor tego kazania jawi się zatem jako człowiek o wysokich wymaganiach moralnych, zwolennik ładu i dyscypliny. Opowiada się za życiem czynnym, ale zarazem odpowiedzialnym za siebie i bliźnich.¹⁸

Nie tylko zdolności kaznodziejskie Damalewicza zdobywają uznanie, ale także jego wiedza teologiczna była wysoko ceniona. Biskup Łubieński musiał uważać go za głównego teologa diecezji, skoro wyznaczył go później na przedstawiciela archidiecezji gnieźnieńskiej na obrady słynnego „Colloquium Charitativum” w Toruniu w 1645 r. Damalewicz brał także czynny udział w pracach przygotowawczych do tej głośnej w całej Europie „rozmowy braterskiej” z innowiercami.¹⁹

Możemy być pewni, iż wielki wpływ na formację duchową Damalewicza wywarł jego „opiekun”, bp M. Łubieński, który zmarł w opinii świętości i o którym mówiono: „święty starzec”.²⁰ Z racji pełnienia obowiązków przy biskupie Łubieńskim siłą rzeczy Damalewicz uczestniczył także w jego działalności publicznej – sprawowanie obowiązków senatora Rzeczypospolitej i uczestnictwo w obradach sejmowych. W latach 1637–1641 bp M. Łubieński, pomimo podeszłego wieku (ur. 1572), uczestniczył czynnie we wszystkich odbywających się wówczas posiedzeniach sejmowych.²¹ Jest wielce prawdopodobne, że Damalewicz udawał się w tym celu wraz z swoim biskupem kilkakrotnie do Warszawy. Zapewne przybył także z biskupem do Warszawy w 1641 r., gdy ten 19 czerwca odbierał od króla Władysława IV nominację na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, co było jednoznaczne z funkcją prymasa.

Gdy od 1641 r. dzięki inicjatywie i fundacji prymasa M. Łubieńskiego powstawała u paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie nowa (do dziś istniejąca) kaplica Matki Bożej, Damalewicz z ramienia swego patrona doglądał jej przebudowy.²² Również gdy w 1644 r. ukończono budowę kaplicy, brał udział wraz z prymasem M. Łubieńskim w uroczystym wprowadzeniu cudownego obrazu do jego nowej siedziby i wygłosił okolicznościowe kazanie. Tak rozpoczęte związki Damalewicza z paulinami w Częstochowie były do końca jego życia bliskie i wielostronne.²³

W roku 1642 Stefan Damalewicz podjął decyzję, która miała przełomowe znaczenie dla całego jego dalszego życia. Idąc śladem swojego protektora bpa M. Łubieńskiego, który jako komendatoryjny prepozyt bożo-

grobców w Miechowie złożył śluby zakonne, także Damalewicz wybrał życie zakonne. Najpierw w 1642 r. porzucił kanonię kruszwicką, a następnie także wrocławską,²⁴ by związać się z kanonikami regularnymi. W tym celu udał się do Kłodawy, gdzie u miejscowych laterańczyków mających siedzibę w „starożytnej” kolegiacie św. Idziego odbył nowicjat i złożył śluby zakonne. W 1643 r., za protekcją abpa gnieźnieńskiego M. Łubieńskiego, został zaliczony do zgromadzenia kaliskiego i mianowany tamże koadiutorem schorowanego Szymona Żubera, proboszcza kanoników laterańskich. W ten sposób definitywnie skończył się wrocławski okres życia Stefana Damalewicza, ale nie jego twórczości związanej z diecezją kujawską, której Damalewicz aż do XIX w. był największym historykiem.

Żywoty biskupów wrocławskich

Zanim jednak Stefan Damalewicz poświęcił się życiu zakonnemu i pracy na rzecz swego zgromadzenia, napisał dwa dzieła dotyczące w całości historii biskupstwa wrocławskiego. Pierwsze z nich, *Vitae Vladislaviensium Episcoporum*, traktujące o dziejach diecezji wrocławskiej poprzez żywoty jej biskupów, wyszło w Krakowie w oficynie Franciszka Cezarego.²⁵ Inicjatorem tego dzieła był Maciej Łubieński, sprawujący w trakcie jego powstawania godność biskupa wrocławskiego, a w czasie wydania będący już prymasem arcybiskupem gnieźnieńskim.²⁶

W tym miejscu wypada zauważyć, iż podobne opracowanie, dotyczące dziejów i żywotów biskupów sąsiedniej diecezji płockiej, ukazało się tego samego roku w tej samej oficynie i, co ciekawe, autorem jego był biskup płocki Stanisław Łubieński,²⁷ rodzony brat biskupa Macieja. Nie był to zwykły zbieg okoliczności, lecz zapewne przemyślany program wydawniczy, podjęty prawdopodobnie przez biskupa płockiego, który był nie tylko jednym z najlepiej wykształconych duchownych okresu potrydenckiego, ale również znakomitym archiwistą (w latach 1613–1614 uporządkował archiwum koronne) i doskonałym historykiem.

Vitae Vladislaviensium Episcoporum są zgrabnym kwaternionem, starannie opracowanym wydawniczo i dość bogato uposażonym plastycznie (ozdobne kartusze i herby, inicjały oraz różne ozdobniki). Druk jest staranny i przejrzysty, czcionka urozmaicona, rozplanowanie układu stron klasycznie doskonałe. Jest to niewątpliwie zasługa nakładcy i drukarza Franciszka Cezarego, którego oficyna słynęła ze starannych wydań.

Zanim przejdziemy do szczegółowego rozbioru żywotów biskupów wrocławskich, na początek przytoczmy ich recenzję z drugiej połowy XIX w., autorstwa F.M. Sobieszczańskiego: „Dzieło to, jak sam autor powiada we wstępie, jest przerobione z Długosza, którego pomnożył szczegółami z archiwum inowłodzkiego [sic!],²⁸ zaś na karcie 258 wyznaje, iż

gotowy znalazł rękopism tych żywotów Długosza i tylko go dalej do biskupa Łubieńskiego przeciągnął. Wszakże oprócz poprawy niektórych dat, z resztą nudne i napuszone, styl ostry, łacina niedobra, przesada w pochwałach, a w wiadomościach historycznych częste błędy. Damalewicz pozwala sobie, bowiem nieraz do tego, co powiedział Długosz, przydawać swoje wedle upodobania. Zawsze to jednak najlepsza jego praca, inne, chociaż jeszcze rzadsze mniejszą mają wartość”.²⁹ Dużo wcześniej osiemnastowieczny badacz pruski, David Braun, zarzucał Damalewiczowi brak krytycyzmu, panegiryzm oraz niechęć do protestantyzmu.³⁰

Obie te bardzo krytyczne oceny, pierwsza pisana z punktu widzenia XIX-wiecznej historiografii, druga przez niechętnego katolickiemu pisarzowi luteranina, nie we wszystkim są sprawiedliwe. Nie uwzględniają one charakteru dzieła, jego przeznaczenia i konwencji literackiej epoki, w której powstało. Główne zarzuty Brauna, iż Damalewicz przyjmuje za historycznych legendarnych biskupów kruszwickich i że w konflikcie Polski z Zakonem Krzyżackim przyjmuje jednostronnie polski punkt widzenia, można przecież postawić i dzisiaj niektórym naszym historykom. Damalewicz historykiem formatu Hartknoha czy Lengnicha, z którymi porównywał go Braun, oczywiście nie był. W świetle jego późniejszej twórczości staje się oczywiste, iż był bardziej pisarzem, hagiografem, a nawet poetą.

Jego główną zasługą jest do dzisiaj to, że w swoich pracach historycznych ocalił wiele dokumentów (bul papieskich, przywilejów królewskich i książęcych), do których dotarł i które dosłownie przytaczał. Warto przypomnieć, że jego prace historyczne były pierwszymi obszernymi drukowanymi opracowaniami dotyczącymi prezentowanych zagadnień. Jego żywoty biskupów wrocławskich były długo jedynym powszechnie dostępnym opracowaniem tego typu dotyczącym biskupstwa wrocławskiego. Podobne prace Jana Długosza długo jeszcze pozostały w rękopisach i były bardzo trudno dostępne. Żywoty biskupów wrocławskich Damalewicza są w dużej mierze pracą w typie opracowań popularno-naukowych i już z założenia była to „książka do czytania”. Powstała ona doraźnie na życzenie biskupa i nie pretenduje do miana szczegółowego, opartego na badaniach naukowych, dzieła *stricte* historycznego.

Nawiasem mówiąc, do dziś nie powstało opracowanie, które w sposób zadowalający podsumowałoby choćby obecny stan wiedzy o początkach i historii diecezji kujawskiej oraz zawierało jednocześnie w miarę szczegółowe żywoty jej biskupów. Znakomita skądinąd praca Jana Fijałka *Ustalenie chronologii biskupów wrocławskich* (Kraków 1894) nie obejmuje całości zagadnienia i jest już w wielu partiach niewystarczająca. Zaś po-

krewnie Damalewiczowi (i z niego wiele czerpiące), napisane po polsku, dzieło Kasjana Korczyńskiego z 1767 roku pt. *Katedra Kujawska* (osobne wydanie – Cieszyn 1860), zawierające także wykaz i krótkie żywoty biskupów kujawskich, jest bardzo rzadkie i z tej racji nieznane nawet wielu specjalistom.³¹

Dzieło Damalewicza spełniło swoje zadanie popularyzatorskie i poznawcze znakomicie i jako takie służyło przez kilkaset lat wielu czytelnikom ciekawym historii Kościoła. Nawet to, iż jest ono przerobione z Długosza, należy traktować raczej jako swoistą reklamę autorską i wydawniczą, nadającą tej pracy nobilitację naukową, niż konkretny zarzut, bo niby na kim, jak nie na Długoszu, mógł się Damalewicz opierać bez szczegółowych poszukiwań i badań archiwalnych. Faktycznie Damalewicz oparł się głównie na dziele Długosza,³² ale dotarł też do „katalogu wólborskiego”³³ oraz dokumentów dostępnych w archiwum wrocławskim (np. kalendarz wrocławski).

Recepcja tego dzieła byłaby zapewne większa i szersza, gdyby doszło do zamierzonej jego XIX-wiecznej edycji w tłumaczeniu polskim. Że prace takie były na ukończeniu, wspomina w 1859 r. Jan Radwański we wstępie do reedycji wspomnianego już dzieła Kasjana Korczyńskiego *Katedra Kujawska*.³⁴ Nie doszło do tego z nieznanых nam powodów; jeżeli istniał rękopis tłumaczenia, to obecnie nic na jego temat nie udało się ustalić.

Nie rozwijając zagadnienia recepcji dzieła Damalewicza, wspomnijmy tylko, że korzystają z niego do dziś nie tylko historycy Kościoła, ale i specjaliści różnych dyscyplin nauk pomocniczych historii (np. wydawcy *Corpus inscriptionum Poloniae*) oraz historycy sztuki. Damalewicz w swoich pracach opisał różne zabytki i przytoczył wiele inskrypcji, w tym także niezachowanych do dziś. Najwcześniej jednak z biograficznych dzieł Damalewicza korzystali heraldycy, pierwszym był zapewne Jan Karol Dachnowski (ok. 1590 – po 1654) w swojej pracy heraldyczno-genealogicznej dotyczącej Prus Królewskich i Pomorza, następnym Kasper Niesiecki (1682–1744), autor słynnej *Korony Polskiej*.³⁵

Dzieło Damalewicza o żywotach biskupów wrocławskich otwiera starannie skomponowana strona tytułowa,³⁶ posiada ona wszystkie charakterystyczne elementy typowe dla dobrych druków XVII wieku. Na jej odwrocie znajduje się piękny kartusz herbowy, skomponowany z tarczy w kształcie owalnego lustra z amorkami po bokach, podtrzymującymi koronę, nad którą znajduje się krzyż liściasty i kapelusz kardynalski, z którego zwisają ozdobne „frędzle”, trzymane przez owe całopostaciowe *putta*. Tarcza – lustro, w środku jest puste, napis u góry strony: *In arma*

Illustrissimi, sugeruje, iż miało tu być godło herbowe bpa Łubieńskiego, z niewiadomego względu opuszczone. Zapewne w egzemplarzu przeznaczonym dla biskupa Macieja Łubieńskiego, któremu dzieło to było dedykowane, umieszczono ręcznie malowany herb biskupa (tj. Pomian, jak na str. 461 – gdzie, przy żywocie biskupa, w kartuszu z aniołami, infulą i pastorałem, znajduje się wstawiony osobno odcisk jego herbu).³⁷ Pod kartuszem jest umieszczony czterowiersz, pisany dystychem elegijnym.

Na str. A_{2r}³⁸ zaczyna się dedykacja do bpa Macieja Łubieńskiego, która zajmuje pięć stron (A_{2r}–A_{4r}), podpisana: „Deuotus Cliens Stephanus Damalewicz”. Na następnej stronie (A_{4v}) znajduje się sentencja, osiem wersów z *Roczników* Tacyta. Natomiast na stronie B_r (znajduje się na niej herb bpa M. Łubieńskiego, Pomian, w ozdobnej floraturze) rozpoczyna się wstęp, zatytułowany *Prophasis*, dalej kolejna wierszowana dedykacja *In Arma* do bpa M. Łubieńskiego, wreszcie *Ad Lectorem* – słowo skierowane do czytelnika.

Od str. 13 (C₃), zaczyna się pierwszy rozdział pracy, który jest jednym z sześciu osobnych tekstów uzupełniających żywoty biskupów włocławskich. Przedstawia w nim autor w zarysie początki i rozwój religii chrześcijańskiej w Polsce. Zaciekawia sam początek wywodu, w którym Damalewicz nawiązuje do obowiązujących w nauce staropolskiej (głównie baroku) teorii o pochodzeniu Polaków od starożytnych plemion Gotów, Wandalów i Sarmatów. Na str. 29 (E₃) rozpoczyna się rozdział drugi, w którym autor zajmuje się rozwojem i zasięgiem diecezji włocławskiej. W rozdziale trzecim (od str. 34) została omówiona historia, usytuowanie i uposażenia katedry kujawskiej. W następnym, czwartym, rozdziale daje autor układ parafialny diecezji (włocławskiej, kruszwickiej i pomorskiej), liczbę kościołów i klasztorów. W piątym rozdziale są przedstawione prerogatywy, a więc prawa, przywileje i pierwszeństwa należne biskupowi włocławskiemu w Królestwie Polskim. Ciekawym, z samego faktu jego zamieszczenia w żywotach biskupów włocławskich, jest rozdział szósty. Przedstawia on przybycie, początki i historię Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, nazywanego w Polsce Krzyżakami.

Od strony 64 rozpoczyna się główna część dzieła. Kolejno ujęte żywoty biskupów – najpierw kruszwickich, później włocławskich – zilustrowane są w większości przez umieszczenie ich herbów w ozdobnych kartuszach.³⁹ Do wszystkich żywotów dodał Damalewicz, na końcu omówienia każdej postaci, łacińskie wiersze pochwalne (po 6, 8 lub 10 wersów), a niekiedy i inne dodatki, głównie cytaty i komentarze. Tak pisze o tym Renarda Ociczek: „Dla pisarstwa Stefana Damalewicza znamioną cechą stało się cią-

głe komentowanie i obudowywanie tekstów, które przeznaczal do druku [...]. Wszystkie tego typu zabiegi mieszczą się oczywiście w konwencjach szczególnego sposobu opracowywania dawnej książki, który polega na dodawaniu do tekstu głównego dzieła różnych elementów okalających, ramowych. Są to poczynania bardzo charakterystyczne dla pisarzy i wydawców doby staropolskiej, głównie zaś dla XVII stulecia”.⁴⁰

Vitae Episcoporum Crusviciensium (tak ten fragment żywotów tytułuje „żywa pagina”, od str. 64) rozpoczyna żywoty biskupów kujawskich. W tym miejscu potrzebne jest małe wyjaśnienie historyczne o pochodzeniu, powstaniu i początkach diecezji włocławskiej. Erygowana prawdopodobnie ok. 1123 r. w miejsce diecezji kruszwickiej, jako sufragania metropolii gnieźnieńskiej, nazywana była kujawską lub kujawsko-pomorską. Jej translokacja z Kruszwicy do Włocławka (a wcześniej jeszcze być może z Kołobrzegu do Kruszwicy) stanowi jeden z ciekawszych i bardziej zagadkowych rozdziałów dziejów Kościoła w Polsce. Dlatego też Damalewicz rozpoczyna żywoty biskupów włocławskich od ich „pełnoprawnych” poprzedników kujawskich z Kruszwicy.

Konieczna jest uwaga na temat imion, tytułatury i numeracji biskupów w wykazie Damalewicza. Zastosowana forma nie jest zapewne bez znaczenia. Być może Damalewicz spisał ją z nieistniejącego już, znajdującego się w rezydencji biskupów kujawskich w Wolborzu, malarskiego pocztu biskupów, powstałego za czasów bpa Andrzeja Zebrzydowskiego, a zniszczonego zapewne podczas pożaru w 1671 r.⁴¹ Prawdopodobnie na obrazach z galerii wolborskiej były także jakieś obszerniejsze napisy dotyczące przedstawionych osób. Nie mamy pewności, czy tekstów tych Damalewicz nie miał przypadkiem na myśli mówiąc o katalogach wolborskich. Wykaz znany jako *II Catalogus Episcoporum Wladislaviensium (Volborensis)* nie musi być tożsamy z tym, który ma na myśli Damalewicz. Tak o tym pisze Wojciech Kętrzyński, wydawca katalogów włocławskich w czwartym tomie *Monumenta Poloniae historica*: „Przypuścić można, że obrazy biskupów, mianowicie dawniejszych, są dziełem fantazji malarza; przypuścić jednak nie podobna, aby ten, który ułożył katalog wolborski, nie miał przed sobą żadnych źródeł, z których czerpał”.⁴² W tym miejscu dodajmy jeszcze dla porządku, że Damalewicz do opracowania swego katalogu biskupów kujawskich korzystał także z tzw. kalendarza włocławskiego⁴³ i sporadycznie z pracy heraldycznej Bartłomieja Paprockiego, który opisuje m.in. wiele nagrobków w katedrze włocławskiej.⁴⁴

Na czele Damalewiczowego pocztu *Episcoporum Crusviciensium* stoi jako pierwszy Lucidus, który miał rzekomo kierować diecezją

w latach 966–993. Jest to postać zagadkowa, wprost legendarna. Nie zamieszczają jej obecne, „oficjalne” katalogi biskupów, np. kruszewicki zaczyna się od Marcelego (1015–1035); zaś kujawski od Swidgera (1133–1148). Tak też rozpoczyna swoje ustalenia chronologiczne J. Fijałek (1894), który odrzuca wcześniejsze postacie jako niehistoryczne.⁴⁵ Inne zdanie na ten temat miał ks. Zenon Chodyński, który z uwagi na „autorytet” Długosza zalecał w tej dziedzinie ostrożność i powagę. Spór w tej sprawie właściwie nie został definitywnie rozstrzygnięty i nie widać właściwie rozsądnego wyjścia z tej sytuacji. Również drugi biskup kruszewicki z katalogu Damalewicza, Mauritius, jest postacią legendarną, nie ujmowaną w obowiązujących obecnie zestawieniach naukowych. Dopiero trzeci biskup kruszewicki z katalogu Damalewicza, Marcellus, jest jako tako poświadczony historycznie. Zamieszcza go w swoim zestawieniu biskupów ordynariuszy diecezji kruszewickiej ks. Piotr Nitecki,⁴⁶ ma on też osobne hasło w jego słowniku biograficznym biskupów polskich.⁴⁷ Kolejni biskupi kruszewicki występują w katalogu Damalewicza w następującym porządku: Venantius, Andreas I Rom., Baptista Rom., Paulinus, Baldwinus. Wykaz ten jest zgodny z zestawieniem Niteckiego, który zaznacza jednak, iż są to postaci prawdopodobnie legendarne.

Następna postać z żywotów Damalewicza, tj. Svidgerus, jest postacią historyczną w pełni potwierdzoną źródłowo. Od niego rozpoczynają się oficjalne współczesne katalogi biskupów włocławskich,⁴⁸ choć niektórzy zaliczają go jeszcze do kruszewickich. Następnie w katalogu Damalewicza rozpoczynają się pewne „perturbacje” co do postaci i chronologii. Imiona i kolejność czterech kolejnych biskupów nie zgadzają się z obecnymi ustaleniami w tym względzie. Według W. Kętrzyńskiego i J. Fijałka, powinno być tu tylko dwóch biskupów.⁴⁹ Damalewicz, opierając się na Długoszu i katalogu wolborskim, przyjął za nimi błąd polegający na utworzeniu ze zniekształconego, niewyraźnie napisanego imienia bpa Swidgera jakiegoś nieistniejącego Rudgiera [Svid=Rvd]. Toż samo z dwu form gramatycznych tego samego imienia Onolf/Onold – Wnelf, powstały przez pomyłkę dwie różne osoby: Onoldvs i Wnelphvs. Ponadto nastąpiło pomieszanie kolejności tych biskupów.

Od następnej postaci w katalogu Damalewicza: Stephanus (Stefan) poczet jego pokrywa się z przyjętymi obecnie katalogami aż do numeru XXIII: Sbylutus (Zbilut z Gołańczy).

Jako kolejny (XXIV) biskup kujawski pocztu Damalewicza jest umieszczony, nie występujący w obecnych katalogach: Troianus.⁵⁰ Następ-

nych dwunastu biskupów z żywotów Damalewicza, aż do Zbigniewa Oleśnickiego, pokrywa się całkowicie z najnowszymi wykazami (np. P. Niteckiego).

Na Zbigniewie Oleśnickim kończy się wykaz biskupów włocławskich sporządzony przez Jana Długosza, natomiast w tym miejscu w zestawieniu Damalewicza występuje zagadkowa luka. Zbigniew Oleśnicki posiada, bowiem numer kolejny XXXV; następny w kolejności, Piotr z Bni-na, ma natomiast numer XXXVII. Uważamy, iż nie jest to vacat przypadkowy, brakujący numer XXXVI musi mieć jakieś uzasadnienie. W wykazie P. Niteckiego w tym miejscu znajduje się biskup Andrzej Oporowski (1481–1483), o którym pisze m.in.: „wybrany biskupem plockim (1471), nie otrzymał prekonizacji papieskiej. Przewidziany (1471) na biskupstwo warmińskie również nie otrzymał prekonizacji [...] 5 X 1476 Stolica Apostolska mianowała go administratorem diecezji przemyskiej, 1 X 1479 prekonizowany został biskupem tej diecezji, przeniesiony następnie 12 X 1481 na biskupstwo kujawsko-pomorskie. Jako podkanclerz (1479) przebywał na dworze królewskim i ani razu nie był w swojej diecezji.”⁵¹ Czy był to wystarczający powód pominięcia go w żywotach biskupów włocławskich przez Damalewicza?

Od tego miejsca jego poczet, do samego końca, jest zgodny z wszystkimi oficjalnymi katalogami biskupów kujawskich.

Na biskupie Macieju Łubieńskim kończą się *Vitae Vladislaviensivm Episcoporum*. Brak osoby (pełniącego od 1642 r. obowiązki biskupa kujawsko-pomorskiego) Mikołaja Wojciecha Gniewosza świadczy, iż dzieło Stefana Damalewicza zostało opracowane i złożone do druku jeszcze za czasów biskupa Łubieńskiego. O bpie M.W. Gniewoszu jest natomiast wzmianka w ustępie końcowym katalogu biskupów włocławskich, w której zawarł Damalewicz także wiadomość o wyniesieniu sędziwego bpa M. Łubieńskiego do godności prymasowskiej.

Żywoty biskupów włocławskich Stefana Damalewicza zawierają najobszerniejszy z możliwych (za wyjątkiem pominiętego bpa Andrzeja Oporowskiego), katalog biskupów kujawskich. Obejmuje on bowiem wszystkich „legendarnych” biskupów kruszwickich i niedostatecznie poświadczonych włocławskich.

Podobnie jak początek, tak i koniec publikacji to teksty „okalające” dzieło. Wśród nich warto zwrócić uwagę na kilkanaście (od str. 462) wierszy łacińskich, napisanych przez włocławskich przyjaciół Damalewicza na pochwałę dzieła i samego autora. Są to utwory: Gabriela Miłoszewskiego, kanonika kujawskiego, sekretarza J.K.M.,⁵² Bartłomieja Ble-

skiego,⁵³ Jana Chrzyciela Eborskiego,⁵⁴ Bartłomieja Burcharta,⁵⁵ Ludwika Krzysztofa Millera, seniora szkoły katedralnej we Włocławku.⁵⁶

Żywoty biskupów włocławskich Damalewicza z racji swej rangi i oddziaływania (przez ponad 350 lat) na późniejszych uczonych różnych dziedzin i specjalności zasługują na poważne opracowanie monograficzne.

Żywoty prepozytów włocławskich

Nawiązaniem do dzieła o biskupach kujawskich jest drugie z kolei dzieło biograficzno-panegiryczne, a także literacko-poetyckie Damalewicza, traktujące tym razem o prepozytach włocławskich, którzy w owych czasach byli pierwszymi co do znaczenia i godności pośród członków kapituły katedralnej oraz jej reprezentantami.⁵⁷

Dzieło to powstało we Włocławku, opublikowane zaś zostało wtedy, gdy Damalewicz opuścił już Włocławek po przystąpieniu do kanoników regularnych w 1642 r. Ukazało się drukiem w Krakowie w 1643 r. u Waleriana Piątkowskiego, pod tajemniczym, acz znamionym tytułem: *Stephanoma. Praepositorum Vladislaviensium seriem et succesionem complectens*.⁵⁸ Tytuł ten jest hołdem złożonym Stefanowi Kazimierzowi Charbickiemu⁵⁹, w owym czasie prepozytowi kapituły katedralnej i przyjacielowi Damalewicza, któremu dzieło to autor dedykował. Tytuł, a właściwie „uroczysty” przedtytuł dzieła: *Stephanoma* jest sprytnym uwiecznieniem (greckie *stephanos* = wieniec, korona) „trzech Stefanów”; to jest, w pierwszej kolejności osoby, której dzieło dedykowano, następnie Stefana – pierwszego historycznego prepozyta włocławskiego, od którego dzieło się rozpoczyna, i wreszcie samego autora – Stefana Damalewicza. Praca ta będąca dziś prawdziwą rzadkością bibliograficzną, zawiera nie tylko chronologiczny „katalog” 26 prepozytów włocławskich, ale jest wzbogacona o wiele innych elementów „parahistorycznych”. Na odwrocie karty tytułowej znajduje się zwieńczony kapeluszem kardynalskim, umieszczony na renesansowej tarczy herb Jastrzębiec, znak rodowy Charbickich. Pod herbem znajduje się opiewający go łaciński czterowiersz. Po krótkiej dedykacji rozpoczyna się pozbawiony dalszych elementów graficznych, „poczet” prepozytów włocławskich: Stephanus, Berevoldus, Albertus I, Nicolaus I Phisicus, Vitus, Ioannes I, Florianus, Stanislaus, Albertus II Pałuka dictus, Sbylutus de Golancta, Stanislaus II Gulczewski, Theodoricus, Andreas Lascanius, Nicolaus de Lubanie, Petrus I de Krampa, Petrus II de Pniewy, Nicolaus III Koscielecki, Ioannes Parzniewski, Matthias Drzewicki, Ioannes III Tarnow., Stanislaus III Zakrzewski, Petrus III Tarnowski, Ioan[n]es IV Grochowicki, Iacobus Zadzik, Christophorus Charbicki, Stephanus Casi-

mirus Charbicki. Niektórzy z nich zostali później biskupami w diecezji kujawsko-pomorskiej lub w innych diecezjach.

Do każdego żywota napisanego w formie panegiryku dodano czterowiersz na cześć osoby i symbolizujący ją kolejny alegoryczny czterowiersz opisujący jakiś minerał, kamień szlachetny (np. topaz, agat, selenit, beryl), bądź pożyteczną substancję (np. henna, azbest). Na końcu dzieła dołączono 26 czterowierszy, po jednym na każdego kanonika, opisujących rośliny, głównie drzewa i zioła (np. palma, oliwka, sykomora) i kolejnych 25 czterowierszy opisujących z kolei zioła i kwiaty (np. ruta, hyzop, róża, irys, krokus). Osobie Stefana Charbickiego poświęcono zaś wymownie symboliczny dwuwiersz opisujący ziele *sideron*, które rzekomo ma leczyć rany zadane przez Zoila – złośliwego krytyka. Po tej rymowanej botanice, której tradycje i pochodzenie stanowią osobny ciekawy temat badawczy, całość kończą pochwalne klepsydry – „nagrobki” na cześć zmarłych krewnych Stefana Charbickiego, Jana i Krzysztofa, i czterowiersz napisany na cześć autora przez anonimowego przyjaciela.

