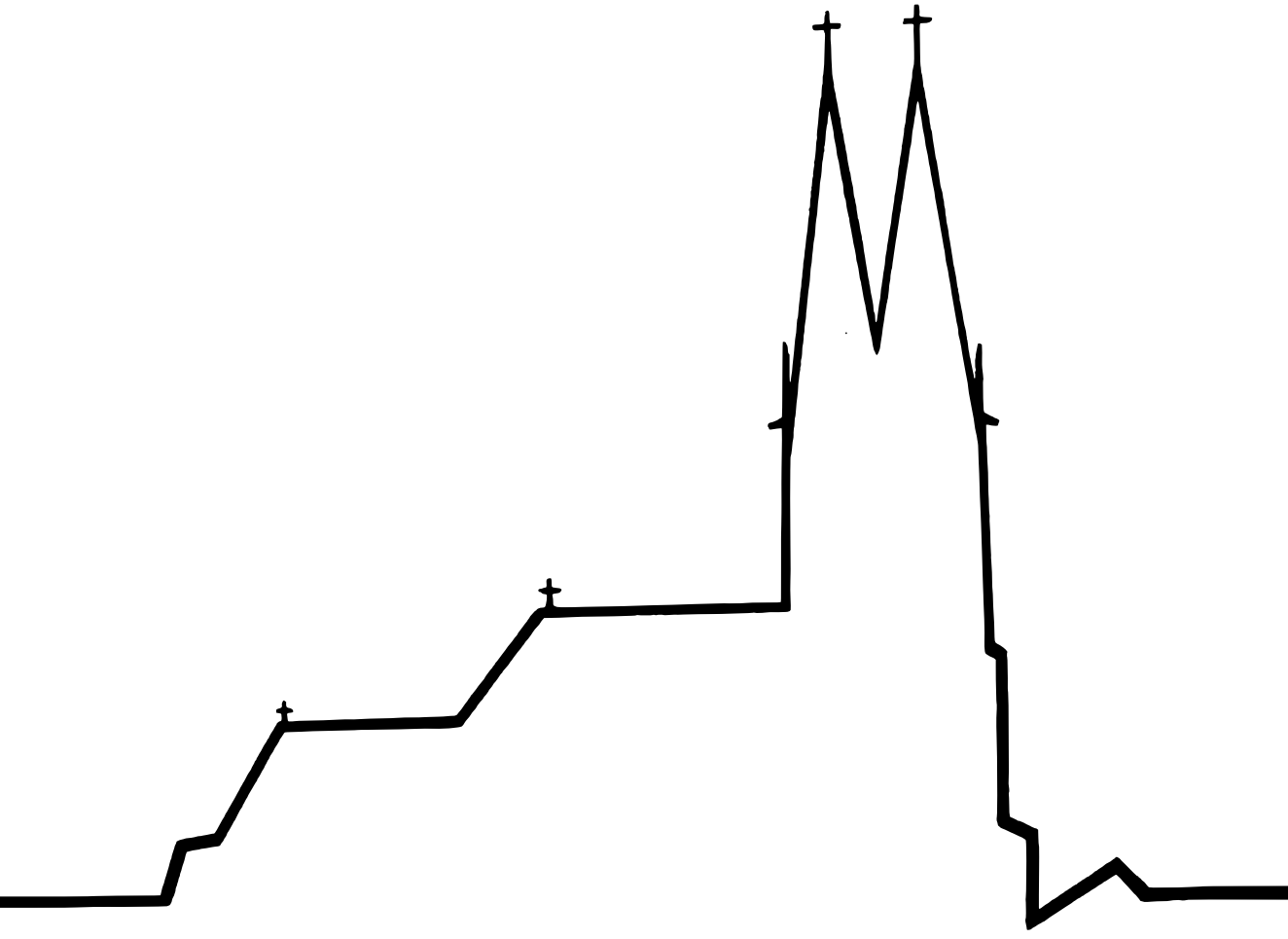
Studia Włocławskie
T. 1



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 1

WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 1998

Zespół redakcyjny

ks. Wojciech Hanc, ks. Roman Małecki, ks. Zdzisław Pawlak,
ks. Kazimierz Rulka, ks. Ireneusz Werbiński

Sponsorem I tomu „Studiów Włocławskich" jest
ks. Henryk Posłuszny

Projekt okładki
ks. Kazimierz Rulka

Korekta
Iwona Tomczakowa

ISBN 83-85084-49-5

Łamanie komputerowe
s. Angelika Majchrzak ZSNM

Druk i oprawa
Drukarnia-Introligatornia „Druk Intro"
ul. Świętokrzyska 32, tel./fax (0 536) 57 54 39
88-100 Inowrocław

SŁOWO PASTERZA DIECEZJI

Z radością przyjąłem inicjatywę członków Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, aby rozpocząć publikowanie „Studiów Włocławskich". We wstępnym artykule pióra ks. Kazimierza Rulki ukazującego się obecnie I tomu przedstawiony jest zarys historii Towarzystwa Teologicznego we Włocławku (w tym roku przypada 70 rocznica jego powstania), zasłużonego dla pogłębiania intelektualnej formacji włocławskich teologów. Zwłaszcza interesujące są informacje o problemach poruszanych na spotkaniach w latach od 1928, gdy powstało Towarzystwo, do 1939, gdy wybuch II wojny światowej przerwał jego działalność. Poznać z nich możemy między innymi rolę ks. Stefana Wyszyńskiego, który jako młody profesor seminarium włocławskiego wygłosił kilka referatów dotyczących oceny marksizmu i komunizmu w świetle katolickiej nauki społecznej, którą propagował na łamach „Ateneum Kapłańskiego". Ta problematyka zajmowała też innych prelegentów, takich jak: ks. Józef Iwanicki, ks. Bolesław Kunka i ks. Antoni Bogdański.

Oczywiście problematyka poruszana przez prelegentów nie ograniczała się do tego tematu. Najczęściej na comiesięcznych spotkaniach roboczych podejmowano zagadnienia z dziedziny filozofii i teologii. Towarzystwo organizowało także zebrania o charakterze ascetycznym. Podkreślano więc wagę pogłębiania formacji duchowej obok pogłębiania formacji intelektualnej. Sądzę, że do tej tradycji dobrze byłoby nawiązać w dzisiejszej działalności Towarzystwa.

Niezmiernie interesujące są informacje o działalności w trudnym okresie powojennym i o odrodzeniu Towarzystwa, najpierw jako klubu naukowodyskusyjnego „Krąg", zorganizowanego z inicjatywy ks. prof. Stanisława Olejnika. Dlatego zachęcam do uważnej lektury.

Zestaw artykułów ułożonych w trzech działach: *Z teologii*, *Z filozofii i psychologii* oraz *Vladislaviensia* świadczy o potrzebie tej publikacji. Życzę serdecznie Towarzystwu, aby możliwie regularnie ukazywały się kolejne tomy. Życzę także, by działalność Towarzystwa rozszerzała się zgodnie ze statutem na zebrania otwarte dla włocławskiej świeckiej inteligencji, aby

w ten sposób Towarzystwo wspierało duszpasterstwo tej grupy osób, której bardzo potrzebne jest pogłębienie intelektualne, iżby ich wiara coraz bardziej stawała się „rozumną służbą Bogu" (por. Rz 12, 1).

Na nowy rodzaj działalności Towarzystwa przejawiający się w prezentowanej publikacji z całego serca błogosławię

+ Bronisław Dembowski
Biskup Włocławski

Włocławek, dnia 30 czerwca 1998 r.

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI

O TRADYCJACH I MOŻLIWOŚCIACH NAUKOWYCH WŁOCŁAWSKIEGO ŚRODOWISKA KOŚCIELNEGO

Choć samo pielęgnowanie nauki nie jest celem działalności Kościoła, to jednak zawsze dostrzec można grupę ludzi zajmujących się badaniami naukowymi, bo pomagają one w wypełnieniu zadań, jakie postawił Jezus Chrystus. Rozpowszechnianie zaś wyników tych dociekań, zwłaszcza poprzez publikacje, jest nie tylko pewnego rodzaju dialogiem ze światem nauki i kultury, ale nie pozostaje też bez wpływu – poprzez kształcenie przyszłych kapłanów i ich pracę duszpasterską – na świadomość ogółu społeczeństwa. Następuje proces zakorzenienia się nauki Kościoła w życiu wiernych.

Niech niniejszy szkic, który pewnie kiedyś uzupełnią zawodowi historycy, będzie rodzajem hołdu dla tych, którym diecezja zawdzięcza przebijanie się do umysłowości ludu z Ewangelią w polskiej szacie. Niech będzie też zachętą do pielęgnowania nauki przez kolejne pokolenia kapłanów nad Wisłą, zachęty wypowiadanej przez biskupa pomocniczego, któremu kolejni ordynariusze zlecili troskę o tę dziedzinę działalności Kościoła na terenie diecezji włocławskiej.

I. Z tradycji pielęgnowania nauki

Patrząc w przeszłość diecezji włocławskiej widzimy wielu ludzi, którym nieobce były zajęcia naukowe. Działali oni najczęściej jako członkowie kapituły katedralnej, jako profesorowie seminarium duchownego i innych wyższych uczelni, prowadzili zakłady wydawnicze lub jako duszpasterze, często na wsi, wolny czas poświęcali umiłowanym dziedzinom wiedzy. Są to jakby kolejne wcielenia ideału ludzi renesansu, którzy lubowali się w starożytności, oddawali się literaturze i sztuce, dbając jednocześnie o wystrój domu, w którym musiała być jakaś biblioteka, a wokół ich plebanii i kościoła rozciągał się ogród, gdzie można było rozmyślać o darach Stwórcy: *Si apud bibliothecam hortulum habes, nihil tibi deerit* (Cicero).

1. Kapituła katedralna

Choć początki naukowego zaplecza Kościoła na Kujawach giną gdzieś w pomroce dziejów, to niewątpliwie należy ich szukać w kręgu kapituły kate-

dralnej we Włocławku. Dzięki temu, że biskupi włocławscy – znani mecenasi nauki, jak np. Stanisław Karnkowski[1] i Hieronim Rozrażewski[2] – dbali o to, by w kapitule zasiadali ludzie z naukowym cenzusem, wokół biskupa i katedry wytworzyło się środowisko umysłowe, które górowało nad resztą duchowieństwa i wywierało nań wpływ.

Stopień doktorski był w kapitule włocławskiej ściśle związany z niektórymi urzędami, np. archidiakon i kaznodzieja, a w przypadku plebejskiego pochodzenia kandydata stanowił on rodzaj jego nobilitacji.[3] Zresztą droga do studiów była dla wszystkich otwarta; w XVI wieku statuty kapitulne nie tylko zachęcały do nauki, ale ją umożliwiały, wypłacając udającemu się na studia kanonikowi podwójną pensję roczną. A ponadto otrzymywał on normalne dystrybucje chórowe, jakby wypełniał wszystkie obowiązki kanonika, który rezydował przy katedrze.[4] I choć później wprowadzono pewne ograniczenia w przydzielaniu takich stypendiów, to jednak utarła się opinia, że była to „najuczeńsza kapituła" *(capitulum doctissimum)* w Rzeczypospolitej.[5]

Stanowiła ona przez wieki środowisko, na którym biskupi opierali się w rządach diecezją i z którego wywodziło się też wielu znanych pasterzy Kościoła. Ks. Stanisław Librowski wymienia kilkudziesięciu członków kapituły, którzy w pięciu ostatnich wiekach zasłynęli w Polsce w dziedzinie nauki i zapisali się w dziejach Kościoła jako jego wybitni biskupi.[6] Aby nie być gołosłownym, można – tytułem przykładu – przypomnieć za tą publikacją choć kilka wybitnych nazwisk, dokładając jeszcze świetlane postacie z ostatniego pięćdziesięciolecia: historycy – ks. Jan Długosz, ks. Stefan Damalewicz, księża Zenon i Stanisław Chodyńscy oraz założyciel i pierwszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – ks. Idzi Radziszewski i trzej jego następcy: ks. Józef Kruszyński, ks. Antoni Szymański i w czasach powojennych ks. Józef Iwanicki, a także biskupi – Jan Dymitr Solikowski (arcybiskup lwowski), Jan Tarnowski (biskup poznański, włocławski i gnieźnieński, prymas Polski), Jan Paweł Woronicz (biskup krakowski i arcybiskup warszawski), Feliks Lewiński (pierwszy biskup podlaski), Józef Dzięcielski (biskup lubelski), Józef Goldtman (biskup sandomierski) oraz w ostatnich dziesięcioleciach Stefan Wyszyński (biskup lubelski, arcybiskup gnieźnieńsko-warszawski, prymas Polski), Kazimierz Majdański (arcybiskup szczecińsko-kamieński), Marian Gołębiewski (biskup koszalińsko-kołobrzeski).

Zainteresowanie nauką ze strony kapituły wyrażało się w prowadzeniu szkoły katedralnej oraz w stworzeniu i w zachowaniu archiwum diecezjalnego i własnej biblioteki.

Szkoła katedralna istniała przy katedrze prawdopodobnie od powstania kapituły (połowa XII wieku), miała swój rozkwit na przełomie XIV i XV wieku, a potem – gdy już było seminarium duchowne – choć zeszła do roli szkoły pa-

rafialnej, to jednak działała aż do roku 1866. W imieniu kapituły kierował nią prałat scholastyk. Szkoła ta dostarczała wielu kandydatów do stanu duchownego, wprowadzając uczniów głównie w ceremonie kościelne i ucząc śpiewu gregoriańskiego. Zdolniejszych kandydatów, po udzieleniu święceń, wysyłano na studia uniwersyteckie.[7]

Pod opieką jednego z kanoników pozostawało archiwum. Pierwszy dokument, jaki się w nim zachował, pochodzi z roku 1148. Jest to więc *terminus a quo* powstania tegoż archiwum. Było ono pilnie strzeżone nie tylko ze względu na niebezpieczeństwa zewnętrzne (napady krzyżackie), ale również z tej racji, że przechowywane dokumenty były podstawą do obrony przed atakami szlachty na dobra kościelne. Dlatego robiono kopiarze niektórych dokumentów, by mieć w posiadaniu dowody własności. Ze względu na zasięg teryterialny diecezji w różnych okresach jej istnienia archiwum włocławskie jest kopalnią wiadomości dla historyków terenów od Gdańska przez Włocławek, Kalisz, Częstochowę aż do Sosnowca.[8]

O zamiłowaniu do nauki u członków kapituły świadczy również biblioteka. Pierwsza o niej wzmianka pochodzi z okresu rozwoju Akademii Krakowskiej (z roku 1482), ale datę jej powstania na pewno trzeba przesunąć na czasy wcześniejsze. U jej początków są prywatne zbiory biskupów, prałatów i kanoników oddanych nauce, przekazane swoim następcom.[9] Z powodu braku miejsca w katedrze, które okazało się potrzebne dla archiwum diecezjalnego, a zwłaszcza dla nauczania religii po jej wyrzuceniu ze szkół, zasób książkowy kapituły w ilości kilku tysięcy starych druków w latach 1948-1950 został przeniesiony do gmachu seminaryjnego i włączony do Biblioteki Seminarium Duchownego, gdzie miał stanowić „zbiór wydzielony". Stało się jednak inaczej. Dyrektor biblioteki, ks. Zygmunt Tyburski – jak podaje ks. S. Librowski – „samowolnie zlikwidował «zbiór wydzielony» rękopisów i druków kapituły katedralnej", włączając je do zbiorów seminaryjnych. Wiadomo bowiem, że druków biblioteki kapitulnej Niemcy nie zdążyli wywieźć, a rękopisy przez nich zabrane, po rewindykacji w 1945 roku pozostały razem z zasobem książkowym w bibliotece seminaryjnej.[10]

Obecnie kapituła nie ma własnej, oddzielnej biblioteki ani też miejsca na jej urządzenie. Nie jest to jednak przeszkodą, by członkowie kapituły mogli choć trochę czasu poświęcać badaniom naukowym, bo stanowią ją w większości byli lub aktualni profesorowie seminarium duchownego. Wszyscy odbyli studia specjalistyczne, uwieńczyli je licencjatem, doktoratem lub stopniem doktora habilitowanego i korzystając z biblioteki seminaryjnej i ze swoich, często dość bogatych księgozbiorów, które są też w jakimś stopniu legitymacją ich kompetencji, mają na koncie, w sumie, dość interesujący dorobek pisarski o charakterze naukowym i publicystycznym.

2. Seminarium duchowne

Powstanie seminarium duchownego we Włocławku (1569)[11] i kierowanie nim wiąże się z potrzebą kapłanów, którzy by mogli prowadzić tam zajęcia dydaktyczne i czuwać nad wykształceniem przyszłego duchowieństwa. Zajmowali się tym najczęściej księża, którzy odbyli studia wyższe na uczelniach krajowych i zagranicznych. Zauważyć można, że braki w kadrze profesorskiej odbijały się niekorzystnie na poziomie tej uczelni, na poziomie wykształcenia przyszłych księży, a przede wszystkim na jakości ich pracy duszpasterskiej, a z drugiej strony wysoki poziom naukowy profesorów – w połączeniu z ich głęboką duchowością – przyczyniał się do rozwoju tegoż środowiska i wpływał na inne ośrodki naukowe w kraju.

Taki rozwój widać szczególnie na przełomie XIX i XX stulecia, kiedy to seminarium duchowne, dzięki biskupom dbającym o wykształcenie elity intelektualnej duchowieństwa, miało wielu wybitnych profesorów, o których zabiegały nawet inne wyższe uczelnie.[12] Nastąpiło to po kasacie zakonów, a więc na skutek niemożności kierowania seminarium przez księży misjonarzy, którzy je prowadzili prawie półtora wieku (1720-1866), sami dbając o własną odpowiednią kadrę. Oni też, przyznać trzeba, przygotowali następców z kleru diecezjalnego, którzy zapisali się na trwałe w dziejach tej uczelni: dwóch oddanych nauce braci – Zenona i Stanisława Chodyńskich.[13]

Szczęśliwie się złożyło, że wtedy zrozumienie dla promocji ludzi nauki okazywali ówcześni biskupi: Wincenty Chościak-Popiel (1875-1883), Aleksander Bereśniewicz (1883-1902), były rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, oraz jego sufragan, Piotr Dołęga Kossowski (1890-1903), tłumacz pism św. Teresy Wielkiej i doktor h.c. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ten potencjał naukowy doskonale wykorzystał biskup Stanisław Zdzitowiecki (1902-1927), zabiegając o założenie czasopisma „Ateneum Kapłańskie" (1909) i przyczyniając się do utworzenia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1918) przez oddelegowanie tam kilku profesorów. *Gigantes erant super terram* (Rdz 6, 4).

Pamiętać też trzeba, że już przedtem zaczęła wychodzić we Włocławku „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej" (od 1907), a na własny koszt w latach 1898-1914 wydawał ks. Marian Nassalski przegląd kaznodziejski pt. „Homiletyka" oraz miesięcznik „Przegląd Społeczny" w latach 1908-1910.[14] Wokół seminarium tworzyło się środowisko naukowe, a założenie w 1908 roku Księgarni Powszechnej i Drukarni Diecezjalnej[15] jako wydawnictwa diecezjalnego umożliwiło profesorom seminarium i innym duchownym publikację ich prac oraz nabywanie wydawanych gdzie indziej książek.

Sprzyjająca nauce atmosfera wyraziła się w reformie studiów dokonanej przez rektora tejże uczelni w l. 1908-1914, ks. Idziego Radziszewskiego, późniejszego rektora Akademii Duchownej w Petersburgu (1914-1918) oraz zało-

życiela i pierwszego rektora KUL (1918-1922). Owocem tej atmosfery było również utworzenie Niższego Seminarium Duchownego (Liceum Piusa X)[16] oraz Liceum im. ks. Jana Długosza, które to szkoły zapewniały katolickie wychowanie kandydatom do studiów teologicznych i do studiów świeckich. Wyraziło się to później w budowie odpowiednich gmachów dla tychże szkół.

Troska o należyty poziom seminarium zaowocowała przyznaniem mu przez Radę Ministrów 12 X 1927 roku, za biskupa Władysława Krynickiego, praw szkoły wyższej, czyli równoznacznej z uniwersyteckimi fakultatami teologicznymi (Dz. U. 28 X 1927 nr 93 poz. 836).

Również fakt, że diecezja kujawsko-kaliska do roku 1925, a w jakiejś mierze również diecezja włocławska do 1992,[17] były dość duże – zarówno co do przestrzeni, jak i co do ilości wiernych – dawał biskupom niepowtarzalną szansę wyboru spośród wielu alumnów i młodych kapłanów zdolnych jednostek do studiów specjalistycznych i nie zmuszał ich do promowania ludzi przeciętnych, którzy wprawdzie studia mogą skończyć, chętnie korzystając z przywileju wolniejszego czasu i pobytu w sferach akademickich, ale potem już nie kwapią się o napisanie rozprawy doktorskiej i zdobywanie dalszych stopni naukowych czy choćby publikację jakichś mniejszych artykułów i najczęściej poprzestają na samym licencjacie, zwłaszcza gdy oddadzą się duszpasterstwu. A jak obliczył ks. Wojciech Frątczak,[18] w latach 1918-1939 wysłano na dalsze studia 72 księży. Z takiej liczby mogli biskupi swobodnie tworzyć kadrę dydaktyczną i pedagogiczną. Przecież wytrawnych wychowawców młodzieży duchownej i wybitnych profesorów seminarium i innych wyższych uczelni można mieć dopiero wtedy, gdy wcześniej wyśle się na specjalistyczne studia odpowiednich kandydatów i gdy oni na tej drodze wytrwają. Doświadczenie uczy, że tak naprawdę przy warsztacie naukowym staje do końca zaledwie połowa z nich. *Rari nantes in gurgite vasto* (Wergiliusz).

Tak rozwijająca się nauka owocowała również jej popularyzacją w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej (od 1938)[19] i w szerokiej działalności duszpasterskiej wśród robotników i ludności wiejskiej, prowadzonej przez ks. prof. Stefana Wyszyńskiego w Chrześcijańskich Związkach Robotniczych, w Chrześcijańskim Uniwersytecie Robotniczym i w Sodalicji Marjańskiej Ziemian Kujawsko-Dobrzyńskich.[20]

Bolesne straty poniosło Seminarium Włocławskie w czasie II wojny światowej, bo śmierć połowy kapłanów diecezji (w tym pięciu profesorów i siedmiu alumnów)[21] i konieczność obsłużenia duszpasterskiego licznych parafii pozbawionych kapłana nie pozwalała biskupowi Karolowi Radońskiemu kierować na dalsze studia większej ilości księży niż to było bezwzględnie potrzebne dla samego seminarium i kurii diecezjalnej. Były więc nieraz takie sytuacje w okresie powojennym, że na skutek wypadku losowego trzeba było zlecać wy-

kłady specjaliście pokrewnej dyscypliny lub angażować profesora z innego seminarium. Podobną pomoc świadczyli również nasi profesorowie wobec innych ośrodków, gdy tam zaistniały jakieś braki kadrowe, np. ks. Jan Oświeciński jeździł przez wiele lat do Łodzi, do seminarium w Toruniu jeździli profesorowie: ks. Wojciech Hanc, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Tadeusz Lewandowski, ks. Zdzisław Pawłowski; do seminarium księży duchaczy w Bygdoszczy – ks. M. Gołębiewski, ks. J. Nowaczyk, ks. Z. Pawalak. Warto odnotować dojazdy ks. Mariana Marguża ze Ślesina do seminarium duchownego w Grodnie na Białorusi i ks. Jerzego Pałuckiego (z KUL) do Lwowa. To doświadczenie, zarówno włocławskiego seminarium, jak i innych ośrodków, woła o rozważną politykę personalną, by zawsze było pod ręką przynajmniej dwóch lub trzech specjalistów, bo inaczej może zaistnieć sytuacja kryzysowa.

Mimo takiej sytuacji profesorowie seminarium odpowiedzieli na potrzeby czasów i podjęli się prowadzenia już w latach siedemdziesiątych naszego wieku Wyższego Instytutu Kultury Religijnej, wykładów w Klubach Inteligencji Katolickiej, w klubach Civitas Christiana, a zwłaszcza prowadzenia wykładów i seminariów naukowych w Studium Teologiczno-Pastoralnym, przekształconym potem w Instytut Teologiczno-Pastoralny. Dzięki takiej kadrze profesorów mogli księża już od wielu lat pracujący w duszpasterstwie odświeżyć i pogłębić swoje wiadomości, przygotować rozprawę i zdobyć magisterium na Wydziale Teologicznym KUL. Zdobywają je również alumni aktualnie odbywający studia teologiczne w seminarium. Duszą tych przemian, prowadzonych pod kierunkiem ks. prof. Wojciecha Hanca, stała się grupa księży profesorów wykształconych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, którzy – również dzięki osobistym kontaktom naukowym w dobrze znanym sobie środowisku – mogli ułatwić połowie duchowieństwa diecezji zdobycie cenzusu naukowego. A uzyskanie magisterium ma – obok znaczenia prestiżowego, bo stawia księży w ich środowiskach duszpasterskich w rzędzie ludzi legitymujących się cenzusem uniwersyteckim – tę szczególną wartość, że rozszerzyło ich horyzonty myślowe, obudziło większe zainteresowanie książką, dało umiejętność posługiwania się warsztatem naukowym i u niejednego z nich wyzwoliło zdolności pisarskie.

Szczególnym przejawem żywotności naukowej środowiska było wskrzeszenie Towarzystwa Teologicznego (założonego we Włocławku w 1928 r.), którego ogromnie ważnym etapem był Klub dyskusyjny „Krąg", prowadzony przez ks. prof. Stanisława Olejnika.[22]

3. Księża włocławscy profesorami innych wyższych uczelni

Pielęgnowanie nauki w środowisku włocławskim, a zwłaszcza wydawanie kolejnych zeszytów „Ateneum Kapłańskiego", zwróciło nań uwagę ośrodków akademickich, które prosiły o wykłady niektórych specjalistów. Dało to szansę

wielu tym profesorom na zdobywanie dalszych stopni naukowych, na objęcie tam samodzielnych stanowisk i prowadzenie katedr. Niektórzy z nich walnie przyczynili się do rozwoju tych uczelni. Trzydzieści lat temu ks. Stanisław Librowski na okolicznościowej wystawie z okazji jubileuszu 400-lecia seminarium umieścił listę 20 nazwisk takich profesorów.[23] Uzupełniając tę listę za ostatni okres, należy wymienić jeszcze kilka nazwisk: na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – ks. Roman Andrzejewski (1966-1982), ks. Jerzy Pałucki (od 1990), ks. Krzysztof Graczyk (od 1998 r.); na Akademii Teologii Katolickiej – ks. Alfons Przybyła (1968-1970), ks. Ireneusz Werbiński (od 1990), ks. Jerzy Bagrowicz (od 1993 r., a w punkcie konsultacyjnym w Płocku w latach 1978-1986), ks. Marian Gołębiewski (1985-1996), ks. Wojciech Hanc (od 1994 r.), ks. Leonard Fic (od 1997 r.), ks. Jan Przybyłowski (od 1998 r.); na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie – ks. Andrzej Bruździński (od 1993 r.); na Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu – ks. Zdzisław Pawłowski (od 1992 r.), ks. Jerzy Bagrowicz (od 1993 r.), w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku – ks. Zdzisław Pawlak (od 1997 r.).

4. Inne formy działalności naukowo-oświatowej

Oprócz wymienionych wyżej form działalności naukowej na koncie duchowieństwa włocławskiego zapisać należy jeszcze powstanie i prowadzenie w dwóch ośrodkach (we Włocławku i w Koninie) Studium Teologii z przeznaczeniem dla świeckich i sióstr zakonnych (od 1992 r.) jako Akademickiego Instytutu Filialnego Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (Sekcja św. Jana Chrzciciela), czego owocem było 36 magisteriów teologii uzyskanych 20 VI 1998 r. Uczestnikami tegoż studium są najczęściej katecheci. Warto by niektórym z nich umożliwić dalszy rozwój naukowy, by mieć wykształconych świeckich teologów.[24]

Dla katechetów prowadzone jest też trzyletnie Kolegium Teologiczne Diecezji Włocławskiej, aby zapewnić odpowiednią kadrę nauczycieli religii w szkołach.

Dla parafialnych poradni rodzinnych kształcone są instruktorki w Studium Życia Rodzinnego. Dzięki temu w każdym dekanacie jest kilka parafii, w których są punkty poradnictwa rodzinnego.

Organiści kształceni byli najpierw w Diecezjalnym Ośrodku Kształcenia Organistów (DOKO), przekształconym kilka lat temu w Diecezjalne Studium Kształcenia Organistów (DSKO).

Dla ludności wiejskiej prowadzone są wykłady i ćwiczenia w dziewięciu ośrodkach Uniwersytetu Ludowego im. ks. Wacława Blizińskiego (w miesiącach jesienno-zimowych). W 1989 r. otwarto ośrodki we Włocławku, w Koninie i w Kaliszu, a później w Sieradzu, który przeniesiono ostatnio do Zduńskiej

Woli, potem w Grzegorzewie, w Ciechocinku, w Piotrkowie Kujawskim, w Słupcy (przeniesiony do Giewartowa), w Turku i w Lubiczu Górnym. Inicjatywa otwarcia uniwersytetu ludowego dla rolników znalazła naśladownictwo prawie we wszystkich diecezjach i owocuje dzisiaj liczbą ponad 160 takich ośrodków w Polsce.

Uzupełnieniem jest działalność wydawnicza. Oprócz „Ateneum Kapłańskiego" w 1982 roku został wskrzeszony jako dwutygodnik „Ład Boży" (zawieszony w 1953 r.), który od stycznia 1998 r. wychodzi jako tygodniowy dodatek do częstochowskiej „Niedzieli", co ułatwia dostarczenie wiernym każdej parafii cotygodniowej porcji materiału do formacji religijnej. Szereg parafii wydaje też w różnych okresach swoje gazetki parafialne, np. św. Mikołaja w Grzegorzewie, św. Maksymiliana Kolbego we Włocławku, św. Barbary w Turku, Nawiedzenia NMP w Zadusznikach, św. Walentego w Kłocku.

Szczególną rolę pełnią dwa wydawnictwa: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne (od 1989 r.) i Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników (od 1990 r.). Jedno i drugie wydaje prace naukowe i popularne, docierając ze swoimi pozycjami do odbiorców w całej Polsce.

II. Aktualny potencjał naukowy w diecezji włocławskiej

Dokonując pewnego bilansu naukowego środowiska kościelnego we Włocławku, warto wskazać na pewne szanse, jakie ma dziś diecezja włocławska.

Oprócz trzech profesorów zwyczajnych, którzy przeszli już w swoich uczelniach na emeryturę, choć nadal są czynni naukowo (bp Bronisław Dembowski, ks. Stanisław Librowski i ks. Stanisław Olejnik), ma diecezja aktualnie dwóch księży na stanowisku profesora z własną katedrą w ATK (ks. J. Bagrowicz – zatrudniony również w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu – oraz ks. I. Werbiński), doktora habilitowanego z własną katedrą w KUL (ks. J. Pałucki), trzech doktorów w ATK (ks. L. Fic i ks. W. Hanc, ks. J. Przybyłowski), doktora w KUL (ks. K. Graczyk), doktora w PAT w Krakowie (ks. A. Bruździński) i doktora w Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu (ks. Z. Pawłowski). Razem trzech emerytowanych i dziewięciu aktualnie zatrudnionych w uczelniach akademickich (w tym trzech po habilitacji). Dodać jeszcze tu trzeba doktora habilitowanego pracującego dotychczas tylko w seminarium (ks. Krzysztof Konecki), doktora z wydrukowaną już książką i rozpoczętym procesem habilitacyjnym (ks. Witold Kujawski) i kilku doktorów z zaawansowaną pracą habilitacyjną. Jeśli się weźmie pod uwagę i tę okoliczność, że aktualnie jest na studiach w kraju i za granicą 23 księży, z których pięciu ma już stopień doktora, a inni zdobędą go w najbliższych latach, to widać, że diecezja włocławska dysponuje poważnym potencjałem naukowym. Przecież w obecnym roku kalendarzowym – jeśli tylko wszystko pójdzie zgodnie z planem – będzie chyba można zapisać aż

sześć doktoratów i jedną habilitację na konto diecezji. Owocują już podejmowane od szeregu lat przez biskupów włocławskich (Antoniego Pawłowskiego, Jana Zarębę, Henryka Muszyńskiego, Bronisława Dembowskiego) wysiłki zmierzające do szerszego kształcenia duchowieństwa i utworzenia odpowiedniej kadry specjalistów z różnych dziedzin wiedzy.

Biorąc pod uwagę tych księży diecezji włocławskiej, którzy oddali się pracy naukowej, zwłaszcza tych, którzy uzyskali stopień doktora lub doktora habilitowanego, również zatrudnionych w pracy parafialnej, oraz tych, co są po licencjacie z teologii i mają – na ile mi wiadomo – otwarte przewody doktorskie, a także i tych, co aktualnie studiują określoną dziedzinę wiedzy, możemy pokusić się o listę specjalistów, których większość jest już dziś lub będzie w najbliższych latach gotowa do naukowych zajęć:[25]

• biblistyka: 1 doktor – ks. Zdzisław Pawłowski, 3 doktorantów – ks. Lucjan Górniak, ks. Telesfor Kowalski, ks. Zbigniew Tomczyk, 1 student – ks. Remigiusz Karolak oraz 2 doktorów biblistów-pastoralistów – ks. Eugeniusz Marciniak, ks. Marian Włosiński; doktorant – ks. Marek Stefański;

• teologia dogmatyczna: 4 doktorów – ks. Stanisław Gębicki, ks. Wojciech Hanc, ks. Dariusz Kaliński (Konin, św. Maksymiliana), ks. Roman Małecki;

• teologia fundamentalna: 3 doktorów – ks. Leonard Fic, ks. Jacek Kędzierski, ks. Jan Salamon (na Białorusi);

• teologia moralna: 1 doktor hab. - ks. Stanisław Olejnik (prof.), 1 doktor – ks. Jacek Szymański, 2 doktorantów – ks. Antoni Poniński, ks. Grzegorz Wawrzyniak, 1 student – ks. Artur Niemira;

• teologia pastoralna: 2 doktorów – ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Jan Przybyłowski; 2 doktorantów – ks. Jarosław Gąsiorek, ks. Zbigniew Zarembski;

• teologia duchowości: 1 doktor hab. – ks. Ireneusz Werbiński (prof.), 2 doktorów – ks. Piotr Głowacki (Dobrów), ks. Lech Król, 5 doktorantów – ks. Dariusz Fabisiak (Słupca, św. Leonarda), ks. Tomasz Michalski, ks. Mirosław Pawlaczyk, ks. Ryszard Pospieszyński, ks. Ryszard Szajerski (Zaduszniki), 1 student – ks. Jan Witkowski (Sieradz, bł.Urszuli Ledóchowskiej);

• katechetyka i pedagogika: 1 doktor hab. – ks. Jerzy Bagrowicz (prof.) – 2 doktorów – ks. Tadeusz Miłek (Konin, św. Andrzeja), ks. Kazimierz Skoczylas;

• homiletyka: 3 doktorów – ks. Waldemar Karasiński (Włocławek, Chrystusa Króla), ks. Tadeusz Lewandowski, ks. Henryk Sławiński (Zduńska Wola, Wniebowzięcia NMP);

• prawo kanoniczne: 6 doktorów – ks. Janusz Borucki, ks. Bolesław Cieślak (Włocławek, św. Jana), ks. Krzysztof Graczyk, ks. Janusz Gręźlikow-

ski, ks. Ryszard Kolibski (Białotarsk), ks. Eugeniusz Stachura (Charłupia Mała), 1 student – ks. Juliusz Mieczyński;

• prawo cywilne: ks. mgr Kazimierz Zieliński – specjalizacja radcy prawnego;

• liturgika: 1 doktor hab. – ks. Krzysztof Konecki, 2 doktorów – ks. Bogumił Lewandowski, ks. Lesław Politowski, 2 doktorantów – ks. Dariusz Człapiński, ks. Andrzej Klocek;

• historia: 1 doktor hab. – ks. Stanisław Librowski (prof.), 5 doktorów – ks. Andrzej Bruździński, ks. Andrzej Ciapciński (Drużbin), ks. Wojciech Frątczak, ks. Witold Kujawski (Smólnik), ks. Marian Marguż (Ślesin k. Konina) oraz ks. lic. Kazimierz Rulka, 2 doktorantów – ks. Tadeusz Szczepaniak (Orle), ks. Józef Szymański, 1 student – ks. Jacek Przybysz (Służewo);

• patrologia: 1 doktor hab. – ks. Jerzy Pałucki, 1 doktor – ks. Tomasz Kaczmarek, 1 doktorant – ks. Przemysław Jędrzejewski;

• filozofia: 1 doktor hab. – bp Bronisław Dembowski (prof.), 3 doktorów – ks. Jan Nowaczyk (Włocławek, św. Stanisława), ks. Zdzisław Pawlak, ks. Tadeusz Przybylski (Lubień Kujawski), 2 doktorantów – ks. Witold Dorsz (ze specjalizacją w zakresie środków przekazu), ks. Maciej Naraziński (filozofia przyrody), 1 student – ks. Marek Jurzyk;

• socjologia: 1 doktor – ks. Zbigniew Skrobicki (Chodecz);

• psychologia: 2 doktorów – ks. Marian Mielczarek (Aleksandrów Kuj., Przemienienia Pańsk.), ks. Henryk Posłuszny, 1 doktorant – ks. Marek Kasik;

• filologia klasyczna: 1 doktor – bp Roman Andrzejewski; 1 doktorant – ks. Zbigniew Wróbel, 1 student – ks. Przemysław Jędrzejewski;

• muzykologia: 4 specjalistów – ks. Jerzy Etynkowski (Wieniec), ks. Andrzej Klocek, ks. Józef Nowak, ks. Zbigniew Szygenda (Włocławek, parafia Zbawiciela);

• historia sztuki: 2 doktorantów – ks. Piotr Sierzchała, ks. Wojciech Sowa (Nieszawa); 1 student – ks. Dariusz Lewandowski.

Patrząc na tę listę 80 nazwisk, trzeba powiedzieć, że wszyscy odbywali studia specjalistyczne już po II wojnie światowej. Każda dziedzina wiedzy kościelnej ma swego przedstawiciela, a nieraz nawet kilku. Doświadczenie też uczy, że księża, którzy zdobyli habilitację, korzystali z urlopu naukowego. Przy obecnej ilości specjalistów jest to możliwe i bardzo wskazane. Są też doktoranci i księża odbywający aktualnie studia specjalistyczne. Daje to dużą szansę środowisku włocławskiemu, tym bardziej, że jest dość duża baza lokalowa (dzięki wybudowaniu nowego gmachu przez bpa Jana Zarębę oraz odzyskaniu budynków zajmowanych przez władzę ludową). Jest dość zasobna biblioteka, dobrze urządzone archiwum. Tysiąclecie Kościoła na Kujawach (2013) może być doskonałą okazją do pełnej prezentacji dorobku naukowego diecezji.

Z podanej wyżej listy księży włocławskich można by utworzyć wydział teologiczny. W aktualnej sytuacji spodziewać się można, że środowisko włocławskie znowu będzie walnie współtworzyć takie fakultety w sąsiednich uniwersytetach, jak przed osiemdziesięciu laty czyniło to na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a przeszło czterdzieści lat temu na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Może to *genius loci*, może wyniki pewnej polityki personalnej, a na pewno rezultaty pracy samych kapłanów i owoce życzeń i modlitwy tylu orędowników u Pana. Warto jednak, by seminarium włocławskie, choćby w ramach Teologicznego Towarzystwa Naukowego, kontynuowało zwyczaj organizowania sesji naukowych, na których profesorowie innych uczelni – *olim alumni Seminarii Vladislaviensis* – wygłaszaliby tu odczyty.

Do tej listy dodać by jeszcze trzeba ponad 20 nazwisk księży, którzy odbywali stacjonarne studia na KUL czy ATK, ale po magisterium lub licencjacie, nieraz z zaliczonym kursem doktoranckim, zostali odwołani do pracy duszpasterskiej z braku kapłanów. Zachęcani byli do dalszej pracy naukowej, nieraz nawiązywali kontakt ze środowiskiem akademickim, czasem brali udział w seminarium doktoranckim, ale z powodu ogromu pracy parafialnej (katecheza, spowiedzi, budowa kościoła, remonty itp.) te więzy z macierzystą uczelnią na tyle uległy rozluźnieniu, że nie mają oni już siły podejmować badań naukowych. Ich studia owocują w kontaktach z wiernymi i innymi kapłanami, choć nie zawsze są w pełni wykorzystane. Ale fakt, że dotyczy to zaledwie 1/5 wysłanych na dalsze kształcenie, świadczy o pewnej trafności doboru kandydatów i potwierdza spostrzeżenie, że władza diecezjalna nie miała większej rezerwy sił kapłańskich. Dobrze jednak by było, gdyby choć małe przyczynki, zwłaszcza w dziedzinie duszpasterskiej, i oni po sobie zostawili, dzieląc się swoimi spostrzeżeniami ze współczesnymi i z tymi, którzy po nas przyjdą. *Noblesse oblige.*

Wspomnienie i wdzięczność należy się tym, którzy już zostali odwołani do wieczności, a niedawno byli jeszcze wśród nas. Nazwiska profesorów seminarium uwiecznione są na tablicy w korytarzu przy kościele Św. Witalisa, a innych w parafialnych kościołach. Są też krótkie wspomnienia w „Kronice Diecezji Włocławskiej". Kilkunastu z nich zostawiło jakieś przyczynki naukowe. W sumie w okresie powojennym 1/5 kapłanów okazywała bliższe i czynne zainteresowanie nauką. Dzielili tu z nami nie tylko trudne warunki pracy, ale nasze wątpliwości i dylematy w różnych kwestiach naukowych. Ich odejście okazywało się często dotkliwą stratą dla środowiska. Są nam jednak pomocą w ramach *communio sanctorum.*

III. „Tertio millennio adveniente"

Koniec naszego wieku skłania do wielu refleksji, również w odniesieniu do omawianej tu problematyki. Włocławskie środowisko naukowe poniosło w tym

stuleciu ogromne szkody, spowodowane przez dwa systemy totalitarne. Ale błędy, z których one wyrosły, zostały w dużej mierze wysiłkiem całego narodu przezwyciężone. Nie są jednak całkowicie wykorzenione. Wyniki badań socjologicznych, jakie zostały w naszej diecezji przeprowadzone przez zespół specjalistów (pierwsze w Polsce!),[26] wołają o podjęcie dalszych wysiłków zmierzających nie tylko do oczyszczenia ludzkich dusz, ale o stałe dostarczanie im duchowego pokarmu. „Przyjdzie bowiem czas, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań będą sobie mnożyli nauczycieli" (2 Tm 4, 3). Ale Apostoł zachęca młodego biskupa Tymoteusza: „Głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, zachęć z całą wielkoduszną cierpliwością w każdym pouczeniu" (2 Tm 4, 2). Ciągle potrzeba zdrowej nauki płynącej z Ewangelii. Niezbędna jest refleksja naukowa, ciągle będą potrzebni ludzi, którzy oddanie nauce powiążą z głęboką duchowością.

Obok już podjętych planów szerszej ewangelizacji środowisk, jak dostarczanie co tydzień dobrej prasy katolickiej („Niedziela – Ład Boży", „Obserwator"), założenie radia diecezjalnego oraz stowarzyszeń i organizacji religijnych (Akcja Katolicka), zachodzi pilna potrzeba prowadzenia szkół przez parafie, zakony lub diecezję, szkół – zarówno podstawowych, jak i średnich. We Włocławku – spodziewać się można – po zwróceniu gmachu (na początku XXI wieku) zacznie działać na nowo gimnazjum i liceum im ks. Jana Długosza. Księża salezjanie otworzą, obok prowadzonej już szkoły średniej w Aleksandrowie Kujawskim, również szkoły w Koninie. Od września 1998 roku rozpocznie działalność liceum przy parafii bł. Urszuli Ledóchowskiej w Sieradzu. Dobre wychowanie i wykształcenie dzieci i młodzieży jest szansą na przygotowanie odpowiednich kandydatów do różnego rodzaju studiów, również filozoficzno-teologicznych. Kiedy po niżu demograficznym (rok 2002) zacznie wzrastać ilość młodzieży szkolnej, rozwój szkół katolickich będzie na początku nowego wieku naglącym wyzwaniem i wielką szansą dla Kościoła.

Utrzymując bowiem dialog z ludźmi kultury, otwierając się na zdobycze nauki, a więc na prawdę o człowieku i świecie, prowadzi Kościół pracę ewangelizacyjną. Bo tylko wtedy będzie mógł skutecznie wypełnić nakaz Chrystusa, by głosić Ewangelię wszystkim ludziom, gdy nieobce będą mu przejawy kultury danego narodu, gdy tę kulturę będzie współtworzył, gdy się w niej głęboko zakorzeni. Ta inkulturacja może przybierać różne formy, ale tylko gdy ów dialog kultury i Kościoła odbywa się w atmosferze wzajemnego poszanowania i w duchu wierności wobec Prawdy, wychodzi na korzyść dla środowiska, w którym się on odbywa. Poprzez głosicieli Ewangelii, duchownych i świeckich, formowanych w seminarium i w instytutach naukowych, rozpływają się w organizmie Mistycznego Ciała Chrystusa duchowe siły, które wzmacniają jego członków na dni próby wierności. Jakże często zwycięstwo czy porażka

zwykłego chrześcijanina zależy od owoców przemyśleń, odpowiedniego przekazu i duchowej siły, jaką niesie z sobą przekazywana z ust do ust prawda. Kościół nie musi się lękać rozwoju rzetelnej nauki i korzystania z niej. Powinien się troszczyć o to, by nigdy nie brakło w Kościele ludzi, którzy byliby szczerze oddani pracy naukowej i stanowili umysłowe zaplecze dla frontowych głosicieli Ewangelii.[27]

Na zakończenie tych rozważań pragnę przypomnieć ciągle aktualne słowa ks. Stanisława Chodyńskiego, pisane na początku tegoż stulecia, 21 maja 1903 roku, i dedykować je jako własne kolejnym pokoleniom naszej *Almae Matris* już na *tertio millennio*: „Gdy słabnące siły i ciężar lat zapowiadają, iż niedługo ustąpić nam przyjdzie z pola pracy: dla umiłowanego nam zacisza seminaryjskiego, z głębi duszy wypowiadamy tu serdeczne życzenie i do Boga gorące wznosimy westchnienie o najpomyślniejszy jego rozwój i obfite w długie wieki Niebios błogosławieństwa".[28]

bp Roman Andrzejewski

Włocławek, 21 maja 1998 r., w 37 rocznicę święceń kapłańskich

PRZYPISY

[1] A. Bruździński, *Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w dzieło reformy trydenckiej w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Kraków 1990, (mszps w Archiwum PAT); tenże, *Działalność prymasa Stanisława Karnkowskiego w zakresie wprowadzania uchwał Soboru Trydenckiego w Polsce 1581-1603*, Kraków 1996, s. 256.

[2] S. Librowski, *Biskup Hieronim Rozrażewski jako humanista i mecenas*, „Archiwa, Bibl. i Muzea Kośc." 11(1965) s. 201-263; L. Grzebień, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542-1600)*, „Archiwa, Bibl. i Muzea Kośc." 11(1971) s. 61-168; J. Borucki, *Wkład synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego*, Warszawa 1998 (mszps ATK).

[3] S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji*, Warszawa 1949, s. 33-34.

[4] Tamże.

[5] Tym tytułem uhonorował kapitułę włocławską papież Paweł IV (1555-1559) – por. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1905, s. 51.

[6] Tamże, s. 138.140.

[7] A. Karbowiak, *Szkoła katedralna kujawska w wiekach średnich*, „Kwart. Hist." 12(1898) s. 763-777; S. Chodyński, *Szkoła katedralna włocławska*, Włocławek 1900; S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 140-141.

[8] S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 142-147.

[9] Tamże, s. 147-149; S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, „Kron. Diec. Włocł." 43(1949) s. 173-216, 233-280; 44(1950) s. 33-66; K. Rulka, *Stan badań nad księgozbiorami diecezji włocławskiej oraz postulaty badawcze na przyszłość*, „Archiwa, Bibl. i Muzea Kośc.", 26(1973) s. 11-19.

[10] S. Librowski, *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we Włocławku" (1568/69-1968/69) urządzona przez Włocławskie Archiwum Diecezjalne*, „Archiwa, Bibl. i Muzea Kośc.", 22(1971) s. 264-265

[11] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1905. Z okazji 400-lecia tegoż seminarium „Ateneum Kapłańskie" wydało specjalny numer (361), a ks. prof. S. Librowski opisał urządzoną przez siebie wystawę: Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we

Włocławku (1568/69-1968/69)", „Archiwa, Bibl. i Muzea Kośc.", t.: 22, 1971, s. 223-288. Następny jubileusz uwieczniony został pozycjami: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 116. oraz *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 207.

[12] W. Dudek, *Teologiczno-naukowy dorobek Włocławskiego Seminarium Duchownego*, „Aten. Kapł." 72(1969) s. 267-300.

[13] W. Kujawski, *Księża Zenon i Stanisław Chodyńscy*, „Kron. Diec. Włocł." 70(1987) s. 227-240.

[14] Ks. M. Nassalski, choć był faktycznym redaktorem już od samego początku istnienia czasopisma, to jednak nie mógł ujawniać swego nazwiska ze względu na represje carskie – por. W. Karasiński, *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942)*, Warszawa 1997, s. 56-58 (mszps ATK),.

[15] K. Rulka, *Księgarnia Powszechna i Drukarnia Diecezjalna*, „Kron. Diec. Włocł." 70(1987) s. 128-136.

[16] S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej*, „Aten. Kapł." 72(1969), s. 250-252.

[17] Z okazji utworzenia diecezji kaliskiej Włocławek zostawił tam czterech doktorów: 2 teologów moralistów (ks. Władysława Czamarę i ks. Tadeusza Kanię), jednego teologa homiletę (ks. Bolesława Kawczyńskiego), filozofa (ks. Andrzeja Latonia) oraz lic. filozofii (ks. Lucjana Andrzejczaka).

[18] W. Frątczak, *Dzieje seminarium w okresie międzywojennym*, w: *Od wieków kształci pasterzy*, dz. cyt., s. 19-20.

[19] S. Biskupski, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy Włocławskim Seminarium Duchownym*, „Aten. Kapł." 72(1969) s. 301-304.

[20] A. Świtkowski, *Społeczna działalność Prymasa Tysiąclecia we Włocławku*, w: *Tu uczył się, wzrastał i pracował*, Włocławek 1996, s. 47-55.

[21] S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939-1945*, Włocławek 1947.

[22] R. Andrzejewski, *Z kapłanem, z profesorem, z przyjacielem*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 13; Z. Pawlak, *Z historii „Kręgu"*, tamże, s. 28-30.

[23] S. Librowski, *Wystawa...*, art. cyt., s. 282-283.

[24] Por. postulat kształcenia świeckich teologów wysunięty przez R. Andrzejewskiego w artykule *Sytuacja dydaktyczna patrologii w seminariach duchownych*, „Roczn. Teol.-Kanon." 26(1979) z. 4, s. 35-61; tenże, *Rozwój studiów patrystycznych*, „Aten. Kapł." 92(1979) s. 177-194. Kilku świeckich studentów teologii wydaje w nakładzie 100 egzemplarzy w ośrodku konińskim własne czasopismo (do 130 stron) pt. „Pegaz". Nr 1 i 2 (1998) wyszły jako dwumiesięczniki, nr 3 (1998) jako kwartalnik. Podzielony jest on kolorami na działy: teologia, filozofia, historia, kultura.

[25] Nazwy miejscowości podane są przy tych, którzy aktualnie pracują jako duszpasterze w parafiach.

[26] *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97*, Warszawa 1997, s. 167.

[27] Por. R. Andrzejewski, *Ogólna charakterystyka dziedzictwa wiary i kultury diecezji włocławskiej*, w: *Kto wygrał? Kto przegrał?*, dz. cyt., s. 20-23.

[28] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 6.

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

KS. KAZIMIERZ RULKA

GENEZA I DZIEJE TTN WSD WE WŁOCŁAWKU

W tym roku (1998) przypada 70 rocznica powstania we Włocławku towarzystwa teologicznego, skupiającego niemal wszystkich księży tego miasta. W zmienionej formie funkcjonuje ono i dziś przy Wyższym Seminarium Duchownym. Niesprzyjające warunki sprawiły jednak, że ma ono na swym koncie jedynie ok. 30 lat rzeczywistej działalności. Z tego 11 lat przypada na okres przedwojenny (1928-1939), 19 lat na czasy powojenne (1979-1998). Ze względu na zmianę struktury organizacyjnej okresy te zostaną omówione osobno.

I. W okresie przedwojennym

Myśl zorganizowania we Włocławku towarzystwa teologicznego powziął w 1928 r. ks. Bolesław Kunka, ówczesny wicerektor seminarium włocławskiego (1918-1928).[1] Miał on już pewne doświadczenie w organizowaniu podobnego rodzaju instytucji, należał bowiem wraz z ks. Antonim Borowskim, rektorem seminarium włocławskiego w latach 1918-1925, do grona założycieli Związku Polskich Zakładów Teologicznych (powstał w 1921 r.) i pełnił funkcje w jego władzach.[2] Myśl ta została podjęta przez profesorów i w marcu 1928 r. powstała na terenie Włocławka organizacja naukowa o nazwie Towarzystwo Teologiczne.[3] Prezesem jego został, i prawdopodobnie pozostawał na tym stanowisku przez cały okres przedwojenny, ks. Bolesław Kunka.[4]

Początkowo było ono planowane i rzeczywiście powstało jako oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego z siedzibą we Lwowie[5] (założonego w 1924 r.). Inspiracją do takiej decyzji było zapewne to, że takie oddziały powstały już w 1924 roku w Poznaniu, Katowicach, Przemyślu, Tarnowie i Lublinie, a potem także w Warszawie (1926) i Wilnie (1927).[6] A zachętą – zapewne uznanie 17 października 1927 r. przez Radę Ministrów seminarium włocławskiego za szkołę wyższą.[7] I widocznie jako przedstawiciele tego oddziału brali udział w pierwszym zjeździe naukowym Polskiego Towarzystwa Teologicznego (w dniach 11-12 IV 1928 r. we Lwowie) księża profesorowie z Włocławka: Adam Jankowski i Henryk Kaczorowski.[8]

Rychło jednak Towarzystwo włocławskie „wyodrębniło się w samodzielną jednostkę prawną z własnym, zalegalizowanym przez władze, statutem i roz-

wijać poczyna nader wszechstronną i owocną działalność".[9] Dotychczas nie udało się trafić na ślad tego statutu, ale zapewne był on wzorowany na statucie Polskiego Towarzystwa Teologicznego.[10] Nie wykluczało to jednak profesorów seminarium włocławskiego z uczestnictwa w innych kościelnych organizacjach naukowych i naukowo-wychowawczych.[11]

W spotkaniach Towarzystwa włocławskiego, które odbywały się raz na miesiąc, uczestniczyło ok. 40 kapłanów z Włocławka i okolicy.[12] W programie był z reguły referat i dyskusja.[13]

W okresie przedwojennym zarysowały się trzy kierunki działalności Towarzystwa: naukowo-telogiczny, oświatowy i ascetyczny.

W pierwszych dwóch latach swego istnienia Towarzystwo zajmowało się głównie naukowym omawianiem takich zagadnień, które miały szczególne znaczenie dla ówczesnego duszpasterstwa. Zajmowano się więc problemem sekciarstwa, niebezpieczeństwami, jakie zagrażały małżeństwu i rodzinie, sprawami przebudowy ustroju społecznego według wskazań encykliki *Rerum novarum* oraz *Quadragesimo anno*. Na skutek starań Towarzystwa wydawnictwo jezuitów w Krakowie opublikowało broszurę *Krętacze Pisma św.*,[14] ukazały się ponadto: opracowanie zbiorowe pt. *„Rerum novarum" wobec potrzeb doby obecnej*,[15] a także rozprawy o zamierzonej reformie prawa małżeńskiego.[16] Nie znamy wykazu tematów poruszanych w następnych latach. Wiadomo jedynie, że 29 III 1936 r. ks. Stefan Wyszyński na zebraniu Towarzystwa przedstawił sprawozdanie ze Zjazdu Prasy Katolickiej, który odbył się w marcu tegoż roku.[17]

Od 1930 roku Towarzystwo Teologiczne we Włocławku rozpoczęło prowadzenie w okresie Adwentu i Wielkiego Postu (w piątki) publicznych wykładów, zazwyczaj w gmachu seminarium włocławskiego, dla inteligencji miasta Włocławka. Wykłady te pomyślane były przeważnie jako systematyczny kurs obejmujący grupę powiązanych ze sobą tematów.[18] W ich organizowanie włączył się także miejscowy Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej,[19] rozumiano bowiem, że praktyczna działalność katolików świeckich nie może przynieść spodziewanych korzyści bez teoretycznej i naukowej podbudowy, bez znajomości teologii, filozofii chrześcijańskiej i katolickiej nauki społecznej. Doceniali to także sami świeccy, gromadząc się dość licznie (80-120 osób) na wykładach.[20]

Znamy jedynie niektóre tematy wykładów, które przedstawił ks. Stefan Wyszyński.[21] I tak: 12 II 1932 r. wygłosił on odczyt pt. *Umiarkowanie jako postulat chwili*,[22] 3 III 1933 – *Znaczenie ruchu liturgicznego dla odrodzenia życia katolickiego*,[23] 9 III 1934 – prelekcję na temat świadczeń na rzecz Kościoła wobec ustawy o podatkach kościelnych,[24] w marcu 1938 r. – *Chrystus we współczesnej literaturze*.[25]

Zachował się natomiat pełny plan wykładów w Wielkim Poście 1937 r. Tematem ogólnym była aktualna wówczas w całym świecie kwestia komunizmu. Poszczególne wykłady wygłosili: ks. Stefan Wyszyński – *Przyczyny powodzenia prądów radykalno społecznych w Polsce* (12 II)[26] oraz *Komunistyczna a katolicka przebudowa ustroju społecznego* (12 III),[27] ks. Józef Iwanicki – *Materializm dziejowy jako filozofia komunizmu* (19 II), ks. Bolesław Kunka – *Bolszewizm a wychowanie* (25 II), ks. Antoni Bogdański – *Katolicyzm a komunizm* (5 III).[28]

Ten kierunek działalności Towarzystwa został z czasem wyodrębniony i powstała z niego w 1938 r. osobna instytucja pn. Instytut Wyższej Kultury Religijnej.[29]

Przedtem jednak Towarzystwo uległo kolejnemu przekształceniu. W 1931 roku postanowiono, aby odtąd obok zebrań naukowych odbywać, na zmianę, zebrania o charakterze ascetycznym. Porządek takiego zebrania ascetycznego obejmował: konferencję ascetyczną jednego z członków Towarzystwa lub zaproszonych gości, adorację Najświętszego Sakramentu, modlitwy i pieśni.[30] A trzeba pamiętać, że podobną formację ascetyczną kapłanów włocławskich prowadziło także (od 1921 r.) Stowarzyszenie Charystów Diecezji Włocławskiej.[31]

Intensywnie prowadzoną działalność Towarzystwa Teologicznego we Włocławku przerwała II wojna światowa.