Żeby ocenić wartość merytoryczną tego dzieła, potrzebne są szczegółowe badania i analizy źródłowe.

Żywot błogosławionego Bogumiła

Na zakończenie warto wspomnieć, że spośród kilku następnych dzieł Stefana Damalewicza, napisanych podczas jego pobytu w Kaliszu, Rzymie i Trzemesznie, jeszcze jedno swą tematyką przynależy obecnie do historii diecezji włocławskiej. Mamy tu na myśli napisany zapewne w Kaliszu przed 1660 r. żywot św. Bogumiła, obecnie patrona diecezji włocławskiej. Ukazał się on w Rzymie pt. *Vita S. Bogumili*, w 1661 r. w drukarni Ignacego Lazariusza.⁶⁰ Jest to jak dotąd jedyna praca Damalewicza, która doczekała się wznowienia (Warszawa 1714) i tłumaczenia na język polski (Kalisz 1748; wyd. 2, 1803).⁶¹ Dzieło to doczekało się także szczegółowej analizy na tle porównawczym i pod względem jego wiarygodności historycznej, uzyskując pozytywną ocenę.⁶²

* * *

Artykuł ten w zamyśle autora jest wstępem do naukowego opracowania życia i twórczości Stefana Damalewicza. Jest to interesujący i zarazem interdyscyplinarny temat badawczy. „Włocławskie” dzieła Damalewicza, będące prawdziwymi białymi krukami i pomnikami historii diecezji włocławskiej, zasługują na przypomnienie. Najlepszą metodą przywrócenia ich do ponownego życia byłoby wydanie ich w formie reprintów,

wraz z tłumaczeniami polskimi i odpowiednim aparatem krytyczno-naukowym. Swego czasu do pomysłu tego „zapalił” się śp. bp Roman Andrzejewski, który będąc pierwszym recenzentem pracy autora, z której powstał niniejszy artykuł, napisał na marginesie przypisu, gdzie podałem tę myśl, krótkie, ale wymowne: „Popieram!!!”.

PRZYPISY

- ¹ Pełny zarys biograficzny – zob. P. P a w ł o w s k i, *Damalewicz Stefan*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, Włocławek 2004, s. 43–45 (tamże bibliogr.). Portret S. Damalewicza wycięty z obrazu (Wniebowzięcie NMP) fundowanego przez rodzinę Damalewicza w 1643 r. dla kościoła parafialnego w Warcie, obecnie własność parafii św. Mikołaja w Kaliszu – zob. P. P a w ł o w s k i, *Włocławskie pomniki dziejowe. Od Galla do Damalewicza X–XVII w.*, Włocławek 2004, s. 57.
- ² H. L i t w i n, *Damalewicz Stefan*, w: *Słownik historyków polskich*, Warszawa 1994, s. 98. Metryki kościoła wartskiego z tamtych czasów nie istnieją.
- ³ S. C h o d y ń s k i, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, cz. 1, Włocławek [1914], s. 174 (kserokop. rpsu w Bibl. WSD we Włocławku).
- ⁴ Szkoła ta założona w 1584 r. cieszyła się dużym uznaniem i na pocz. XVII w. Do najbardziej znanych jej wychowanków należą trzej bracia Łubieńscy; Maciej, Stanisław i Marcin (Maciej późniejszy bp. kujawski i gnieźnieński, będzie całe swe życie protektorem Damalewicza), Jakub Zadzik (późniejszy kanonik włocławski, biskup krakowski i kanclerz wielki koronny), znany poeta Samuel Twardowski oraz o. Augustyn Kordecki.
- ⁵ Zob. R. O c i e c z e k, *Staworodne wizerunki. O wierszowanych listach dedykacyjnych z XVII wieku*, Katowice 1982, s. 42–46.
- ⁶ B.m.d., 1637, s. nlb. 29, 4°; zob. K. E s t r e i c h e r, *Bibliografia polska*, t. 15, Kraków 1897, s. 18.
- ⁷ Nie ma go w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; nie udało się również dotrzeć do jakiegokolwiek innego egzemplarza. Wiadomo skądinąd, że znajdował się on w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. A. C h o d y ń s k i, *Stefan Damalewicz historyk, przełożony kanoników laterańskich w Kaliszu*, Poznań 1872, s. 11, przyp. 4; t e n ż e, *Kościół św. Mikołaja w Kaliszu*, Warszawa 1874, s. 23.
- ⁸ Zob. *Historia nauki polskiej*, pod red. B. Suchodolskiego, t. 6, Wrocław 1974, s. 116.
- ⁹ B.m.d., [Kraków], 1638, k. 5, 4°; zob. E s t r e i c h e r, dz. cyt., s. 19. Musi to być niezwykle rzadki druk; nie udało się go obecnie zlokalizować, wiadomo tylko, że znajdował się kiedyś w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego (nr 2745 dz. teolog.); zob. A. C h o d y ń s k i, *Stefan Damalewicz...*, dz. cyt., s. 12, przyp. 5.
- ¹⁰ Druk posiada dwa ciekawe elementy dekoracyjne. Na odwrocie strony tytułowej znajduje się w niewielkim medalionie przedstawienie Matki Bożej w koronie z Jezusem na ręku. Natomiast na przedostatniej stronie znajduje się herb Akademii Krakowskiej w owalnym wawrzynowym wieńcu. Zarówno pod pierwszą jak i drugą ilustracją znajdują się ośmiowiersze facińskie, zapewne autorstwa Damalewicza.
- ¹¹ Od czasów króla Jana Olbrachta (1496) obowiązywało prawo wyłączające ludzi stanu nieszlacheckiego z obejmowania stanowisk w kapitułach katedralnych. Za Zygmunta I złączono ten przepis i dopuszczano do kanonii katedralnych czterech plebejuszy, z zastrzeżeniem, że dwóch z nich musiało posiadać tytuł magistra teologii, a dwóch doktorat prawa kościelnego, bądź obojga praw, z czasem doszedł piąty obowiązywać posiadać doktorat z medycyny.
- ¹² S. C h o d y ń s k i, *Katalog prałatów i kanoników...*, dz. cyt., s. 173.
- ¹³ Aleksander Kęsowski (1590–1667) – 28-letni okres jego rządów w Oliwie jako opata klasztoru cystersów (1641–1667) zapisał się licznymi i cennymi artystycznie fundacjami. We fryzie

- portretowym opatów oliwskich znajdującym się na ścianie wschodniej wielkiego refektarza klasztornego zachował się jego wizerunek. Zob. M. i A. Szyrkowscy, *Oliwa, muzyka wieków*, Warszawa [1987], il. 132, 169–170.
- ¹⁴ *Róża z opatrznosci Boskiej nową szatą odziana. Abo Kazanie przy poświęcaniu przewielebnego w Chrystusie Oycá. Je^o M.X. Alexandra Bvcendorfa Kęssowskiego, Opátá Oliwskiego. W Kościele Káthedrálnym Włocławskim, przez J.M.X. Stephana Damalewicza, Pismá S. Doktorá, Kánoniká y Káznodzieię Włocławsk. miáne.* W Krakowie, w Drukárni Fránciszká Cezárego Roku P. 1642, [14] k., sygn.: A–C4, D2, 4^o; zob. Estreicher, dz. cyt., s. 19. Druku tego nie znali bibliografowie przed Estreicherem; egzemplarz stanowiący niegdyś własność księży Chodyńskich znajduje się w Bibliotece WSD we Włocławku jako siódma pozycja niezwykle interesującego klocka intrologatorskiego (sygn. XVII.Q.1747–58) w którym współoprawiono 12 dzieł; inne egzemplarze: Biblioteka Śląska w Katowicach, sygn. 221350–I.
- ¹⁵ Na odwrocie strony tytułowej pod herbem Poraj znajduje się czterowiersz, którym opiewa Różę herbową Bucendorfa Kęssowskiego, stąd tytuł kazania.
- ¹⁶ A. Chodyński, *Stefan Damalewicz...*, dz. cyt., s. 19.
- ¹⁷ S. Damalewicz, *Róża...*, dz. cyt., s. C4–D.
- ¹⁸ Analiza kazania – zob. A. Chodyński, *Stefan Damalewicz...*, dz. cyt., s. 18–25; R. Ociecek, „Oblężenie Jasnej Góry Częstochowskiej”. *Autor i dzieło*, Kraków 1993, s. 86–87.
- ¹⁹ Zob. E. Piszcz, *Colloquium Charitativum w Toruniu A.D. 1645. Geneza i przebieg*, Toruń 1995, s. 117 i 210. Przedstawicielem diecezji włocławskiej był kolega Damalewicza z czasów włocławskich, archidiakon Sebastian Grotkowski.
- ²⁰ Zob. A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, Warszawa 1994, s. 289.
- ²¹ Były to następujące sejmy: sejm zwyczajny (20 I – 4 III 1637), sejm nadzwyczajny (3–18 IV 1637), sejm zwyczajny (10 III – 1 V 1638) i sejm zwyczajny (5 X – 16 XI 1639); zob. A.S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, t. 2, Warszawa 1980, s. 13, 17, 34, 84, 170.
- ²² Zob. M. Starzyńska, *Sześć wieków jednego panowania*, Warszawa 1983, s. 80; R. Ociecek, *Oblężenie Jasnej Góry...*, dz. cyt., s. 98.
- ²³ Damalewicz znał osobiście przeora o. A. Kordeckiego (jeszcze z lat szkolnych), gdy był przełożonym kaliskiego zgromadzenia kanoników regularnych (1649–1660), spędził cały okres „potopu” szwedzkiego w niedalekim przeciwieństwie od Częstochowy Kaliszu. Wiemy, że miał duży wpływ na ostateczną redakcję „Pamiętnika oblężenia Częstochowy” wydanego pt. *Nova Gigantomachia* (Kraków 1657) pod nazwiskiem o. A. Kordeckiego (zob. E. Jelonk, *Kto jest autorem „Nowej Gigantomachii”?*, „Nasza Przeszłość” 31(1969), s. 75–99); napisał do tej edycji m.in. obszerną mowę gratulacyjną, sławiącą męstwo obrońców. R. Ociecek wysunęła hipotezę, że w Damalewiczu można widzieć autora anonimowego poematu z XVII w. *Oblężenie Jasnej Góry Częstochowskiej* (R. Ociecek, *Oblężenie Jasnej Góry...*, dz. cyt., s. 76–85, 113–126).
- ²⁴ „W aktach kapituły kujawskiej jest ślad, że Damalewicz przebywał we Włocławku aż do połowy września 1642; datę tę przyjąć należy jako czas jego wyjścia z kapituły włocławskiej”. A. Chodyński, *Stefan Damalewicz...*, dz. cyt., s. 44.
- ²⁵ *Vitae Vladislaviensivm Episcoporum, Jessu et auctoritate illustriss. & Reuerendiss. Domini, D. Matthiae Łvbienski, tunc Episcopi, Vladislaviuē. & Pomeraniae Nunc Dei & Apostolicae Sedis gratiá archiepiscopi Gnesnensis, legati nati, regni Poloniae primatis, primiq; principis. In quibus accuratè ipsorum successio, mores, et pro aris ac focis gesta negotia, complurium Ecclesiarum Coenobiorumq; in Dioecesi Vladislaviuē. initia, nec non diuersi in Regno Poloniae euentus, jucunda rerum et orationis varietate exhibentur. Opera & studio R. P. Stephani Damalevicz, S. Th. D. Vladislaviuē. et Crusuiciuē. Canonici. Anno Domini, M.DC.XLII. conscriptae.* (Na końcu:) *Cracoviae in officina Francisci Caesarij, Anno Domini, 1642, [4] k., 469 s. i 1 k. na końcu, 4^o*; zob. Estreicher, dz. cyt., s. 20–21.
- ²⁶ Z polecenia abp M. Łubieńskiego, S. Damalewicz napisał później także żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich, *Series Archiepiscoporum Gnesnensium...*, Varsaviae, typis Petri Elert, 1649.
- ²⁷ Stanisław Łubieński (1573–1640), podkanclerz koronny, historyk, biskup łucki (1623–1627) i płocki (1627–1640), przedsiębiorczy gospodarz diecezji, odrestaurował katedrę płocką, zostawił bogatą bibliotekę. Nieprzeciętny erudyta historyczny, autor licznych dzieł histo-

rycznych. Pochowany w katedrze plockiej w grobowcu wzniesionym staraniem brata Macieja, bpa włocławskiego. Interesujące nas dzieło historyczne o żywotach biskupów plockich, *Series, vitae, res gestae episcoporum Plocensium*, Kraków 1642; ukazało się pośmiertnie, równie dzięki inicjatywie jego brata bpa Macieja. Nie jest to dzieło „hagiograficzne”, a rzetelna i śmiała praca krytyczno-historyczna, dlatego też długo budziło ono zgorszenie otwartym opisywaniem błędów i występków niektórych biskupów plockich.

²⁸ Oczywisty błąd, powinno być: włocławskiego.

²⁹ [F.M. Sobieszczański] F.M.S., *Damalewicz (Stefan)*, w: *S. Orgelbranda Encyklopedia powszechna*, t. 6, Warszawa 1861, s. 695–696.

³⁰ D. Braun, *De scriptorum Poloniae et Prussiae [...] virtutibus et vitiis [...] iudicium*, Coloniae [w rzeczywistości Elbląg] 1723, s. 151; zarzuty Brauna analizuje dość szczegółowo A. Chodyński w swojej monografii o Damalewiczu, zob. tamże s. 30–38.

³¹ K. Korczyński, *Katedra Kujawska*, w: tenże, *Kazania na święta całego roku w Katedrze Krakowskiej i innych kościołach różnemi czasami miane przez...*, t. 2, Kraków 1767, s. 2–24 + [16]; toż osobno, *Katedra Kujawska*, ed. K. Prochaska, Cieszyn 1860; tytuł tego dzieła jest mylący, są to żywoty biskupów kujawskich od Lucidusa do A. Ostrowskiego, autor parę razy powołuje się na dzieło Damalewicza, które znał i wykorzystał w swojej pracy.

³² Zob. J. Długosi, *Catalogus Episcoporum Wladislaviensium*, w: *Vitae Episcoporum Poloniae* [odb. z *Opera omnia*, t. 1], Kraków 1863, s. 179–208.

³³ *Catalogi Episcoporum Vladislaviensium*, wydał W. Kętrzyński w: *Monumenta Poloniae historica* (MPH), t. 4, Lwów 1884, s. 24–30.

³⁴ J. Radwański, *Przedmowa*, w: *Katedra Kujawska przez X. Kassyjana Korczyńskiego, franciszkanina, kaznodzieję krakowskiego Roku Pańskiego 1767 wydana w Krakowie a teraz na nowo przedrukowana*, Cieszyn 1860, s. VII–XII.

³⁵ Zob. I.M. Dacka, „Korona Polska” *Kaspra Niesieckiego. Pomnik staropolskiego piśmiennictwa heraldycznego*, Warszawa 2004, s. 29 i 86.

³⁶ Podobizna strony tytułowej, zob. P. Pawłowski, *Włocławskie pomniki dziejowe*, dz. cyt., s. 58; opisu dzieła dokonano z autopsji na podstawie dwu jego egzemplarzy znajdujących się w zbiorach Biblioteki WSD we Włocławku [b. sygn.; XVII.Q.1213, def. brak k. tyt. i ost. 4 k.]; oba egzemplarze mają bogatą proveniencję.

³⁷ W zbiorach Biblioteki Kórnickiej PAN znajduje się ciekawy nieco odmienny niż „włocławskie”, egzemplarz *Vitae Vladislaviensium...*, sygn. 1201; [7], 469, [9] s., tabl. 2, z supereklibrisem M. Łubieńskiego.

³⁸ W druku występuje podwójna paginacja stron; dawna (foliacja), za pomocą kustoszy literycznych i nowa, ciągła za pomocą liczb arabskich. Ponadto całe dzieło wyposażone jest w tzw. żywą paginę i „kustosze” (przenośniki wyrazu) u dołu po prawej stronie.

³⁹ W całym druku znajdują się cztery rodzaje kartuszy herbowych: 1) najokazalszy znajduje się na odwrocie stronie tytułowej; 2) skomponowany w formie wieńca z polnych kwiatów; 3) w kształcie ośmiobocznej tarczy ze stojącymi po boku całopostaciowymi figurami aniołów (trzymających w jednej ręce palmy, a drugą podtrzymujących infułę biskupią i pastorał); 4) posiadający owalną tarczę z bogatym barokowym obramowaniem „wolutowym”, zwieńczony puttem, nad całością znajduje się infuła i pastorał.

⁴⁰ R. Ociecek, dz. cyt., s. 79.

⁴¹ Zob. H.I. Szumił, *Wolbórz na przestrzeni wieków*, Wolbórz – Lublin 2003, s. 92, 96.

⁴² Zob. *Catalogi Episcoporum Vladislaviensium*, w: MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 18.

⁴³ *Kalendarz władysławski*, w: MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 941–944.

⁴⁴ B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego...*, Kraków 1584.

⁴⁵ J. Fijałek, *Ustalenia chronologii biskupów włocławskich*, Kraków 1894. *Terminus a quo* pracy Fijałka jest rok 1133, natomiast *terminus ad quem*, rok 1600. W zasadzie ustalenia Fijałka są obowiązujące do dziś.

⁴⁶ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 995–1999. Słownik biograficzny*, wyd. 2 popr. i uzup., Warszawa 2000, s. 15*.

⁴⁷ Tamże, szp. 280.

⁴⁸ Tamże, s. 36*–37*.

- ⁴⁹ Zob. J. Fijałek, *Ustalenie...*, dz. cyt., s. 11–12.
- ⁵⁰ Jest to występujący u Długosza i w katalogu wólborskim Trojan Leszczyc, obrany jakoby przez Kapitułę wrocławską na biskupa elekta w 1383 r., tak też podaje Damalewicz. Podaje go jeszcze w swoim wykazie K. Korczyński, *Katedra Kujawska*, dz. cyt., s. 13, jako Trojan(us), informując jednak: „którego lubo Bodzanta arcybiskup Gnieźnieński potwierdził, konsekrację jednak zatrzymano, bo jej się mocno sprzeciwił Siemowit książę, iż bez jego wiedzy i pozwolenia do obrania tegoż Trojana przystąpili. Widząc Trojan tak wielkie trudności [...] dobrowolnie ustąpił”. Sprawę tę szczegółowo wyjaśnia J. Fijałek, *Ustalenie...* (s. 25–28), pisząc, iż wybrano: „Teodryka *De Garnek*, proboszcza wrocławskiego, a nie poznańskiego Trojana, który dotychczas uchodził w naszej literaturze za elekta wrocławskiego w r. 1383. Wykazał to dowodnie prof. Lewicki w Cod. ep. II., 5 n. 2”.
- ⁵¹ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., s. 322.
- ⁵² Gabriel Miłoszewski, do 1654 r. kanonik wrocławski, później opat w Trzemesznie.
- ⁵³ Bartłomiej Bleski, kanonik kruszwicki, rektor seminarium wrocławskiego w l. 1617–1620.
- ⁵⁴ Jan Chrzyciel Eberski, penitencjarz wrocławski, szczegóły życia nieznane.
- ⁵⁵ Bartłomiej Burchart, dr filozofii, kanonik kruszwicki, następcą Damalewicza w seminarium wrocławskim (1642–?)
- ⁵⁶ Ludwik Krzysztof Miller, w latach 1642–1652 „academicae coloniae ad wladislaviensem ecclesiam protunc senior” – S. Chodyński, *Szkola katedralna wrocławska*, Wrocław 1900, s. 35. H. Juszyński (*Dykcjonarz poetów polskich*, t. 1, Kraków 1820, s. 299) podaje: „Miller Ludwik Krzysztof, Głogowczyk. Otrzymał wtóry wieniec filozoficzny z rąk Pawła Herca r. 1638. [autor] *Celeusma Triumphale* w Krak. u Anrzeiowczyka 1637 4^o. Paneg. Akad.”. Znanе są także inne jego panegiryki – zob. Estreicher, dz. cyt., t. 23, Kraków 1908, s. 290. W Bibliotece WSD we Wrocławku, zachowały się nieznane Estreicherowi: *Arctophylax cathedrali ecclesiae Vladislaviensis feliciter irradiatus* (Posnaniae 1642) oraz *Palladion inclityae Mieszkoviorum Domui coelitus illapsum in mitra pontificia* (b. m. i d. 1643).
- ⁵⁷ S. Librowski, *Kapituła katedralna wrocławska. Zarys dziejów i organizacji*, [Wrocław] 1949, s. 72–73.
- ⁵⁸ *Stephanoma Praepositorum Vladislav: Seriem & successionem complectens, variis gemmarum, plantarum, herbarum, florum, virtutibus intermiscans. Perillustri et Admodum Reuerendo D. D. Stephano Casimiro Charbicki, Praeposito Vladislaviensi, Prothonotario Apostolico. Ad conseruandum viridi & celebri recordatione praedecessorum aeuo succedendi decus. A Stephano Damalewicz, Theologo Vladislaviensi Canonico Crusuiciensi concinnatum. Anno Vt neXV, Verbo genItrIX Dat Virgo CoronaM* (1643). Cracoviae, Ex Officina Valerini Piątkowski; [28] k, sygn.: A–A4, G4, 4^o; Estreicher, dz. cyt., t. 15, s. 20; korzystano z egz. Biblioteki WSD Wrocław, sygn. XVII.Q.1756 adl.; str. tyt. zob.: P. Pawłowski, *Wrocławskie pomniki dziejowe*, dz. cyt., s. 59.
- ⁵⁹ Stefan Kazimierz Charbicki (zm. 1663) kanonik wrocławski i warszawski, sufragan lwowski od 1657 r.
- ⁶⁰ *Vitae S. Bogumili Archiepiscopi Gnesnensis Eremitae Camadulensis [...] ex antiquissimis gravium auctorum chronicis. Excerpta...*, Romae, typis Ignatij de Lazaris, 1661, [14], 248, s. 8^o; [Biblioteka WSD we Wrocławku, sygn. XII.O.504].
- ⁶¹ *Historia Świętobliwego Życia Błogosławionego Bogumila niegdyś arcybiskupa Gnieźnieńskiego, a potem przez lat dwanaście w Pustyni Dobrowskiej w dziedzictwie własnym pobożnego Eremity...*, Kalisz 1748, [22], 158 s. [2], 4^o; wyd. 2, tamże 1803 (1806?).
- ⁶² K. Rulka, *Błogosławiony Bogumił w dotychczasowej historiografii*, „Ateneum Kapłańskie” 133(1999), z. 543–544, s. 273–292.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**KS. WIKTOR FILIP POTEPA –
FILOZOF
I PROPAGATOR PSYCHOLOGII W DUSZPASTERSTWIE**

Wśród wrocławskich profesorów filozofii w XX wieku – obok ks. Idziego Radziszewskiego (1871–1923), ks. Stanisława Gruchalskiego (1872–1936), ks. Adama Jankowskiego (1884–1949), ks. Władysława Gisztera (1898–1974), ks. Józefa Iwanickiego (1902–1995), ks. Antoniego Warmuza (1914–1981) i ks. Stanisława Mazierskiego (1915–1993) – należy wymienić również ks. Wiktora Filipa Potempę (1887–1942). W dziejach Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku – mimo że wykładał w nim filozofię tylko dwa lata – jego postać nie może być niezauważona i zapomniana, choćby tylko ze względu na spory dorobek naukowy dotyczący problematyki filozofii oraz teologii pastoralnej w oparciu o psychologię. W pamięci swoich wychowanków i studentów pozostał jako bardzo surowy profesor, niezwykle wymagający, trudny w kontaktach z uczniami. Pewnie to było też przyczyną jego przedwczesnego odejścia z wrocławskiego seminarium do pracy duszpasterskiej na parafii. Jako filozof był zafascynowany zwłaszcza Platonem. W pracy zaś duszpasterskiej podkreślał konieczność stosowania wskazań psychologii.

W niniejszym artykule przyjrzymy się jego nieprzeciętnej postaci, trudnej kapłańskiej drodze życia oraz dokonaniom naukowym jako filozofa i propagatora psychologii w duszpasterstwie.

1. Ważniejsze dane biograficzne

Wiktor Filip Potempa urodził się 26 maja 1887 r. w Woźnikach, pow. lublinieckiego (Górny Śląsk), w rodzinie Jakuba (murarza) i Joanny z d. Jagody. Po ukończeniu szkoły powszechnej w Woźnikach pracował fizycznie dwa lata w kopalni węgla. W latach 1904–1909 uczył się w państwowym gimnazjum w Królewskiej Hucie (Chorzów) i tam 17 lutego 1909 r. uzyskał maturę. W tymże roku (27 IV) rozpoczął na Uni-

wersytecie we Wrocławiu studia filozoficzno-teologiczne, które kontynuował do października 1912 r. Uczęszczał na wykłady i ćwiczenia takich profesorów, jak: Baumgartner (ten zachęcił go do studiów nad filozofią Platona i był promotorem jego pracy doktorskiej), Seger, Nickel, Sickenberger, von Tessen-Węsierski, Sdralek, Nürnberger, Wittig, Koch, Sarrazin, Siebs, Kühnemann, Pohle, Triebs, Renz, König, Hönigswald i Ziesche.¹

W 1912 r. wstąpił do wrocławskiego seminarium duchownego.² W następnym roku (21 II) uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy *Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons* (wydanej we Wrocławiu w 1913 r.). Święcenia kapłańskie otrzymał 21 czerwca 1913 r. z rąk kard. Georga Koppa, a następnie został skierowany do pracy duszpasterskiej. Pracował jako wikariusz w Gliwicach, w Berlinie, w Tychach, w Kamieńcu na dworze hr. von Stolberga i powtórnie na wikariacie w Gliwicach.³

W Gliwicach ks. Potempa rozwinął działalność narodową: kierował m.in. Oddziałem Towarzystwa Czytelni Ludowych i był jednym z przywódców „Oberschlesische Volkspartei”. Gdy we wrześniu 1920 r. został zaatakowany przez niemieckiego bojówkarza, w obronie własnej postrzelił napastnika. W październiku tegoż roku, po zapadnięciu wyroku skazującego oraz po niekorzystnym dla Polski plebiscycie na Górnym Śląsku, musiał uciekać do Wielkopolski.⁴

Oddał się teraz pracy nauczycielskiej, do czego posiadał zresztą odpowiednie przygotowanie, gdyż wcześniej (5 XI 1915 r.) zdał przed Państwową Naukową Komisją Egzaminacyjną we Wrocławiu egzamin na nauczyciela gimnazjalnego w zakresie przedmiotów: religia, propedeutyka filozofii, język hebrajski i angielski. Najpierw (od kwietnia 1921 r. do września 1922 r.) uczył religii, języka greckiego i matematyki w wyższych klasach w gimnazjum państwowym oraz geografii w liceum żeńskim w Kościanie Wielkopolskim. Następnie (od października 1922 r.) przebywał w Łodzi, gdzie pełnił obowiązki prefekta gimnazjalnego, profesora w seminarium duchownym i duszpasterza dla katolików niemieckich. W seminarium łódzkim ksiądz Potempa prowadził lektoraty z języków: łacińskiego, greckiego, niemieckiego i francuskiego.⁵ Ponadto dla katolików niemieckich w Łodzi w latach 1922–1923 redagował tygodnik pt. „Die Sonntagsglocke” (ukazało się około 30 numerów) i sam pisał większość tekstów w nim drukowanych. Czasopismo to, o charakterze czysto informacyjnym, zawierało: czytania mszalne niedzielne i rozważania na ich temat, tygodniowy kalendarz liturgiczny, żywoty świętych, informa-

cje o piśmiennictwie katolickim, fragmenty listów pasterskich, wiadomości polityczne, życiorysy wybitniejszych osobistości.⁶

W 1923 r. (29 IX) ks. Potempa otrzymał od kard. Adolfa Bertrama ekskardynację z diecezji wrocławskiej i został przyjęty przez bp. Stanisława Zdzitowieckiego do diecezji wrocławskiej.⁷

W związku z jego przejściem do diecezji wrocławskiej opinie o nim wydali, na prośbę kurii wrocławskiej, ks. prof. Augustyn Koźlik i ks. prał. Jan Kapica, którzy go dobrze znali i otwarcie przedstawili jego zalety i wady.⁸ Podkreślili z jednej strony, że ks. Potempa posiada „niepospolitą inteligencję”, „żelazną wolę”, „mimo ciężkich warunków zdobył rozległą wiedzę”, jest „gorliwy i pobożny”, „jako kapłan odznaczał się zawsze sumiennością w spełnianiu swoich obowiązków, a pod względem moralnym nic mu nie można zarzucić”. Z drugiej jednak strony stwierdzili, że jest on „uparty”, „konfliktowy”, „trudno mu zrozumieć drugiego człowieka”, „w obcowaniu z ludźmi brak mu niestety taktu” itd. Ks. prof. Stanisław Librowski scharakteryzował go podobnie: „Ks. Potempa, jako dziecko ziemi śląskiej, odziedziczył wady i zalety Górnoślązaka. Jego stanowczy charakter przechodził wyraźnie w upór. Jego sposób obcowania z ludźmi, zarówno w szkole, jak i na parafii, pozostawiał wiele do życzenia, w czym znowu można go było tłumaczyć odmiennością życia w warunkach kujawskich. Z drugiej jednakże strony, posiadał niepospolite zalety ducha. Odznaczał się żelazną wolą, która pozwolił prostemu robotnikowi, wśród borykania się z najtrudniejszymi warunkami życia, ukończyć wyższe studia i zostać kapłanem. Był niezwykle zdolnym. Nadto posiadał pęd do nauki, który prawie nie znał umiaru. Dzięki niemu posiadał rozległą wiedzę, zdobył znajomość języków starożytnych i nowożytnych. Nie potrafił może nauczać i dawać innym tego, co sam posiadał”.⁹

Jeszcze we wrześniu 1923 r. ks. Potempa został mianowany przez biskupa Zdzitowieckiego prefektem w gimnazjum im. R. Traugutta w Częstochowie, a kilka miesięcy później (15 II 1924) został zaangażowany jako nauczyciel języka greckiego w Liceum im. Piusa X we Włocławku i profesor historii filozofii w tutejszym seminarium duchownym.¹⁰ Do prowadzenia wykładów podszedł z dużym zaangażowaniem, przygotowywał się do nich nadzwyczaj solidnie, a rezultatem tego miał być trzytomowy podręcznik do historii filozofii, który zamierzał wydać. W czerwcu 1926 r. ukazała się drukiem pierwsza część pierwszego tomu; jednocześnie zapowiadał w najbliższych miesiącach wydanie części drugiej. Kontynuację pracy naukowej zapowiadała również dedykacja zamieszczono-

na w tym dziele: „Jego Ekscelencji, Najdostojniejszemu Księdzu Biskupowi Diecezji Włocławskiej D-rowsi Stanisławowi Zdzitowieckiemu, który przez powołanie mnie na profesora do Seminarium Duchownego we Włocławku, dał mi podniętę do pracy naukowej”.¹¹

Całkowitym zatem zaskoczeniem było złożenie przez ks. Potempę 19 VI 1926 r. prośby do biskupa Zdzitowieckiego o zwolnienie z pracy pedagogicznej (zwłaszcza w liceum), motywowanej złym stanem zdrowia. Niebawem (2 VII) został mianowany proboszczem w Połajewie. Złożenie rezygnacji z wykładów było zapewne pochopne i szybko ks. Potempa wrócił do myśli o pracy dydaktycznej. Świadczyć o tym może fakt, że niebawem (29 X 1927) postarał się w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie o dyplom uprawniający go do nauczania propedeutyki filozofii oraz języków: hebrajskiego, greckiego i angielskiego w szkołach średnich ogólnokształcących.¹² W 1929 r. (23 XII) prosił bp. Karola Radońskiego o ponowne powierzenie mu wykładów z historii filozofii w seminarium duchownym i umożliwienie mu pracy naukowej. Wielokrotnie starał się też o stanowisko profesora w innych seminariach duchownych, m.in. w Pińsku, w Łucku, na Śląsku. Wszystko bezskutecznie (za wyjątkiem propozycji profesury w Niższym Seminarium w Pińsku, której jednak nie przyjął). Wreszcie powrócił do Włocławka, gdzie 1 IX 1932 r. został mianowany nauczycielem języka niemieckiego i greckiego w Liceum im. Piusa X we Włocławku. Wtedy ponownie zdobył (30 V 1933), po złożonych (z wynikiem bardzo dobrym) egzaminach pisemnych i ustnych, dyplom nauczyciela szkół średnich, wydany przez Państwową Komisję Egzaminacyjną w Poznaniu dla Kandydatów na Nauczycieli Szkół Średnich.¹³ W 1934 r. (17 IX) został mianowany ponadto kapelanem szpitala św. Antoniego we Włocławku (posługę tę pełnił do 1 I 1935).¹⁴

W 1935 r. ks. Potempa odszedł już definitywnie z Włocławka, mianowany 1 lipca tr. proboszczem w Grabienicach.¹⁵ I znowu słał prośby do biskupa włocławskiego o powierzenie mu stanowiska dyrektora Liceum im. Piusa X we Włocławku lub przeniesienie na inne parafie – wszystkie potraktowane zostały odmownie.¹⁶

Trzeba podkreślić, że ks. W. Potempa, mimo absorbującej pracy duszpasterskiej na parafii (był sam bez wikariusza zarówno w Połajewie, jak i w Grabienicach), nie zaniedbywał pracy naukowej. W latach 1926–1939 publikował artykuły i recenzje z zakresu filozofii i teologii na łamach „Ateneum Kapłańskiego”. Zajmował się także tekstami Arystotelesa. Wydał dwukrotnie we Włocławku poważną pracę (prawie 500 stron)

pt. *Więcej psychologii w duszpasterstwie, czyli teologia pasterska w świetle psychologii* (1938; wyd. 2 w 1939 r.). Napisał powieść pt. *Krzyż na niebie* (na jej druk otrzymał 21 I 1939 r. pozwolenie kurii diecezjalnej).¹⁷

W czasie II wojny światowej ks. Potempa został aresztowany przez Niemców 26 VIII 1940 r. i razem z duchowieństwem dekanatu konińskiego przewieziony do Szczeglina. Dnia 29 sierpnia tr. przybył do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Przydzielono go na blok 18. Od 14 XII 1940 r. przebywał w obozie w Dachau, początkowo na bloku 28, a od 30 X 1941 r. najpierw na 30, a później na 26 bloku. Nosił numer obozowy 22323. Zmarł w szpitalu obozowym 22 czerwca 1942 r. i został spalony w miejscowym krematorium.¹⁸

2. Osiągnięcia na polu filozofii

Dorobek naukowy ks. dr. Wiktora Potempy obejmuje 28 pozycji drukowanych, w tym cztery pozycje samoistne (jedna w języku niemieckim), artykuły i liczne recenzje. Te ostatnie były najczęściej zasygnalizowaniem, niekiedy krytycznym omówieniem prac w języku niemieckim.¹⁹ Problematyka jego publikacji zawiera zagadnienia filozofii, teologii, szczególnie pastoralnej, psychologii i sprawy ogólnokościelne.

Na pierwszym jednak miejscu w jego twórczości znajduje się problematyka filozoficzna (ściślej biorąc historyczno-filozoficzna), którą zainteresował się już w czasie studiów filozoficznych na uniwersytecie wrocławskim i faktycznie kontynuował przez całe kapłańskie życie.

2.1. Publikacje dotyczące filozofii Platona

Jego pierwszą filozoficzną fascynacją był niewątpliwie Platon, któremu poświęcił swoją pracę doktorską *Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons*. Rozprawa ta, objętościowo niewielka (77 stron druku), składa się oprócz *Wstępu* i *Bibliografii* z czterech rozdziałów. Pierwszy jest wprowadzeniem zawierającym ogólne zasady interpretacji tekstów Platona oraz interpretacji dialogu *Fajdros* w szczególności (s. 1–11). Drugi zawiera krótki przegląd etycznego rozwoju myśli Platona aż do powstania *Fajdrosa* (s. 12–28). Trzeci, najbardziej rozbudowany i zasadniczy, to analiza tekstu *Fajdrosa* (s. 29–50). Czwarty rozdział stanowi podsumowanie ukazujące uzyskane rezultaty badawcze nad myślą Platona (s. 51–68).

We *Wstępie* ks. Potempa tak wyjaśnia cel swej rozprawy: „Moim zamiarem jest zwrócenie uwagi na pierwiastek etyczny u Platona, a uzasadnieniem jest to, że Platon jest w pierwszej linii etykiem i reformatorem

społecznym”.²⁰ Na przykładzie dialogu *Fajdros*, dokonując analizy tekstu trzech mów (dwóch Sokratesa i mowy Lizjasza odtworzonej przez Fajdrosa), stanowiących istotną treść dzieła, podejmuje ks. Potempa nakreślenie głównych idei etycznych filozofii Platona. Są nimi: koncepcja miłości i problem prawdy w życiu człowieka. Wykazuje on, że nie jest przypadkiem, iż punktem wyjścia trzech mów (tzw. erotycznych) jest miłość. Była ona bowiem w centrum zainteresowań Platona (świadczy o tym nie tylko *Fajdros*, ale także inne dialogi). Czym jest miłość? Było to pytanie w starożytnej Grecji bardzo dyskutowane i różne dawano na nie odpowiedzi. Platon zna również moralną siłę miłości i umie ocenić jej znaczenie dla życia moralnego człowieka. Miłość jest dla niego tożsama z dążeniem człowieka do osiągnięcia szczęścia, ale Platon wie doskonale, że obok prawdziwej miłości, jako źródła szczęścia, istnieje też jej karykaturowa – miłość fałszywa.²¹

Książd Potempa podkreśla, że Platon chciał stworzyć jasne rozróżnienie pomiędzy fałszywą a prawdziwą miłością. W tym celu podaje psychologiczną teorię erosu, umieszczając ją w rozległym kontekście metafizycznym. „Żeby określić naturę erosu, Platon zagłębia się nie tylko w życie duszy człowieka, ale w samą duszę, w boskość oraz idee”.²² Posługując się wyobrażeniami poetyckimi w kreśleniu mitu Erosa, Platon podaje, że w każdym człowieku są dwa różne dążenia, dwie siły, dwa popędy, którym ulegamy: „niski” i „szlachetny” (cielesny i duchowy). Powinien nad nimi panować rozsądek. Przedstawia to obraz woźnicy kierującego dwoma rumakami: złym i dobrym. Popęd szlachetny stoi zawsze po stronie rozsądku, ale niekiedy rozsądek i wyższe dążenie są porywane przez „złego rumaka” i wtedy człowiek błądzi.

W tym poetyckim przedstawieniu – jak to zauważył ks. Potempa – dotyczącym wprawdzie koncepcji miłości, Platon wypowiada się jednak na temat istoty duszy ludzkiej. Z jednej strony jest ona zasadą poruszającą i ożywiającą, z drugiej siedliskiem władz poznawczych i różnych dążeń człowieka. Dusza z kolei boska odróżnia się od ludzkiej tym, że brakuje jej tego „niskiego” (złego) dążenia, niegodnego bóstwa – u niej „oba rumaki” są dobre. „Znacząca dla stanowiska Platona wobec bóstw jest jego uwaga, że powinno się dążyć do tego, aby w mowach i czynach podobać się bogom. Dlatego nie zbłądzimy, jeśli weźmiemy poważnie podążanie za bogiem lub upodobnienie się do boga, o których Platon mówi także w innych dialogach”.²³

Ks. Potempa stawiając pytanie: jak Platon wyobraża sobie to upodobnienie człowieka do boga, dochodzi do problemu prawdy u Platona, zwią-

zanego również z koncepcją miłości. „Człowiek powinien dążyć do tego, aby przewyciężyć ten niższy popęd. Wtedy również u niego oba rumaki duszy będą dobre jak u bogów. O ile uda mu się powściągnąć tego «złego rumaka», o tyle będzie doskonale oglądał prawdę i doznawał większego szczęścia. Doskonałego jednak posiadania prawdy człowiek nie osiągnie nigdy, ponieważ tylko sam bóg jest mądry. Dlatego bóg pozostanie zawsze nieosiągalnym ideałem, a podobieństwo do boga nigdy nie wzniesie się do poziomu równości z bogiem”.²⁴

Podobieństwo do boga jest ideałem, do którego różni ludzie będą dążyć różnymi drogami. Ks. Potempa wyjaśnia, że według wyobrażeń greckich istnieje nie jeden, ale wielu bogów. Dlatego Platon przyjmując takie wyobrażenia, mógł mówić w ten sposób, że jedni ludzie biorą takiego, a inni jeszcze innego boga za wzór do naśladowania.

Stosunek człowieka do prawdy wyraża więc oglądanie idei (platoński świat idei jako prawdziwego bytu). Oglądanie prawdy jest połączone z uczuciem rozkoszy i wprawia duszę w zachwyty, zwłaszcza że przeważnie chodzi o prawdy etyczne. Jeśli bogowie oglądają idee doskonale, dusze ludzkie natomiast tylko z trudem, ponieważ przeszkadza im w tym ten „zły rumak”, to Platon wyraża tutaj myśl, że tylko sam bóg jest w posiadaniu prawdy, natomiast człowiekowi w dążeniu do prawdy przeszkadzają jego żądze.²⁵

Ponieważ oglądanie prawdy uszczęśliwia człowieka, to doświadczanie szczęścia zależy od posiadania prawdy. Bogowie są w pełnym posiadaniu prawdy, dlatego też są szczęśliwi i to na zawsze. Ks. Potempa, interpretując myśl Platona, stwierdza: „znaczy to nic innego, jak to, że bogowie są na zawsze chronieni przed ucieleśnieniem, ponieważ na skutek swej doskonałości moralnej są w pełnym posiadaniu prawdy, do której przywiązane jest posiadanie szczęśliwości”.²⁶ Natomiast dusze ludzkie mogą zapewnić sobie szczęśliwość tylko na pewien czas, ponieważ w oglądaniu prawdy przeszkadza im ten „zły rumak”. Niekiedy wcale nie oglądają prawdy i jeszcze dotyka ich zapomnienie. Wtedy zostają wygnane ze świata idei (nieba) – jak to podaje Platon w nawiązaniu do koncepcji orfickich – i umieszczone w ciele. Zanim więc dusza przyjmie ludzkie ciało, prowadzi szczęśliwe życie pośród bogów. Ciało przyjmuje dopiero wtedy, gdy nie jest już zdolna nawet do niedoskonałego oglądania prawdy.

Ks. Potempa w swojej rozprawie doktorskiej, w takim właśnie psychologicznym i metafizycznym kontekście myśli Platona, ukazuje jego koncepcję miłości. Istotą miłości w ścisłym (platońskim) sensie jest dą-

zenie człowieka do piękna. Jeśli się jednak, idąc za popędem niższym (cielesnym), pożąda piękności tylko dla przyjemności zmysłowych, będzie to miłość przewrotna, fałszywa. Człowiek rozsądny jednak, kierujący się popędem wyższym (szlachetniejszym) w swoim umiłowaniu piękna jako przedmiotu miłości, podąża za czysto duchowymi rozkoszami, wtedy taka miłość (prawdziwa) jest źródłem największego dla niego szczęścia.²⁷

W podsumowaniu ks. Potempa, wyprowadzając jednoznacznie konkluzje o podobieństwie etyki Platona do etyki chrześcijańskiej, stwierdza: „Etyka *Fajdrosa* zaczyna się – podobnie jak chrześcijańska – od tego, że w sercu człowieka istnieje walka. Rozsądek i dążenia wyższe występują tu przeciwko niższym popędom. Niekiedy zwycięża popęd zmysłowy. Wtedy człowiek grzeszy pomimo swojej wiedzy. Wina moralna nazywana jest ogólnie nieumiarkowaniem, pychą. Jest jej wiele rodzajów. Zwycięstwo zaś elementów szlachetniejszych w człowieku nazywa się opanowaniem, umiarkowaniem. Dąży się do niego przez wzmocnianie lepszych elementów duszy i zwalczanie złych. Pierwsze osiąga się przez kształcenie intelektualne (filozofia) i estetyczne (w terminologii Platona «erotyka»); drugie zaś przez zwalczanie rozkoszy zmysłowych. Dzięki kontynuowanej walce osiąga się wreszcie właściwy, prawy stan duszy. Tę walkę człowiek musi prowadzić, bo tylko tak może osiągnąć swoje szczęście: tu na ziemi i po śmierci”.²⁸

Zdaniem księdza Potempy, etyka Platona, podobnie jak etyka chrześcijańska, kładzie zdecydowany nacisk na pielęgnowanie życia wewnętrznego człowieka, na ukształtowanie przede wszystkim jego „prawej duszy”. Dowodzi tego zwłaszcza tzw. modlitwa *Fajdrosa* umieszczona przez Platona na końcu dialogu. Zawiera ona trzy prośby skierowane do bogów: 1) „Dajcie mi to, żebym był piękny od wewnątrz”; 2) „To, co jest zewnętrzne, niech będzie zgodne z tym, co jest w moim wnętrzu”; 3) „Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry, a złota niech tylko tyle mi przypadnie w udziale, ile człowiek opanowany unieść i posiadać potrafi”.²⁹

Ten platoński tekst modlitwy *Fajdrosa*, zawierający prośbę głównie o moralną doskonałość człowieka, ks. Potempa w zakończeniu swojej rozprawy zestawiał nawet ze słowami Chrystusa z kazania na górze: „Ta modlitwa jest wyrazem całego wyłożonego przez Platona w *Fajdrosie* światopoglądu [...]. Podobny światopogląd wyraża się w słowach kazania na górze (Mt 6, 33): «Szukajcie najpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości»”.³⁰

Do filozofii Platona, a zwłaszcza jej relacji do pewnych idei chrześcijańskich, w sposób już bardziej obiektywny i krytyczny, ks. Potempa powrócił kilkanaście lat później w pracy *Przyczyny wziętości Platona u myślicieli chrześcijańskich*.³¹ Ukazując wielki wpływ, jaki dzieła Platona wywarły na duchowy rozwój ludzkości (zarówno na autorów pogańskich, jak i myślicieli chrześcijańskich, którzy tworzyli pod wpływem platonizmu), stawia ważne pytanie: Czym wytłumaczyć ten wpływ, jaki Platon miał i „po dziś dzień ma wśród myślicieli chrześcijańskich”? Odpowiedź na to zasadnicze pytanie nie jest jednak taka prosta i jednoznaczna, jak we wnioskach wcześniejszej jego rozprawy doktorskiej. W pierwszej części omawianej pracy ks. Potempa jeszcze wprawdzie przyznał, że przyczyną ogromnego znaczenia filozofii Platona i jej wpływu jest „przede wszystkim zgodność wielu poglądów tego filozofa z nauką chrześcijańską. Platon przecież uznaje istnienie Boga, Opatrzność, nieśmiertelność duszy, sankcję pozagrobową, a nawet rzec by można – czyścić”.³²

Analizując jednak (kompetentnie i szczegółowo) najbardziej charakterystyczne pod tym względem twierdzenia filozofii Platona z dziedziny teodycei, teorii poznania, psychologii, a zwłaszcza etyki, i zestawiając je z nauką chrześcijańską, dochodzi do wniosku, że problem ten faktycznie wygląda inaczej. Ks. Potempa stwierdza bowiem, że „nieraz brano za podobieństwa rzeczywiste to, co tylko pozornie było podobne między Platonem i nauką chrześcijańską. Podobieństwa zaś rzeczywiste, które tak zjednywały «boskiemu» Platonowi myślicieli chrześcijańskich, chcieli niektórzy ojcowie tłumaczyć przez znajomość Platona Pisma świętego Starożytności. Dziś ten pogląd jest zarzucony. Te podobieństwa łatwo wytłumaczyć pochodzeniem wszelkiej prawdy z jednego źródła, jakim jest Bóg. On przemawia do człowieka nie tylko przez objawienie nadprzyrodzone, na którym opiera się wiara, lecz objawił się także w przyrodzie i w głosie sumienia – czyli przez objawienie przyrodzone”.³³ Może więc człowiek już za pomocą naturalnego światła samego tylko rozumu (tak właśnie było w przypadku filozofii Platona) poznać pewien zasób prawd religijnych i zasad moralnych, które w objawieniu nadprzyrodzonym lepiej i szerzej zostały ujęte i dane człowiekowi. Ks. Potempa, zafascynowany Platonem, dodaje: „W starożytności pogański duch ludzki wznosił się w Platonie pod tym względem bodaj najwyżej”.³⁴

Powyższa uwaga, tak gloryfikująca Platona, nie przeszkadza jednak księdzu Potempie obiektywnie zauważyć, że „między platonizmem i nauką chrześcijańską zachodzą głębokie różnice, widać w filozofii Platona błędy i braki. Dotyczą one głównie etyki”.³⁵ Ks. Potempa logicznie

i rzeczowo wyjaśnia, że nie ma w tym fakcie nic dziwnego. Platon podaje przecież zasady etyki tylko czysto naturalnej, która bez pomocy objawienia Bożego „wiecznie będzie kulała”.

Te różnice i błędy oraz stawiane przez ks. Potempę zarzuty dotyczą także platońskiej filozofii Boga, antropologii (zwłaszcza koncepcji duszy) oraz poglądów etyczno-społecznych Platona.³⁶

Ostatecznie swoją ocenę Platona i jego filozofii, a zwłaszcza jej relacji do nauki chrześcijańskiej, ks. Potempa zamyka konkluzją: „Nauka Platona jest mimo wszystkich podobieństw od chrześcijaństwa daleką. Ale to, co ją z naszą wiarą łączy, jest tak wzniosłe, tak pięknie wyrażone i tak bardzo przemawia do serca, że nie dziw, iż filozof posiadał zawsze wielu wielbicieli wśród myślicieli chrześcijańskich”.³⁷

2.2. Podręcznik historii filozofii

Ks. Potempa, mianowany w lutym 1924 r. profesorem filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (aby wesprzeć nieco przeciążonego wykładami ks. Adama Jankowskiego) uczył historii filozofii na kursach I i II w wymiarze 2 godzin tygodniowo, na każdym z tych kursów osobno.³⁸ Widząc potrzebę opracowania polskiego podręcznika do historii filozofii dla studentów teologii, ks. Potempa niezwłocznie zabrał się do pracy i w kwietniu 1925 r. miał już przygotowany „kurs filozofii greckiej”.³⁹ W czerwcu 1926 r. ukazała się drukiem pierwsza część pierwszego tomu jego *Historii filozofii*; objął w niej dzieje filozofii starożytnej na Wschodzie oraz na Zachodzie od Talesa z Miletu do Platona włącznie.

Sam autor pisał o swoim dziele tak: „Aczkolwiek ta historia filozofii przeznaczona jest w pierwszym rzędzie dla słuchaczy teologii, to jednak będzie przydatna zarówno studentom świeckich wydziałów filozoficznych jako też i tym, którzy chcą się zaznajomić z wielkimi zagadnieniami ducha ludzkiego w całym ich zakresie”.⁴⁰

Historia filozofii ks. Potempy, jak na tamte czasy, jest dość udaną próbą pierwszego polskiego podręcznika do historii filozofii dla seminariorów duchownych w Polsce (szkoda tylko, że nie udało się autorowi wydać zamierzonej całości). Dotąd bowiem najczęściej posługiwano się podręcznikami w języku niemieckim i łacińskim. W tym czasie na przykład w seminarium włocławskim używano jako podręcznika do historii filozofii opracowania z lowańskiego tzw. mniejszego kursu filozofii.⁴¹

Warto podkreślić, że autor tegoż podręcznika, przedstawiając dzieje filozofii starożytnej, nie ograniczył się tylko do filozofii zachodniej, ale

uwzględnił również filozofię wschodnią (szczególnie indyjską i chińską), opierając się na wynikach najnowszych wtedy badań archeologicznych i etnograficznych. Przy opracowywaniu zaś starożytnej filozofii greckiej, podzielonej na trzy okresy: filozofię przedsokratyczną oraz filozofię sokratejską i platońską (szczególnie rozbudował tę ostatnią), ks. Potempa dobrze wykorzystał bazę źródłową, sięgając do zachowanych oryginalnych tekstów omawianych filozofów oraz opierając się na najważniejszych w tej dziedzinie ówczesnych dziełach takich autorów, jak: E. Zeller, P. Deussen, G. Gompers, A.E. Taylor, F. Uerberweg, J. Bournet i inni. Widać z tego, że książka Potempa wykorzystał zasadniczo jedynie literaturę niemiecką. Można mu też postawić zarzut, że do kwestii czysto spekulatywnych dołączył zagadnienia religijne, moralne i społeczne, nie zawsze mające ścisły związek z filozofią.

Recenzent *Historii filozofii* ks. Potempy, H. Romanowski, ocenił ostatecznie pozytywnie pracę: „Autor, mając przede wszystkim na względzie potrzeby młodzieży akademickiej, przedstawia swój przedmiot możliwie ściśle i zwięźle, podaje to, co w dziejach filozofii jest istotne [...], jest ona napisana możliwie obiektywnie [...] i skutkiem tego zasługuje ze wszech miar na polecenie”.⁴² Należy również dodać, że ten podręcznik kilkakrotnie wymienia w literaturze przedmiotowej w swojej *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz.

Mimo to *Historia filozofii* ks. Potempy nie przyjęła się jako podręcznik w seminariach duchownych. Prawdopodobnie głównie dlatego, że nie została ona ukończona, a poza tym w tym czasie ukazały się inne, całościowe, opracowania historii filozofii.⁴³ Z tego zapewne względu ks. Franciszek Kwiatkowski w 1929 r. na V Zjeździe Związku Zakładów Teologicznych w Polsce, odbywającym się w Łodzi, chociaż wymienił opracowanie ks. Potempy wśród ostatnio wydanych podręczników do historii filozofii,⁴⁴ to jednak nie uznał za stosowne wymienić go nawet wśród opracowań przydatnych profesorom filozofii do wykładów filozofii greckiej.⁴⁵

Niespodziewane odejście ks. Potempy na probostwo zdecydowanie zmniejszyło możliwości jego pracy naukowej, zwłaszcza na polu filozofii.⁴⁶

3. Propagator psychologii w duszpasterstwie

Oprócz zainteresowań ściśle filozoficznych, pasją ks. Potempy była psychologia, a szczególnie jej praktyczne zastosowanie w duszpasterstwie. Dał temu najpoważniejszy wyraz w swej pokażnej pracy pt. *Więcej psychologii w duszpasterstwie, czyli teologia pasterska w świetle psychologii*

(Włocławek 1938).⁴⁷ Kilka lat wcześniej sygnalizował już też tę problematykę w niewielkim artykule pt. *Konieczność psychologicznego pogłębienia duszpasterstwa*.⁴⁸

Można zapytać: skąd się wzięło u ks. Potempy zainteresowanie właśnie psychologią? On sam wyjaśnia to następująco: „Myśl wyzyskania psychologii dla duszpasterstwa [...], sięga do czasów, kiedy byłem jeszcze studentem. Było to w roku 1911. Jeden z moich profesorów, a mianowicie Ziesche rzucił kiedyś myśl, że nie te dowody istnienia Pana Boga przemawiają do ludzi, które są najbardziej logiczne, ale raczej te, które najbardziej przemawiają do serca [...]. Już wtenczas nasunęła mi się myśl, że w duszpasterstwie należy opierać się przede wszystkim na psychologii. Myślą tą kierowałem się często przy swej pracy”.⁴⁹

Ks. Potempa, uzasadniając skuteczność pracy duszpasterskiej kapłanów koniecznością jej psychologicznego pogłębienia, odwołuje się do następujących argumentów. Oto psychologia (jako nauka pomagająca poznać i zrozumieć duszę ludzką, po prostu człowieka) coraz częściej znajduje szersze zastosowanie w pedagogice, sądownictwie, lecznictwie, handlu, przemyśle, wojsku itd. Zbyt mało natomiast stosuje się ją w duszpasterstwie. A przecież już sama nazwa „duszpasterstwo” wskazuje na potrzebę głębszej znajomości duszy ludzkiej.