II. W okresie powojennym

Po zakończeniu wojny Towarzystwo nie wznowiło formalnie swojej działalności. Była jednak próba kontynuowania działalności oświatowej dla inteligencji przez profesorów włocławskiego seminarium duchownego. W latach 1945-1948 ks. Józef Kruszyński prowadził odczyty z zakresu historii religii. W roku 1948/49 odbyły się dwa cykle odczytów, które wygłosili profesorowie seminarium. Cykl pierwszy, w okresie adwentowym, był poświęcony zagadnieniu istnienia Boga, cykl zaś drugi, wielkopostny – osobie Jezusa Chrystusa. Uczestniczyło w nich przeciętnie 60 osób.[32] Zaostrzenie w tym czasie restrykcji wobec Kościoła przez władze komunistyczne uniemożliwiło dalsze prowadzenie tego rodzaju działalności.

Konfrencje naukowe dla profesorów odbywały się sporadycznie, zazwyczaj z racji przyjazdu do Włocławka jakiejś osobistości ze świata nauki. Składały się na nie: referat zaproszonego gościa i dyskusja. Na pewno takie konferencje odbywały się na początku lat 70-tych.[33]

Odrodzenie faktycznej i formalnej działalności towarzystwa teologicznego we Włocławku nastąpiło w dwóch etapach. Najpierw w 1979 r. ks. prof. Stanisław Olejnik zorganizował z własnej inicjatywy klub naukowodyskusyjny

„Krąg". Formalne natomiast powołanie towarzystwa teologicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku nastąpiło w 1984 roku.

1. Klub naukowodyskusyjny „Krąg" (1979-1984)

Założycielem klubu naukowodyskusyjnego „Krąg" i jego prezesem był ks. Stanisław Olejnik, znany w Polsce i w świecie teolog moralista, a jednocześnie od wielu lat profesor seminarium włocławskiego. Chodziło mu o stworzenie w Seminarium „teologicznego ośrodka (środowiska) naukowego przez wzajemną zachętę, współpracę i pomoc w twórczości pisarskiej w zakresie myśli teologicznej (szeroko pojętej, a więc włączającej filozofię i inne «dyscypliny kościelne»)".[34] Spotkania miały spełniać dwa zadania: „1) «erudycyjne» – przez prezentowanie na nich cenniejszych publikacji oraz sprawozdań ze zjazdów, kongresów itp. z zakresu specjalizacji poszczególnych profesorów; 2) «twórcze» – przez przedstawienie i krytyczne rozpatrzenie w dyskusji oryginalnych opracowań zagadnień podjętych przez członków klubu".[35]

Spotkanie inicjujące założenie klubu odbyło się 16 XI 1979 r. w mieszkaniu ks. prof. Stanisława Olejnika. Wzięli w nim udział obok inicjatora następujący księża profesorowie: Zdzisław Pawlak, Wojciech Hanc, Marian Gołębiewski, Jerzy Kaźmierczak, Zbigniew Skrobicki, Franciszek Jóźwiak, Tadeusz Przybylski, Jerzy Bagrowicz, którzy podpisali deklarację jako członkowie założyciele.[36] Sekretarzem „Kręgu" został ks. Zdzisław Pawlak.[37] On to przez cały czas istnienia klubu spisywał systematycznie protokoły spotkań (pozostają one dotychczas w rękopisie w jego posiadaniu).

Według deklaracji nie miało to być ściśle zamknięte grono osób, ale otwarte także dla innych profesorów seminarium włocławskiego, a nawet dla osób spoza grona profesorskiego.[38] Do stałych uczestników „Kręgu" doszły jednak tylko dwie osoby: ks. Jan Nowaczyk i ks. Bogusław Skowroński (kapłan diec. płockiej prowadzący wykłady w seminarium włocławskim). Kilka innych osób uczestniczyło w tych spotkaniach sporadycznie. Łącznie przez „Krąg" przewinęło się 17 osób. W spotkaniach „Kręgu", które odbywały się w mieszkaniu ks. Olejnika raz w miesiącu (zazwyczaj siedem razy w roku akademickim), uczestniczyło od pięciu do dwunastu osób, w miarę systematycznie – 10 osób.[39]

Mimo deklaracji o otwartości „Kręgu" nie był on jednak dostępny dla wszystkich profesorów seminaryjnych. Wchodzili do niego tylko ci, którzy zostali zaproszeni do współpracy; podstawowym warunkiem (nie uwidocznionym formalnie w deklaracji powołującej „Krąg") było posiadanie doktoratu, ale nawet ci, którzy legitymowali się takim tytułem, nie byli zapraszani, jeśli nie wykazywali specjalnego zainteresowania pracą naukową.

Pierwsze robocze spotkanie odbyło 18 I 1980 r. W sumie w latach 1980-1984 odbyły się 32 spotkania, na których wygłoszono 24 referaty (jeden z re-

feratów zajął dwa spotkania) i sześć sprawozdań; jedno spotkanie poświęcone było dyskusji nad rolą profesora w kształtowaniu formacji kapłańskiej i jego stanu. Znamienne jest, że w okresie działalności „Kręgu" tylko jedenastu księży profesorów wygłosiło referaty (większość z nich kilkakrotnie): Z. Pawlak (5 razy), J. Kaźmierczak (4), S. Olejnik (4), M. Gołębiewski (2), W. Hanc (2), J. Nowaczyk (2), R. Andrzejewski, J. Bagrowicz, F. Jóźwiak, Z. Skrobicki, B. Skowroński. Prelegenci głosili refaraty ze swoich specjalizacji, bez jakiegoś ustalonego z góry planu. Jedynie w roku akademickim 1982/83 ks. S. Olejnik i ks. Z. Pawlak wygłosili cykl wykładów na temat koncepcji człowieka u różnych myślicieli. Myślą wybitnych przedstawicieli świata nauki (filizofii, religioznawstwa, teologii, biblistyki, etyki) zajmowano się na kilku spotkaniach w tym okresie.[40]

Pod względem ilości spotkań naukowych był to najbardziej prężny okres w działalności naukowej profesorów seminarium włocławskiego. Pewnym brakiem było zbyt słabe prezentowanie dziedzin poza filozofia i teologią. Nie było na przykład ani jednego referatu z dziedziny prawa kanonicznego czy historii Kościoła.

2. Teologiczne Towarzystwo Naukowe (od 1984 r.)

Przekształcenie klubu naukowodyskusyjnego „Krąg" w towarzystwo teologiczne nastąpiło, jak się wydaje, m.in. w wyniku sugestii Rady Naukowej Episkopatu Polski, aby wskrzesić przedwojenne koła Polskiego Towarzystwa Teologicznego, którymi były m.in. seminaria duchowne. Sugestia ta ponawiana była kilkakrotnie, począwszy od 1956 r., ale ciągle bezskutecznie. W 1984 r. biskup włocławski Jan Zaręba przekazał ją prezesowi „Kręgu" ks. Stanisławowi Olejnikowi. Ten dnia 9 marca 1984 r. przedstawił członkom „Kręgu" propozycję biskupa, aby spotkaniom „Kręgu" nadać formę instytucjonalną i przekształcić je w towarzystwo naukowe seminarium włocławskiego.

W dyskusji dla naszego ośrodka zaproponowano nazwę: Włocławskie Towarzystwo Teologiczne.[41] Przez tę nazwę nawiązywano do tradycji przedwojennej. Jednak w dekrecie bpa Jana Zaręby z 10 III 1984 r. powołującym towarzystwo teologiczne we Włocławku użyto niezgrabnej nazwy: Towarzystwo Naukowe Teologiczne Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.[42] Miało ono być, jak sugerowano, „nowym bodźcem do podniesienia poziomu dydaktyczno-naukowego w seminarium".[43] Nie wypowiedzianym formalnie celem było m.in. włączenie do spotkań naukowych w seminarium włocławskim wszystkich jego profesorów i wykładowców, a więc znaczne rozszerzenie dotychczasowej działalności „Kręgu".

Dekret nie wszedł jednak od razu w życie. Do końca roku seminaryjnego 1983/84 odbywały się jeszcze spotkania „Kręgu".

Działalność Towarzystwa ulegała pewnym zmianom wprowadzanym przez poszczególne zespoły kierownicze (zarządy). Dlatego zostanie ona ukazana w podziale na kadencje zarządów.

W latach 1984-1991

Na ostatnim spotkaniu „Kręgu", 4 maja 1984 r., wyłoniono tzw. grupę inicjatywną, w składzie: ks. rektor Marian Gołębiewski, ks. prof. Stanisław Olejnik i ks. prof. Zdzisław Pawlak, dla opracowania propozycji statutu Towarzystwa.[44]

W wyborach przeprowadzonych na Walnym Zebraniu 16 listopada 1984 r. (piąta rocznica powstania „Kręgu") wyłoniono Zarząd Towarzystwa w następującym składzie: ks. Marian Gołębiewski – prezes, ks. Franciszek Jóźwiak – wiceprezes, ks. Tomasz Kaczmarek – sekretarz, ks. Ireneusz Werbiński – skarbnik.[45] Zarząd ten przetrwał przez dwie kadencje (1984-1991).

Przedłożony przez Zarząd *Statut* Towarzystwa, który został zatwierdzony przez biskupa włocławskiego Jana Zarębę 20 II 1985 r. na trzy lata, zawiera trzy rozdziały: 1) normy ogólne, 2) cel, środki i zakres działania, 3) struktura. Ustalono w nim ostatecznie nazwę Towarzystwa: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (art. 1). Stwierdzono m.in., że Towarzystwo kontynuuje działalność przedwojennego Włocławskiego Towarzystwa Teologicznego oraz klubu naukowo-dyskusyjnego „Krąg" (art. 5). Jako cel Towarzystwa postawiono „pogłębienie i rozwój wiedzy teologicznej [w] diecezji włocławskiej" (art. 6). Środkami do urzeczywistnienia tego celu miały być: „a) spotkania naukowe z innymi ośrodkami nauk teologicznych w Polsce lub z poszczególnymi reprezentantami tych ośrodków; b) zebrania dyskusyjne członków Towarzystwa; c) odczyty urządzane przez członków Towarzystwa; d) odczyty przeprowadzane przez zapraszanych ludzi nauki" (art. 7).

W *Statucie* przewidziano trzy grupy członków Towarzystwa: zwyczajnych, nadzwyczajnych i honorowych. Członkiem zwyczajnym – według *Statutu* – „zostaje każdy ksiądz mianowany profesorem lub wykładowcą Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i nie przestaje nim być nawet wtedy, gdyby przestał wykładać w tym Seminarium" (art. 9); członkiem nadzwyczajnym – „każdy zainteresowany sprawą rozwoju wiedzy teologicznej, zwłaszcza w diecezji włocławskiej" (art. 10); członkiem honorowym – „każdy zasłużony dla Towarzystwa i dla nauk teologicznych" (art. 11). Pełne prawa *Statut* przyznaje jedynie członkom zwyczajnym.

Według *Statutu* władzami Towarzystwa są: a) Walne Zebranie, b) Zarząd (art. 17). Zarząd powoływany jest przez Walne Zebranie na trzy lata (art. 19) i składa się z prezesa, wiceprezesa, sekretarza i skarbnika (art. 20).

Sprawy organizacyjne, w związku z zatwierdzeniem przez biskupa włocławskiego Jana Zarębę *Statutu* Towarzystwa, omówiono na spotkaniu 15 III 1985 roku. W nawiązaniu do art. 9 *Statutu* postanowiono, że członkami Towarzystwa oprócz wymienionych w tym artykule są także wszyscy byli wykładowcy i profesorowie seminarium włocławskiego oraz pracownicy kurii diecezjalnej. Uczestnikami zaś spotkań „wszyscy księża, którzy skończyli studia specjalistyczne (niekoniecznie teologiczne), nawet jeśliby nie uzyskali stopnia naukowego", a także „niektórzy bez studiów [specjalistycznych], ale interesujący się nauką". Postanowiono też, że „na sesje publiczne zapraszani będą również duszpasterze włocławscy – ich liczba i skład będą ulegały zmianie, zależnie od nominacji". Liczono, że razem będzie to przeszło 50 osób. Do zainteresowanych osób wysłano zaproszenia i prośby o wypełnienie załączonej deklaracji przystąpienia do Towarzystwa. Postanowiono też przygotować legitymacje dla członków Towarzystwa.[46] To ostatnie postanowienie dotychczas nie zostało jednak zrealizowane.

Pierwsza publiczna sesja Towarzystwa odbyła się 15 V 1985 r.,[47] czyli ponad rok od czasu powołania Towarzystwa. Zaproszono na nią nie tylko członków Towarzystwa, ale także niektórych kapłanów z diecezji pracujących w duszpasterstwie, z których – zdaje się – przybyło niewielu.[48]

Z tego okresu nie zachowały się oficjalne protokoły sesji TTN.[49] Wydaje się jednak, że fakt, iż prezesem Towarzystwa został rektor seminarium, zadecydował o pewnym zamieszaniu w działalności Towarzystwa. Nie wiadomo, które spotkania naukowe były organizowane przez seminarium, a które przez Towarzystwo. Dało się jednak ustalić na podstawie innych źródeł,[50] że w tym czasie odbyło się przynajmniej 17 spotkań (trzy spotkania rocznie), na których wygłoszono 15 referatów, jedno sprawozdanie i trzy komunikaty; jedno spotkanie (15 III 1985 r.) poświęcone było sprawom organizacyjnym w związku z zatwierdzeniem przez biskupa włocławskiego *Statutu* Towarzystwa.

Nie udało się zrealizować planowanego zwiększenia liczby członków Towarzystwa i zgromadzenia więcej uczestników sesji. Liczba uczestniczących w spotkaniach spadała czasem poniżej dziesięciu osób.[51]

Sesje Towarzystwa organizowano w Seminarium najczęściej w ten sposób, że zapraszani goście wygłaszali referat dla kleryków i drugi w tym samym dniu dla członków Towarzystwa. Połowa wśród głoszących referaty to znaczące osobistości świata nauki spoza środowiska seminaryjnego (było takich siedem): doc. dr Marian Maciejewski (KUL), ks. prof. Jan Łach (ATK), ks. doc. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL), ks. doc. dr hab. Jan Czerkawski (KUL), ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański (ATK), Jan Józef Szczepański (Zw. Literatów Pol.), ks. dr Romuald Waszkinel (KUL). Z miejscowych referaty wygłosili księża profesorowie: Jan Nowaczyk, Zdzisław Pawlak (2 razy), Tadeusz Kor-

pusiński, Stanisław Olejnik, Jerzy Bagrowicz, Wojciech Chuchała i Zdzisław Pawłowski.[52]

Wydaje się, że w tym okresie działalność Towarzystwa była mniej znacząca niż działalność poprzednio funkcjonującego „Kręgu". W dokumentacji Towarzystwa nie ma śladu, aby po wygaśnięciu w 1988 r. zatwierdzenia biskupa włocławskiego dla *Statutu* tej instytucji postarano się o jego przedłużenie. Znaczyłoby to, że od tego roku Towarzystwo działało nieformalnie.

W latach 1991-1994

Wybory w 1991 r. (12 listopada) wyłoniły nowy Zarząd Towarzystwa w składzie: ks. Stanisław Olejnik – prezes, ks. Stanisław Gębicki – wiceprezes, ks. Ireneusz Werbiński – sekretarz, ks. Lech Król – skarbnik.[53]

Zarząd ten przygotował nową wersję *Statutu* Towarzystwa, który został zatwierdzony przez biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego 19 lutego 1993 r. na czas nieograniczony. Wprowadził on pewne bardzo potrzebne zmiany i uzupełnienia w dotychczasowym *Statucie*. Poszerzył rozumienie celu Towarzystwa, którym ma być „pogłębianie i rozwój wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych (filozofii, prawa kanonicznego i innych) w diecezji włocławskiej" (art. 6). Jeżeli sformułowanie „nauki związane z teologią" pojmie się szeroko, to właściwie zmieszczą się w nim wszystkie niemal nauki. Jest to zapewne wynikiem tendencji do objęcia działalnością Towarzystwa wszystkich nauk wykładanych w seminarium duchownym, a wiadomo przecież, że nie tylko teologii w nim się uczy.

Inaczej ustawił także środki mające służyć do urzeczywistnienia tego celu: na pierwszym miejscu postawiono „zebrania naukowo-dyskusyjne samych członków Towarzystwa lub z prelegentami zaproszonymi z innych środowisk naukowych" (art. 7, a). Jest to jak najbardziej uzasadnione, ponieważ od początku była to zasadnicza i właściwie jedyna forma działalności Towarzystwa. Dodano natomiast jako postulat, by Towarzystwo wydawało „publikacje naukowe lub popularnonaukowe służące realizacji celu Towarzystwa" (art. 7, d). Ambitny ten postulat dotychczas nie został zrealizowany, głównie z powodu braku środków finansowych.

Dodano ważny artykuł o środkach materialnych potrzebnych do realizacji celu Towarzystwa, które mają pochodzić „ze składek członkowskich oraz ofiar od władz Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku" (art. 8).

Prawdopodobnie ze względu na nieregularność spotkań Towarzystwa w poprzednich dwóch kadencjach wprowadzono artykuł postanawiający, że „zebrania Towarzystwa odbywają się nie rzadziej niż dwa razy w ciągu semestru" (art. 9) oraz wyraźne postanowienie, że „z posiedzeń Towarzystwa sporządza się protokóły" (art. 10).

Ograniczono podział członków Towarzystwa tylko do zwyczajnych i honorowych, zrównując dotychczasowych członków nadzwyczajnych ze zwyczajnymi. Opuszczono też przy określeniu profesorów i wykładowców seminarium włocławskiego słowo „ksiądz", co już dawno należało uczynić, ponieważ wśród profesorów i wykładowców seminarium włocławskiego są też osoby świeckie. Nie spowodowało to jednak wejścia świeckich do Towarzystwa; aż do 1997 r. nie uczestniczyli oni w ogóle w spotkaniach Towarzystwa.

I ten *Statut* nie rozwiązał jednoznacznie sprawy przynależności do Towarzystwa. Stwierdzenie: „Członkiem zwyczajnym zostaje każdy mianowany profesor lub wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i nie przestaje nim być nawet wtedy, gdy przestał wykładać w tym Seminarium" (art. 12) wprowadza pewien automatyzm, a nawet przymus w zaliczaniu do grona członków Towarzystwa, niezależnie od woli zainteresowanego. Jeżeli któryś profesor czy wykładowca nie chciałby być członkiem Towarzystwa, musiałby złożyć pisemną rezygnację (por. art. 19). Bo przecież stwierdzenie *Statutu*, że członkiem Towarzystwa przestaje być także ten, kto „nie przestrzega statutu" (art. 19), właściwie jest zupełnie nierealnym zagrożeniem, skoro *Statut* branie udziału w spotkaniach Towarzystwa zalicza do praw członka, a nie do jego obowiązków (zob. art. 17, a) i nigdzie nie ma wzmianki o obowiązku płacenia składek członkowskich. To powoduje, że nie można ustalić listy rzeczywistych członków Towarzystwa i właściwie, formalnie biorąc, do członków Towarzystwa trzeba by zaliczyć także tych profesorów i wykładowców seminarium, którzy ani razu dotychczas nie byli na jego spotkaniach.

Zarząd ten ustalił też zasadnicze punkty każdego spotkania, które przyjęły się na stałe: 1) odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania, 2) referat (ok. 45 min.), 3) dyskusja, 4) informacje naukowe i wolne wnioski.

W tym czasie spotkania Towarzystwa odbywały się zazwyczaj pięć razy w roku akademickim. Referaty głosili jedynie profesorowie ze środowiska seminaryjnego.

Odbyło się trzynaście spotkań, na których dziesięciu profesorów seminarium włocławskiego wygłosiło dwanaście referatów; jedno spotkanie poświęcone było uczczeniu 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. Stanisława Olejnika w seminarium włocławskim. Referaty wygłosili następujący prelegenci: ks. Zdzisław Pawlak, ks. Marian Gołębiewski (dwa), ks. Stanisław Waszczyński, ks. Witold Kujawski, ks. Zbigniew Skrobicki, bp Bronisław Dembowski, ks. Jerzy Bagrowicz (dwa), ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Lech Król, ks. Kazimierz Rulka.[54]

W latach 1992-1994 przynajmniej raz w spotkaniach Towarzystwa uczestniczyło 37 członków. W poszczególnych spotkaniach uczestniczyło od 10 do 28 osób.[55]

W latach 1994-1997

Po upływie kadencji (1991-1994) cały Zarząd 28 kwietnia 1994 r. złożył rezygnację z pełnionych funkcji. Rezygnacja została przyjęta i tego samego dnia przeprowadzono wybory, które wyłoniły nowy Zarząd w składzie: ks. Zdzisław Pawlak – prezes, ks. Krzysztof Konecki – wiceprezes, ks. Kazimierz Rulka – sekretarz, ks. Kazimierz Skoczylas – skarbnik.[56] Zarząd, pod kierunkiem ks. Pawlaka, działał bardzo systematycznie. Terminy spotkań, tematy i prelegenci byli ustalani przed rozpoczęciem roku akademickiego i całoroczny plan spotkań był wręczany członkom Towarzystwa na początku roku seminaryjnego.W czasie tej kadencji spotkania odbywały się sześć razy w ciągu roku akademickiego.

W latach 1994-1997 przynajmniej raz w spotkaniu uczestniczyło 41 członków. W poszczególnych spotkaniach uczestniczyło od 10 do 26 osób. W ciągu tych trzech lat daje to przeciętnie 15 osób na spotkanie. Dało się zauważyć, że obecność biskupów na spotkaniach wpływała na zwiększenie frekwencji, a na znaczne jej zwiększenie, gdy głosili oni na nich referaty.[57]

W każdym roku akademickim odbywało się sześć spotkań roboczych. W sumie w latach 1994-1997 odbyło się 18 spotkań, na których wygłoszono 17 referatów; jedno spotkanie poświęcone było w całości sprawozdaniom z sympozjów i spotkań naukowych, w których uczestniczyli członkowie Towarzystwa (zazwyczaj sprawozdania takie były jednym z punktów spotkań roboczych). Większość referatów (13) wygłosili miejscowi profesorowie: ks. Wojciech Frątczak, ks. Krzysztof Konecki, ks. Jan Nowaczyk, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Stanisław Librowski, ks. Janusz Gręźlikowski, bp Roman Andrzejewski, ks. Wojciech Hanc (dwa), ks. Leonard Fic, bp Bronisław Dembowski, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Stanisław Jankowski SDB; cztery referaty wygłosili zaproszeni goście: prof. Stanisław Olczak (KUL, dwa), ks. Krzysztof Lewandowski (WSD Toruń), ks. Stanisław Bogdanowicz (WSD Gdańsk).[58]

Roczne sprawozdania z działalności Towarzystwa, opracowywane przez sekretarza Towarzystwa, ks. Kazimierza Rulkę, drukowane były w „Kronice Diecezji Włocławskiej".[59] W miarę możności została uzupełniona i uporządkowana dokumentacja Towarzystwa za ubiegłe lata,[60] sporządzono i opublikowano wykaz głoszonych referatów,[61] a także pierwsze szkice informacyjne o Towarzystwie.[62]

Od 1997 r.

W wyborach przeprowadzonych 22 maja 1997 r. został wyłoniony nowy Zarząd Towarzystwa w składzie: ks. Ireneusz Werbiński – prezes, ks. Leonard Fic – wiceprezes, ks. Roman Małecki – sekretarz, ks. Mieczysław Łaszczyk – skarbnik.[63]

Nowy Zarząd postawił sobie jako pierwszorzędne zadanie wydanie pierwszego tomu czasopisma Towarzystwa. W pierwszym roku działalności zaplanowano pięć spotkań roboczych, na które zgłoszono tyleż referatów. Autorami ich są: ks. Stanisław Olejnik, ks. Krzysztof Konecki, ks. Jerzy Pałucki (KUL), ks. Stanisław Librowski i ks. Henryk Posłuszny.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zakorzeniło się już w tej uczelni chyba na stałe. W sumie w latach 1979-1997 odbyło się 80 spotkań,[64] na których referaty głosiło 37 prelegentów. W większości byli to profesorowie naszego seminarium. Często były to referaty specjalnie przygotowane na sesje Towarzystwa (niektóre z nich zostały potem, zazwyczaj w formie rozszerzonej, opublikowane drukiem), czasem prelekcje na podstawie przygotowywanych już większych artykułów lub opracowań do druku, nieraz relacje z zebranych materiałów czy uczestnictwa w sympozjach i konferencjach, rzadko wypowiedzi na podstawie drukowanych już opracowań.

Osiągnięcia Towarzystwa zasługują tym bardziej na uznanie, że przyczyniło się do nich zasadniczo zaledwie kilkanaście osób, na czele z ks. prof. Stanisławem Olejnikiem (niemal wszyscy członkowie Towarzystwa są jego byłymi uczniami), który był inicjatorem klubu naukowodyskusyjnego „Krąg", doprowadził do przekształcenia go w towarzystwo naukowe, a następnie skutecznie rozwinął jego działalność, gdy ulegała ona stagnacji.

Mankamentem zaś Towarzystwa jest to, że nie potrafiło ono dotychczas spełnić wszystkich swoich zadań statutowych.

Działalność jego ogranicza się zasadniczo do organizowania prelekcji połączonych z dyskusjami. Ale nawet to nie jest sprawą łatwą. Członkowie Towarzystwa są bardzo zróżnicowani pod względem zainteresowań. Przeważają wśród nich teologowie, ale nie brak filozofów, historyków, historyków sztuki, filologów, pedagogów, psychologów. Z jednej strony daje to możność spojrzenia na podejmowane zagadnienie z różnych punktów widzenia, ale z drugiej strony znacznie utrudnia rzeczową dyskusję na bardziej specjalistyczne tematy.

Nie próbowano dotychczas organizować zebrań „otwartych" z prelekcjami członków Towarzystwa (zob. art. 7, c). Wynikiem tego jest mała znajomość Towarzystwa poza murami seminarium, nawet w diecezji włocławskiej i w samym Włocławku. Uczestnictwo zaś członków Towarzystwa w spotkaniach naukowych urządzanych poza diecezją włocławską (art. 7, b), jeśli się zdarza, jest ich osobistą decyzją, a nie jest organizowane przez Towarzystwo. Publikowany obecnie tom artykułów członków Towarzystwa być może zapoczątkuje

wreszcie stałe publikacje Towarzystwa, zgodnie z wymogiem zapisanym w *Statucie* (art. 7, d).

Wydaje się, że powyżej wskazane mankamenty wynikają zapewne przede wszystkim z braku odpowiednich funduszy na działalność statutową Towarzystwa.

Zauważa się też brak długofalowego planu w działalności Towarzystwa. Tematy referatów są często wyznaczane przypadkowo, bez związku z poprzednimi i następnymi wystąpieniami. Jedyny widoczny cykl to kilka referatów poświęconych koncepcji człowieka (1982-1983). Zwraca się jednak w miarę możności uwagę na aktualność podejmowanych tematów.

Dalsza działalność Towarzystwa zależy pewnie w dużej mierze od tego, czy planowane wydziały teologiczne na uniwersytetach świeckich odciągną z seminariów duchownych co ambitniejszych profesorów na stałe do siebie, czy może profesorowie seminariów duchownych będący równocześnie pracownikami wydziałów teologicznych przyczynią się do wzrostu zainteresowań naukowych także w swoich środowiskach seminaryjnych. Odpowiedź na to pytanie da zapewne najbliższa przyszłość.

PRZYPISY

[1] Obszerny biogram ks. Kunki – zob.: W. Kujawski, *Ksiądz prałat Bolesław Kunka*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 110-126.

[2] K. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 138.

[3] S. B[iskupski], *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocławskiej" 26(1932) s. 389.

[4] *Tamże*, s. 391.

[5] Jako oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego, powstały we Włocławku w 1928 r. notowany jest w artukule informacyjnym – A. Klawek, *O naszych towarzystwach teologicznych*, „Nasza Myśl Teologiczna" 1(1930), s. 260-262.

[6] B. Przybyszewski, *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, w: *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. 1, Wrocław 1978, s. 164.

[7] *Z seminarium duchownego. Wyższa szkoła we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 22(1928) s. 31.

[8] *Pierwszy Zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegl. Teologiczny" 9(1928) s. 200.

[9] S. B[iskupski], *Towarzystwo...*, art. cyt., s. 390.

[10] *Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegl. Teologiczny" 5(1924) s. 74-78.

[11] W dalszym ciągu niektórzy (raczej nieliczni) profesorowie seminarium włocławskiego należeli do Polskiego Towarzystwa Teologicznego i brali udział w jego pracach i zjazdach, które odbywały się co pięć lat i miały charakter naukowy. Większość natomiast profesorów seminarium włocławskiego należała do organizacji o charakterze naukowo-wychowawczym – Związku Zakładów Teologicznych, a w jego zjazdach, które odbywały się co dwa lub trzy lata, uczestniczyła zawsze grupa włocławska licząca od pięciu do dziewięciu osób (zob. wykazy uczestników drukowane w *Pamiętnikach* Zjazdów). Były to Towarzystwa sobie pokrewne, dlatego zastanawiano się nad moż-

liwymi formami ich współ-pracy (zob. S. Szydelski, *Współpraca Związku Z. T. z Polskim Tow. Teol.*, w: *Pamiętnik Ósmego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych] w Częstochowie, 15-17 IV 1936 roku*, Kraków 1937, s. 25-28).

[12] M. Morawski, *Życie naukowe współczesnego Włocławka*, „Nauka Polska" 19(1934) s. 380.

[13] S. B[iskupski], *Towarzystwo...*, art. cyt., s. 390.

[14] K. Bisztyga, *„Krętacze" Pisma św.*, Kraków 1929 („Głosy Katolickie" 19(1929) nr 347); – *toż*, Kraków 1932.

[15] *„Rerum novarum" wobec potrzeb doby obecnej. W 40-tą rocznicę ogłoszenia Encykliki*, Włocławek 1930 – odb. z „Ateneum Kapłańskiego" 28(1930).

[16] S. B[iskupski], *Towarzystwo...*, art. cyt., s. 390.

[17] „Tygodnik Polski" 1936, nr 13, s. 153; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, [t. 1], Warszawa 1994, s. 147.

[18] S. B[iskupski], *Towarzystwo...*, art. cyt., s. 390.

[19] M. Morawski, *Życie naukowe współczesnego Włocławka*, art. cyt., s. 380.

[20] *Tamże.*

[21] Por. S. Piotrowski, *Działalność społeczna* [ks. Stefana Wyszyńskiego w okresie włocławskim], „Aten. Kapł." 79(1972) s. 50-51; J. Różański, *Działalność naukowo-dydaktyczna i społeczna ks. dr. Stefana Wyszyńskiego w latach 1930-1945*, Lublin 1995, s. 44 (mszps w Bibl. KUL).

[22] Archiw. Państw. Włocławek, SPW, Ref. BiPP, sygn. 387, k. 88; *Wykłady dla inteligencji*, „ABC dla Włocławka" 1932, nr 42, s. 6; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa...*, dz. cyt., s. 118.

[23] M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa...*, dz. cyt., s. 126.

[24] *Odczyty dla inteligencji*, „ABC dla Włocł." 1934, nr z 21 II, s. 6; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa...*, dz. cyt., s. 133.

[25] M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa...*, dz. cyt., s. 165.

[26] „ABC dla Włocł." 1937, nr z 14 II, s. 6; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa...*, dz. cyt., s. 157.

[27] „ABC dla Włocł." 1937, nr z 14 III, s. 6; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa...*, dz. cyt., s. 158.

[28] *Odczyty T-wa Teologicznego*, „Kron. Diec. Włocł." 31(1937) s. 88.

[29] Zob. S. Biskupski, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy włocławskim seminarium duchownym*, „Aten. Kapł." 72(1969) s. 301-303.

[30] S. B[iskupski], *Towarzystwo...*, art. cyt., s. 390.

[31] Zob. F. Korszyński, *Życie wspólne kapłanów świeckich*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 33, Włocławek 1933, s. 447-448.

[32] *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, t. 1: 1945-1966, s. 77 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

[33] Informacja ustna ks. Wojciecha Hanca i ks. Zbigniewa Skrobickiego z dn. 27 XI 1997 r.

[34] *Księga protokołów posiedzeń naukowodyskusyjnego klubu „Krąg"*. Włocławek, Wyższe Seminarium Duchowne, s. 1 (rkps w posiadaniu ks. Z. Pawlaka).

[35] *Tamże*, s. 2.

[36] *Tamże.*

[37] Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 33.

[38] *Księga protokołów*, dz. cyt., s. 2.

[39] Na podstawie wykazu uczestników spotkań w cytowanej *Księdze protokołów.*

[40] Zob. wykaz *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1997*, s. 37-38 tej publikacji.

[41] *Księga protokołów*, dz. cyt., s. 71.

[42] *Dekret biskupa włocławskiego powołujący Towarzystwo Naukowe Teologiczne Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 67(1984), s. 90.

[43] *Towarzystwo Naukowe Teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 67(1984), s. 139.

[44] *Księga protokołów*, dz. cyt., s. 76.

[45] *Posiedzenie Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 68(1985), s. 41.

[46] Osobiste notatki ks. Mariana Gołębiewskiego ze spotkań Towarzystwa w l. 1985-1994, k. 1-2 (rkps w materiałach archiwalnych Towarzystwa, przechowywanych przez każdorazowego sekretarza).

[47] *Sesja publiczna Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 68(1985), s. 137.

[48] Inni, np. ks. Stefan Spychalski ze Świnic i ks. Stanisław Dąbrowski z Liskowa, poinformowali wcześniej o niemożliwości przybycia na sesję (zob. *Dokumentacja działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984-1997* – poszyt w posiadaniu każdorazowego sekretarza Towarzystwa).

[49] Z osobistych notatek ks. M. Gołębiewskiego ze spotkań Towarzystwa w l. 1985-1994 (zob. przyp. 46) wynika, że protokoły takie, nawet jeśli były pisane, zazwyczaj nie były odczytywane na sesjach Towarzystwa. Jedynie w notatkach z posiedzenia Towarzystwa w dniu 11 II 1987 r. jest wzmianka o odczytaniu protokołu z poprzedniego zebrania (k. 21r), a przecież ks. Gołębiewski z reguły notował wszystkie punkty każdego spotkania.

[50] Informacje o niektórych sesjach Towarzystwa oraz roczne sprawozdania z działalności seminarium duchownego publikowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej", a także osobiste rękopiśmienne zapiski ks. Mariana Gołębiewskiego ze spotkań Towarzystwa (zob. przyp. 46).

[51] Np. w spotkaniu 2 II 1987 r. uczestniczyło osiem osób (zob. osobiste notatki ks. M. Gołębiewskiego ze spotkań Towarzystwa w l. 1985-1994, k. 20r).

[52] Zob. wykaz *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1997*, s. 38-40 tej publikacji.

[53] Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo...*, art. cyt., s. 34.

[54] Zob. wykaz *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1997*, s. 40 tej publikacji.

[55] Na podstawie listy obecności z lat 1992-1994, w: *Dokumentacja działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984-1997* (poszyt w posiadaniu każdorazowego sekretarza Towarzystwa).

[56] Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo...*, art. cyt., s. 35.

[57] Na podstawie listy obecności z lat 1994-1997, w: *Dokumentacja działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984-1997*.

[58] Zob. wykaz *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1997*, s. 41-42 tej publikacji.

[59] Zob. „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 302-315; 79(1996), s. 233-244; 80(1997), s. 197-211.

[60] Poszyt *Dokumentacja działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984-1997* (w posiadaniu każdorazowego sekretarza Towarzystwa).

[61] Z. Pawlak, K. Rulka, *Referaty wygłoszone na spotkaniach Teologicznego Tow. Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1994*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 36-39; K. Rulka, *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1997*, „Kron. Diec. Włocł." 80(1997), s. 211-215.

[62] Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Semianrium Duchownego we Włocławku*, w: *Od wieków kształci pasterzy*, Włocławek 1994, s. 78-80; tenże, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 32-35.

[63] K. Rulka, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1996/97*, „Kron. Diec. Włocł." 80(1997), s. 211.

[64] Pod względem ilości dorobek ten należy uznać za znaczący, szczególnie gdy porówna się go z ilością spotkań istniejącej od 1981 r. przy Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach sekcji Polskiego Towarzystwa Teologicznego; w latach 1983-1994 zorganizowała ona 35 spotkań (zob. T. Czakański, *Działalność naukowa Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w latach 1980-1995*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 27/28(1994-1995), s. 266-268), podczas gdy we Włocławku zorganizowano w tym samym czasie 41 spotkań.

WYKAZ REFERATÓW WYGŁOSZONYCH W LATACH 1979-1998

I. W latach 1979-1984 (klub naukowodyskusyjny „Krąg")

1) 18 I **1980** – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: sprawozdanie z sympozjum na ATK pt. *Uniwersytet katolicki wobec problemu zagrożenia wartości moralnych we współczesnym stechnicyzowanym świecie* (ks. Olejnik wygłosił tam referat *Problem podważenia hierarchii wartości we współczesnym stechnicyzowanym świecie*).

Por. drukowany artykuł pt. *Kryzys moralny cywilizacji. Zachowanie hierarchii wartości we współczesnym świecie stechnicyzowanym*, „Chrześcijanin w świecie" 12(1980), nr 6, s. 25-46.

2) 22 II 1980 – ks. dr Wojciech H a n c: sprawozdanie z Kongresu Mariologicznego i Maryjnego w Saragossie.

Drukowane pt. *Spotkanie w Saragossie...*, „Aten. Kapł." 95(1980), s. 463-470.

3) 14 III 1980 – ks. dr Zdzisław P a w l a k: sprawozdanie z XXIII Tygodnia Filozoficznego pod hasłem *Człowiek i kultura*.

4) 24 IV 1980 – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: *Problem i ocena etyczna tzw. inżynierii genetycznej*.

5) 2 V 1980 – ks. dr Jerzy K a ź m i e r c z a k: *„Credo" Hansa Künga*.

6) 10 X 1980 – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Gerardus van der Leeuw i jego fenomenologia religii*.

Drukowany w „Aten. Kapł." 95(1980), s. 309-313.

7) 14 XI 1980 – ks. dr Jan N o w a c z y k: *M. Merleau-Ponty a problem Boga*.

Drukowany jako artykuł pt. *Marleau-Ponty'ego myślenie o Bogu*, „Aten. Kapł." 102(1984), s. 483-494.

8) 12 XII 1980 – ks. dr Roman A n d r z e j e w s k i: *Nad paradoksem stoików: Omnia peccata paria*.

9) 13 II **1981** – ks. dr Wojciech H a n c: *Współczesne spojrzenie na mariologię*.

10) 14 III 1981 – ks. dr Jerzy K a ź m i e r c z a k: *Teologia a Urząd Nauczycielski Kościoła*.

11) 3 IV 1981 – ks. dr Marian G o ł ę b i e w s k i: *Stan badań krytycznych nad Księgą Deutero-Izajasza (Iz 40-55)*.

Na podstawie materiałów zbieranych do przygotowywanej pracy habilitacyjnej (*Hymny samopochwalne Jahwe u Deutero-Izajasza (40-48)* – Warszawa 1994).

12) 23 X 1981 – ks. dr Zbigniew S k r o b i c k i: *Refleksje nad encykliką „Laborem exercens" Jana Pawła II*.

13) 13 XI 1981 – sprawozdania księży profesorów dotyczące sympozjów w zakresie ich specjalizacji.

14) 11 XII 1981 – duskusja nad rolą profesora w kształtowaniu formacji kapłańskiej i jego stanu.

15) 15 I **1982** – ks. dr Jerzy B a g r o w i c z: *Prasa w społeczeństwie komunikacji*.

16) 26 II 1982 – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Pojęcie kultury i jej typy.*

17) 5 III 1982 – ks. dr Franciszek J ó ź w i a k: *Główne tematy przepowiadania Nowego Testamentu według J.F. Fitzmayera.*

Na podstawie materiałów przygotowanych do wykładów z Nowego Testamentu w seminarium włocławskim.

18) 14 V 1982 – ks. dr Marian G o ł ę b i e w s k i: *Jedność Pisma Świętego jako zasada hermeneutyczna* (cz. 1).

19) 8 X 1982 – ks. dr Marian G o ł ę b i e w s k i: *Jedność Pisma Świętego jako zasada hermeneutyczna* (cz. 2).

Poz. 18-19 drukowane w „Collect. Theol." 53(1983) fasc. 1, s. 5-17.

20) 19 XI 1982 – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Biologiczno-mechanistyczna koncepcja człowieka Freuda a społeczno-kulturowa Karen Horney.*

21) 10 XII 1982 – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: *Victor Frankl i jego koncepcja człowieka.*

22) 28 I **1983** – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Koncepcja człowieka w teorii Ericha Fromma.*

23) 18 II 1983 – ks. dr Zdzisław P a w l a k: sprawozdanie z XXV Tygodnia Filozoficznego pod hasłem *Człowiek w dziejach.*

24) 22 IV 1983 – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: sprawozdanie z sympozjum naukowego na ATK poświęconego bioetyce.

25) 13 V 1983 – ks. dr Jan N o w a c z y k: *Prakseologiczne dyrektywy programatyzacji dobrej woli według Tadeusza Kotarbińskiego.*

26) 21 X 1983 – ks. dr Wojciech H a n c: *Eklezjalny charakter katolickich wspólnot chrześcijańskich.*

27) 24 XI 1983 – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: *Kulturotwórcza wartość moralności chrześcijańskiej.*

Zob. drukowany artykuł pt. *Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej*, „Aten. Kapł." 102(1984), s. 433-442.

28) 9 XII 1983 – ks. dr Jerzy K a ź m i e r c z a k: *Ateizm zjawiskiem światowym.*

29) 3 II **1984** – ks. dr Jerzy K a ź m i e r c z a k: *Psychologia wiary i niewiary.*

30) 9 III 1984 – ks. dr Bogusław S k o w r o ń s k i: *Etyka ideału według Władysława Biegańskiego.*

31) 6 IV 1984 – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: *Historia Polskiego Towarzystwa Teologicznego.*

32) 4 V 1984 – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Filozofia kardynała Karola Wojtyły.*

II. W latach 1984-1991

Ponieważ z tego okresu nie zachowały się sprawozdania z sesji TTN, trzeba było się oprzeć jedynie na osobistych notatkach prezesa Towarzystwa, ks.

Mariana Gołębiewskiego, rocznych sprawozdaniach z działalności seminarium włocławskiego oraz kilku informacjach o odbytych sesjach, publikowanych w „Kronice Diecezji Włocławskiej". Zestawienie sporządzone na tej podstawie nie jest chyba kompletne, ponieważ trudno było odróżnić, które spotkania organizowane były przez seminarium duchowne, a które przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe.

A oto tematyka spotkań, które udało się ustalić:

33) 15 III **1985** – sprawy organizacyjne w związku z zatwierdzeniem przez biskupa włocławskiego Jana Zarębę *Statutu* Towarzystwa.

34) 15 V 1985 – doc. dr Marian Maciejewski (KUL): *Problemy kerygmatyczne interpretacji literatury*; ks. dr Jerzy Bagrowicz: komunikat pt. *Śladami niepokojów i poszukiwań*, poświęcony zjawisku pozareligijnych grup opierających się na religiach wschodnich; ks. dr Wojciech Hanc: komunikat na temat międzynarodowych kongresów józefologicznych.

35) 12 XI 1985 – ks. prof. Jan Łach (ATK): *Przebudzenie i miłość w szóstej antytezie z Kazania na Górze (Mt 5, 43-48)*; komunikat ks. prof. Jerzego Kaźmierczaka na temat sympozjum fundamentalistów w Berlinie.

36) 18 XII 1985 – ks. doc. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL): *Teologia wyzwolenia a Ewangelia.*

37) 3 II **1986** – prof. dr hab. Jan Czerkawski (KUL): *Filozoficzne podstawy godności człowieka.*

38) 16 IV 1986 – ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański (ATK): *Wpływ Soboru Watykańskiego II na kanonistykę w Polsce.*

39) 21 XI 1986 – ks. dr Jan Nowaczyk: *Wiara religijna jako wartość niezbędna w społeczeństwie informacji.*

40) 11 II **1987** – ks. dr Zdzisław Pawlak: *Ks. prof. Włodzimierz Sedlak i jego bioelektronika.*

41) 8 IV 1987 – Jan Józef Szczepański: *Związek Literatów Polskich – dzieje najnowsze.*

42) 4 II **1988** – ks. dr Romuald Waszkinel (KUL): *Relacja: nauka – filozofia – teologia*

43) 24 XI 1988 – ks. dr Zdzisław Pawlak: *Dialog filozoficzny z polską filozofią marksistowską.*

44) 27 X **1989** – sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego w Meksyku (ks. dr Wojciech Hanc, ks. dr Krzysztof Konecki).

45) 17 XI 1989 – ks. dr Tadeusz Korpusiński: *Sytuacja teologii pastoralnej obszaru języka niemieckiego.*

46) 23 II **1990** – ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik: *Etos pracy.*

47) 19 XI 1990 – ks. dr Jerzy Bagrowicz: *Formacja do kapłaństwa według wskazań VIII sesji zwyczajnej Synodu Biskupów w 1990 r.*

48) 17 IV **1991** – ks. mgr Wojciech C h u c h a ł a: *Historia języka łacińskiego.*

49) 16 V 1991 – ks. dr Zdzisław P a w ł o w s k i: *Dokąd zmierza współczesna biblistyka.*

III. W latach 1991-1994

50) 20 III **1992** – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Trudności religijne współczesnego człowieka.*

51) 9 IV 1992 – ks. dr Marian G o ł ę b i e w s k i: *Dialog żydowsko-chrześcijański – uwarunkowania i perspektywy.*

52) 16 V 1992 – ks. mgr Stanisław W a s z c z y ń s k i: *Program duszpasterski w Polsce w latach 1990-2000.*

53) 26 XI 1992 – ks. dr Witold K u j a w s k i: *Hipotezy o początkach diecezji na Kujawach.*

54) 9 XII 1992 – ks. dr Zbigniew S k r o b i c k i: *Koncepcja praw człowieka.*

55) 19 II **1993** – ks. prof. dr hab. Bronisław D e m b o w s k i: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu.*

56) 24 IV 1993 – ks. dr Jerzy B a g r o w i c z: *Wokół sprawy Drewermanna.*

Por. artykuł – J. Bagrowicz, D. Oko, *Wokół sprawy Drewermanna*, „Aten. Kapł." 119(1992), s. 102-114.

57) 14 V 1993 – ks. dr Mieczysław Ł a s z c z y k: *Perspektywy współpracy duchownych ze świeckimi.*

58) 18 XI 1993 – refleksje ks. prof. dra hab. Stanisława O l e j n i k a na temat 40-lecia jego pracy w seminarium włocławskim.

59) 9 XII 1993 – ks. dr Marian G o ł ę b i e w s k i: *Kierunki i perspektywy badań w naukach filozoficzno-teologicznych na Zachodzie.*

Refleksje po powrocie ze stypendium naukowego w Paryżu (1992-1993).

60) 24 II **1994** – ks. lic. Lech K r ó l: *Duszpastersko-wychowawcza gorliwość bł. Michała Kozala.*

Na podstawie materiałów do pracy doktoranckiej *Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala* (ATK, 1995).

61) 24 III 1994 – ks. mgr Kazimierz R u l k a: *Kościół w powojennym (po 1945 r.) Włocławku.*

Na podstawie opracowania przygotowanego do planowanej *Monografii Włocławka.*

62) 28 IV 1994 – ks. dr hab. Jerzy B a g r o w i c z: *Żydzi i judaizm w „Katechizmie Kościoła katolickiego" – zagadnienia wstępne.*

Myśli tu zasygnalizowane – uzupełnione i szeroko rozwinięte w artykule pt. *Przesłanie „Katechizmu Kościoła katolickiego" i jego konsekwencje dla katechezy i nauczania o Żydach i judaizmie*, „Collect. Theol." 65(1995) nr 2, s. 61-92.

IV. W latach 1994-1997

63) 20 X 1994 – ks. dr Wojciech F r ą t c z a k: *Kościół we Włocławku w okresie międzywojennym 1918-1919.*

Na podstawie opracowania przygotowanego do planowanej *Monografii Włocławka.*

64) 17 XI 1994 – ks. dr Krzysztof K o n e c k i: *Teologia i celebracja odnowionej liturgii błogosławieństw.*

65) 12 I **1995** – prof. dr hab. Stanisław O l c z a k (KUL): *Szkolnictwo parafialne diecezji włocławskiej w XVI-XVIII wieku na podstawie ksiąg wizytacyjnych przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.*

66) 23 II 1995 – ks. dr Jan N o w a c z y k: *Religijne „credo" Alberta Einsteina.*

67) 27 IV 1995 – ks. dr Krzysztof L e w a n d o w s k i (WSD Toruń): *Model dziennikarza katolickiego w świetle nauczania Kościoła.*

Na podstawie pracy doktoranckiej na ten sam temat.

68) 18 V 1995 – ks. dr Kazimierz S k o c z y l a s: *Stan akceptacji wartości religijno-moralnych wśród młodzieży na podstawie badań przeprowadzonych wśród młodzieży Konina.*

Na podstawie pracy doktorskiej.

69) 26 X 1995 – ks. prof. dr hab. Stanisław L i b r o w s k i: *Opublikowane dokumenty instytucji polskich i sprawa druku zbioru diecezji włocławskiej.*

70) 23 XI 1995 – ks. prof. Stanisław B o g d a n o w i c z (WSD Gdańsk): *Karol Maria Antoni Szplet – biskup gdański czasu wojny, więzień specjalny PRL.*

Na podstawie książki pod tym samym tytułem (Gdańsk 1995).

71) 18 I **1996** – ks. dr Janusz G r ę ź l i k o w s k i: *Współodpowiedzialność seminarium i całego prezbiterium diecezji za formację kandydatów do kapłaństwa.*

Referat wydrukowany w „Kronice Diecezji Włocławskiej" 79(1996), s. 112-123.

72) 15 II 1966 – bp dr Roman A n d r z e j e w s k i: *Ludność polskiej wsi w obliczu nowych problemów duszpasterskich (refleksje nad wstępnymi ankietami do badań pastoralnych po wyborach prezydenckich '95).*

W poszerzonej formie wydrukowany w Tygodniku Rolników „Obserwator" – 7(1996) nr 12-19 oraz w samoistnej pozycji pt. *Witosowe dziedzictwo*, Częstochowa 1996 (Zeszyty „Niedzieli", nr 2).

73) 25 IV 1996 – ks. rektor Wojciech H a n c: *Dialog ekumeniczny i jego aktualny stan.*

74) 23 V 1996 – ks. dr Leonard F i c: *Problematyka religijna we współczesnej polskiej literaturze science fiction.*

75) 24 X 1996 – bp prof. dr hab. Bronisław D e m b o w s k i: *Filozofia źródłem sensu kultury.*

W oparciu o artykuł drukowany w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 152-158.

76) 21 XI 1996 – sprawozdania z sympozjów i spotkań naukowych.

77) 16 I **1997** – ks. dr Zdzisław P a w l a k: *Aktualny stan filozofii w Polsce.*

78) 20 II 1997 – prof. dr hab. Stanisław Olczak (KUL): *Kościoły parafialne w archidiakonacie włocławskim na początku XVIII wieku.*

79) 24 IV 1997 – ks. prof. Stanisław J a n k o w s k i SDB: *Niektóre przyczyny rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi w świetle Nowego Testamentu i literatury judaistycznej.*

80) 22 V 1997 – ks. rektor Wojciech H a n c: *Chrzest w dialogu ekumenicznym.*

V. W roku 1997/98

81) 23 X 1997 – ks. prof. dr hab. Stanisław O l e j n i k: *Obrona chrześcijańskich wartości moralnych w dobie obecnej.*

Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich" 1(1998), s. 105-113.

82) 27 XI 1997 – ks. dr hab. Krzysztof K o n e c k i: *Sprawowanie błogosławieństw wydarzeniem kościelnym.*

Referat wydrukowany w „Seminare" 13(1997), s. 13-22.

83) 19 II **1998** – ks. prof. dr hab. Jerzy P a ł u c k i (KUL): *Polityka religijna dynastii Sewerów a postawa Kościoła wobec władzy świeckiej.*

Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich" 1(1998), s. 114-128.

84) 23 IV 1998 – ks. prof. dr hab. Stanisław L i b r o w s k i: 1) komunikat o bulli protekcyjnej pap. Eugeniusza III dla diecezji włocławskiej, z racji 850-lecia jej wystawienia, 2) referat pt. *Program prac nad dokumentami diecezji włocławskiej.*

85) 14 V 1998 – ks. Henryk P o s ł u s z n y: *Psychiczne uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego.*

Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich" 1(1998), s. 179-193.

BIBLIOGRAFIA

1. [Ks. Stefan Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Naukowe we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 26(1932), s. 389-391.

2. *Odczyty T-wa Teologicznego* [zorganizowane w Wielkim Poście 1937 r. dla inteligencji], „Kron. Diec. Włocł." 31(1937), s. 88.

3. Ks. Michał Morawski, *Życie naukowe współczesnego Włocławka*, „Nauka Polska" 19(1934), s. 379-380.

4. *Dekret biskupa włocławskiego powołujący Towarzystwo Naukowe Teologiczne Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 67(1984), s. 90.

5. *Towarzystwo Naukowe Teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 67(1984), s. 139.

6. *Posiedzenie Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 68(1985), s. 41.

7. *Sesja publiczna Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 68(1985), s. 137.

8. *Sesja Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 68(1985), s. 269-270.

9. *Sesja Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 69(1986), s. 43.

10. Ks. Zdzisław Pawlak, *Z historii „Kręgu" (fragmenty z Księgi protokółów)*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 28-30.

11. Ks. Z[dzisław] Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, w: *Od wieków kształci pasterzy*, Włocławek 1994, s. 78-80.

12. Ks. Zdzisław Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 32-35.

13. Ks. Zdzisław Pawlak, ks. Kazimierz Rulka, *Referaty wygłoszone na spotkaniach Teologicznego Tow. Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1994*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 36-39.

14. Ks. Kazimierz Rulka, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 1994/95*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995), s. 302-315.

15. Ks. Kazimierz Rulka, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 1995/96*, „Kron. Diec. Włocł." 79(1996) s. 233-244.

16. Ks. Kazimierz Rulka, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1996/97*, „Kron. Diec. Włocł." 80(1997) s. 197-211.

17. Ks. Kazimierz Rulka, *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979-1997*, „Kron. Diec. Włocł." 80(1997) s. 211-215.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZA ROK 1997/98

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 1997/98 pięć roboczych spotkań naukowych, w których uczestniczyło każdorazowo od 12 do 26 osób. Wygłoszono pięć referatów. Poniższe sprawozdanie przedstawia problematykę poruszaną na spotkaniach roboczych.

1) 23 października 1997 r.

Prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, wystąpił z inicjatywą wydania „Studiów Włocławskich", co byłoby dobrym sposobem zaznaczenia przypadającej w przyszłym roku 75 rocznicy założenia Towarzystwa Teologicznego we Włocławku. Uczestnicy przychylnie przyjęli tę inicjatywę, wskazując jednocześnie na potrzebę takiej publikacji, która byłaby nie tylko uczczeniem rocznicy, lecz także mogłaby stanowić formę promocji włocławskiego środowiska teologicznego. Sugerowano także, aby – na ile możliwości finansowe na to pozwolą – numer jubileuszowy stał się zaczątkiem stałej serii publikowanej przez włocławskich teologów (i filozofów).

Referat na temat *Obrona chrześcijańskich wartości moralnych w dobie obecnej* wygłosił ks. prof. Stanisław O l e j n i k (jest on wydrukowany w niniejszym tomie – s. 105-113).

W dyskusji, prowadzonej przez ks. Werbińskiego, głos zabierali: ks. Mieczysław Łaszczyk, p. Mirosław Glazik, ks. Roman Małecki, ks. Henryk Posłuszny, ks. Stanisław Olejnik. Dyskutanci zwracali uwagę nie tylko na konieczność obrony podstawowych wartości moralnych, lecz także na niezwykle istotny sposób, w jaki dziś podejmuje się takowe próby. Podkreślono konieczność włączenia osiągnięć współczesnej psychologii w służbę ewangelizacji (ks. H. Posłuszny) oraz demaskowania pseudowartości, jakimi karmi dzisiejszego człowieka świat reklamy (p. M. Glazik).

2) 27 listopada 1997 r.