Powołując się na Platona i jego dialog *Fajdros*, ks. Potempa stwierdza, że w starożytności na przykład retoryka (jako sztuka przemawiania) była przede wszystkim umiejętnością prowadzenia dusz. Doskonały mówca musiał być przede wszystkim dobrym znawcą tajników duszy ludzkiej, aby umiejętnie pociągnąć słuchaczy do zamierzonego przez siebie celu. „Wszystko, co filozof mówi tutaj o retoryce, z większym jeszcze prawem i pożytkiem powiedzieć można o duszpasterstwie [...]. Warto zwrócić uwagę na to, że geniusz Platona wyprzedził rozwój psychologii o wiele wieków, bo domaga się psychologii takiej, jakiej jeszcze dziś nie ma, ale jakiej należy żądać w interesie duszpasterza, mianowicie znajomości typów ludzi, nabytej nie tylko z książek, ale i z życia; dalej wskazuje filozof na różne sprężyny, które ludzie w czyn wprowadzają [...]. Wobec tego taki nasuwa się wniosek: jeżeli Platon dla mówcy domaga się głębokiej znajomości duszy ludzkiej, to znajomość duszy ludzkiej tym bardziej jest konieczna dla duszpasterza, i to do tego stopnia, że stanowi nieodzowny warunek wszelkiej owocnej pracy”.⁵⁰

Ks. Potempa nie stawia księżom zarzutu niezajomości psychologii w ogóle. Kandydaci do kapłaństwa mają przecież w seminariach duchownych i na uniwersytetach w dostatecznej mierze psychologię tzw. na-

ukową. Ta jednak w ich przyszłej działalności duszpasterskiej niewiele się przydaje. „Psychologii, jakiej domagam się dla duszpasterza, nie można nauczyć się z istniejących podręczników. Bo, niestety, posiadamy dwie od siebie zupełnie różne psychologie: psychologię naukową, uprawianą w laboratoriach psychologicznych, albo też przy biurku a potem wygłaszaną w książkach, czasopiśmie lub z katedry, i psychologię życia codziennego, o której dotychczas nikt nie wygłasza wykładów i nie pisze książek”.⁵¹

Duszpasterze powinni więc starać się o nabycie praktycznej wiedzy o duszy ludzkiej. Zdaniem ks. Potempy, teologia pastoralna wprawdzie stosuje już w pewnym stopniu zdobycze psychologii naukowej w katechetyce czy kaznodziejstwie, ale poza głoszeniem kazań i nauczaniem katechetycznym, kapłani mają przecież jeszcze wiele innych czynności duszpasterskich, wymagających bezustannego stosowania zasad psychologii. „Niepowodzenia w duszpasterstwie pochodzą po większej części z braku stosowania zasad psychologii. Zaoszczędzilibyśmy sobie wiele niespodzianek, gdybyśmy podczas pracy w winnicy Pańskiej wgłębiali się dalej w naukę o duszy i do każdego zadania zabierali się dopiero po gruntownym zbadaniu jego strony psychologicznej”.⁵²

Ks. Potempa podkreśla również, że praca duszpasterska kapłanów staje się dzisiaj coraz trudniejsza, gdyż umysłowość człowieka nowoczesnego bardzo się zmieniła, a wiedza duszpasterska nie dostosowała się jeszcze do tego. Na tę zmianę wpłynęły różne czynniki, m.in. współczesne kierunki filozoficzne, postęp techniki czy stosunki społeczne. Podręczników do teologii duszpasterskiej posiadamy wprawdzie wiele, ale wszystkie za mało liczą się ze zmianami, jakie zaszły w umysłowości wielu ludzi.⁵³ Tymczasem, każdy duszpasterz powinien umieć wykorzystać wszelkie zmiany, jakie w życiu ludzkim zachodzą, aby wpływać na dusze mu powierzone. Do tego zaś potrzeba głębszej wiedzy psychologicznej.

Z powyższych refleksji nad potrzebą stosowania wskazań psychologii w duszpasterstwie ks. Potempa wyprowadza ostateczną konkluzję: „Jak człowiek opanował przyrodę tylko dlatego, że szanuje jej prawa i stosuje się do nich, tak zapanujemy nad duszami tylko wtenczas, gdy je poznamy i będziemy służyli ich żywotnym potrzebom. Do tego zaś potrzeba wielkiej znajomości duszy ludzkiej w ogóle oraz wszystkich możliwych zmian, zachodzących wśród najrozmaitszych warunków. A więc: pogłębianie swej wiedzy o duszy jest dla duszpasterza rzeczą konieczną”.⁵⁴

Tej, tak potrzebnej duszpasterzom, wiedzy psychologicznej dostarcza poważne dzieło ks. Potempa. Trzeba również podkreślić, że jest ono nie tylko źródłem takiej wiedzy, ale jednym wielkim apelem o konieczność stosowania psychologii w duszpasterstwie.

Całość pracy ks. Potempa w swym zasadniczym trzonie składa się z dwóch części. Pierwsza stanowi odpowiedź na pytanie: „Jaką jest dusza w oczach duszpasterza?” (s. 13–258). Druga zawiera odpowiedź na pytanie: „Jak kierować duszami?” (s. 258–425). Przy odpowiedzi na pierwsze pytanie ks. Potempa nie tylko podaje najważniejsze wiadomości z psychologii ogólnej, ale przedstawia także podstawowe współczynniki odchylenia od normalnego przebiegu procesów psychicznych. Podobnie przy odpowiedzi na drugie pytanie nie tylko podaje zasadnicze warunki wpływania na innych, ale poddaje też ocenie najważniejsze czynności duszpasterskie.

Trzeba zauważyć, że ks. Potempa, szczególnie w pierwszej części swego dzieła, zaznacza, iż nie zamierza dać żadnego wyczerpującego opisu zjawisk psychicznych, lecz jedynie to, czego duszpasterz najbardziej potrzebuje w swej pracy.

Znając wzniosłe intencje autora, należy jednak zapytać o wartość jego pracy, na ile faktycznie spełnia ona jego zamierzenia? Sam ks. Potempa stwierdza skromnie: „Myśli tutaj przedstawione, nie miały być czymś ostatecznym, ale raczej próbami rozwiązania i zachętami dla innych księży do dalszej pracy [...]. Poza duszpasterzami praktycznymi wzywam do tej pracy specjalistów, i to tak psychologów jak i profesorów teologii duszpasterskiej. Tylko zbiorowa praca może dać taką psychologię, jakiej potrzebujemy”.⁵⁵

Rzeczywiście, autor w swym pracowitym dziele starał się rozpatrzyć większość zagadnień ówczesnej teologii pastoralnej ze stanowiska psychologii, nie pretendując do ostatecznych rozwiązań, a szukając raczej pewnych dróg właściwego postępowania duszpasterskiego. Przede wszystkim ks. Potempa, pisząc swoje dzieło, nie miał zamiarów ściśle naukowych. „O tym świadczy przede wszystkim styl, który jest najczęściej tonem gawędy, czasem tonem przystępnego wykładu. Dlatego też liczne przykłady (nieraz stronami), dygresje praktyczne, informacje z innych dziedzin (np. szkolnictwa, higieny, nie zawsze ściśle), opinie subiektywne i opowiadania osobiste, polecenie wydawnictw i dzienników itd.”.⁵⁶

Można postawić autorowi także zastrzeżenia co do wykorzystanej literatury przedmiotu. Ks. Potempa cytuje bowiem różne prace dość przypadkowo, niekiedy nawet bez wyraźnego związku z teologią pastoralną

czy psychologią. Wymieniona literatura jest najczęściej przestarzała i głównie niemiecka. Zupełnie zostały pominięte te dziedziny psychologii, które mają szczególną wartość dla teologii pastoralnej, a więc psychologia religijności, moralności itd. Charakterystyczne dla dzieła ks. Potempy jest częste cytowanie przez niego poetów, prawie bez wyjątku niemieckich. Widać także wyraźny brak korekty, dotyczy to zwłaszcza nazw obcych.

Na obronę ks. Potempy trzeba powiedzieć, że pisał on swoje dzieło będąc na wiejskiej parafii, z dala od warsztatu naukowego. Poza tym była to, jak na owe czasy, praca niewątpliwie pionierska. Recenzent pracy, ks. K. Werbel, podsumowując napisał: „Mimo wszystko może książka mieć wartość praktyczną, choć nie jest w całości oparta na psychologii książkowej. Ks. Potempa w wielu wypadkach najsluszniej korzysta z psychologii popularnej, z praktycznej znajomości duszy, a czyni to na ogół krytycznie. Tym samym uzupełnia niejako naukę ścisłą. Wiadomości, jakie zebrał, przydadzą się na pewno duszpasterzowi [...]. Poza tym praca warta przestudiowania i przemyślenia”.⁵⁷ Wydaje się, że jest to opinia słuszna, a o przydatności i pożytności dzieła ks. Potempy w owych czasach świadczy fakt, że wydanie pierwsze rozeszło się dość szybko (w ciągu zaledwie paru miesięcy) i ks. Potempa przygotował w następnym roku wydanie drugie, które jednak nie rozeszło się z powodu wybuchu wojny, a później już się zdezaktualizowało.

* * *

Podsumowując niełatwe życie i różnorodną działalność ks. Wiktora Filipa Potempy (autora prac z zakresu filozofii i psychologii, redaktora, działacza plebisytowego, nauczyciela gimnazjalnego, profesora seminarium duchownego, proboszcza i więźnia obozów koncentracyjnych), można powiedzieć, że uporczywie szukał on swego miejsca w życiu i tak naprawdę (na skutek zbiegu różnych okoliczności) do końca pozostał kimś niespełnionym.

Niezwykle zdolny, pracowity, wiele wymagający od siebie, posiadał ks. Potempa rozległą wiedzę, zdobył znajomość języków starożytnych i nowożytnych (nawet w obozie koncentracyjnym uczył się języka angielskiego i rosyjskiego⁵⁸). Dramatem jego był jednak brak zdolności pedagogiczno-dydaktycznych i dlatego nie potrafił we właściwy sposób przekazać swojej wiedzy innym.

Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że ks. Potempa w traktowaniu swych obowiązków był bardzo gorliwy i sumienny, zawsze wierny

swojemu powołaniu, oddany całkowicie w służbie Kościołowi. Wzruszającą jest tekst jego testamentu: „Pieniądze zdobyte ze sprzedaży mych rzeczy niech Kuria Biskupia obróci według własnego uznania albo na kształcenie biednych chłopców, którzy chcą zostać księżmi, albo po zmartwychwstaniu Polski na budowę świątyni Opatrzności Boskiej”.⁵⁹ Również w testamencie zapisał swój znaczny księgozbiór bibliotece seminaryjnej we Włocławku,⁶⁰ ale nie ma tu po nim żadnego śladu.⁶¹ Prawdopodobnie w całości został zniszczony w czasie II wojny światowej, gdy po aresztowaniu ks. Potempy przez Niemców pozostał bezpański na plebanii w Grabienicach.

PRZYPISY

- ¹ Zob. W. Potempa, *Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons*, Breslau 1913, s. 69–70.
- ² Por. S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947, s. 124–125; K. Rulka, *Potempa Wiktor Filip*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, pod red. L. Grzebień, t. 6, Warszawa 1983, s. 715.
- ³ Por. S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 125.
- ⁴ Do Wielkopolski został wywieziony przez członków POW (Polska Organizacja Wojskowa) Górnego Śląska – E. Wyglenda, *Potempa Wiktor*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, pod red. M. Patera, Katowice 1996, s. 329.
- ⁵ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 125; K. Rulka, *Potempa Wiktor Filip*, poz. cyt., s. 716.
- ⁶ Zob. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, oprac. i red. Z. Zieliński, Lublin 1981, s. 266, poz. 751.
- ⁷ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), akta personalne ks. W.F. Potempy, sygn.: pers. 269, k. 15.
- ⁸ Tamże, k. 5 i 6.
- ⁹ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 125.
- ¹⁰ ADWł, akta personalne ks. W.F. Potempy, k. 19; *Zmiany w diecezji*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 18(1924), s. 78.
- ¹¹ W.F. Potempa, *Historia filozofii*, t. 1, cz. 1, Włocławek 1926, s. III.
- ¹² ADWł, akta personalne ks. W.F. Potempy, k. 43.
- ¹³ Tamże.
- ¹⁴ Tamże, k. 34 i 48.
- ¹⁵ Tamże, k. 51.
- ¹⁶ Tamże, k. 53, 54, 55.
- ¹⁷ Tamże, k. 58. Czas wojennej zawieruchy i aresztowanie ks. Potempy sprawiły, że powieść ta nie ukazała się.
- ¹⁸ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 126. Wzmiankę o śmierci ks. Potempy (oprócz K. Rulki i E. Wyglendy) w obozie w Dachau, podaje również E. Wicher a - Z a j d e l, *Z dziejów duchowieństwa śląskiego w czasie wojny 1939–1945*, Warszawa 1968, s. 125. Krótki biogram podaje także H. G w ó Ź d Ź, *Ks. dr Wiktor Potempa*, w: *Udział duchowieństwa śląskiego w akcji plebiscytowej i powstaniach (1919–1921)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 15(1982), s. 193. Warto także dodać, że Franciszek Szymiczek, współautor *Encyklopedii powstań śląskich* (Opole 1982), zgłosił biogram ks. W. Potempy do *Polskiego słownika biograficznego*, ale ostatecznie nie wszedł on do tej publikacji, bo ówczesne publikacje, pozostające jeszcze pod presją władz komunistycznych, nie były zbyt

- łaskawe dla duchownych katolickich – zob. ADWi, akta personalne ks. W.F. Potempy, pismo luzem z dn. 28 X 1978.
- ¹⁹ Ks. Potempa znał doskonale język niemiecki i dlatego w swej twórczości przeważnie korzystał z dzieł autorów piszących w tym języku.
- ²⁰ W. Potempa, *Der Phaidros in der Entwicklung...*, dz. cyt., s. III.
- ²¹ Por. Tamże, s. 29–35.
- ²² Tamże, s. 53.
- ²³ Tamże, s. 55.
- ²⁴ Tamże, s. 58.
- ²⁵ Tamże, s. 57.
- ²⁶ Tamże, s. 57–58.
- ²⁷ Tamże, s. 59–60.
- ²⁸ Tamże, s. 63.
- ²⁹ Tamże, s. 67.
- ³⁰ Tamże, s. 68.
- ³¹ W. Potempa, *Przyczyny wziętości Platona u myślicieli chrześcijańskich*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 16(1919–1925), s. 56–72. – Toż w osobn. odb., Włocławek 1925, s. 23.
- ³² Tamże, s. 57.
- ³³ Tamże, s. 68–69.
- ³⁴ Tamże, s. 69.
- ³⁵ Tamże.
- ³⁶ Tamże, s. 69–71.
- ³⁷ Tamże, s. 72.
- ³⁸ *Rozpoczęcie roku szkolnego[1924/25]w Seminarium Duchownym*, KDWi 18(1924), s. 405.
- ³⁹ A. Szymański, *Wyniki ankiety w sprawie podręcznika do filozofii*, w: *Pamiętnik Trzeciego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] odbytego w Łomży 15/IV – 17/IV 1925 roku*, Lublin 1925, s. 217.
- ⁴⁰ W. Potempa, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. V.
- ⁴¹ A. Szymański, *Wyniki ankiety w sprawie podręcznika do filozofii*, art. cyt., s. 217. Warto tutaj dodać, że od 1925 r. ks. W. Potempa należał, najpierw jako profesor, a potem jako były profesor do Związku Zakładów Teologicznych w Polsce i niekiedy uczestniczył w jego zjazdach, np. w 1925 r.
- ⁴² AK 19(1927), s. 411–413.
- ⁴³ Są to następujące pozycje: A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, tłum. F. Kwiatkowski, Kraków 1927 (wyd. 2 – 1928, wyd. 3 – 1930); W. Gąsiorowski, *Historia filozofii*, Sandomierz 1928; a zwłaszcza, wydany nieco później, znakomity podręcznik W. Tatarkiewicza, *Historia filozofii*, t. 1–2, Lwów 1931.
- ⁴⁴ F. Kwiatkowski, *Metoda nauczania filozofii w seminariach duchownych oraz sprawa podręczników*, w: *Pamiętnik Piątego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Łodzi 3/IV – 5/IV 1929 roku*, Kielce 1929, s. 116.
- ⁴⁵ Tamże, s. 117.
- ⁴⁶ Ks. Potempa, będąc już na parafii, wspomina o swojej pracy badawczej nad filozofią Arystotelesa i zamiarem wydania kolejnego tomu *Historii filozofii*, ale z tego okresu pochodzą jedynie jego recenzje takich dzieł filozoficznych, jak: R. Jolivet, *Essai sur le bergsonisme*, Paris 1932, AK 29(1932), s. 307–308; F. Sawicki, *Dusza nowoczesnego człowieka*, Pelplin 1931, AK 30(1932), s. 421–422; F. Sawicki, *Philosophie der Liebe*, Paderborn 1910; AK 29(1932), s. 75–80; J. Zielewicz, *Szkice filozoficzne*, Kraków 1931; AK 29(1932), s. 500–502.
- ⁴⁷ W artykule niniejszym korzystam z wyd. 2 (uzupełnionego) pt. *Więcej psychologii w duszpasterstwie! (Teologia pasterska w świetle psychologii)*, Włocławek 1939, s. VIII, 488.
- ⁴⁸ AK 31(1933), s. 267–270.
- ⁴⁹ W. Potempa, *Więcej psychologii...*, dz. cyt., s. 429.
- ⁵⁰ Tamże, s. 3.
- ⁵¹ Tamże, s. 4–5.

⁵² Tamże, s. 7.

⁵³ Por. W. Potempa, *Konieczność psychologicznego pogłębienia duszpasterstwa*, AK 31(1933), s. 267.

⁵⁴ W. Potempa, *Więcej psychologii...* dz. cyt. s. 9.

⁵⁵ Tamże, s. 430.

⁵⁶ Recenzja ks. K. Werbla zamieszczona w AK 42(1938), s. 308.

⁵⁷ Tamże, s. 308–309.

⁵⁸ Zob. S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁹ ADWł, akta personalne ks. W.F. Potempy, k. 60.

⁶⁰ Tamże, k. 61.

⁶¹ Według ks. Stanisława Librowskiego, ks. Potempa miał sporą bibliotekę osobistą w swoim mieszkaniu, które mieściło się w dawnej „Krupopówce”. Strzegł on jednak swoich książek zazdrośnie i nie pożyczał ich nikomu. Tak odpowiedział Stanisławowi Librowskiemu, który jako uczeń liceum im. Piusa X chciał od niego pożyczyć *Dziewicę Orleańską* po niemiecku: „U mnie to je taki zakon, co sie książek nie pożyczco” (relacja ustna ks. Librowskiego z dnia 7 XI 1999, powtarzana też kilka razy wcześniej).

ALICJA PACZOSKA

TAJEMNICA GROBU NR 253
Porucznik Michał Gujda (1912–1950)

Dzieciństwo i młodość

Michał Gujda, syn Wojciecha i Zofii z domu Szczepańskiej, urodził się 10 VII 1912 r. w Żurawiczkach, pow. Przeworsk, woj. rzeszowskie. Jego rodzice prowadzili małe gospodarstwo rolne. Ukończył Szkołę Handlową w Jarosławiu. Od lipca do grudnia 1931 roku kształcił się w Szkole Podchorążych Rezerwy Piechoty w Nisku. Z kolei w grudniu 1934 r. został przyjęty do policji państwowej. W lipcu 1935 r. ukończył szkołę policyjną w Mostach Wielkich, a następnie podjął służbę w Siedlcach. Od września 1936 r. do wybuchu wojny pracował na posterunku w Bojnie, pow. Węgrów.

Po napaści Niemiec na Polskę w październiku 1939 r. wyjechał do rodzinnej wioski Żurawiczek i pomagał ojcu w gospodarstwie. W maju 1940 r. spotkał się z Janem Kretem z Krakowa, który wprowadził go do organizacji podziemnej, Związku Walki Zbrojnej. Złożył przysięgę i otrzymał pseudonim „Niedźwiedź”. Zajmował się kolportażem prasy podziemnej i tworzeniem drużyn bojowych. Jesienią 1940 r. groziło mu aresztowanie, dlatego przeniósł się do Siedlec. Zamieszkał wówczas u swego szwagra, Mieczysława Dukszto, i podjął pracę w przedsiębiorstwie elektromonterskim. Działalności konspiracyjnej jednak nie przerwał. Od swojego dowódcy o nazwisku Prokurator otrzymał polecenie wstąpienia do policji granatowej.

W maju 1941 r. został przyjęty do niemieckiej policji w Mińsku Mazowieckim. Po dwóch miesiącach skierowano go na posterunek w Dębach Wielkich. Pracował tam do czerwca 1944 r. Jako niemiecki policjant nadal współpracował z Armią Krajową. Jednym z zadań, które wykonał z ramienia tej organizacji, a co miało później swoje poważne konsekwencje, było wykonanie wiosną 1943 r. wyroku śmierci na Konstantym Michałowskim, który był koniokrادم i pospolitym przestępcą.¹

Życie prywatne

W maju 1941 r. Michał Gujda ożenił się z Jadwigą Daukszo, z którą miał dwie córki: Teresę (ur. 1942) i Barbarę (ur. 1948). Początkowo wraz z żoną zamieszkał w Dębach Wielkich. Po wojnie w 1946 r. przeprowadził się do Włocławka. W chwili aresztowania mieszkał wraz z żoną, dziećmi i teściową, Marianną Daukszo, we Włocławku przy ulicy Saperskiej 1/3, w pobliżu jednostki wojskowej, w której pracował. Jego żona z przyczyn zdrowotnych nie pracowała zawodowo. Dopiero po śmierci męża, zmuszona okolicznościami, usiłowała podjąć pracę. Przez jakiś czas uprawiała chałupnictwo. Później w latach 60-tych, dzięki znajomemu z Siedlec, Stanisławowi Strubińskiemu, piastującemu funkcję kierownika Biura Pośrednictwa Pracy we Włocławku, zatrudniła się w zakładach cukierniczych we Włocławku. Z zachowanej korespondencji prywatnej wynika, że Gujdowie byli bardzo kochającym się małżeństwem. Pełno w niej ciepłych słów oraz troski o dzieci. W swoim ostatnim liście do żony Michał Gujda pisał m.in.:

„Moja najukochańsza Jadziu! Maje najukochańsze Dzieci – Tereniu i Basiu! Moja droga Babuniu! Przed wszystkim donoszę Wam, że jestem zdrow, paczkę otrzymałam w sobotę w godzinach popołudniowych po widzeniu, wszystko otrzymałem w dobrym stanie. [...]

Mam do Ciebie prośbę, abyś zawsze w wolnych chwilach chodziła z dziećmi do lasu, bo widzisz, Moja Słodziutka, to nasze mieszkanie dla starego człowieka jest niezdrowe, a co dopiero dla takich kruszynek, dlatego proszę Cię, zawsze w wolnych chwilach zabieraj dzieciaków i wychodź z nimi do lasu, a tam nałękają się dobrego powietrza to i będą wtenczas zdrowe, a przy tym każda taka przechadzka sprawi im dużo uciechy, a Tobie, Moja Najukochańsza, również zrobi dużo dobrego, bo i Ciebie [w]zmocni na siłach i da Ci trochę wychnienia, a nie zapominajcie o Babci i też do lasu Ją z sobą zabierajcie, a na pewno nabierze stosownych sił, a przede wszystkim będzie bardzo zadowolona, bo kocha las. Przy okazji mam prośbę do Babuni, aby na zimę zaopatrywała dom w grzyby i w inne możliwe dobre rzeczy.”²²

Gujda cenił sobie chrześcijańskie wartości. Dlatego gdy z jego jednostki z powodów politycznych usuwano krzyże, jeden z nich – wyrzucony na śmietnik – przyniósł do domu. Miał z tego tytułu dużo nieprzyjemności. Ten drewniany, czarny krzyżyk rodzina przechowuje do dziś. Po jego aresztowaniu rodzinę Gujdów często odwiedzał ksiądz proboszcz parafii Serca Jezusowego z Włocławka, Franciszek Gościński. Znał dobrze Michała Gujdę. Do rodziny niejednokrotnie mówił: „Nie wolno mi

ujawniać tajemnicy spowiedzi, ale gdybym mógł, chętnie bym poświadczyl, że ten człowiek jest niewinny. On żadnej zbrodni nie popełnił”.³

Córki, Teresa i Barbara, dopiero jesienią 2004 r. dowiedziały się, że ich ojciec nie zmarł w więzieniu, lecz został rozstrzelany. To było ciężkie przeżycie. Przez wiele lat miały nadzieję, że ich ojciec żyje, że może został zesłany na Syberię. Czasem u znajomych potajemnie słuchały Radia Wolnej Europy, z nadzieją że może ktoś wspomni nazwisko ojca.

Kariera wojskowa

Gujda pełnił służbę policjanta do połowy 1944 r. Po wkroczeniu na teren Polski Armii Czerwonej dnia 6 XI 1944 r. został zmobilizowany do Wojska Polskiego przez Rejonową Komendę Uzuppełnień w Siedlcach. Od razu skierowano go do Oficerskiej Szkoły Saperów w Przemyślu, gdzie kształcił się do kwietnia 1945 r. Dnia 5 V 1945 r. mianowano go podporucznikiem i powierzono mu funkcję dowódcy Plutonu Mostowego w 31 Batalionie Pontonowym. Od października 1945 r. do lipca 1947 r. był dowódcą plutonu elektrotechnicznego w 1 Pułku Zmotoryzowanym we Włocławku. Potem, już jako porucznik, był dowódcą Kompani Szkolno-Technicznej w 1 Pułku Zmotoryzowanym. Od października 1949 r. był dowódcą Kompanii Pontonowej w 3 Zmotoryzowanym Pułku Pontonowym we Włocławku.

W lipcu 1947 r. odznaczono go „Srebrnym Krzyżem Zasługi” i medalami pamiątkowymi „Zwycięstwa i Wolności” oraz „Za Побiedu”. Był członkiem PPR, a następnie PZPR. Był bardzo lubiany przez żołnierzy. Podkreślali to także jego przełożeni w opiniach służbowych. Gdy został aresztowany, podwładni por. Gujdy odwiedzali jego rodzinę i wypytywali o jego dalsze losy.⁴

Aresztowanie i śledztwo

W styczniu 1950 r. por. Morkis, oficer śledczy Okręgowego Zarządu Informacji nr II złożył wniosek do prokuratora Wojskowej Prokuratury Okręgowej nr II w Bydgoszczy o aresztowanie por. Gujdy. Dnia 25 I 1950 r., w związku z prowadzonym dochodzeniem, prokurator wojskowy, ppłk dr Jerzy Wilson, podjął decyzję o jego tymczasowym aresztowaniu. W godzinach wieczornych w mieszkaniu rodziny Gujdów przeprowadzono gruntowną rewizję. Na każdej kartce papieru, którą znaleźli, kazali Gujdzie pisać: „stwierdzam własność Michał Gujda”. Obkleili i zaplombowali wszystkie szafki, a rodzinie nie pozwolili nic dotykać. Potem nikt się już nie pojawił i rozkazu nie odwołał. Przez jakiś czas rodzina

musiała nawet talerze i sztucce pożyczać od sąsiadów, bo bała się cokolwiek ruszać. Nikt nie wierzył, że Michał Gujda mógł faktycznie popełnić jakąś zbrodnię, dlatego liczono na jego szybki powrót. Jego teściowa ze łzami w oczach zanosila do Boga modlitwy o szybki „powrót Michasia” do domu. Gdy to nie nastąpiło, przez wiele lat prosiła modląc się „Litanią do Przemienia Pańskiego” o odnalezienie jego grobu. Jej modlitwa została jednak wysłuchana dopiero po jej śmierci.

Od 25 stycznia 1950 r. przetrzymywano Gujdę w piwnicach aresztu śledczego Wojskowej Informacji Wojskowej w Bydgoszczy przy ul. Warszawskiej. Na temat przebiegu śledztwa wiemy bardzo niewiele. Jak dotąd nie udało się autorce tego tekstu odnaleźć dokumentów wytworzonych przez WSI. Nie wiemy, kto przyczynił się do aresztowania porucznika Gujdy, co zeznawali świadkowie, co mówił sam oskarżony na przesłuchaniach, jak się bronił przed stawianymi mu zarzutami o współpracę z okupantem. Ze strzępów dokumentów sądowych (zachował się tylko akt oskarżenia i kilka pism urzędowych wymienionych między władzami więzienia i prokuratorem) udało się tylko ustalić, iż rozprawa sądowa odbyła się 25 V 1950 r. o godz. 10 w Bydgoszczy w gmachu przy ulicy Grudziądzkiej 43. Od 26 V 1950 r. do śmierci por. Gujda przebywał w Więzieniu Karno-Śledczym w Bydgoszczy .

Wojskowy Sąd Okręgowy nr 2 w Bydgoszczy na posiedzeniu 30 V 1950 r. skazał porucznika Michała Gujdę na karę śmierci.⁵ Oskarżono go o to, że :

- a) W czasie od połowy 1941 r. do czerwca 1944 r. podczas pełnienia służby policjanta w Dębach Wielkich pow. Mińsk Mazowiecki, brał udział w dokonywaniu zabójstw osób z pośród [!] ludności cywilnej, a mianowicie:
 - 1) bliżej nieustalonej daty w roku 1942 we wsi Kobierna wziął udział razem z trzema żandarmami i jeszcze jednym policjantem w aresztowaniu ob. Jackiewicza Henryka, przy czym któryś z żandarmów względnie policjantów zastrzelił Jackiewicza po wyprowadzeniu go z mieszkania;
 - 2) w początkach marca 1943 r. we wsi Wielgolas dogoniwszy po ucieczce z aresztu ob. Konstantego Michałowskiego, wystrzaleł z karabinu bezpodstawnie pozbawił go życia;
 - 3) latem 1943 r. we wsi Górki gm. Glinianka wziął udział wspólnie z innymi policjantami i żandarmami niemieckimi w aresztowaniu ob. Józefa Woźnicy i Aleksandra Zawady, których następnie jeden z żandarmów zastrzelił z automatu;

- 4) w jesieni 1943 r. we wsi Poręba gm. Glinianka wspólnie z innymi policjantami i żandarmami niemieckimi wziął czynny udział w ujęciu i rozstrzelaniu ukrywającej się w lesie grupy żydów, składającej się 15 osób, przy czym osobiście dogonił jednego z uciekających żydów i go zastrzelił.
- b) wiosną 1944 r. w Dębach Wielkich wspólnie z innymi policjantami ujął poszukiwanego za udzielanie pomocy partyzantom ob. Woźnicę Jana i oddał go w ręce władz niemieckich.
- c) działał na szkodę osób z pośród [!] ludności cywilnej, zabierając artykuły żywnościowe, zmuszając do oddawania Niemcom kontyngentów, bijąc i terroryzując ludność, w szczególności zabrał rower ob. Raczyńskiemu i uderzył dwa razy w twarz ob. Wiśniewską Rozalię [i] Cacko Jana.

W 1949 r. we Włocławku, wypełniając arkusz ewidencji personalnej w Jednostce Wojskowej Nr. 3136 zataił fakt pełnienia służby w policji do 1939 r. i w czasie okupacji a nadto przynależność do organizacji podziemnej AK i zdał przez to niezgodne z prawdą sprawozdanie służbowe.”⁶

Z przytoczonego wyżej aktu oskarżenia wynika, iż Gujda rzekomo pełnił gorliwie obowiązki policjanta, biorąc m. in. udział razem z żandarmami niemieckimi w łapaniach ludności do robót w Niemczech, w ściąganiu kontyngentów i w akcjach przeciwko osobom prześladowanym przez Niemców, stosował przemoc fizyczną i terroryzował ludność polską.

Oskarżony jedynie częściowo przyznał się do zarzuconych mu czynów. Twierdził, że wstąpił do policji w 1941 roku na rozkaz organizacji AK, a zastrzelił Michałowskiego wykonując rozkaz organizacji podziemnej AK, czemu Sąd nie dał wiary. Obrona oskarżonego, że wypadki aresztowania i zabójstw poszczególnych osób nastąpiły za ich działalność przestępczą (bandytyzm), została „obalona” zeznaniami świadków przesłuchiwanych na rozprawie, a w szczególności tych, którzy m.in. twierdzili, że bracia Jackiewiczowie i Jan Woźnica byli prześladowani przez Niemców za pomoc udzielaną partyzantom i osobom o poglądach lewicowych. Pomimo że Gujda zaprzeczał, jakoby brał czynny udział w mordowaniu grupy żydów, Sąd przyjął na podstawie zeznań świadków, że było inaczej.

W szczególności przy ustalaniu winy oskarżonego odnośnie przest. z art. 1 pkt. 1 Dekretu z dnia 31 VIII 1944 r. Sąd zajął stanowisko, że w sprawach o przestępstwo z tego artykułu nie jest konieczne ustalenie, że oskarżony osobiście dokonywał zabójstwa poszczególnych osób, wystarczy stwierdzenie, że oskarżony znajdował się w grupie, której człon-

kowie dokonywali zabójstwa, a on sam pomagał im w przytrzymaniu, konwojowaniu czy pilnowaniu tych osób. W związku z powyższym uznano oskarżonego winnym udziału w zabójstwie Henryka Jackiewicza, Józefa Woźnicy i Aleksandra Zawady. Stwierdzenie faktu, że oskarżony działał na rzecz państwa niemieckiego, zdaniem Sądu, nie wymagało specjalnego uzasadnienia, wskazywała na to bowiem cała działalność oskarżonego jako policjanta.

Przynależności oskarżonego do AK Sąd nie uznał dla niego za okoliczność łagodzącą, a przeciwnie raczej za obciążającą. Stwierdził, że nieliczne wypadki podane przez świadków Wojtyńskiego i Wałęsę o udzieleniu przez oskarżonego pomocy członkom AK oraz ich ostrzeżenie przed akcją Niemców nie może uchylić odpowiedzialności oskarżonego za popełnione przestępstwa.

Z czynów przypisywanych oskarżonemu z art. 1, pkt. 2 Dekretu Sąd wyłączył zarzut współudziału w ujęciu i wydaniu Niemcom Kędzierskiego i Wacława Jackiewicza, albowiem zarzuty te nie znalazły potwierdzenia w wynikach postępowania dowodowego. Przy wymiarze kary Sąd miał na uwadze jako okoliczność łagodzącą dotychczasową niekaralność oskarżonego, a jako okoliczności obciążające „szczególną bezwzględność i brak skrupułów wykazane w jego postępowaniu”.

W celi śmierci

Dnia 30 V 1950 r. pod konwojem doprowadzono Michała Gujdę na rozprawę sądową. O godzinie 17 odczytano mu wyrok. Następnego dnia szef WSO pozwolił mu na jednorazowe spotkanie z bydgoskim adwokatem Stanisławem Mitkiewiczem.

Dnia 5 VI 1950 r. adwokat ten złożył do Najwyższego Sądu Wojskowego w Warszawie skargę rewizyjną. Broniąc por. Michała Gujdę, stwierdził m.in.: „Ta okoliczność, że oskarżony wstąpił do policji granatowej na rozkaz podziemnej organizacji AK, był zaprzysiężonym jej członkiem i działał według jej rozkazów, wyklucza możliwość działania na rękę okupanta, gdyż organizacja AK bezsprzecznie powstała, stworzona została i działała właśnie przeciwko władzy państwa niemieckiego. Trzeba wziąć pod uwagę czasy lat 1941/1942. Była to jedyna, uznawana powszechnie organizacja, działająca z ramienia ówczesnego rządu polskiego na emigracji. [...] Przynależność do organizacji AK, działalność oskarżonego na jej polecenie [...] oraz udział w wysadzaniu torów kolejowych, dowożenie materiałów wybuchowych i zapalników stwierdzają niezbicie świadek Wojtyński i Siankowski. W tych warunkach jeżeli oskarżony w czymkol-

wiek przekroczył swe uprawnienia, to może i powinien ponosić odpowiedzialność normalną z K.K lub K.K.W.P, ale nie przy zastosowaniu Dekretu z 31 VIII 1944 r.”⁷

Zdaniem obrońcy Sąd nie uwzględnił wniosków dowodowych przedstawionych przez obronę co do powołania świadków na stwierdzenie okoliczności, że aresztowani na zarządzenie władz okupacyjnych osobnicy byli zwykłymi przestępcami kryminalnymi, których tępienie było w interesie publicznym i prywatnym ludności oraz na okoliczność, że walka z tymi elementami była nakazana przez AK (zabójstwo Michałowskiego). Wyjaśnienie przez świadków, członków rodzin tych zlikwidowanych osobników, że nie popełnili oni czynów kryminalnych, nie jest dostatecznym i wszechstronnym wyjaśnieniem sprawy, gdy oskarżony powoływał się na świadków poszkodowanych. Nie wzięto pod uwagę zeznań świadka Stanisława Chotkowskiego, potwierdzającego działalność konspiracyjną por. Gujdy; zaświadczał on udział Gujdy w aktach sabotażu przeciwko okupantowi, w transporcie materiałów wybuchowych, uprzedzeniu członków AK o grożących im aresztowaniach (lista Polaków liczyła ok. 60 osób). Jako policjant granatowy i żołnierz AK por. Gujda miał większe możliwości i często narażał własne życie. Zdaniem obrońcy oskarżony nie brał również udziału w likwidacji obozowiska Żydów w lesie. Według niego to właśnie świadek Józef Woźnica, sołtys Aleksandrowki w gminie Dęby Wielkie w czasie okupacji, wskazał Niemcom miejsce obozu w lesie, na podstawie wskazówek swego syna, który pasąc bydło obóz ten odkrył. On to jest odpowiedzialny za wymordowanie Żydów. Bojąc się konsekwencji swych czynów, świadek ten zeznawał nieprawdę. Zdaniem obrońcy kłamały również Rozalia Wiśniewska i Zofia Cacko, które rzekomo z odległości 0,5 km widziały, że oskarżony brał udział w likwidacji obozu i zastrzeleniu jednego Żyda.⁸

Oskarżony oprócz zabójstwa Michałowskiego do żadnego z zarzucanych mu czynów się nie przyznawał. Przebywając w obozowym areszcie, podczas śledztwa nie miał możliwości zgromadzenia materiałów, świadczących o jego niewinności. Zgłoszeni na rozprawę świadkowie dowodowi nie zostali dopuszczeni. Zeznania jednostronnych świadków sprzeczne było z zasadą wszechstronnego badania sprawy i naruszało przepisy prawa karnego.

* * *

Dnia 3 VI 1950 r. naczelnik więzienia por. Aleksander Bardadyn⁹ zezwolił Jadwidze Gujdzie na widzenie się z mężem. W związku z prośbą

o ułaskawienie sporządził też krótką, pozytywną opinię o więźniu.¹⁰ Dnia 11 czerwca pozwolono mu spotkać się z żoną i dziećmi. W okresie oczekiwania na wykonanie wyroku z żoną spotykał się kilkakrotnie. Mimo dużej odległości (ponad 100 km) Jadwiga Gujda starała się raz w tygodniu przyjeżdżać na widzenia z mężem.

Wszyscy liczyli jeszcze na zmianę wyroku. Dnia 7 czerwca Jadwiga Gujda wystosowała pismo z prośbą w tej sprawie do prezydenta Bolesława Bieruta. W swoim piśmie napisała ona m.in.:

„Nie chcąc podważyć prawomocnego wyroku pragnę tylko zaznaczyć, iż znając swego męża i charakter jego nie był on zdolny do popełnienia takich czynów, by zasłużyć na najwyższy wymiar kary. Zwracam się z gorącą prośbą by Obywatel Prezydent wziął pod uwagę późniejsze zasługi męża, jak i moje położenie i zmienił ten straszny wyrok. [...]

Jeżeli w czasie okupacji postępował niewłaściwie, to przede wszystkim nie orientował się dostatecznie w sytuacji, co później, gdy zrozumiał, starał się wszelkimi siłami zmasać swoją winę swoimi dalszym dobrym postępowaniem i służbą dla Polski Ludowej po wyzwoleniu.

Będąc synem ludu, synem chłopą jednomorgowego walczył o to swą pracą, by Polska Ludowa, jak [i] jej dzieci były szczęśliwe, o przyszłe jutro. Ja córka robotnika aptecznego, a przedtem woźnego sądu nie miałam szczęścia w życiu, gdyż byłam biedną i niewykształconą ciężko mi było żyć w takim otoczeniu. Mój obecny mąż nie patrzył na majątek i na wykształcenie mając sam średnie wykształcenie wziął mnie za żonę, wiedząc o tym, że będę dobrą żoną i matką. I dziś kiedy nią jestem, zabrano mi całe moje szczęście, cały majątek i skazano na śmierć.

Obywatelu Prezydencie! Czy słyszy Obywatel Prezydent mój krzyk i ból serca? Proszę mi wybaczyć, jeśli za dużo piszę lub niepotrzebne wywody, ale piszę słowami, jakie przynosi mi serce moje i skołatane myśli o los mego męża. Jestem matką dwojga dzieci 9-letniej Teresy i 2-letniej Barbary i one te maleństwa miałyby nosić przez całe życie hańbę stracenia swego ojca? Uroczysty Międzynarodowy Dzień Dziecka obchodzimy u nas 1 czerwca moje dzieci w odtrąceniu od miliona innych szczęśliwych dzieci na całym świecie spędziły bardzo smutno. Starsza córeczka nie widząc ojca przeszło cztery miesiące jest załamana duchowo z tęsknoty za ojcem dziecko, które jest bardzo uczuciowe i zdolne. Pozostał także i ojciec męża, 88-letni starzec rolnik jednomorgowy, który dając mu szkołę ciężko musiał pracować, chciałby umrzeć ze świadomością tego, że jego syn skorzystał z łaski Obywatela Prezydenta. Czy litościwe serce Obywatela Prezydenta nie otrze łez nieszczęśliwej żony i matki dwojga nielet-

nich dzieci? Czy te dzieci, które przecież nie są winne postępowania ich ojca mają cierpieć całe życie?[...].

Błagam na kolanach pokornie litości łaski dla mego męża. Całując ręce i nogi Obywatela Prezydenta, proszę ulżyć mym cierpieniom. Mając głęboką wiarę w litość błagam o ulaskawienie mego męża”.¹¹

Najwyższy Sąd Wojskowy w Warszawie, postanowieniem z dnia 6 VII 1950 r. wyrok ten utrzymał w mocy. Prezydent RP decyzją swą z dnia 21 VII 1950 r. nie skorzystał z prawa łaski.

* * *

Ostatnie tygodnie życia spędził w pojedynczej celi śmierci WUBP w Bydgoszczy, w więzieniu przy ulicy Wały Jagiellońskie. Z powodu przepełnienia więzienia w ostatnich tygodniach życia towarzyszyło mu jeszcze pięciu towarzyszy niedoli, młodszych od niego więźniów politycznych, członków nielegalnych młodzieżowych organizacji konspiracyjnych lub żołnierzy, którzy odważyli się krytycznie wypowiedzieć o władzy ludowej.¹² Bardzo pozytywnie wspomina por. Gujdę jeden z nich, wówczas 19-letni Czesław Rządkosz. Po ponad 50 latach mówi o nim: „Był wyjątkowo spokojnym człowiekiem. Nigdy nie wykazywał żadnej nerwowości, nie przeklinał. Dużo się modlił. Miał, co było rzadkością w więzieniu, książeczkę i różaniec. Polubiliśmy się. Opowiadał mi o swojej drodze, o tym, że był w AK, w batalionie specjalnym. Potem z Wojskiem Polskim szedł do Berlina. Po wojnie przez jakiś czas był w ochronie rządu. Zawdzięczał to pewnie bardzo silnej posturze fizycznej. Miał ponad 1,80 m wzrostu. We Włocławku służył u saperów. Prosił mnie, że gdyby kiedyś doszło do spotkania z jego rodziną, to żebym im przekazał, że on nikomu nie zrobił żadnej krzywdy. Jakież kobiety oskarżyły go o rzeczy, których on nie zrobił. Pamiętam dzień, kiedy go wyprowadzili. Rano na korytarzu zrobił się szum. Domyślaliśmy się, że coś się dzieje. Gujda wyszeptał tylko: «na pewno idą po mnie» i rzeczywiście otwarto drzwi. Zdażył jeszcze powiedzieć nam «z Bogiem» i z podniesioną głową wyszedł z celi. Cały szeroki korytarz obstawiony był strażnikami. Naprzeciwko była druga cela. Tam stał oddziałowy. Nigdy nie zapomnę tego obrazu. Ten funkcjonariusz stał i płakał. Wtedy wiedzieliśmy, że to już koniec.”¹³

* * *

Wyrok wykonano w dniu 27 VII 1950 r. o godz. 15.25. (W piśmie do USC wpisano godz. 14.30 przy zgonie w więzieniu). Następnego dnia ciało pochowano na cmentarzu przy ulicy Szubińskiej w Bydgoszczy.¹⁴

W związku z wykonaniem wyroku kary śmierci zwłoki skazanego pogrzebano bez stosowania przepisów więziennych co do zawiadamiania rodziny skazanego o terminie pogrzebu. Jednocześnie przedmioty wartościowe przekazano do Okręgowego Urzędu Likwidacyjnego w Bydgoszczy, celem orzeczenia przepadku ich na rzecz skarbu Państwa.¹⁵

Dnia 4 VIII 1950 r. kpt. Bronisław Wallak, podprokurator Wojskowej Prokuratury Okręgowej, wystosował do Naczelnika Więzienia Karo-Śledczego w Bydgoszczy pismo następującej treści: „W związku z naszą rozmowa telefoniczną dotyczącą pozostałego depozytu po skazanym Gujdzie Michale, proszę z wymienionego depozytu listy, fotografie, klucz, orzełek wysłać żonie skazanego Jadwidze Gujda do Włocławka”.¹⁶ Rzeczy te rzeczywiście żona w sierpniu 1950 r. otrzymała. Naczelnik więzienia w Bydgoszczy plik notatek, które zostały po zmarłym więźniu, przekazał do Wojskowej Prokuratury Okręgowej II w Bydgoszczy, bowiem uznał, że „ze względu na charakter treści nie mogą być doręczone rodzinie, ani też przekazane do Urzędu Likwidacyjnego w Bydgoszczy, który przyjął ubrania i rzeczy osobiste po zmarłym”.¹⁷

Ocena sprawy

Na podstawie dostępnych dokumentów nie mamy wątpliwości, że por. Michał Gujda służył w czasie okupacji w niemieckiej policji „granatowej”.¹⁸ Ocena tej instytucji nie jest jednoznaczna. W społeczeństwie polskim nadal funkcjonują obiegowe, bardzo uproszczone opinie dotyczące tej instytucji, wykształcone na podstawie uogólnionych doświadczeń osobistych tamtych lat oraz wytworzone przez propagandę pierwszej powojennej dekady. Termin policja „granatowa” jest synonimem kolaboracji i zdrady, tym bardziej trwałym, że społeczeństwo polskie zawsze przejawiało wyjątkowa awersję do państwowego aparatu przymusu. Ciekawe, że dla przeciętnego Niemca przebywającego w GG było na ogół oczywiste, że policja ta, pomimo pozorów względnej lojalności wobec okupanta była silnie powiązana z podziemnym ruchem niepodległościowym. Wśród szerokich warstw ludności polskiej zdobyła sobie jednak jak najgorszą opinię. Policja „granatowa” na całym obszarze GG kontynuowała swą przedwojenną służbę. Ogólnie można powiedzieć, iż policja „granatowa” była częścią trzech układów: społeczeństwa, systemu okupacyjnego oraz podziemia rządowego. Jej funkcjonowanie było wypadkową ścierania się przeciwstawnych interesów.¹⁹ Oprócz kolaborantów w „granatowej” policji było bardzo wielu funkcjonariuszy zaangażowanych w konspirację wojskową (organizacje zbrojne – ZWZ-AK, BCh, NSZ).

Prowadzili pracę wywiadowczą, uczestniczyli w podziemnym wymiarze sprawiedliwości, w działaniach dywersyjnych i przygotowaniach powstańczych. Policja granatowa miała też swoje zasługi w walce z przestępczością pospolitą, której rozwojowi czas wojny niewątpliwie sprzyjał. Przyczyniła się do likwidacji niejednej przestępczej grupy terroryzującej społeczeństwo. Funkcjonariusze „granatowej” policji starali się godzić obowiązki służbowe z powinnością na rzecz swego narodu, choć w tym środowisku również miała miejsce demoralizacja. Stosunek do „granatowej” policji był różny. Generalizując można powiedzieć, że zdecydowanie negatywny stosunek do tej instytucji mieli ludzie związani z przedwojennym KPP, PPR, Armią Ludową. Pozostali uznawali, że jest to pewien kompromis z okupantem, droga „mniejszego zła”, bo lepiej żeby w policji byli Polacy niż żeby tę służbę pełnili Niemcy lub inne narodowości wrogo wówczas nastawione do Polaków. Starali się mieć tam swoich ludzi, a zdrajców narodowych zastraszać, ostrzegać, a nawet likwidować. Polacy związani z ruchem lewicowym zdecydowanie negatywnie oceniali granatową policję, przede wszystkim dlatego, że była ona kontynuatorka przedwojennej policji państwowej, która przecież zwalczała ruch komunistyczny w Polsce. Dla nich pozostanie policjantów w służbie okupanta było równoznaczne ze zdradą narodową. Kierownictwo PPR doskonale zdawało sobie sprawę, iż policja granatowa jest ściśle powiązana z podziemiem rządowym, które odnosi się wrogo do ideologii komunistycznej, dlatego również po wojnie walczyła z byłymi granatowymi policjantami.

Autorzy śledztwa i procesu przeciwko por. Gujdzie reprezentowali „jedynie słuszną” wówczas formację polityczną. Dla nich służba w granatowej policji i w AK była już wystarczającą „zbrodnią”, aby skazać człowieka na śmierć.

Po 50 latach

W chwili śmierci Michał Gujda miał 38 lat. Rodzina nie miała nigdy dowiedzieć się, gdzie por. Gujda został pochowany. Tak pewnie by się stało, gdyby nie upór „ostatniego świadka”.

Pan Czesław Rzadkosz z Bydgoszczy przez wiele lat starał się o odnalezienie rodziny Michała Gujdy. Ilekroć przejeżdżał przez Włocławek, wracały mu w pamięci ostatnie rozmowy z Gujdą. W latach 90-tych zwracał się w tej sprawie nawet do telewizji, ale nikt nie zainteresował się tą dramatyczną historią. Gdy powstał Instytut Pamięci Narodowej w Bydgoszczy, poprosił o udostępnienie akt dotyczących Gujdy, z nadzieją, że

tam uda mu się odnaleźć jakiś dokument, który doprowadzi go do dzieci Gujdy. Otrzymał pismo odmowne, gdyż nie był członkiem jego najbliższej rodziny. Wówczas był bliski zrezygnowania z dalszych poszukiwań.

Pojawiły się jednak nowe okoliczności, które zmobilizowały go na nowo. W 2000 r. ukazała się w Bydgoszczy książka Z. Biegańskiego *W smudze kainowego cienia. Skazani na śmierć przez Sądy Wojskowe na obszarze Województwa Pomorskiego (bydgoskiego) w latach 1945–1954*. Autor przedstawił w niej biogram Gujdy, bardzo różniący się od tej wersji, którą Rządkosz znał z osobistych przeżyć. Zabrał książkę ze sobą i ponownie wybrał się do IPN-u. Tym razem zgłosił się do Biura Edukacji Publicznej. Tam opowiedział całą historię i poprosił o naukowe zbadanie losów porucznika Gujdy i pomoc w odnalezieniu najbliższej rodziny. Rozpoczęto poszukiwania dokumentów na ten temat. Ustalenie faktów nie było łatwe, ponieważ nie wszystkie dokumenty znajdują się już w zbiorach IPN-u. Gujda był zawodowym wojskowym, dlatego trzeba było szukać materiałów również w archiwach wojskowych. Udowodnienie, że Gujda był żołnierzem AK, a nie zbrodniarzem wojennym, nie było łatwe. Akta sądowe zachowały się w formie szczątkowej. W teczce dotyczącej sprawy przeciwko Gujdzie znalazł się porażający swą treścią akt oskarżenia, a nie zachowały się żadne zeznania świadków, nawet samego oskarżonego, a tylko tam można było się doszukiwać elementów obronnych.

Dzięki zachowanym dokumentom w IPN-ie w Bydgoszczy można było po ponad 50 latach przekazać córkom Michała Gujdy informację o okolicznościach jego śmierci i miejscu pochówku. Dnia 22 X 2004 r. z kserokopią dokumentu z numerem kwatery udały się wraz z Czesławem Rządkoszem, kolegą z celi śmierci, do zarządcy cmentarza przy ulicy Szubińskiej w Bydgoszczy. Niestety we wskazanej przez pracownika kwaterze cmentarza były już nowe groby. W Zarządzie Zieleni w Urzędzie Miasta wyjaśniono im, iż rzeczywiście z dokumentacji – z ksiąg pochówków – wynika, że ciało por. Gujdy tam spoczywało, ale to miejsce było zaniedbane, rosły na nim chaszczki, uporządkowano je więc i przeznaczono na pochowanie innych zmarłych, dlatego na cmentarzu nie ma dziś śladu po tym pochówku. Rozczarowane wróciły do domu.

Z okazji Wszystkich Świętych ponownie pojawiły się na bydgoskim cmentarzu. Chciały zapalić symboliczny znicz. Wówczas stało się coś niesamowitego. W czasie przyglądania się nagrobkom młodsza córka porucznika Gujdy zauważyła w sąsiednim rzędzie wystającą z ziemi metalową tabliczkę z numerem grobu (253), który odpowiada temu, jaki figuruje na dokumencie z IPN-u. Serca obu paniom zabiły mocniej; czyżby po tylu

latach udało się wreszcie odnaleźć miejsce spoczynku ich ojca? Miejsce to było obrośnięte krótko przyszczyzoną trawą, nad którą stała ławeczka służąca zapewne gościom sąsiedniego grobu. Najprawdopodobniej pracownik cmentarza, który wskazał im miejsce poszukiwanego grobu zasugerował się bardziej numerem rzędu niż grobu (ten też był na dokumencie) i wskazał im miejsce w sąsiednim rzędzie.

PRZYPISY

- ¹ Archiwum Wojsk Lądowych w Toruniu, Akta Wojskowej Prokuratury Okręgowej w Bydgoszczy, Po 32/50, Akt oskarżenia w sprawie przeciwko por. Michałowi Gujdy, k. 12–18.
- ² List Michała Gujdy z dnia 23 VII 1950 r., napisany na kilka dni przed śmiercią (zbiory prywatne Teresy Lewandowskiej, córki Michała Gujdy).
- ³ Relacja córek Teresy i Barbary z listopada 2004 r., zbiory własne.
- ⁴ CAW, 32/52/2834, Akta personalne por. Gujdy Michała, przebieg służby.
- ⁵ Wymiar sprawiedliwości reprezentowali: przewodniczący – płk. Piotr Parzeniecki, sędzia wojskowy – kpt. Zbigniew Kanclerzewski, ławnik – por. Józef Kozak, podprokurator mjr. Józef Bryksa, obrońca z urzędu adw. Stanisław Mitkiewicz, protokolant por. Edmund Pietrzak.
- ⁶ AIPN By, 070/4955, wyrok z dnia 30 V 1950 r., k. 6–7.
- ⁷ Archiwum Wojsk Lądowych w Toruniu, Po 32/50, dz. cyt., Skarga rewizyjna z dnia 5 VI 1950 r., k. 32–33.
- ⁸ Tamże, k. 33.
- ⁹ Aleksander Bardadyn był naczelnikiem więzienia w Bydgoszczy od kwietnia 1949 r. do 15 lipca 1952 r.
- ¹⁰ AIPN 070/4955, pismo z dnia 3 VI 1950 r., k. 32, opinia z dnia 6 VI 1950 r.
- ¹¹ List do obywatela Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej (zbiory prywatne Teresy Lewandowskiej).
- ¹² W czasie prawie trzech miesięcy oczekiwania na wykonanie wyroku skład osobowy celi śmierci się zmieniał. Oprócz Rządkosza z Gujdą siedzieli: J. Tomaszewski z Brodnicy, Edward Judek, Jan Talar, Antoni Szyszko. – Relacja Czesława Rządkosza.
- ¹³ Relacja Czesława Rządkosza z Bydgoszczy z listopada 2004 r., zbiory własne.
- ¹⁴ AIPN 070/4955, pismo do naczelnika Więzienia w Bydgoszczy z dnia 28 VII 1950 r.,
- ¹⁵ AIPN 070/4955, pismo z dnia 28 VII 1950 r., k. 13.
- ¹⁶ AIPN By 070/4955, pismo z dnia 4 VIII 1950, k. 14.
- ¹⁷ AIPN By 070/4955, pismo z dnia 7 VIII 1950 r.
- ¹⁸ Potwierdzają to także niemieckie dokumenty, które udało się zdobyć UB w czasie prowadzenia rozpracowania środowiska byłych policjantów granatowych, zatrudnionych na terenie powiatu Mińsk Mazowiecki. To rozpracowanie prowadził referat I PUBP w Mińsku starając się znaleźć na to środowisko „kompromitujące” materiały. Gujda jest tam wymieniany, ale jako osoba, na którą nie udało się nic obciążającego znaleźć. Zob. IPN Warszawa, IPN Bu 0203/1784.
- ¹⁹ A. H e m p e l, *Pogrobowcy kłęski. Rzecz o policji „granatowej” w Generalnym Gubernatorstwie 1939–1945*, Warszawa 1990, s. 14 i n.

præterea Syria Cyning. Et ibant omnes, ut præ-
litterentur, singuli in suam ciuitatem. Ascen-
dit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Na-
zareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, qua
uocatur Bethlehem: eo quod esset de domo
& familia Dauid: ut profiteretur cum Mari
desponsata sibi uxore, prægnante. Factum est
autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, ut
päreret. Et peperit filium suum primoge-
nitum: & pannis eum inuoluit: & reclina-
uit eum in præsepio: quia non erat ei locus
in diuersorio. Et pastores erant in regione
eadem vigilantes, & custodièntes uigilias
noctis super gregem suum. Et ecce Ange-
lus Domini stetit iuxta illos: & claritas
Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore
magno. Et dixit illis Angelus. Nolite time-
re. Ecce enim euangelizo uobis gaudium
magnum, quod erit omni populo: quia nati-
uitate Syria Cyning. Et ibant omnes, ut præ-
litterentur, singuli in suam ciuitatem. Ascen-
dit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Na-
zareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, qua
uocatur Bethlehem: eo quod esset de domo
& familia Dauid: ut profiteretur cum Mari
desponsata sibi uxore, prægnante. Factum est
autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, ut
päreret. Et peperit filium suum primoge-
nitum: & pannis eum inuoluit: & reclina-
uit eum in præsepio: quia non erat ei locus
in diuersorio. Et pastores erant in regione
eadem vigilantes, & custodièntes uigilias
noctis super gregem suum. Et ecce Ange-
lus Domini stetit iuxta illos: & claritas
Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore
magno. Et dixit illis Angelus. Nolite time-
re. Ecce enim euangelizo uobis gaudium
magnum, quod erit omni populo: quia nati-
tus est uobis hodie saluator, qui est Chris-
tus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc
uobis signum. Inuenietis infantem par-
tis inuolutum: & positum in præsepio. Et
subito facta est cum Angèle multitudo mi-
tium cœlestis, laudantium Deum & dicentiu
dit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Na-
zareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, qua
uocatur Bethlehem: eo quod esset de domo
& familia Dauid: ut profiteretur cum Mari
desponsata sibi uxore, prægnante. Factum est
autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, ut
päreret. Et peperit filium suum primoge-
nitum: & pannis eum inuoluit: & reclina-
uit eum in præsepio: quia non erat ei locus
in diuersorio. Et pastores erant in regione
eadem vigilantes, & custodièntes uigilias
noctis super gregem suum. Et ecce Ange-
lus Domini stetit iuxta illos: & claritas
Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore
magno. Et dixit illis Angelus. Nolite time-
re. Ecce enim euangelizo uobis gaudium
magnum, quod erit omni populo: quia nati-
tus est uobis hodie saluator, qui est Chris-
tus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc
uobis signum. Inuenietis infantem par-
tis inuolutum: & positum in præsepio. Et
subito facta est cum Angèle multitudo mi-

SPRAWOZDANIA RECENZJE

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2003/2004**

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 2003/2004 cztery robocze spotkania naukowe. Uczestniczyło w nich każdorazowo kilkanaście osób. Wygłoszone zostały cztery referaty. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na kolejnych spotkaniach naukowych.