Na początku ks. Kazimierz Rulka przekonywał wątpiących o istnieniu Towarzystwa Teologicznego we Włocławku od 1928 r. na podstawie dwóch przekazów: ks. prof. S. Biskupskiego – z 1932 r. oraz ks. prof. M. Morawskiego – 1934 r. Myśl powołania Towarzystwa powziął ks. prof. Bolesław Kunka w 1928 roku Powstało ono w marcu tegoż roku. Zrzeszało wówczas ok. 40 kapłanów. Spotkania odbywały się raz w miesiącu. Od 1930 r. Towarzystwo prowadziło także wykłady otwarte dla inteligencji w okresie Adwentu i Wielkiego Postu.

Można powiedzieć, że wówczas Towarzystwo działało na polu naukowym, oświatowym i ascetycznym. Obecnie TTN skupia się głównie na działalności naukowej, zaś funkcję oświatową przejął Klub Inteligencji Katolickiej.

Nawiązując do tego, ks. rektor Wojciech Hanc oraz ks. Zbigniew Skrobicki przypomnieli kilku prelegentów, którzy przyjeżdżali do Włocławka i głosili referaty dla grona profesorów seminarium duchownego, chociaż nie funkcjonowało wtedy formalnie Towarzystwo Teologiczne.

W następnej kolejności głos zabrał prezes TTN, ks. Ireneusz Werbiński. Nawiązał do poprzedniego spotkania, na którym przedstawiono inicjatywę wydawania czasopisma TTN WSD. Po szerokich konsultacjach Zarząd ustalił, że powinna to być publikacja naukowa w formie roczników. Głównym jej celem byłaby promocja naszego środowiska naukowego.

Kolejnym punktem spotkania był **referat** wygłoszony przez ks. prof. dr. hab. Krzysztofa K o n e c k i e g o pt. *Sprawowanie błogosławieństw wydarzeniem kościelnym* (referat został opublikowany w czasopiśmie „Seminare" 13:1997, s. 13-23). Prelegent całość swojego wystąpienia przedstawił w ośmiu punktach: 1) Struktura błogosławieństw, 2) Szafarz liturgii błogosławieństw, 3) Uczestnicy błogosławieństw, 4) Zastosowanie znaków, 5) Strój celebransa sprawującego błogosławieństwa, 6) Łączenie błogosławieństw, 7) Okoliczności sprawowania błogosławieństw, 8) Wnioski końcowe.

W dyskusji, którą prowadził sam prezes Towarzystwa, udział wzięli księża (w kolejności zabierania głosu): Tomasz Kaczmarek, Wojciech Hanc, Zbigniew Skrobicki, Henryk Posłuszny, Mieczysław Łaszczyk, Stanisław Jankowski, Ireneusz Werbiński.

W nawiązaniu do referatu ks. T. Kaczmarek podkreślił głębokie zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej znaku krzyża, jako integralnego elementu modlitwy błogosławieństw. Nowy ryt tymczasem na pierwszym miejscu stawia samą modlitwę błogosławieństwa, czyniąc tym samym ze znaku krzyża tylko jeden (nie najistotniejszy) element całego rytu. Ks. Kaczmarek podkreślił, że znak krzyża nieustannie towarzyszy chrześcijańskiej codzienności. Wyraża myśl o nieogarnionej miłości Boga ku człowiekowi. Jest wyznaniem wiary i uwielbieniem Boga w Trójcy Jedynego. Ks. Konecki wyjaśnił, że znak krzyża według nowego rytu jest tylko jednym z elementów rytu, stanowiąc sam w sobie (bez powiązania z modlitwą wyjaśniającą) „uboższą" formę błogosławieństwa. Obrzędy nie negują ani nie zabraniają stosowania tego znaku. Mając na uwadze ogromne znaczenie, jakie posiada znak krzyża w liturgicznych i pozaliturgicznych nabożeństwach w protestantyzmie i prawosławiu, ks. rektor W. Hanc zapytał, czy autorzy nowego rytu wzięli pod uwagę jego ekumeniczny wymiar.

W dalszej dyskusji wyniknęło kilka problemów, m. in: jaka jest różnica między błogosławieństwem udzielanym w liturgii przez kapłana a błogosławień-

stwem udzielanym przez biskupa (potrójne błogosławieństwo) – ks. M. Łaszczyk. Zapytał on też o możliwość łączenia błogosławieństw w liturgii sakramentu małżeństwa.

Ks. H. Posłuszny, zabierając trzykrotnie głos w dyskusji, dostrzegł m.in., że relatywnie małe znaczenie, jakie nowy ryt błogosławieństw przypisuje znakowi krzyża, może być wynikiem ogólnych trendów liberalnych w teologii posoborowej. Zwrócił także uwagę (odnosząc się pośrednio do pytania ks. Łaszczyka), że w swoich objawieniach Matka Boża przypisuje dużą siłę błogosławieństwu kapłańskiemu.

Ks. T. Kaczmarek poprosił o wyjaśnienie, czy nowy ryt przewiduje także błogosławieństwo bądź poświęcenie rzeczy materialnych (tablic, pamiątek i in.) i na jakie momenty teologiczne zwraca szczególną uwagę. Prelegent w odpowiedzi podkreślił, iż nowy ryt nie mówi o błogosławieństwach, a tym bardziej poświęceniach rzeczy, lecz o błogosławieństwach ludzi, którzy będą z nich korzystać. Niektórzy dyskutanci zapytali także o teologiczną poprawność błogosławieństw zwierząt (ks. W. Hanc) i broni (ks. Z. Skrobicki).

Dyskusję zakończył ks. I. Werbiński zwracając uwagę, iż błogosławieństwa nie mogą być traktowane jako znaki magiczne. Zakładają bowiem głęboką wiarę czyniącego w teologiczny sens znaku. Jako forma pozaliturgiczna mogą być formułowane własnymi słowami przez wypowiadającego.

Ks. Konecki podał na koniec kilka praktycznych wniosków, które mogłyby się przyczynić do pogłębienia teologii i szerszego zastosowania błogosławieństw w życiu chrześcijanina. Uwypuklił konieczność promowania teologii błogosławieństw w kręgach inteligencji. Wskazał na niezbędność wyjaśniania teologii błogosławieństw między innymi na konferencjach rejonowych księży. Konieczne jest także uważne śledzenie nowej literatury teologicznej na ten temat.

3) 18 lutego 1998 r.

Referat pt. *Polityka religijna dynastii Sewerów a stanowisko Kościoła wobec władzy świeckiej* wygłosił ks. dr hab. Jerzy P a ł u c k i, kierownik Katedry Zachodnich Ojców Kościoła na KUL-u i jednocześnie obecny przewodniczący Polskiej Sekcji Patrologów. Treść referatu została przedstawiona w trzech punktach: 1) Kontekst religijny w państwie rzymskim za czasów panowania dynastii Sewerów, 2) Postawa chrześcijan wobec władzy świeckiej, 3) Wnioski końcowe – aktualność problematyki relacji: państwo – Kościół w czasach dzisiejszych a doświadczenie pierwszych wieków chrześcijaństwa (pełny tekst znajduje się w niniejszym tomie – s. 114-128).

W zakończeniu prelegent starał się zachęcić słuchaczy do twórczej refleksji nad znaczeniem nauczania Ojców Kościoła w poruszanej kwestii w kontek-

ście obecnej sytuacji Kościoła. Oczywiście należy pamiętać o swoistej „kontekstualności" owych relacji: państwo – Kościół. Inna jest bowiem na przykład sytuacja Kościoła w Polsce, inna w Ameryce Środkowej, a jeszcze inna w Chinach. Wydaje się jednak, że twórcze zmaganie się z tym problemem, do jakiego zostało zmuszone chrześcijaństwo w tamtych czasach, posiada dużą wartość także dla doby współczesnej. Pokazuje bowiem, że każde pokolenie musi na nowo przemyśleć swoją postawę wobec władzy świeckiej. Świadectwo Ojców Kościoła, tak jak i w innych kwestiach, tak i w tej posiada niezaprzeczalne znaczenie w formie „lekcji ze społecznej nauki Kościoła" mówiącej do nas z przeszłości.

Po referacie odbyła się **dyskusja** prowadzona pod kierunkiem innego patrologa, ks. prof. Tomasza Kaczmarka. Podsumował on krótko referat, uwypuklając jego miejsca bardziej znaczące, zwłaszcza ze względu na aktualność tematu. W dyskusji głos zabierali (w kolejności): ks. Ireneusz Werbiński, ks. Stanisław Olejnik, bp Roman Andrzejewski, ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Zdzisław Pawlak, ponownie bp R. Andrzejewski, ks. Henryk Posłuszny, ks. Leonard Fic i prelegent.

Wszyscy podkreślali aktualność tematu, trzech z nich (ks. I. Werbiński i ks. Z. Pawlak oraz bp R. Andrzejewski) wskazywali na różne koncepcje rozumienia „polityki" panujące w historii kształtowania się myśli społecznej, a posiadające niewątpliwe, czy wręcz rozstrzygające znaczenie dla omawianej problematyki.

Całość dyskusji podsumował ks. T. Kaczmarek. Spotkanie było kolejnym dowodem na to, iż historia jest ciągle żywa i nie na darmo nazywana jest nauczycielką życia. Oby tylko nasze pokolenie umiało się od niej uczyć! Także w trudnej kwestii relacji: państwo – Kościół.

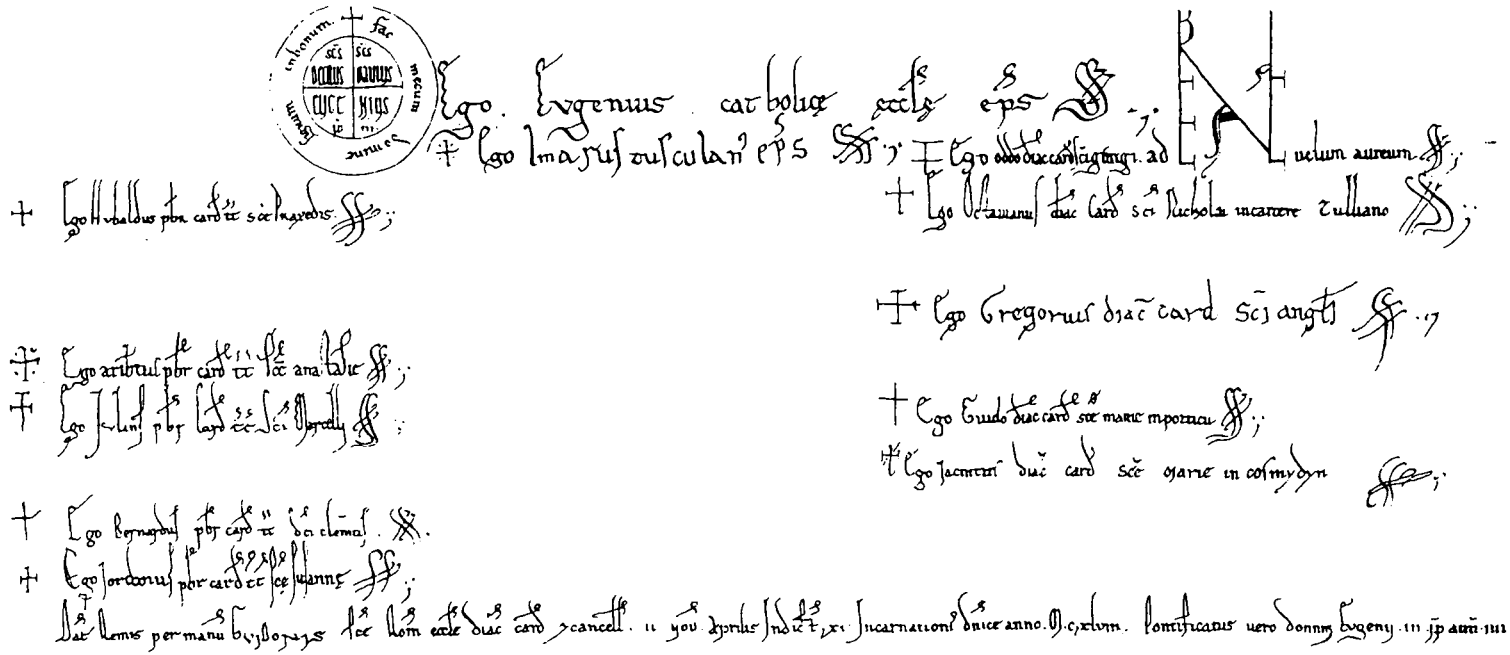
4) 23 kwietnia 1998 r.

Prelegent, ks. prof. dr hab. Stanisław L i b r o w s k i, przedstawił dwa opracowania: 1) komunikat o bulli protekcyjnej pap. Eugeniusza III dla diecezji włocławskiej, z racji 850-lecia jej wystawienia, 2) referat pt. *Program prac nad dokumentami diecezji włocławskiej*.

Bullę protekcyjną dla biskupa włocławskiego Wernera wystawił w Reims 5 IV 1148 r. pap. Eugeniusz III, biorąc pod opiekę stolicy Apostolskiej diecezję włocławską. Zatwierdził przez to jej bogate uposażenie i granice, jakie „zostały wytyczone przez Idziego z Tuskulum, biskupa i legata apostolskiego" – przebywał on w Polsce w latach 1123-1124 – oraz księcia Bolesława Krzywoustego. Niestety obecnie ten ważny dla diecezji włocławskiej dokument nie znajduje się w Archiwum Diecezji Włocławskiej, ale w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie (sygnat.: perg. nr 1, III/1).

[illegible]

Quoniam illud a nobis petitur quod rationi & honestati congruere dinoscitur animo nos decet libenter concedere & petentium desideria congruo imperiali suffragio. Quapropter venerabilis frater tuis rationabilibus postulationibus clementer annuimus & Wloclauiensem ecclesiam cui deo auctore preesse dinoscitis sub beati Petri & nostra protectione suscipimus & presentis scripti priuilegio communimus. Statuentes ut terminus qui per quemdam modum a bone memorie Gualdo Tusculano episcopo tunc apostolice sedis legato & a Boleslao nobili ducis terre tunc facta fuerat absque diminutione aliqua tuis successoribus in perpetuum possidendus. Quasdam quoque preterea possessiones quecumque bona ad ecclesiam in presentiarum iuste & canonice possidet aut in futurum concessione pontificum largitione regum siue principum oblatione fidelium seu alis iustis modis deo propitio poterit adipisci firma tibi tuisque successoribus & illibata permaneant. Inquibus hec specialiter duximus exprimenda. Castrum videlicet Scorbor cum omnibus suis appendiciis ecclesiam sancte Marie in Zawidx cum castro Lagon & decima a aliisque suis appendiciis Nonum numum de omnibus quae soluuntur ecclesie sancte Marie de Zondomur scilicet polonica siue tuam. Item postremum fa- Michaelis in Cracouia cum omnibus ad eam pertinentibus. Castrum videlicet in Lemenma cum decima ta annone quia omnium ea que de rauis soluuntur. Decima partem de moneta & de rauis totius cpatus. Nullus ergo hominum liceat prefatam Wloclauiensem ecclesiam temere perturbare aut eius possessiones auferre. siue ablatas retinere minuere. seu quibuslibet molestiis fatigare Sed omnia conseruentur ea pro quarum sustentatione & gubernatione concessa sunt illibata omnimodis profutura. Salua sedis apostolice auctoritate. Si quis igitur in futurum ecclesiastica secularisue persona hanc nre constitutionis paginam sciens contra eam temere uenire temptauerit. secundo tertiue commonita si non presumptionem suam congrua satisfactione correxerit. potestate honoris sui dignitate careat reamque se diuino iudicio existere de perpetrata iniquitate cognoscat & a sacratissimo corpore ac sanguine dei & domini nri ihu xpi aliena fiat. atque in extremo examine districte ultioni subiaceat. Cunctis autem eidem loco sua iura seruantibus sit pax domini nri ihu xpi. quatenus & hic fructum bone actionis percipiant & apud districtum iudicem premia eterne pacis inueniant. Amen. Amen. Amen.



Bulla protekcyjna z 5 IV 1148 r. pap. Eugeniusza III dla biskupa włocławskiego Wernera

Referat pt. *Program prac nad dokumentami diecezji włocławskiej* prelegent przestawił w dwóch częściach: 1) prace dotychczas wykonane, 2) prace planowane na przyszłość.

Z prac dotychczas wykonanych wspomniał o swoim *Inwentarzu realnym dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*. Dotychczas, w latach 1994-1997, ks. Librowski opracował i wydał własnym nakładem sześć tomów, czyli serię zawierającą dokumenty samoistne. Obecnie autor przygotowuje indeksy do tych tomów.

Z prac planowanych należy wymienić kontynuowanie *Inwentarza*, a następnie wydawanie źródeł.

Inwentarz ma objąć jeszcze dwie serie: 1) dokumenty z kopiariuszy (jest ich 15 woluminów), 2) dokumenty wyciągnięte z akt (zespoły: biskupów włocławskich, konsystorzy, kapituł, archidiecezji gnieźnieńskiej).

Jeśli chodzi o wydawanie źródeł (zbiory dokumentów), ksiądz profesor zaproponował dwa sposoby: 1) zbiory tematyczne (aspektowe), 2) zbiór chronologiczny.

Jeśli chodzi o zbiory tematyczne, to wskazał jako najważniejsze i najbardziej potrzebne następujące: 1) źródła do dziejów zakrystii, skarbców, archiwów, bibliotek i muzeów kościelnych, 2) bullarium diecezji, 2) źródła do dziejów kapituł, 3) źródła do dziejów szkolnictwa, 4) źródła do dziejów szpitalnictwa, 5) źródła do dziejów miast diecezji, 6) źródła do dziejów relacji między biskupami i kapitułą a Gdańskiem, 7) zbiór testamentów wszystkich stanów.

Prelegent doceniając walory zbiorów tematycznych, opowiedział się jednak za zbiorem, w którym będzie się publikować dokumenty w ciągu chronologicznym. Zajmie to więcej czasu, ale uniknie się segregacji dokumentów na bardziej i mniej ważne; spotka się też z zainteresowaniem większego grona osób.

Ks. prof. Librowski wskazał na konieczność wydania najpierw źródeł, aby z kolei na nich można oprzeć się w opracowaniach. W przeciwnym bowiem razie powstają błędy i są powielane przez badaczy, którzy nie odwołują się do źródeł, ponieważ mają trudności w dotarciu do archiwów. Na przykład błędy Jana Długosza odnośnie do czasu powstania poszczególnych diecezji w Polsce powielało wielu późniejszych historyków. Przyznał jednak, że i w dokumentach zdarzają się ewidentne błędy, i pokazał dokument rzymski, w którym diecezja włocławska nazwana jest metropolią.

W dyskusji, którą prowadził ks. Kazimierz Rulka, bibliotekarz seminaryjny, zabrali głos: ks. Stanisław Olejnik, ks. Zdzisław Pawłowski, ks. Henryk Posłuszny, s. Laurencja Jędrzejczak i Wiktor Łyjak. Sugerowano, żeby wydawać dokumenty chronologicznie i zaopatrywać je w indeksy tematyczne (s. L. Jędrzejczak). Wskazywano też, że wydawnictwa źródeł przybliżają archiwalia do badaczy, którzy nieraz mają obiektywne i subiektywne trudności w do-

tarciu do archiwów, a niekiedy wynika to po prostu z niewiedzy (kto może przypuszczać, że niektóre dokumenty odnoszące się do organów jasnogórskich znajdują się akurat w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku) lub z lenistwa (W. Łyjak). Ks. Stanisław Olejnik podkreślił wartość prac prowadzonych przez prelegenta i jego publikacji oraz zachęcał go, aby przygotował i wciągnął do współ- pracy innych. Ks. K. Rulka stwierdził, że właściwie nie ma kogo wciągać do współpracy, ponieważ księża włocławscy, którzy ukończyli studia historyczne – obecnie obciążeni różnymi funkcjami – nie mogą więcej czasu poświęcić badaniom historycznym.

Zebranych interesowała też kwestia, kiedy należałoby obchodzić tysiąclecie diecezji włocławskiej (zapytał o to ks. Zdzisław Pawłowski). Ks. prof. Librowski odpowiedział, że gdyby Kruszwica należała obecnie do diecezji włocławskiej, jej 1000-lecie, jako kontynuatorki diecezji kruszwickiej, można by obchodzić w 2027 r.

Bp Bronisław Dembowski podsumowując spotkanie oświadczył, że jest jego stałą troską, aby w diecezji była odpowiednia kadra naukowców, w tym także historyków. Nikogo jednak nie można zmusić, żeby studiował akurat historię. Wyraził jednak nadzieję, że znajdą się kandydaci na historyków. Przyznał też, że trzeba zrewidować poczet biskupów włocławskich (chodzi o wyłączenie z niego biskupów kruszwickich podawanych przez Jana Długosza) na tablicach, które na rok 2000 mają być umieszczone w katedrze włocławskiej.

Prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, rozdał zebranym plan publikacji („Studia Włocławskie"), która ma być wydawana przez Towarzystwo (do przedyskutowania na następnym spotkaniu – 14 maja). Ostateczny termin składania artykułów wyznaczono na 15 maja br.

5) 15 maja 1998 r.

Referat nt. *Psychiczne uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego* wygłosił ks. Henryk P o s ł u s z n y (referat opublikowany jest w niniejszym tomie - s. 179-193).

W dyskusji, krórą prowadził ks. Jan Nowaczyk, profesor przedmiotów filozoficznych w seminarium włocławskim, zabrali głos: bp Bronisław Dembowski, bp Czesław Lewandowski, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Zdzisław Pawłowski, ks. Roman Małecki.

Wprowadzając w dyskusję ks. Nowaczyk podkreślił złożoność podjętego przez prelegenta zagadnienia i wskazał na konieczność rozważania go w szerszym – nie tylko psychologicznym – kontekście. Sugerował, aby mówiąc o powołaniu ujmować je w aspekcie subiektywnym i obiektywnym.

Trudnym do uchwycenia i tym, co komplikuje problem weryfikacji powołania są – jak to podkreślił ksiądz biskup ordynariusz B. Dembowski – świa-

dome i nieświadome potrzeby kandydata, o których wspomniał prelegent w referacie.

Zapytany przez ks. I. Werbińskiego: jakie są sposoby rozpoznawania nieświadomych motywacji oraz metody leczenia, uzdrawiania – ks. Posłuszny mówił o swoich doświadczeniach (wiele lat był konsultantem pracującym w komisji selekcyjnej kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego na terenie Anglii), które wskazują na złożoność i wielowymiarowość osobowości powołanego; zatem do rozpoznawania i uzdrawiania nieuświadomionych motywacji potrzeba różnych specjalistów o dużym doświadczeniu.

Bp Czesław Lewandowski podkreślił doniosłość podjętego zagadnienia i ważność tej problematyki szczególnie dla wychowawców. Nawiązując do adhortacji *Pastores dabo vobis*, wskazał na formację duchową jako niezwykle istotną w procesie wychowawczym, natomiast formacja ludzka może być tylko podstawą dla tej drugiej.

Mówiąc o formacji seminaryjnej alumnów oraz selekcji kandydatów ks. Z. Pawłowski zwrócił uwagę na pojawiający się coraz częściej postulat wprowadzenia roku propedeutycznego.

Zapytany przez ks. Małeckiego, na ile da się przenieść na grunt polski doświadczenia angielskie – prelegent mówił o sposobach i formach pracy komisji ds. powołań, które działają w każdej diecezji. Wydaje się konieczne wprowadzenie także na naszym terenie dokładniejszej selekcji i pracy z kandydatami, którzy zgłaszają się do seminarium. Nie wystarcza już opinia i pisemna motywacja, potrzeba dokładnych badań lekarskich, psychologicznych, rozmów i indywidualnych spotkań z kandydatem – co stopniowo będzie też wprowadzane w diecezji włocławskiej.

W wolnych wnioskach biskup ordynariusz zapytał o mający już niedługo ukazać się rocznik Teologicznego Towarzystwa Naukowego pt. „Studia Włocławskie". Na pytanie dotyczące stosunku tej pozycji do „Ateneum Kapłańskiego" wyczerpującej odpowiedzi udzielił ks. Kazimierz Rulka, podkreślając mocno, że „Studia Włocławskie" nie będą „wchodziły w drogę" „Ateneum Kapłańskiemu", ponieważ to ostatnie nie jest czasopismem diecezji włocławskiej, ale ogólnopolskim, chociaż redagowanym i wydawanym we Włocławku.

Ks. T. Kaczmarek przedstawił książkę o męczennikach za wiarę z diecezji włocławskiej z okresu II wojny.

opracował ks. Roman Małecki

Do tego sprawozdania redakcja dołącza informację, że ks. Roman Małecki, sekretarz Towarzystwa, obronił w dn. 2 VI 1998 r. w Intytucie Ekumenicznym KUL pracę doktorską pt. *Tajemnica Kościoła jako wspólnoty według Johna D. Zizioulasa*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Wacława Hryniewicza.

STATUT
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

Rozdział I
Normy ogólne

Art. 1. Nazwa Towarzystwa brzmi: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Art. 2. Siedzibą Towarzystwa jest Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, a terenem działalności diecezja włocławska.

Art. 3. Towarzystwo posługuje się pieczątką z napisem: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Art. 4. Patronat nad Towarzystwem sprawuje każdorazowy ordynariusz włocławski.

Art. 5. Towarzystwo kontynuuje działalność włocławskiego Towarzystwa Teologicznego, powstałego po r. 1924, oraz pięcioletnich spotkań (1979-1984) naukowodyskusyjnego klubu „Krąg" skupiającego profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Rozdział II
Cel, środki i zakres działania

Art. 6. Celem Towarzystwa jest pogłębianie i rozwój wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych (filozofii, prawa kanonicznego i innych) w diecezji włocławskiej.

Art. 7. Do urzeczywistnienia tego celu służyć będą następujące środki:

a) zebrania naukowo-dyskusyjne samych członków Towarzystwa lub z prelegentami zaproszonymi z innych środowisk naukowych;
b) uczestniczenie członków Towarzystwa w spotkaniach naukowych urządzanych poza diecezja włocławską;
c) zebrania „otwarte" z prelekcjami członków Towarzystwa;
d) publikacje naukowe lub popularnonaukowe służące realizacji celu Towarzystwa wyrażonego w art. 6.

Art. 8. Środki materialne potrzebne do realizacji celu wskazanego w art. 6 pochodzą ze składek członkowskich oraz ofiar od władz Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Art. 9. Zebrania towarzystwa odbywają się nie rzadziej niż dwa razy w ciągu semestru.

Art. 10. Z posiedzeń Towarzystwa sporządza się protokóły, które podpisuje prezes lub wiceprezes i sekretarz posiedzenia.

Art. 11. W skład Towarzystwa wchodzą członkowie zwyczajni i honorowi.

Art. 12. Członkiem zwyczajnym zostaje każdy mianowany profesor lub wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i nie przestaje nim być nawet wtedy, gdy przestał wykładać w tym Seminarium.

Art. 13. Członkiem zwyczajnym może być także każdy zainteresowany sprawą rozwoju wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych, zwłaszcza w diecezji włocławskiej.

Art. 14. Członkiem honorowym może zostać każdy zasłużony dla Towarzystwa i dla nauk teologicznych.

Art. 15. O przyjęciu na członka zwyczajnego decyduje Zarząd.

Art. 16. Członków honorowych mianuje Walne Zebranie na wniosek Zarządu.

Art. 17. Członek zwyczajny Towarzystwa ma prawo:

a) brać udział w spotkaniach, zebraniach dyskusyjnych i odczytach Towarzystwa;
b) brać czynny udział w Walnych Zebraniach z głosem dyskusyjnym;
c) ma prawo wyboru władz Towarzystwa.

Art. 18. Członek zwyczajny Towarzystwa ma obowiązek:

a) przestrzegać statutu i uchwał towarzystwa;
b) brać udział w działalności Towarzystwa i czynnie ją popierać.

Art. 19. Członkiem Towarzystwa przestaje być ten, kto zgłosi pisemną rezygnację lub nie przestrzega statutu.

Rozdział III
Struktura

Art. 20. Władzami Towarzystwa są:

a) Walne Zebranie;
b) Zarząd.

Art. 21. Walne Zebranie zbiera się co trzy lata:

a) przyjmuje sprawozdania Zarządu i udziela mu absolutorium;
b) wybiera na trzy lata Zarząd;
c) do ważności uchwał Walnego Zebrania potrzebna jest obecność zwykłej większości członków zwyczajnych; w razie jej braku ogłasza się nowy termin Zebrania, które dokonuje swych czynności bez względu na liczbę zebranych;

d) uchwały zapadają zwyczajną większością głosów;
e) Walne Zebranie otwiera prezes, obradami kieruje specjalnie wybrany przewodniczący, sekretarzuje i prowadzi protokół sekretarz powołany przez przewodniczącego.

Art. 22. Władzą wykonawczą jest Zarząd powołany na okres trzech lat przez Walne Zebranie.

Art. 23. Zarząd składa się z prezesa, wiceprezesa, sekretarza i skarbnika.

Art. 24. Do czynności Zarządu należy:
a) zwoływanie Walnych Zebrań i przygotowywanie dla nich porządku dziennego;
b) wykonywanie uchwał Walnych Zebrań;
c) czuwanie nad prawidłową działalnością Towarzystwa;
d) organizowanie posiedzeń naukowych.

Art. 25. Uchwały Zarządu zapadają większością głosów; w razie równości głosów rozstrzyga głos prezesa.

Art. 26. Zebranie Zarządu odbywa się przynajmniej raz w roku.

Art. 27. Prezes reprezentuje Towarzystwo na zewnątrz i czuwa nad prawidłową działalnością Zarządu.

Art. 28. Wiceprezes zastępuje prezesa w czynnościach w razie jego nieobecności.

Art. 29. Sekretarz prowadzi protokół zebrań Towarzystwa i podpisuje wraz z prezesem wszystkie pisma.

Art. 30. Skarbnik prowadzi kasę Towarzystwa.

Art. 31. Przeprowadzanie zmian w niniejszym *Statucie* lub uchwalanie nowego dokonuje się na Walnym Zebraniu uchwałą większości głosów.

Art. 32. Statut zatwierdza ordynariusz diecezji.

Niniejszy *Statut* zatwierdzam

+ ***Bronisław Dembowski***
Biskup Włocławski

Włocławek 19 lutego 1993 roku

CZŁONKOWIE

	stopień nauk.	specjaliz.	wstąp.
1) bp Roman Andrzejewski	dr	filol. klas.	1979
2) ks. Jerzy Bagrowicz	prof. dr hab.	katechetyka	1979
3) ks. Witold Bura	mgr	prawo kanon.	1984
4) ks. Bolesław Cieślak	dr	prawo kanon.	1984
5) bp Bronisław Dembowski	prof. dr hab.	filozofia	1992
6) ks. Leonard Fic	dr	teol. fundam.	1984
7) ks. Wojciech Frątczak	dr	hist. Kościoła	1983
8) ks. Stanisław Gębicki	dr	teol. moralna	1984
9) Mirosław Glazik	mgr	filol. pol.	1997
10) ks. Piotr Głowacki	dr	teol. duchow.	1993
11) bp Marian Gołębiewski	prof. dr hab.	biblistyka	1979
12) ks. Janusz Gręźlikowski	dr	prawo kanon.	1986
13) ks. Wojciech Hanc	dr	teol. dogmat.	1979
14) ks. Stanisław Jankowski, SDB	mgr	biblistyka	1996
15) ks. Paweł Kacprzak	mgr	katechetyka	1987
16) ks. Tomasz Kaczmarek	dr	patrologia	1984
17) ks. Waldemar Karasiński	dr	homiletyka	1998
18) ks. Marek Kasik	mgr	psychologia	1996
19) ks. Krzysztof Konecki	dr hab.	liturgika	1984
20) ks. Lech Król	dr	teol. duchow.	1991
21) ks. Witold Kujawski	dr	hist. Kościoła	1984
22) ks. Teodor Lenkiewicz	mgr	teol. fundam.	1982
23) bp Czesław Lewandowski	mgr	teol. moralna	1984
24) ks. Tadeusz Lewandowski	dr	homiletyka	1984
25) ks. Stanisław Librowski	prof. dr hab.	hist. Kościoła	1993
26) ks. Mieczysław Łaszczyk	dr	teol. pastor.	1993
27) ks. Roman Małecki	dr	teol. dogmat.	1996
28) ks. Tomasz Michalski	mgr	teol. duchow.	1993
29) ks. Ireneusz Mrowicki	mgr	teol.	1995
30) ks. Jan Nowaczyk	dr	filozofia	1980
31) ks. Stanisław Olejnik	prof. dr hab.	teol. moralna	1979
32) ks. Zdzisław Pawlak	dr	filozofia	1979
33) ks. Zdzisław Pawłowski	dr	biblistyka	1987
34) ks. Lesław Politowski	dr	liturgika	1996
35) ks. Antoni Poniński	mgr	teol. moralna	1995
36) ks. Henryk Posłuszny	lic.	psychologia	1995

37) ks. Tadeusz Przybylski	dr	filozofia	1979
38) ks. Jan Przybyłowski	dr	teol. pastor.	1989
39) ks. Kazimierz Rulka	mgr	hist. Kościoła	1991
40) ks. Kazimierz Skoczylas	dr	katechetyka	1994
41) ks. Bogusław Skowroński	dr	teol. moralna	1982
42) ks. Zbigniew Skrobicki	dr	nauki społ.	1979
43) ks. Jacek Szymański	dr	teol. moralna	1997
44) ks. Stanisław Waszczyński	mgr	teol. pastor.	1990
45) ks. Grzegorz Wawrzyniak	mgr	teol. moralna	1992
46) ks. Stanisław Wenderlich	dr	teol. duchow.	1993
47) ks. Ireneusz Werbiński	prof. dr hab.	teol. duchow.	1984
48) ks. Zbigniew Wróbel	mgr	filol. klas.	1992

ZARZĄD

w latach 1979-1984 („Krąg"):

ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik – prezes, ks. dr Zdzisław Pawlak – sekretarz

w latach 1984-1991:

ks. dr Marian Gołębiewski – prezes, ks. dr Franciszek Jóźwiak – wiceprezes, ks. dr Tomasz Kaczmarek – sekretarz, ks. dr Ireneusz Werbiński – skarbnik

w latach 1991-1994:

ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik – prezes, ks. dr Stanisław Gębicki – wiceprezes, ks. dr hab. Ireneusz Werbiński – sekretarz, ks. lic. Lech Król – skarbnik

w latach 1994-1997:

ks. dr Zdzisław Pawlak – prezes, ks. dr Krzysztof Konecki – wiceprezes, ks. mgr Kazimierz Rulka – sekretarz, ks. dr Kazimierz Skoczylas – skarbnik

od 1997 r.:

ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński – prezes, ks. dr Leonard Fic – wiceprezes, ks. dr Roman Małecki – sekretarz, ks. dr Mieczysław Łaszczyk – skarbnik

ZMARLI CZŁONKOWIE

Ks. Franciszek Jóźwiak (1931-1988) – z wykształcenia biblista, odbył studia w zakresie Pisma Świętego Nowego Testamentu na KUL-u, które uwieńczył doktoratem z teologii w 1965 r. Wykładał w seminarium włocławskim od 1959 r.: archeologię biblijną, propedeutykę biblijną i Pismo Święte Nowego Testamentu.

Należał do grupy członków założycieli klubu naukowodyskusyjnego „Krąg". W latach 1984-1991 był wiceprezesem Towarzystwa. Systematycznie uczestniczył w spotkaniach Towarzystwa w latach 1979-1988 i zabierał głos w dyskusji. Wygłosił jeden referat: *Główne tematy przepowiadania Nowego Testamentu według J.F. Fitzmayera* (5 III 1982).

Zmarł 28 marca 1988 r.

Ks. Jerzy Kaźmierczak (1936-1992) – z wykształcenia religiolog i teolog fundamentalista, odbył studia na ATK i zagraniczne w zakresie religiologii na Uniwersytecie Wiedeńskim, uwieńczone doktoratem w 1972 r. Wykładał w seminarium włocławskim w l. 1972-1973 i 1976-1992: religioznawstwo, teologię fundamentalną (apologetykę), zagadnienia ateizmu. Uczył też języków obcych: niemieckiego i angielskiego.

Należał do grupy członków założycieli klubu naukowodyskusyjnego „Krąg". W miarę sytematycznie uczestniczył w spotkaniach Towarzystwa w latach 1979-1990, głosił referaty i zabierał głos w dyskusji. W okresie funkcjonowania „Kręgu" wygłosił cztery referaty, w których poruszał przede wszystkim problem wiary: 1) *„Credo" Hansa Künga* (2 V 1980), 2) *Teologia a Urząd Nauczycielski Kościoła* (14 III 1981), 3) *Ateizm zjawiskiem światowym* (9 XII 1983), 4) *Psychologia wiary i niewiary* (3 II 1984).

Zmarł 16 sierpnia 1992 r.

Ks. Tadeusz Korpusiński (1933-1995) – z wykształcenia teolog liturgista i pastoralista, odbył studia z teologii pastoralnej na KUL-u w l. 1961-1962 i 1966-1967 oraz zagraniczne na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium (1967-1972), gdzie zdobył doktorat. Wykładał w seminarium włocławskim w latach 1972-1994 liturgikę i teologię pastoralną.

Uczestniczył sporadycznie w spotkaniach Towarzystwa w latach 1984-1991. Wygłosił wtedy jeden referat: *Sytuacja teologii pastoralnej obszaru języka niemieckiego* (17 XI 1989).

Zmarł 3 marca 1995 r.

Z TEOLOGII

KS. TOMASZ KACZMAREK

ŚW. JÓZEF W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Idee przewodnie

W nauczaniu Ojców Kościoła wielokrotnie pojawia się postać św. Józefa, Oblubieńca Najśw. Maryi Panny. Mówi się o nim najczęściej w kontekście chrystologicznym, co jest zrozumiałe, gdyż jego osoba występuje w powiązaniu z Jezusem z Nazaretu, Mesjaszem, Synem Bożym, przy którym Boża Opatrzność go stawia jako opiekuna, zapewniającego Mu prawne ziemskie ojcostwo, pozwalającego przez instytucję małżeństwa zagwarantować naturalną codzienność dla tajemnicy Najświętszej Rodziny. Ojcowie Kościoła dają świadectwo, że Kościół od samych początków dostrzega bardzo żywo obecność św. Józefa obok Maryi, z którą w wyjątkowy sposób z woli Boga został włączony w ekonomię zbawienia na etapie początków ziemskiej drogi Słowa Wcielonego. Są to wypowiedzi stosunkowo liczne, zaczynając od autorów II wieku, by przejść stopniowo do przedstawicieli wielkiej patrystyki. Pewną ilustracją problematyki może być antologia tekstów patrystycznych, łacińskich i greckich, opublikowana w latach 1955-1962 przez Guy-M. Bertranda na łamach „Cahiers de Josephologie" (z. 3-10), zestawiająca chronologicznie główne źródła patrystyczne z okresu pierwszych siedmiu wieków – tak Ojców Kościoła, jak i innych starożytnych autorów chrześcijańskich – dotyczące św. Józefa.

Można powiedzieć, że trzy pierwsze wieki mówią o św. Józefie przede wszystkim przy okazji innych fundamentalnych tematów, jak choćby dziewiczych narodzin Chrystusa. Dopiero w wieku IV i V na Wschodzie tacy Ojcowie, jak: Efrem, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski, a na Zachodzie – Hieronim, Augustyn, Piotr Chryzolog rozwiną dojrzałą myśl teologiczną o misji Józefa. Można dodać, że Ojcowie Kościoła zawsze pozostawali w zdecydowanej opozycji do różnych linii nauczania, które nie mają wyraźnego oparcia w tradycji ewangelicznej, żeby wspomnieć tytułem przykładu polemiki z kierunkami gnostyckimi czy potraktowanie z dużym dystansem chrześcijańskiej literatury apokryficznej.

Oddzielnym zupełnie zagadnieniem mógłby być obraz Józefa według tekstów apokryficznych, przy czym nie chodzi tu o pisma wywodzące się z kręgów gnostyckich. Są one świadectwem przekonań różnych środowisk chrześci-

jańskich w II i III wieku, szukających wzbogacenia ziemskiego obrazu Chrystusa, przybierające formę „budującej", barwnej i bardzo swobodnej wizji ożywiającej uczucia religijne. W tym kontekście pojawia się również św. Józef jako oblubieniec Maryi, przybrany ojciec Jezusa, Jego opiekun i wychowawca. Można tu wskazać choćby *Protoewangelię Jakuba*, tekst judeo-chrześcijański z końca II wieku, który pragnie przedstawić postać Maryi i bronić jej dziewiczego macierzyństwa przed zarzutami ze strony kręgów żydowskich i greckich, czy *Ewangelię dzieciństwa*, zwaną również *Ewangelią Tomasza*, tekst z II wieku. *Ewangelia dzieciństwa*, mimo pewnego zabarwienia gnostyckiego i bardzo swobodnego rozwijania nadzwyczajności, różnych cudownych wydarzeń w życiu małego Jezusa, była pismem niezwykle popularnym w starożytności chrześcijańskiej.[1]

Celem niniejszego artykułu jest zasygnalizowanie problematyki józefologicznej w patrystyce. Będzie to wskazanie kluczowych tematów józefologicznych, jakie pojawiły się w myśli patrystycznej, a nie ich szczegółowe opracowanie. Wydaje się, że do takich tematów należą następujące: 1) podwójna genealogia św. Józefa, 2) małżeństwo i dziewictwo św. Józefa, 3) wątpliwości Józefa, 4) związek małżeński Józefa i Maryi, 5) dziewicze poczęcie Jezusa a czystość obydwojga świętych małżonków, 6) przybrane ojcostwo Józefa, 7) Józef w historii zbawienia, 8) wyjątkowe przymioty Józefa.[2]

1. Kwestia podwójnej genealogii

Genealogie Józefa u Mateusza (1, 1-17) i Łukasza (3, 23-38) po ich zestawieniu razem przejawiają pewne rozbieżności. Pojawiają się m.in. dwie różne postaci jako ojcowie Józefa: Heli i Jakub. Ten moment był od samego początku zauważany przez starożytnych egzegetów. Nigdy jednak nie mówili oni o sprzeczności między relacjami ewangelistów. Przy rozwiązaniu tej kwestii Ojcowie często odwołują się do tradycji przytaczanej przez Juliusza Afrykańczyka, oficera wojsk przybocznych Septymiusza Sewera, organizatora jego biblioteki w Rzymie, a jednocześnie pierwszego chronografa chrześcijańskiego.

Szerzej tę sprawę przybliża Euzebiusz z Cezarei, przytaczając w *Historii kościelnej* obszerne części wspomnianego listu, traktując go jako ilustrację również swojego przekonania. Juliusz wyjaśnia problem w świetle prawa lewiratu (Pwt 25, 5-10), odwołując się dla przykładu do historii różnych rodów w Izraelu. To właśnie prawo znalazło zastosowanie w przypadku ojcostwa Józefa: Jakub był mężem wdowy po swoim bracie Helim, zmarłym bezdzietnie. Jakub ją pojął, by wzbudzić potomstwo dla rodu. W taki sposób Józef został naturalnym synem Jakuba, a Helego według prawa.[3]

Taką interpretację przejmują szeroko Ojcowie wschodni i zachodni, żeby wskazać dla przykładu choćby Grzegorza z Nazjansu[4] i Eustachiusza z Antio-

chii.[5] Hieronim w traktacie *O sławnych mężach* zamieszcza notę: „W drugim liście do Arystydesa Juliusz obszernie rozprawia na temat rozdźwięku (*diaphonia*) zachodzącego w genealogii Zbawiciela między Mateuszem a Łukaszem".[6] Augustyn zanim poznał pisma Euzebiusza z Cezarei, opowiadał się za hipotezą adopcji.[7] Wychodził on z założenia, że obydwaj ewangeliści mają rację. Skoro tak, to w grę wchodzi adopcja: po śmierci Helego osierocony Józef został adoptowany jako syn przez Jakuba. Tak przeto jeden i drugi jest ojcem Józefa, gdyż natura ojcostwa polega zarówno na przekazaniu życia, jak i na „rodzeniu przez uczucie miłości", bez którego nie ma możliwości dojścia do pełni człowieczeństwa. Później jednak Augustyn przychylił się do rozwiązania przekazywanego przez Euzebiusza.[8]

Od połowy IV wieku u autorów łacińskich uczestniczących w obronie ortodoksji w czasie kontrowersji trynitarnej, gdy chodzi o spojrzenie na osobę Józefa, można zauważyć tendencję do głębszego odczytywania tej postaci w porównaniu z dotychczasowym przedstawianiem go, tj. gdy skupiano uwagę na Józefie w kontekście zaślubin Maryi, opieki nad Świętą Rodziną, przybranego ojcostwa. W klimacie interpretacji „duchowej", alegoryczno-typologicznej tekstów biblijnych, teraz dąży się do możliwie pełniejszego ukazania jego misji, ściśle złączonej z tajemnicą Chrystusa. Dostrzec to można zwłaszcza u Hilarego z Poitiers i u Ambrożego. I tak, dla biskupa z Poitiers podwójna genealogia Józefa wskazuje na podwójną godność: królewską i kapłańską, która najpełniej okaże się w Jezusie Chrystusie, odwiecznym królu i kapłanie. Jako przybrany ojciec ziemski Jezusa, gwarantujący mu wobec Prawa synostwo, przekazuje mu rodowe dziedzictwo królewskie i kapłańskie. Bowiem linia pochodzenia od Jakuba, co uwydatnia Mateusz, stawia go „w porządku sukcesji królewskiej". Połączenie natomiast w sobie dziedzictwa rodowego po linii Helego dawało mu uczestnictwo w rodzie kapłańskim.[9]

Św. Ambroży z Mediolanu dostrzega w podwójnej genealogii Józefa jeszcze inny aspekt: zwiera ona w sobie w jakiś sposób odniesienie do zapowiadanej w przyszłości nieśmiertelności – zmartwychwstania potomstwa z Ludu wybranego, co dokona się za sprawą „brata" z tegoż Ludu, który narodzi się „nie według ciała, ale według czystości łaski".[10]

2. Małżeństwo i dziewictwo Józefa

Aby bardziej przekonująco naświetlić dziewicze narodzenie Jezusa oraz nieistnienie współżycia małżeńskiego między świętymi Oblubieńcami, jak również by rozwiązać kwestię „braci Jezusa", niektóre apokryfy sugerują wcześniejsze małżeństwo Józefa.[11] W ten sposób z tego małżeństwa mieli by narodzić się „bracia Jezusa". Według apokryficznego tekstu *Historii Józefa rzemieślnika* Józef miałby poślubić Maryję już jako 90-letni wdowiec, co z natury gwaran-

towało wstrzemięźliwość od pożycia małżeńskiego z Matką Jezusa. Chodziło w tym wszystkim, by odsłonić tajniki węzła małżeńskiego Maryi i Józefa. Te bardzo swobodne wyobrażenia, które nie współbrzmią z danymi Ewangelii, mimo wszystko znajdowały echo w tradycji ludowej. Mają one również pewne ślady w ikonografii i pobożności Średniowiecza; doszukać się ich można także w tradycji wschodniej.

O tych opiniach wspomina Orygenes w swoim *Komentarzu do ewangelii Mateusza*.[12] W notach o fragmentach z *Ewangelii Piotra* o męce i zmartwychwstaniu oraz wspomnianej *Protoewangelii Jakuba*, mówiącej o „braciach Jezusa" wywodzących się z rzekomego pierwszego małżeństwa Józefa, Orygenes podkreśla, że autorzy wspominanych tekstów kierowali się zamiarem uzasadnienia dziewictwa Maryi podczas jej małżeństwa z Józefem. Można przypuszczać, że z pewnym uznaniem sięgają do tych hipotez Klemens Aleksandryjski[13] i Cyryl Aleksandryjski.[14]

Ojcowie łacińscy są na ogół dużo bardziej powściągliwi w przyjmowaniu takich opinii. Jedynym chyba wyjątkiem wydaje się tu być Hilary z Poitiers.[15] Pozostali zdecydowanie, albo *implicite*, odcinają się od stwierdzeń z apokryfów. Hieronim w zakończeniu do polemicznego traktatu z prezbiterem rzymskim Helwidiuszem formułuje bardzo jasne stanowisko, o którym można powiedzieć, iż jest stanowiskiem Kościoła łacińskiego: „Skoro przyjmujemy to, co mówi Pismo, musimy odrzucić to, czego tam nie ma. [...] Moglibyśmy rozważać, że Józef miał więcej żon, z których narodzili się „bracia Pańscy". To jednak z pewnością jest tylko czystym domysłem, jak obawiam się, bardziej podyktowanym zuchwałością niż duchem pobożności. [...] Dopóki nie można znaleźć u Świętego rozwiązłości i tego, że mogło zostać napisane w Piśmie, iż Józef miał jeszcze inną żonę, gdy chodzi o jego odniesienie do Maryi musimy patrzeć na niego raczej jako na jej opiekuna, a nie męża. Pozostaje przeto stwierdzić, że ten, który zasłużył na miano ojca Pana, przebywając z Maryją pozostał w stanie dziewictwa".[16]

Maksym z Turynu mówi o Józefie jako o młodym mężu (*iuvenis*).[17] Piotr Chryzolog przypisuje z kolei rodzicielstwo „braci Pańskich" Kleofasowi i jego małżonce „drugiej Maryi".[18] Można by tu jeszcze odnotować dość powściągliwą uwagę Augustyna: *Jacobus Domini frater, vel ex filii Joseph de alia uxore, vel ex cognatione Mariae matris eius debet intellegi*.[19]

3. Wątpliwości Józefa

Gdy chodzi o kwestię poślubienia Maryi przez Józefa, Ojcowie Kościoła ukazują go jako człowieka, który w zupełnie niespodziewany sposób stanął wobec podwójnego dylematu: co oznacza ta niezrozumiała sytuacja, w jakiej się znalazł – pomyłkę, czy tajemnicę, oraz dręczące go pytanie: jak z niej wyjść

– oddalić Maryję, czy ją przyjąć? (Mt 1, 18-25). Pojawiają się wypowiedzi Ojców, że Józef mógł oceniać Maryję jako winną albo jako ofiarę przemocy ze strony kogoś niegodziwego.[20] Na tym tle jeszcze bardziej ukazuje się godna podziwu wielkość „męża sprawiedliwego" (Mt 1, 19), który choć nie rozumiał, co mogło zajść, w żaden jednak sposób nie chciał dopuścić do wystawienia Maryi na zniesławienie, a zwłaszcza na okrutną karę dyktowaną przez Prawo. Zdecydował się przeto, żeby ją potajemnie opuścić i tym samym przyjąć na siebie niesławę i domniemaną winę.[21] Sprawił w ten sposób, że wierność prawu żydowskiemu nie stała się okrucieństwem wobec Maryi, a dobroć ugruntowana bliskością Boga wydała u Józefa owoce w postaci roztropności.[22] Podsumowując taki tok rozumowania, Piotr Chryzolog stwierdza: *Joseph ergo merito iustus, quia pius; et pius quia iustus. Denique dum pietatem cogitat, crudelitate caruit: dum causam temperat, iudicium custodivit; dum vindictam differat, crimen evasit; dum refugit accusatorem, fugit sententiam.*[23]

Hieronim,[24] a zwłaszcza Piotr Chryzolog[25] uważają, że postępowanie Józefa dyktowane jest mimo wszystko pełnym zaufaniem do Maryi. W przekonaniu Efrema sama Maryja wyszła temu naprzeciw, starając się w jakiś sposób podprowadzić Józefa do swej tajemnicy, tak iż jej oblubieniec „zrozumiał, iż chodzi tu o cud Boży".[26] Istnieją też opinie, że Józef albo przez intuicję, albo przez objawienie ponadnaturalne doszedł częściowo do poznania tajemnicy. Czując się jednak niegodnym do uczestniczenia w niej w tak bliski i osobisty sposób, zdecydował się opuścić Maryję.[27] Wszyscy jednak są zgodni, że wątpliwości Józefa znikają, kiedy dociera do niego przesłanie od wysłańca Bożego: „Przed ostrzeżeniem ze strony anioła zamierzał opuścić Maryję jako winną, później jednak w całym zaufaniu i bez żadnej wątpliwości co do jej dziewictwa, wypełnił polecenie anioła".[28] „Kiedy poznał tajemnicę, dodając wiarę do słów anioła, i rozumiejąc, że Emmanuel narodzi się z dziewicy, [...] Józef już nie zerwie więzi zaślubin, pragnąc stać się również ze swej strony sługą tej tajemnicy".[29]

4. Małżeństwo Józefa i Maryi

U niektórych Ojców Kościoła można dostrzec jakby zakłopotanie odnośnie do tego, jak należy pojmować związek małżeński Józefa z Maryją. W epoce herezji chrystologicznych trzeba było przede wszystkim unikać popadnięcia w przekonanie o współżyciu cielesnym, a z drugiej strony nie można było negować prawdziwości tego małżeństwa. Ojcowie łacińscy przyjmują tu zdecydowane stanowisko, którego wyrazem może być m.in. wypowiedź Ambrożego: *Nec te moveat quod frequenter Scriptura coniugem dicit: non enim virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio, nuptiarum celebratio declarantur.*[30] Augustyn jeszcze bardziej podkreśla konsekwencje tej opatrznościowej sytuacji, ukazu-

jąc ten związek jako model pary oblubieńczej nie prowadzącej pożycia cielesnego: „to małżeństwo jest zresztą tym prawdziwsze, im bardziej czyste". Rzeczywistość małżeństwa bowiem bardziej czerpie swą moc z więzi duchowej oblubieńców, niż ze współżycia cielesnego.[31]

Ojcowie szukają jednocześnie odpowiedzi, dlaczego mimo dziewiczego poczęcia Maryja musiała mieć oblubieńca. Racje płyną za strony samego Słowa i również ze strony Maryi. Orygenes, podejmując myśl Ignacego Antiocheńskiego z jego *Listu do Kościoła w Efezie* (19, 1), stwierdza, że w zamiarach Bożych było ukryć dziewicze poczęcie Jezusa przed księciem tego świata.[32] Wielu Ojców podejmuje tę myśl, dodając, że należało także tę tajemnicę ukryć przed Żydami, aby respektować „czas" objawienia i aby nie dopuścić, aby Maryi mogło przydarzyć się coś złego. To ona sama miała potrzebę posiadania świadka swojego posłannictwa, a Jezus - opiekuna i wsparcia.[33]

Jeszcze głębiej wnika w kwestię Piotr Chryzolog. Pisze on, że w Bożych zamiarach to małżeństwo było przewidziane, aby pod osłoną instytucji rodziny, pełnej według prawa, mogła w ciszy rozpoczynać się „tajemnica Chrystusa", mimo przeszkód i niezrozumienia ze strony ludzi oraz zawiści szatana. „Dlatego Bóg przewidział dla Maryi oblubieńca i sam sprawił, że ich wspólnota przybrała formę małżeństwa, aby ukryć tajemnicę, uchronić znak, osłonić dziewicze poczęcie, by nie dać miejsca przestępstwu, aby zwieść srożącego się podstępami [szatana]. Choć Chrystus był przeznaczony na śmierć, to jednak jeżeliby został zabity jeszcze w łonie matki [w przypadku dopełnienia wyroku prawa na Maryi], ta przedwczesna śmierć usunęłaby Tego, który przyszedł dla naszego zbawienia".[34]

Beda Venerabilis, jeden z wielkich przewodników duchowych chrześcijaństwa zachodniego VIII wieku, w innym jeszcze sformułowaniu przypomni taką właśnie tradycję mówienia o tajemnicy małżeństwa świętych Oblubieńców: „Trzeba było, aby Błogosławiona Maryja miała oblubieńca, który będzie najpewniejszym świadkiem jej dziewictwa i najwierniejszym żywicielem naszego Pana i Zbawiciela. Ów oblubieniec-ojciec złoży za to dziecię w świątyni ofiarę wymaganą przez Prawo; w czasie prześladowania uchroni je w Egipcie wraz z jego matką, a wreszcie zapewni mu to, czego domagały się prawa słabej ludzkiej natury, którą przyjęło Słowo".[35]

5. Dziewicze poczęcie Jezusa oraz czystość Józefa i Maryi

Opierając się na danych z ewangelii dzieciństwa, Ojcowie Kościoła zawsze widzieli ścisłe powiązanie dziewiczego poczęcia i bóstwa Jezusa Chrystusa. Gdy gnostycy, tacy jak Karpokrates, Cerynt i ebionici,[36] zaczęli głosić, że Jezus został poczęty przez Józefa, Kościół zareagował bardzo zdecydowanie. Ireneusz zbija ich argumenty przy pomocy tekstów prorockich i Ewangelii.[37] Licz-

ne teksty patrystyczne i liturgiczne podejmują myśl, że Jezus został poczęty bez udziału mężczyzny, że jest On „bez ojca na ziemi, jak i bez matki w niebie".[38] Dziewictwo Maryi na równi z dziewictwem Józefa zachowane jest cały czas i po narodzeniu Jezusa. Wypowiedzi z Ewangelii – takie jak „bracia Jezusa", „syn pierworodny", „nie zbliżył się do niej dopóki nie porodziła" – nie pomniejszają w niczym tego przekonania. Natomiast interpretacje ich w sensie, w jakim je chcieli rozumieć gnostycy, są wprost bluźniercze i dalekie od prawdy.[39]

Augustyn podkreśla ponadto, że czystość Maryi *post partum* jest naturalną konsekwencją stałej czystości, którą dobrowolnie obrała Maryja jeszcze przed zaślubinami z Józefem. Przez dziewictwo Maryja stała się świętą i szczególnie miłą Bogu. Wszystko to łączy się z tym, że sam Chrystus zanim się narodził, wybrał na swoją matkę niewiastę już poświęconą Bogu, i która zostanie oddana pod opiekę dziewiczemu oblubieńcowi.[40]

6. Ojcostwo Józefa

Ojcowie Kościoła nie mają wątpliwości, że należy przypisać świętemu Józefowi ojcostwo w odniesieniu do Jezusa, podobnie jak i tytuł małżonka-oblubieńca w odniesieniu do Maryi. W ich wypowiedziach kładziony jest akcent na rozumienie ojcostwa w sensie wychowywania, umożliwienia wprowadzania w życie, tak samo istotnego jak ojcostwo naturalne, fizyczne. Orygenes ma tu już jasny obraz: „Józef nie miał żadnego udziału w narodzeniu Jezusa w ścisłym znaczeniu; on mu służył i otoczył go miłością. I z tego właśnie powodu jako «słudze wiernemu» Pismo daje mu tytuł ojca".[41] Jan Chryzostom zaznacza, że anioł zaleca Józefowi przyjąć rolę ojca, jaka się wyrazi w nadaniu dziecięciu imienia.[42] Augustyn idzie jeszcze dalej: „Dlaczegóż Jezus nazwał go «swoim ojcem», jak nie dlatego, że Józef jest dla słusznej przyczyny nazywany oblubieńcem (*virum*) Maryi bez stosunku cielesnego, ale na mocy samej więzi małżonków (*ipsa copulatione coniugii*) i że jest on w jeszcze bardziej ścisłym sensie ojcem Jezusa, jako narodzonego z jego oblubienicy, niż gdyby był synem adoptowanym". Ponadto ta więź Maryi z Józefem, niezależnie od swego pochodzenia, wystarczyła, żeby uczynić Jezusa „synem Dawida". Gdyby Jezus nie był oblubieńcem faktycznym, prawnym Maryi, Jezus nie mógłby nosić tytułu „syn Dawida".[43] Augustyn widzi poza tym w ojcowskiej misji Józefa wobec Jezusa „trzecie dobro" małżeństwa, jakim jest zagwarantowanie naturalnej, pełnej drogi rozwoju dla potomstwa.[44] Tenże sam autor w *Mowie 51* zamieścił jakby konkluzję swych przemyśleń na temat ojcostwa świętego Józefa: *Ita non solum debuit esse pater Joseph, sed maxime debuit*;[45] „Duch Święty mając upodobanie w «sprawiedliwości» obojga, obojgu dał syna".[46]

7. Józef w historii zbawienia

Dla Ojców greckich Józef uczestniczy w „ekonomii tajemnicy" Wcielenia wraz z misją i łaską, jaką ona implikuje. Ireneusz pisze, że Józef uwolniony od wątpliwości za sprawą anioła, który jednocześnie uświadamia mu, że właśnie teraz ma dopełnić się zapowiedź proroka Izajasza o Emmanuelu (Iz 7, 14), „wziął Maryję za swą małżonkę i pełnił swe zadanie z radością w tym, co odnosi się do wychowania Jezusa".[47] Orygenes wskazuje na Józefa jako na tego, który „został ustanowiony dla przyjścia Pana" (*dispensatorem ortus dominici*).[48] W *Contra Celsum* wskazuje, że obecność Józefa pozwala zapewnić na sposób naturalny – co było w Bożych zamiarach – opiekę nad dziecięciem Jezus: „Decydując się na obranie drogi jako człowiek, trzeba było, żeby Chrystus pozwolił się prowadzić przez rodziców żywicieli... Cóż w tym dziwnego, że ten, kto raz przyjął ludzką postać, unikał niebezpieczeństwa tak samo jak zwykli ludzie? Działo się tak nie dlatego, żeby niemożliwa była opieka nad tym, który narodził się jako człowiek, ale dlatego, że było rzeczą stosowną, aby troska o ocalenie Jezusa została okazana w zwykły sposób".[49]

Jan Chryzostom mówi o Józefie, że raz rozproszywszy swe wątpliwości co do Maryi, „traktuje ją teraz jako jedno z Jezusem i bierze udział w ich całej ekonomii tajemnicy".[50] Na inny jeszcze sposób o tej tajemnicy będzie mówił później Raban Maur, *primus praeceptor Germaniae*, opat benedyktyński z Moguncji: „Przez czworo przyszło zagubienie świata: przez niewiastę, przez mężczyznę, przez drzewo, przez węża; przez czworo też został odnowiony: przez Maryję, przez Chrystusa, przez krzyż i przez Józefa".[51]

8. Wyjątkowe przymioty Józefa

Wyjątkowym zadaniom powierzonym Józefowi w Świętej Rodzinie odpowiadają również wyjątkowe przymioty. Ojcowie wysławiają wiarę Józefa, jego sprawiedliwość, ubóstwo, czystość, posłuszeństwo Bogu, całkowite oddanie się Maryi i Jezusowi, odwagę, wierność. Orygenes wskazywał, w jaki sposób Józef swoim przykładem poucza chrześcijan, gdzie należy szukać Jezusa, aby Go znaleźć: „Szukając go, odnaleźli go w świątyni; nie w żadnym innym miejscu, jak tylko w świątyni".[52] Wymiar przykładu będzie podejmował wielokrotnie później Augustyn; Józef jest wzorem życia duchowego chrześcijan w sytuacjach, jakie sam przeżył.[53] Jan Chryzostom komentując ewangelię Mateusza, przedstawia jak gdyby psychologię religijności Józefa: obszernie analizuje jego sprawiedliwość, mądrość, które go uchroniły w niezwykle złożonej i delikatnej sytuacji od upadku, oraz jego naturalne cnoty, jak powściągliwość, dobroć, roztropność, które połączone z wiarą nadprzyrodzoną ukazały całe swe piękno w małżeństwie Józefa.[54]

Przedstawiona powyżej bardzo pobieżna synteza pozwala nam stwierdzić, że istotne elementy doktryny teologicznej o św. Józefie w zasadzie są już wypracowane w przeciągu pierwszych sześciu stuleci Kościoła. Do nich będą odwoływały się oficjalne wypowiedzi papieży w ostatnich dwóch stuleciach, nie tyle wprowadzając nowe elementy do myśli o Patriarsze z Nazaretu, ile rozwijając to, co było wypracowane już przez Ojców. Tak czyni np. Pius IX, gdy na zakończenie Soboru Watykańskiego I (8 XII 1870) ogłosił św. Józefa Patronem Kościoła powszechnego. Z ich nauczania wyprowadza logiczną aplikację do życia Kościoła: opieka Józefa nad Jezusem przedłuża się przez wieki w opiece nad jego Mistycznym Ciałem – Kościołem.

PRZYPISY

[1] *Ewangelia dzieciństwa*, 5,3 – wersja grecka A. Wydanie polskie: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1, Lublin 1980, s. 258-264.

[2] Zob. Guy-M. Bertrand, *S. Joseph chez les Pères de l'Eglise*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mistique*, t. 8, s. 1301-1308.

[3] *Historia kościelna*, I, 7; *Sources chrétienne* (SCh), t. 31, s. 25-29.

[4] *Poemata dogmatica*; *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), t. 37, s. 481-483.

[5] *Komentarz do Hexahemeronu*; *Patrologia syriaca*, t. 18, s. 771.

[6] *De viris illustribus*, 63.

[7] *Contra Faustum*, III, 1-4; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), t. 25, s. 261-266; *De consensu evangelistarum*, II, 3,5-7; CSEL 43, 84-88.

[8] *Retractationes*, II, 7; CSEL 36, 139-140.

[9] Por. *Commentarium in Matthaeum*, 1,7; *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL), t. 9, s. 918.

[10] *Expositio in Lucam*, 3, 15; CSEL 32, 108-109.

[11] Zob. *Protoewangelia Jakuba*, IX, 27; *Historia Józefa rzemieślnika*, XIV.

[12] *Commentarium in Matthaeum* X; SCh 161, 214-221.

[13] Zob. *Hypotyposis in Judae epistolam*; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS), t. 3, s. 206-207.

[14] Zob. *In Johannis evangeliam*, 4, 5; PG 73, 636.

[15] *Commentarium in Matthaeum*, 1, 4; PL 9, 922.

[16] *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium*, 19; PL 23, 203.

[17] *Sermo 53*; PL 57, 639.

[18] *Sermo 48*; PL 52, 325.

[19] *In epistulam ad Galatas*, 8; CSEL 84, 63.

[20] Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 78; PG 6, 657; Jan Chryzostom, *Komentarz do ewangelii Mateusza*, 4, 4-6; PG 57, 43-47.

[21] Por. Augustyn, *Sermo 51*, 6, 9; PL 38, 338.

[22] Piotr Chryzolog, *Sermo 145: De generatione Christi*; PL 52, 588.

[23] Tamże.

[24] *Cammentarium in Matthaeum*, 1; *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina* (CCL) 77, 6-11.

[25] *Sermones 145, 146*; PL 52, 588-594.

[26] *Diatessaron, in Matthaeum*, 1, 19; *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (CSCO), t. 145, 2, 1-5; 17-19.

[27] Euzebiusz, *Quaestiones evangelicae*, 1, 3; PG 22, 884.

[28] Ambroży, *De institutione virginis*, 5, 39-40; PL 16, 315-316.

[29] Teodoret z Ancyry, *Homilia* 5, 7; „Orientalia christiana periodica" (1960), 299.

[30] *Commentarium in Lucam*, 2, 5; SCh 45, 74.

[31] *Sermo 51*, 10.13.16; PL 38, 342,344-346; *Contra Faustum*, 23, 8; CSEL 25, 73; *De nuptiis et concupiscentia*, 1, 12; CSEL 42, 224

[32] *Expositio evang. secundum Lucam*, 6,45; SCh 87, 144-146.

[33] Euzebiusz z Cezarei, *Quaestiones evangelicae*, 1, 2; PG 22, 881-884; także: Ambroży, *Expositio in Lucam*, 2, 2; SCh 45, 71n.; Hieronim, *In Matthaeum*, I, 1; PL 26, 23n.

[34] *Sermo 146: De Joseph sponso ac sponsa matre*; PL 52, 594.

[35] *Homilia in adventu*, I, 3; CCL 122, 15.

[36] Por. Ireneusz, Adversus haereses, I,21,1.

[37] *Adversus haereses*, III,19,1 – 22,3; SCh 211, 370-375.

[38] Orygenes, *Homilia in Lucam*, 17, 1; SCh 87, 250; Tertulian, *De carne Christi*, 18; CCL 2, 905; Jan Chryzostom, *De Prophetiarum obscuritate*, 1, 2; *De Melchisedeco*, 2; PG 56, 166.259.

[39] Myśl szeroko rozwinięta przez Hieronima w polemice z Helwidiuszem (*Adversus Helvidium*, 4-15); podobnie także: Orygenes, Efrem, Epifaniusz, Ambroży.

[40] *De sancta virginitate*, 4; PL 40, 398; także: *Sermones 225*, 2; *291*, 5.

[41] *In Leviticum*, 12, 4; GCS 6, 460.

[42] *In Matthaeum*, 4, 6; PG 57, 46n.

[43] *De consensu evangelistarum*, I,1,3; 2,4; CSEL 43, 82n.

[44] *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11,12; CSEL 42, 221-225.

[45] *Sermo 51*,16.

[46] Tamże, 20.

[47] *Adversus haereses*, IV, 23,1; SCh 100, 692-694.

[48] *Homilie do ewangelii Łukasza, 13, 7*; SCh 87, 214.

[49] *Contra Celsum*, I, 66; SCh 132, 260-262.

[50] *In Matthaeum homiliae*, 5, 3; PG 57, 57n.

[51] „Per quattuor fuit perditio mundi: per mulierem, per virum, per lignum, per serpentem; per quattuor restauratur: per Mariam, per Christum, per crucem, per Joseph" (*Homilia 163*; PL 110, 466).

[52] *Homilie do ewangeli Łukasza*, 18; SCh 87, 266.

[53] *Sermo 51*, 6-9; PL 38, 338nn.

[54] *In Matthaeum homiliae*, 4, 4-5; PG 57, 44-46.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

NATURA LITURGII GODZIN

Liturgia Godzin jest jedną z najważniejszych celebracji liturgicznych Kościoła. W kontekście całej liturgii rzymskiej zajmuje ona miejsce szczególne i bez wątpienia należy ją zaliczyć do najczęściej sprawowanych form liturgii. Bowiem jeśli idzie o częstotliwość, to jest ona przecież sprawowana – tak w formie indywidualnej, jak i wspólnotowej – kilkakrotnie w ciągu dnia, chociaż – jeśli idzie o tę ostatnią – nie przy tak licznym udziale wiernych jak Eucharystia czy inne sakramenty bądź sakramentalia.

Kształt obecnej księgi Liturgii Godzin zawdzięczamy dziełu soborowej reformy liturgii, która swoją odnową objęła również reformę brewiarza.[1] Postulaty ojców Soboru Watykańskiego II dotyczące reformy księgi brewiarza zostały zawarte w IV rozdziale Konstytucji o liturgii (KL). Do najważniejszych z nich należy zaliczyć dwa: dostosowanie modlitwy brewiarzowej do różnorakich (społecznych, pastoralnych) wymogów życia dzisiejszego kapłana oraz przywrócenie tej modlitwy jej historycznie pierwotnemu właścicielowi, czyli całemu ludowi Bożemu. Błędem byłoby jednak sądzić, że całe dzieło soborowej odnowy brewiarza zawiera się w jego stronie formalnej czy rubrycystycznej. Całe *novum* odnowionej Liturgii Godzin zawierające się przede wszystkim w jej teologii, którą należy widzieć w szerokim kontekście pogłębionej refleksji teologicznej nad liturgią, czyli świadomość Kościoła odnośnie do tego, co czyni w liturgii, należy zaliczyć do najważniejszych osiągnięć Soboru.[2] Warto w tym miejscu przypomnieć, że księga Liturgii Godzin, podobnie zresztą jak wszystkie inne posoborowe księgi liturgiczne, poprzedzona jest *Ogólnym wprowadzeniem do Liturgii Godzin*.[3] Wprowadzenie to jednak nie ma charakteru norm rubrycystycznych, lecz zawiera główne założenia teologiczne odnowionej księgi. W niniejszym opracowaniu zostaną wyszczególnione i omówione wszystkie te aspekty Liturgii Godzin, które ją najbardziej charakteryzują i wyróżniają od pozostałych celebracji liturgicznych Kościoła.

1. Modlitwa publiczna i wspólna ludu Bożego

Aby nakreślić choć w skrócie naturę Liturgii Godzin, konieczne jest odwołanie się do *Ogólnego wprowadzenia do Liturgii Godzin*, gdzie już w pierwszym

punkcie czytamy: „Słusznie zalicza się publiczną i wspólną modlitwę Ludu Bożego do głównych powinności Kościoła". W tych słowach zauważa się echo wypowiedzi św. Cypriana (zm. 258), który w swym traktacie do „Ojcze nasz" tak mówi: „Nasza modlitwa jest publiczna i wspólna; kiedy modlimy się, nie modlimy się tylko za jednego, lecz za cały lud, ponieważ cały lud tworzy coś jednego". Wyrażenie „modlitwa publiczna i wspólna" ludu Bożego użyte we wspomnianym *Wprowadzeniu* nie odnosi się bynajmniej do szczególnej formy celebracji Liturgii Godzin, ale do samej istoty, do natury samej Liturgii Godzin, podkreślając jej cechę najbardziej charakterystyczną, tzn. że jest ona oficjalną modlitwą Kościoła. To, że Liturgia Godzin jest oficjalną i publiczną modlitwą Kościoła, oznacza, że jest ona modlitwą w imię Kościoła, całego Kościoła i Kościoła jako takiego. Jest ona modlitwą, którą Kościół uznaje za swoją, w takim wymiarze jak żadną inną również czynioną w Kościele.[4] Oczywiście Kościół jest tutaj rozumiany w sensie teologicznym, jako lud Boży, jako Mistyczne Ciało Chrystusa, do którego należą wszyscy ochrzczeni. Z takiego ujęcia zostaje wyłączona wizja jurydyczna Kościoła, która sprowadza go wyłącznie do wspólnoty hierarchicznej.[5] Ponadto modlitwa ta ma charakter wspólnotowy, ponieważ wspólnota Kościoła najbardziej się w niej wyraża i równocześnie modlitwa jest elementem tworzącym wspólnotę.[6]

2. Modlitwa chwały

Mówiąc o naturze modlitwy godzin, należy następnie podkreślić, że jest ona przede wszystkim modlitwą chwały, jest „posługą chwalby".[7] Celem pierwszorzędnym więc Liturgii Godzin jest oddać chwałę Bogu. Już papież Pius XII charakteryzując brewiarz, nazywał go „chwała Boża". Powtarza to za nim Konstytucja o liturgii, nazywając Liturgię Godzin „przedziwną pieśnią chwały".[8] Także *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* powraca do tego wyrażenia. Na szczególną uwagę zasługują tu numery 15 i 16 tegoż *Wprowadzenia*, które noszą tytuł „Chwała oddawana Bogu w zjednoczeniu z niebieskim Kościołem". Przedmiotem tej chwały oddawanej Bogu wg numeru 185 *Wprowadzenia* jest On sam oraz wydarzenia zbawcze, których dokonał i nadal dokonuje, który wszystko nadal podtrzymuje przy życiu i jest godzien największego uwielbienia i czci. Liturgia Godzin jest w pewnym sensie jedyną i niepowtarzalną rzeczywistością, w której serce człowieka może w sposób możliwie najpełniejszy i najdoskonalszy wyrazić swoje uwielbienie, zachwyt, adorację i podziw dla Boga za Jego świętość, wielkość, mądrość i miłość. Modlitwa ta, będąc doskonałym uwielbieniem Boga, jest również zapowiedzią liturgii niebiańskiej, jest ona już tu na ziemi antycypacją tej chwały składanej Boskiemu majestatowi „wspólnie z przedstawicielami każdego pokolenia, języka, ludu i narodu" (Ap 5, 9). Tak więc Liturgia Godzin ze względu na swój specyficzny charak-

ter, jakim jest uwielbienie i oddawanie chwały Bogu, mieści się w nurcie wstępującym, zwanym inaczej nurtem kultycznym bądź oddolnym liturgii. Ten niezwykle istotny aspekt Liturgii Godzin został bardzo wyraźnie podkreślony przez papieża Pawła VI, który swoją konstytucję apostolską, promulgującą nową księgę brewiarza zaczyna od słów: *Laudis canticum* (pieśń chwały).[9]

3. Modlitwa układu godzin

Trzecią zasadniczą cechą charakterystyczną dla Liturgii Godzin jest ta, która mieści się w samym tytule księgi, w drugim jej członie. Ten drugi człon tytułu księgi akcentuje ścisłe powiązanie modlitwy Kościoła z czasem historii zbawienia, trwającej od stworzenia świata i człowieka aż do Paruzji, z czasem odmierzanym naturalnym rytmem dnia i nocy, wschodu i zachodu słońca. Jest to czas związany z egzystencją, rozwojem i pielgrzymowaniem każdego człowieka odkupionego w paschalnym misterium Chrystusa. Liturgia Godzin nie jest więc tylko określonym ilościowo „pensum modlitwy", które można by „odrobić" obojętnie w jakim momencie dnia lub nocy – „na dziś i na jutro". Nie można jej „odrobić" na raz, podobnie jak nie spożywa się na raz wszystkiego pożywienia przeznaczonego na cały dzień dzisiejszy lub jutrzejszy. Sprawowanie Liturgii Godzin jest więc ściśle złączone z następstwem godzin każdego dnia, jest składaniem Bogu ofiary z naszego czasu, który jest Jego darem, udzielanym stopniowo człowiekowi razem z jego egzystencją istoty przemijającej i ograniczonej czasem.[10] Prawdę tę bardzo trafnie oddają słowa jednej z antyfon z jutrzni za zmarłych: „Lata nasze przemijają jak trawa, a Ty, Boże, trwasz na wieki". Modlitwa godzin jest więc przeznaczona, aby była sprawowana w określone godziny dnia. Historia Kościoła mówi nam o tym aspekcie jako rzeczywiście naczelnym. Przypomina o tym również *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, gdzie czytamy: „Świadectwa pierwotnego Kościoła stwierdzają, że również poszczególni wierni oddawali się modlitwie w określonych godzinach dnia" (n. 1). Ten bardzo istotny aspekt Liturgii Godzin został zapomniany w pewnach okresach życia Kościoła. Przypomniano sobie o nim w pracach poprzedzających dzieło reformy soborowej.W pełnym świetle jednak ukazał go Sobór Watykański II, czyniąc z niego jedno z podstawowych założeń reformy Liturgii Godzin.

4. Uświęcenie człowieka

Obok oddania chwały Bogu, Liturgia Godzin jako cel drugorzędny stawia sobie uświęcenie człowieka.[11] W ten sposób zostaje zrealizowany nurt zstępujący liturgii, zwany nurtem soteriologicznym bądź odgórnym. Aspekt uświęcenia Liturgii Godzin zostaje podkreślony głównie w 11 i 14 numerze *Ogólnego wprowadzenia do Liturgii Godzin*. Jest w nich mowa o uświęceniu dnia i o uświęceniu całej działalności człowieka, jako czymś, co przynależy do celu

Liturgii Godzin. Zostaje podkreślony ścisły związek między uświęceniem czasu i uświęceniem całej działalności człowieka. Oczywiście, że uświęcenie działalności człowieka zostaje tutaj wysunięte na pierwszy plan. Liturgia Godzin uświęca przede wszystkim całą działalność człowieka i poprzez nią, głęboko zanurzoną w czasie, uświęca sam czas. Czas więc jest rozumiany tutaj nie w wymiarze astronomiczno-kosmicznym, ale raczej w wymiarze egzystencjalnym.[12] To uświęcenie człowieka i jego działalności dokonuje się, podobnie jak w Eucharystii i innych sakramentach i sakramentaliach, zwłaszcza przez zbawcze i skuteczne słowo Boże, które zawarte jest nie tylko w czytaniach, ale również jego duchem przeniknięte są psalmy, modlitwy i śpiewy (por. KL 24). Można więc powiedzieć, że słowo Boże i modlitwa są dwoma istotnymi momentami, „tworzywami" uświęcenia człowieka. One przyczyniają się skutecznie do pomnożenia wiary i są źródłem łaski. Ponadto efektywość Liturgii Godzin w tym punkcie wypływa także z jej charakteru „czasowości", czyli rozłożenia w czasie poszczególnych godzin. Ta wierność poszczególnym godzinom wymaga ascezy w planowaniu dnia i gospodarowaniu czasem: nie odkładania modlitwy na późniejsze pory dnia.

5. Liturgia Godzin a pozostałe celebracje liturgiczne

To, co powiedzieliśmy dotąd o naturze Liturgii Godzin, pozwala nam obecnie lepiej zobaczyć, jakie specyficzne miejsce zajmuje brewiarz w kontekście całej liturgii Kościoła oraz co wyróżnia go od innych celebracji liturgicznych. Jak wiadomo, całą liturgię rzymską można usystematyzować w cztery zasadnicze działy. Są nimi: Eucharystia, będąca szczytową formą celebracji liturgicznej, sakramenty, sakramentalia i Liturgia Godzin. Zobaczmy, co odróżnia Liturgię Godzin od pozostałych celebracji liturgicznych, poprzez które Chrystus nadal sprawuje swoje kapłaństwo w Kościele dla chwały Bożej i uświęcenia ludzi.

Analiza wszystkich czterech wspomnianych wyżej działów liturgii pozwala zauważyć, że tym, co odróżnia Liturgię Godzin od innych celebracji liturgicznych, jest mianowicie to, że Liturgia Godzin jest ze swej natury modlitwą. Należy tu bardzo wyraźnie podkreślić wyrażenie „ze swej natury". Do natury Liturgii Godzin należy modlitwa. Jest oczywiste, że pozostałe celebracje liturgiczne są także modlitwą lub w jakiś sposób są z nią połączone. Jest prawdą także i to, że pozostałe czynności liturgiczne zawierają modlitwę i to bardzo często w zróżnicowanym i bogatym wymiarze (modlitwa dziękczynienia, chwały, prośby). Ale jednak żadna z nich nie może o sobie powiedzić w takim wymiarze jak Liturgia Godzin, że do jej istoty należy modlitwa. W Liturgii Godzin bowiem nie tylko realizuje się doskonałe wzniesienie naszego umysłu i serca do Boga, w niej dokonuje się nie tylko doskonały dialog człowieka

z Bogiem, na którym polega właśnie modlitwa, ale więcej; ona realizuje to wszystko jako akt niezależny, podczas gdy w innych celebracjach liturgicznych modlitwa jest tylko „zanurzona" w czynnościach kultycznych i jest zanoszona do Boga niejako „przy okazji" ich sprawowania.[13]

Na drugim miejscu tym, co odróżnia modlitwę godzin od trzech pozostałych celebracji liturgicznych, jest modlitwa rozłożona w czasie. Poszczególne części modlitwy godzin – jak wspomnieliśmy wyżej – sprawowane są codziennie w określone pory dnia. Tego ścisłego i wyraźnie określonego związku poszczególnych modlitw z konkretnym czasem dnia w zasadzie nie spotyka się w żadnych innych formach celebracji. Bowiem ani sprawowanie Eucharystii, ani innych sakramentów i sakramentaliów nie jest związane ściśle z rytmem poszczególnych godzin dnia. Wyjątek stanowią tu jedynie celebracje liturgiczne Triduum Paschalnego oraz trzech Mszy z uroczystości Narodzenia Pańskiego, gdzie prawo liturgiczne podaje określone w tym zakresie normy.

Na trzecim miejscu należy wymienić nurt kultyczny w Liturgii Godzin jako ten, który jest tutaj dominujący, pierwszorzędny, a przez to odróżnia ją wyraźnie od pozostałych celebracji liturgicznych. Celem bezpośrednim bowiem Liturgii Godzin – jak to zauważyliśmy wcześniej – jest oddanie chwały i uwielbienia Bogu. Pozostałe natomiast działy liturgii jako cel bezpośredni mają uświęcenie człowieka, a przez to dominujący jest w nich nurt zstępujący, czyli soteriologiczny. Wyjątek stanowi tu Eucharystia, która ma podwójny cel bezpośredni: uświęcenie człowieka i zarazem oddanie chwały Bogu. Oznacza to, że intensywność tych obydwu nurtów, o których mówimy, jest w Eucharystii taka sama. Dlatego Eucharystia jest szczytową forma celebracji liturgicznej i stoi w centrum życia chrześcijańskiego i miłości chrześcijańskiej.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że celebracja Liturgii Godzin istotowo różni się od wszystkich pozostałych celebracji liturgicznych Kościoła. Jej *proprium* polega przede wszystkim na tym, że jest ona ze swej natury modlitwą publiczną i wspólną całego Kościoła, zanoszoną do Boga w ściśle określone pory dnia. Ponadto jest ona doskonałym uwielbieniem i pieśnią chwały, jaką Chrystus – Oblubieniec wraz ze swoją umiłowaną Oblubienicą – Kościołem nieustannie zanosi do Ojca Niebieskiego.

PRZYPISY

[1] Szerzej na ten temat zob. J. Stefański, *Reforma Liturgii Godzin według Vaticanum II*, „Aten. Kapł."101(1983) s. 3-23.

[2] Zagadnienie refleksji teologicznej nad liturgią na Soborze Watykańskim II szeroko prezentuje S. Czerwik w następujących opracowaniach: *Pojęcie liturgii w „Mediator Dei" i w Konstytucji litur-*

gicznej, „Aten. Kapł." 68(1964) s. 166-174; *Teologia liturgii*, „Aten. Kapł." 82(1974) s. 92-104; *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Misterium liturgii Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Opole 1995, s. 15-33. Klasycznym opracowaniem dotyczącym tego tematu pozostaje nadal dzieło C. Vagagginiego *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965.

[3] *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, Poznań 1983, s. 23-97 (dalej cyt. OWLG).

[4] Por. M. Auge, *Liturgia*, Torino 1992, s. 236-237.

[5] Por. W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemyśl 1996, s. 162-164; S. Cichy, *Teologia Liturgii Godzin*, w: *Liturgia uświęcenia czasu*, Kraków 1984, s. 36-38.

[6] OWLG, 33: „Jednakże wspólne jej odprawianie jaśniej uwydatnia to, że jest ona z natury rzeczy modlitwą wspólnoty Kościoła". Por. także nn. 20 i 203.

[7] B. Nadolski, *Pastoralny walor Liturgii Godzin*, „Aten. Kapł." 100(1983) s. 373-374.

[8] Por. KL 83, 84, 85, 99.

[9] Paweł VI, *Konstytucja apostolska wprowadzająca w życie Liturgię Godzin uchwaloną dekretem Drugiego Soboru Watykańskiego*, w: *Liturgia Godzin*, dz. cyt., t. 1, s. 11.

[10] S. Czerwik, *Liturgia godzin w życiu Kościoła*, „Studia Theol. Varsav." 18(1980) nr 2, s. 227; R. Falsini, *Liturgia delle Ore. Struttura e spirito del nuovo ufficio*, Milano 1965, s. 40-46.

[11] Z. Wit, *Uświęcenie czasu w Liturgii Godzin*, „Aten. Kapł." 100(1983) s. 385-386.

[12] V. Raffa, *La nuova Liturgia delle Ore, Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1972, s. 38-40.

[13] A. Cuva, *La presenza di Cristo nella Liturgia*, Roma 1973, s. 104.

KS. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK

URZECZYWISTNIANIE KOŚCIOŁA WE WSPÓLNOCIE W ŚWIETLE PASTORALNYCH ZASAD EKLEZJOLOGII KOMUNII

Według eklezjologii komunii w praktyce duszpasterskiej Kościoła istotne znaczenie mają prawa życia i rozwoju wspólnoty. Gruntowne studium biblijne nad Nowym Testamentem pozwala określić model budowania wspólnot chrześcijańskich dzisiaj. Jezus tworzył wspólnotę spośród tych, którzy gromadzili się, by Go słuchać. Zgromadził On krąg osób, wzywając je do wspólnoty życia. Była to grupa uczniów, która szła z Nim (Mk 10, 21), która w Niego wierzyła (J 8, 31). Z tego kręgu wybrał Dwunastu i ustanowił Piotra jako pierwszego z nich (Mt 16, 18). Tej wspólnocie obiecał Ducha Świętego, przed śmiercią zebrał ją w Wieczerniku, gdzie ustanowił Nowe Przymierze i uczynił z niej nowy lud Boży (Łk 22, 20). Zlecił uczniom posługę Eucharystii. Przed wniebowstąpieniem dał nakaz misyjny (Mt 28, 18.20). Wspólnota ta zbierała się wciąż na nowo i przekazywała to, co miała i czym żyła, innym.

Można zatem powiedzieć, że aby urzeczywistniać Kościół we wspólnocie, trzeba poznać strukturę wspólnoty, jej funkcje i prawa wzrastania.

1. Struktura wspólnoty kościelnej

Na strukturę „gminy – wspólnoty" – według Klostermanna – składają się następujące elementy: Duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana.[1]

Według Soboru Watykańskiego II Duch jednoczy Kościół we wspólnotę i w służbie posługiwania: *in communione et ministratione* (por. KK 4; DM 4).[2] Pierwotnie słowo greckie: *koinonia* (łac. *communio*) nie oznaczało wspólnoty, lecz współuczestnictwo (łac. *participatio)*.[3] Jest to partycypacja w przebóstwionej naturze ludzkiej Chrystusa oraz w naturalnym synostwie Słowa; udział w osobowym życiu Boga przez wiarę, miłość i nadzieję; uczestnictwo w poznaniu i miłości Boga w Trójcy Osób. Jest to współudział w owocach zbawienia, w nowym życiu i w eschatologicznej przyszłości. To *participatio* jest wynikiem obecności i działania Ducha Świętego, który jednoczy wiernych we wspólnotę Kościoła. Stąd często Kościół jako wspólnota wspólnot bywa nazywany sakramentem Trzeciej Osoby Boskiej.[4]

Słowo Pana jest w strukturze wspólnoty kościelnej kolejnym elementem konstytutywnym. Jest to Słowo, które ma moc stwórczą i zbawczą. Jest to Słowo, które jest Bogiem, Osobą. Wreszcie jest to Słowo, które „Ciałem się stało i zamieszkało między nami" w Jezusie Chrystusie (por. J 1, 14). Jest to Słowo Prawdy. Nie wystarczy, że słowo to jest proklamowane, ale ma wartość normatywną i zobowiązującą – ma być słuchane i wypełniane w całości i bez zmian. Słowo to powierzone zostało Kościołowi. Kościół jednak nie może stawiać się ponad słowem Bożym, ale pełni rolę służebną.[5] Sługami słowa są: hierarchia i wierni świeccy. Żadna wspólnota nie może więc pozostawać poza głosem magisterium Kościoła (albo pozostawać głucha na słowo Boże), a w rozumieniu słowa musi osiągnąć *consensus Ecclesiae*. Słowo Boże przenika wspólnotę, jest spoiwem, które buduje relacje w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym.

Wspólnota oznacza również współudział w kulcie Pana, a zwłaszcza w Eucharystii. Słowo Boże potwierdzone jest w sakramentach. One są poręczeniem rzeczywistości tego, co oznajmia nam słowo Boże. Tradycja Kościoła od samego początku jest eucharystyczna.[6] Sobór Watykański II nazwał wspólnotę kościelną wspólnotą eucharystyczną (por. KL 47). Eucharystia staje się szczytem wspólnoty (por. KK 8 i 11), chociaż Sobór mówi także, że wszystkie sakramenty budują Ciało Chrystusa (por. KL 59; DM 11). Jako wspólnota eucharystyczna Kościół jest znakiem i umocnieniem wspólnoty trynitarnej i całego zbawczego misterium pojednania oraz znakiem zawiązania nowej wspólnoty przez Chrystusa w Duchu Świętym. Chrześcijaństwo to gmina kultu (por. J 4, 19-24), która realizuje się głównie w liturgii słowa Bożego (por. Dz 11, 21; 12, 24; 19, 20) oraz w łamaniu chleba (por. Dz 20, 7 i 11).[7]

Wspólnota jest uczestnictwem w miłości Pana. Miłość braterska jest kontynuacją Boskiej miłości w naszych stosunkach z drugimi. Wspólnota to zarazem owoc miłości. Stąd realizowanie miłości chrześcijańskiej jest stałym zadaniem Kościoła i każdej wspólnoty kościelnej.[8]

2. Funkcje wspólnoty kościelnej

Cechą istotną wspólnoty kościelnej jest życie i jedność. Obydwie cechy są od siebie zależne, bowiem nie ma życia bez formy jedności, a doskonała jedność może być realizowana tylko w pełnej harmonii żywego organizmu. Wydaje się, że w Kościele w praktyce realizuje się to przez urząd i charyzmat. Urząd jest dla jedności, charyzmat zaś dla życia Kościoła. Można zatem mówić o charyzmatycznej i hierarchicznej funkcji każdej wspólnoty kościelnej.

A. Charyzmatyczna funkcja wspólnoty

Zarysowane wyżej elementy strukturalne odpowiadają podstawowym funkcjom wspólnoty wyrażonym w grecko-biblijnych pojęciach: *martyria*, *leiturgia*,

diakonia. Pokrywa się to z potrójną misją Jezusa Chrystusa, w której uczestniczy i którą pełni Kościół: profetyczną, kapłańską i pasterską. Funkcje te są spełniane mocą darów Ducha Świętego. Św. Paweł stwierdza: „Różne są dary łaski (*charismata*), lecz ten sam Duch; różne są też rodzaje posługiwania (*diakonia*), ale jeden Pan, różne są wreszcie działania (*energemata*), lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich" (1Kor 12, 4). I dalej: „Ustanowił Bóg w Kościele najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli" (1Kor 12, 28).

Z powyższych tekstów widać, że *communio* to wspólnota charyzmatów i posług, a Kościół zawiera w sobie urząd i charyzmat. Charyzmaty te są w ścisłej relacji do życia wspólnoty. Duch Święty jednocząc Kościół we wspólnocie i posłudze „uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne" (KK 4). Pluralizm darów pozostaje w harmonii, a we wspólnocie kościelnej nie należy ich przeciwstawiać, ale widzieć komplementarnie. Wszystkie udzielane dary są zadatkiem do służby, zadanej zarówno jednostce, jak i wszystkim wspólnotom i Kościołowi powszechnemu. Są to dary nadzwyczajne i zwyczajne.

Szczególnym darem dla jedności jest charyzmat urzędu w Kościele. Niesłuszne jest więc przeciwstawianie urzędu charyzmatowi. Rzeczywistość wspólnoty zawiera rozmaitość łask, wielość powołań, stanów i funkcji. W służbie najwyższego dobra – jedności Kościoła – istnieje charyzmat urzędu Piotra, biskupów, prezbiterów i diakonów. Jest to dar, którego wspólnota nie może nie przyjąć. Ten hierarchiczny i charyzmatyczny zarazem charakter wspólnoty jest organicznym i zasadniczym wyrazem istotnej cechy Kościoła, jego jedności w katolickości, czyli powszechności, i jego katolickości w jedności *(una, sancta, catholica Ecclesia*). Konkretyzacją i realizacją jedności Kościoła powszechnego będzie wspólnota Kościołów lokalnych.[9] Tej komunii Kościołów lokalnych służy także wysunięta przez Sobór Watykański II zasada kolegialności w sprawowaniu władzy urzędu.[10] Z tego wynika jeszcze jeden charakterystyczny rys wspólnoty – charakter służebny, czyli diakonijny. W odniesieniu do charyzmatyczno-hierarchicznej struktury wspólnoty jest on szczególnie widoczny. Zrozumienie dziś faktu, że diakonia to istotna funkcja Kościoła, potwierdza dynamiczny rozwój w eklezjologii koncepcji teologii Kościoła-Służby.[11]

B. Hierchiczna funkcja we wspólnocie

Przy zagadnieniu hierarchiczności wspólnoty Kościoła nie można pominąć kapłaństwa. Wspólnota kościelna urzeczywistnia wspólnotę kapłana ze świeckimi. Przez chrzest wszyscy wierni wszczepieni w Chrystusa uczestniczą w Jego kapłaństwie, tzn. powszechnym lub wspólnym kapłaństwie wiernych. Wszyscy stanowią lud prorocki, królewski i kapłański.[12] Problem polega na tym, że istnieje trudność zrozumienia różnicy istotnej, a nie stopnia – jak mówi Sobór Wa-

tykański II (por. KK 10) – między kapłaństwem hierarchicznym a powszechnym kapłaństwem wiernych. Z jednej strony podkreśla się równość wszystkich członków Kościoła, utożsamianą z braterstwem, jakie głosił Chrystus Pan, a z drugiej różnicę.[13]

W jakim porządku jest istotna różnica – w porządku nadprzyrodzonej łaski czy w porządku doczesnej lub nadprzyrodzonej władzy? Wydaje się, że nie można rozdzielać tych porządków; w Kościele jeden wynika z drugiego.

Granica rozróżnienia, być może, biegnie między charyzmatami, których wielość wymienia św. Paweł (por. 1 Kor 12, 8-10). Charyzmat jest darem danym z wolnej woli i tajemniczego pozytywnego wyboru samego Boga – nie różnicuje więc ludzi jako takich, ale różnicuje ich w Ciele Kościoła jako członków tej wspólnoty. Wszystkie charyzmaty budują wspólnotę – charyzmat kapłaństwa urzędowego, będąc charyzmatem Głowy w Ciele Chrystusa, pełni rolę konstytutywną i istotną w tym „Organizmie". Jest to charyzmat w służbie wspólnoty i dany nie tylko osobie, ale na równi – a może jeszcze bardziej – wspólnocie. Kapłan i świeccy na równi wprawdzie uczestniczą z mocy chrztu w misji kapłańskiej Chrystusa, ale osobno nie tworzą w pełni Kościoła.

Różnicę, wydaje się, można próbować zrozumieć przez analogię. Tak jak pozostaje istotna różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pomimo tajemnicy wcielenia, oraz między kapłaństwem samego Chrystusa a kapłaństwem ludu Bożego, które z tego pierwszego pochodzi i w nim istnieje, tak analogicznie istnieje różnica istotna między kapłaństwem hierarchicznym, które jest *par excellence* misją *in persona Christi Capitis,* a powszechnym uczestnictwem w misji kapłańskiej Jezusa Chrystusa wiernych świeckich. Zatem relacje wewnątrz wspólnoty pozostają braterskimi – jak Chrystus stał się naszym bratem – i zarazem pasterskimi i uczniowskimi (por. KK 32). Pasterz jest sługą owiec, a nauczyciel służy swoim uczniom i odwrotnie – tam, gdzie owce znają i kochają swego pasterza, idą za nim (por. J 10, 3-5), a uczniowie uczą się od swego mistrza (por. Łk 14, 25-35). Każdy bez wyjątku jednak trwa w postawie ucznia, bo przecież jeden jest nasz Mistrz i Nauczyciel. Można również relację tę nazwać stosunkiem starszeństwa.[14]

Obydwa rodzaje relacji pozwalają zachować we wspólnocie podmiotowość wszystkich, właściwą godność i autonomię, demokrację i zarazem odpowiedzialność, a przede wszystkim teokrację – gdzie Bóg jest jedynym Panem wspólnoty i każdego z osobna z jej członków i gdzie wszyscy wzajemnie sobie służą (por. KK 4, 30).[15]

3. Proces budowania wspólnoty kościelnej

Urzeczywistnianie Kościoła we wspólnocie wiąże się ponadto z określonym procesem powstania i wzrostu. Można tu uchwycić pewne ogólne prawidłowo-

ści w postaci kolejności następujących po sobie etapów, organicznie wynikających jeden z drugiego; w postaci określonych skutków na odpowiednich poziomach rozwoju i pewnych stałych działań, które są odpowiedzią na wezwanie do budowania Kościoła.

Jako podstawę budowania wspólnoty trzeba przyjąć zasadę, że życie powstaje z życia. Kościół nie powstał od początku jako rzecz i przedmiot, ale zalążek Kościoła tkwi w Chrystusie, samym źródle życia. Udzielanie się Boga człowiekowi przez Chrystusa w Duchu Świętym wiąże wszystkich w żywe i życiodajne *communio personarum*. Pierwszy etap więc to spotkanie osobowe człowieka z Chrystusem i zjednoczenie z Nim przez wiarę i oddanie,[16] nie w sposób abstrakcyjny, ale konkretnie i bezpośrednio na sposób personalistyczny.[17] Człowiek staje nie tylko wobec programu albo wobec pięknej idei, ale wobec osoby, która zaprasza i zachęca do odpowiedzi angażującej osobę, czyli całego człowieka. Z pewnością Bóg chce, by takie spotkanie nastąpiło za pośrednictwem konkretnie już istniejącej żywej wspólnoty Kościoła, skoro do niej zamierza włączyć człowieka.

Ten etap prowadzi do powstania wspólnoty podstawowej (włos. *communione di base*, niem. *Basis-Gemeinde*), bez której wszelkie próby budowania wspólnoty eklezjalnej kościelnej byłyby „budowaniem na piasku" (por. Mt 7, 26).[18] Jest to etap, w którym dochodzi do prawdziwej konfrontacji ewangelicznej wizji człowieka i wspólnoty z koncepcjami i wyobrażeniami ludzkimi. Dochodzi do wyzwolenia z ograniczeń i zawężonego lub nawet zamkniętego widzenia rzeczywistości. Przyjęcie Chrystusa wyzwala z przejawów i form aktualnego zniewolenia na miarę wiary i oddania się Jemu. Etap ten nosi nazwę ewangelizacji w ścisłym znaczeniu, według niektórych: „właściwej" lub „pierwotnej" albo „pierwszej".[19] Według *Ordo initiationis christianae adultorum* okres ten nosi także nazwę „prekatechumenatu".[20]

Wspólnota w wymiarze wertykalnym buduje równocześnie wspólnotę w wymiarze horyzontalnym. Przede wszystkim wdrażanie do życia we wspólnocie kościelnej następuje za pośrednictwem konkretnej wspólnoty, która jest właściwym podmiotem tego procesu. Etap ten można nazwać okresem wtajemniczenia lub inicjacji, tzn. wchodzenia w elementy konstytutywne i istotne funkcje wspólnoty.

Ks. Franciszek Blachnicki opisuje ten etap następująco: „Proces inicjacji obejmuje takie stopnie, jak wdrażanie do życia w relacji do słowa Bożego przyjmowanego jako słowo życia, czyli jako słowo wcielane w życie, dla życia normatywne; wdrażanie do życia osobowej modlitwy pojętej jako przeżywanie *communio* z Bogiem *in actu*; wdrażanie do *metanoi*, czyli dążenie do stałej przemiany z człowieka cielesnego w człowieka duchowego; wdrażanie do życia liturgicznego, sakramentalnego, aby sakramenty były przeżywane jako wyraz

i jako sposób pogłębiania *communio* z Bogiem i z braćmi; wdrażanie do świadectwa, które musi być naturalną konsekwencją nowego życia w Chrystusie; i wreszcie wdrażanie do *diakonii*, czyli do służby we wspólnocie i na rzecz wspólnoty za pomocą posiadanych darów – charyzmatów. Powyższy proces inicjacji, czyli wdrażania do życia w eklezjalnej wspólnocie, będący zarazem budowaniem tej wspólnoty w tradycji chrześcijańskiej znalazł swój instytucjonalny wyraz w katechumenacie".[21]

Trzeci etap budowania wspólnoty to etap diakonii, czyli służby. Wszyscy członkowie wspólnoty są wezwani, aby aktywnie uczestniczyć we wzajemnym budowaniu się i wzroście w komunii z Bogiem i między sobą oraz w budowaniu i wzroście Kościoła w całości. To dokonuje się w miłości wyrażonej w znaku wspólnoty służebnej i w postawie służby każdego członka z osobna. Wszyscy służą sobie wzajemnie darami – charyzmatami, razem i osobno, wewnątrz wspólnoty – na rzecz rodziny i małej grupy, a także na zewnątrz – na rzecz innych wspólnot całego Kościoła i świata.[22] W służbie jedności i dla właściwego porządku istnieje posługiwanie „starszych" we wspólnocie, odpowiedzialnych bezpośrednio za strzeżenie dobra wspólnoty, wierność charyzmatowi i wzrost wspólnoty. Autorytet tej służby wymaga szczególnego powołania i dyspozycji.[23]

Podsumowując trzeba powiedzieć, że nie można przyczyniać się do urzeczywistniania Kościoła we wspólnocie bez zaangażowania się i służby dla drugich poprzez odpowiednie wykorzystywanie swoich charyzmatów.

* * *

Ukazana w zarysie wspólnota kościelna w jej podstawowej strukturze, istotnych funkcjach i w procesie organicznego wzrostu i rozwoju pozwala krytycznie spojrzeć na nasze wspólnoty duszpasterskie. Istnieje ścisły związek duszpasterstwa z eklezjologią. Nie można zapominać też o tradycji katolickiej w tym względzie, inaczej będziemy chodzić po bezdrożach i wyprowadzać grupy z Kościoła.[24] W dobie budowania posoborowego modelu parafii i przekształcania jej we wspólnotę wspólnot, w dobie szczególnego rozwoju zrzeszeń laikatu w Kościele, znaczenie pierwszorzędne posiada gruntowna znajomość teologicznych zasad urzeczywistniania się Kościoła we wspólnocie. Nie zawsze bowiem wspólnota zrealizowana w sensie psychologicznym czy socjologicznym urzeczywistnia się w sensie eklezjalnym.

PRZYPISY

[1] Por. F. Klostermann, *Prinzip-Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des Kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965, s. 40-58.

[2] Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio" 6(1986) nr 4, s. 30.

[3] Zob. P.C. Bori, *Koinonia. L'idea della communione nell'ecclesiologie recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

[4] Por. A.L. Szafrański, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990 s. 15-17.

[5] Por. L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, Warszawa 1977, s. 373 i 335-340.

[6] Por. Tamże, s. 340-347.

[7] Por. C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 165.

[8] Szerzej na temat zasad budowania Kościoła w grupie i wspólnocie zob. w pracy: J. Muller, *Lebensraume des Glaubens. Wege zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde*, München 1981.

[9] Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota*, art. cyt., s. 38.

[10] Por. L. Bouyer, *Kościół Boży*, dz. cyt., s. 375-412; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 129-135.

[11] Zob. *Thological foundations for ministry. Selected readings for a theology of the Church in ministry*, Edinburgh-Michigan 1979; M. Marczewski, *Kościół jako wspólnota służebna*, w: A.L. Szafrański, *Kairologia*, dz. cyt., s. 175-187; K. Rahner, *Theology for Renewal*, London 1990, s. 45-56; tenże, *The shape of the Church to come*, London 1974, s. 61-63.

[12] Por. J.H. Crehau, *Priesthood, Kingship and Prophecy*, „Theological Studies" 42(1981) nr 2, s. 216-231. Obszerne studium na temat kapłaństwa – zob. L. Balter, *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Warszawa 1982.

[13] Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 125-127; E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 141-144; *Handbuch der Pastoraltheologie*, 2 Aufl., Bd. 3, Freiburg 1972, s. 43-44.

[14] Por. *Patterns of christian community. A statement of community order*, Michigan 1984, s.15-26.

[15] Por. Kongregacja Doktryny Wiary, *Deklaracja dotycząca katolickiej nauki o Kościele celem jej obrony przed dzisiejszymi błędami (11 V 1973)*. „Wiad. Diec. Łódzkiej" 48(1974) s.108-111.

[16] Por. *Patterns of christian community*, dz.cyt., s. 3-6.

[17] Por. G. Daneels, *Kościół „drugiej ewangelizacji"*, „Communio" 6(1986) nr 4, s. 22-24.

[18] Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg – Lublin 1989, s. 212-213.

[19] Por. F. Blachnicki, *Ewangelizacja w procesie budowania nowej parafii*, w: *Charyzmat „Światło-Życie". Teksty podstawowe*, wyd. Światło-Życie 1987, s. 78-81.

[20] *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 21.

[21] F. Blachnicki, *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, art. cyt., s. 213. Etap ten według *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* odpowiada okresom: katechumenatu, oczyszczenia i oświecenia, wtajemniczenia w sakramenty inicjacji chrześcijańskiej – chrzest, bierzmowanie i Eucharystię – oraz częściowo okresowi mistagogii, czyli pogłębionego wtajemniczenia. Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, dz. cyt., s. 23-31.

[22] Por. *Patterns of christian community*, dz. cyt., s. 9-12.

[23] Por. Tamże, s. 15-27.

[24] Warto w tym miejscu przypomnieć adhortację apostolską Jana Pawła II *Christifideles laici* (nr 30), gdzie wyraźnie określone zostały kryteria charakteru kościelnego zrzeszeń laikatu. Por. M. Łaszczyk, *Kryteria eklezjalności zrzeszeń świeckich w Kościele*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 133-142.

KS. ROMAN MAŁECKI

KOŚCIÓŁ JAKO „COMMUNIO" W RELACYJNEJ EKLEZJOLOGII JOHNA D. ZIZIOULASA

Pojęcie Kościoła jako „komunii" (κοινονία) jest dziś niewątpliwie w centrum zainteresowania wielu teologów wywodzących się z trzech głównych nurtów chrześcijaństwa. Zadomowiło się już w dialogach ekumenicznych stanowiąc, umożliwiając nowe, bardziej pogłębione biblijnie i patrystycznie ujęcia tajemnicy Kościoła. Zrozumienie komunijnej natury Kościoła domaga się jednak prowadzenia dalszych badań mających na celu dotarcie do pierwotnego rozumienia tego pojęcia, jak i do wyciągnięcia konkretnych wniosków wynikających z tak pojmowanej eklezjologii. Tradycja wschodniego chrześcijaństwa ma tutaj wiele do zaoferowania wszystkim uczniom Chrystusa. Nic więc dziwnego, że teologowie prawosławni podejmują zagadnienie eklezjologii komunii, wnosząc niejednokrotnie wiele cennych inspiracji do współczesnego ruchu ekumenicznego.

Jednym z nich jest John D. Zizioulas (tytularny metropolita Pergamonu). Urodził się w Grecji w 1931 r. Jest absolwentem Fakultetu Teologicznego Uniwersytetu w Atenach. Doktorat z teologii obronił w 1965 r. na podstawie pracy: Η Ενότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεία Εὐχαριστία καὶ τῶ ἐπισκόπω κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας (Jedność Kościoła w Świętej Eucharystii i w biskupie w trzech pierwszych wiekach, Ateny 1965). Większość swojego życia spędził na Zachodzie, gdzie prowadził dalsze badania teologiczne (m.in. w Stanach Zjednoczonych - Uniwersytet w Harwardzie, Prawosławne Seminarium Świętego Krzyża w Bostonie, Instytut Ekumeniczny w Bossey - Szwajcaria). Od wielu lat uczestniczy w pracach komisji „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, gdzie jest uznawany za jednego z bardziej wpływowych teologów prawosławnych obecnej doby. Jako przedstawiciel patriarchatu ekumenicznego jest członkiem międzynarodowej Komisji ds. dialogu z Kościołem Rzymskokatolickim, Anglikańskim, oraz z Prawosławnymi Kościołami Przedchalcedońskimi. Od 1970 do 1995 r. mieszkał w Wielkiej Brytanii, a konkretnie w Szkocji, gdzie był profesorem teologii dogmatycznej i patrystycznej na Uniwersytecie w Edynburgu (1970-1973) oraz w Glasgow. Od 1995 r. przebywa w Grecji, prowadząc wykłady w Uniwersytecie Ateńskim oraz koordynując z ramienia patriarchatu

ekumenicznego Konstantynopola działalność ekumeniczną swojego Kościoła.[1] Yves Congar napisał o nim, iż jest on „jednym z najbardziej oryginalnych teologów naszej epoki czerpiących swoje inspiracje z pogłębionej i całościowo ujętej tradycji Ojców Greckich".[2]

Szczególnym przedmiotem jego zainteresowań jest eklezjologia, którą stara się dostrzegać w szerokim kontekście trynitarno-chrystologiczno-pneumatologicznym. Eklezjologia przez niego rozwijana kształtuje się w obrębie eucharystycznego doświadczenia Kościoła. Swoimi korzeniami sięga więc twórczej inspiracji o. Mikołaja Afanasjewa, zapoczątkowującego tzw. eklezjologię eucharystyczną, która przekroczywszy konfesyjne granice prawosławia została zaakceptowana przez całe chrześcijaństwo. Jest ona zarazem ikoniczna i sakramentalna, gdyż swoją tożsamość czerpie nie tylko z bogatej tradycji Kościoła, lecz także z przyszłości, antycypowanej w każdorazowym eucharystycznym akcie Kościoła – ikony Królestwa Bożego. Nasz autor podkreśla także kosmiczny wymiar Kościoła, który jest skierowany ku światu, aby go przemieniać stając się w ten sposób pośrednikiem zbawienia całego kosmosu. Eklezjologia rozwijana przez Johna Zizioulasa czerpie inspiracje z tzw. ontologii relacyjnej, wypracowanej w szczególności przez św. Atanazego i Ojców Kapadockich. Ta właśnie ontologia relacyjna stoi u podstaw rozwijanej przez niego eklezjologii komunii. Niniejsze opracowanie może stanowić swego rodzaju wprowadzenie do bogatej i inspirującej ekumenicznie myśli eklezjologicznej greckiego teologa.[3]

2. Trynitarny punkt wyjścia eklezjologii

„Co mamy na myśli, kiedy używamy pojęcia «komunia» w teologii? - pyta Zizioulas - czym to pojęcie różni się od świeckiej idei wspólnoty czy braterstwa?" Jest to pytanie podstawowe, na które trzeba dać odpowiedź, nim idea komunii zostanie włączona do teologicznego języka. Niewątpliwie treściowe znaczenie tego terminu zaczerpniętego ze świeckiego języka Greków wskazuje na ideę zjednoczenia, braterstwa, współudziału. Jednakże bliższa analiza tego pojęcia – występującego nie tylko we wschodniej teologii patrystycznej, lecz również na Zachodzie (Ambroży, Augustyn) – niesie zdaniem Zizioulasa treści znacznie głębsze. Koinonia eklezjalna nie wynika bowiem z socjologicznego doświadczenia czy z etyki, lecz z wiary w Trójjedynego Boga i doświadczenia Jego działania. Jako chrześcijanie jesteśmy wezwani do wspólnoty życia z Bogiem i braćmi nie tylko dlatego, iż jest to dobre dla nas i całej wspólnoty Kościoła, ale także dlatego, że wynika to ze zbawczej woli Boga.[4] Dochodzimy tutaj do podstawy, na której Zizioulas buduje swoją teologię relacyjną - do wiary w Boga, który będąc wspólnotą Trzech Osób sam istnieje na sposób relacyjny.