Celem uzupełnienia opisu działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego w roku akademickim 2002/2003 należy wyjaśnić, że w sprawozdaniu zamieszczonym w tomie siódmym „Studiów Włocławskich” przez przeoczenie nie umieszczono informacji o wykładzie ks. dra Piotra Głowackiego, zatytułowanym: *Wychowawcze możliwości sportu w praktyce duszpasterskiej*, a wygłoszonym 26 marca 2003 r. Natomiast referat ks. dra hab. Witolda Kujawskiego pt. *Krzestaw z Kurozwęk – wielki kanclerz koronny i biskup włocławski* został wygłoszony 30 kwietnia 2003 r.

1) 22 października 2003 r.

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 16 w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W obradach uczestniczyło 19 osób.

Po modlitwie poprowadzonej przez bpa Czesława Lewandowskiego, głos zabrał prezes Towarzystwa ks. prof. Ireneusz Werbiński, który zachęcił wszystkich do składania artykułów do kolejnego tomu „Studiów Włocławskich”. Ks. rektor Zdzisław Pawlak zaproponował, aby nowy tom „Studiów Włocławskich” zadedykować ks. prof. Tadeuszowi Przybylskiemu, długoletniemu profesorowi przedmiotów filozoficznych w seminarium włocławskim. Następnie ks. prof. Ireneusz Werbiński odczytał fragment recenzji szóstego tomu „Studiów Włocławskich”, która ukazała się na łamach „Ateneum Kapłańskiego”, a napisana została przez wybitnego pastoralistę z KUL-u, ks. prof. Ryszarda Kamińskiego.

Następnie zaprezentowany został przez ks. dra Zdzisława Pawłowskiego referat pt. *Miejsce interpretacji Biblii: Kościół czy Uniwersytet (refleksje hermeneutyczne)*. Swój referat prelegent ujął w dwóch zasadniczych częściach. Część I referatu dotyczyła historii podjętego w temacie problemu, w części II omówiony został kryzys interpretacji biblijnej jako problem hermeneutyczny.

We wstępie prelegent uzasadnił aktualność podjętego problemu. Stwierdził, że wszyscy spotykamy się z Biblią i jej interpretacją przy licznych okazjach, a zwłaszcza takich jak wygłaszanie kazań i rekolekcje. Według ks. Zdzisława Pawłowskiego sam akt interpretacji Biblii jest problemem egzegetycznym rodzącym wiele różnych wątpliwości oraz kontrowersji. Prelegent zauważył, że akt interpretacji w dużym stopniu jest zależny od tego, w jakim miejscu interpretujemy Biblię: w kościele czy też na uniwersytecie.

Już na samym początku prelegent postawił ważne pytanie: czy można coś z naukowej egzegezy wykorzystać w kazaniu? Udzielając odpowiedzi odwołał się do konferencji naukowej, jaka odbyła się 15 lat temu w Nowym Yorku z inicjatywy kard. J. Ratzingera nt. *Biblijna interpretacja w kryzysie*. Prelegent stwierdził, że nikt ze zgromadzonych dzisiaj w kościele wiernych nie chce słuchać informacji dotyczących krytyków, krytyki redakcji oraz że nie ma wśród słuchaczy również zainteresowania procesem powstania tekstu. Nie jest możliwe zatem przeniesienie naukowego wykładu z uniwersytetu na współczesną ambonę.

W związku z tym w osobie egzegety ma miejsce dramatyczne rozdarcie między naukowym zadaniem wyjaśnienia znaczenia tekstu biblijnego dokonywanym na uniwersytecie a potrzebą jego aktualizacji, wynikającą z zadań duszpasterskich Kościoła. Większość egzegetów uwalnia się od tego rozdarcia, ograniczając swoją działalność do obszaru uniwersyteckiego i pozostawiając aktualizację duszpasterzom oraz kaznodzijom.

Następnie prelegent wyjaśniał, że współczesną interpretację Biblii znamionuje kryzys. Interpretacja Biblii w ciągu swojej historii przechodziła różne formy i koleje losu. Wynikało to ze złożonej natury tekstu biblijnego. Biblia jest bowiem zarówno słowem Boga, jak i słowem ludzkim. W ciągu wieków pełniła ona funkcję formatywną, jak i moralną. Tak było w okresie patrystycznym. Pozycja Biblii jako słowa Bożego nie uległa większym zmianom także w średniowieczu, chociaż zmniejszyła się jej rola, gdyż była podporządkowana teologii dogmatycznej. Biblia stała się źródłem potwierdzania tez dogmatycznych. Interpretacja Biblii zyskała

większą autonomię w dobie reformacji, a zasadniczy zwrot w egzegezie nastąpił dopiero w dobie oświecenia.

W oparciu o pozytywistyczny model nauki wypracowano metodę historyczno-krytyczną, którą próbowano zastosować do interpretacji Biblii. Wprowadzenie jej i praktykowanie na uniwersytetach oznaczało przełom w historii interpretacji, którą odąd zaczęto dzielić na okres przedkrytyczny i okres krytyczny.

Prelegent szczegółowo omówił zastosowanie metody historyczno-krytycznej, ukazując jej skutki negatywne i pozytywne.

Zastosowanie metody historyczno-krytycznej w interpretacji Biblii radykalnie zmieniło jej charakter. Biblia stała się dokumentem historycznym i literackim, co oznaczało w konsekwencji zmianę statusu egzegety, który w szczególności na uniwersytecie mógł być tylko historykiem Biblii lub krytykiem literackim, a nie teologiem. Należy powiedzieć, że usunięcie Boga ze sfery badań egzegezy naukowej nie było osobistą decyzją egzegety, lecz stanowiło założenie stosowanej egzegezy historyczno-krytycznej.

Metoda historyczno-krytyczna wykluczała aktualizację znaczenia tekstu biblijnego w przeżyciu dzisiejszego czytelnika, co według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 roku stanowi istotę kryzysu współczesnej egzegezy. Jednak przywołany dokument papieski stwierdza również, że egzegeci powinni posługiwać się metodą historyczno-krytyczną, aczkolwiek mają oni pamiętać, że to, co interpretują, jest słowem Bożym. Mają zatem brać pod uwagę różne perspektywy hermeneutyczne, które są pomocne w uchwyceniu aktualności orędzia biblijnego i pozwalają im odpowiedzieć na potrzeby współczesnych czytelników. Naukowe spojrzenie na Biblię nie jest wyczerpujące. Zadanie egzegetów nie może kończyć się na wyróżnieniu źródeł, określeniu form lub wyjaśnieniu procesów literackich – cel swojej pracy osiągają oni tylko wtedy, gdy wyjaśniają znaczenie tekstu biblijnego jako aktualnego słowa Bożego.

Prelegent zauważył, że Papieska Komisja Biblijna broniła metody historyczno-krytycznej. Jednak metoda ta nie jest wystarczająca. Kard. J. Ratzinger twierdził, że z metodą tą należy się rozstać i szukać nowych metod, które uzasadniałyby historyczność tekstu biblijnego, ponieważ metoda historyczno-krytyczna jest z założenia metodą wykluczającą Boga z przedmiotu. W obecnej sytuacji najważniejszym problemem interpretacji we współczesnej egzegezie, hermeneutyce biblijnej jest problem aktualizacji.

Większość osób, które chcą odnaleźć sposób przyswojenia orędzia biblijnego, ucieka się obecnie do interpretacji alegorycznej, która jak się okazuje nie jest naukową i krytyczną metodą. Ma ona zatem zastosowanie w kaznodziejstwie i nie znajduje akceptacji wśród egzegetów, w prawie naukowej. Głównym powodem jest arbitralny subiektywizm takiej interpretacji. Współczesna interpretacja znalazła się zatem w kryzysie, jednak wyjściem z takiej sytuacji, zdaniem prelegenta, jest zerwanie z metodą historyczno-krytyczną i odnowienie egzegezy o hermeneutykę filozoficzną.

Po wygłoszonym wykładzie rozpoczęła się ożywiona **dyskusja**, której moderatorem był ks. prof. Jan Nowaczyk. Głos w niej zabrali księża profesorowie: Ireneusz Werbiński, Lech Król, Tomasz Kaczmarek, Witold Dorsz, Tadeusz Lewandowski, Wojciech Hanc, Mieczysław Łaszczyk oraz pan Mirosław Glazik.

Prowadzący dyskusję ks. prof. Jan Nowaczyk odwołał się do papieskiej encykliki *Fides et ratio*. W swoim wprowadzeniu postawił pytanie – co jest wspólnego między wiarą a rozumem?

Ks. Ireneusz Werbiński, w postawionym przez siebie pytaniu zastanawiał się czy metoda historyczno-krytyczna może dzisiaj spełniać zadania nowej ewangelizacji, o której mówi się tak szeroko w działalności Kościoła? Profesor Werbiński, jako specjalista z teologii duchowości, zauważył także, że duchowość kapłanów powinna być oparta na duchowości biblijnej. Pomocne w tym zakresie są takie dokumenty, jak: *Pastores dabo vobis*, *Vita consecrata* czy też prace kard. M. Martini.

Patrolog ks. prof. Tomasz Kaczmarek zachęcał do sięgnięcia w dociekaniach nad Biblią do okresu patrystycznego, ponieważ u podłoża egzegezy patrystycznej leży autorytet Boży. Ks. Witold Dorsz podkreślił ciekawy problem zawarty w przedstawionym referacie. Prowadzący dyskusję ks. Jan Nowaczyk dopowiedział, że hermeneutyka rozwijała się prężnie dzięki innym dyscyplinom takim, jak: teologia, filozofia i literaturoznawstwo.

Homileta, ks. prof. Tadeusz Lewandowski, wskazał, że podjęta w wykładzie problematyka bliska jest homiletyce. Biblia jest bowiem podstawowym źródłem przepowiadania, a chrześcijanie czekają na aktualizację słowa. Stąd trzeba opracować metodę, która obroni się na uniwersytecie. Nie można opierać się tylko na metodzie historyczno-krytycznej. Ks. Wojciech Hanc stwierdził, że nie należy eliminować metody historyczno-krytycznej, ale trzeba uzupełnić ją o inne metody. Zauważył, że au-

torytet Pisma Świętego dochodzi do głosu w dialogach międzywyznaniowych. Ks. Mieczysław Łaszczuk wskazał, że podjęty temat ma ogromne znaczenie dla *praxis* Kościoła.

Na koniec spotkania wiceprezes Towarzystwa ks. prof. Jan Nowaczyk podziękował prelegentowi za ciekawy wykład. Prezes Towarzystwa, ks. prof. Ireneusz Werbiński, podziękował za współpracę w redagowaniu szóstego tomu „Studiów Włocławskich” oraz przypomniał terminy następnych spotkań Towarzystwa.

2) 10 grudnia 2003 r.

W spotkaniu wzięło udział 26 uczestników (łącznie z prelegentem). Uczestniczył w nim również bp dr Wiesław Alojzy Mering.

Referat pt. *Pastoralne implikacje w antropologii filozoficznej* wygłosił ks. dr Jan Nowaczyk. W swoim referacie prelegent wyszedł od stwierdzenia, że dla każdego człowieka sprawą jemu najbliższą okazuje się on sam. Człowiek interesuje się nie tylko otaczającym go światem, ale również samym sobą. Najpierw omówiony został zatem charakter antropologii w przeszłości i obecnie. Śledząc dzieje historii w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się kultury i cywilizacje dostrzega się, że ludzie obdarzeni rozumem i wyobraźnią stawiali sobie pytania dotyczące nie tylko kosmosu, którego byli częstkami, ale również zadawali pytania o sens i znaczenie ludzkiej egzystencji. Pytanie kim jest człowiek, zawiera pytanie, kim ja jestem? Prelegent w swoim wystąpieniu odwoływał się do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, w której Papież pisał, że im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym bardziej poznaje siebie.

Zdolność osobowego samopoznania wyróżnia człowieka spośród wszystkich istot ziemskich. Ks. Jan Nowaczyk wyjaśniał, że obecnie dochodzą do głosu opinie twierdzące, że wszystko skierowane jest ku człowiekowi a sam człowiek jest punktem centralnym i w ten sposób współczesną epokę określa się jako antropocentryczną. Jednak humanizm antropocentryczny nie może zastąpić i eliminować humanizmu teocentrycznego, według którego ostatecznym celem jest Bóg. Prelegent stwierdził, iż prawdą jest nowożytna myśl o człowieku, który żyje w cieniu myśli Błażeja Pascala, że poznanie człowieka rodzi rozpacz. Współczesna filozofia człowieka pozostaje zasadniczo pod wpływem tradycji heideggerowskiej, zaś w mniejszym strukturalistycznej. Filozofia klasyczna nie ma jednolitej koncepcji człowieka i stąd dostrzegany jest wpływ hermeneutyki, fenomenologii egzystencjalizmu i personalizmu.

Prelegent w swoim wystąpieniu odwoływał się do nauczania Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* i nauczania Jana Pawła II.

W dalszej kolejności przedstawił antropologię jako integralną część systemu myślowego. Wyjaśniał, że każdy system filozoficzny zawiera w sobie antropologię, która stanowi jego konieczną, integralną część. System powinien być zupełny, niezależny i niesprzeczny. Brak choćby jednego z tych atrybutów powoduje, że system jest nieprzydatny. Dotyczy to szczególnie filozofii marksistowskiej. Obecnie marksiści twierdzą, że istota człowieka jest niezmienna, tak jak istota kwadratu jest niezmienna a zmieniają się tylko warunki, w których żyje człowiek, czyli środowisko. Marksisti określają człowieka jako istotę cielesną, istotę zdolną do abstrakcyjnego myślenia i istotę wolną.

Prelegent wyjaśniał, że w świetle historii antropologii filozoficznej daje się zauważyć, iż występują dwie skrajne koncepcje człowieka: jedna zdecydowanie materialistyczna, czyli somatyczna i druga jej przeciwna – spirytualistyczna. Ks. Nowaczyk omówił szczegółowo te dwie koncepcje. Następnie przeszedł do zaprezentowania koncepcji człowieka według św. Tomasza, korzystając przy tym z przemyśleń pana prof. Stefana Świeżawskiego. Prof. Świeżawski antropologię św. Tomasza ujmował w pięciu zasadniczych tezach: po pierwsze – człowiek nie jest składanką, zlepkiem ale jednością, po drugie – tę jedność w człowieku zapewnia jedyna forma substancjalna czyli dusza, po trzecie – związek między duszą a ciałem jest substancjalny a nie przygodny, po czwarte – dzięki temu, że człowiek posiada ciało, jest jednostką, a dzięki temu, że posiada duszę, jest osobą, i po piątą – dusza przyporządkowana jest do konkretnego ciała.

Stolica Apostolska wielokrotnie ogłaszała naukę św. Tomasza jako naukę Kościoła. W czasach nowych dwukrotnie dokonał się nawrót do tomizmu, pierwszy w XVI wieku, a potem w odrodzeniu. Św. Tomasz był jednak atakowany za twierdzenie, że jest jedyna forma substancjalna w człowieku – jedyna dusza, że dzięki ciału jesteśmy jednostką a dzięki duszy osobą. Prelegent przedstawił niektóre konsekwencje akceptacji człowieka jako jedności psychofizycznej, wskazując na negatywy i pozytyw.

W dyskusji, którą pokierował ks. prof. Zdzisław Pawlak, głos zabierali między innymi: bp Wiesław Alojzy Mering, ks. Krzysztof Konecki, ks. Zdzisław Pawłowski, ks. Roman Małecki, ks. Stanisław Jankowski, ks. Leszek Lewandowski, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Stanisław Spychal-

ski. Jako pierwszy głos zabrał bp Wiesław Mering, skupiając się na neoplatonizmie. Wizja neoplatońska, zdaniem bpa Wiesława Meringa, poczyniła wiele szkód w systemie chrześcijańskim. Poglądy neoplatońskie są starsze od samego neoplatonizmu. Bp Wiesław Mering wyjaśniał, że filozofia neoplatońska spotkała się z młodym chrześcijaństwem, które usiłowało ubrać w słowa swoje prawdy w terminologii filozoficznej. Chrześcijanom wydawało się, że najlepszą filozofią będzie neoplatonizm. Bp Wiesław Mering zaznaczył, że wysłuchał z zainteresowaniem refleksji dotyczących neoplatonizmu. Zwrócił uwagę na to, aby poprawnym językiem uczyć katolików świeckich myślenia o człowieku, podkreślił również, że Ojciec Święty w wielu miejscach w swoich dokumentach mówi o antropologii, o poprawnej koncepcji człowieka, gdyż od poprawnej koncepcji człowieka zależy „wszystko: i liturgia, i dogmatyka”. Bp Wiesław Mering podziękował za zorganizowanie spotkania.

Ks. prof. Stanisław Olejnik w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na znaczenie antropologii w dzisiejszej filozofii i innych naukowych dociekaniach. Dostrzegł, że obecnie Kościół najbardziej odwołuje się do antropologii, gdy chce ukazać podstawy aksjologii wartości ogólnoludzkich. Druga myśl ks. prof. Olejnika dotyczyła trudności teoretycznych, dotyczących statusu człowieka po śmierci.

Ks. Krzysztof Konecki jako liturgista pytał, czy św. Tomasz w swoich pismach mówił o tym, że śmierć jest rozłączeniem duszy od ciała? Zdaniem ks. Koneckiego Chrystus jest archetypem życia i śmierci. Śmierć jest porankiem wielkanocnym, zaś zagadnienie antropologii bardzo mocno widoczne jest w obecnym mszale rzymskim.

Ks. Zdzisław Pawłowski dopowiedział, że problem jedności człowieka w świetle Biblii jest czymś oczywistym. W historii chrześcijaństwa dopiero odejście od Biblii i uformowanie myślenia teologicznego na systemach filozoficznych greckich zrodziło problemem. Język scholastyczny czyni bowiem człowieka przedmiotem. Istnieje zatem w teologii potrzeba odejścia od mówienia językiem przedmiotowym. W teologii scholastycznej i antropologii mamy rozdział na duszę i ciało. Od oświecenia i czasów Kartezjusza dominuje prymat rozumu i to jest – zdaniem ks. Pawłowskiego – amputacja antropologii. Człowieka nie można również zrozumieć bez odniesienia do wspólnoty.

Ks. Roman Małecki postulował, aby korygować pojęcie osoby ludzkiej o te elementy teologii biblijnej, które zostały zapomniane i o elementy teologii patrystycznej we współczesnej antropologii. Ks. Stanisław Janowski dopowiedział, że od pierwszej do ostatniej księgi Pisma Święte-

go mamy wątek antropologiczny. Pismo Święte ukazuje człowieka jako istotę wykraczającą poza empiryczne poznanie.

Na koniec prezes Towarzystwa podziękował prelegentowi za przygotowanie i wygłoszenie wykładu. Wszystkich zebranych zaproszono na kolejne marcowe spotkanie. Zaś ks. prof. Stanisław Olejnik zaprosił na promocję książki o ks. Stanisławie Piotrowskim.

3) 24 marca 2004 r.

W spotkaniu uczestniczyło 25 osób. Wszystkich zebranych powitał prezes Towarzystwa ks. prof. Ireneusz Werbiński, w sposób szczególny przedstawił zebranym osobę prelegenta ks. prof. Józefa Marcelego Dołęgę z UKSW w Warszawie, dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

Referat zatytułowany został: *Ekofilozofia: blaski i cienie*. Prof. Józef Dołęga we wstępie podkreślił swoje osobiste związki ze środowiskiem wrocławskim, zwłaszcza z ks. prof. Janem Nowaczykiem. W wykładzie podjął się omówienia problematyki ekofilozofii jako nauki XXI wieku aczkolwiek dodał, że zagadnienie to podejmowane było już w XX wieku. Wyszedł od określenia zawartego w Konstytucji III Rzeczypospolitej, art. 5 i 74, dotyczących ochrony środowiska. Omawiał kolejno terminologię ekofilozofii, koncepcje jej uprawiania, zagadnienia merytoryczne, związane z ekofilozofią, zaprezentował również rejestr nauk środowiskowych, w dalszej kolejności mówił na temat kultury ekologicznej, wreszcie postawił pytanie, co zrobić żeby problematyka ekofilozofii weszła do wykładów w Wyższych Seminariach Duchownych.

Na zjeździe filozofów w Toruniu w 1995 r. wyodrębniono sekcję ekofilozofii i filozofii życia. Ekofilozofia od tego czasu funkcjonuje w wykładach i tekstach drukowanych. Zainteresowanych tą dziedziną jest bardzo wielu naukowców. Profesor wyjaśniał, że ekofilozofia jako nowa nauka filozoficzna ma bogaty system koncepcji. Wymienił i omówił aż czternaście koncepcji ekofilozofii:

- ekofilozofia jako filozofia ekologii,
- ekofilozofia jako ekologia człowieka,
- ekofilozofia jako ekologia humanistyczna,
- ekofilozofia jako ekologia głęboka,
- ekofilozofia jako filozofia ekologiczna,
- ekofilozofia jako ekozofia T,
- ekofilozofia jako filozofia kryzysu ekologicznego,
- ekofilozofia jako ujęcie systemowo-informacyjne ekorozwoju,

- ekofilozofia jako ekologia uniwersalistyczna,
- ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody,
- ekofilozofia jako część filozofii przyrody,
- ekofilozofia jako kulturalistyczna filozofia ekologii,
- ekofilozofia jako environmentalizm,
- ekofilozofia jako samodzielna nauka filozoficzna.

Przedmiotem badań ekofilozofii jest istota i natura środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowe i jakościowe oraz dwustronne związki przyczynowe między antroposferą a środowiskiem.

W nurcie myślenia filozoficznego poznanie z zakresu ekofilozofii zmierza według ks. prof. Józefa Dołęgi do poznania realnie i faktycznie istniejącego środowiska. Zasadniczym źródłem informacji na temat środowiska są różne nauki szczegółowe, a zwłaszcza ekologia i sozologia. Do zagadnień metateoretycznych ekofilozofii, stanowiących zasadniczą strukturę przedmiotową tej nauki zalicza się: ogólnofilozoficzną, antropologiczną, aksologiczną i edukacyjną problematykę ekofilozofii. Zaś wśród zbioru nauk ekologicznych wymienił prelegent i omówił kolejno następujące: ekologię, sozologię, sozopsychologię, etykę środowiskową, bioetykę, ekofilozofię, prawodawstwo ekologiczne, ekoteologię, politykę ekologiczną, psychologię ekologiczną i ekomedycynę. Wszystkie one zdaniem ks. Józefa Dołęgi mają duży udział w budowaniu ekologicznej świadomości społecznej oraz dla zrozumienia zasady zrównoważonego rozwoju. Żeby zaistniała w danym społeczeństwie kultura ekologiczna, musi dokonać się wiele zmian w zasadniczych elementach kultury, a mianowicie: w nauce, technice i technologii oraz w sztuce i religii.

Prelegent stwierdził bardzo wyraźnie, że problem edukacji ekologicznej w znaczeniu właściwego wychowania i wykształcenia człowieka wrażliwego na środowisko społeczno-przyrodnicze, powinien funkcjonować skutecznie w ramach tak zwanej kultury ekologicznej.

Po prelekcji miała miejsce **dyskusja**, którą poprowadził ks. prof. Jan Nowaczyk. Ks. wiceprezes Towarzystwa podziękował serdecznie prelegentowi za wygłoszony wykład. Głos w dyskusji zabrało ośmiu księży profesorów, między innymi: Jan Nowaczyk, Wojciech Hanc, Kazimierz Skoczylas, Leszek Lewandowski, Stanisław Olejnik, Roman Małecki, Ireneusz Werbiński oraz Mieczysław Łaszczyk.

Ks. Jan Nowaczyk postawił na samym początku pytanie o możliwość uzasadniania słuszności norm ekologicznych. Zaś ks. Wojciecha Hanca jako teologa-dogmatyka interesowała ekoteologia, stąd postawił pytanie

o to, czy istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy ekofilozofią i ekoteologią? Zauważył również, że w dialogach ekumenicznych dochodzi obecnie do głosu ekologia, którą zajmują się nie duże tradycje wyznaniowe, lecz kościoły małe i wolne (adwentyści, baptyści). Pytanie ks. Hanca dotyczyło interdyscyplinarności, czy nie pójść w refleksji ekofilozoficznej w takim kierunku?

Aspekt wychowania w ekofilozofii podjęty został przez ks. Kazimierza Skoczylasa, zaś ks. Stanisław Olejnik do omawianego przez prelegenta zagadnienia podszedł krytycznie. Stwierdził, że każda refleksja może „jakoś” wejść do ekologii, jednak czy moda może decydować o profilu nauki? Ks. Jan Nowaczyk stwierdził, że jesteśmy skazani na ekologię, bowiem ekofilozofią zajmuje się obecnie wiele osób.

Ks. Romana Małeckiego interesowało to, co wyróżnia ekofilozofię uprawianą na płaszczyźnie chrześcijańskiej od innych rodzajów ekofilozofii, pytanie zatem dotyczyło podstaw aksjologicznych dla chrześcijańskiej filozofii przyrody. Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego ks. Ireneusz Werbiński wykazał, że życie wyraźnie ukazuje, iż należy iść w kierunku ekofilozofii, również rozwój nauk domaga się podobnego postępowania, jednak zastanawiał się czy słowo „eko” – nie jest dzisiaj po prostu sprawą mody.

Na koniec spotkania prelegent ks. prof. Józef Marcei Dołęga ustosunkował się do postawionych w dyskusji problemów.

4) 12 maja 2004 r.

Referat pt. *Zasady egzegezy patrystycznej* wygłosił ks. dr Tomasz K a c z m a r e k. W spotkaniu naukowym wzięło udział 19 uczestników. Wiceprezes Towarzystwa ks. dr Jan Nowaczyk wszystkich zebranych serdecznie powitał, modlitwę na rozpoczęcie spotkania poprowadził ks. prof. Stanisław Olejnik. Następnie prelegent przedstawił plan swojego wystąpienia i przeszedł do zreferowania zapowiedzianego tematu. Wykład ks. prof. Tomasza Kaczmarka dotyczył egzegezy biblijnej u Ojców Kościoła. To zagadnienie, zdaniem prelegenta, wprowadza w samo centrum życia Kościoła starożytnego, ponieważ to wczesna patrystyka uczestniczyła w określeniu kanonu Pisma Świętego; Ojcowie formułowali przekonanie całego Kościoła i swoim charyzmatycznym autorytetem potwierdzali, które księgi są natchnione. Całe przepowiadanie Kościoła sześciu pierwszych stuleci było aktualizowaniem słowa Bożego, na podobieństwo midraszu. Wreszcie – zdaniem prelegenta – teologia zrodziła się z egzegezy prowadzonej przez Ojców Kościoła *in*

medio Ecclesiae, a więc pośrodku Kościoła i dla Kościoła. Pismo św. było dla Ojców Kościoła podstawą wiary, zasadniczą treścią ich nauczania, pokarmem duchowości i duszą całej teologii. Prelegent zauważył, że w polskich opracowaniach teologicznych tematyka egzegezy patrystycznej należy do sektora jakby „egzotycznego”. Fakty są takie, że nie ma wielu chętnych entuzjastów do podjęcia pogłębionych badań nad starożytnością chrześcijańską. Cała teologia Kościoła starożytnego jest komentarzem słowa natchnionego, różnorodną formą aplikacji „przesłania Boga” do życia. We wszelkich komentarzach Pismo św. rozumiane jest jako skarb ukryty w roli, który należy permanentnie wydobywać. Jest ono niewyczerpanym źródłem mądrości i łaski. Kluczem lektury Pisma św. staje się „tajemnica Chrystusa”. W takim duchu odczytuje Stary Testament sam Jezus. Do siebie odnosi teksty starotestamentalne. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa dojrzewała myśl, że „tajemnica Chrystusa” jest osią całej Biblii. W środowisku aleksandryjskim w III wieku pojawiła się tendencja do interpretacji Pisma „według ducha”, którą w naszych czasach nazwano „alegoryczną”. Twórcy tego kierunku nazwali ją po prostu egzegezą duchową. Metoda ta bazuje na przekonaniu, że w Piśmie św. obok warstwy literalnej, tj. znaczenia dosłownego, nazwanego „materialnym”, zawarty jest sens głębszy – „duchowy”, który jest głównym sensem tekstu natchnionego. Według ówczesnych koncepcji to co materialne ma zawsze rangę niższą, znamię niedoskonałości. Orygenes twierdził, że sens duchowy został wyraźnie zamierzony przez Ducha Świętego i przez Niego ukryty, aby w ten sposób skarb wiary nie dostał się w ręce ludzi nieprzygotowanych, niegodnych, nie będących w stanie tego skarbu właściwie ocenić.