Istotę objawiającego się Boga poznajemy poprzez doświadczenie prawdziwego życia we wspólnocie kościelnej. Poznanie Boga i jego sposobu egzysten-

cji dokonuje się na drodze osobowej relacji, która staje się możliwa dzięki temu, że to Bóg inicjuje zbawczy dialog miłości z człowiekiem. Ten dialog dochodzi dziś do szczytu w Eucharystii, która odsłania człowiekowi coś z tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy. Istnienie Boga jest istnieniem relacyjnym. Bóg chrześcijan, będąc Bogiem Trójjedynym, jest komunią, wspólnotą osób pozostających względem siebie we wzajemnej perychorezie (współprzenikaniu) życia. Dla myśli patrystycznej komunia była pojęciem ontologicznym. Szczególne zasługi dla wprowadzenia pojęcia komunii do chrześcijańskiej ontologii Zizioulas przypisuje św. Atanazemu. To on w trakcie sporów ariańskich doprowadził do „połączenia" (utożsamienia) istnienia Syna-Logosu z prawdziwą substancją Boga-Ojca. W ten sposób aleksandryjski Ojciec Kościoła przekształcił niejako tradycyjne rozumienie substancji. Stwierdzenie bowiem, że Syn należy do jednej i tej samej substancji Ojca, zakłada, że substancja posiada z definicji charakter relacyjny.[5] Jeśli Bóg chrześcijańskiego Objawienia jest ze swojej natury relacyjny (tzn. nie bytuje sam w sobie czy sam dla siebie; lecz tylko w wychyleniu „ku" innym Osobom [Trójca immanentna] i ku światu [Trójca ekonomiczna]) i jeśli to istnienie może być wyrażone poprzez słowo „substancja", to uprawniony jest wniosek, że taki sposób istnienia Boga daje ostateczny wymiar całej chrześcijańskiej ontologii. Żaden byt nie istnieje sam w sobie, jako czyste indywiduum. Nawet Bóg jest „wydarzeniem wspólnotowym".[6] Nie ma w nim żadnego skupienia się na sobie. Trójjedyny Bóg - jak mówi Zizioulas - jest ze swojej natury ekstatyczny. Nie jest zamkniętą monadą. Jest ekstatyczny zarówno w swoim immanentnym życiu, jak i w relacji do człowieka i świata.[7] Stąd sposób istnienia Boga wyznacza także Kościołowi sposób istnienia i działania. Eklezjologia musi więc być osadzona na teologii trynitarnej, jeśli ma być eklezjologią komunii.[8]

Eklezjologia relacyjna rozwijana przez naszego autora czerpie ponadto swoją inspirację z pneumatologicznie ukształtowanej chrystologii.[9] Chrystus jako osoba historyczna mógł zaistnieć dzięki działaniu Ducha Świętego. To właśnie poprzez tajemnicze działanie Bożego Ducha Jezus Chrystus staje się dostępny zarówno dla ludzi żyjących dwa tysiące lat temu, jak i dla nas obecnie. Duch Święty był obecny przy narodzinach Jezusa (Mt 1, 18-20; Łk 1, 35); to On poprzez swoje namaszczenie uczynił Go Chrystusem (Łk 4, 13). Całe przepowiadanie Jezusa, Jego znaki i cuda były możliwe dzięki temu, że misja Chrystusa dokonywała się w Duchu. Duch Święty w tradycji wschodniej jest nazywany „świadkiem męki Pana". To on wskrzesił Chrystusa z martwych. Nie można więc odłączać działania Syna od działania Ducha.[10] Stąd, jak podkreśla J. Zizioulas, sam Chrystus jest w swojej prawdziwej istocie bytem relacyjnym. Jako Jednorodzony Syn Ojca zawsze istnieje w relacji, w tajemniczym zwróceniu się ku pozostałym osobom Trójcy Świętej oraz ku światu. Tym bardziej dziś nie

można rozumieć Chrystusa w terminach czysto indywidualistycznych. Zmartwychwstały Chrystus jest osobą „korporatywną", wcielającą w siebie, czy sumującą w swej osobie całą stworzoną rzeczywistość. Jest Chrystusem Kosmicznym.[11] Przenosząc te rozważania na płaszczyznę eklezjologiczną Zizioulas mówi o wzajemnej łączności czy nawet sakramentalnej tożsamości Głowy i Ciała, to jest Chrystusa i Kościoła. Kościół jest Ciałem Chrystusa, ale jednocześnie przestrzenią Ducha Świętego. To On, Trzecia Osoba Trójcy Świętej, wzbudzając Chrystusa z martwych czyni z Niego osobę eschatyczną, istniejącą już nieodłącznie ze swoim Ciałem, tj. z Kościołem. W ten sposób, tak jak początkach tajemnicy Wcielenia Duch wprowadzał Jezusa w historię, tak teraz przez Zmartwychwstanie uwalnia Go niejako z jej ram.[12] Tak więc tajemnica Kościoła ma swój początek w działaniu całej Trójcy Świętej. Duch działający w Kościele jest „dawcą życia" udzielanego w eklezjalnej komunii. To On sprawia, iż wierzący może stać się istotą relacyjną, otwartą na komunię z Trójjedynym Bogiem, a przez Niego z braćmi i całym stworzeniem.

Na podstawie tych trynitarnych założeń Zizioulas stawia eklezjologiczne pytania. Jeśli prawdziwa istota Boga, w którego wierzymy, jest komunijna, i jeżeli osoba Chrystusa, przez którego zostaliśmy wraz z całym stworzeniem zbawieni, jest także komunijna, to jakie konsekwencje pociąga taka wiara dla naszego rozumienia Kościoła? Jak pojęcie komunii oddziałuje na tożsamość Kościoła, jego strukturę i posługiwanie w świecie? W końcu, jak pojęcie Kościoła-wspólnoty może wspomóc nasze starania w kierunku przywracania widzialnej jedności Kościoła?[13] Poszukując odpowiedzi na te pytania, pójdźmy za tokiem myśli Zizioulasa.

3. Komunijna natura Kościoła

a) Kościół istnieje zawsze „w relacji"

Terminu εκκλεσία w Nowym Testamencie - zauważa metropolita Pergamonu – używa często św. Paweł w podwójnym odniesieniu. Z jednej strony mówi o Kościele Boga, bądź Kościele Chrystusa (1Kor 1, 2; 10, 32; 11, 16; 15, 9; 2Kor 1, 1; Ga 1, 13; 1Tes 2, 14; 2Tes 1, 4; 1Tym 3, 15), z drugiej zaś strony o Kościele czy Kościołach pewnego miejsca (Tessaloniki, Macedonia, Judea itd.). Wskazuje to na relacyjność tożsamości Kościoła. Żaden bowiem Kościół lokalny nie może powstać sam z siebie, ale tylko w relacji do Kogoś i czegoś innego - w relacji do Boga czy Chrystusa oraz w odniesieniu do świata go otaczającego.[14]

Cała egzystencja Kościoła jest naznaczona uczestnictwem w tajemnicy Trójjedynego Boga. Ten fakt staje się normą dla chrześcijańskiej eklezjologii. Kościół musi odzwierciedlać w swoim prawdziwym istnieniu egzystencję Boga,

który bytuje na sposób komunijny. Wezwanie kierowane przez św. Piotra: „abyśmy stali się uczestnikami Bożej natury" zakłada, iż to właśnie taki sposób istnienia Boga powinien ostatecznie kształtować jego tożsamość. Nie ma miejsca w nauce o Kościele na żaden indywidualizm czy nawet kongregacjonalizm, u podstaw których leżałyby tylko racje psychologiczne czy społeczne.[15]

Z drugiej strony termin εκκλεσία w Biblii jest bardzo często łączony z osobą Chrystusa. Św. Paweł kieruje swoje listy do Kościoła Chrystusa (Rz 16, 16; Ef 1, 22; 5, 23.24.25; Kol 1, 18). Oznacza to, że Kościół nie może być tylko czymś w rodzaju platonicznego obrazu Trójcy. Jest on wspólnotą Ludu Bożego, Nowym Izraelem i Ciałem Chrystusa. Kościół jako Ciało Chrystusa nie może istnieć niezależnie od swojej Głowy. Tu i teraz w Kościele, szczególnie w Eucharystii, każdy wierzący ma szansę doświadczać zadatków prawdziwego życia. Jest ono obecne we wspólnocie i dzięki wspólnocie z Jezusem i Jego braćmi. Poza nią pozostaje tylko pustka, nicość, tragizm samotności. Eucharystyczna obecność zmartwychwstałego Chrystusa kieruje nasze oczy ku przyszłości, ku temu, co jest nam dane już teraz w nadziei. Kościół w sposobie swojego istnienia i działania powinien więc odzwierciedlać komunijny sposób istnienia samego Boga, stając się przez to ikoną nadchodzącego Królestwa Bożego. Jego tożsamość wynika nie tylko z ciągłego uobecniania przeszłości, ale również z tego, ku czemu zmierza. Eschatologiczne znamię Kościoła nadaje mu dynamiczny charakter.[16] Kościół jest w ten sposób wspólnotą pielgrzymującą, doświadczającą podczas swojej wędrówki ciągłego zmagania się z siłami zła, które zaciemniają obraz Kościoła – ikony Królestwa.

b) Relacyjność kościelnych strukur

Jak w świetle eklezjologii komunii wygląda struktura Kościoła? – pyta Zizioulas. Odpowiadając rozróżnia tutaj dwa poziomy struktury kościelnej: lokalną i uniwersalną. Na poziomie lokalnym eklezjologia komunii podpowiada, że żaden chrześcijanin nie może sam, bez osadzenia w konkretnej wspólnocie, odnosić się do Boga. „Unus christianus – nullus christianus" – parafrazuje starożytną maksymę.[17] Droga do Boga prowadzi niejako „poprzez bliźniego", który w tym przypadku jest tak samo jak ja członkiem tej samej wspólnoty Kościoła lokalnego. W tradycji wschodniej podstawą teologii Kościoła lokalnego jest jego zakorzenienie w Eucharystii. Tam gdzie jest sprawowana Eucharystia, tam w pełni uobecnia się Kościół jako Ciało Chrystusa.[18] Pojęcie Kościoła lokalnego Zizioulas wyprowadza z faktu, że Eucharystia sprawowana w konkretnym miejscu obejmuje na mocy swojej katolickości wszystkich jego członków zamieszkujących czy przebywających na danym miejscu.[19] Stąd też naukę o Kościele lokalnym powinny kształtować naprzemiennie dwie zasady eklezjologiczne:

α) Katolicka natura Eucharystii

Oznacza ona, że zgromadzenie eucharystyczne powinno obejmować w sobie wszystkich członków Kościoła lokalnego danego miejsca, bez żadnych rozróżnień dotyczących wieku, zawodu, płci, rasy, języka itd. W Eucharystii Kościół wspomina anamnetycznie Chrystusa i całe Jego zbawcze dzieło. Jednocześnie antycypuje powtórne przyjście Pana. Odbija on w swoim istnieniu eschatyczną wspólnotę uczniów Chrystusa w Królestwie niebieskim. Można powiedzieć innymi słowy, że Eucharystia będąc przedsmakiem owej wiecznej uczty jest jednocześnie tym wydarzeniem, które ze swojej natury powinno przezwyciężać wszelkie podziały istniejące w człowieku, pomiędzy ludźmi i w całym stworzeniu. W ten sposób zostaje pokonany dramat podziału i zatraty komunijności w świecie, będący skutkiem grzechu pierworodnego. W Eucharystii zostaje pojednana i doprowadzona do ponownej integralności cała natura stworzona. Zostaje przywrócona pierwotna komunijność bytu. Różnorodność nie jest już rozumiana jako zagrożenie, lecz jako ubogacenie i szansa rozwoju.[20] Ten „inny": czy to Bóg, czy człowiek, nie jest już wrogiem, lub - jak mówił J.P. Sartre - „moim grzechem",[21] lecz staje się moim bratem – szansą mojego własnego rozwoju. W takim świetle powinna być widziana wielość posługiwań i charyzmatów wzbudzanych dla Kościoła przez Ducha Świętego. Każde posługiwanie, zarówno wynikające z przyjętych święceń, jak i osobistych darów Ducha Świętego, powinno służyć jedności i budowaniu Chrystusowego Ciała. Szczególna jednak odpowiedzialność ciąży tutaj na osobie biskupa, który będąc sam częścią danej wspólnoty, ma być sługą kościelnej komunii, zdolnym do rozpoznawania darów i charyzmatów danych Kościołowi.[22]

β) *Geograficzna natura Eucharystii*

Powyższa zasada mówi o tym, że każda Eucharystia jest sprawowana w obrębie Kościoła danego miejsca (por. listy kierowane przez św. Pawła do Kościołów Tessaloniki, Koryntu, Galacji). Każdy Kościół lokalny nie jest częścią Kościoła – Ciała Chrystusa, lecz całym Kościołem. „Jeden plus jeden w eklezjologii jest dalej jeden" - zwykł mawiać M. Afanasjew.[23] Jest bowiem jeden Kościół w świecie, choć przyjmuje on postać wielu Kościołów w tym samym czasie. Poprzez sprawowanie Eucharystii w jedności z innymi wspólnotami nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie, zostaje w ten sposób ukazana pełnia jego katolickości. Napięcie między lokalnością a uniwersalnością w eklezjologii komunii zostaje przekroczone w fakcie trwania danego Kościoła w jedności z innymi Kościołami lokalnymi wszystkich miejsc i czasów.

Poprawne rozumienie relacji między lokalnością a uniwersalnością Kościoła postuluje, zdaniem Zizioulasa, dokonanie właściwej syntezy pomiędzy chrystologią i pneumatologią. Duch Święty ukonkretnia Kościół–Ciało Chrystusa

poprzez uczynienie każdego Kościoła lokalnego Kościołem pełnym i prawdziwie katolickim. Ilekroć pneumatologia jest zależna od chrystologii, tylekroć ryzykuje się podporządkowanie Kościoła lokalnego Kościołowi powszechnemu (jest to pewien rodzaj filokwizmu w eklezjologii). Jeśli zaś Kościół lokalny zrywa swoje więzy z innymi Kościołami, wtedy zatraca swoją katolickość. Jest to oznaką pewnego rodzaju spirytualizmu w eklezjologii. Dlatego też eklezjologia komunii musi uwzględniać wzajemne przenikanie się Kościoła lokalnego i powszechnego.[24] Ta wzajemna relacyjność zakłada oparcie eklezjologii komunii na pogłębionej biblijnie i patrystycznie syntezie chrystologii z pneumatologią. Zasada konwergencji i komplementarności spełnia zatem w eklezjologii niezwykle istotną rolę. W praktyce zakłada to, zdaniem Zizioulasa, poprawne ułożenie relacji między systemem synodalnym i posługiwaniem prymatu. Zarówno jedno jak i drugie winno być wciągnięte na służbę jedności Kościoła. Ani synodalność, ani prymacjalność nie może być pojmowana jako coś, co stoi ponad Kościołem, lecz w Kościele i dla Kościoła.

c) Wzajemność kościelnych posługiwań

Wszelkie posługiwanie w Kościele, zarówno instytucjonalne, jak i charyzmatyczne, Zizioulas widzi w świetle eklezjologii komunii. Ostatecznym kryterium funkcjonowania wszelkich instytucji jest dla niego przede wszystkim misterium Eucharystii, przeżywane w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Tradycja wschodnia każe patrzeć na posługiwanie kościelne właśnie przez pryzmat wydarzenia eucharystycznego. Charakter paschalny, pneumatologiczny i eschatologiczny Eucharystii mówi wyraźnie, że instytucje eklezjalne są jedynie ikonicznym odbiciem rzeczywistości przyszłych. Ich ontologia i wewnętrzna celowość nie mieszczą się w samej instytucji jako takiej, lecz jedynie w relacji do tajemnicy Trójjedynego Boga, uobecniającego się za ich pośrednictwem.[25] Wszelkie posługiwania kościelne czerpią swoją tożsamość nie tylko z ciągłości, kontynuacji wiary apostolskiej przekazywanej drogą historycznie rozumianej sukcesji. Istnieją w zależności od modlitwy całej wspólnoty przyzywającej zstąpienia Ducha Świętego. Nie dziwi więc, że każdy akt święceń (biskupich, kapłańskich, diakońskich) powinien dokonywać się przy czynnym udziale wspólnoty wiernych zgromadzonych na Eucharystii.[26]

Posługiwanie kościele widziane w kategoriach relacyjnych i komunijnych odnosi, czy raczej łączy Kościół ze światem. W perspektywie eucharystycznej znika wszelki rozdział; zostaje pokonana dychotomia istniejąca między światem i Kościołem; pomiędzy *sacrum* i *profanum*.[27] W Eucharystii cały świat zostaje niejako wprowadzony do Kościoła i poprzez niego odniesiony do Stwórcy. Relacja Kościoła do świata powinna wynikać z prawdy o inkarnacji oraz z idei rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie. Jeżeli idea komunii zostanie uczyniona

kluczową zasadą eklezjologii, wówczas misja Kościoła powinna polegać na inkulturacji Ewangelii.[28] Stąd posługiwanie kościelne, zdaniem Zizioulasa, powinno w większym stopniu usiłować zrozumieć, za czym tęskni człowiek, by następnie pokazać mu, jak Ewangelia i życie we wspólnocie Kościoła może odpowiedzieć na jego egzystencjalne pytania.

* * *

Podsumowując należy powiedzieć, że eklezjologia komunii, w formie rozwijanej przez metropolitę J. Zizioulasa, tworzy dość zwartą, komplementarną wizję Kościoła. Poprzez swoje mocne osadzenie w rzeczywistości Kościoła lokalnego sprawującego Eucharystię jego nauka zyskuje bardzo konkretny, egzystencjalny, charakter. Nieustanne zaś odnoszenie się do nauki o Trójcy Świętej chroni tę eklezjologię przed zbytnim skupianiem się Kościoła na sobie. W chrześcijańskiej teologii nie ma miejsca na żaden eklezjocentryzm. Byłby on sprzeczny z podstawowymi przekazami objawionymi, postrzegającymi Kościół jako wspólnotę w pewnym sensie „narzędziową" i sakramentalną. To nie Kościół, lecz integralnie rozumiane zbawienie jako życie wieczne we wspólnocie z Trójjedynym Bogiem powinno pozostawać podstawowym elementem przepowiadania i nadziei, jaka jest w nas. Kościół chcąc pozostać wierny swojej misji musi nieustannie pamiętać o tym, iż jest ostatecznie bytem relacyjnym, tzn. nie istnieje dla samego siebie, lecz dla człowieka i świata, któremu służy przemieniając go od wewnątrz i ukazując mu jednocześnie wielkość jego powołania i posłannictwa. Stąd też kategorie sakramentalne i ikoniczne, tak drogie wschodniej tradycji chrześcijaństwa, której przedstawicielem jest J. Zizioulas, mówiąc obrazowo, „odwodzą oczy Kościoła z niego samego, kierując je ku zbawczej misji, która to decyduje o celowości i samej jego ontologii".

Teologiczna refleksja nad misterium Kościoła jest wciąż aktualna i żywa. Niemal wszystkie współcześnie prowadzone dialogi ekumeniczne dotykają problemu rozumienia natury Kościoła i jego zbawczego posłannictwa w świecie. W dzisiejszych czasach, charakteryzujących się wszechobecnym indywidualizmem (także w Kościele), eklezjologia *komunii* może pomóc w ponownym odkryciu wielorakich więzów łączących ludzi pomiędzy sobą w ich wspólnym powołaniu i zdążaniu do Królestwa Bożego. Wydaje się, że J. Zizioulas poprzez swoją działalność ekumeniczną oraz badania eklezjologiczne na trwałe wpisuje się w proces poszukiwania odpowiedzi na pytanie postawione na początku II Soboru Watykańskiego: „Kościele, co mówisz o sobie samym?". Jest to tym cenniejsze, iż będąc człowiekiem tradycji prawosławnej żyjącym i tworzącym w kontekście świata zachodniego, pozostaje świadkiem i „ambasadorem" (by posłużyć się znów słowami Y. Congara) tak bardzo bliskiej nam tradycji wschod-

niej. Jego myśl, dość szeroko znana w świecie zachodniej ekumenii, powinna zostać spopularyzowana także w polskim środowisku teologicznym (nie tylko wśród prawosławnych). Pozwala ona bowiem odkryć już istniejącą pomiędzy nami jedność w kwestii rozumienia natury Kościoła.

PRZYPISY

[1] Zob. G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montreal-Paris 1989, s. 27-58.

[2] Y. Congar, *Bulletin d'ecclésiologie*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1982, nr 66, s. 88.

[3] Zob. szersze opracowanie eklezjologii J. Zizioulasa: R. Małecki, *Tajemnica Kościoła jako wspólnoty według Johna D. Zizioulasa*, Lublin 1998 (mps w Bibl. Gł. KUL); C. Agoras, *Vision ecclésiale et ecclésiologie à propos d'une de l'œuvre de Jean Zizioulas*, „Contacts" 43(1991) s. 106-123; J. Areeplackal, *Spirit and Ministries. Perspectives of East and West*, Bangalore 1990; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, dz. cyt., s. 59-409; J. Fontbona, *Comunión y sinolidad. La eclesiologia eucaristica después de N. Afanasiev en J. Zizioulas y J.-M. R. Tillard*, Barcelona 1994; P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, s. 363-416.

[4] J. Zizioulas, *The Church as Communion*, „St Vladimir's Theological Quarterly" 38(1994) s. 5-6.

[5] „To say that Son belongs to God's substance implies that substance *possesses almost by definition a relational character* (...). If God's being is by nature relational, and if it can be signified by the word «substance», can we not then conclude almost inevitably that, given the ultimate character of God's being for all ontology, substance, inasmuch as it signifies the ultimate character of being, can be conceived only as communion?" – J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 86-87; por. P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church...*, dz. cyt., s. 155.

[6] J. Zizioulas, *On being a Person. Towards an Ontology of Personhood*, w: Ch. Schwöbel, C.E. Gunton (ed.), *Persons, Divine and Human*, Edinburgh 1991, s. 41; por. J. Zizioulas, *The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study*, w: I. Alasdair, C. Heron (ed.), *The Forgotten Trinity. A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, London 1991, s. 19-32.

[7] Por. Ch. Yannaras, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh 1991, s. 20.

[8] J. Zizioulas, *Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology*, w: T.F. Best (ed.), *Faith and Order 1985-1989. The Commision Meeting at Budapest 1989*, Geneva 1990, s. 211-212.

[9] J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso*, „Cristianesimo nella Storia" 2(1981) nr 1, s. 111-127; por.: tenże, *Being as Communion...*, dz. cyt., s. 126; J. Zizioulas, *The Pneumatological Dimension of the Church*, „Communio" (ang.) 2(1972) s. 133-147; tenże, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, „One in Christ" 24(1988) s. 295-296. Odnośnie do poszukiwań chrystologii pneumatologicznej, zob: R. del Colle, *Christ and Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York-Oxford 1994; N. Nissiotis, *Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*, w: *„Oecumenica" 1967*, Neuchâtel 1967, s. 235-252; Z. Glaeser, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996, s. 79-93; A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heirberta Mühlena*, Opole 1997 s. 100-127; W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 61-104; tenże, *„Wielki Poprzednik Ducha Świętego". Zarys chrystologii prawosławnej*, w: *Chrystus naszym pojednaniem*, Lublin 1997, s. 163-189.

[10] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, dz. cyt., s. 101-102.

[11] „In order to speak of the identity of Christ, one has to make use of the idea of «corporate personality»" – J. Zizioulas, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, dz. cyt., s. 299; Tenże, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 130-131; 146 przyp. nr 7; s. 182 przyp. nr 38; s. 230 przyp. nr 63.

[12] J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, art. cyt., 116-117.

[13] J. Zizioulas, *The Church as Communion*, art. cyt., s. 6-7.

[14] J. Zizioulas, *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, w: *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Geneva 1977, s. 51.

[15] Zob. J. Meyendorff, *Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo*, „Cristianesimo nella Storia" 2(1981) nr 1, s. 295-310.

[16] J. Zizioulas, *Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica*, „Cristianesimo nella Storia" 5(1984) nr 1, s. 119-130.

[17] J. Zizioulas, *The Church as Communion*, art. cyt., s. 8.

[18] W. Hryniewicz, *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, „Collect. Theol." 52(1982) fasc. 2, s. 69-83.

[19] J. Zizioulas, *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, art. cyt., s. 57. Zizioulas suponuje, iż zgromadzenie eucharystyczne, które jest otwarte na pewne tylko grupy społeczne czy kulturowe, wyłączając na bazie tych kryteriów innych, zatraca swój powszechny charakter wynikający z eschatologicznej natury Eucharystii. Jest nie tyle pogwałceniem zasad etycznych, ile raczej właśnie eschatologicznego charakteru Eucharystii. Z tego też powodu takie zgromadzenie eucharystyczne nie jest moralnie „gorszym" zgromadzeniem, lecz nie jest nim wcale (no Eucharist at all)! Tamże, przyp. 11.

[20] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, „Sobornost" 16(1994) nr 1, s. 15-16.

[21] J. P. Sartre w swoim głównym dziele (*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, s. 321) stwierdza: „ma chute originelle c'est l'existence de l'autre".

[22] J. Zizioulas, *Being as Communion*, dz. cyt., s. 199. Podobnie funkcję biskupa w Kościele lokalnym ujmują oficjalne dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego. Dokument z Monachium (*Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, nr 3) mówi: „Biskup zajmuje miejsce w centrum Kościoła lokalnego jako sługa Ducha mający rozpoznawać charyzmaty i czuwać nad tym, aby urzeczywistniały się w zgodzie, ze względu na dobro wszystkich, w duchu wierności względem tradycji apostolskiej. Oddaje siebie na służbę inicjatyw pochodzących od Ducha, aby nic nie przeszkadzało im przyczyniać się do budowania *koinonia*. Jest sługą jedności, sługą Chrystusa Pana, którego posłannictwem jest «zgromadzić w jedno dzieci Boże»". Natomiast dokument z Uusi Valamo (*Sakrament Kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*) ujmuje posługiwanie biskupie następująco: „Osiągając kulminacyjny punkt w celebracji eucharystycznej (...) posługiwanie biskupa jest - w obrębie całości posługiwań wzbudzonych przez Ducha - posługiwaniem przewodniczenia, celem gromadzenia w jedności. W rzeczy samej niosąc w sobie różnorodność darów Ducha, Kościół lokalny ma w swoim centrum biskupa, a we wspólnocie z nim urzeczywistnia jedność wszystkich i wyraża pełnię Kościoła" (nr 25). Polski tekst dokumentów dialogu zob. w: W. Hryniewicz, *Kościoły Siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*. Warszawa 1993.

[23] Zob. N. Afanassieff, *The Church which presides in Love*, w: J. Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter*, London 1963, s. 75; por. A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora. Church, Fathers, Eucharist in Nicolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge 1989, s. 177-179.

[24] J. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council*, w: *Councils and the Ecumenical Movement*, Geneva 1968, s. 34-51; tenże, *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, art. cyt., s. 50-61.

[25] J. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche*, art. cyt., 123-124.

[26] J. Zizioulas, *The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church*, w: *Kanon VII. Der Bischof und seine Eparchie. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, hrsg. R. Potz, Wien 1985, s. 26.

[27] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 489-491.

[28] J. Zizioulas, *Preserving God's Creations*, „King's Theological Review" 13(1990) s. 1-5.

KS. TOMASZ MICHALSKI

„NOWY CZŁOWIEK" NA PODSTAWIE *LISTU DO KOLOSAN* (3, 10-15)

Pismo Święte zawiera podstawy życia chrześcijańskiego. W tym względzie zasadnicze znaczenie ma tekst z *Listu do Kolosan* 3, 10-15. Autor *Listu*, św. Paweł, który dowiedział się o spekulacjach filozoficznych powodujących złe rozumienie ascezy, upomina chrześcijan w Kolosach, aby wiernie realizowali obowiązki wypływające z przyjęcia chrztu. Apostoł Narodów ujmuje tutaj etykę w wymiarze dogmatycznym i praktycznym. Dogmatyczną podstawą moralności chrześcijańskiej jest Chrystus (Kol 3, 10-11), który rodząc nas przez chrzest do nowego życia, wzywa jednocześnie do konkretnych pozytywnych postaw etycznych (Kol 3, 12-15).

1. Chrystus obrazem Boga i wzorem dla „nowego człowieka" (Kol 3, 10-11)

Przełomowym wydarzeniem w życiu Kolosan było przyjęcie chrztu, który jest przejściem ze śmierci duchowej do nowego życia w Chrystusie. W sakramencie chrztu Chrystus obdarzył ich nowym życiem, które związane jest z przyoblekaniem nowego człowieka, wciąż się odnawiającego według obrazu Boga: ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα του κτίσαντος αὐτόν (Kol 3, 10). Wiersz ten zawiera tradycyjne wyrażenia dotyczące chrztu, które rodzą pytanie: kim jest „nowy człowiek", którego chrześcijanie otrzymują w tym sakramencie? Imiesłów ἀνακαινούμενον (wciąż się odnawiający) umożliwia, jak się wydaje, odpowiedź na powyższe pytanie: odnowionym nie jest Chrystus ani Ciało Chrystusa, ani Kościół, do którego wchodzi ochrzczony, ale jest nim poszczególny człowiek, który rodzi się na nowo przez chrzest.

Nowy człowiek stale się odnawia „według obrazu Tego, który go stworzył" (Kol 3, 10). Można się zastanawiać, czy człowiek ma stać się εἰκὼν Boga w nawiązaniu do *Księgi Rodzaju* (1, 26nn), czy εἰκὼν Chrystusa – na co wskazuje tekst *Listu do Kolosan* (1, 15nn). Tekst paralelny do tego ostatniego, mianowicie fragment *Listu do Efezjan* (4, 24), przemawia raczej za taką interpretacją: „nowy człowiek" zostaje odnowiony na podobieństwo Stwórcy, ponieważ został ochrzczony w imię Jezusa Chrystusa i odrzucił w chrzcie „starego człowieka". Tak więc: tylko ten, kto jest ochrzczony i należy do Ciała Chrystusowego, może być nazwany „obrazem" Boga.[1]

Święty Paweł w analizowanym tekście mówi o przyoblekaniu nowego człowieka: ἐνδυσάμενοι τὸν νέον (w domyśle: ανθρωπον) (Kol 3, 10a). Wypowiedź ta odnosi się przede wszystkim do pojedynczego wierzącego. Nie tylko zmieniło się coś w nim, ale on sam stał się inny. Autor *Listu do Kolosan* zdaje się wiedzieć, iż „nowy człowiek" jest celem, który musi być stale osiągany przez wierzącego. W tym życiu nikt nie może powiedzieć, że już go osiągnął, i zaniechać dążeń w tym kierunku. Każdy przez chrzest stał się nowym człowiekiem, toteż każdy ma stawać się odnowionym.[2]

Na uwagę zasługuje to, że w odróżnieniu do *Listu do Efezjan* 4, 24 użyto nie zwrotu καινός lecz νέος (ανθρωπος). Słowo νέος oznacza nowość w sensie czasowym, toteż jednocześnie może oznaczać młodość, świeżość, młodzieńczość. Καινος oznacza nowość co do istoty, opisuje coś, co dotychczas nie istniało, stąd też odnosi się do czegoś nadzwyczajnego, nieoczekiwanego, niesłychanego. Ten νέος (ανθρωπος) ma moc, by się odnowić. Stanowi to zadanie, które ma być realizowane w obecnym życiu wierzącego; potwierdza to użyta forma (imiesłów czasu teraźniejszego) słowa ἐνδυσάμενοι.[3]

Święty Paweł nawiązuje tutaj do tajemnicy chrztu, w którym chrześcijanin zostaje współukrzyżowany z Chrystusem, pozbywając się przez to starego człowieka, a przyobleka się w nowego. Następuje całkowita przemiana: wierzący staje się podobny do Chrystusa, staje się nowym człowiekiem.[4]

Powstaje jednak pytanie: co znaczy stawać się nowym człowiekiem? Obraz przyoblekania się w cnoty, którego używa św. Paweł, znany jest w Starym Testamencie, a także w filozofii stoickiej. Filon mówi o przyoblekaniu się w dobro, przywdziewaniu szaty prawdy i używa obrazu przyoblekania dla wyrażenia potrzeby dokonania zmiany sposobu myślenia, mówi o zmianie szat, mając na uwadze barwną szatę Józefa egipskiego, który jawił mu się jako bardzo podejrzany: „zwleczmy więc barwną szatę i przyobleczmy szatę świętą, w której utkane są barwne wzory cnót". Obraz szaty wykorzystany jest przez autora *Listu do Kolosan* dla zobrazowania prawdy o „nowym człowieku".[5]

Obok omówionych już pojęć w *Liście do Kolosan* 3, 10 występuje także słowo: ἐπίγνωσιν, które nadaje specjalny, teologiczny sens wymogom stawianym przez Apostoła. Pojęcie ἐπίγνωσιν oznacza sposób poznania właściwy nowemu człowiekowi, a dokonujący się przez miłość. Powołanie do miłości wchodzi w zakres powołania chrześcijańskiego, zgodnie z wypowiedzią Apostoła: „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór Jego Syna" (Rz 8, 29). W analizowanym fragmencie *Listu do Kolosan* wyeksponowane jest słowo „odnowiony", „przemieniony". Chrześcijanin ma być przemieniony na podobieństwo (obraz) Chrystusa, ma być Jego obrazem (εἰκων).[6]

Odnowienie ma za cel poznanie (ἐπίγνωσιν), które – jak słusznie uważa P. Pokorny – ze względu na przeciwników chrześcijaństwa musiało być dokład-

niej omówione przez św. Pawła.[7] Poznanie dokonuje się przez zjednoczenie z Poznawanym. Według *Listu do Kolosan* 1, 9 i 2, 2 obiektem poznania w eschatologicznym kontekście omawianego tekstu jest objawienie świętości w Chrystusie. Zjednoczenie z Poznawanym zakłada w sobie odtwarzanie świętości Chrystusa. Chodzi więc o całkowite podporządkowanie własnej osoby i egzystencji świętej woli Boga, która w pełni uwidacznia się w Chrystusie. To trwałe odnowienie się εἰς ἐπίγνωσιν (ku poznaniu) nowego człowieka polega na stałym urzeczywistanianiu otrzymanej w darze na chrzcie zmiany sposobu poznawania, co przejawia się z kolei w nowym sposobie bycia w Chrystusie, zobowiązującym do adekwatnej postawy życiowej.[8]

Nowy człowiek, narodzony przez chrzest, został określony przez św. Pawła jako stworzenie katv eivko,na – „według obrazu". Problem w interpretacji tego zdania pojawia się przy odpowiedzi na pytanie o podmiot dla eivkwn: czy podmiotem w nawiązaniu do *Księgi Rodzaju* 1, 26 jest Bóg Ojciec, czy też jest nim Chrystus? Innymi słowy – czy: a) Bóg jest prawzorem nowego stworzenia w Chrystusie, b) Chrystus jest prawzorem ochrzczonego? Obecnie rozważymy obie możliwości.

A. Jankowski, idąc za O. Cullmannem[9] i G. Kittelem,[10] odnosi zwrot „według obrazu Tego, który go stworzył" (Kol 3, 10) do Boga Ojca. Święty Paweł, używając słowa κτίσας (Stwórca), nawiązuje, podobnie jak w paralelnym tekście *Listu do Efezjan* (4, 24), do pierwszego opisu stworzenia w *Księdze Rodzaju* (1, 26nn), który to tekst leży u podstaw typologicznego związku Adama z Chrystusem (1 Kor 15, 45nn) i zarazem pozwala należycie rozumieć „obraz Boga" z *Drugiego listu do Koryntian* (4, 4) i *Listu do Kolosan* (1, 15).[11] Za podobną interpretacją opowiada się J.K. Pytel, który podkreśla, iż predykat *του κτίσαντος* jest bezpośrednim nawiązaniem do Rdz 1, 26, gdzie jest mowa o Bogu Stworzycielu. Według niego w analizowanym zwrocie jest mowa o nowym podobieństwie, nowym obrazie, nowym stworzeniu, dokonującym się w chrzcie. Ten fakt jest podkreślany przez imiesłów grecki ἀνακαινούμενον, który zawiera w sobie myśl o odnawianej (odradzanej) naturze człowieka w chrzcie. Dowodzenie to jest wsparte przez paralelny tekst nowotestamentowy: „zbawił nas przez obmycie odnawiające w Duchu Świętym" (Tt 3, 5).[12]

W Nowym Testamencie, na płaszczyźnie chrześcijańskiej wiary, w pełnym i istotnym sensie obrazem Boga jest Chrystus. Ta prawda teologiczna znajduje dwa razy swoje potwierdzenie w pismach nowotestamentowych, ale za każdym razem w inny sposób wyjaśnia decydującą rolę Chrystusa w przywracaniu i tworzeniu obrazu Boga w człowieku. Pierwszy tekst w *Liście do Kolosan* – przedstawia Chrystusa wyraźnie jako εἰκων „obraz" Boga: „On jest obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1, 15). Fragment ten pochodzi z hymnu, który autor *Listu do Kolosan* włączył do swego tekstu. Panuje powszechna zgodność co do tego, że

chodzi tutaj o hymn chrześcijański, o złożoną z dwu strof pieśń o Chrystusie. Pierwsza strofa wielbi Chrystusa jako Pośrednika stworzenia, druga jako Odkupiciela; przy czym także pierwsza strofa śpiewana jest przez ludzi już odkupionych przez Chrystusa; dopiero odkupieni wierzą, że Chrystus współdziała w stworzeniu; dopiero odkupieni wierzą, że całe stworzenie doszło przez Chrystusa do nierozerwalnej jedności z Bogiem.[13] E. Käsemann uważa za prawdopodobne przypuszczenie, że zaczynające hymn wiersze 13 i 14 pochodzą z liturgii chrztu. W obliczu dopeł-nionego przez chrzest nowego stworzenia i odrodzenia wierni wielbią Chrystusa jako Stwórcę i Odkupiciela.[14]

Innym ważnym tekstem mówiącym o chrystocentrycznym rozumieniu pojęcia εἰκων jest fragment *Drugiego listu do Koryntian* (4, 3-6). Także w nim widać zależność języka Pawła od sformułowań gminy chrześcijańskiej. Przeciwstawienie „zgubionego" i „uratowanego" może pochodzić z gminy korynckiej, tak jak sformułowanie „bóg tego świata". Krótkie zdanie: „który jest obrazem Boga" (w. 4) jest również właściwe dla tego środowiska. Nie można jednak utrzymywać, że Paweł w 2 Kor 4, 4 cytuje gotową formułę; rozprawia się on raczej ze swymi przeciwnikami, przejmując ich sposób wyrażania. Co stanowi tutaj sens wypowiedzi o εἰκων? Chodzi przede wszystkim o poznanie Boga. Obok εἰκων pojawia się pojęcie „chwała" (δοξα), które – jeśli weźmiemy pod uwagę 2 Kor 3, 18 – jest niemal synonimem do εἰκων. Chodzi o głoszenie Ewangelii o Jezusie Chrystusie, o poznanie chwały Bożej. Stąd można by powiedzieć: Chrystus jest εἰκων Boga dlatego, że umożliwia poznanie Boga. W εἰκων uwidacznia się Bóg. Mając na uwadze tekst 2 Kor 3, 18, można by powiedzieć: εἰκων Boga to Boża chwała – o tyle, o ile odbija się ona „w naszym obliczu", tzn. o ile jest ku nam zwrócona. Także w 2 Kor 4, 3-6 widać, że εἰκων odnosi się do wywyższonego Pana (w. 5), który w głoszonym słowie oświeca serca wierzących.[15]

Reasumując powyższe rozważania możemy powiedzieć, że według św. Pawła doskonałym obrazem Boga jest Chrystus. To Chrystus wnosi cechy obrazu Boga w życie chrześcijan. Chrystus, obraz Boży, staje się pośrednikiem nowego obrazu człowieka. Należy jednak zaznaczyć, iż pojęcie „nowy człowiek" nie odnosi się tylko do pojedynczego człowieka, lecz do całej społeczności (por. Kol 3, 10-11) powstałej w wyniku chrztu.[16] Odnowiony jest cały wszechświat. Przejście w pojmowaniu sformułowania „nowy człowiek" od wymiaru antropologicznego do kosmicznego jest możliwe przez rozważania nad strukturą człowieka – świat to wielki człowiek, człowiek to mały świat. Odnowiona społeczność jest Ciałem Chrystusa. Właściwymi cechami starego człowieka są: rozdarcie i roz-szczepienie, które zostają usunięte w Ciele Chrystusa, w Kościele. Teraz staje się wyraźnie widoczne, że odnowienie jednostki zostało umożliwione przez zaliczenie jej jako członka do Ciała Chrystusa, co dokonało się przez chrzest.[17]

2. Charakterystyka „nowego człowieka" (Kol 3, 12-15)

Chrześcijanin jest „nowym człowiekiem" stworzonym według Boga w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (por. Ef 4, 24). Ten „nowy człowiek" winien posiadać szereg cnót, które będą przedmiotem analizy w tym punkcie artykułu.

Otwierający tę część tekstu *Listu do Kolosan* imperatyw ἐνδύσασθε (obleczcie się; w. 12) uściśla zadania tych, którzy przyoblekli się w „nowego człowieka". Zadanie to jest kierowane do każdego ochrzczonego. „Nowy człowiek" winien przyoblec głównie na siebie te cnoty, których domaga się życie we wspólnocie i które leżą u podstaw zachowania jej jedności.

a) Serdeczne miłosierdzie – σπλάγχνα οἰκτιρμου

Σπλάγχνα oznacza te ludzkie odczucia, które niejako wstrząsają całym człowiekiem, „dotykają koniuszków nerwów", zwłaszcza wtedy gdy mamy przed sobą ofiary nieszczęścia, gdy dotykamy bolesnych ran osób, z którymi jesteśmy związani przyjaźnią i miłością. Gdy zachodzi taka właśnie relacja, wtedy naprawdę drga serdeczne miłosierdzie. Miłosierdzie to wyraz miłości.

Język hebrajski na określenie postawy miłosierdzia używa dwóch terminów: *rahamim* i *hesed*. Pierwszy z nich wyraża instynktowne przywiązanie jednego stworzenia do drugiego. *Rahamim* już w swoim źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną (*rehem* = łono matczyne). Z tej najgłębszej, pierwotnej bliskości, łączności i więzi, jaka łączy matkę z dzieckiem, wynika szczególny do tego dziecka stosunek, szczególna miłość. Można o takiej miłości powiedzieć, że jest ona całkowicie darmo dana, niezasłużona, że w tej postaci stanowi ona jakąś wewnętrzną konieczność: przymus serca.[18]

U św. Pawła pojęcie miłosierdzia występuje tylko w formie rzeczownikowej i oznacza ono osobistą przychylność i miłość, której człowiek doświadcza i którą powinien dzielić się z innymi. Σπλάγχνα jest słowem bardzo mocnym i silnym, dlatego Paweł używa go tylko wtedy, kiedy mówi do swoich adresatów bardzo bezpośrednio i osobiście. Czego wyrazem jest *Drugi list do Koryntian* (6, 12), gdzie słowo to występuje paralelnie z pojęciem καρδία (por. 2 Kor 6, 11-12).[19]

Drugi termin hebrajski: *hesed* należy do najbogatszych w treść i najczęściej występujących terminów teologicznych w Biblii.[20]

Hesed wskazuje na swoistą postawę dobroci. Jeśli taka postawa cechuje dwie osoby, wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także – każda z nich – na zasadzie wierności sobie samej.[21] Termin *hesed* oznacza również spontaniczną postawę, wyrażającą się w życzliwości, solidarności i wierności. Tak pojęty sens *hesed* ma swoje źródło w wielkodusznej otwartości w stosunku do drugiego człowieka i w ciągłej gotowości do pomocy i służenia drugiemu.[22]

Nowotestamentowym odpowiednikiem *hesed* jest pojęcie ἔλεος, które w zasadzie zachowało pierwotne znaczenie terminu hebrajskiego. Podobnie jak w Starym Testamencie, używane jest zarówno na oznaczenie relacji Bóg – człowiek, jak również na oznaczenie pewnych postaw relacji międzyludzkich. Termin ἔλεος, jako czyn Boży w stosunku do ludzi, ma znaczenie starotestamentowe. Oznacza wierność przymierzu i obietnicom danym na korzyść ludu, oznacza Bożą dobroć i łaskę (Ga 6, 16). Spotykamy tu jednak zasadniczą nowość i oryginalność – miłosierdzie Boże objawiło się ludziom w sposób szczególny w Jezusie Chrystusie, który z „miłosierdzia swego zbawił nas" (Tt 3, 5). W ten sposób miłosierdzie Boże w Jezusie przyjmuje charakter historiozbawczy. Jezus Chrystus przez swoje czyny dobroci i miłosierdzia realizuje zapowiedź Starego Testamentu.[23]

Wyrażenie ἔλεος w relacjach międzyludzkich oznacza dobroć, miłosierdzie i współczucie, przebaczenie, życzliwość. Czynić ἔλεος – znaczy być w sposób czynny i skuteczny miłosiernym, dobrym, współczującym. Wezwanie do czynnego miłosierdzia jest często uzasadniane w Nowym Testamencie, podobnie jak w Starym, miłosierdziem samego Boga (Mt 18, 33; 5, 43-48).

Hesed Jahwe jest wzorem i wezwaniem dla nowego ludu Bożego. W obydwu Testamentach istnieje ścisły związek między poznaniem Boga, doświadczeniem Go a postępowaniem etycznym i kultem. Ponieważ Bóg jest miłosierny i dobry, dlatego św. Paweł podobnej postawy żąda od ludzi.[24]

b) Dobroć – χρηστότης

Słowo χρηστότης w nauczaniu św. Pawła jest wyrażeniem określającym pełnię Chrystusowego zbawienia i jest odpowiednikiem takich terminów jak: χάρις, δικαιοσύνη i innych. Jest to rozwinięcie zastosowania słowa χρηστότης z *Septuaginty*, zastosowania, które ze swej strony jest konsekwentnie wyprowadzone z podstawowego znaczenia tego słowa. Wobec tego, określenie Bożego działania zbawczego w Chrystusie słowem χρηστότης oznacza ostatecznie, że to działanie odpowiada istocie Boga: w Chrystusie działa Bóg, którym jest On w swojej istocie, albo odwrotnie: w swoim działaniu w Chrystusie i przez Chrystusa Bóg objawia się w swojej rzeczywistej naturze. Kiedy św. Paweł w *Liście do Kolosan* (3, 12) zaleca chrześcijanom χρηστότης, to słowo to nie będzie prawidłowo interpretowane, gdy zrozumie się je tylko jako sformułowanie o treści ogólnoludzkiej, a pochodzące z tradycji stoicko-cynickiej. W nauce moralnej Apostoła wyraża się wielkie doświadczenie, że Miłość Boża objawiona w Chrystusie, wylana przez Ducha do serc uczniów (Rz 5, 5), objawia się jako χρηστότης wobec bliźniego. W *Liście do Galatów* (5, 22) pojawia się ona jako owoc Ducha, w *Drugim liście do Koryntian* (6, 6) stoi bezpośrednio przy πνεύμα αγίον, a w *Liście do Kolosan* (3, 12) wymieniona jest wśród cnót, w które powinien przyodziać się nowy człowiek.[25]

c) Pokora – ταπεινοφροσύνη

Pokora wymaga rezygnacji z podkreślania własnego „ja" i opanowywania tendencji do dominowania. Szczera postawa krytyczna względem siebie otwiera oczy i nakłania wewnętrznie do tego, aby zauważać i uznawać również wartości osobowe innych ludzi. Mogą być one zupełnie inne od naszych, a nie będą przez to mniej cenne.[26] Tak też wyraża się św. Paweł w *Liście do Kolosan* (3, 12), gdzie pokora nie jest cnotą tylko elity religijnej, ale programem życia chrześcijańskiego w duchu miłości, owocem Ducha Świętego działającego w sercu każdego nowego człowieka.[27] Św. Paweł rozumiał pokorę jako usposobienie wewnętrzne, jako postawę specyficznie chrześcijańską, obejmującą także i wyrzeczenia zewnętrzne.[28]

d) Cichość – πραυτης

Cichość w pierwszym momencie kojarzy się nam z ciszą, spokojem, brakiem rozgwaru, szumu, hałasu, z brakiem rozgłosu. Przymiotnik „cichy" występuje kilka razy w pismach Starego Testamentu: w Psalmach, u Proroków, a także w księgach mądrościowych.[29] Od strony językowej, wyraz πραυτης jest synonimem słowa πτωχος; oba słowa mają te same odpowiedniki w języku hebrajskim: *ani* lub *anaw*.[30] Πραεις to spokojni, ubodzy ludzie, całkowicie poddani woli Bożej i uprzejmi wobec wszystkich ludzi. Ich przymioty natury moralnej, jak: łagodność, cichość i opanowanie, nie są owocem ludzkiego wyrachowania, ale mają swe źródło w ufności złożonej w Bogu.[31]

Cichość i łagodność są owocami Ducha (Ga 5, 23), są znakiem mądrości z góry (Jk 3, 13.17). Cichość w swej podwójnej postaci, jako cicha dobroć i wyrozumiałe umiarkowanie, jest cechą Chrystusa (2 Kor 10, 1), Jego uczniów (Ga 6, 1; Kol 3, 12; Ef 4, 2) i ich pasterzy (1 Tm 6, 11; 2 Tm 2, 25). Prawdziwy chrześcijanin, nawet w czasie prześladowań, okazuje wszystkim promienną łagodność (Tt 3, 2; Flp 4, 5).[32] Święty Paweł nie tylko zachęca do przyobleczenia cnoty łagodności, ale daje także uzasadnienie takiego postępowania. Chrześcijanie bowiem – jako święci i umiłowani – są powołani do postępowania w duchu łagodności (por. Kol 3, 12; Ef 4, 2).[33]

e) Cierpliwość – μακροθυμία

Prorocy w swoim nauczaniu podkreślają cierpliwość Boga, która nie oznacza Jego słabości, lecz jest wezwaniem do nawrócenia: „Nawróćcie się do Pana, Boga waszego! On bowiem jest łaskawy, miłosierny, nieskory do gniewu i wielki w łaskawości" (Jl 2, 13; por. Iz 55, 6).[34]

W Nowym Testamencie Jezus zarówno swoim nauczaniem, jak i postawą wobec grzeszników ilustruje i uosabia cierpliwość Bożą. Karci swoich uczniów, gdy są niecierpliwi i żywią uczucia zemsty (Łk 9, 55). Przypowieści o fidze nie

rodzącej owoców (Łk 13, 6-9), o synu marnotrawnym (Łk 15), o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18, 23-35) są zarówno manifestacją cierpliwości Boga, który pragnie zbawić grzeszników, jak i przeznaczoną dla uczniów lekcją cierpliwości i miłości.[35]

Cierpliwość Boga i Jezusa powinna być wzorem i natchnieniem dla człowieka. W życiu codziennym cierpliwość człowieka względem braci jest jednym z aspektów jego miłości do bliźnich. Chrześcijanin, stając się w Chrystusie nowym człowiekiem, jest powołany do tego, aby znosić innych z całą pokorą, cichością i cierpliwością (por. Ef 4, 2; Kol 3, 12nn). W ten sposób realizuje swoje powołanie.[36] Cierpliwość – to cnota, którą Paweł często wymienia, zwłaszcza w katalogach cnót. Należy ona do tych sprawności, jakie powinien posiadać każdy chrześcijan. Cichość to cnota typowo chrześcijańska. Ma ona uzasadnienie w zachowaniu samego Jezusa, jak też w cierpliwości Boga samego.

f) Wzajemne wybaczenie – ἀνεχεσθαι

Kolosanie zostali wezwani przez świętego Pawła do wzajemnego znoszenia się i wybaczania sobie. Sformułowania w czasie teraźniejszym (ἀνεχόμενοι – „znosząc" i χαροζόμενοι – „darowując") wyraźnie podsuwają myśl, że nakaz ten zachowuje stale swe znaczenie. Wtrącone zdanie zależne ἐαν τις πρός τινα ἔχη μομφήν (jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu – w. 13) wymienia okoliczność, w której ma zastosowanie powyższy nakaz wzajemnego przebaczania: gdyby ktoś miał zarzut, zażalenie lub skargę przeciw drugiemu. Występuje tutaj rzadkie greckie μομφή, które ma charakter urzędowy i prawniczy. Paweł wziął tutaj pod uwagę możliwość rozpraw prawnych między członkami wspólnoty. W takich przypadkach powinni oni raczej zrezygnować ze swych praw, niż udawać się do sędziego pogańskiego (por. 1 Kor 6, 1). Chrześcijańskie uzasadnienie stałej gotowości do przebaczania opiera się na przykładzie Chrystusa, który przebywając na ziemi, uczył i wcielał w życie Boże przebaczenie (por. Mt 5, 12).[37]

Paweł w katalogu cnót stawia konkretne wymagania gminie chrześcijańskiej. Zachęca do serdecznego miłosierdzia, dobroci, pokory, cichości, cierpliwości i wzajemnego wybaczenia. Cnoty te charakteryzują nowego człowieka. Ukoronowaniem jednak tych cnót jest:

g) Miłość – ἀγάπη

Święty Paweł, używając zwrotu ἐπι πασιν δὲ τούτοις (na to zaś wszystko – Kol 3, 14), podkreśla pierwszeństwo miłości. Apostoł wyrażając ważność tej cnoty, używa tutaj konkretnego obrazu przywdziewania szaty.[38]

Αγάπη zostaje scharakteryzowana jako ośrodek „nowego człowieka". Miłość jest jakby płaszczem otulającym, chroniącym przed negatywnym wpływem otoczenia to, co należy do znamion chrześcijańskiego stylu bycia. Miłość jest tym

najbardziej znamiennym i znaczącym wyróżnikiem chrześcijaństwa: pełni ona w nim rolę pierwszoplanową. Znamienny obraz przywdziewania, ubierania czegoś na coś, co już było, został tu wykorzystany znakomicie. Kojarzy się to z innymi wypowiedziami Pawła, znanymi z *Listu do Rzymian* (13, 8-10; 13, 12. 14) czy *Listu do Galatów* (5, 14.19-24). Można powiedzieć, że miłość uwierzytelnia wszystko to, co przedtem Paweł wymienił. Z analizy sformułowania ἐπι πασιν δὲ τούτοις można też wysnuć wniosek, iż chodzi tu o jakieś dodanie do tego, co wyliczono przedtem, „jeszcze" cnoty miłości, która jest więzią doskonałości.[39]

Miłość, jako σύνδεσμος: „więź", wiąże wszystkie inne ludzkie cnoty i je udoskonala. Bez miłości są one niczym (por. 1 Kor 13, 1-13). W ten sposób autor zaznaczył pierwszeństwo cnoty miłości. Niektórzy komentatorzy – nawiązując do wcześniejszego fragmentu *Listu do Kolosan* (1, 17) – widzą tutaj aluzję do myśli o ogarnianiu przez miłość całego kosmosu: znaczyłoby to, że miłość jest tym, co podtrzymuje wszystko. Z analizowanego jednak tutaj fragmentu (Kol 3, 13) wynika, że więź miłości ma się realizować przede wszystkim w owym konkretnym, lokalnym Kościele, który stanowią ochrzczeni. Wyobrażenie sobie płaszcza, ogarniającego wszystko inne, co człowiek na siebie włożył, nie może pokrywać się z naszymi wyobrażeniami. Dawny płaszcz otulał człowieka, ale musiał być uporządkowany przy pomocy pasa. On więził niejako rozlatujące się na różne strony fałdy: to jest właśnie owa spójnia doskonałości. Miłość zaś o tyle jest na czele cnót, o ile łączy, jednoczy wszystkie cnoty.[40]

h) Pokój – εἰρήνη

Życzenie pokoju umieszcza Paweł najczęściej w końcowych fragmentach swoich listów (Ga 6, 16; Ef 6, 23). Tylko raz – w *Liście do Kolosan* 3, 15 – Apostoł Narodów mówi o pokoju Chrystusowym. Pokój ten jest eschatologiczno-mesjańskim darem zbawienia: „wielkie będzie Jego panowanie w pokoju bez granic" (Iz 9, 6). „A Ten będzie pokojem" – mówi Micheasz (Mi 5, 4). Możliwe jest tu nawet utożsamienie Mesjasza z pokojem. Także według słów rabbiego Jose Hagelili imię Mesjasza mogło być nazwane pokojem (por. Ef 2, 14).

Aby zobaczyć różnice w rozumieniu pojęcia „pokój" u Żydów i Greków, należy zgłębić treść biblijnego słowa hebrajskiego *šalom*. Jeśli pokój w rozumieniu Greków ograniczał się do płaszczyzny militarno-politycznej, to termin *šalom* zawiera w sobie element zbawiennego stosunku człowieka do Boga. Jak każde zbawienne dobro, także i pokój musi zostać urzeczywistniony, by człowiek mógł korzystać z jego dobrodziejstwa.[41] Pokój Chrystusowy ma rządzić w ludzkich sercach (por. Kol 3, 15). Decyzje, jakie należy podjąć w chrześcijańskich gminach, powinny służyć pokojowi, a przeciwdziałać rozbiciu, które usiłują wprowadzić heretycy.[42] Pokój, który według Pawła (Ga 5, 22) jest owocem Ducha, posiada charakter uzdrawiający. Uzdrawiające działanie pokoju wzywa

chrześcijańskie wspólnoty do szczególnego trudu i moralnej postawy na rzecz pokoju.[43]

i) Bycie wdzięcznym – γίνεσθαι εὐχάριστος

Interesujące jest kończące werset 15 wezwanie: „I bądźcie wdzięczni!" (καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε). Jest to *hapax legomenon* Nowego Testamentu. Według A. Jankowskiego, w wyrażeniu tym zawarty jest sens wdzięczności. Wynika to z kontekstu innych wypowiedzi, w których użyto określenia orzecznikowego εὐχάριστια,[44] jak i z charakteru całego *Listu do Kolosan*, w którym wielokrotnie przewija się wezwanie do wdzięczności (1, 12; 2, 7; 3, 17; 4, 2). Wydaje się, iż konkretnym powodem do podziękowań jest otrzymane wezwanie do stania się „nowym człowiekiem".

* * *

Reasumując powyższe rozważania, możemy powiedzieć, iż „nowy człowiek" na podstawie *Listu do Kolosan* 3, 1-15 ukonkretnia się w cnotach; Paweł wyszczególniając „serdeczne miłosierdzie", „dobroć", „pokorę", „cichość", „cierpliwość", „wzajemne wybaczenie", „wdzięczność", akcentuje w szczególny sposób „miłość", która jest więzią doskonałości, zabezpieczającą „pokój" w Jednym Ciele (por. Kol 3, 14). Tekst, który był przedmiotem niniejszego artykułu, można by nazwać katechizmem etyki chrześcijańskiej. Szczególnie ważny jest wiersz 10, w którym autor zachęca ochrzczonego do odnowienia się według obrazu Tego, który go stworzył. Paweł wskazuje na prawdę, iż człowiek na skutek grzechu przestaje być obrazem Boga, a staje się nim na nowo dzięki nowemu stworzeniu w chrzcie – darmowo, w wyniku działania Jezusa, a nie w rezultacie własnych wysiłków i osobistych zabiegów.

Drugim ważnym elementem nauki św. Pawła w omawianej perykopie jest podkreślenie pierwszeństwa miłości w życiu moralnym człowieka, o czym świadczy zwrot: ἐπι πασιν δὲ τούτοις ἀγάπην (Kol 3, 14). Apostoł używa tutaj konkretnego obrazu „oblekania" miłości, która jest „więzią doskonałości". „Więź" jest rozumiana na sposób pasa, który przewiązuje strój. Użycie wyrażenia „więź" wskazuje na doniosłość cnoty miłości: ona dopełnia szaty moralnej chrześcijanina, szaty utkanej z cnót. Miłość prowadzi do doskonałości przez to, że łączy cnoty w duszy nowego człowieka. Oprócz wymiaru jednostkowego ma ona również sens eklezjalny i społeczny. Miłość, o której mówi św. Paweł, wiąże wiernych w doskonałą społeczność Ciała Chrystusowego; jest powszechna, nie uznaje barier społecznych czy rasowych, nie ma nikogo w pogardzie.

Niektóre elementy nauki zawartej w *Liście do Kolosan* 3, 10-15 nie są całkiem nowe; spotykamy je w nauczaniu Jezusa, a nawet już w Starym Testamencie. Paweł wprowadza jednak nowość, która polega na wyraźnie zaakcentowanej motywacji soteryjno-mistycznej, wynikającej z faktu przyjęcia chrztu.

PRZYPISY

[1] Por. U. Luz, *Obraz Boży w Chrystusie i w człowieku według Nowego Testamentu*, „Concilium" 1969, nr 6-10, s. 291.

[2] Por. J. Kozyra, *Nowe stworzenie – kainé ktisis*, „Śląskie Stud. Histor.-Teolog." 11(1978) s. 30.

[3] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg 1980, s. 186.

[4] Por. J.W. Rosłon, *Życie chrześcijańskie*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Lublin, 1979, s. 169.

[5] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 187.

[6] Por. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Aufl. 3, Tübingen 1963, s. 181.

[7] Por. P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin 1987, s. 143.

[8] Por. F. Zeilinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchung zur Formalsstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien 1974, s. 154.

[9] Por. O. Cullmann, *Die Christologie...*, dz. cyt., s. 152.

[10] Por. G. Kittel, *Der übertragene Gebrauch von „Bild" im NT*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), Bd. 2, Stuttgart 1935, s. 395.

[11] Por. A. Jankowski, *List do Kolosan*, w: *Listy więzienne św. Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1969 (KUL, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 8), s. 285.

[12] Por. J.K. Pytel, *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, „Communio" 2(1982) nr 2, s. 22.

[13] Por. H. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche, Haupt der Welt*, Zürich 1965, s. 125.

[14] Por. E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen 1964, s. 34.

[15] Por. U. Luz, *Obraz Boży...*, art. cyt., s. 289.

[16] Por. J. Kozyra, *Nowe stworzenie...*, art. cyt., s. 31.

[17] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 189.

[18] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia"*, Poznań 1980, s. 16; por. także, J. Cambier – X. Leon-Dufour, *Miłosierdzie*, w: *Słownik teologii biblijnej* (STB), wyd. 3, Poznań 1985, s. 479.

[19] Por. H. Köster, σπλάγχνου σπλάγχνιζομαι, w: TWNT, Bd. 7, Stuttgart 1964, s. 555.

[20] Por. J. Łach, *Hesed a hasîd w świetle Psałterza*, „Analecta Cracoviensia" 10(1978) s. 133.

[21] Por. R. Bultmann, ἔλεος ἐλεέω, w: TWNT, Bd. 2, Stuttgart 1935, s. 476.

[22] Por. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzia chcę, a nie ofiary*, w: *Powołanie do apostolstwa*, Poznań 1975, s. 126.

[23] Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 139.

[24] Por. R. Bultmann, art. cyt., s. 479-482.

[25] Por. K. Weiß, χρηστός χρηστότης.., w: TWNT, Bd. 9, Stuttgart 1973, s. 479-480.

[26] Por. E. Schick, *„Chrystus tak, Kościół nie!"?*, Katowice 1993, s. 89.

[27] Por. L. Stachowiak, *Refleksja nad biblijnym pojęciem pokory*, „Ruch Bibl. i Liturg." 13(1960) s. 213.

[28] Por. Tamże, s. 215.

[29] Por. M. Wolniewicz, *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań 1985, s. 80.

[30] Por. F. Hauck – S. Schulz, πραύς πραύτης, w: TWNT, Bd. 6, Stuttgart 1959, s. 647.

[31] Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979 (KUL, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 3, cz. 1), s. 125.

[32] Por. C. Spicq – M.F. Lacan, *Łagodność*, w: STB, s. 436-437; por. także M.D. Coogan, *Łagodny*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 492.

[33] Por. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, s. 388.

[34] Por. X. Leon-Dufour, *Cierpliwość*, w: STB, s. 158.

[35] Por. J. Horst, μακροθυμία μακροθυμέω..., w: TWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, s. 387.

[36] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 197.

[37] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 196.

[38] Por. A. Jankowski, *List do Kolosan*, art. cyt., s. 289.

[39] Por. E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Neukirchen 1976, s. 155.

[40] Por. A. Jankowski, *List do Kolosan*, art. cyt., s. 289.

[41] Por. G. v. Rad – W. Foerster, εἰρήνη..., w: TWNT, Bd. 2, Stuttgart 1935, s. 398-418.

[42] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 198-199.

[43] Por. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, dz. cyt., s. 386-387.

[44] Por. A. Jankowski, *List do Kolosan*, art. cyt., s. 291.

KS. STANISŁAW OLEJNIK

OBRONA CHRZEŚCIJAŃSKICH WARTOŚCI ETYCZNYCH W DOBIE OBECNEJ

Wartości w ogóle, a w ich ramach także wartości etyczne, rozumie się dziś dość często w znaczeniu czysto subiektywnym, w sferze doznań i uczuć. By zatem uniknąć nieporozumień, musimy się odciąć od takiego ich rozumienia. Wartości etyczne mają charakter obiektywny, a ich odkrywanie angażuje także czynnik intelektualny. W tej aksjologii wartość etyczna jest niczym innym jak dobrem moralnym, nazwanym tradycyjnie cnotą. Dobrem moralnym zaś jest wszystko, co godne człowieka, czyli co w działaniu ludzkim odpowiada godności człowieka jako istoty obdarzonej rozumem i wolną wolą. Inaczej jeszcze rzecz ujmując, dobro moralne to sposób postępowania człowieka zgodnie z prawem osobowej natury ludzkiej, z prawem, które tradycja myśli chrześcijańskiej nazywa prawem naturalnym. Tę sferę naturalnych wartości moralnych ogarnia sobą i niejako wciela w siebie moralność chrześcijańska, nadając im jednak inny sens. Włącza we własną strukturę, dużo bogatszą i hierarchicznie uporządkowaną. U podstaw tej struktury leży Wartość Absolutna, którą jest Bóg Wcielony, Jezus Chrystus. Skierowanie ku temu Absolutowi, jej poznanie i życie nią zapewnia triada cnót nadprzyrodzonych, zwanych teologalnymi, tzn. wiara, nadzieja i miłość.

1. Perspektywa historyczna

Chrześcijańskie wartości etyczne, podobnie jak dogmaty wiary, były nieraz w dziejach odrzucane, a nawet ostro atakowane. Tak było i w obecnym, kończącym się stuleciu. Szczególnie atakowali je głosiciele dwóch ideologii: czystości rasy i walki klas. Ideologie te, całkowicie zdyskredytowane, upadły, nie wygasły jednak całkowicie ogniska nienawiści do Kościoła, inspirującej nastawienie antagonistyczne do niektórych chrześcijańskich wartości etycznych lub nawet całej ich struktury. Te niechętne lub wręcz wrogie postawy zaczęły ogarniać coraz szersze kręgi osób nawet w krajach do niedawna jeszcze chrześcijańskich. W tej sytuacji Urząd Nauczycielski Kościoła nie mógł się zachować obojętnie. W obronie chrześcijańskich wartości etycznych, zwłaszcza dotyczących życia społecznego, wystąpili papieże. Rozpoczął Leon XIII wydając pod koniec ubiegłego wieku encyklikę *Rerum novarum*. Za nim poszli jego następcy

na Stolicy Piotrowej. Cenny w wymiarach apologetycznych wykład chrześcijańskich wartości etycznych przekazał w wielu dokumentach Sobór Watykański II. Szerzej i gruntowniej czyni to Paweł VI w swoich encyklikach i licznych przemówieniach.

Po tej samej drodze, to znaczy przez encykliki i liczne przemówienia, prowadzi wykład i obronę chrześcijańskich wartości moralnych pap. Jan Paweł II. Poszerzył on jednak ogromnie pole swego oddziaływania przez swe wizyty – pielgrzymki duszpasterskie do licznych krajów wszystkich kontynentów. Można nawet stwierdzić, że wykład i obrona chrześcijańskiej doktryny moralnej stały się poniekąd osią jego działalności nauczycielskiej i duszpasterskiej w ciągu całego pontyfikatu. Broni zaś tej doktryny, to znaczy chrześcijańskich wartości etycznych i związanych z nimi zasad postępowania moralnego, w sposób zaprezentowany przez Sobór Watykański II. Nie rzuca więc anatem, nie gromi błędnowierców, lecz uczy, przekazuje prawdę. Tak więc już w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, stanowiącej nie tylko punkt wyjścia, lecz fundament i jakby zarys programu dla całego swego pontyfikatu, stawia Osobę Chrystusa Zbawiciela jako Najwyższą, Absolutną Wartość dla życia i postępowania ludzkiego. Chrystus został też ukazany jako fundament wszystkich wartości w wymiarze etycznym, choć sam przekracza ten wymiar, stanowiąc najwyższą wartość religijną – Absolut prawdy, dobra i piękna. W encyklice *Laborem exercens* ukazuje godność pracy ludzkiej i jej wartość w wymiarze nie tylko kreacjonistycznym, lecz i zbawczym.

W siedzibie UNESCO, przemawiając do przedstawicieli państw całego świata w Organizacji Narodów Zjednoczonych, rysował Jan Paweł II perspektywy rozwoju kultury w skali globu. Nie omieszkał jednak wskazać na wielkie współczesne zagrożenia dla tego rozwoju, apelując o ich przezwyciężanie. W istocie chodzi tu o obronę podstawowych wartości moralnych. Ich podważanie jest pozbawianiem sensu, znaczenia i wartości życia ludzkiego, jest więc największym zagrożeniem dla kultury w jej wymiarze działań kulturotwórczych. „Sens" i „wartość" jest w kulturze czymś istotnym, czymś, czego przekreślenie niszczy kulturę. Utrata sensu życia jest największym ciosem dla człowieka w ogóle, a dochodzi do tego najczęściej przez utratę wiary. Aby więc ratować ludzi przed utratą poczucia sensu życia lub dotkniętych pustką duchową i lękiem egzystencjalnym, trzeba bronić ich wiary. Ma to ogromne znaczenie dla moralności, bo stanowi jednocześnie obronę wartości etycznych w wymiarze podmiotowym. Utrata wiary sprowadza, prędzej czy później, rozprzężenie moralne. W obronie zatem porządku moralnego nie można lekceważyć tego, co leży u fundamentów aksjologii w wymiarze etycznym.

W obronie wartości etycznych, bardzo ważnych – jak to ukazywał Jan Paweł II w swym przemówieniu w siedzibie UNESCO – dla zachowania i postę-

pu kultury należy odrzucić i przezwyciężać quasi – wartości, pozorne ideały, imperatywy iluzoryczne. Wśród nich wymienia na pierwszym miejscu Jan Paweł II stereotyp postępu. Otóż za postęp uważa się dość powszechnie rozwój naukowo-techniczny i gospodarczy. Ten zaś, jak to ukazuje powszechne doświadczenie, ma wartość ambiwalentną. Rozwój gospodarczy idzie dziś w parze z pogłębianiem się niedostatku i nędzy w ogromnej skali społecznej i międzynarodowej. Podobnie trzeba patrzeć na postęp umysłowy, który nie zawsze służy prawdziwemu dobru osoby ludzkiej czy społeczeństwa. Rozwój naukowo-techniczny i gospodarczy idzie bowiem – jak to możemy łatwo stwierdzić – jakby obok człowieka, nie zawsze służy mu, często przynosi mu szkodę, grozi mu nawet zniszczeniem i zagładą. Trzeba go zatem pogłębić, zespolić z postępem duchowym, w jego ramach przede wszystkim moralnym, aby zamiast szkodzić, służył człowiekowi.

2. *Veritatis splendor* encyklika Jana Pawła II poświęcona współczesnym problemom moralnym

U genezy nauki zawartej w encyklice *Veritatis splendor* leży obraz moralnego kryzysu we współczesnym świecie. Nie maluje go Papież w tej encyklice, uczynił to już w swych poprzednich enuncjacjach, od encykliki *Redemptor hominis* począwszy. Sporo natomiast uwagi poświęca jednemu z ważnych przejawów, a jednocześnie motorów tego kryzysu – błędnym, a niebezpiecznym teoriom dotyczącym moralności. Groźne więc jest w tym zakresie kwestionowanie lub podważanie wewnętrznego i nierozerwalnego związku między wiarą i moralnością. Z kolei ostrzega Papież przed groźbą subiektywizmu w sferze moralności. Niektóre kierunki myśli współczesnej odrzucają w ogóle możliwość obiektywnego normowania działań pod względem moralnym. Ten subiektywizm i idąca z nim w parze selektywność w odniesieniu do wartości i norm etycznych dotknął także niektórych myślicieli chrześcijańskich, a nawet teologów.

Autor encykliki *Veritatis splendor* stwierdza, że pod adresem moralności chrześcijańskiej wysuwa się coraz liczniejsze zastrzeżenie natury: humanitarnej, psychologicznej, społecznej, religijnej, kulturalnej i ściśle teologicznej. Te różnego rodzaju zastrzeżenia stwarzają poważne zagrożenie dla Kościoła w ogóle i dla jego członków, należy więc je uchylić, a zagrożenie usunąć. Jest to zadaniem pasterzy Kościoła i teologów moralistów. Encyklika przychodzi im w tym z pomocą, bo nie tylko ukazuje zastrzeżenia, lecz i na nie odpowiada. Już w pierwszej części encykliki broni Papież tej fundamentalnej wartości moralnej, którą jest poszanowanie prawa Bożego, objawionego i naturalnego. Ukazuje więc jego priorytet i prerogatywy w stosunku do wolności ludzkiej. W imię błędnie pojmowanej, absolutyzowanej wolności podważa się autorytet i moc wiążącą prawa Bożego jako obiektywnej normy moralności. U źródeł zaś

procesu subiektywizacji normy moralności widzi Papież „ukryty wpływ nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą". Prawda zaś w tym przedmiocie ma charakter obiektywnej normy działania, którą jest prawo Boże.

Kościół nie neguje wolności człowieka, bo i Chrystus uczył o niej i odwoływał się do niej u swych słuchaczy. Toteż Chrystusowe „jeśli chcesz" skierowane do ewangelicznego młodzieńca jest osią wywodów Jana Pawła II w jego encyklice, w których broni wolności człowieka przeciwko głosicielom determinizmu psychologicznego i socjologicznego. Ale Papież apeluje, by wolności nie pojmować błędnie jako swobody czynienia wszystkiego, co się tylko podoba. Wolność musi być ograniczona wymaganiami prawdy. „Na każdym człowieku ciąży poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania w niej, gdy się ją odnajdzie" (VS 34). Przeciwko prawdzie w zakresie moralności występuje też zjawisko selektywności, czyli arbitralnego wyboru wśród zasad i wartości etycznych, przy odrzucaniu tych trudniejszych do realizacji. Wolność staje się wtedy samowolą, w której działanie może wyrządzić wielkie szkody ludziom. Jan Paweł II, broniąc obiektywnej prawdy w zakresie moralności, uczy, że nie jest ona ustalana na drodze rozstrzygnięć przyjętych w parlamentach państw demokratycznych. Wyraża ją prawo Boże – zarówno naturalne, czyli wpisane w osobową naturę ludzką, jak i objawione, przekazane przez Chrystusa. Tę prawdę głosi ludziom i wyjaśnia Kościół, jest on więc – jak to określa Papież w encyklice – „filarem i podporą prawdy, w tym także o zasadach moralnego postępowania".

Encyklika *Veritatis splendor* jest poświęcona potwierdzeniu i obronie podstawowych przesłanek moralności chrześcijańskiej. Punktem wyjścia i ostatecznego odniesienia w tej apologii moralnego dobra jest Chrystus, Dobro absolutne, Pełnia doskonałości. Chrystus, ten opisany w Ewangelii Syn Człowieczy, swym życiem i nauką objawia ludziom prawdziwą hierarchię wartości. Przyjmując Chrystusa przez wiarę, przyjmujemy też za swoją Jego hierarchię wartości, a naśladowanie Go zapewnia przepajanie wartościami etycznymi postawy duchowej i życia ludzkiego w wymiarze zarówno osobowym, jaki i społecznym. Na tej w swej istocie pozytywnej, ale i ogólnej obronie moralności chrześcijańskiej Papież nie poprzestaje. W odpowiedzi na zastrzeżenia i zarzuty wyjaśnia prawdy moralne i broni ich odwołując się do Pisma Świętego oraz do Tradycji doktrynalnej, a więc do Ojców i Doktorów Kościoła. Uwzględnia też poważnie Tradycję kościelną Wschodu, co ma duże znaczenie ekumeniczne.

3. Aktualność encykliki *Veritatis splendor* dla społeczeństwa polskiego

Encyklika jest skierowana do wszystkich społeczeństw i każdego człowieka, dotyczy zatem i Polski. Nas jednak, naszego społeczeństwa, dotyczy, jak

się zdaje, w szczególnym stopniu, zagraża nam bowiem coraz wyraźniej niebezpieczeństwo moralnej anarchii. Obserwujemy bowiem w szerokich kręgach społeczeństwa wielki upadek obyczajów, zwłaszcza na niektórych odcinkach życia moralnego. Ale, co gorsza, chaos moralny sięga już do etosu narodowego, do przekonań i postaw moralnych bardzo wielu Polaków z różnych kręgów i środowisk społecznych. Umacnia się i poszerza wśród Polaków poczucie absolutnej wolności, bez liczenia się z jej ograniczeniami płynącymi z prymatu prawdy – nawet prawdy zawartej w naturze ludzkiej, a wyrażonej w przykazaniach Bożych. Na ogół nie dokonuje się tego podstawowego przewartościowania w płaszczyźnie teoretycznej, doktrynalnej, lecz praktycznej. Do tego dochodzi selektywność, wybiórczość w sferze norm moralnych. Przyjmuje się jedne, inne odrzuca, jako nierealne, nieżyciowe lub anachroniczne. Umacnia się i rozszerza zjawisko subiektywizacji wartości i norm moralnych, proces zaś ich obiektywizacji oddaje się niekiedy we władanie opinii publicznej lub ustawodawstwa demokracji parlamentarnej. Wielkim zagrożeniem dla naszego społeczeństwa jest dziś konsumizm, czyli upatrywanie w konsumowaniu, w używaniu dóbr tego świata celu i sensu życia. W płaszczyźnie motywacyjnej przyjmuje to postać hedonizmu, czyli szukania tylko przyjemności, a unikania, za wszelką cenę, tego, co nieprzyjemne. W ocenie zaś działań ludzkich wielu Polaków przyjmuje kryterium utylitarystyczne, to znaczy, że dobrem jest tylko to, co „korzystne", co przydatne dla osiągnięcia czysto egoistycznych celów.

Proces wzrastającego subiektywizmu, selektywności i hedonistycznego utylitaryzmu jest w naszym kraju w ostatnich latach najbardziej widoczny w zakresie etosu seksualnego oraz małżeńskiego. Na tych odcinkach życia amoralizm zdobywa największe sukcesy, to znaczy pogłębia i poszerza swoje panowanie. Ma on zaś wielki wpływ na życie rodzinne i społeczne w ogóle. Ten szkodliwy wpływ potęgują jeszcze środki masowego przekazu oddane często w służbę erotyzmu komercyjnego. A wynik tego, najgorszy z najgorszych: niszczenie poczętego życia w łonie matki i to na żądanie samej matki, ziemskiej rodzicielki życia ludzkiego. To zaś rodzi w zasięgu całego społeczeństwa osłabienie – a może zrodzić i przekreślenie – wrażliwości na świętość i nienaruszalność życia ludzkiego w ogóle, na to Boże przykazanie: „Nie zabijaj". Oczywiście, to apogeum zła nie ogarnęło jeszcze całego narodu, lecz tylko jego część, ale amoralizm ogarnia już jego szerokie kręgi. Jest to wynik długiego, trwającego dziesiątki lat procesu demoralizacji. Najpierw uderzyła w nasze narodowe morale wojna, później – totalitarne rządy komunistyczne propagujące ateizm i walkę klas, a pośrednio oszustwo, zakłamanie i wiele innych antywartości. Ostatnio zaś, w czasach postkomunistycznej „wolności", doszły nowe czynniki demoralizacji społeczeństwa.

Na opisanym wyżej gruncie dużego obniżenia obyczaju i umacniania się postawy amoralnej w szerokich kręgach społeczeństwa polskiego przyjmuje się też u nas, zrodzona na Zachodzie, filozofia nazywana po- lub postmodernistyczną. Jest to filozofia w założeniu eklektyczna, a więc niesystemowa, a nawet niespójna w swych założeniach i przesłankach. W zakresie moralności odrzuca się w niej nie tylko wartości absolutne, lecz cały system wartości pojmowanej obiektywistycznie. Nic nie jest, w świetle tej filozofii, święte ani obiektywnie dobre, nie ma też żadnych zasad czy norm wyznaczających obiektywną strukturę moralności. Godzi więc ona wprost i bezpośrednio w same fundamenty moralności, a człowieka, który ją przyjmuje za własną, wiedzie na bezdroża zupełnego amoralizmu. Rozszerzanie się takiej postawy w naszym społeczeństwie grozi nieobliczalnymi skutkami. Może prowadzić do moralnego, a w jego następstwie i biologicznego zniszczenia narodu. Przed taką przyszłością musi go bronić Kościół polski, w szczególności zaś nauczyciele moralności chrześcijańskiej: teologowie, katecheci i duszpasterze.

4. Istotne funkcje apologii w zakresie wartości etycznych

Obrona chrześcijańskich wartości etycznych powinna być włączona w ramy prowadzonej już w Polsce – choć nie tylko w Polsce, lecz w całej Europie – nowej ewangelizacji. Trzeba ją prowadzić na wszystkich poziomach nauczania: teologii moralnej, katechezy i homiletyki. Aby zaś było owocne, musi być współczesne, dostosowane do współczesnych metod dydaktyki, liczyć się zwłaszcza z mentalnością i odczuciem społeczeństwa. Musi się z tym liczyć, choć nie może ulec presji postaw wspomnianego wyżej permisywizmu, lecz przeciwnie, przeciwstawić się wypaczeniom chrześcijańskiej doktryny moralnej. W tej obronie ważną rolę odgrywa metoda apologii negatywnej. Polega ona na usuwaniu i przezwyciężaniu nieporozumień i zastrzeżeń co do sensu chrześcijańskich wartości etycznych i ich znaczenia dla życia ludzkiego oraz skutków ich nieprzestrzegania w życiu indywidualnym i społecznym.

Trzeba więc nam ucząc o czystości seksualnej ukazać, że zawarta w niej powściągliwość jest czymś innym niż hamowanie czysto negatywne działania popędu, przed którym ostrzegają seksuolodzy. A ponadto należy ukazać, że niepowściągliwość seksualna prowadzi do uzależnienia, czyni więc człowieka niewolnikiem popędu, powoduje wiele nieszczęść i tragedii. A rodzicielstwo w małżeństwie – to wielka wartość, ale gdy jest kierowane rozsądkiem. Broniąc go, musimy wyjaśnić, że chodzi o rodzicielstwo odpowiedzialne, nie zaś nieskrępowane żadnym umiarem, rozsądkiem, opanowaniem, ofiarą. Tradycyjna teologia moralna, sięgając do myśli scholastycznej, głosiła, że to dobro moralne, które wyrażała zasada umiaru, leży gdzieś w „złotym środku" między niedomiarem a nadmiarem. A zatem: złem, grzechem, antywartością jest zarów-

no niedociąganie do właściwej, określonej roztropnością miary, jak i jej niezachowanie przez szukanie przyjemności. Apologia wartości moralnych na drodze ukazywania skutków ich nierealizowania w życiu ma przed sobą ogromne pole do działania. Wszelkie bowiem zło moralne, kulminujące się w zbrodni ludobójstwa, płynie właśnie z nierespektowania wartości moralnych, czyli z grzechów i wad, zwłaszcza tych głównych: pychy, zawiści, chciwości, żądzy władzy itp. Pokazanie tego, umiejętne i przekonujące – to ważny współczynnik oderwania serc i umysłów od zła. Jest to przygotowanie pola dla apologii pozytywnej, do skierowania serc i umysłów ku wartościom etycznym, takim jak czystość, pokora, zdrowa ambicja, szczodrość, sprawiedliwość – a w tym wszystkim i ponad to wszystko: miłość.

Apologię negatywną należy jednak uznać tylko za przygotowanie – tam gdzie jest to potrzebne – do właściwej, to znaczy pozytywnej obrony wartości etycznych, albo za uzupełnienie tej pozytywnej obrony. Środkiem i sposobem tej pozytywnej apologii jest przekazywanie swoistej dla moralności prawdy – praktycznej i normatywnej. Chodzi o tę prawdę, jaka jest przedmiotem refleksji etyki o charakterze teologicznym, prowadzonej na gruncie wiary i w oparciu o przekaz Objawienia. Należy jej jednak właściwie nauczać, tak aby trafić nie tylko do umysłu, lecz także do serca i woli. Ludzie naszych czasów – w zasięgu powszechnym – nie hołdują intelektualizmowi. Dlatego też przekonanie ich do czegoś zachodzi – jak tego dowodzi codzienne doświadczenie – nie na drodze logicznego wywodu, lecz wyobraźni, uczucia i doświadczenia. Trzeba to mieć na uwadze, gdy się myśli o sposobie współczesnego wykładu moralności chrześcijańskiej już na poziomie akademickim, a tym bardziej niższym, w katechezie moralnej, pragnąc mu nadać wysoki walor apologetyczny.

5. Postulaty apologetyczne dotyczące dydaktyki etycznej

Podstawowym wymaganiem dotyczącym apologetycznie trafnego i skutecznego nauczania w zakresie moralności jest jasność i zrozumiałość treści. Zawiłość języka zniechęca, jasność zaś zniewala lub raczej zachęca do przyjmowania treści. Są oczywiście treści w moralności chrześcijańskiej trudne, ale cały wysiłek teologów musi iść w tym kierunku, by je przybliżyć umysłom i sercom ludzkim. Wzorem dla nich może być nauczanie Jana Pawła II. Jest ono gruntowne w wymiarze treściowym, nie unikające trudności, zastrzeżeń i oporów w duszach ludzi współczesnych. Przekazuje jednak Papież te treści językiem prostym i zrozumiałym nie tylko dla elit intelektualnych, lecz i dla ludzi średnio wykształconych. Podobnie muszą postępować i inni nauczyciele chrześcijańskiej moralności i obrońcy wartości etycznych, od teologów po katechetów i duszpasterzy.

Może większe niż trudny język w przekazywaniu nauki moralności opory przy odbiorze jej treści rodzą dziś niektóre, zwłaszcza trudne, żądające wyrzeczenia i ofiary elementy tej treści. Odrzucają je, nie chcą ich przyjąć, nie aprobują ich środowiska ogarnięte duchem konsumpcji, używania, szukania za wszelką cenę przyjemności. Otóż te środowiska, nawet ludzi przyznających się do religii chrześcijańskiej, oczekują, a czasem wręcz domagają się od nauczycieli moralności chrześcijańskiej złagodzenia jej wymagań, dopuszczenia wyjątków, przekreślenia tego, co trudne. A tego oni uczynić nie mogą. Nie są bowiem twórcami wartości i antywartości etycznych, lecz tylko ich nauczycielami. „Zmiękczenia" moralności chrześcijańskiej nie mogą dokonać ani teologowie, ani hierarchia kościelna, ani nawet sam Papież. Byłoby to bowiem odejściem od Ewangelii, zdradą nauki Chrystusa. Nauczanie bowiem moralności chrześcijańskiej jest i musi być wierne przekazowi biblijnemu.

Nie tylko zresztą ze względu na treść, ale i na sposób przekazu treści moralnych powinni nauczyciele i obrońcy chrześcijańskiej moralności sięgnąć do Pisma Świętego, a zwłaszcza do ksiąg Nowego Testamentu. Wiele treści o charakterze moralnym jest tam podanych jakby wprost dla dzisiejszego człowieka. Apelują one bowiem do jego wyobraźni, uczuć, zdrowego rozsądku i osobistego doświadczenia. Najbardziej zaś przekonać do dobrego działania, zafascynować nim i poderwać do niego potrafi wzór Jezusa Chrystusa. Rozumie to znakomicie i docenia najwyższy nauczyciel moralności chrześcijańskiej w obecnej chwili, Jan Paweł II. Dlatego też w swych enuncjacjach odwołuje się on nieustannie do Jezusa Chrystusa, do Jego słów, działań i do Jego Osoby, jako najwyższego wzoru życia. Widać to wyraźnie i w jego encyklice *Veritatis splendor*, która z założenia jest poświęcona podstawowym problemom moralności chrześcijańskiej. Ukazuje w niej Papież, jak widzieliśmy, najpoważniejsze „uderzenia" w tę moralność za strony jej kontestatorów. Jednak uderzenia te szlachetnie i mądrze odpiera. Broni moralności ewangelicznej właśnie odwołując się do Ewangelii, do słów i postępowania Chrystusa. Stosuje zaś metodę narratywną. Sięga do obrazu, aby trafić do przekonania tych ludzi, dziś tak licznych, dla których obraz, nawet w wymiarze wartości, ma dużą moc oddziaływania. Nie znaczy to, że zaniedbał przedłożenie samych wartości czy zasad moralnego postępowania. Mamy je w encyklice *Veritatis splendor*. Jan Paweł II wie doskonale, że obrazy nie wystarczą, że nie zastąpią one ogólnych twierdzeń i oderwanych tez normatywnych. Docenia je jednak, ukazując wszystkim nauczycielom i obrońcom chrześcijańskiej moralności, jak mają oni dziś spełniać swe zadania. Obraz, nawet wzięty z Ewangelii, niczego nie uzasadnia ani niczego nie potrafi obronić. Może jednak rozjaśnić i uplastycznić moralne prawdy, a przez to ułatwić ich aprobatę i obronę. Czy przykład Chrystusa, który przed Ostatnią Wieczerzą uczy swych uczniów pokory w postawie służeb-

nej, obmywając im nogi, nie jest najlepszą pomocą przy nauczaniu i obronie – tak ostro, nie tylko przez Nietzschego czy Schopenhauera, atakowanej – pokory, jako podstawowej chrześcijańskiej wartości etycznej? Albo też, czy obrazy faryzeuszów – tych z otoczenia Chrystusa lub malowanych w Jego przypowieściach – nie odpychają od tej antywartości etycznej, jaką jest obłuda, skłaniając do prostoty, prawdy i szczerości, tak pięknie ukazanych w Ewangelii?

W obronie chrześcijańskich wartości etycznych trzeba odwoływać się nie tylko do wzoru Chrystusa i przykładów z Ewangelii. Ogromne bogactwo wzorów i przykładów realizacji w życiu moralnych wartości jest zawarte w hagiografii. Stanowi ona niewyczerpane źródło wzorów żywych, realnych, nie wymyślonych przez pisarzy, nie wymarzonych przez poetów. W każdym z nich odbija się wielokolorową tęczą sfera chrześcijańskich wartości etycznych i to zespolonych w jedno przez naczelną, najwyższą wartość, którą jest miłość. O tym można by dużo pisać, ale nie ma na to miejsca w tym artykule. Warto jednak jeszcze dodać, że przy nauczaniu i obronie omawianych wartości etycznych można też sięgnąć do wzorów ludzi nie wyniesionych do chwały ołtarzy, a nawet do wzorów i przykładów wziętych z literatury pięknej. W ogóle perspektywy apologii w omawianej dziedzinie są niezmiernie szerokie, a możliwości ogromne.

* * *

Obszerne wywody tego artykułu zamkniemy, wskazując na znaczenie przykładu życia i postępowania samych nauczycieli i obrońców chrześcijańskich wartości etycznych. Już ich entuzjazm i zaangażowanie w pełnieniu właściwych im zadań jest cennym świadczeniem na rzecz tych wartości. Ale jeszcze cenniejszym świadectwem w tym zakresie jest realizowanie przez nich tych wartości w życiu. Jest to dość często najlepsza obrona, najcenniejsza apologia chrześcijańskich wartości etycznych.

KS. JERZY PAŁUCKI

POLITYKA RELIGIJNA DYNASTII SEWERÓW A POSTAWA KOŚCIOŁA WOBEC WŁADZY ŚWIECKIEJ

Problem właściwego ułożenia relacji Kościół – państwo jest zawsze aktualny i w każdej epoce powraca, stawiając na nowo wyzwanie przed każdym pokoleniem. Historia tych relacji to ustawiczne spory, w których obie strony próbują rozpoznać i określić granice swoich kompetencji. Od samego bowiem początku historii Kościoła jesteśmy świadkami z jednej strony dążeń państwa do podporządkowania sobie religii na ile to tylko możliwe, z drugiej natomiast zdecydowanej postawy Kościoła, który strzeże swej wolności misji głoszenia Ewangelii.

Wydaje się pożytecznym zbadanie, jak rozwiązywali ten problem Ojcowie Kościoła. Problematyka polityki religijnej państwa oraz nauki Kościoła na temat stosunku chrześcijan do władzy świeckiej była już podejmowana wielokrotnie. Warto tu przypomnieć badania prowadzone przez H. Rahnera,[1] E. dal Covolo,[2] L. Cracco Rugini,[3] G. Jossa,[4] J. Spielgela,[5] K. Alanda.[6] Mimo wielości opracowań wydawało się jednak wskazanym podjęcie niniejszego tematu chociażby z tego względu, że – jak się wydaje – brakowało opracowania, które przedstawiłoby nie tylko politykę religijną władców, ale równocześnie ukazało naukę Kościoła i to w czasie, w którym zaistniały przesłanki umożliwiające harmonijną współpracę obu instytucji na długo przed Konstantynem.

W ciągu pierwszych stuleci sytuacja Kościoła ulegała istotnym zmianom i w związku z tym zmieniała się również postawa biskupów. Zasadniczo można wyodrębnić dwa okresy: przed- i pokonstantyński. W niniejszym opracowaniu ograniczam się do przedstawienia sytuacji Kościoła i postawy władców wobec niego w tym czasie, gdy imperium rzymskie kierowane było przez dynastię Sewerów, w latach 193-235. Znajomość tego okresu pozwala na właściwe zrozumienie napięć, jakie rodziły się pomiędzy państwem i Kościołem w następnych wiekach. Pozwala też odpowiedzieć na pytania, dlaczego chrześcijanie, którzy tak wytrwale zabiegali o wolność, opłacając ją często daniną krwi, po uzyskaniu jej tak łatwo oddali sprawy Kościoła w ręce cesarza, dlaczego, mimo że tak zdecydowanie bronili się przed ingerencją władz w sprawy wewnętrzne Kościoła, po 313 roku dopuścili do sytuacji, aby Konstantyn Wielki

zachowywał się jak zewnętrzny biskup, a jego następcy wprost nazywali się biskupami biskupów, co w następnych pokoleniach doprowadziło do skrajnego cezaropapizmu.

I. Religia w państwie rzymskim

W imperium rzymskim religię traktowano jako czynnik czysto polityczny, a cesarzowi, któremu przysługiwał tytuł Pontifex maximus, przyznawano władzę kształtowania życia religijnego. Uchwałą senatu zaliczano go po śmierci w poczet bogów, a prawdopodobnie od Septymiusza Sewera już za życia oddawano mu cześć boską, co uważano nie tylko za wyraz lojalności wobec władcy, ale także patriotyzmu.

1. Polityka religijna Sewerów

Czas panowania dynastii Sewerów może być potraktowany jako pewnego rodzaju przygotowanie przełomu konstantyńskiego. Była to pierwsza wielka próba pokojowego ułożenia stosunków państwo – Kościół, chociaż i wówczas nie zabrakło krwawych prześladowań.

Zdaniem wielu patrologów i historyków Kościoła (m.in. Sordi, dal Covolo, Jossa) istnieje ścisła zależność między tendencjami religijnymi Sewerów a kształtowaniem się teologii Kościoła rzymskiego, także heterodoksyjnej.

W wymiarze polityczno-instytucjonalnym kryzys cesarstwa został nieco opóźniony właśnie dzięki polityce dynastii Sewerów, która z wielką siłą zaangażowała się w konsolidowanie imperium, wykorzystując do tego także religię. Był to również czas, gdy chrześcijaństwo zdobywało już sobie w niezaprzeczalny sposób stałe miejsce wśród rodów senatorów i na samym dworze. W tym czasie liczne kontakty personalne pomiędzy przedstawicielami władzy państwowej pochodzenia pogańskiego i chrześcijanami doprowadziły do pewnego konsensu pomiędzy ideologią religijną dworu cesarskiego i tendencjami monarchianistycznymi w Kościele rzymskim. Należy tu wspomnieć o dwu ciągle żywych tendencjach w Kościele: monarchianizmie (charakterystycznym dla ducha judaistycznego) i subordynacjonizmie (charakterystycznym dla ducha helleńskiego).[7] Te dwa kierunki, w skrajnym ujęciu jednakowo niebezpieczne dla Kościoła, znalazły się w ścisłej relacji z pewnego rodzaju tendencjami monoteistycznymi Sewerów,[8] ale także z praktykowanym na co dzień synkretyzmem.

W polityce religijnej Sewerów interesujący jest zwłaszcza ich stosunek do chrześcijaństwa. W owym czasie zauważalne są coraz większe możliwości chrześcijan do penetrowania urzędów cesarskich oraz wywierania znacznego wpływu, mniej lub bardziej bezpośrednio, na politykę religijną w imperium. Równocześnie Kościół zmuszony był do lepszego zorganizowania swych struktur wewnętrznych. To w tym właśnie czasie precyzuje się ustrój monarchiczny

w Kościele rzymskim, wzrasta rola biskupa. Coraz też bardziej widoczna staje się różnica pomiędzy zadaniami stawianymi przed klerem i przed laikatem.[9]

Powszechnie uważa się, że Akta męczeństwa świętej Perpetuy i Felicyty są dowodem ewidentnej nietolerancji Sulpicjusza, którego edykt prześladowczy wyrządził w 202 r. znaczne szkody w Kościele Afryki Prokonsularnej. Euzebiusz informuje, że prześladowanie to miało miejsce w całym cesarstwie, ale równocześnie przyznaje, że w Afryce było najsurowsze i miało znacznie ograniczony zakres terytorialny. To właśnie w tym czasie Klemens Aleksandryjski zamknął swą szkołę i opuścił Aleksandrię, udając się do Cezarei Palestyńskiej, gdzie prześladowania nie było. Jednocześnie wielu historyków uważa, że wydaniem tego edyktu nie można obciążać Sulpicjusza Sewera. Powstaje nawet pytanie, czy taki edykt w ogóle istniał. Informacje przekazane przez jedyne źródło – *Historia Augusta*,[10] które przedstawia ewolucję stosunków między cesarzem rzymskim a chrześcijaństwem, nic o takim dokumencie nie wspomina.[11]

O drugim przejawie nietolerancji w czasach Sewerów informuje Tertulian. Miało ono mieć miejsce za panowania Karakalli.[12] W tym wypadku, zdaniem wielu historyków, odpowiedzialność spada, w jakimś sensie, na sekty heterodoksyjne, które były marginalną częścią Kościoła, ale za to niezwykle hałaśliwą. Tertulian[13] przekazuje informacje o nim w piśmie, które powstało już po jego odejściu z Kościoła i przejściu do montanistów.

Oprócz tych dwu epizodów, zresztą dyskusyjnych i mało udokumentowanych, posiadamy dość dużo świadectw przemawiających za życzliwością Sewerów dla chrześcijaństwa. Wydana przez Karakallę w 212 roku Konstytucja[14] zapewniała obywatelstwo wszystkim mieszkańcom cesarstwa, nie wyłączając spod prawa żadnej grupy religijnej, chociaż, zdaniem Barona Adesi, to właśnie ten dokument miał zobowiązywać wszystkich obywateli do kultu pogańskiego. Jednak i on przyznaje, że analiza tekstu tej Konstytucji ujawnia dopuszczanie pewnych wyjątków.

Generalnie rzecz ujmując można powiedzieć, że Sewerowie nie atakowali wprost chrześcijaństwa, a jedynie jakieś jego przejawy, jak np. sekty skrajnie ascetyczne. Także następca Karakalli, Helogabal,[15] pozostawił w spokoju chrześcijan, chociaż zdecydowanie dążył do odnowy religijnej, koncentrując się na kulcie Boga Słońca. Także próby pewnej restauracji religijnej czynione przez Aleksandra nie stały się powodem do prześladowań chrześcijan, poza jakimiś lokalnymi wyjątkami, powodowanymi raczej z postanowień namiestników i to – jak się wydaje – w sposób samowolny, bez uzgadniania ich z Rzymem. Wszystkie świadectwa z III i IV wieku informują wręcz o filochrześcijańskim nastawieniu Aleksandra i całej jego rodziny.

W *Vita Aleksandrii*[16] znajdujemy informację, że w jego domowym larium przechowywany był wizerunek Chrystusa, a także wizerunki różnych postaci

Starego Testamentu, które otaczał szczególną czcią. W tekście czytamy: „Rozkład dnia Cesarza Aleksandra był następujący: Po pierwsze, jeśli tylko mógł, to znaczy nie spał z żoną, celebrował kult boży o świcie w swoim larium, w którym posiadał, razem z wizerunkami przodków, wizerunki cesarzy uznanych za bogów. Do larium wybrał tylko najlepszych – dusze najświętsze: pośród nich Apoloniusza i – według tego, co mówi historyk jemu współczesny – Chrystusa, Abrahama, [...] i innych tego rodzaju".[17]

Zdaniem S. Settisa[18] jest to postawa typowo synkretyczna, charakterystyczna dla Sewerów. Wydaje się jednak, że ten synkretyzm był starannie uporządkowany. W larium umieszczano wizerunki bóstw i świętych, którzy uznawani byli za wzory etyczne. Do nich Aleksander się modlił i z nich chciał czerpać wzór zarówno dla siebie jak i swoich poddanych.

Potwierdzeniem zarówno zainteresowania Aleksandra nauką głoszoną przez chrześcijan, ich pismami, jak i gotowości chrześcijan do współpracy z władcą w dziele rozwoju kultury jest także historia tzw. statuy Hipolita.[19] Z informacji zawartych w tzw. Papirusie z Ossirinicum z 412 r.[20] dowiadujemy się, że Aleksander Sewer poprosił swego przyjaciela Juliana Afrykańskiego (zadeklarowanego publicznie chrześcijanina), aby ten wybudował bibliotekę w okolicach Panteonu, w pobliżu term, które dopiero co wykończył Aleksander w 227 r. Powstał w ten sposób ośrodek kultury, który był wynikiem współpracy cesarza poganina i architekta chrześcijanina.[21] W jednej z sal tej biblioteki umieszczono statuę filozofki, będącej symbolem Mądrości. Należy wyjaśnić, dlaczego na cokole tej statuy wypisane są tytuły dzieł pisarza chrześcijańskiego. Pomijam tu problem, czy były to dzieła Hipolita Teologa, Hipolita Rzymskiego, antypapieża, czy męczennika.[22] Zdaniem Dal Covolo, co przyznaje ostatnio także Margerita Guarducci, był to po prostu spis dzieł znajdujących się w bibliotece, konkretnie w sali, w której znajdowała się ta statua. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż już w II w. przed Chrystusem w wielu bibliotekach stosowano tego rodzaju marmurowe katalogi. Znajdują się tam zatem dzieła Hipolita (chrześcijanin), a także jakiegoś innego autora, a może autorów. Dla nas ważny jest sposób zapisania na cokole, na którym umieszczono tytuły chrześcijańskich pisarzy, informacji kto i kiedy tę bibliotekę ufundował. Dowiadujemy się, że powstała ona „w pierwszym roku panowania Aleksandra w 14 dniu po Wielkanocy", następnie określono czas według kalendarza pogańskiego. Mamy więc do czynienia z podwójną datacją, przywołaniem święta chrześcijańskiego oraz tytułów chrześcijańskich pism na cokole pogańskiej filozofki, w miejscu publicznym, odwiedzanym przez elity Rzymu. Czy nie należy tego uznać za nową epokę szukania form współżycia chrześcijaństwa z pogaństwem?

Przywołane przykłady ukazują atmosferę czasów, gdy żyli i działali tacy znani pisarze chrześcijańscy, jak: Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Hipolit

i Orygenes. W tym kontekście wydaje się bardziej zrozumiałe ich niemalże kurczowe trzymanie się myśli, że za wszelką cenę, nawet chwilowych konfliktów i cierpienia, należy utrzymać współpracę Kościoła i państwa.

2. Zbieżności pomiędzy polityką religijną Sewerów i kierunkami teologicznymi Kościoła w Rzymie

Zdaniem Mazzarino[23] tzw. monoteizm seweriański ma ścisły związek z faktem, że w Rzymie istniała silna i wpływowa, jeśli nawet nieliczna, wspólnota chrześcijańska.

W greckim świecie termin „monarchia" jednoznacznie związany był z polityką, chociaż posiadał także wymiar religijny. Arystoteles w *Retorica* (1365 b) pisze: „Monarchia, zgodnie z nazwą, to ta, w której jeden tylko jest panem wszystkich rzeczy". Jest to termin techniczny wzięty z języka politycznego, który określa precyzyjnie formę rządów.

W okresie helleńskim także żydzi aleksandryjscy zaczęli używać terminu „monarchia", lecz na wyrażenie jedyności Jahwe w odróżnieniu od wielości bóstw w politeizmie. Omawiany termin w takim ujęciu wprowadził do literatury chrześcijańskiej Justyn. Monarchia to wiara w jedynego Boga, a monarchianie to ci, którzy w Niego wierzą. Nieco później, w czasach Sewerów, termin ten zaczynał oznaczać już tylko grupę rygorystycznych chrześcijan, którzy nie chcieli przyjąć nauki o współistnieniu trzech istot (osób) boskich. W czasie pontyfikatu papieża Kaliksta (217-222) gmina rzymska skłaniała się niebezpiecznie w stronę monarchianizmu[24]. Oczywiście pojawiały się spory w łonie tej wspólnoty, gdyż część teologów, m.in. Hipolit, wyraźnie optowała za ujęciem chrystologii w aspekcie Logosu. Nazywano ich teologami Logosu. Wydaje się, że kierowanie teologii w stronę monarchianizmu rygorystycznego uwarunkowane było sytuacją polityczno-społeczną w cesarstwie. W tym też czasie kształtowała się, w ścisłym związku z tendencją monarchistyczną w teologii, hierarchia monarchiczna w Kościele rzymskim. Można powiedzieć, że niejako hasłem obowiązującym było „monarchiam tenemus". Na postawę Kościoła rzymskiego miała prawdopodobnie wpływ także polityczna tendencja dworu cesarskiego, gdzie za wszelką cenę chciano zachować jedność władzy politycznej.

Mamy tu do czynienia ze wzajemnym oddziaływaniem, bo z kolei nie bez znaczenia dla monarchicznych dążeń Sewerów była nauka chrześcijańska o jednym Bogu. Może też dostrzegano już nieodwracalny proces przejęcia, prędzej czy później, wiodącej roli przez chrześcijaństwo. Dlatego obok siebie ustawiano w larium Chrystua i Apolla. Nie można jednak zapominać, że wśród teologów otwartych na medioplatonizm rodziły się wówczas także różne formy subordynacjonizmu.

Tak czy owak należy uznać, że w czasach Sewerów różne antyczne nurty filozoficzne oraz rodzące się nowinki penetrują obie religie w Rzymie: pogańską i chrześcijańską. Zachowane źródła przekazują nam wyraźnie, że dawna religia grecko-rzymska ulegała wpływom monoteistycznym oraz tendencjom synkretystycznym, a w tym samym czasie gmina chrześcijańska rozdarta była pomiędzy zwolenników monarchianizmu i subordynacjonizmu.

II. Postawa chrześcijan wobec państwa

Interpretacja tekstów biblijnych, a zwłaszcza patrystycznych, jest kwestią niezwykle delikatną, ponieważ jest uwarunkowana założeniami hermeneutycznymi. Autorzy chrześcijańscy pisali według pewnego klucza, stąd właściwe odczytanie ich nauki przedstawia spore trudności.

1. Polityka Kościoła – znaczenie terminu

Można mówić o dwóch zasadniczych szkołach interpretacji historii Kościoła, przy najmniej w interesującym nas aspekcie. Pierwsza grupa badaczy, tradycyjna, reprezentowana m.in. przez G. Kittela,[25] uważa, że zarówno teksty biblijne jak i źródła patrystyczne należy odczytywać jedynie według klucza religijnego, teologicznego. Zdaniem drugiej grupy, reprezentowanej m.in. przez środowisko mediolańskie, zwłaszcza prof. M. Sordi[26] oraz jej uczniów E. dal Covolo[27] i G. Jossa,[28] trudno byłoby przyjąć, że nauka Jezusa Chrystusa ma tylko wymiar religijny, oderwany zupełnie od realiów życia doczesnego. Jossa[29] uważa, że nauczanie Zbawiciela jest przesłaniem, które posiada także wymiar doczesny, ma wyraźnie implikacje polityczne i to nie tylko w odniesieniu do środowiska żydowskiego, ale także do całego cesarstwa. Uważa wręcz, że można mówić o „polityce" Jezusa Chrystusa, kontynuowanej w sposób szczególnie ewidentny przez św. Pawła.

Biorąc pod uwagę najnowsze badania, wydaje się trudną do utrzymania opinia, że chrześcijaństwo rozwijało się jedynie jako ruch czysto religijny. Nie wchodzę tu w szczegóły polemiki pomiędzy środowiskiem skupionym wokół Sordi a jej przeciwnikami na temat dążeń Kościoła, nie chcę też rozstrzygać, czy prześladowania chrześcijan miały charakter religijny czy polityczny. Jestem przekonany, że jedno i drugie, gdyż biorąc pod uwagę choćby tylko mentalność przeciętnego mieszkańca imperium rzymskiego trudno te dwa aspekty zdecydowanie oddzielić. W świecie rzymskim polityka i religia były ze sobą ściśle połączone.

Należy jednak uściślić zakres znaczeniowy pojęcia „polityka". W języku greckim[30] joński termin *politeia* oznacza prawa obywatelskie oraz codzienne życie obywatela, natomiast *politykos* to nie tylko obywatelski, ale także żyjący w społeczności, zwyczajny, codzienny, zajmujący się sprawami publicznymi,

społecznymi. To przecież leży w zakresie działalności Kościoła, to było przedmiotem troski Chrystusa: porządkowanie zasad kierujących współżyciem we wspólnocie. Uwzględniając całe bogactwo, jakie niesie ze sobą ten grecki termin, należy powiedzieć, że z jednej strony polityka rozumiana jest jako organizowanie życia wspólnoty, z drugiej jako nauka zmierzająca do poznania prawdy.

Generalnie rzecz ujmując można powiedzieć, że nauka Ojców Kościoła w aspekcie tzw. polityki jest kontynuacją założeń Arystotelesa i stoików, które przejęte zostały przez rzymskich prawników II wieku, a następnie przez pisarzy chrześcijańskich. U nich to polityka otrzymuje nową wartość, a mianowicie wrażliwość na odkupienie człowieka.[31] Nie chodzi bowiem o supremację Kościoła nad państwem, lecz o współpracę obu tych instytucji dla dobra człowieka i to zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym.

2. Podstawy biblijne

Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego bezwarunkowo uznawali, że jedynym władcą człowieka jest Jahwe, natomiast chrześcijanie pochodzenia pogańskiego musieli zweryfikować swoją dotychczasową postawę wobec władcy świeckiego. Jedni i drudzy od samego początku istnienia gmin chrześcijańskich spotykali się z brutalną rzeczywistością. Pogańscy władcy domagali się od nich, jako swych poddanych, po prostu lojalności – nie interesowała ich zasadniczo przynależność religijna. Już w tekstach Nowego Testamentu spotykamy ślady tych problemów. Jezus Chrystus musiał ustosunkować się do podchwytliwego pytania faryzeuszy, czy należy płacić podatek cezarowi. Odpowiedź brzmiała: „Oddajcie [...] Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga" (Mk 12, 13-17). Istotne znaczenie dla naszego tematu posiadają również słowa Chrystusa przekazane w Ewangelii wg św. Jana (19, 11): „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry". Cytowane teksty ewangeliczne wskazują na źródło władzy, określają jej kompetencje oraz obowiązki obywatela wobec władcy świeckiego i wobec Boga. Interesujący nas temat jest jednak najobszerniej opracowany w listach świętych Piotra i Pawła.

Św. Piotr w *Pierwszym liście* (2, 13-17) wyraźnie poucza, że chrześcijanie powinni poddać się ludzkiej władzy, bo taka jest wola Boga. Przypomina, że powoływanie się na wolności chrześcijan nie może być usprawiedliwieniem dla nieposłuszeństwa wobec władzy. Wskazuje także na misyjny charakter dobrego postępowania chrześcijan: „Postępowanie wasze wśród pogan niech będzie dobre, aby ci, którzy was obmawiają jako złoczyńców, przyglądając się dobrym uczynkom wychwalali Boga w dniu nawiedzenia" (1 P 2, 12).

Wielokrotnie taka misyjna argumentacja przykładnego postępowania chrześcijan, także w sprawach związanych z codziennymi obowiązkami obywateli, jak m.in. płacenie podatków i ceł, oraz szanowanie władzy świeckiej, będzie

podejmowana w tekstach patrystycznych, z tym, że ich autorzy najczęściej powołują się na naukę św. Pawła. Apostoł narodów wzywa do modlitwy za władcę (por. 1 Tym 2, 2). Kierowany dobrze rozumianą dyplomacją, jako doskonały polityk w najlepszym tego słowa znaczeniu, zaleca podporządkowanie się władcom: „Przypominaj im – pisze do Tytusa – że powinni podporządkować się zwierzchnim władzom, słuchać ich i okazywać gotowość do wszelkiego dobrego czynu" (Tyt 3, 1). Najobszerniej na interesujący nas temat św. Paweł wypowiada się w *Liście do Rzymian* (13, 1-7). Podaje tu także dość bogatą argumentację swych poleceń. Załęski[32] uważa, że tekst ten, tak istotny w koncepcji Pawłowej, źle przez wieki interpretowany przyniósł Kościołowi spore szkody. Jego zdaniem twierdzenie św. Pawła, że wszelka władza pochodzi od Boga, byłoby tylko wówczas nie do przyjęcia, gdyby udowodniono, że sankcjonuje on nadużycia władzy. Należy jednak przyjąć, że św. Paweł, podobnie jak później Ojcowie Kościoła, nie mieli na uwadze poczynań władzy zdeprawowanej i jej nadużyć, ale zachęcali wiernych, aby nauczyli się odróżniać wypaczenia władzy od samego pojęcia władzy jako takiej.

3. Postawa Ojców Kościoła

Przyjrzyjmy się teraz poszczególnym świadectwom patrystycznym z czasu Sewerów. Znajomość kontekstu społeczno-politycznego pozwala lepiej zrozumieć troski Ojców Kościoła, ich obawy i marzenia, a także różnorodność ich postaw pomimo jednego wspólnego elementu: nieustannego przekonania, że wszelka władza pochodzi od Boga.

a) Orygenes

Naukę Orygenesa na temat stosunku chrześcijanina do władzy znajdujemy przede wszystkim w dwóch jego dziełach: w *Komentarzu do Listu do Rzymian*[33] oraz w apologii *Przeciwko Celsusowi*. W pierwszym podkreśla on przede wszystkim obowiązek posłuszeństwa wobec władzy, w drugim natomiast większą uwagę zwraca na rolę moralności władcy oraz zasługi chrześcijan wobec państwa.

W *Komentarzu do Listu do Rzymian* Orygenes zawarł swoją naukę na temat stosunku chrześcijanina do władzy, odwołując się do nauki św. Pawła (Rz 8, 35). Orygenes nie pozostawia najmniejszej wątpliwości co do pochodzenia wszelkiej władzy. Zdaje sobie jednak sprawę z trudności, z jakimi borykać się będzie czytelnik zależny od władców postępujących w sposób niegodny tych, którzy otrzymali władzę od Boga. Problem staje się trudniejszy, gdy trzeba wyjaśnić to ludziom, którzy doznali cierpień w czasie prześladowań. Nie unika tego problemu i zadaje pytanie: „A może ktoś powie – Jak to? Czyż od Boga pochodzi również ta władza, która prześladuje sługi Boga, zwalcza wiarę, nisz-

czy religię?"[34] Wyjaśniając ten problem odwołuje się do przykładu. „Wszyscy dobrze wiedzą, że wzrok, słuch i czucie zostały nam dane przez Boga. Choć więc mamy je od Boga, od nas samych zależy, czy posługujemy się wzrokiem w dobrym czy złym celu; tak samo należy myśleć o słuchu, ruchu rąk i zdolności myślenia. Zatem sprawiedliwy jest sąd Boga, ponieważ tego, co On dał nam do dobrego użytku, nadużywamy [...]. Tak samo więc – wyjaśnia Orygenes – i każda władza została dana od Boga w celu «karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią»".[35]

Orygenes wyraźnie zaleca podporządkowanie się władzy, przypominając o karze, która czeka za brak posłuszeństwa. Także w tym przypadku powołuje się na naukę św. Pawła: „Przeto kto się sprzeciwia władzy, przeciwstawia się Bożemu postanowieniu, a ci, którzy się przeciwstawiają, sami na siebie potępienie ściągają".[36] Podkreśla jednak, że także władca, który źle wykonuje powierzone sobie zadania, poniesie karę.