Prelegent w swoim wykładzie dokonał porównania egzegezy patrystycznej z egzegezą współczesną. Zauważył podobieństwa i różnice. Reasumując stwierdził, że wrażliwość Ojców Kościoła na zagadnienia teologiczne, stosowane przez nich metody, staranne czytanie tekstów biblijnych, zdolność wznoszenia się ponad literę tekstu na stopień głębszego zrozumienia oraz ich wrodzona tendencja do rozpatrywania tekstu w szerszym kontekście wiary (szczególnie w liturgicznym życiu Kościoła), wszystko to nie straciło nic z aktualności w podejściu do Biblii. W teologii należy zatem sięgać do ducha egzegezy Ojców Kościoła i uważnie wsłuchiwać się w to, co „mówi Duch Boży do Kościoła”.

Po referacie wywiązała się ożywiona **dyskusja**. Moderatorem dyskusji był ks. prof. Zdzisław Pawłowski, biblista, zaś głos w niej zabierali kolejno następujący księża profesorowie: Krzysztof Konecki, Zdzisław Paw-

lak, Jan Nowaczyk, Stanisław Olejnik, Stanisław Jankowski, Tadeusz Lewandowski, Zdzisław Pawłowski oraz pan Mirosław Glazik.

Ks. Zdzisław Pawłowski wprowadził zebranych do dyskusji, wyjaśniając, że z egzegezą patrystyczną nie jest obecnie źle, o czym świadczy chociażby ukazujące się od trzech lat czasopismo *Verbum vitae*, w którym zamieszczana jest egzegeza biblijna a także egzegeza patrystyczna. Przewodzący dyskusję podkreślił, że ks. prof. Tomasz Kaczmarek w swoim wystąpieniu mówił przede wszystkim o wymiarze duchowym egzegezy patrystycznej, pominął zaś omówienie zasad egzegetycznych. Ks. Zdzisław Pawlak zwrócił uwagę na pewne przejęzyczenia, na przykład prelegent powiedział, że „Orygenes nie był platonikiem”, zaś zdaniem ks. Pawlaka w istocie rzeczy Orygenes był zdecydowanie platonikiem. Udzielając odpowiedzi na postawiony zarzut ks. Tomasz Kaczmarek wyjaśniał, że na mentalności Wschodu zaważyła w poważnym stopniu myśl platońska, platońskie kategorie pojmowania rzeczywistości. Głos w dyskusji zabrał również ks. prof. Stanisław Olejnik, który postawił problem: jak dzisiejszym ludziom podawać Pismo Święte do czytania i jak mają oni szukać głębi duchowej? Jaką zastosować metodę? Ks. Tomasz Kaczmarek dopowiadając wskazał na św. Augustyna, który zaczął studiować Pismo Święte dopiero wtedy, gdy spotkał Chrystusa, wcześniej Pismo Święte go odrzucało. Ks. Krzysztof Konecki zastanawiał się, na ile egzegeza Ojców Kościoła służyła liturgii i czy spotykamy ślady, że czytanie Pisma Świętego podczas liturgii jest inną jakością niż poza liturgią. Prelegent odpowiadając stwierdził, że liturgia zawsze postrzegana była jako szczyt życia Kościoła, nie tylko bowiem sprawowanie Eucharystii, ale również spotkanie ze słowem Bożym jest liturgią. Egzegeza służyła budowaniu wspólnoty.

Głos zabrał również ks. prof. Tadeusz Lewandowski. Na koniec spotkania za przedstawiony wykład i aktywny udział w dyskusji podziękowanie złożył ks. prof. Jan Nowaczyk, zapowiedział również ukazanie się kolejnego, siódmego tomu „Studiów Włocławskich”.

* * *

W roku sprawozdawczym odnotować należy również ważne wydarzenia, do których zaliczamy: otrzymanie przez ks. Jerzego Bagrowicza, dziekana Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu stanowiska profesora zwyczajnego, a przez ks. Zdzisława Pawlaka, rektora WSD we Włocławku, stanowiska profesora nadzwyczajnego UMK. Wysokie odznaczenia państwowe z racji święta patrona UMK (19 lutego 2004 r.) otrzymali: ks. prof.

Jerzy Bagrowicz – Złoty Krzyż Zasługi oraz ks. prof. Witold Kujawski – Srebrny Krzyż Zasługi.

Dnia 24 lutego 2004 r. na KUL-u w Lublinie miało miejsce kolokwium habilitacyjne ks. dra Zdzisława Pawłowskiego. Zatwierdzone zostały również przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną w Warszawie prace habilitacyjne naszych księży profesorów: Wojciecha Hanca i Zdzisława Pawłowskiego. Ponadto warto odnotować ważny fakt, jakim było 30-lecie pracy naukowej w WSD we Włocławku ks. prof. Zdzisława Pawłaka.

opracował: ks. Zbigniew Zarembki

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2004/2005**

W roku akademickim 2004/2005 Teologiczne Towarzystwo Naukowe we Włocławku odbyło trzy spotkania naukowe, w których każdorazowo wzięło udział kilkunastu księży profesorów i członków Towarzystwa. Podczas dwóch spotkań gościliśmy zaproszonych prelegentów spoza środowiska włocławskiego.

1) 27 października 2004 r.

W spotkaniu naukowym, które rozpoczęło się o godz. 16. 30, wzięło udział 18 osób. **Wykład** pt. *Antropologia Stefana Kardynała Wyszyńskiego i jej wpływ na kulturę człowieka* wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy L e w a n d o w s k i z UKSW w Warszawie.

Prelegent w swoim wystąpieniu, idąc za prymasem Wyszyńskim, odwoływał się często do Biblii. Wyjaśniał, że o człowieczeństwie świadczy zdolność obdarzania miłością. Zdecydowanie podkreślał, że jedynie Bóg tak naprawdę wie, jaki jest człowiek. Kardynał Wyszyński w swoim nauczaniu wskazywał na nową perspektywę człowieczeństwa, zwracając uwagę na wartość przebaczenia. Nawoływał za św. Pawłem, aby zło zwalczać dobrem. Człowiek według prymasa Wyszyńskiego jest złożony z duszy i ciała, dlatego powinno szanować się owe dwa elementy, gdyż ciało ludzkie uświęca duszę i odwrotnie dusza – ciało. Tym, który pragnie zbawienia człowieka, jest Bóg. Aby człowiek mógł poznać Boga, powinien przede wszystkim poznawać swój własny świat. Człowiek według kardynała Wyszyńskiego jest największą wartością. Prelegent dostrzegł w prymasowskim nauczaniu, że rozumienie człowieka przez prymasa Wyszyńskiego było nie do przyjęcia przez panujący ówczesnie system totalitarny, gdyż najwyższą wartością w systemie tym był kolektyw. W tej sytuacji tym bardziej nie powinno się, zdaniem Prymasa, stawiać instytucji ponad człowiekiem. Kolejnym aspektem, na który została zwró-

cona uwaga słuchaczy przez ks. prof. Jerzego Lewandowskiego, było podporządkowanie człowieka rozwojowi kultury, przy jednoczesnym przyporządkowaniu kultury służbie człowieka. Prelegent dostrzegł, że często kultura wychodzi naprzeciw niskim ludzkim potrzebom, a przy tym człowiek przejawia tendencję do przekraczania Bożych przykazań. Naczelną zatem zasadą kultury powinno być przestrzeganie Dekalogu. W dalszej kolejności szczegółowo omówiono powyższe zagadnienie i podjęto refleksje na temat pracy ludzkiej, wskazując przy tym na znaczenie osoby św. Józefa. Na koniec ks. prof. Lewandowski zaznaczył, że wyznacznikiem kultury jest również miłość i wychowanie.

Po wygłoszonej prelekcji **dyskusję** poprowadził ks. prof. Krzysztof Konecki. Głos w dyskusji zabrali: ks. prof. Ireneusz Werbiński, ks. dr Jan Nowaczyk, ks. prof. Wojciech Hanc, ks. dr Tadeusz Lewandowski oraz bp Czesław Lewandowski.

Ks. Ireneusz Werbiński zauważył, że obowiązujące obecnie stwierdzenie, iż ciało uświęca duszę, nie zawsze miało zastosowanie. Zwrócił uwagę na zjawisko poznawalności wewnętrznego świata jako konieczność poznania Boga. Ks. Jan Nowaczyk wymienił trzy źródła trudności, jakie dostrzegł w podjętym temacie. Do trudności tych zaliczył: różnorodność ujęć antropologicznych i definicji człowieka oraz wielość poglądów antropologicznych na kulturę. Ks. Wojciech Hanc, jako ekumenista i teolog zajmujący się teologią św. Józefa, stwierdził, że obecna józefologia nie ma dostatecznej siły przebicia. Podkreślił niezwykłość osoby kardynała Stefan Wyszyńskiego: „to był człowiek wielki, który patrzył w przyszłość”. Ks. Tadeusz Lewandowski w swojej wypowiedzi scharakteryzował relacje, jakie istniały pomiędzy kardynałem Wyszyńskim a kapłanami. Bp Czesław Lewandowski odniósł się do osobistych wspomnień i wśród różnych cech charakteru podkreślał, że Prymas Tysiąclecia był człowiekiem wymagającym, otwartym na innych i posiadającym autorytet. Na koniec zabrał głos raz jeszcze ks. Jan Nowaczyk, który pytał o relację, jaka zachodzi pomiędzy urzędem a człowiekiem; nawiązując do wielkich filozofów i do Prymasa Wyszyńskiego, wyjaśniał zdecydowanie, że osoba ma prymat wobec urzędu i władzy.

2) 24 listopada 2004 r.

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 16.30 w sali konferencyjnej gmachu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Na spotkanie zaproszono z **prelekcją** pt. *Rozwój miłości u św. Jana od Krzyża* o. dr. Jerzego Skawronia OCD, proboszcza parafii Trutowo.

Prelegent, po krótkim naszkicowaniu sylwetki św. Jana od Krzyża, wielkiego mistyka Kościoła zachodniego, skupił najpierw uwagę na opisie miłości w ujęciu hiszpańskiego teologa. Zauważył, że św. Jan od Krzyża pod pojęciem miłości rozumie najczęściej „zjednoczenie”, „transformację”, bądź „partycypację” człowieka w wewnętrznym życiu samego Boga. Owo zjednoczenie jest jednak – by użyć tutaj języka filozofii – zjednoczeniem przypadłościowym, nie zaś substancjalnym, w odróżnieniu od zjednoczenia Osób Boskich w Trójcy Świętej. Dzięki łasce Bożej człowiek wierzący, jednocząc się z wolą Bożą w swoim moralnym działaniu, ma możliwość realnego wejścia w tajemnicę życia samego Boga. Prelegent następnie wyliczył siedem stopni miłości, o których mówi karmelitański mistyk, a które korespondują z siedmioma darami Ducha Świętego.

Dojrzewanie do zjednoczenia z Bogiem zakłada najpierw, według św. Jana od Krzyża, konieczność oczyszczenia zmysłów. Każdy ze stopni miłości, po których człowiek wznosi się do Boga, wymaga w procesie duchowego dojrzewania kolejnych etapów oczyszczenia duszy. Owo oczyszczenie dokonuje się na drodze: 1) odrzucenia radości tego świata (tzw. dobra doczesne); 2) porzucenia dóbr naturalnych (piękno, wdzięk, rozum, jasny osąd); 3) uporządkowania zmysłów i wyobraźni; 4) „relatywizacji cnót”, tj. sprowadzenia ich do roli narzędzia prowadzącego do zjednoczenia z Bogiem; 5) wyrzeczenia się dóbr nadprzyrodzonych, które także mogą paradoksalnie zniewalać człowieka; 6) odrzucenia dóbr duchowych czy praktyk pobożnych, które mogą niekiedy stać się „duchowymi idolami”, zaślaniającymi ostateczny cel zjednoczenia człowieka z Bogiem.

Proces duchowego dojrzewania jest zatem długą drogą „duchowego obumierania” i oczyszczania ludzkiej woli oraz upodabniania się w swoim postępowaniu i moralnych wyborach do samego Stwórcy. Ostatecznym celem zjednoczenia człowieka z Bogiem jest, według św. Jana od Krzyża, „duchowe małżeństwo”, w którym Bóg bierze człowieka w całkowite posiadania.

Prelegent podkreślił następnie, że droga duchowego zjednoczenia według karmelitańskiego mistyka odnajduje wiele wspólnych elementów ze wskazaniem współczesnej psychologii, która także mówi o etapach dojrzewania i integracji osobowości. Stąd kryzysy osobowości, o których mówi św. Jan sobie właściwym językiem mistyki i poezji, są znane współczesnej psychologii. Co więcej, są one naturalnym składnikiem wzrostu i dojrzewania osobowości.

(Referat został opublikowany w całości w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 165–175).

W dyskusji głos zabierali m.in.: ks. Lech Król, ks. Stanisław Olejnik, ks. Roman Małecki, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Jan Nowaczyk, ks. Ireneusz Werbiński, bp Czesław Lewandowski. Ks. Olejnik odwołał się między innymi do badań profesora psychologii Kazimierza Dąbrowskiego, który z pozycji świeckiego badacza, nie odwołującego się do wymiaru nadprzyrodzonego, w swoich badaniach nad ludzką naturą stosował analogiczny język. Ks. Małecki zwrócił uwagę na specyfikę języka teologii św. Jana od Krzyża, który jest językiem mistyki i poezji, nie zaś systematycznej teologii. Ciekawym byłoby przeanalizowanie wpływu (jeśli w ogóle taki był) apofatycznego sposobu myślenia duchowości wschodniej (np. Grzegorza Palamasa) na oryginalną koncepcję drogi mistycznego zjednoczenia w ujęciu hiszpańskiego karmelity. Ks. Pawlak dostrzegł wiele zbieżności w filozoficznej podbudowie koncepcji św. Jana od Krzyża z filozofią neoplatońską oraz stoicką. Natomiast ks. Nowaczyk, odwołując się do obecnej u św. Jana od Krzyża idei beznamietności (*apatheia*), pytał czy człowiek w ogóle jest w stanie wyzbyć się wszelkich pasji. Czy nie byłoby to równoznaczne z okaleczeniem człowieczeństwa? Według tradycyjnej antropologii, choćby w ujęciu św. Tomasza, życie afektywne i emocjonalne wpisuje się w strukturę osoby ludzkiej. Podkreślił także, że sam język św. Jana od Krzyża jest bardziej językiem poezji i mistyki niż teologii czy logiki. Będąc takim może być postrzegany wręcz jako język niekomunikatywny, co wcale nie zaprzecza jego prawdziwości i sensowności. Ks. Werbiński natomiast postawił pytanie o to, czy jest możliwe „przełożenie” tego typu sposobu mówienia o Bogu i doświadczenia wiary na język współczesnego człowieka, któremu wydaje się być coraz bardziej obcy język symbolu i mistyki.

3) 30 kwietnia 2005 r.

W spotkaniu uczestniczyło 17 księży profesorów i członków Towarzystwa. **Referat** pt. *Działania wojenne w czasie II wojny światowej na terenie diecezji wrocławskiej* wygłosił ks. dr Wojciech Frątczak.

Prelegent przedstawił działania wojenne na terenie diecezji wrocławskiej w 1939 roku. Za „działania wojenne” przyjmuje się czas od wybuchu wojny do 25 października 1939 r., czyli okres pod zarządem Wehrmachtu. Po 25 października wojsko przekazało władzę cywilnej administracji niemieckiej, która zasadniczo nie różniła się od administracji wojskowej.

Ze strony niemieckiej oprócz natarcia z zachodu (najpoważniejsze uderzenie nastąpiło w okolicach Grabowa i Ostrzeszowa) nastąpiło ude-

rzenie dwóch armii niemieckich od północy: jednej od strony „polskiego korytarza” z terenu Prus, a drugiej z terenu dzisiejszego Wąlcza. Ponadto nastąpił atak od strony południa, z zajętej wcześniej Czechosłowacji. Błędna koncepcja polskiej obrony sprawiła, że broniono „korytarza” do Gdańska, ponieważ liczone na pomoc ze strony Francji i Anglii, jednakże był to błąd, za który zapłaciło życiem wielu żołnierzy. Polski żołnierz niewiele miał okazji do bicia się, przeważnie bowiem, jak zaznaczył ks. Frątczak, zmuszony był do nieustannego cofania się. Prelegent zastrzegł, że nie podjął w swoim opracowaniu wątku związanego z piątą kolumną oraz z udziałem lotnictwa niemieckiego, które okazało się bardzo okrutne w nalotach. Na terenie diecezji wrocławskiej w okolicach Uniejowa, Sieradza, Szczytna miały miejsce pierwsze zbrodnie przeciw ludności cywilnej. Wyjaśniał, że w okolicach Włocławka zostało zburzonych najwięcej kościołów w czasie okupacji.

Ze strony polskiej na terenie diecezji wrocławskiej (wojska niemieckie wkroczyły tu już 2 września) działały trzy armie: „Poznań”, którą dowodził generał Tadeusz Kutrzeba; armia „Pomorze”, którą dowodził generał dywizji Władysław Bortnowski, mający za cel obronę Polski po obydwu stronach Wisły (udział w bitwie nad Bzurą); armia „Łódź”, dowodzona przez Juliusza Rómmla, zadaniem tej armii był obrona Łodzi i Piotrkowa. Najpoważniejsze działania wojenne na terenie diecezji wrocławskiej rozegrały się na terenie bronionym przez armię „Łódź”. Pierwszym miastem polskim zaatakowanym przez Niemców był Wieluń, położony niedaleko Sieradza. To miasto było celem barbarzyńskiego ataku, które zamieniło je w 70% w ruinę. Zginęło w nim 1200 osób cywilnych. Zbombardowano nawet szpitale.

Dyskusję po wykładzie poprowadził ks. prof. Witold Kujawski, a głos w niej zabrali następujący księża profesorowie: Jacek Kędziński, Stanisław Olejnik, Jan Nowaczyk i Kazimierz Skoczylas. Ks. Kędziński stwierdził, że jego zdaniem zabrakło w podjętym referacie podkreślenia udziału księży i roli parafii w działaniach wojennych. Podobną myśl wyraził ks. prof. Olejnik, który zwrócił uwagę na możliwość trafniejszego doboru, z punktu widzenia słuchaczy, przedmiotu prowadzonej refleksji (np. udziału księży w batalii wrześniowej). Następnie ks. Olejnik wspominał wydarzenia z września 1939 roku, które były jego osobistym doświadczeniem: 1 września 1939 r. przebywał w domu rodzinnym w Kaliszu i przygotowywał się do rozpoczęcia nowego roku akademickiego w seminarium. Wybuch wojny spowodował, że wraz z rodziną wyjechał z Kalisza, a następnie udał się do Żydowa k. Lubrańca. Ksiądz prof. Olejnik zana-

czył, że w pierwszych dniach działań wojennych szczególnie okrutnie zapisało się lotnictwo niemieckie (nalot w okolicach Koła), które bombardowało ludność cywilną oraz osiedla i miasta. Ks. Kujawski dodał uzupełnienie na temat piątej kolumny, a ks. Nowaczyk mówił o roli tzw. dobrych Niemców w mieście Włocławku. Ks. Skoczylas pytał o liczebność wojska niemieckiego i polskiego.

Następne spotkanie zaplanowano na początek następnego roku akademickiego.

* * *

W roku sprawozdawczym ks. dr. hab. Ireneusz Werbiński, prezes Towarzystwa, opublikował pracę pt. *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń: Wyd. UMK, 2004). Pozostali członkowie Towarzystwa publikowali artykuły naukowe w czasopismach i pracach zbiorowych. Ks. dr hab. Wojciech Hanc, pracujący m.in. na Wydziale Teologicznym UKSW, 1 X 2004 r. został kierownikiem Sekcji i Katedry Teologii Eklezjologicznej, 1 I 2005 otrzymał nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego, zaś 25 V 2005 r. otrzymał nagrodę rektorską II stopnia. Ks. dr hab. Zdzisław Pawlak na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu 22 VI 2004 r. otrzymał nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego, a 21 X 2004 r. nagrodę jubileuszową za 30 lat pracy naukowo-dydaktycznej.

opracował: ks. Zbigniew Zarembki

**Ks. Ireneusz Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*,
Toruń: Wyd. UMK, 2004, 311 s.**

Na rynku wydawniczym ukazała się książka ks. Ireneusza Werbińskiego poświęcona problemom i zadaniom w zakresie współczesnej hagiologii, czyli nauki o świętych i o sposobach przedstawiania ich życia w pisanych biografiach. Dotyka więc niezwykle aktualnego zagadnienia, którym – mimo wszystko – jest wołanie świata o świadków-nauczycieli, zdolnych pełnić funkcję wzorów osobowych w poszukiwaniu najgłębszego sensu ludzkiej egzystencji. Problem ten znajduje się w polu zainteresowań wielu dziedzin nauki, żeby wymienić tu chociażby hagiografię, historię, teologię, filozofię, psychologię, socjologię oraz inne szeroko pojęte nauki humanistyczne.

Zdaniem niektórych, jak na przykład Zofii Starowiejskiej-Morstinowej, kryterium omawianych ukazujących się książek stanowi tylko jedno zasadnicze pytanie, ale – zaznaczymy – pytanie złożone z trzech członów: 1) kim jest autor książki? 2) czy ma coś do powiedzenia w danej sprawie? i 3) jakiej wagi jest treść zawarta w wydanej publikacji? W recenzowaniu starannie wydanej książki, za co należą się słowa głębokiego uznania dla Wydawnictwa Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, pójdę więc tym tropem. Postaram się więc odpowiedzieć na postawione powyżej trzy pytania, a całość zamknę niektórymi uwagami końcowymi.

1. W związku z pierwszym pytaniem pragnę krótko przedstawić autora, ks. Ireneusza Werbińskiego, który dał się poznać w środowisku naukowym czynnym zainteresowaniem i ustawicznym poszukiwaniem prawdy dotyczącej najgłębszego sensu ludzkiej egzystencji, jakim jest świętość. W 1980 r. na Wydziale Teologicznym KUL obronił pracę doktorską pod tytułem *Zagadnienie doskonałości chrześcijańskiej w polskiej literaturze teologicznej w latach 1918–1939* i zdobył tytuł doktora teologii w zakresie życia wewnętrznego. Trzydzieści lat później habilitował się na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie na podstawie pracy *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, uzyskując tytuł doktora habilitowanego w zakresie teologii duchowości.

Po habilitacji, od roku 1987 prowadzi wykłady zleczone, a od 1990 w ramach pełnego etatu wykłada przy katedrze hagiografii ATK (przemianowanej później na Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). W latach 1993–2001 pełnił funkcję kierownika katedry hagiografii na tej Uczelni. 1 października 2001 r. objął kierownictwo Zakładu Teologii Duchowości na nowo utworzonym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie pracuje do dziś.

Autor wydanej książki, dotyczącej zagadnień hagiograficznych i hagiologicznych, wypromował pięciu doktorów oraz 115 magistrów i licencjatów. Recenzował 29 prac doktorskich. Napisał trzy książki i około 100 artykułów naukowych. Uczestniczył w 60 sympozjach naukowych w kraju i za granicą. A w ostatnich trzech latach wygłosił 10 referatów na różnych sympozjach. Widać z tego, iż zaangażowanie w dociekaniach badawczych i dorobek naukowy ks. Werbińskiego jest znaczny, rozległy i pożyteczny.

2. Ks. prof. Werbiński pragnie podzielić się zdobytą rozległą wiedzą, dotyczącą sprawy powszechnego powołania ludzi do świętości. Jako kompetentny i doskonały znawca problematyki hagiograficznej i hagiologicznej, o czym świadczy krótki zarys danych ukazany szkicowo w jego biografii pracy naukowej, ma swoim aktualnym słuchaczom i potencjalnym czytelnikom rzeczywiście wiele do powiedzenia. Nowa publikacja zawiera pięć rozdziałów. Ich treść jest adekwatna i wyczerpująca w relacji do zakresu treści zawartej w tytule pracy. Dodać również należy, iż poszczególne rozdziały pod względem treści pozostają wobec siebie w stosunku rozłącznym. Taki zabieg sprawił, iż autor, bez rzeczywistej potrzeby, się nie powtarza i obca mu jest gmatwanina treści.

W rozdziale pierwszym (s. 19–92) autor szeroko i dogłębnie omawia temat: *Przedmiot hagiologii*, a w nim w sposób szczególny powszechne powołanie ludzi do świętości oraz jej pojmowanie w aspekcie biblijnym, eklezjalnym, ascetycznym, mistycznym i charyzmatycznym. Po zaakcentowaniu uświęcającej roli Ducha Świętego i rozważeniu osobowych warunkowań świętości, a następnie czynników wspomagających świętość i przeszkód w jej osiągnięciu – autor skupia się na analizie sprawy zasadniczej, którą jest *Istota świętości* (s. 66–80). Prawdę o tym, że jej istotą jest miłość przypomina Sobór Watykański II, odwołując się do Biblii: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4, 16). Bóg nigdy nie rezygnuje z uświęcania człowieka; nigdy też nie odmawia mu pomocy w dziele uświęcenia. Dawniej teologia w zakresie ontycznej świętości akcentowała udział człowieka w wewnętrznym życiu

Trójjedynego Boga. Natomiast teologia współczesna w relacji Bóg – człowiek podkreśla ich partnerski, osobowy wymiar. Dzięki temu możliwe jest spotkanie Boga i człowieka. Przestrzeń tego spotkania katechizm nazywa łaską (s. 67–68). Jeżeli miłość stanowi istotę świętości, to tę świętość – według współczesnej hagiografii – należy pojmować w kategoriach dynamicznych ciągle otwartej perspektywy (s. 68). Człowiek ochrzczony ma obowiązek dążenia do świętości. Ten obowiązek jest „obowiązkiem stopniowym”, gdzie świętość jest pojmowana jako cel rozwoju (s. 70). Należy dodać w tym miejscu, iż znakiem rozpoznawczym autentycznej świętości jest zdolność umiłowania wszystkich ludzi, a więc i naszych wrogów, naszych nieprzyjaciół. Jest to zapewne wymóg trudny, ale konieczny. Kościół jest przekonany, że o świętości nie decydują składane deklaracje czy też głoszone poglądy filozoficzne, ale bezwarunkowe zaufanie Chrystusowi Panu, zrealizowane konkretnie w czynach. Hagiologia współczesna stwierdza wyraźnie, że istotą świętości jest miłość nadprzyrodzona, która żyje na fundamencie wiary i nadziei. Zachęca też człowieka, by potrafił podzielić się swoją nadzieją z bliźnim będącym w potrzebie.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Metody badań hagiologicznych* (s. 92–116), autor zawarł cztery zasadnicze punkty, metodologicznie niezmiernie ważne i przydatne w rozwiązywaniu kwestii hagiologicznych. Postulat Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, aby w pracy pastoralnej uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelniejszego i dojrzałego życia wiary (zob. nr 15) – autor realizuje na szeroką skalę poprzez pogłębioną analizę i zastosowanie w hagiologii wytycznych z zakresu metod hermeneutyki, metod wypracowanych przez nauki historyczne, metod prawomocnych w psychologii i metod wypracowanych przez nauki teologiczne. Treść zawarta w czterech punktach drugiego rozdziału dzieła świadczy o znajomości zróżnicowanych metodologii, na które jest dziś duże zapotrzebowanie w każdej pracy naukowej, czy to w zakresie nauk formalnych, czy szczególnie nauk empirycznych, czy też – co jest najbardziej przydatne w hagiologii – nauk humanistycznych.