Pozostaje wciąż problem, jak ma się zachowywać chrześcijanin wobec władców, którzy prześladują ich za wiarę. Orygenes wyjaśnia, dlaczego św. Paweł milczy na ten temat: „Apostoł nie mówi tutaj o tych władzach, które prześladują wiarę, bo o tych należy powiedzieć: «Trzeba bardziej bać się Boga niźli ludzi»".[37] Aleksandryjczyk jakby się dziwił, że Paweł z takim uporem nawołuje do posłuszeństwa wobec władzy: „W tej wypowiedzi Apostoła porusza mnie to, że władzę świecką i ziemskiego sędziego nazywa on sługą Boga – i to nie jeden raz, lecz powtarza to po raz drugi i trzeci".[38] Stara się więc wyjaśnić ten problem. Przywołując tekst z *Dziejów Apostolskich* (15, 29), przypomina, że Apostołowie zebrali się w Jerozolimie, aby zdecydować, czego powinni przestrzegać chrześcijanie, którzy nawrócili się z pogaństwa. Jako zasadę generalną podali, że nie należy nakładać na nich żadnych ciężarów poza obowiązkiem powstrzymania się „od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu".[39] Wskazuje, że nie ma tam mowy o przestępstwach, o których powszechnie wiadomo, że są karane zarówno przez prawa Boskie jak i ludzkie; czy oznacza to, że Apostołowie dają na nie przyzwolenie? Nie. Orygenes wyjaśnia: „ponieważ inne przestępstwa karane są prawami świeckimi, uznano za zbędne zakazywać teraz prawem Bożym tego, co wystarczająco podlega karze ze strony prawa ludzkiego [...] Wynika stąd, że ziemski sędzia wypełnia ogromną część prawa Bożego. [...] zdając sobie z tego sprawę Paweł słusznie nazywa go sługą Boga i karcicielem tego, kto źle postępuje".[40]

Orygenes podaje tu pewnego rodzaju zasadę relacji władza państwowa – władza kościelna i próbuje rozgraniczyć zakres ich kompetencji. Na szczególną uwagę zasługuje to, że w tej koncepcji zdecydowanie większa część spraw tego świata powierzona jest osądowi świeckiego sędziego, władzy państwowej, a nie Kościołowi.

Orygenes zdawał sobie sprawę, że tego typu nauka może trafiać na opór ze strony czytelników, dlatego wyjaśnia, że ludzie Kościoła mają bez oporu poddawać się poleceniom władzy świeckiej i wypełniać swoje obowiązki związane z funkcjonowaniem państwa. Jak zwykle powołuje się na autorytet Apostoła (Rz 13, 5-7): „Paweł poleca Kościołowi Bożemu, aby nie czyniąc nic przeciwko świeckim władzom i zwierzchnościom, w spokojnym i cichym życiu spełniał dzieło sprawiedliwości i pobożności. Gdybyśmy bowiem na przykład uznali, że wyznawcy Chrystusa nie są podlegli władzom świeckim, nie składają danin i nie płacą podatków, nikomu nie okazują bojaźni ani poważania, to czyż w ten sposób nie zwróciliby słusznie na siebie oręża rządców i władców, czyż sami nie usprawiedliwiliby swych prześladowców, a siebie nie obciążyli winą?"[41] Nietrudno zauważyć tu pewnego rodzaju postawę dyplomatyczną św. Pawła,[42] która była zupełnie zrozumiała. Nie można dawać pretekstu przeciwnikom chrześcijaństwa, lecz należy im wytrącić oręż z ręki. Taka postawa jest widoczna u większości Ojców Kościoła.[43] Dla Orygenesa jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że chrześcijanin powinien sumiennie wypełniać obowiązki obywatelskie. Odwołuje się tu do postawy Chrystusa zapytanego, czy należy płacić podatki: „Wymagają bowiem od nas daniny z naszej ziemi i podatków od naszych interesów handlowych. Cóż mówię – od nas? Wszak nawet nasz Pan, Jezus Chrystus, gdy był w ludzkim ciele, złożył daninę; a stwierdził, że nie dlatego ją złożył, iż był dłużnikiem, ale dlatego, aby im nie dać powodu do zgorszenia".[44]

Orygenes w *Komentarzu do Listu do Rzymian* w sposób niezwykle dobitny wzywał do bezwarunkowego poddania się przepisom prawa państwowego oraz do posłuszeństwa wobec władzy świeckiej. Podobnie jak św. Paweł uważał, że po pierwsze władza ta pochodzi od Boga, po drugie zaś jest sprawą rozsądku, aby chrześcijanie nie prowokowali przedstawicieli władzy swym zachowaniem. Należało poprzez sumienne wypełnianie obowiązków obywatelskich udowadniać, że są oni nie tylko lojalnymi obywatelami i mieszkańcami imperium Rzymskiego, ale co więcej, są jego awangardą, ostoją i gwarantem porządku społecznego oraz pokoju.

Doskonałą okazją do takiego ukazania roli chrześcijan w życiu cesarstwa było dla Orygenesa pisanie apologii *Kata Kelsu*.[45] Orygenes wyjaśnia w niej, że chrześcijanie szanują władcę, lecz nie mogą zabiegać o jego łaskawość za wszelką cenę. Chrześcijanin nie może czynić niczego, co byłoby niezgodne z prawem Bożym tylko po to, by pozyskać łaskę władcy: „musimy więc wzgardzić zabiegami o przychylność ludzi i królów nie tylko wówczas, gdyby trzeba było zjednywać ich życzliwość przez popełnianie morderstw [...], ale i wtedy, gdy życzliwość królów można zyskać przez popełnienie bezbożności wobec Boga wszechrzeczy lub przez nikczemne i służalcze postępowanie, obce

dzielnym i wielkodusznym mężom uznającym wytrwałość za najwyższą cnotę".[46] Orygenes zdecydowanie wzywa chrześcijan, aby unikali pochlebstwa nie tylko wobec władcy, ale także wobec każdego innego człowieka. Jedna rzecz to zaniechanie pochlebstwa wobec władcy, zupełnie inna natomiast to sprawa posłuszeństwa wobec jego poleceń. Jeśli tylko nie są sprzeczne z prawem Bożym, to nie należy zwracać uwagi na osobiste zalety lub wady władającego. Orygenes zaleca więc: „nie czynimy zatem nic, co by było przeciwne prawu i Słowu Bożemu".[47]

Jak w *Komentarzu do Listu do Rzymian* wskazywał na duże uprawnienia świeckiej władzy sądowniczej, tak w apologii podkreśla ograniczony zakres władzy króla. Otrzymał on ją co prawda od Boga, ale nie jest ona absolutna, podobnie jak nie wszystko nawet na tej ziemi od niego zależy. Są bowiem dary, których nie on udziela, lecz jedyny władca świata – Bóg: „to bowiem, co otrzymujemy sprawiedliwie i słusznie, otrzymujemy od Boga i od Jego Opatrzności, na przykład uszlachetnione owoce".[48]

W *Komentarzu do Listu do Rzymian* Orygenes ukazuje przede wszystkim obowiązek chrześcijanina wobec władzy, także świeckiej, natomiast w apologii zwraca uwagę raczej na prawa chrześcijan do – w pewnym sensie – ograniczonego posłuszeństwa, ograniczonego tym, że tak naprawdę jest tylko jeden władca, Bóg, który udziela władzy człowiekowi. Orygenes przedstawia chrześcijan jako tych, którzy kierując się dobrem władcy i cesarstwa odważnie wskażą na nadużycia władzy. Są więc pewnego rodzaju gwarantem prawowitości władzy i zachowania porządku.

Celsus przyznaje, że cesarze nie zawsze zdobywają władzę drogą legalną, często dochodzą do niej przebiegłością. Jednak gdy cesarz już zasiądzie na tronie, należy się podporządkować jego władzy, w przeciwnym bowiem razie grozi państwu chaos, a jego granicom zagrożą wojska barbarzyńców. Celsus legitymizuje władzę i uzasadnia konieczność posłuszeństwa wobec niej bezpieczeństwem publicznym, dobrem cesarstwa, a nawet dobrem samych chrześcijan. Orygenes nie kwestionuje jej konieczności dla zachowania ładu, lecz przypomina o tym, kto jest jej Dawcą: „władców mianował kierujący wszystkim Bóg, który wiedział, w jaki sposób ma pokierować sprawą ustanowienia władców".[49]

Zdaniem Celsusa, z historycznego punktu widzenia sposób myślenia chrześcijan jest błędny, a ich pretensje niedorzeczne, gdyż ich Bóg nie troszczy się o swych wyznawców. Bóg Żydów nie schodzi z niebios, nie broni królestwa ani jego obywateli. Chociaż Żydzi zawierzyli swemu Bogu, to jednak Rzymianie są panami świata, a Żydzi utracili wszystko, zarówno wolność ojczyzny, jak i dobra osobiste. Orygenes śmiało podejmuje polemikę. Wskazuje na to, co było prawdziwym powodem upadku Izraela; to samo grozi także Rzymowi. Mianowicie niezgoda oraz upadek moralny: „Jeśli nie spełniła się obietnica Boża dana

wyznawcom Prawa, to nie dlatego, iżby Bóg kłamał, ale z tego powodu, że obietnice Boga spełniały się jedynie pod warunkiem przestrzegania prawa i życia zgodnego z Prawem".[50] Sytuacja Żydów jest, zdaniem Orygenesa, dowodem nie tyle na Bożą obojętność wobec wybranego przez siebie narodu, ile raczej karą za jego niewierność.[51]

Orygenes jest przekonany, że postępowanie chrześcijan jest słuszne, a jeśli w cesarstwie dzieje się źle, to nie dlatego, że bogowie gniewają się na bezbożność chrześcijan, ale dlatego że to Najwyższy karci obywateli za brak zgody i łamanie Jego prawa. Chrześcijanie są bowiem solą ziemi: „Gdyby więc zgodnie z założeniem Celsusa – pisze Orygenes – wszyscy Rzymianie uwierzyli i modlili się do Boga, pokonaliby swych wrogów [...]. Ludzie Boga są bowiem solą, która utrzymuje istnienie świata, a wszystkie ziemskie sprawy istnieją do czasu, gdy sól ulegnie rozkładowi".[52] To chrześcijanie są gwarantem ładu społecznego i sukcesów w cesarstwie, bowiem oni „lepiej wspierają ojczyznę niż wszyscy pozostali ludzie; wychowują ich i nauczają czcić Boga wszechrzeczy, prowadzą do niebiańskiego państwa Bożego każdego, kto żyje uczciwie w najmniejszych państwach".[53]

b) Hipolit Teolog

Jego naukę na temat obowiązków chrześcijanina wobec państwa znajdujemy w *Komentarzu do Daniela*. Wyjaśniając postawę Daniela powołuje się on na słowa Jezusa (Mt 22, 21): „Zwróć uwagę na bogobojność Daniela. Chociaż zdawał się być całkowicie pochłonięty sprawami państwowymi, jednak wiernie trwał przy swojej codziennej modlitwie, w ten sposób oddając «Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga»".[54]

Pojawia się tu problem świadectwa i uczciwości. Hipolit wyjaśnia, że Daniel mógłby co prawda oszukiwać króla, modląc się do swego Boga jedynie w nocy, w dzień zaś sumiennie wykonywać powierzone sobie obowiązki, jednak jego uczciwość oraz bojaźń Boża nakazywały mu bardziej bać się Boga niż króla. I za to został nagrodzony. Hipolit nie gorszył się tym, że Daniel służył na dworze królewskim, gdyż „Państwo jest pomocnikiem Boga"[55] i należy być posłusznym prawom wydawanym przez władcę, gdyż ono ułatwia życie ludzi. Hipolit wprost odwołuje się do Pawłowego *Listu do Rzymian* (13, 4): „Jest on (władca) bowiem dla ciebie narzędziem Boga, (prowadzącym) ku dobremu. Jeśli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary".

c) Tertulian

Kartagińczyk występuje w obronie Kościoła, tłumacząc w *Apologetyku*, dlaczego chrześcijanie nie mogą oddawać boskiej czci cesarzowi. Wyjaśnia, że

chrześcijanie szanują władcę i modlą się za niego, o jego pomyślność, gdyż tylko to ma znaczenie: „Zanosimy modły zawsze za wszystkich cesarzy, aby mieli szczęście i długie życie, spokojne panowanie, pomyślność w domu, dzielne wojska, wierny senat, lud uczciwy, pokój na ziemi i to, czego sobie tylko jako ludzie i cesarze życzą".[56] Tertulian także uznaje, że władza pochodzi od Boga, co więcej, jest przekonany, że i cesarze o tym wiedzą: „wiedzą dobrze, kto im dał cesarstwo [...], że to jest Bóg jedyny, w którego mocy się znajdują, od którego licząc są na drugim miejscu, ale po nim zaraz pierwsi, przed wszystkimi zaś i nad wszystkimi bogami".[57]

Tertulian jest przekonany, że w interesie chrześcijan jest modlitwa o pomyślność cesarstwa, w którym żyją. Są żywotnie zainteresowani jego stabilnością i porządkiem społecznym, choćby z tego powodu, że gdyby nastały jakieś nieszczęścia, to i oni ucierpią. Ale prawdziwym powodem ich troski o cesarstwo jest to, że Rzym jest gwarantem istnienia tego świata: „Mamy też inną ważniejszą potrzebę modlenia się za cesarzy, a nawet za państwo i rządy rzymskie. Wiemy bowiem dobrze, że ów ogromny cios, grożący całemu światu, i ten koniec czasów, grożący strasznymi wypadkami, opóźniać się może tylko przez zwłokę udzieloną państwu rzymskiemu. Dlatego nie chcemy tego doświadczyć i kiedy modlimy się o odroczenie tych rzeczy, jesteśmy za Rzymem długotrwałym".[58]

* * *

Pisma Ojców Kościoła powstawały w określonym kontekście społeczno-doktrynalnym i były nieraz pisane wręcz na zamówienie, gdy należało ustosunkować się do określonej sprawy. Żaden z pisarzy wczesnochrześcijańskich nie kwestionuje przestrzegania przez chrześcijan obowiązków obywatelskich. Nieco inaczej wyglądała praktyka dnia codziennego. Zarówno Orygenes jak i Tertulian wyraźnie deklarowali, że chrześcijanie nie powinni zajmować stanowisk państwowych. Jednak życie sprawiało, że od samego początku Kościoła wśród chrześcijan znajdowali się wysocy urzędnicy; rekrutowali się oni z warstw arystokratycznych, na których spoczywał obowiązek podejmowania różnych urzędów w państwie. Ponadto mentalność Rzymianina nie pozwalała mu na bierność. Zarówno pisma Ojców Kościoła, jak i kanony najstarszych synodów zaświadczają, że chrześcijanie wielokrotnie zajmowali różne stanowiska urzędnicze, z którymi był związany obowiązek składania ofiar, lecz jest to już odrębny temat.

Ojcowie Kościoła występowali zdecydowanie przeciw władzy jedynie wówczas, gdy ta usiłowała ingerować w sprawy dogmatyczne, gdy zagrożona była wiara i moralność oraz gdy żądano od nich oddawania cesarzowi czci boskiej. Poza tymi wyjątkami szukali współpracy z władzą. O tym, że już przed Konstantynem rozumiano potrzebę współpracy z Kościołem, świadczy postawa chociażby dynastii Sewerów.

PRZYPISY

[1] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986.

[2] E. dal Covolo, *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutacione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, „Salesianum" 49(1987) s. 359-375; tenże, *La religione a Roma tra „antico" e „nuovo": l'eta dei Severi*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 30(1994) s. 237-246; tenże, *Chiesa Societa Politica. Aree di „laicita" nel cristianesimo delle origini*, „Ieri oggi domani" 14(1994) s. 159-165; tenże, *Gli imperatori Severi e la „svolta costantina"*, w: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Agostino a Costantino*, Roma 1995, s. 53-88.

[3] L. Cracco Rugini, *Elgabaldo, Costantino e i culti „siriaci" nella Historia Augusta*, w: *Historiae Augustae Colloquium*, Macerata 1991, s. 123-146.

[4] G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, w: *Cristiani e istituzioni politiche*, dz. cyt., s. 125-136.

[5] J. Spielgel, *Der romische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970.

[6] K. Aland, *Das Verhaltnis von Kirche und Staat in der Fruchzeit*, w: tenże, *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, Berlin 1979, s. 60-246.

[7] U. Simonetti, *Il problema dell'unita di Dio da Giustino a Ireneo*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 22(1986) s. 201-240; tenże, *Studii sulla cristologia del II e III secolo*, w: „Augustinianum" 44(1993) s. 71-107 i 183-215.

[8] F. Gaco, *Sociedad y polityca en tiempo de los Severos*, Madrid 1988.

[9] E. dal Covolo, *Chiesa Societa Politica*, dz. cyt., s. 161-163.

[10] *Historiae Augustae Colloquium*, Macerata 1991; C. Bertrandi-Dagenbach, *Alexandr Severe et l'Histoire Auguste*, Bruxelles 1990.

[11] Zresztą byłby to pierwszy oficjalny edykt prześladowczy, por. Sparziano, *Settimo Severo*, 16, 6 - 17, 1, Leipsiae 1965.

[12] E. dal Covolo, *L'imperatore Caracalla e i cristiani. Per una valutazione della Constituzione Antoniana in rapporto alle persecuzioni del III secolo*, „Apolinaris" 61(1988) s. 355-369.

[13] *De corona*, 1, 4-5.

[14] E. Gibbon, *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*, t. 1, Warszawa 1975, s. 130-131.

[15] M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaiser Elgabal*, Stuttgart 1989; E. dal Covolo, *Antioni Elgabalo e i cristiani. Genesi e sviluppo di una tradizione storiografica*, „Studia Patristica" 19(1989) s. 20-27; R. Turcan, *Eliogabalo. La religione e il culto del sole*, Genova 1991; tenże, *Heliogabale precurseur de Costantin?*, „Bulletin de l'Association Guillaume Bude" 1(1988) s. 38-52.

[16] T. Zecchini, *Richerche di storia latina tardoantica*, Roma 1993, s. 39-49.

[17] Lampidrio, *Alessandro Severo*, 29, 2.

[18] S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi lari*, „Athenaeum" 50(1972) s. 237-251.

[19] E. dal Covolo, *Ancora sulla „Statua di sant'Ippolito". Per una „messa a punto" dei rapporti tra i Severi e il cristianesimo*, „Augustinianum" 32(1992) s. 51-59.

[20] O. Andrei, *L'esamerone cosmico e le Chronographiae di Giuliano Africani. La narrativa cristianita antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, „Augustinianium" 50(1995) s. 169-183.

[21] N. Rampoldi, *Giuliano Africano e Alessandro Severo*, „Redactioni dell'Istituto Lombardo" 115(1981) s. 73-84.

[22] F. Drączkowski, *Hipolit*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, s. 915-918.

[23] Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966, s. 47, por. M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

[24] E. dal Covolo, *Tematiche cristologiche nell'eta dei Severi*, w: tenże, *La cristologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1988; J. Mansfeldi, *Heresiography in Context. Hippolytus „Elenchos as a Source for Greek Philosophy"*, Leiden 1992; M. Simonetti, *La cristologia prenicena*, w: tenże, *Storia della teologia*, Roma 1995, s. 147-179.

[25] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, Stuttgart 1935, 236-240.

[26] M. Sordi, *Il cristianesimo*, dz. cyt.

[27] E. dal Cavolo, *La religione a Roma*, dz. cyt.

[28] G. Jossa, *I cristiani e impero romano*, dz. cyt.

[29] Tamże, s. 127-129.

[30] Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, s. 575.

[31] J.K. Blutschli, *Lehre vom modernen Staat*, Napoli 1872.

[32] Załęski, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej*, Warszawa 1996, s. 29.

[33] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), 14; *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (PSP), 57/1-2.

[34] KomRzym, IX 26.

[35] Tamże; 1p. 2, 14.

[36] Tamże IX 27; Rz 13, 2.

[37] Tamże, IX 27; Dz Ap 5, 29.

[38] Tamże, IX 28.

[39] Tamże.

[40] Tamże.

[41] Tamże, IX 29.

[42] Na temat dyplomacji Pawła w działalności misyjnej zob. M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 105-110.

[43] Tamże, s. 105. Żywczyński uważał, że „Św. Paweł był całkowicie przekonany, że może być tylko jedno państwo i oczywiście nie mógł sobie wyobrazić nieposłuszeństwa wobec niego. [...]. W stosunku do władz państwowych obowiązuje także miłość, to znaczy czynienie dobrze, a jednym z wyrazów tego posłuszeństwa jest płacenie podatków".

[44] KomRzym IX 30; Mt 17, 27.

[45] Orygenes, *Kata Kelsu* (*Contra Celsum*), PG 11, 641-1632; Origene, *Contre Celse*, t. 1-4, Paris 1967-1976 (*Sources chrétienne*, 132, 136, 147, 150, 22); tłum. pol. – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 17, Warszawa 1977 oraz tłum. – S. Kalinkowski, *Przeciw Celsusowi*, wyd. 2, Warszawa 1986.

[46] *Contra Celsum*, VIII 65.

[47] Tamże.

[48] Tamże, VIII 67.

[49] Tamże, VIII 68.

[50] Tamże, VIII 69.

[51] Tamże VIII 70.

[52] Tamże.

[53] Tamże, VIII 74.

[54] KomDan, III 20; por. tamże 22, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 1; SCh 14.

[55] KomDan, III 24; Rz 13, 4.

[56] *Apologetyk*, 30, 4; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 69.

[57] Tamże, 30, 1.

[58] Tamże, 32, 1.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

TEORIA OPOWIADANIA P. RICOEURA I JEJ ZASTOSOWANIE W INSTRUKCJI *O INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE*

Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, wydana w 1993 r., wymienia trzech współczesnych filozofów, których prace mają decydujący wpływ na obecny kształt hermeneutyki biblijnej. Obok M. Heideggera i H-G. Gadamera wymienia się również Paula Ricoeura. Wszyscy trzej sytuują się w długiej tradycji hermeneutycznej, związanej przede wszystkim z interpretacją tekstów biblijnych.[1] Zdaniem Ricoeura, w najnowszej hermeneutyce daje się zauważyć podwójną tendencję. Z jednej strony chodzi o włączenie poszczególnych hermeneutyk, stosujących różne metody interpretacji tekstów, w jedną, ogólną hermeneutykę, zawierającą zasady interpretacji jakiegokolwiek tekstu.[2] Z drugiej strony, cała problematyka hermeneutyczna ulega pewnej radykalizacji, w tym sensie, że epistemologiczny charakter hermeneutyki uzyskuje wymiar ontologiczny, przez co rozumienie, będące wynikiem interpretacji, przestaje być zwykłym *sposobem poznania* (*mode of knowing*), stając się *sposobem bycia* (*way of being*). Tym samym współczesna hermeneutyka filozoficzna jest zarówno ogólna jak i fundamentalna,[3] a jej zadanie polega na wypracowaniu ontologii ludzkiej egzystencji.[4]

Projekt hermeneutyki filozoficznej zaproponowany przez P. Ricoeura stawia w całkowicie nowym świetle całą problematykę hermeneutyki biblijnej. Odzwierciedla to wspomniana *Instrukcja* Papieskiej Komisji Biblijnej, w której tradycyjne pojęcia, takie jak autor, znaczenie, intencja oraz odniesienie (*reference*), zostają na nowo zdefiniowane lub ustępują nowym koncepcjom. Wystarczy wymienić pojęcie *dystansu* pomiędzy tekstem i jego autorem oraz czytelnikami oraz wynikającą z niego *autonomię* tekstu, która warunkuje jego *znaczenie*.[5] Równie ważna jest kategoria *przyswojenia*, czyli aktualizacji znaczenia tekstu w życiu czytelników, i przejęta od H.G. Gadamera koncepcja *stapiania się horyzontów dwóch światów*: świata tekstu i świata czytelników, odsłaniających się w symbolicznym wymiarze języka.[6]

Hermeneutyka biblijna otrzymuje nowy kształt i nowy status ze względu na swoją relację do hermeneutyki filozoficznej. Według Ricoeura z jednej strony

stosuje ona zasady interpretacji jakiegokolwiek tekstu, wypracowane przez hermeneutykę filozoficzną, która spełnia wobec niej rolę nadrzędną; z drugiej strony charakteryzuje się pewną specyfiką i oryginalnością, wynikającą ze szczególnego przedmiotu, którym się zajmuje, a którym jest tekst biblijny. W tym sensie podporządkowuje sobie ona hermeneutykę filozoficzną, traktując ją jako narzędzie w ramach własnych założeń i celów.[7]

I. Teoria opowiadania Ricoeura

1. Założenia

W hermeneutyce Ricoeura „opowiadanie" nie jest nazwą rodzaju literackiego, lecz kategorią filozoficzną. Choć natura opowiadania stała się najpierw przedmiotem badań w ramach różnych teorii literatury, to jednak dopiero w rozważaniach hermeneutycznych Ricoeura uzyskuje swoisty status ontologiczny, łącząc w sobie problematykę tekstu, działania i historii.

1.1. Teoria tekstu

Jednym z podstawowych zadań hermeneutyki filozoficznej Ricoeura było wypracowanie właściwej koncepcji tekstu, z uwzględnieniem jego statusu ontologicznego. Kluczowym pojęciem jest tutaj kategoria *dystansu*. Tekst stanowi paradygmat dystansu na płaszczyźnie komunikacji, odzwierciedlając to, co w sposób najbardziej fundamentalny charakteryzuje ludzkie doświadczenie, mianowicie jego wymiar historyczny.[8] Wyraża się on w fakcie, że wszelka forma komunikacji międzyludzkiej odbywa się na płaszczyźnie dystansu i poprzez dystans, umożliwiając określenie kryteriów tekstualności, czyli podstawowych cech charakteryzujących tekst jako tekst. Należą do nich następujące aspekty: 1) język spełnia swoją funkcję komunikatywną w postaci dyskursu; 2) dyskurs przyjmuje kształt dzieła, którego formę określa pewna struktura; 3) stosunek aktu mówienia do aktu pisania objawia się w dyskursie i w dziełach zawierających dyskurs; 4) dzieło dyskursu jest projektowaniem świata; 5) zapośredniczenie samo-rozumienia dokonuje się poprzez dyskurs i dzieło dyskursu.[9] W tak sformułowanych kryteriach tekstualności objawia się semantyczna autonomia tekstu, będąca podstawą wszelkich dalszych rozważań.

1.2. Działanie jako tekst

Teoria tekstu odgrywa szczególną rolę w hermeneutyce filozoficznej P. Ricoeura. Odnosi się bowiem nie tylko do tekstów jako takich, ale rozciąga się również na obszar ludzkiego działania. W przekonaniu Ricoeura „ludzkie działanie jest pod wieloma względami quasi-tekstem. Rozprzestrzenia się ono w sposób przypominający utrwalanie charakterystyczne dla pisma. Odrywając się od działającego, działanie uzyskuje autonomię podobną do autonomii seman-

tycznej tekstu. Pozostawia ono ślad, znamię. Wpisuje się w przebieg spraw i staje się materiałem archiwalnym oraz dokumentem. Tak jak tekst, którego znaczenie jest oderwane od początkowych warunków jego tworzenia, ludzkie działanie ma znaczenie, które nie sprowadza się do jego doniosłości w początkowej sytuacji jego powstania, ale pozwala na ponowne wpisywanie jego sensu w nowe konteksty. Ostatecznie działanie jako tekst jest dziełem otwartym, skierowanym do nieograniczonego szeregu możliwych «czytelników»".[10]

Autonomia tekstu i ludzkiego działania sprawia, że ich zrozumienie domaga się interpretacji. Jednym z podstawowych elementów działania umożliwiającym jego rozumienie jest *motywacja*.[11] Posiada ona charakter wyjaśniający wtedy, kiedy przyjmuje postać krótkiej *autobiografii*, co oznacza, że przedstawienie motywów wyjaśniających nasze działania musi się odbywać według zasad *kompozycji opowiadania*.[12]

Tekst i działanie wydają się zatem nierozdzielne, a płaszczyzną, na której się spotykają, jest historia, będąca opowiadaniem prawdziwym.[13]

1.3. Teoria historii

Właśnie opowiadanie umożliwia rozumienie historii. Wzajemną relację opowiadania i historii Ricoeur przedstawia następująco: „rozumienie historyczne (...) wymaga pewnej szczególnej umiejętności, umiejętności śledzenia historii jako historii, którą się opowiada. Pomiędzy opowiadaniem a śledzeniem historii istnieje wzajemny związek, który określa pewną całkiem pierwotną grę językową (...). Otóż śledzenie historii to rozumienie następstwa działań, myśli i uczuć, ujawniających jednocześnie pewien kierunek, ale także niespodzianki (zbiegi okoliczności, rozpoznania, objawienia itp.). A zatem zakończenia historii nigdy nie można wydedukować i przewidzieć. Właśnie dlatego trzeba śledzić jej bieg. Ale historia nie powinna być także chaotyczna. Chociaż jej wyniku nie można wydedukować, musi on być możliwy do przyjęcia. W całej opowiadanej historii istnieje wobec tego całkiem swoista więź logicznej ciągłości, ponieważ jej wynik musi być jednocześnie przypadkowy i możliwy do przyjęcia. (...) Śledzenie historii to całkiem szczególne działanie, w którym przewidujemy bez przerwy dalszy bieg spraw oraz ich wynik i korygujemy stopniowo nasze przewidywania aż do chwili, gdy staną one wobec rzeczywistego wyniku. Wtedy mówimy, że zrozumieliśmy".[14]

W ten sposób „historia łączy ze sobą teorię tekstu i teorię działania w teorii prawdziwego opowiadania o działaniach ludzi z przeszłości".[15]

2. Struktura opowiadania

Pojęcie „opowiadania" w hermeneutyce Ricoeura jest kategorią filozoficzną. Odzwierciedla bowiem to, co najbardziej pierwotne w ludzkim doświadcze-

niu, mianowicie jego czasowy charakter.[16] W jego przekonaniu, żadna inna forma dyskursu nie jest zdolna zadośćuczynić czasowemu wymiarowi ludzkiej egzystencji w stopniu, w jakim czyni to opowiadanie.[17] Nie waha się więc mówić o „narracyjnym charakterze ludzkiego doświadczenia",[18] wynikającym ze sposobu przeżywania czasu.[19] Struktura opowiadania i jego funkcja wyłaniają się właśnie z analizy ludzkiego działania, wydarzeń, sytuacji i epizodów, składających się na ludzkie życie, które tworzą zbiór nie opowiedzianych jeszcze historii, domagających się jednak opowiadania jako przestrzeni, zdolnej uchwycić rozproszone obszary ludzkiego doświadczenia i przekształcić je w znaczącą i sensowną całość.[20]

2.1. Przed-narracyjny charakter ludzkiego doświadczenia

To, co sprawia, że opowiadanie staje się jednym z podstawowych sposobów przeżywania życia – jeśli nie najbardziej pierwotnym i fundamentalnym – jest właśnie *narracyjny* impuls obecny w doświadczeniu. Ricoeur wyróżnia tutaj trzy momenty kształtujące naszą zdolność rozumienia i tworzenia opowiadań, odzwierciedlających nasze życie. Pierwszy wyraża się w *semantyce działania*: obejmuje ona całą sieć wyrażeń i koncepcji, w które wyposażają nas języki naturalne, obdarzając nas zdolnością odróżnienia tego, co jest właściwym ludzkim działaniem, od zwykłego, „fizycznego ruchu" lub „psychofizjologicznego zachowania". Podobnie rozumiemy znaczenie projektów, celów, środków i okoliczności. Te wszystkie różnorodne aspekty ludzkiego działania odkrywamy ponownie w tym, co tworzy strukturę opowiadania jako „syntezę elementów heterogenicznych". Nasza znajomość pojęciowej sieci, za pomocą której opisujemy nasze działania, oraz nasze obycie z wątkami opowiadań, które znamy, sytuują się na tym samym poziomie. Ta sama zdolność rozumienia (*phronetic intelligence*) rządzi pojęciami, odnoszącymi się zarówno do działania jak i do opowiadania.[21]

Drugi moment odzwierciedlający zakorzenienie zdolności narracyjnej w sferze ludzkiego doświadczenia zawiera się w jego *symbolicznym* wymiarze. Działanie jest ujmowane zawsze poprzez symboliczne zapośredniczenie: można je opowiadać, ponieważ wyraża się ono w znakach, regułach i normach. Symbolizm wpisany w działanie tworzy deskryptywny kontekst dla pojedynczych czynności, określając wewnętrzne warunki dla ich zaczątkowego rozumienia. On właśnie czyni z działania quasi-tekst.[22]

Trzeci moment, w którym spotykają się opowiadanie i życie, zawiera się w *przed-narracyjnym* charakterze ludzkiego doświadczenia. Samo życie, tak jak je przeżywamy, jest „aktywnością i pragnieniem, wyrażającym się w poszukiwaniu opowiadania".[23] Chodzi tu nie tyle o konkretne działania, ich treść i jakość, lecz o ich czasową strukturę, dającą się wyrazić wyłącznie poprzez struk-

turę opowiadania.[24] Owa czasowa struktura, charakteryzująca działanie, stanowi *narracyjną prefigurację* ludzkiego doświadczenia, wzbudzającą potrzebę opowiadania, obejmującego całość ludzkiego życia.[25]

2.2. Kompozycja wątku dramatycznego

Jeśli narracyjna prefiguracja odnosi się do sfery ludzkiego doświadczenia, to – zdaniem Ricoeura – narracyjna *konfiguracja* charakteryzuje tekst jako dzieło literackie. Ma ona postać wątku dramatycznego lub fabuły,[26] które w *Poetyce* Arystotelesa określone są terminem *mythos*.[27] Określa on nie tyle strukturę opowiadania w sensie statycznym, ile cały dynamiczny proces tworzenia opowiadania z różnych, pojedynczych i często przypadkowych wydarzeń, zamierzeń i okoliczności, dzięki któremu przekształcają się one w zrozumiałą i dającą się śledzić historię. Wątek dramatyczny w swojej zdolności konfiguracyjnej sprawia, że poszczególne wydarzenia z odizolowanych i nie powiązanych ze sobą epizodów zaczynają tworzyć pewną znaczącą całość w stopniu, w jakim przyczyniają się do rozwoju opowiadania. Dokonuje się to za pomocą myślowego aktu, w którym cały wątek dramatyczny daje się uchwycić w jednej, wiodącej „myśli", będącej niczym innym, jak głównym „motywem" lub „tematem" opowiadania.[28] Nie można nim zastąpić opowiadania, gdyż przestaje ono być zrozumiałe, jeśli nie wynika z uprzednio opowiedzianej historii. Konfiguracja wątku dramatycznego wpisuje w nieokreślone następstwo wydarzeń *sens zakończenia*, tj. pewien końcowy moment, z perspektywy którego opowiadanie może być widziane jako całość. Motyw lub temat nie jest jednak obecny i rozpoznawalny we wszystkich częściach opowiadania w jednakowym stopniu. Podlega on procesowi rozwoju od zawiązania wątku w początku opowiadania poprzez jego moment przełomowy w środku, zdefiniowany przez Arystotelesa jako *peripeteia* i *anagnorisis*, aż po jego rozwiązanie w zakończeniu opowiadania. Tak rozwijający się temat opowiadania pozwala „śledzić" jego wątek, umożliwiając rozumienie poszczególnych epizodów jako kolejnych etapów, prowadzących do jego rozwiązania na końcu opowiadania. Z takiego właśnie rozumienia wyłania się nowa jakość czasu.[29] W akcie kompozycji opowiadania dokonuje się przejście od nieokreślonego następstwa wydarzeń w ich narracyjną konfigurację, noszącą znamiona znaczącej całości, ukształtowanej w oparciu o dramatyczny rozwój głównego tematu.[30]

3. Opowiadanie w odbiorze czytelnika

Konfiguracja narracyjna, mająca postać wątku dramatycznego, według którego rozwija się opowiadanie, nie jest końcowym momentem hermeneutycznych rozważań P. Ricoeura. Jest on wierny tradycyjnej zasadzie, wedle której wszelka literatura, a zwłaszcza o charakterze narracyjnym, ma ścisły zwiazek z życiem

i ostatecznie realizuje się w życiu swoich czytelników.[31] Dlatego obok *ars comprehendi* i *ars explicandi*, określających przejście od życia do tekstu, umieszcza on *ars applicandi*, które zakreśla drugą część hermeneutycznego łuku: od tekstu do życia.[32] Wskazuje on na zdolność wpływania na czytelnika i przeobrażania jego życia, którą posiada literatura. Elementem kluczowym jest tutaj pojęcie *tożsamości osobowej*, która w wyniku oddziaływania opowiadania zyskuje kształt *tożsamości narracyjnej*,[33] tzn. tożsamości określonej nie tyle za pomocą szeregu przymiotników, mających na celu przypisanie podmiotowi pewnych szczególnych cech charakteru. Jest to raczej tożsamość zdefiniowana poprzez opowiadanie. To właśnie ze śledzenia fabuły opowiadania wyłania się podmiot.

3.1. Struktura opowiadania a tożsamość narracyjna

Ricoeur odwołuje się do *Wyznań* Augustyna jako przykładu duchowej autobiografii – opowiadania, w którym objawia się tożsamość osobowa.[34] Dwa pojęcia odgrywają tutaj szczególną rolę: *intentio animi*, wyrażająca wysiłek odnalezienia siebie takiego, jakim się jest naprawdę, oraz *distentio animi*, określająca doświadczenie rozproszenia, które stanowi nieustanne zagrożenie dla tożsamości.[35] Doczesność przeżywana jako doświadczenie rozproszenia przyjmuje u Augustyna postać czterech „syntetycznych obrazów": pojęcie *rozkładu* łączy się z obrazami spustoszenia, zapadania się, niespełnionego celu aż po skrajną biedę; kategoria *agonii* przywołuje widok czuwania przy zmarłym, choroby i słabości, starzenia się i bezpłodności; z *wygnaniem* łączy się obraz zesłania, podatności na zranienie, błądzenia i tęsknoty; wreszcie temat *nocy* rządzi obrazami ciemności, ślepoty i niezrozumienia.[36] Określają one obszary ludzkiego doświadczenia, naznaczone niemożnością odzyskania tożsamości osobowej, wskazując zarazem, że na żadnej innej drodze nie może się to dokonać, jak tylko przez pośrednictwo tożsamości narracyjnej kształtowanej przez opowiadanie.

Doświadczenie rozproszenia stanowi zbiór historii stłumionych, jeszcze nie opowiedzianych, historii, które nam się przydarzyły, w które zostaliśmy uwikłani, a w których zagubiliśmy siebie. Tworzą one właściwie naszą prehistorię – tło, które może nam pomóc zrozumieć, wyjaśnić i w końcu odnaleźć siebie w momencie, kiedy zaczniemy opowiadać naszą własną historię, w której sami stajemy się narratorem. Doświadczenie rozproszenia oznacza nie tylko niezdolność i nieumiejętność opowiadania, ale również brak tożsamości osobowej i wynikającej z niej podstawowej jedności, dzięki której człowiek może żyć i działać jako świadoma i odpowiedzialna osoba. Wewnętrzne doświadczenie rozproszenia odpowiada tutaj epizodyczności zewnętrznych sytuacji i wydarzeń składających się na nasze życie, którym – w ich przypadkowości i wzajemnej sprzeczności – brak spajającej formuły (tematu), nadającej życiu *sens jedności*.

Dopiero w spotkaniu z tekstem, poddając się jego wpływowi, nie tylko zaczynamy się uczyć opowiadać, ale również przeżywać nasze życie nie jako zbiór nie powiązanych ze sobą, chaotycznych i przypadkowych epizodów, lecz jako pewną ukierunkowaną historię, której dynamika określona jest przez wewnętrzną strukturę wątku dramatycznego.[37] W procesie opowiadania naszej własnej historii wyłania się jej *podmiot*, który przyjmuje kształt odzyskanej tożsamości osobowej. Opowiadana historia życia staje wtedy w miejsce osoby, zastępuje ją i reprezentuje, będąc narracyjną odpowiedzią na pytanie: „kim jestem".[38]

Zdaniem Ricoeura, właśnie w konfiguracyjnej zdolności dzieła literackiego tkwi siła umożliwiająca przemianę naszego doświadczenia, siła, dzięki której opowiadanie projektuje i tworzy świat, warunkujący nasz nowy sposób bycia.[39]

3.2. Teoria czytania (theory of reading)

W obszernej i szczegółowo opracowanej przez Ricoeura teorii czytania[40] istotne dla naszych rozważań są te jej elementy, dzięki którym akt czytania staje się procesem przyswajania znaczenia tekstu.[41] Cała dynamiczna siła konfiguracji tekstu pozostaje niespełniona, jakby w zawieszeniu, dopóki nie urzeczywistni się w procesie czytania. Dopiero jednak efekt czytania, wyrażający się w skutecznym działaniu, doprowadza do końca trzeci element łuku hermeneutycznego, mianowicie moment zastosowania. Wtedy to konfiguracja tekstu przekształca się w *refigurację*, dokonującą się w życiu czytelnika.[42]

Akt czytania jest procesem, a więc wymaga czasu. Wynika to z definicji tekstu, którego całości nie da się uchwycić ani zrozumieć w jednym momencie. Podobnie jest z życiem, z ludzkim losem, którego zrozumienie możliwe jest dopiero wtedy, kiedy wraz z jego końcem, otrzymuje ono charakter pewnej całości. Dlatego Ricoeur wprowadza tutaj ideę *wędrującego punktu widzenia*, zapożyczoną od Wolfganga Isera,[43] która wynika z faktu, iż akt czytania wymaga określonego czasu. „Umieszczając siebie wewnątrz literackiego tekstu, wędrujemy razem z nim w miarę postępu naszego czytania".[44] Na każdym etapie procesu czytania występuje wzajemne oddziaływanie pomiędzy *oczekiwaniami* i *pamięcią*, które podlegają nieustannym modyfikacjom i przeobrażeniom.[45] Oczekiwania i pamięć, budzące się w czytelniku i przekształcające się w trakcie czytania, określają sposób recepcji tekstu, który obejmuje wszystkie trzy fazy hermeneutycznego łuku.[46]

Pierwszy etap, nazwany przez Ricoeura pierwszym lub *niewinnym odczytaniem*, odpowiada fazie prefiguracji i wyraża się w pierwszym, bezpośrednim rozumieniu struktury opowiadania, ukształtowanej przez wątek dramatyczny – rozumieniu, które wynika z własnych oczekiwań czytelnika wobec tekstu, zrodzonych z jego aktualnego kontekstu kulturowego i konkretnej sytuacji historycznej.

Drugie odczytanie odbywa się już z pewnego dystansu, choć w dalszym ciągu wewnątrz horyzontu bezpośredniego rozumienia. Ma ono charakter *krytyczny*, ponieważ stanowi weryfikację pierwszego odczytania. Wywołuje bowiem oczekiwania wobec znaczenia tekstu, które nie zostały spełnione podczas pierwszego odczytania, wpisując je w logikę pytań i odpowiedzi. Mimo że rozjaśnia rozumienie znaczenia tekstu, to jednak pociąga za sobą wybór jednej z wielu jego interpretacji, stając się odczytaniem częściowym.

Tutaj wkracza trzecie odczytanie, mające podwójny aspekt. Z jednej strony rządzi się ono pytaniem o historyczny horyzont warunkujący powstanie i oddziaływanie tekstu, uzależniając dwa pierwsze odczytania od historycznej rekonstrukcji dzieła, przyznając zarazem metodom historyczno-filologicznym zadanie weryfikacji rozumienia. Z drugiej strony pozostaje ono pod kontrolą właściwego hermeneutycznego pytania – „co tekst mówi do mnie" oraz „jaka jest moja odpowiedź" na wezwanie skierowane do mnie ze strony tekstu? Stąd to trzecie „historyczne" odczytanie, kierowane oczekiwaniami pierwszego i pytaniami drugiego, sytuuje czytelnika pomiędzy przeszłym horyzontem dzieła i obecnym horyzontem czytania.[47] „Pozwala ono na nieustanną kontemplację struktury dzieła i jego oddziaływania na aktualnego czytelnika",[48] chroniąc go zarazem przed subiektywizmem pierwszego i drugiego odczytania.[49]

Wszystkie trzy etapy, wyodrębnione w procesie czytania, oddziałują w dwojaki sposób na życie czytelnika. Podjęcie wysiłku czytania przerywa jego powszednie doświadczenie, po to jednak, aby go wezwać do dalszego działania.[50] Proces czytania stwarza estetyczny dystans pomiędzy codziennym życiem czytelnika a projektem nowego świata, który wyłania się z tekstu.[51] Otwiera on przed nim możliwość nowego sposobu urzeczywistnienia siebie i nowego ukierunkowania całości życia.

II. Ricoeura teoria opowiadania w *Instrukcji* Papieskiej Komisji Biblijnej

Instrukcja dokonuje zasadniczej zmiany w zakresie samego pojęcia „hermeneutyka". Zrywa z jej zawężonym rozumieniem, sprowadzającym się do teoretycznej refleksji nad znaczeniem.[52] Hermeneutyka biblijna w tym tradycyjnym ujęciu obejmowała trzy dziedziny: *noematykę* – zajmującą się sensem Pisma Świętego i jego rodzajami, *heurystykę* – określającą reguły jego odnajdywania oraz *proforystykę* – traktującą o sposobach jego wykładu.[53] Instrukcja odchodzi całkowicie od takiego schematu hermeneutyki biblijnej i poszerza jej rozumienie w kierunku *teorii interpretacji*, wypracowanej przez współczesną hermeneutykę filozoficzną.[54] Akceptuje w całości Ricoeurowską definicję hermeneutyki biblijnej jako dyscypliny będącej częścią hermeneutyki ogólnej, mającej zastosowanie w interpretacji każdego tekstu, zachowującej jednak swój specyficzny charakter ze względu na wyjątkowy przedmiot, którym się zajmuje.[55]

Cała druga część *Instrukcji*, zatytułowana *Problemy hermeneutyczne* odwołuje się do zasad interpretacji wypracowanych przez Ricoeura. Należą do nich zarówno pojęcia *dystansu* i *autonomii* tekstu, jak i *aktualizacji* jego znaczenia w życiu czytelników.

1. Pojęcie dystansu i autonomia tekstu

Większość współczesnych teorii interpretacji jest zorientowana na tekst. Natomiast cała dotychczasowa tradycja hermeneutyczna na pierwszym miejscu stawiała autora. W procesie interpretacji Pisma Świętego chodziło bowiem przede wszystkim o odkrycie intencji autora, o to, co miał na myśli używając takich lub innych sformułowań.

Obserwowane w *Instrukcji* przesunięcie akcentu z autora na tekst jest wyrazem odkrycia *tekstu* i *interpretacji* jako kategorii teologicznej refleksji.[56] Zgodnie z rozwijającą się w ostatnich latach *teorią tekstualności*, dokument Papieskiej Komisji Biblijnej podkreśla, że ludzka mowa osiąga zupełnie nowy status w momencie, gdy zostaje wyrażona w piśmie.[57] Tekstualność zatem wyraża się nie tylko w swoistej *autonomii* tekstu, wynikającej z podwójnego dystansu zarówno w stosunku do autora jak i jego czytelników. Polega ona również na uznaniu tekstu za podstawową jednostkę interpretacji, a co za tym idzie, i teologicznej wypowiedzi.

Egzegeza, a do pewnego stopnia i teologia systematyczna, ignorowała dotychczas tekst jako znaczącą całość. Koncentrowano się raczej na pojęciach lub pojedynczych zdaniach, izolując je ze struktury perykop i kanonicznego układu ksiąg, przypisując im zarazem rangę świadków teologicznej prawdy.[58] Ustalenie tzw. sensu wyrazowego poszczególnych terminów, czym w głównej mierze zajmowała się egzegeza o nastawieniu historyczno-krytycznym, nie daje jeszcze znaczenia całego tekstu. Podobnie, sens tekstu jest zawsze czymś więcej niż sumą znaczeń pojedynczych terminów lub wyrażeń.[59] Zamiast więc tradycyjnego sformułowania „zrozumieć intencję autora", *Instrukcja* mówi o „zrozumieniu tekstu" w jego literackiej strukturze oraz w jego literacko-historycznym kontekście.

Tekstualność zawiera się także w zdolności tekstu do przeobrażania swoich czytelników. Znaczenie bowiem tekstu zostaje w pełni uchwycone tylko wtedy, gdy jest zaktualizowane w ich życiu. Tekstualność sprawia również, że tekst jest otwarty wobec nowych znaczeń, które zostają do niego dodane w procesie reinterpretacji (relektury). Stąd też pojęcie znaczenia tekstu w znacznym stopniu zostaje poszerzone. Obejmuje nie tylko sens tekstu jako takiego, ale również jego znaczenie dla jego aktualnych lub przyszłych czytelników – znaczenie, często pomijane w metodach historyczno-krytycznych. Podstawowa funkcja tekstu wyraża się zatem w akcie komunikacji,[60] dlatego też jego zna-

czenie ma zawsze „dynamiczny" charakter. Nie może ono być zamknięte przez zbyt rygorystyczne powiązanie go z określonymi warunkami historycznymi, do czego niefortunnie prowadziła egzegeza historyczno-krytyczna. Według *Instrukcji* należy raczej próbować określić „kierunek myśli" wyrażonej przez tekst, daleki od ograniczania jego znaczenia, otwarty natomiast na możliwe jego poszerzenia o nowe konteksty, wynikające z procesu jego aktualizacji w życiu czytelników.

2. Teoria opowiadania i jej zastosowanie w egzegezie biblijnej

Znaczenie tekstu, zgodnie ze współczesną hermeneutyką, uwarunkowane jest jego rodzajem literackim, który za pomocą pewnych schematów organizuje jego wewnętrzną strukturę. Rodzaje literackie tekstu dają się wyróżnić i po części sklasyfikować w oparciu o ich podstawową funkcję w procesie komunikacji. Rozpoznanie i zdefiniowanie rodzaju literackiego tekstu jest szczególnie istotne dla potencjalnego czytelnika. Przez swoją konwencjonalność sytuuje go w jego semantycznym kontekście, umożliwiając mu w ten sposób przezwyciężenie pierwotnego dystansu oddzielającego go od tekstu.[61] Podstawowa funkcja tekstu w procesie komunikacji wyraża się za pomocą różnych strategii, które jako odmienne typy przedstawiania stanowią główne zasady tekstualizacji, czyli nadawania tekstom określonej struktury literackiej, będącej kluczem dla ich zrozumienia i przyswojenia ich znaczenia.[62]

Lingwistyka tekstualna wyróżnia cztery główne strategie lub typy przedstawiania, oparte na następujących czynnościach: *opowiadać, dowodzić, opisywać, pouczać*.[63] Wszystkie cztery strategie występują w tekście Pisma Świętego, choć jako całość w sensie kanonicznym mieści się ono w kategorii opowiadania. W części poświęconej hermeneutyce *Instrukcja* tak definiuje naturę opowiadania: „Jeśli chodzi o opowiadanie (*story*), to sens dosłowny (*literal sense*) niekoniecznie implikuje przekonanie, że opowiadane fakty rzeczywiście dokonały się, gdyż opowiadanie nie musi wcale należeć do gatunku historii, lecz może być dziełem wykorzystującej wyobraźnię fikcji (*a work of imaginative fiction*)."[64] Tak więc, zgodnie z Ricoeurowską teorią opowiadania, *Intrukcja* uznaje obecność elementów fikcyjnych jako należących do samej natury opowiadania. Analiza narracyjna jest zatem według *Instrukcji* tą właśnie metodą, która umożliwia rozumienie i przekazywanie biblijnego orędzia w sposób odpowiadający formie opowiadania i osobistego świadectwa. Ścisły związek opowiadania i osobistego świadectwa, należący do samej istoty Pisma Świętego, ukazany został najpierw w Ricoeurowskiej hermeneutyce świadectwa[65], przyjmując w późniejszym rozwoju jego myśli kształt *tożsamości narracyjnej*.[66]

Instrukcja podkreśla, że całe Pismo Święte, mając za treść historię zbawienia, stanowi jedno wielkie opowiadanie, i jako takie musi być czytane, rozu-

miane i przyswajane. Stąd postuluje potrzebę opowiadania historii zbawienia (aspekt informacyjny), jak również opowiadania własnej historii życia w świetle historii zbawienia (aspekt performatywny). Celem tej podwójnej potrzeby opowiadania jest ukształtowanie w czytelniku nowej tożsamości, mającej charakter narracyjny, i rozwijającej się w kierunku nowego sposobu bycia w świecie – nowego człowieka, nowego stworzenia. Tym samym analiza narracyjna traktuje tekst nie jako „okno" (*window*), dające wgląd w taki lub inny okres historii, ale raczej jako „lustro" (*mirror*), projektujące przed czytelnikiem pewien obraz – narracyjny świat, który ma moc i władzę oddziaływania i przeobrażania jego życia.

3. Aktualizacja

Instrukcja nie poprzestaje na omówieniu i dokonaniu oceny najnowszych metod interpretacji. Zajmuje się również, tak ważną dla katolickiej interpretacji, aktualizacją Pisma Świętego, uznając w niej ostatni etap procesu hermeneutycznego, którego celem jest przyswojenie znaczenia tekstu przez jego czytelników. Aktualizacja nie jest zatem akomodacją, czyli przystosowaniem sensu biblijnego do nowej sytuacji historycznej adresatów Pisma Świętego, o której traktowała proforystyka.[67] Akomodacja jest tutaj czymś zewnętrznym i dodanym do samego procesu interpretacji.[68] Według *Instrukcji* natomiast aktualizacja jest możliwa ze względu na bogactwo i głębię znaczenia zawartego w tekście biblijnym, które nadają mu charakter uniwersalny, odnoszący go do wszystkich czasów i kultur. Jest ona również konieczna i zakłada zastosowanie określonych procedur hermeneutycznych, mających na celu wyjście poza konkretne uwarunkowania historyczne tekstu, aby odsłonić jego znaczenie dzisiejszym czytelnikom, wyrażone dzisiejszym językiem w odniesieniu do aktualnych okoliczności ich życia. Aktualizacja jest więc ukoronowaniem całego przedsięwzięcia hermeneutycznego, którego zadanie polega na przeobrażeniu czytelnika. Jednocześnie jest ona procesem, w którym to nie tyle czytelnik dominuje nad tekstem, usiłując odnaleźć jego sens i zastosować go w swoim życiu, ile to właśnie sam tekst dokonuje przemiany czytelnika. Proces przyswajania znaczenia tekstu rozpoczyna się w momencie, gdy uświadamia on sobie własną sytuację egzystencjalną. Aktualizacja zatem nie polega na praktycznym urzeczywistnianiu znaczenia tekstu, raczej tekst mówi coś o czytelniku – coś, czego on przedtem nie wiedział o sobie. Sens Pisma Świętego objawia się czytelnikowi w tej samej chwili, w której przyjmuje on tę nową prawdę o samym sobie. W procesie aktualizacji odbywa się więc nieustanny dialog pomiędzy sytuacją egzystencjalną czytelnika a znaczeniem tekstu biblijnego – dialog, który sprawia *stapianie się horyzontów* świata czytelnika i świata tekstu.

Zgodnie z tymi założeniami *Instrukcja*, wzorując się po części na Ricoeurowskiej teorii czytania, wyróżnia w procesie aktualizacji trzy etapy: 1) słuchanie słowa wewnątrz własnej konkretnej sytuacji; 2) wydobycie aspektów obecnej sytuacji, naświetlonych lub postawionych pod znakiem zapytania przez tekst biblijny; 3) przyswojenie z pełni znaczenia, zawartego w tekście biblijnym, tych elementów, które są zdolne przekształcić aktualną sytuację czytelnika w nowy sposób życia, twórczy i zgodny ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie.[69]

PRZYPISY

[1] Por. D. Ihde, *Paul Ricoeur's Place in the Hermeneutics Tradition*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. L.E. Hahn, Chicago 1995, s. 59-70, zwł. 59nn.

[2] P. Ricoeur, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*, London 1991, s. 54.

[3] Tamże.

[4] D. Ihde, *Paul Ricoeur's Place...*, art. cyt., s. 62.

[5] Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 62n. (dalej cyt. *Interpretacja...*).

[6] Tamże.

[7] P. Ricoeur, *From Text to Action*, dz. cyt., 89nn; por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 65n.

[8] P. Ricoeur, *From Text to Action*, dz. cyt., s. 76.

[9] Tamże.

[10] P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 26; tenże, *From Text to Action*, dz. cyt., s. 144-167.

[11] Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 22.

[12] Por. P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations. Debate with Hans-Georg Gadamer*, w: *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, ed. M.J. Valdes, New York 1991, s. 227.

[13] P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 26; por. G.B. Madison, *Ricoeur and The Hermeneutics of The Subject*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 84.

[14] P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 29.

[15] Tamże, s. 30.

[16] Por. tytuł trzytomowego dzieła, wyrażający największe przedsięwzięcie filozoficzne Ricoeura *Time and Narrative* (t. 1-3, Toronto 1984-1988).

[17] P. Ricoeur, *The Human Experience of Time and Narrative*, w: *A Ricoeur Reader*, dz. cyt., 99.

[18] Por. *Stephen Crites. The Narrative Quality of Experience*, w: *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. S. Hauerwas, L.G. Jones, Grand Rapids 1989, s. 65-88.

[19] P. Ricoeur, *Life: A Story in Search of A Narrator*, w: *A Ricoeur Reader*, dz. cyt., 434.

[20] Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 28-30; tenże, *Life: A Story in Search of a Narrator*, art. cyt., s. 432nn.