Szczególną uwagę zwraca treść drugiego podpunktu w punkcie trzecim. Chodzi tutaj o „dojrzałą (a jak sądzi wielu psychologów współczesnych «dojrzewającą») osobowość” i kryteria jej oceny. Dobór trafnych metod psychologicznych wiąże się ściśle z koncepcją osobowości. Z roz-

ległej wiedzy psychologicznej dotyczącej teorii osobowości autor ogranicza się – i słusznie – do krótkiego zaprezentowania trzech koncepcji: Gordona Willarda Allporta, Raymonda Bernarda Cattela i Abrahama Harolda Maslowa, które analizują cechy osobowości człowieka i które – poza innymi – mogą znaleźć konkretne zastosowanie w badaniach osobowości osób świętych. Zaznaczmy, że wszystkie trzy teorie zaliczane są do humanistycznych koncepcji osobowości. Wydaje się jednak, iż do badań hagiograficznych najbardziej przydatne są teorie humanistyczno-egzystencjalne (s. 124).

W najnowszych badaniach hagiologicznych słusznie podkreśla się ten fakt, że ludzie święci odznaczali się normalną i dojrzałą osobowością. Pytanie więc o dojrzałą osobowość ma znaczenie priorytetowe w procesie każdego kandydata na ołtarze. Jednak dojrzałości osobowej nie należy pojmować w kategoriach perfekcjonizmu, jakoby konkretny człowiek nie był dotknięty żadną słabością, żadnym brakiem czy też nie popełnił w życiu żadnego błędu (s. 127).

W Konstytucji *Gaudium et spes* w punkcie 14 czytamy: „Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać swoje ciało, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”. Jest to soborowe wskazanie na przyszłość, by uniknąć błędów zawartych w niektórych systemach myślowych czy kierunkach duchowości, czy wreszcie w niektórych okresach hagiografii, kiedy to utożsamiano ciało ludzkie z czymś, co stanowiło zasadniczą przeszkodę w zrealizowaniu ideału świętości. Przykładem takiego błędnego postępowania w pierwszej połowie III wieku może być Orygenes, gorliwy chrześcijanin, kontrowersyjny teolog, katecheta, pisarz chrześcijański. Orygenes, który *se ipsum castravit* i który ciało ludzkie utożsamiał z „więzieniem dla duszy” w sposób stanowczy napiętnował św. Tomasz z Akwinu, który opowiedział się w człowieku za jednością substancjalną duszy i ciała. Nie przypadkowy i nie przygodny, ale zasadniczy i substancjalny związek duszy i ciała przesądza o jedności psychosomatycznej człowieka.

Psychologia poucza, iż człowiek dojrzały osobowo jest wolny od nacisków środowiska, dąży do przezwyciężenia zastanych nawyków i tworzy nowe wartości. Dlatego ludzie święci są zawsze dla otoczenia znakiem tego, co głębokie, prawdziwe i twórcze (s. 145).

Rozdział trzeci (s. 158–195) nosi tytuł *Twórczość hagiograficzna*. Autor omawia w nim hagiografię powszechną i hagiografię polską. W ramach tej pierwszej omawia w aspekcie historycznym hagiografię starożytności

chrześcijańskiej, okresu średniowiecza i hagiografię współczesną. Natomiast w hagiografii polskiej po raz pierwszy poddano krytyce dotychczasową spuściznę hagiograficzną. Podejmowanie problematyki poznania źródeł według krytycznej metody naukowej zainicjowały nauki historyczne, z którymi związana jest hagiologia. Nie dziwi więc, że tendencje panujące w historii szybko i to z korzyścią, udzieliły się hagiografii jako żywotopisarstwu i hagiologii jako nauce zajmującej się świętością (s. 170).

Charakterystyczną cechą naszych czasów jest fakt ukazywania się wielu słowników i encyklopedii hagiograficznych, które stanowią podręczne źródła dla szybkiej i najbardziej potrzebnej informacji. Wszystkie są dość starannie opracowane, ale ich wartość prawdziwie naukowa bywa – niestety – różna (s. 173).

Gdy chodzi o dzieje polskiej hagiografii, to słynny badacz duchowości polskiej Karol Górski pod koniec XX wieku stwierdził, że „model duchowości” odsłaniany w żywotach świętych jest przebadany tylko w niewielkim stopniu. A jeśli tak ma się sprawa, to staje przed nami podwójne zadanie: 1) powołania profesjonalnego zespołu badawczego i 2) wykorzystania w sposób komplementarny metod stosowanych w wielu innych naukach w pracy badawczej w zakresie twórczości hagiograficznej. Jest sprawą oczywistą, że twórczość hagiograficzna poddana naukowym badaniom mogłaby współczesnemu człowiekowi ukazać świętość jako istotną wartość w rozwoju osobowym. A święci jako osoby normalne ukazani ludziom wątpliwym i nie przekonanym o świętości byłiby mocnym argumentem, że każdy, kto szczerze pragnie, może poprzez aktywną współpracę z łaską Bożą zrealizować swoje powołanie do świętości.

W czwartym rozdziale (s. 195–234) publikacji autor omawia *Sposoby dowodzenia „świętości kanonizowanej”*. Wyróżnił w nim pięć punktów: 1) geneza i rozwój postępowania kanonizacyjnego, 2) kult oddawany świętym, obrazom i relikwiom, 3) kanoniczne pojmowanie świętości, 4) etapy i formy orzecznictwa „świętości kanonizowanej”, 5) dowodzenie świętości w procesie beatyfikacyjno-kanonizacyjnym.

Przełomowe znaczenie w procedurze dowodzenia „świętości kanonizowanej” odegrała konstytucja apostolska *Divinus perfectionis Magister* Jana Pawła II, ogłoszona 25 stycznia 1983 r. Piotr naszych czasów zaleca, aby zasadnicze dla sprawy dochodzenie procesowe uwzględniało rezultaty badań naukowych i aby było możliwie najprostsze i przejrzyste w swej strukturze.

Postępowanie procesowe – według dokumentów papieskich – powinno przebiegać w trzech etapach: a) dochodzenie na terenie diecezji,

b) krytyczna analiza w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych zebranego materiału dokumentalnego lub zeznań świadków i przygotowanie wyczerpujących ustaleń na temat życia i heroicznego cnót lub męczeństwa, a następnie pozycji dotyczących cudów, c) dyskusje na posiedzeniach teologicznych, najpierw przez konsultorów pod przewodnictwem promotora wiary, a następnie pod przewodnictwem kardynałów i biskupów członków Kongregacji (s. 201).

W chrześcijaństwie zawsze istnieje przekonanie, że w sprawie określania świętości i ogłaszania świętych Kościół jest nieomylny. Należy jednak podkreślić, że Kościół bardzo ostrożnie i dokładnie bada życie kandydatów na ołtarze i kult, jakim cieszą się po śmierci. W pracy swej korzysta z odpowiednich rezultatów wszystkich metod naukowo-badawczych, aby dojść do najbardziej obiektywnie wiarygodnych wyników.

Autor publikacji w tym rozdziale omawia również w sposób dość obszerny i rzeczowy zagadnienie beatyfikacji i kanonizacji w Kościele katolickim. Beatyfikacja jest aktem papieskim zezwalającym na kult publiczny sługi (służebnicy) Bożego w jakimś kraju, diecezji, mieście lub rodzinie zakonnej. Tenże akt określa również formę propagowania owego kultu. Natomiast kanonizacja jest oficjalnym uznaniem przez najwyższą władzę kościelną świętości jakiegoś człowieka. Obecnie kanonizacji może dokonać jedynie papież, a nie biskupi i synody. Akt kanonizacyjny włącza do katalogu świętych osobę czczoną dotąd jako błogosławioną i zawiera polecenie, aby oddawać tej osobie kult publiczny w całym Kościele (s. 221). Interesujące są również w tej publikacji, zasadniczo krótkie, informacje o „kanonizacji” w Kościołach prawosławnym, protestanckim, anglikańskim, starokatolickim, polskokatolickim oraz w religiach pozachrześcijańskich, jak np. w islamie (s. 220–225).

W zakresie interpretacji pewności moralnej – będącej czymś pośrednim między pewnością absolutną a prawdopodobieństwem – w dowodzeniu kanonizacyjnym autor omawia również pewność prawną i absolutną, wskazując na zróżnicowaną relację zachodzącą między nimi.

Kościół przy orzekaniu świętości nie rezygnuje z dowodu nadprzyrodzonego, jakim jest cud, będący zaprzeczeniem przejawu hysterii lub autosugestii. Cud jest nadzwyczajną ingerencją Boga w świecie, dzięki której Bóg w sposób szczególny realizuje ekonomię zbawienia. Tak więc cud w Kościele katolickim od samego początku jest traktowany jako towarzyszący kanonizacji. Jest to rezultat przekonania Kościoła, że cudu zawsze dokonuje Bóg, a kandydat na ołtarze ma swoje wstawiennictwo w konkretnym cudzie, ale to trzeba udowodnić w procesie kanonizacyjnym.

Piąty rozdział (s. 235–228) książki autor poświęca sprawie zadań stojących przed hagiologią. Realizację tych zadań zawarł w pięciu punktach: 1) ewolucja zadań hagiologicznych, 2) główne zadania hagiologii współczesnej, 3) święci jako wzory osobowe, 4) ukazywanie wzorów osobowych i postaw świętych poprzez celebracje ich liturgicznych wspomnień, 5) wzory świętych dla poszczególnych stanów życia, 6) wartości realizowane w życiu świętych, 7) święci uczą postawy świadectwa. Wszystkie punkty rozdziału piątego są ciekawe w swej treści. Jednak szczególne zainteresowanie wzbudza punkt drugi, a w szczególności postawa Hansa Urs von Balthasara, który swoje zainteresowanie sprawą związał tylko z teologią autorstwa osób świętych. Podejmuje on próbę nakreślenia istotnych zadań współczesnej hagiografii. Jego zdaniem profesjonalnie i dobrze uprawiana hagiografia zdolna jest uratować syntezę teologii, tak owocną dla życia pierwotnego Kościoła (s. 243). Dla osiągnięcia takiego celu należy zrealizować dwa zasadnicze postulaty: 1) hagiografię należy osadzić w realiach teologii i eklezjologii oraz 2) zainteresowani naukowo hagiografią powinni połączyć świętość z teologiczną interpretacją Pisma Świętego, liturgią i złączyć proces świętości z problemami egzystencjalnymi konkretnych osób.

W obecnej sytuacji życia, kiedy zacierają się wzory osobowe, Jan Paweł II, pragnąc zaproponować każdemu chrześcijaninowi konkretny personalny wzór do naśladowania, ogłosił – jak dotąd więcej niż jego poprzednicy łącznie – wielu nowych błogosławionych i świętych, wywodzących się zarówno ze stanu duchownych jak i – coraz to więcej – osób świeckich. Pamiętać również należy, iż sprawą niezmiernie ważną jest sposób prezentacji świętego jako wzoru osobowego. Inaczej więc w katechezie należy przedstawiać wzór osobowy dzieciom, inaczej młodzieży i jeszcze inaczej osobom dorosłym. W przekazie skierowanym do młodzieży można z powodzeniem wykorzystać – w powiązaniu z metodą biograficzną – naśladownictwo, modelowanie, identyfikację i internalizację. Odpowiedni więc sposób przekazu czy komunikacji w zakresie tej problematyki ma kapitalne znaczenie.

Szczególnie za pontyfikatu Jana Pawła II, zarówno dekrety Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych jak i wygłoszone homilie papieskie podczas uroczystości beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych uwypuklają wielkie bogactwo hagiofanijne (ukazujące świętość) u osób kandydujących na ołtarze. Hagiologia powinna zaś umiejętnie przekazać to wspaniałe bogactwo współczesnemu człowiekowi. Świat bowiem woła o nowych świętych, gdyż oni uczą postawy dawania świadectwa świętości.

Autor publikacji nawiązał do tekstu soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży” (KK, nr 41). Na kanwie tego stwierdzenia własną drogą życiową do „jednej świętości” podążają kapłani, osoby konsekrowane i świeccy. Ks. Werbiński w sposób ciekawy dokonał pogłębionej analizy wzorów świętości tych trzech stanów. I tak na przykład w zakresie świętości kapłańskiej autor dostrzega fundamentalną prawidłowość polegającą na tym, iż „nienaruszalnym i niezmiennym depozytem świętości kapłańskiej pozostaje zasada posługi kapłańskiej, która zawsze jest wykonywana *in persona Christi*” (s. 276). Jednak w przyjmowanym kryterium tej świętości możliwa jest określona modyfikacja dotycząca pewnego akcentu. Chodzi o to, iż w czasie przed Soborem Watykańskim II i bezpośrednio po nim świętość księdza diecezjalnego ukazywano w perspektywie bycia „drugim Chrystusem” (*alter Christus*). Ale w miarę upływu lat coraz częściej słyszy się dziś, że świętość życia kapłańskiego jest darem Ducha Świętego. Łącząc się z Chrystusem, człowiek tworzy z Nim świątynię, którą zamieszkuje Duch. W Chrystusie Duch mieszka w całej pełni, a w kapłanie na tyle, na ile jest zjednoczony z Chrystusem (s. 276). W czasie święceń kapłańskich Duch Święty namaszcza przyjmującego święcenia. Dary Ducha Świętego przekazane kapłanowi zobowiązują go do przekazania tajemnic zbawienia wspólnocie, w której jest prezbiterem. One uzdalniają kapłana do rodzenia owoców Ducha, którymi są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, wierność itp. (s. 277).

3. Po powyższej próbie zarysowanej odpowiedzi na dwa człony zasadniczego pytania, postawionego na początku recenzji, przystępuję do trzeciego członu, w którym pytanie dotyczy oceny wartości tego, co zawarł i przedstawił nam autor publikacji. Otóż ks. Werbiński zaprasza niejako czytelników aktualnych i potencjalnych do uczestnictwa w pasjonującej podróży naukowej po dziejach ludzkiej myśli dotyczącej rozległej problematyki hagiologicznej, poczynając od myśli starożytnej, poprzez średniowiecze i renesans, aż po czasy nowożytne i współczesne. Wszystkie sprawy z zakresu hagiografii stara się ukazać rzetelnie, obiektywnie i bezstronnie. I to mu się udało; nakreślony cel został osiągnięty. Zasadniczym zamiarem autora w procesie przeprowadzania analiz jest dotarcie do prawdy. Realizuje to przedsięwzięcie spokojnie, bez emocji, ale skutecznie.

Troska autora o precyzję i rzeczowość języka, definiowanie zasadniczych terminów, interesująca tematyka i jej aktualizacja dziś oraz wybrane przykłady z życia świętych – to wszystko sprawia, że tę książkę czyta się z zainteresowaniem i prawdziwą przyjemnością.

Uwagi końcowe pozwolą nam zamknąć refleksję nad lekturą przeczytanej książki. Są one następujące:

1. Papież Jan Paweł II w liście apostołskim *Novo millennio ineunte* stwierdza, iż jednym z wielu znaków rozpoczynającego się trzeciego tysiąclecia jest „rozległa laicyzacja”, która zmusza chrześcijan do pogłębionej refleksji nad sensem ludzkiej egzystencji. Zjawisku laicyzacji przeciwstawia się inny znak, znak nadziei, którym w historii byli, są obecnie i będą na przyszłość błogosławieni i święci. Nieprzemijające wartości pielęgnowane przez nich stanowią zachętę dla współczesnego człowieka, by podążał drogami prowadzącymi do świętości. Dzisiejszy świat, mimo wszystko, woła o ludzi świętych, bo tylko poważne traktowanie świętości może nadać znaczenie i sens życiu ludzkiemu. Stąd papież Jan Paweł II, kontynuując myśl Pawła VI, w swoim nauczaniu dobitnie podkreśla, iż dzisiejszy świat potrzebuje przede wszystkim nie tyle nauczycieli, ile raczej świadków. Ci ostatni, czyli błogosławieni i święci, męczennicy i wyznawcy są kwalifikowanymi świadkami zwycięskiej prawdy ewangelicznej, której nauczał Jezus Chrystus. A jeśli ludziom potrzebni są obecnie nauczyciele, to tylko dlatego że są oni zarazem świadkami godnymi akceptacji i naśladowania.

Wydana publikacja jest pozycją wartościową na rynku księgarskim. Wzbudza zainteresowanie czytelników, gdyż porusza sprawę permanentnie aktualną, jaką jest Chrystusowe powszechne powołanie ludzi do świętości. A świętość to wielka sprawa, skoro może nadać najgłębszy sens ludzkiej egzystencji.

2. Podejmując się zadania napisania użytecznego i dobrego przewodnika wprowadzającego w złożone zagadnienia z zakresu hagiografii i hagiologii, autor wydanej publikacji starał się wywiązać jak najlepiej z powziętego zamiaru. Cieszy więc to, że cel wytyczony został osiągnięty.

3. Chociaż jest prawdą, że Ojciec Święty Jan Paweł II wyniósł na ołtarze więcej osób niż łącznie wszyscy jego poprzednicy, to jednak powodowany zdrową ciekawością czytelnik oczekuje – i to słusznie – podania konkretnej liczby nowych błogosławionych i świętych z lat pontyfikatu naszego Rodaka, Piotra naszych czasów, Jana Pawła II. Interesująca byłaby również liczba spraw, które są już w toku załatwiania w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

4. Zaletą pracy naukowej ks. Werbińskiego jest realizacja postulatu definiowania podstawowych czy naczelnych terminów teorii, jak na przykład hagiografia, hagiologia, hagiografia, beatyfikacja, kanonizacja itp.

5. Fragment recenzowanej książki na s. 133, dotyczący pośrednio poglądów antropologicznych Orygenesusa, należałoby w drugiej edycji – jeśli

zaistnieje taka potrzeba – poddać operacji uwyrażnienia treści w ten sposób, aby poprawiona, nowa treść konweniowała z tym, co autor napisał na s. 254, a mianowicie: „Teologia katolicka podkreśla substancjalną łączność duszy z ciałem, co stanowi fundament dla psychofizycznej tożsamości osoby ludzkiej”. Tezę Orygenesusa – wielkiego pisarza chrześcijańskiego, kontrowersyjnego teologa i katechety, neoplatonika z pierwszej połowy III wieku – utożsamiającą ciało ludzkie z „więzieniem dla duszy” zdecydowanie odrzucił św. Tomasz z Akwinu w swej koncepcji antropologicznej.

6. Precyzacji treści domaga się również twierdzenie na s. 253: „Chrześcijaństwo od samego początku uznawało pochodzenie duszy od samego Boga”. Celem uwyrażnienia jego sensu, należałoby zdecydowanie podkreślić, iż chrześcijaństwo zasadniczo od początku akceptowało b e z p o ś r e d n i e pochodzenie bytu duszy ludzkiej (*esse animae*) od samego Boga. W zastosowaniu bowiem do duszy ludzkiej *esse animae* nie utożsamia się z *tale esse animae*.

7. Z usterek drukarskich i z usterek na skutek przeoczenia wymieniam trzy: a) zamiast „ta” wydrukowano „to” – s. 214, b) nie zachowano należnego porządku w numeracji zjawisk: zamiast „2)” napisano po raz drugi „1)” – s. 233, c) w wykazie skrótów na s. 11 pominięto znak DK”, do którego odwołuje się autor w przypisach, jak np. przypisie 126 na s. 275 oraz przypisie 127 na s. 276. „DK” = Dekret o posłudze i życiu kapłanów (Sobór Watykański II).

8. Recenzowana książka mówi o świętych, którzy w sytuacji prawie powszechnego kryzysu autorytetów mogą spełniać funkcję wzorów osobowych postępowania. Dlatego też dla wielu osób może stać się przedmiotem poszukiwania czy znacznego zapotrzebowania i źródłem informacji, jak należy żyć, aby egzystencja konkretnego człowieka nie była pozbawiona sensu. Syntetyczne i całościowe ujęcie problematyki hagiologicznej czyni ją wyjątkową pozycją dla wszystkich zainteresowanych i zafascynowanych sprawą powszechnego powołania do świętości i sposobów jej realizacji w życiu.

9. Wydaje się, iż należałoby zastanowić się nad sprawą ewentualnej zmiany tytułu książki przy drugiej jej edycji, gdyby zaszła taka potrzeba. W związku z tym niech mi wolno będzie zaproponować, aby tytuł pierwszego wydania zastąpić innym, bardziej komunikatywnym, krótszym i łatwiejszym do zapamiętania, jak np. „Hagiologia. Wczoraj i dziś”. Byłby to tytuł adekwatny dla łącznie wziętych pięciu rozdziałów, zawartych w wydanej publikacji.

ks. Jan Nowaczyk

SPIS TREŚCI

Słowo Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA	7
KS. WOJCIECH FRĄTCZAK Ks. dr hab. Witold Kujawski, profesor UMK – archiwista, historyk, duszpasterz	9
* * *	
KS. JAN NOWACZYK Akwinaty koncepcja człowieka w interpretacji profesora Stefana Świeżawskiego	27
KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI Zagrożenia wiary we współczesnym świecie	42
KS. JAN WITKOWSKI Teologia łaski według księdza Wincentego Granata	58
KS. ROMAN MAŁECKI Gościnność eucharystyczna. Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?	71
KS. ARTUR NIEMIRA Czy warto dziś rozmawiać o cnotach?	86
KS. JACEK SZYMAŃSKI Spowiednik jako formator sumienia penitenta	97
KS. WOJCIECH HANC Historiozbawczy wymiar pracy w kontekście postawy św. Józefa	106

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Uwarunkowania skuteczności działania Jezusa w człowieku	116
KS. PIOTR GŁOWACKI	
Świętość w świetle duchowości Franciszkańskiego Zakonu Świeckich	124
KS. JAN PRZYBYŁOWSKI	
Mądrość, wolność i łaska w formacji wiernych świeckich	139
ROMAN CZARNIECKI	
Odkrywanie powołania przez wiernych świeckich według kazań we „Współczesnej Ambonie” w latach 1983–1994	156
JERZY SKAWROŃ, O. CARM	
Miłość źródłem rozwoju człowieka według św. Jana od Krzyża	165
KS. LECH KRÓL	
Świętość chrześcijańska w świetle „Życia duchowego” św. Józefa Sebastiana Pelczara	176
ANNA DOBROPOLSKA	
Troska abpa Bronisława Dąbrowskiego o wychowanie	189
KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA	
Zarys sylwetki duchowo-religijnej autora „Chłopów” Władysława Stanisława Reymonta	197
KS. MIECZYŚLAW ŁASZCZYK	
Stowarzyszenie PAX w powojennej Polsce. Charakterystyka i próba pastoralnej oceny środowiska katolików świeckich współpracujących z systemem politycznym PRL	205
KS. KRZYSZTOF KONECKI	
Mistagogiczny wymiar sakramentu chorych	216
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Rola wyobraźni w przepowiadaniu słowa Bożego	224

KS. JERZY BAGROWICZ	
Biskup – nauczyciel wiary i herold Słowa	238
KS. JANUSZ BORUCKI	
Istotne obowiązki małżeńskie w świetle przepisów prawa kanonicznego i polskiego	250
KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI	
Duszpasterz wobec przyczyn nieważnie zawartego małżeństwa i kościelnego procesu o nieważność małżeństwa. Refleksje prawnoduszpasterskie	267
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Aspekty medyczno-prawne impotencji względnej i psychicznej	303

VLADISLAVIENSIA

ZOFIA ANNA KUŹNIEWSKA	
Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej oraz problemy z tym związane	323
KS. ANTONI PONIŃSKI	
Ingerencje władz PRL w działalność dydaktyczną Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku	337
KS. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Biskupie Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916–1939	355
KS. KAZIMIERZ RULKA	
Jak zniszczyć „zamaskowaną agresję kleru”? Działania władz komunistycznych zmierzające do likwidacji „Ładu Bożego”	370
PIOTR PAWŁOWSKI	
Włocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicz	389
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Ks. Wiktor Filip Potempa – filozof i propagator psychologii w duszpasterstwie	407

ALICJA PACZOSKA

Tajemnica grobu nr 253.

Porucznik Michał Gujda (1912–1950) 425

SPRAWOZDANIA – RECENZJE

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa

Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

w roku akademickim 2003/2004 – ks. Zbigniew Zarembki 441

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa

Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

w roku akademickim 2004/2005 – ks. Zbigniew Zarembki 454

Ks. Ireneusz Werbínski, *Problemy i zadania współczesnej*

hagiologii, Toruń 2004 – ks. Jan Nowaczyk 460

CONTENS

Foreword of the Most Reverend WIESŁAW MERING, Bishop of Włocławek	7
REV. WOJCIECH FRĄCZAK Rev. Witold Kujawski, Nicolaus Copernicus University professor – archivist, historian and priest	9
* * *	
REV. JAN NOWACZYK St Thomas Aquinas' concept of man according to Prof. Stefan Swieżawski	27
REV. ZBIGNIEW ZAREMBSKI Threats of faith in the modern world	42
REV. JAN WITKOWSKI Theology of grace according to Rev. Wincenty Granat	58
REV. ROMAN MAŁECKI Eucharistic hospitality. A prophetic yearning or an ecumenical today?	71
REV. ARTUR NIEMIRA Is it worth to talk about the virtues today?	86
REV. JACEK SZYMAŃSKI Confessor as a formatter of the penitent conscience	97
REV. WOJCIECH HANC Historical and salvific dimension of work in the context of St Joseph manner	106

REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Circumstances of the efficacy of Jesus' actions in man	116
REV. PIOTR GŁOWACKI	
Holiness in the light of the spirituality of the Franciscan Lay Order	124
REV. JAN PRZYBYŁOWSKI	
Wisdom, freedom and grace in the formation process of lay people	139
ROMAN CZARNIECKI	
Discovering of the vocation by lay people according to the homilies published in "Współczesna Ambona" in the years 1983–1994	156
JERZY SKAWROŃ, O. CARM	
Love as a source of man's growth according to St John of the Cross	165
REV. LECH KRÓL	
Christian holiness in the light of "Spiritual life" of St Józef Sebastian Pelczar	176
ANNA DOBROPOLSKA	
Archbishop's Bronisław Dąbrowski concern with the upbringing	189
REV. WŁADYSŁAW PIECHOTA	
A sketch of the profile of Władysław Stanisław Reymont – author of the "Chłopi" novel	197
REV. MIECZYŚLAW ŁASZCZYK	
Association PAX in post-war Poland. A characteristic and an attempt of the pastoral evaluation of the lay catholic circles collaborating with the political Establishment in PRL	205
REV. KRZYSZTOF KONECKI	
Mystagogical dimension of the sacrament of the anointing of the sick	216

REV. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Significance of the imagination in the preaching of the Word of God	224
REV. JERZY BAGROWICZ	
Bishop – teacher of faith and herald of the Word	238
REV. JANUSZ BORUCKI	
The main marital obligations in the light of the canon law and Polish legislation	250
REV. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
Parish priest in the face of the causes of the invalid contracted matrimony and ecclesiastical process aiming at matrimony annulment. Canonical and pastoral reflections	267
REV. KRZYSZTOF GRACZYK	
Medical and legal aspects of the relative and psychological impotence	303

VLADISLAVIENSIA

ZOFIA ANNA KUŻNIEWSKA	
Vicinity of Płock and Włocławek diocese and the problems connected with this issue	323
REV. ANTONI PONIŃSKI	
Meddling of the PRL authorities in teaching activity of the Diocesan Seminary in Włocławek	337
REV. JÓZEF DEBIŃSKI	
“Jan Długosz Gymnasium” in Włocławek in the years 1916–1939	355
REV. KAZIMIERZ RULKA	
How to destroy “camouflaged aggression of the clergy”? The actions of the communist authorities aiming at the liquidation of the weekly “Ład Boży”	370

PIOTR PAWŁOWSKI	
Life and works of Stefan Damalewicz during his stay in Włocławek	389
REV. ZDZISŁAW PAWLAK	
Rev. Wiktor Filip Potempa – philosopher and propagator of psychology in pastoral work	407
ALICJA PACZOSKA	
The mystery of the grave no. 253. Lieutenant Michał Gujda (1912–1950)	425

REPORTS – REVIEWS

The reports of the activity of the Scientific Theological Association of the Seminary in Włocławek in the year 2003/2004 – <i>Rev. Zbigniew Zarembki</i>	441
The reports of the activity of the Scientific Theological Association of the Seminary in Włocławek in the year 2004/2005 – <i>Rev. Zbigniew Zarembki</i>	454
Ks. Ireneusz Werbiński, <i>Problemy i zadania współczesnej hagiologii</i> , [Problems and tasks of the modern hagiology], Toruń 2004 – <i>Rev. Jan Nowaczyk</i>	460