[21] Por. P. Ricoeur, *Life: A Story in Search of A Narrator*, art. cyt., s. 433.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 434.

[24] Tamże.

[25] Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 52nn.

[26] Termin „fabuła" kojarzy się bardziej z opowiadaniami fikcyjnymi, dlatego w odniesieniu do opowiadań „prawdziwych", za które uważa się historię, odpowiedniejszym terminem wydaje się być „wątek dramatyczny" – rozróżnienie dokonane zresztą przez samego Ricoeura; por. *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 64.

[27] Tamże, s. 31nn.

[28] Por. Tamże, s. 64nn.

[29] Tamże, s. 67.

[30] Tamże.

[31] Tamże, s. 70.

[32] Por. P. Ricoeur, *Narrated Time*, w: *A Ricoeur Reader*, dz. cyt., s. 339.

[33] Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, dz. cyt., s. 33-44.

[34] Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 5-30.

[35] Tamże, s. 26nn.

[36] Ricoeur wykorzystuje tutaj wyniki analiz S. Borosa nad kategoriami doczesności u Augustyna, zawarte w jego artykule *Les Catégories de la temporalité chez saint Augustin*, „Archives de philosophie" 21(1958) s. 323-385 (*Time and Narrative*, dz. cyt., t. 1, s. 28).

[37] Tamże, s. 28nn; P. Ricoeur, *Life: A Story in a Search of a Narrator*, dz. cyt., s. 435nn.

[38] Por. *Time and Narrative*, I, s. 74n, gdzie Ricoeur posługuje się wyrażeniem „die Geschichte steht für den Mann", zapożyczonym od W. Schappa z jego książki *In Geschichten verstrict* (Wiesbaden 1976, s. 100).

[39] P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt, t. 1, s. 70n.

[40] P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 157-179.

[41] Ricoeur zgadza się tutaj z Gadamerem, stwierdzając, że akt czytania, będący momentem przyswajania tekstu przez czytelnika, nie jest dodatkiem, lecz organiczną częścią łuku hermeneutycznego, obejmującego rozumienie, wyjaśnianie i zastosowanie (P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 158).

[42] Tamże, s. 158n.

[43] W. Iser, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore 1978, s. 108.

[44] P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 168.

[45] W. Iser, *The Act of Reading*, dz. cyt., s. 111.

[46] P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 174.

[47] Tamże, s. 175.

[48] E.F. Kaelin, *Paul Ricoeur's Aesthetics: On How To Read A Metaphor*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, dz. cyt., s. 249.

[49] Tamże, s. 250.

[50] Tamże.

[51] Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, dz. cyt., t. 3, s. 173.

[52] R.E. Brown, *Hermeneutics*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1989, s. 1148.

[53] Taki właśnie układ hermeneutyki biblijnej, nie znajdujący już zastosowania we współczesnej egzegezie, przedstawia traktat zawarty we *Wstępie ogólnym do Pisma Świętego* (Poznań 1986).

[54] R.E. Brown, *Hermeneutics*, art. cyt., s. 1147.

[55] Por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 66

[56] Por. W. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Dublin 1988.

[57] Por. rozróżnienie na hermeneutykę zorientowaną na pismo a hermenutykę ustnej komunikacji dokonane przez amerykańskiego jezuitę Waltera Onga w: *Oralność i Piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992.

[58] Por. W. Jeanrond, *Text and Interpretation...*, dz. cyt., s. 74n.

[59] Tamże, s. 81.

[60] Tamże, s. 76n.; por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 80-94.

[61] W. Jeanrond, *Text and Interpretation...*, dz. cyt., s. 98n.

[62] Tamże.

[63] H.-W. Eroms, *Stilistik*, w: *Kritische Stichwörter zur Sprachdidaktik*, Munich 1983, s. 297, cyt. za: W. Jeanrond, *Text and Interpretation*, dz. cyt., s. 99.

[64] Cytat pochodzi z angielskiej wersji dokumentu (*The Interpretation of The Bible in The Church*, Briefing, 24/5(1994) s. 18), gdyż w polskim tłumaczeniu trudno jednoznacznie stwierdzić, że chodzi właśnie o naturę opowiadania – por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 67.

[65] P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, s. 119-154, por. zwł. s. 133-135.

[66] Por. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago a. London 1992.

[67] Por. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo Św. jako Księga Ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań 1986, s. 221-275.

[68] Tamże, s. 243.

[69] Również w tym miejscu odwołano się do wersji angielskiej *Instrukcji* (*The Interpretation of The Bible in The Church*, Briefing, 24/5 (1994) 11), ponieważ tłumaczenie polskie zbyt daleko odchodzi od jej podstawowego znaczenia – por. *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 100-101.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY I NOWA EWANGELIZACJA

Przybliżenie Kościoła do świata wymaga głębokiej refleksji najpierw w samym Kościele. Jednak dopiero gruntowna znajomość aktualnej sytuacji, a przede wszystkim zwrócenie uwagi na wymowę znaków czasu i ich związek z nauczaniem i działalnością Kościoła może prowadzić do przedstawienia wyważonej propozycji zmian w życiu i duszpastestwie Kościoła oraz wypracowania form nowej ewangelizacji.

„Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego" (EN, 14). Nauczanie Kościoła w sprawach wiary i moralności budzi wielkie emocje i bardzo często nie jest akceptowane nawet przez katolików. Nie mniejsze kontrowersje wywołuje również głos Kościoła w sprawach społecznych, politycznych czy gospodarczych. Ogólnie można stwierdzić, że głoszonym przez Kościół prawdom dotyczącym wiary i moralności, a także społecznemu nauczaniu Kościoła trudno jest zaistnieć w świadomości współczesnych post-chrześcijan. Bez względu jednak na te utrudnienia, zarówno obiektywne jak i subiektywne, program działalności duszpasterskiej w świecie współczesnym, a także nowa ewangelizacja nie powinny odbiegać od ogólnych zadań Kościoła, wynikających z jego istoty.

Do konstytucyjnych zadań Kościoła należy to, że ma on być znakiem i prasakramentem powołania człowieka do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale jednocześnie Kościół jest powołany do budowania jedności całego rodzaju ludzkiego (por. KK, 1). Wskazuje na to eklezjologia z samorefleksją Kościoła, niezmienna jego struktura hierarchiczna, a także stały depozyt wiary, oparty na nauce tej samej Ewangelii (DE, 6). Pojawiają się natomiast coraz to nowe zagrożenia ze świata, które traktowane jako znaki czasu, stają się wyzwaniem dla Kościoła i ogromną szansą na skuteczną działalność duszpasterską i prowadzenie nowej ewangelizacji.[1] W tej nowej sytuacji posługa duszpasterska musi być ściśle związana z aktywną postawą świeckich, dla których nowa ewangelizacja stwarza nowe, a jednocześnie bardziej efektywne, sposoby działania w Kościele i w świecie.

Pozytywne przemiany dokonujące się w Kościele pokazują, że samoewangelizacja katolików i ich czynny udział w życiu i działalności Kościoła przyczy-

niają się do zmiany oblicza Kościoła w świecie. Jest to jedno z głównych zadań katolików świeckich, którzy „powinni prowadzić cenną działalność mającą na celu ewangelizację świata" (KK, 35). Nowa ewangelizacja, we wszystkich formach i rodzajach, z aktywnym udziałem świeckich, jest równocześnie formą nowego duszpasterstwa.[2] Oznacza to, że dzięki zaangażowaniu świeckich w nową ewangelizację dokonuje się „rozkwit czystej i głębokiej wiary" (CL, 34) poprzez świadectwo, jakie świeccy składają na różnych płaszczyznach, służąc społeczeństwu (CL, 36), występując w obronie godności ludzkiej (CL, 37), w obronie prawa do życia (CL, 38), wolności religijnej (CL, 39), a także angażując się w dzieło chrystianizacji kultury (CL, 44). Od zaangażowania ludzi świeckich w dużej mierze zależeć będzie powodzenie nowej ewangelizacji.

Nowej ewangelizacji, a wraz z nią nowych metod działania Kościoła, domaga się nowy człowiek, nowa sytuacja, nowy świat, nowe wyzwania. Obok duszpasterstwa zwyczajnego pojawia się więc duszpasterstwo nadzwyczajne, specjalne i specjalistyczne.[3] Duszpasterstwo nadzwyczajne we wszystkich swoich formach uwzględnia przede wszystkim istnienie różnic między członkami Kościoła w najszerszym tego słowa znaczeniu. Zakładając istnienie tych różnic, widzimy potrzebę bardzo dokładnego rozeznania sytuacji aktualnej, a to oznacza konieczność pogłębionej analizy socjologicznej i psychosocjologicznej (środowiskowej) i psychologicznej (osobistej), z uwzględnieniem psychologii społecznej. Nowa ewangelizacja i duszpasterstwo nadzwyczajne, we wszystkich swoich formach i przejawach, potrzebują bowiem solidnej podstawy, jaką będzie rzetelna ocena rzeczywistości z jednej strony, ale także nowej, dostosowanej do aktualnej sytuacji – teologii z drugiej strony.

Współczesna teologia pastoralna wychodzi naprzeciw tym potrzebom. Efektem współdziałania teologii pastoralnej z naukami pozateologicznymi, zwłaszcza z socjologią i psychologią religii, jest konstruowanie paradygmatów teologicznych, imperatywów, a także programów działania. Gwałtowne przemiany społeczno-kulturowe sprawiają jednak, że nawet najbardziej przystosowane do teraźniejszości paradygmaty teologiczne i oparta na nich strategia urzeczywistniania się Kościoła w świecie współczesnym szybko się dezaktualizują. Pojawiają się jednocześnie nowe wyzwania dla teologii pastoralnej.

Odnowa teologii pastoralnej, albo bardziej dosłownie – nowa teologia pastoralna, otrzymuje zadanie dostosowania eklezjologii, a zatem wiedzy o życiu i działalności Kościoła, do potrzeb czasów teraźniejszych i wymogów życia współczesnego człowieka. Istotą jednak nowej teologii pastoralnej musi być pozytywne zadanie budowania, kształtowania, wspomagania różnych form życia i działalności Kościoła.[4] Ma to swoje bezpośrednie odniesienie do młodzieży, a wynika stąd, że pojęcie „nowy" staje się synonimem określenia „młody" – nowy Kościół to młody Kościół. Bardzo konkretnie określił rolę młodzieży

w Kościele i w świecie Jan Paweł II: „Jeśli mówimy, że człowiek jest podstawową i zarazem codzienną drogą Kościoła, jest zatem zrozumiałe, iż Kościół przywiązuje szczególną wagę do okresu młodości jako najważniejszego etapu życia każdego człowieka. Wy, młodzi, jesteście właśnie tą młodością: młodością narodów i społeczeństw, młodością każdej rodziny i całej ludzkości – a także młodością Kościoła. Wszyscy zwracamy ku wam spojrzenie, bo to przez was wciąż od nowa stajemy się młodzi. Tak więc młodość jest nie tylko waszą własnością osobistą czy pokoleniową – jest etapem wędrówki, jaką przebywa każdy człowiek w swym życiowym *itinerarium*, a zarazem jest jakimś szczególnym dobrem wszystkich. Jest dobrem samego człowieczeństwa."[5]

W słowach tych odnajdujemy ogólne przekonanie o wartości i ważności roli, jaką odgrywa młodzież we współczesnym świecie. Z wielkim niepokojem trzeba więc odnotować wszystkie przejawy niepokojących zjawisk dotyczących młodego pokolenia. Lista zagrożeń, a także istniejących – jako ich wynik – negatywnych zachowań młodzieży, jest bardzo długa: osłabienie religijności (selektywność w odniesieniu do prawd wiary, indyferentyzm moralny), kryzys autorytetów osobowych i moralnych, osłabienie praktyk religijnych,[6] bezideowość subkultury młodzieżowej, materializm praktyczny, mała odporność na zagrożenia ze strony sekt, fizyczna, psychiczna i duchowa słabość, której przyczyną jest m.in. uzależnienie od narkotyków, alkoholu i nikotyny, przejawy niekontrolowanej agresji i przemocy. Najczęściej są to zjawiska zachodzące w strefie marginesu społecznego i nie powinno się ich przenosić na całą młodzież, niemniej zachowania takie spotykają się z ostrym potępieniem świata dorosłych. Towarzyszy temu jednak brak pogłębionej refleksji nad tymi zjawiskami, która odpowiedziałaby na pytania o ich źródła, zakres, a także pomogłaby określić sposoby, metody czy chociażby podstawowe zadania w wychowaniu młodzieży.[7]

Istnienie zasygnalizowanych, niepokojących zjawisk dotyczących życia współczesnej młodzieży, w zestawieniu z budzącymi wielką nadzieję słowami papieża, domaga się postawienia trudnych pytań, których autorami stają się, we współczesnym świecie, młodzi ludzie: W jaki sposób dokonać odnowy etyczno-moralnej młodzieży? Jak wzmocnić znaczenie wartości chrześcijańskich i praw naturalnych w ich życiu? Z tymi pytaniami wiążą się bardziej szczegółowe zagadnienia: Jakie nowe zadania stoją przed Kościołem, który ma wprowadzać w tajemnice obecności Boga w życiu człowieka? Jakie perspektywy i jakie możliwości otwiera przed młodymi ludźmi nowa ewangelizacja? Co może dla nich uczynić Kościół przez działalność duszpasterską?

Prawda o młodzieży jest taka, że jest to grupa bardzo zróżnicowana, a to sprawia, że nie można problemów młodych ludzi uogólniać, ale starać się najpierw poznać tę „kategorię" społeczną. Młodzież wyróżnia się w społeczeństwie własną kulturą, która nie zawsze musi być subkulturą, na którą należy reago-

wać stanowczo, tzn. restrykcyjnie, choć zgodnie z prawem. Kultura młodzieży ma przede wszystkim znaczenie pozytywne, gdyż tworzą ją ludzie z idealistycznym wyobrażeniem młodości. Są młodzi intelektualiści, młodzi twórcy, młodzi ludzie sukcesu ekonomicznego, którzy tak samo tworzą kulturę jak przedstawiciele świata ludzi dorosłych i dojrzałych. Młodzież domaga się już nie tylko tolerancji, ale przede wszystkim akceptacji ich świata przez społeczeństwo, w którym żyją i które współtworzą. Kiedy jest zagrożone poczucie „my" młodych ludzi, to znajduje to swoje odzwierciedlenie w negatywnych postawach, a także, coraz częściej, zorganizowanej agresji.

Istnieją oczywiście młodociani przestępcy. Są oni według prawa pozbawieni tej akceptacji, ale dla Kościoła są nadal przedmiotem duszpasterskiej troski, a po nawróceniu mogą stać się również podmiotem działania Kościoła. Nie istnieje bowiem uniwersalny „sposób na młodzież", który znalazłby odzwierciedlenie w duszpasterstwie młodzieży. Dla duszpasterstwa młodzieży najważniejszą podstawą powinno być to poczucie „my" w świecie młodych. Uwzględnia to zarówno jasne strony tego „być" młodych ludzi, jak również negatywne jego przejawy. Duszpasterstwo młodzieży organizuje działalność młodych ludzi w Kościele i ich „bycie" w świecie, ale jednocześnie jest zwrócone do młodych ludzi będących w konflikcie z prawami życia w społeczeństwie, do których ma możliwości dotarcia przez apostolską i ewangelizacyjną działalność młodych katolików zaangażowanych w życie i działalność Kościoła. Młodzi ludzie, którzy weszli w konflikt z prawem, choć często są zdominowani subkulturą i niszczeni skutkami działania mechanizmów grup przestępczych, którym podlegają, są nadal młodymi ludźmi, których trzeba wychowywać.

Tutaj też widać szerokie pole do działania na rzecz nowej ewangelizacji. W duszpasterstwie zwyczajnym i specjalnym bowiem nie ma miejsca na szeroko pojętą reewangelizację, a domagają się jej różne kategorie osób dotkniętych skutkami przemian społeczno-kulturowych. Jednym z nich jest dechrystianizacja o zróżnicowanym stopniu natężenia, która sprawia, że w Kościele trzeba objąć specjalną troską duszpasterską „ochrzczonych, ale pozostających poza nawiasem życia chrześcijańskiego", „prosty lud co ma jakąś wiarę, ale nie dość zna jej podstawy", „ludzi poszukujących, którzy czują potrzebę poznania Jezusa Chrystusa inaczej im przedstawianego, aniżeli zwykło się przedstawiać dzieciom w nauce religii" (EN, 52), „tych, którzy nie praktykują religii, mianowicie bardzo wielką liczbę ochrzczonych, którzy po większej części nie wyrzekli się wyraźnie swego chrztu, ale pozostają jakby na jego marginesie i nie żyją według niego" (EN, 56), tych ochrzczonych, którzy porzucili wiarę (por. EN, 56).

Nowa ewangelizacja otwiera tutaj zupełnie nowe perspektywy działania Kościoła. Przede wszystkim ewangelizacja zakłada z samej nazwy głoszenie Chrystusa i Jego Ewangelii niewierzącym – ewangelizacja misyjna, którą nie-

kiedy nazywa się pre-ewangelizacją, ale właściwie „jest to już ewangelizacja, chociaż jeszcze początkująca i niepełna" (EN, 51). Ewangelizacja obejmuje również głoszenie Chrystusa w społecznościach zdechrystianizowanych. Jest to ponowna ewangelizacja, w której główną rolę odgrywają specjalne akcje ewangelizacyjne czy przesięwzięcia duszpasterskie, majace za cel budzenie wiary, wewnętrzną przemianę i formowanie postawy chrześcijańskiej (por. EN, 56, 18-19). Te działania charakteryzuje m.in. zaangażowanie i współpraca świeckich katolików, zwłaszcza młodych, a także nowo nawróconych, którzy zdolni są do podjęcia pracy ewangelizacyjnej z ludźmi z marginesu społecznego, ze środowisk patologicznych, ale w ścisłej współpracy z duszpasterstwem zwyczajnym, opartym na pośrednictwie zbawczym Kościoła. W takich działaniach ewangelizacyjnych zakłada się również współpracę z duszpasterstwem parafialnym i to zarówno personalną, jak również strukturalną.

Przyjmując założenie, że duszpasterstwo specjalne nie może górować nad duszpasterstwem zwyczajnym, można jeszcze bardziej uwypuklić znaczenie nowej ewangelizacji w grupie młodzieży. Na przykładzie młodych ludzi najlepiej widać niedociągnięcia w przekazywaniu zasad wiary i wartości moralnych wypływających z Ewangelii. Młodzieży, która żyje w społeczeństwie narażonym na zmaterializowanie i komercjalizację wszelkich relacji, aż do całkowitego wygaszenia ducha wiary, nie wystarcza katechetyczny przekaz ewangelicznych prawd, wspomagany przez pośrednictwo zbawcze. Problem ten dostrzega również papież, który pisze: „liczni młodzi i dorastający, chociaż zostali ochrzczeni, uczęszczali systematycznie na katechizację i przyjęli sakramenty, wahają się jeszcze długo, czy oddać całe życie Jezusowi Chrystusowi, o ile w ogóle pod pozorem wolności nie starają się uniknąć wychowania religijnego" (CT, 19). W stosunku do tych młodych ludzi, których jest coraz więcej, nowa ewangelizacja stwarza dodatkową szansę poznania, zrozumienia i wprowadzenia w życie prawd ewangelicznych. Ponieważ jednak zawiodły sprawdzone, oficjalne sposoby wychowania religijnego, nowa ewnagelizacja musi sięgnąć do form wychowania uwzględniających wartości młodzieżowej kultury i wpływy rówieśnicze.[8]

Nowa ewangelizacja ma na tym polu prawie nieograniczone możliwości zrealizowania swoich głównych celów, zarówno pod względem metod, sposobów, jak również przekazywanych treści. W realizacji idei nowej ewangelizacji można korzystać zarówno z form duszpasterstwa zwyczajnego, z wypróbowanymi sposobami aktualizacji pośrednictwa zbawczego, poprzez wniesienie tam „nowego ducha", jak i z doświadczeń duszpasterstwa nadzwyczajnego i specjalistycznego, wnoszącego w życie i działalność Kościoła niekonwencjonalne sposoby formacji chrześcijańskiej. W nurcie nowej ewangelizacji można też tworzyć nowe programy formacyjne, poszukiwać własnych sposobów

wprowadzania ich w życie. Jest to często uzależnione od lokalnych zapotrzebowań. Nowa ewangelizacja może wnieść w duszpasterstwo nowy impuls zmuszając do lepszego poznania problemów środowiskowych, ich jasnych i ciemnych stron, unikając przy tym wszelkich przejawów rutynizacji, a wykorzystując najnowocześniejsze narzędzia poznawcze.

Traktowanie problemów młodzieży jako „nadzwyczajnych" spowodowało, że również w duszpasterstwie zabrakło miejsca na poznanie ich konkretnej sytuacji, na poważne potraktowanie ich problemów i dostosowanie struktur i metod formacyjnych do ich potrzeb. Duszpasterstwo młodzieżowe stało się bardzo elitarne, a dostęp do grup religijnych został mocno okrojony. Zmalała również ich atrakcyjność i to zarówno w wymiarze idei, metod, jak również z powodu braku orientacji na aktualne, konkretne problemy współczesnej młodzieży. Można mówić o stanie uśpienia duszpasterstwa młodzieżowego, którego formy uległy skostnieniu, a ideały postarzały się.

Nowa ewangelizacja stwarza przede wszystkim nową szansę na poznanie autentycznych problemów współczesnej młodzieży. Wciąż aktualne jest bowiem otwarte pytanie młodych ludzi: „co mamy czynić, aby osiągnąć życie wieczne?" W tym podstawowym pytaniu zawiera się cały idealizm młodego pokolenia, pragnienie poznania prawdy zbawczej, otwartość na autentyczne wartości ewangeliczne. Można jednak z drugiej strony spojrzeć na ten problem i stwierdzić, że to pytanie jest odzwierciedleniem „pustki" ideałów młodych ludzi, a także sygnałem zwątpienia w wartości przekazywane im przez dorosłych, które są wypaczone i obciążone egzystencjalnie brakiem wierności i stałości w ich wprowadzaniu w życie. Pytanie to może też być przejawem braku zaufania do dorosłych, a także lęku przed wejściem w taki zakłamany, skomplikowany świat dorosłych, a tym samym może to być strach przed wzięciem odpowiedzialności za swoje życie.

Punktem wyjścia dla nowej ewangelizacji jest prawie nieograniczony potencjał idealizmu młodych ludzi, którzy oczekują, ze strony autentycznych świadków prawdy, pomocy w formowaniu dojrzałej osobowości, pewnego sumienia i postawy życiowej opartej na autentycznych wartościach ewangelicznych. Jeżeli istnieją jakieś zagrożenia, mogące zaszkodzić młodym ludziom, to prawdziwej ich przyczyny należy szukać w świecie ludzi dorosłych. Problemy młodzieży w istocie swojej nie są ich własnymi problemami, ale są wynikiem, bezpośrednim skutkiem, a często wręcz odzwierciedleniem problemów środowiskowych, ale przeżywanych bardziej żywiołowo niż przez dorosłych, bez zakłamania, zafałszowania, zakamuflowania. W tej sytuacji nowa ewangelizacja, „której celem jest przybliżenie Dobrej Nowiny całej ludzkości, aby nią żyła – stanowi bogatą, złożoną i dynamiczną rzeczywistość utworzoną z elementów lub, jeśli kto woli, z istotnych i zróżnicowanych momentów, które należy ko-

niecznie objąć myślą jako jedną całość" (CT, 20). Należą do nich: wychowanie religijne w rodzinie, następnie katecheza, życie sakramentalne, udział w działalności grup, ruchów, stowarzyszeń, organizacji, akcji religijnych, uczestnictwo w życiu Kościoła lokalnego (parafia, diecezja, ojczyzna), w pielgrzymkach, światowych spotkaniach młodych chrześcijan itd. Te wszystkie elementy stanowią w procesie ewangelizacji pewną całość, chociaż nie ma między nimi tożsamości. Łączy je wspólny cel: ich zadaniem jest taka formacja młodych ludzi, której owocem będzie umiejętność bycia z innymi ludźmi we wspólnocie, czyli umiejętność komunikacji i wchodzenia w bliskie relacje międzyludzkie. Nowa ewangelizacja przygotowuje bowiem grunt pod odnowę Kościoła. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że taki będzie Kościół trzeciego tysiąclecia, jaka będzie nowa ewangelizacja końca XX wieku.[9]

Metod, pomysłów, sposobów ewangelizacji istnieje dostateczna ilość. Problemem są nadal umiejętności świadków podejmujących się dzieła nowej ewangelizacji. Przede wszystkim potrzebne są podstawowe umiejętności pracy z młodzieżą; chodzi w tym wypadku zarówno o walory osobowościowe, jak również chryzmat pracy z młodzieżą, przygotowanie pedagogiczne i specjalistyczne, zwłaszcza do pracy z młodzieżą trudną.[10]

Jedną z podstawowych cech człowieka poświęcającego się pracy ewangelizacyjnej powinna być umiejętność słuchania i rozumienia języka i problemów młodych ludzi. Wspomniano już, że to rodzice mają, jako główne zadanie, uczestniczyć w życiu swoich dzieci. Obraz współczesnej rodziny pokazuje jednak duże niedociągnięcia w tej dziedzinie, dlatego uwaga ludzi świadomych roli wychowania kieruje się w stronę szkoły, która ma nie tylko kształcić, ale również wychowywać. Istnieją szkoły katolickie, które opierają swoje cele wychowawcze na nauce Kościoła. Faktem jest jednak, że większość szkół ma charakter czysto laicki, a programy dydaktyczno-wychowawcze tylko szczątkowo odnoszą się do wartości chrześcijańskich, z wyjątkiem prowadzonych w szkole zajęć katechetycznych. Uwzględniając tę specyfikę polskiego szkolnictwa, szczególnego dowartościowania domaga się rola nauczycieli chrześcijańskich, z uwzględnieniem współpracy międzywyznaniowej w wymiarze dobrze rozumianego ekumenizmu.

W nauce Kościoła szczególnie mocno wyakcentowany jest szacunek do powołania nauczyciela i wychowawcy.[11] Podkreśla się przy tym, że to właśnie katolicki wychowawca wezwany jest do sumiennego kierowania się chrześcijańską koncepcją człowieka, zgodną z nauczaniem Kościoła. Z chrześcijańskiej wizji człowieka wynikają bowiem zasady pozytywnego wychowania. Głównym motywem takiej relacji wychowawczej jest prawo akceptacji opartej na bezwarunkowej miłości, na fudamencie której rozwija się w dziecku poczucie bezpieczeństwa i wiara we własną wartość. Dzięki takiej relacji wychowawczej

dziecko uczy się również doceniania własnych osiągnięć, a jednocześnie kształtuje pozytywne motywy do dalszego rozwoju. W takim wychowaniu jest miejsce na umiejętne okazywanie uczuć, aby dziecko czuło się kochane i ważne. Ewangeliczne rozumienie miłości wyklucza jednak tkliwą sentymentalność. Miłość bowiem pozwala zrozumieć uczniów i czynić dla nich to, co najlepsze. Wychowawca powinien być zatem człowiekiem empatycznym, cierpliwym, ale jednocześnie stanowczym i konsekwentnym w działaniu. W chrześcijańskiej pedagogice określa się to terminem „obliczalność". „Obliczalni" wychowawcy uczą wychowanków obliczalności, czyli pomagają wykształcić umiejętność samodyscypliny i samokontroli. Podstawą osiągnięcia takiego celu jest autorytet wychowawcy, oparty na przykładzie chrześcijańskiej miłości. W praktyce oznacza to ścisłe powiązanie wyznawanej wiary w miłość z codziennym życiem.[12]

Ważność przedstawionych powyżej wskazań dla wychowawców bardzo wyraźnie widać na przykładzie katechezy, w której przekaz wiary nastawiony jest na osobiste przeżycie i doświadczenie. W tym wypadku pozytywne cechy katechety mają bezpośredni wpływ na akceptację przez dzieci i młodzież przekazywanych treści. Badania wykazują bowiem, że ludziom łatwiej jest przyjmować przekonania i wartości tej społeczności (albo nawet jednej osoby), w której znajdują miłość i akceptację. Dobrze przygotowany do swojej roli katecheta powinien nauczać, wychowywać i dawać świadectwo. Oznacza to w praktyce, że w zależności od środowiska, rodzaju grup formacyjnych i stopnia rozwoju religijnego wychowawcy katoliccy powinni spełniać rolę heroldów, interpretatorów, animatorów i terapeutów.[13]

Szczególnie w stosunku do zaniedbanych religijnie, ale poszukujących, młodych ludzi, zadaniem wychowawców chrześcijańskich jest, między innymi, udzielenie im pomocy w rozwiązywaniu najbardziej podstawowych problemów osobowościowych i egzystencjalno-religijnych. Wymaga to często zastosowania metod psychoterapii w kontekście „kościelnym", co może przyczynić się do ukształtowania komponentu uczuciowo-emocjonalnego w ich postawie religijnej.[14] Ta sfera osobowości w dużym stopniu wpływa na postawę młodego człowieka, który szuka oparcia, lęka się odizolowania i samotności oraz poszukuje kontaktu z ludźmi, którzy mówią tym samym językiem, posługują się tym samym kodeksem, mają te same wartości i style bycia. „Człowiek młody chce mówić i być słuchanym".[15] Dla wypełnienia tego zadania najlepsza jest postawa wychowawcy-świadka, gdyż świadectwo życia wiarą wychowawcy jest podstawowym czynnikiem warunkującym i weryfikującym autentyczność jego posłannictwa.[16]

Z powyższej analizy wynika, że istnieją trzy tradycyjnie określone „instytucje wychowawcze": rodzina, Kościół i szkoła. W idealnej sytuacji stanowią

„edukacyjny trójkąt", mocno oparty na fundamencie słowa Bożego i rozpalony Duchem Chrystusa. Tylko współpraca tych trzech instytucji może doprowadzić do celu, jakim jest chrześcijańskie wychowanie dzieci i młodzieży. Wychowanie w rodzinie w oparciu o tradycyjne wzorce osobowe wymaga wsparcia formalnie istniejących struktur lokalnych i środowiskowych. Szkoła, aby nie tylko kształcić, ale również wychowywać, potrzebuje chrześcijańskich wzorców, które będą wprowadzane w życie przez wychowawców-świadków.

Wielkim, domagającym się dowartościowania, polem działalności ewangelizacyjnej jest czwarta „instytucja wychowawcza", czyli środki społecznego przekazu (mass-media). Telewizja daje możliwość w jednym czasie i pośrednio w jednym miejscu dotarcia do milionów ludzi, do których można skierować przesłanie ewangeliczne. Dzięki telewizji, którą wykorzystuje się jako środek do przeprowadzenia zamierzonej akcji, tworzymy jeden Kościół, w którym zanika podział na Kościół nauczający i słuchający. Nie przeceniając więc znaczenia telewizji, można dzięki jej sile oddziaływania przekazać najważniejsze prawdy orędzia ewangelicznego, przygotowując w ten sposób grunt pod permanentną nową ewnagelizację. Telewizja wymusza poszukiwania takich form wyrazu, które mogą zainspirować młodych katolickich widzów do dalszych, już osobistych, poszukiwań wartości w płaszczyźnie religijnej. Dzięki telewizji większą uwagę trzeba zwracać na metody, sposoby przekazu treści, które w swojej formie muszą być atrakcyjne. Dotychczas wielu ludzi uważa, że treści religijne są nudne. Atrakcyjna forma nie pozbawi tych treści ich znaczenia, a jedynie uwzględni możliwości percepcyjne współczesnego człowieka, dla którego wzorce intelektualne są często niezrozumiałe.

Współczesny świat, tak jak w początkach Kościoła Chrystusowego, stawia u progu Kościoła człowieka pozbawionego kultury intelektualnej, zapatrzonego w dobra materialne, których zdobycie staje się dla wielu jedynym sensem życia. Współczesny człowiek jest bardzo podobny do pogan, do których Apostołowie kierowali słowo Boże. Podobieństwo to dotyczy przede wszystkim sytuacji duchowej. Współczesny człowiek, tak jak w początkach Kościoła, oczekuje nowej ewangelizacji. „Nowa" – to nie znaczy w tym wypadku współczesna, ale „nowa", tzn. skierowana do człowieka, który taki jest, jaki jest. Nowa ewangelizacja nie podejmuje więc krytyki i osądu współczesnego człowieka, ale poprzez pozytywne głoszenie słowa Bożego odkrywa godność człowieka, który jest dzieckiem Bożym. Nowa ewangelizacja jest nowa dlatego, że nikt do tej pory jej tak nie przekazywał, jak obecnie. Jest nowa również dlatego, że budowanie królestwa Bożego powierza takim ludziom, jakimi oni są, nie czekając, aż staną się idealnymi, wzorowymi członkami Kościoła. Nowa ewangelizacja obejmuje więc ludzi, którzy są chrześcijanami przez powołanie i związek z Chrystusem. Wszelkie dywagacje o powierzchownym katolicy-

zmie, niekonsekwentnym, podejrzanym intelektualnie, tracą swoje znaczenie w kontekście nowej ewangelizacji.

Przez głoszenie słowa, i przez moc tego Słowa, przygotowuje się grunt pod duszpasterską działalność Kościoła. Nowa ewangelizacja jest bowiem niejako pre-duszpasterstwem, ale jednocześnie pro-duszpasterstwem. Próby objęcia duszpasterstwem ludzi o „wychłodzonej" wierze prowadziły do pesymizmu duszpasterskiego. Mnożyły się bowiem statystyki odchodzących od Kościoła, porzucających praktyki pobożnościowe, obojętnych wobec działalności Kościoła, nie związanych z Kościołem, oziębłych religijnie itd. Tymczasem w nowej ewangelizacji to właśnie ci ludzie są głównym przedmiotem zainteresowania. Wtedy nie przeraża ich oziębłość religijna, a nawet wrogość wobec Kościoła. Poprzez głoszenie „głupiej nauki krzyża" (por. 1 Kor 2, 1-16) ci ludzie poznają wartość swojego życia, które zostało odkupione przez Chrystusa. Nowa ewangelizacja podejmuje walkę o ludzkie umysły, poprzez głoszenie Słowa i przekonywanie Słowem, co w konsekwencji oznacza nawrócenie.

Pozostaje nadal odpowiedź na pytanie: kto ma ewangelizować? w jaki sposób ma ewangelizować? Człowiek współczesny zna już wszystkie zagrożenia płynące z zaangażowania się Kościoła w sprawy światowe. Z tego powodu nowa ewnagelizacja jest dzisiaj trudniejsza. Jednak gdyby pojęcie „nowa ewangelizacja" na stałe weszło w terminologię Kościoła, otworzyłoby to pole poszukiwań teologicznych, zwłaszcza w ramach teologii pastoralnej. Jednym z ważnych zagadnień byłoby określenie modelu formacyjnego dla nowych katolików-ewangelistów, którzy wykorzystując swój charyzmat, głosiliby Ewangelię. Nowa ewangelizacja powinna na stałe wejść do teologii jako techniczny termin, którego nie należy porzucać, np. na rzecz przygotowania się Kościoła na trzecie tysiąclecie. Ewangelia jest bowiem ponadczasowa i nowa ewangelizacja pozostanie już na zawsze sposobem jej głoszenia, mimo zmieniających się warunków życia Kościoła. Pojawia się tutaj postulat, aby termin „nowa ewangelizacja" stał się określeniem teologicznym, pod którym rozumieć będziemy głoszenie słowa Bożego współczesnemu człowiekowi, którego nie oceniamy kryteriami duszpasterskimi (chodzenie do kościoła, praktykowanie, przyjmowanie sakramentów, wiedza religijna, moralność, zaangażowanie w życie i działalność Kościoła), ale uwzględniamy jego powołanie i płynącą stąd godność ludzką i godność dziecka Bożego, wynikającą ze związku z Chrystusem. Wyrazem tego związku jest najczęściej przyjęty wcześniej chrzest, którego owoce zostały zaprzepaszczone w pozbawionym wartości, nie-chrześcijańskim wychowaniu. W nowej ewangelizacji wystrzega się więc ocen i osądzania, a jako główne zadanie stawia się ukazanie Chrystusa w ludzkim ciele i w chwale zmartwychwstania.

W ramach ewangelizacji udziela się również odpowiedzi na pytania egzystencjalne i religijne w szerokim tego słowa znaczeniu. W nowej ewangeliza-

cji należy więc przede wszystkim sięgnąć do środków intelektualnych, gdyż właściwie wykorzystany potencjał umysłowy współczesnego człowieka może mieć duży wpływ na przemiany religijne i społeczno-kulturowe. Ewangelizacja musi przede wszystkim znaleźć swoje miejsce w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła.[17] Ewangelizacyjno-misyjny charakter głoszonego słowa Bożego wpływa na świadomość również ludzi bogatych, kształtując w nich ducha ofiarnej postawy wiary, aby część swoich środków materialnych użyli dla wsparcia działań duszpasterskich Kościoła.[18]

Dużą rolę w procesie ewangelizacji odgrywa edukacja w szerokim znaczeniu. Nie chodzi w tym wypadku tylko o działalność oświatową czy nawet wychowawczą, ale przede wszystkim o kształtowanie elit katolickich, zarówno w wymiarze duchowym, jak również w aspekcie dojrzałej postawy obywatelskiej. Chodzi tutaj o zaangażowanie wartości narodowych w duchu dobrze pojętego patriotyzmu, a także akomodacji, nie tylko w charakterze kulturowym, ale również o swego rodzaju akomodację społeczno-ekonomiczno-polityczną.[19] Dotyczy to oczywiście przygotowania przyszłej elity katolickiej, dla której nie będą obce ani wartości chrześcijańskie, ani szeroko rozumiane dziedzictwo narodowe.[20]

W dobie poszerzania granic Unii Eurpejskiej elita katolicka może przejąć jeszcze jedno zadanie: podjąć ścisłą współpracę nie tylko z Kościołami lokanymi w krajach Unii Europejskiej, ale także z organizacjami, akcjami, stowarzyszeniami kościelnymi lub współpracującymi z Kościołem. Ma to szczególnie duże znaczenie w płaszczyźnie działań charytatywnych, skierowanych również na bardziej potrzebujące kraje Europy Wschodniej i Środkowej. Dla owocnego działania elit katolickich trzeba więc z jednej strony cały czas podejmować zadanie mobilizowania do wysiłku, do pracy, do rozwoju, doskonalenia się, ale z drugiej strony kierować te działania na wspólnotę kościelną.

Wobec współczesnych zapotrzebowań jawi się przede wszystkim obowiązek podjęcia wysiłku intelektualnego, co w praktyce oznacza nie tylko dalsze poszukiwania i badania teoretyczne, ale włączenie się w dialog ze współczesnym człowiekiem, zdrową polemikę, egzystencjalno-teologiczną dysputę.[21] Nowa ewangelizacja wymusi w następstwie nowe sposoby duszpasterstwa, nastawionego na pobudzenie i formowanie nowej pobożności, żarliwości religijnej i konsekwencji życiowej w wyznawaniu wiary. Jednym z celów współczesnego nowego duszpasterstwa powinno być przygotowanie wiernych do dialogu z ludźmi obojętnymi lub wrogimi Kościołowi, a jeśli to będzie konieczne, do umiejętnego bronienia wiary katolickiej. Duży wpływ na współczesne duszpasterstwo może mieć nowa ewangelizacja z zastosowaniem socjotechniki. W nowej ewangelizacji, w przeciwieństwie do duszpasterstwa, nie powinno się wprowadzać ograniczeń w stosowaniu metod i sposobów socjotechnicznych.

Komunikacja społeczna, cybernetyka społeczna, retoryka, psychologia społeczna, pedagogika specjalna, psychoterapia – to tylko niektóre dziedziny wiedzy, z których może korzystać nowa ewangelizacja. Przepowiadanie i nauczanie wymaga bowiem poszukiwania nowych środków wyrazu i sposobów realizacji podstawowego zadania – aby poznana była cała prawda Ewangelii.

PRZYPISY

[1] Por. I. Fucek, *Sens i znaczenie „nowej ewangelizacji"*, w: *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, s. 27 (Kolekcja „Communio", 8).

[2] Ewangelizacja i duszpasterska działalność Kościoła mają bardzo podobne znaczenie. A. Lewek wprost stwierdza, „że istota i cele zarówno ewangelizacji pastoralnej, jak i duszpasterskiej działalności Kościoła są te same: urzeczywistnianie Królestwa Bożego i zbawienie człowieka (por. EN 10). Te same są również podstawowe funkcje czy zadania: przepowiadanie słowa Bożego przez świadectwo, katechezę, kaznodziejstwo, mass-media, dialog (por. EN 22 i 41-46), posługa sakramentalno-liturgiczna (por. EN 47), działalność kościelno-organizacyjna, charytatywna, społeczna, wychowawcza, patriotyczna, kulturalna itp. (por. EN 23-24; 29-39)". A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, Katowice 1995, s. 37.

[3] Według R. Raka „dopiero urbanizacja i uprzemysłowienie, specjalizacja duszpasterstwa, chociażby wspomnieć np. duszpasterstwo głuchoniemych, niewidomych, konieczność dalszego kształcenia kapłanów i służby kościelnej, sprawy katechezy dorosłych, ekumenizm, turystyka, duszpasterstwo zawodowe, rozwój duszpasterstwa charytatywnego i poradni specjalistycznych czy rodzinnych itd. spowodowało powstanie i rozrost duszpasterstwa nadzwyczajnego, bez którego zwyczajne duszpasterzowanie biskupa, proboszcza i jego wikariuszów stałoby się dziś prawie niemożliwością". R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, „Aten. Kapł." 78(1986) s. 107.

[4] Zob. R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, art. cyt., s. 109.

[5] Jan Paweł II, *Kochana młodzieży*, Warszawa 1997, s. 7.

[6] Zob. np. K. Pawlina, *Młodzież końca XX wieku*, „Aten. Kapł." 130(1998) s. 64-77.

[7] J. Bagrowicz, *Współczesna młodzież*, „Aten. Kapł." 128(1997) s. 3.

[8] Zob. A. Gomes Barbosa, *Głoszenie Jezusa Chrystusa młodzieży jako problem inkulturacji wiary*, „Communio" 119(1991) nr 2, s. 57.

[9] R. Rak twierdzi, „że duszpasterstwo jest takie, jaka jest wizja Kościoła. Jak patrzymy na Kościół, tak też przedstawia się nam jego duszpasterstwo. Jedno i drugie jest więc ściśle związane. Niezrozumienie zatem istoty i posłannictwa Kościoła odbija się natychmiast na duszpasterstwie, będącym bardzo czułym echem świadomości i konsekwencją tego, czym jest Kościół, z którym się nawet utożsamia. Kto bowiem wie, czym jest Kościół, ten musi działać" (R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, art. cyt., s. 101-102). Można w tym miejscu dodać, że nowa ewangelizacja znajduje swoje nowe miejsce między Kościołem i duszpasterstwem. W pewnym sensie wywodzi się bowiem z Kościoła, który głosi Ewangelię Chrystusa, ale jednocześnie jest fundamentem duszpasterstwa, którego moc oddziaływania zależy od wierności zbawczym prawdom ewangelicznym.

[10] R. Rak proponuje, aby w wychowaniu kandydatów do kapłaństwa zwracać szczególną uwagę na sprawy istotne. Ważna jest specjalizacja, jednak nie może ona alumnom przysłonić Kościoła i jego pierwszoplanowego posłannictwa. Stąd specjalizacja powinna mieć miejsce na drugim stopniu nauczania, na uniwersytetach i fakultetach teologicznych (R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, art. cyt., s. 110). Potrzeby wynikające z duszpasterstwa nadzwyczajnego i specjalistycznego zmuszają do podjecia trudu formacji duszpasterzy-specjalistów. Nie wystarczy w tym wypadku postulowana przez Synod Biskupów formacja permanentna. Chodzi tu bowiem o formację daleko wykraczającą poza teologiczne ramy, gdyż formacja ta wymaga uwzględnienia elementów psychologii, w tym przede wszystkim psychologii uzależnień, psychoterapii, pedagogiki specjalnej, socjologii, a zwłaszcza socjologii religii.

[11] Zob. DWCH, 5; EN, 70.

[12] Por. H. Van Brummelen, *Nauczyciel – chrześcijanin*, Lublin 1996, s. 33.

[13] Zob. S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989, s. 81.

[14] Por. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, w: *Nie wszyscy są jednego ducha*, Warszawa 1988, s. 18.

[15] A. Gomes Barbosa, *Głoszenie Jezusa Chrystusa młodzieży...*, art. cyt., s. 56.

[16] Zob. H. Van Brummelen, *Nauczyciel – chrześcijanin*, dz. cyt., s. 32.

[17] Zob. K. Rahner, *Problem demitologizacji i zadanie kaznodziejstwa*, „Concilium" 1968, nr 1-10, s. 118-129; N. Peseschkian, *Oriental Stories as Tools in Psychotherapy*, Berlin 1986, s. 27-34.

[18] Jest to nawiązanie do idei pierwotnego Kościoła, w którym do przełożonych przynoszono majątek z przeznaczeniem na cele kościelne (zob. Dz 2, 44-45). Przykładem współczesnej realizacji tej idei, z uwzględnieniem katolickiej nauki społecznej, nowoczesnej ekonomii i zasad etyczno-moralnych, jest postawa jednego z przedsiębiorców, który w swoim przesiębiorstwie dba nie tylko o specjalistyczne i fachowe przygotowanie pracobiorców, ale również o ich rozwój duchowy i moralny. Część zysków przeznaczana jest natomiast na pomoc dla instytucji kościelnych, a także jako wsparcie w indywidualnie rozpatrywanych potrzebach poszczególnych ludzi. Na tle znanych już osiągnięć w tej dziedzinie polskiej przedsiębiorczości, a jednocześnie zaistniałych problemów, jawi się potrzeba duszpasterstwa specjalistycznego, którego przedmiotem byłoby środowisko pracodawców. Mając na uwadze kreowanie przedsiębiorczości opartej na katolickiej nauce społecznej i uwzględniającej wartości etyczno-moralne, trzeba również organizować specjalne szkoły, których celem będzie kształcenie przyszłych przedsiębiorców nastawionych nie tylko na osiągnięcia ekonomiczne, ale także na służenie szeroko pojętemu dobru wspólnemu, zwłaszcza w zakresie potrzeb polskich rodzin. Zob. „Niedziela" 1998, nr 9, s. 10.

[19] Zob. J. Przybyłowski, *Laikat w Kościele polskim – obowiązki czy przywileje. Zarys problemu*, „Aten. Kapł." 114(1990) s. 428-439; tenże, *Społeczeństwo a wspólnota*, „Ład Boży" 1994, nr 18, s. 6.

[20] W kształtowaniu elit katolickich trzeba uwzględnić dwa cele praktyczne: 1) zwrócić szczególną uwagę na zasady życia chrześcijańskiego, określajace prawa i obowiązki wynikające z wiary. Podkreślić należy, że konsekwentne przestrzeganie tych zasad wynika z poznania, zrozumienia i zaakceptowania wartości opartych na wierze, co prowadzi do dobrowolego posłuszeństwa w życiu wiary; 2) wyakcentować znaczenie poszanowania dla wartości narodowych, tradycji wewnętrznych o charakterze społeczno-kulturowym.

[21] R. Rak postuluje, aby nie tylko teologia pastoralna, ale cała teologia służyła duszpasterstwu i była ukierunkowana na przepowiadanie słowa Bożego, na miłość ku Bogu i człowiekowi oraz na zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, art. cyt., s. 110; zob. także J. Żmijewski, *Uberlegungen zum Verhaltnis von Theologie und Galubenspraxis*, Stuttgart 1986, s. 258.

Z FILOZOFII I PSYCHOLOGII

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

PROBLEM WOLNOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE
Refleksje filozoficzne

Na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu (1 VI 1997), który odbywał się pod hasłem „Eucharystia i wolność", Jan Paweł II powiedział: „Zwłaszcza tutaj, w tej części Europy, przez długie lata boleśnie doświadczanej zniewoleniem totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego, wolność ma szczególny smak. Już samo słowo «wolność» wywołuje tutaj mocniejsze bicie serca. Z pewnością dlatego, iż w minionych dziesięcioleciach trzeba było za nią płacić bardzo wysoką cenę".[1]

I rzeczywiście, szczególnie dzisiaj, po doświadczeniach ostatnich wojen, faszyzmu, komunizmu, gwałcenia praw narodów i poszczególnych ludzi, trzeba się zastanawiać nad wolnością, jej istotą, sensem i uwarunkowaniami. Tym bardziej że pragnienie wolności, które w czasach współczesnych jest jakby znakiem „nowej wiosny ludów", prowadzi często do wojen i staje się zagrożeniem tejże wolności, rodząc na przykład skrajne nacjonalizmy.

Żyjemy z jednej strony w czasach niezwykłej fascynacji wolnością, z drugiej jednak strony w czasach negacji pełnej prawdy o człowieku i niewłaściwie pojmowanej wolności. Współcześnie bardzo często głosi się, że wolność jest wartością najwyższą, absolutną. Pojmuje się ją wtedy jako niczym nie ograniczoną swobodę myślenia, mówienia i czynienia czegokolwiek. Po prostu jako samowolę. Sądzi się, że jest ona jedynym źródłem i twórcą wartości. W jej imię odrzuca się nawet prawdę i obiektywne dobro.[2]

Tymczasem prawdziwa wolność nie jest czymś istniejącym niezależnie od człowieka i sposobu jego działania. Człowiek nie jest absolutnie wolny, jak to błędnie głosi na przykład egzystencjalizm Sartre'a czy dzisiejsze tzw. liberalistyczne koncepcje, ale posiada ją jako środek realizacji swojej szczególnej, bo osobowej bytowości. Wolność autentyczna jawi się jako zależny od człowieka (jego woli) sposób realizacji jego człowieczeństwa.[3]

1. Pojęcie wolności

Człowiek współczesny rozumie wolność w sposób różnorodny. Przypisuje jej wielorakie znaczenie. Pojęcie wolności przejawia się więc w różnych dzie-

dzinach ludzkiego życia. Można mówić na przykład o wolności społeczno-politycznej, której zaprzeczeniem jest stan niewolnictwa. Jest wolność od przymusu i terroru; jest wolność do wybrania sobie zawodu i odpowiedniego stylu życia; jest wolność w dziedzinie moralnego działania człowieka; jest wolność w wyborze i wyznawaniu religii itd.

Wszystkie tego rodzaju znaczenia terminu „wolność" zakładają jakieś rozumienie natury wolności człowieka. Najogólniej biorąc słowo „wolność" oznacza „nieskrępowanie człowieka" (*immunitas a vinculo* – uwolnienie z więzów), które w zależności od rodzaju skrępowania może być: fizyczne – przeciwstawiane przymusowi; psychiczne – jako spontaniczność, aktywność człowieka, który nie podlega presjom zewnętrznym; duchowe – jako zdolność do samookreślenia się, do działania na podstawie wyboru jednej z kilku możliwości działania, nawet wbrew silniejszemu motywowi (jest to po prostu wolność woli); moralne – jako uprawnienie do czynienia lub nie, czegoś ze względu na zasady etyczne; wreszcie nieskrępowanie prawne – jako uprawnienie do czegoś ze względu na normy prawne. Takim jest wolność obywatelska jako pewien rodzaj wolności działania człowieka w granicach zakreślonych prawem cywilnym, zapewniającym możność, np. zmiany miejsca zamieszkania, pracy, zawierania umów itp.

W ujęciu filozofii chrześcijańskiej rozróżnia się wolność od przymusu zewnętrznego (*libertas a coactione*) i wolność od konieczności (*libertas a necessitate*), z tym że człowiek, mimo że posiada wolną wolę, to jednak nie dysponuje wolnością od konieczności (będzie jeszcze o tym mowa). Ma człowiek wolność wykonania czegoś lub nie (*libertas exercitii*), wolność przeciwieństwa (*libertas contrarietatis*) – polegającą na wyborze między dobrem a złem moralnym, wreszcie wolność wyboru określonego przedmiotu działania (*libertas specificationis*).

Od Marcina Lutra bierze początek rozróżnienie – rozwinięte później przez G. Hegla – między „wolnością od czegoś" a „wolnością do czegoś". Pierwsza to wolność od przymusu, przemocy, skrępowania; druga to wolność działania i osiągania celów przez wykorzystywanie na przykład praw przyrody. „Wolność do czegoś" jest pojęciem wywodzącym się w filozofii z tradycji Baconowskiej i ducha empiryzmu, zgodnie z którym naturę można opanować tylko respektując jej prawa.[4]

W antropologii filozoficznej wolność oznacza po prostu autonomię człowieka, jego zdolność do autokreacji (a więc swobodnego tworzenia siebie, kształtowania swego losu i otoczenia). Chcąc wyjaśnić głębiej pojęcie wolności człowieka (rozumiane od strony filozoficznej), musimy przyjrzeć się dwom stanowiskom dotyczącym problemu wolności człowieka, jakimi są: determinizm i indeterminizm.[5]

Zwolennicy determinizmu (jest to teoria wieloaspektowa) przyjmują, że bieg wydarzeń w przyrodzie jest kierowany niezmiennymi prawami, to znaczy, że ta sama przyczyna, w tych samych warunkach powoduje ten sam skutek. Ponieważ człowiek – mówią – jest częścią przyrody, podlega więc tym samym prawom. Jego czyn jest odpowiednio determinowany (wyznaczony) przez różne współczynniki: przez to, co odziedziczył po przodkach, przez warunki społeczno-gospodarcze, przez uwarunkowania psychologiczne, na przykład podświadomość, a nawet przez wszechmoc Boga (tzw. determinizm teologiczny).

Determinizm jako stanowisko negujące wolność człowieka może być sformułowany w wersji skrajnej lub umiarkowanej. Jako koncepcja skrajna, związana z materializmem mechanistycznym (La Mettrie, Holbach, Helwecjusz), całkowicie zaprzecza wolności woli i głosi, że wola człowieka zawsze podąża za najsilniejszym motywem (przyczyną oddziałującą), co w konsekwencji prowadzi do zakwestionowania odpowiedzialności moralnej człowieka. Współcześnie pogląd ten jest reprezentowany przez behawioryzm, zwłaszcza w interpretacji B. Skinnera, który rozpatruje zachowanie człowieka „poza wolnością i godnością" (jak głosi tytuł jego pracy). W wersji umiarkowanej determinizm przyjmuje, że wola człowieka podlega prawu przyczynowości i jej akty zawsze są czymś uwarunkowane, a to, czy możemy mówić o wolności woli, zależy tylko od rodzaju czynników, które wpływają na decyzje.

Zwolennicy indeterminizmu nie przeczyli na ogół temu, że bieg zdarzeń w przyrodzie jest zdeterminowany, ale dla człowieka uczynili wyjątek. Tzw. indeterminizm etyczny uznaje wolność woli, która w swoich decyzjach jest w istocie niezależna od czynników zewnętrznych. Wybór moralny jest aktem samej woli i całe postępowanie człowieka jest wyznaczone przez nią. W myśl tego stanowiska człowiek jest istotą wolną, człowiek sam siebie ostatecznie określa do takiego lub innego czynu, on i tylko on jest odpowiedzialny za własny czyn, chociaż być może czynniki zewnętrzne i wewnętrzne skłaniają go do niego.

Spór determinizmu i indeterminizmu trwa do dziś i nic nie wskazuje na jego szybkie zakończenie. Powstaje pytanie: jak w ramach tych dwóch stanowisk wygląda problem wolności?

Otóż wolność człowieka jest czymś różnym, zarówno od koncepcji determinizmu, jak i indeterminizmu. Wolność jest bowiem tym, co jest związane ze strukturą bytową człowieka, która ujawnia się w specyficznie ludzkim działaniu jako wolnym. To wolne działanie urzeczywistnia się poprzez akty decyzji człowieka, stanowiące swoistą syntezę poznania rozumowego jak woli-chcenia, wyboru. Człowiek bowiem dobrowolnie wybiera sobie taki sąd praktyczny rozumu, za pomocą którego determinuje siebie do działania. Ten właśnie moment determinacji siebie jest po prostu autodeterminacją (samodeterminacją) człowieka.[6] Akty decyzyjne są nieodłączne od osobowego działania człowieka i są za-

razem niezbywalne, bowiem poprzez nie dokonujemy autodeterminacji i jednocześnie konstytuujemy siebie jako realne źródło działania, jako sprawczą przyczynę realizującą dobro. Wolność jest więc przyczyną dobra, a nie zła.

Widząc dobro, które mnie jako człowieka pociąga, muszę wybrać odpowiedni sposób jego osiągnięcia przez działanie. Rozum przedstawia mi różne sposoby w postaci sądów praktycznych, np.: „zrób to właśnie teraz, zrób tak, a nie inaczej". I ja wybieram sam, a więc dobrowolnie, bez przymusu, jeden z takich sądów, za pomocą którego chcę się zdeterminować do działania. Oczywiście nie musi to być wcale sąd najlepszy, ale wybieram go ja sam, to ja podejmuję decyzję. Ta autodeterminacja przez chciany dobrowolnie sąd jest momentem decyzji konstytuującej mój czyn.

Przy wykonaniu wolnej decyzji, spotykamy się często z determinizmami różnego rodzaju, ale sam wolny wybór sądu praktycznego, mnie osobiście determinującego jest niczym nie skrępowany. Tak więc ów wewnętrzny wybór, owa determinacja jest czymś więcej niż tylko indeterminizmem, będącym pozorną, ślepą wolnością, a tym bardziej nie jest determinizmem, czyli działaniem koniecznym, zwiazanym zasadniczo z materią.[7]

2. Doświadczenie wolności

Po naszkicowaniu różych znaczeń pojęcia wolności przypatrzmy się teraz bliżej, czym jest i jaka jest faktycznie wolność człowieka? Co jest jej fundamentem? W jakich aktach ludzkiego działania spełnia się wolność, która przybiera tak rozmaite formy i nadaje kształt naszym działaniom?

Dla wielu nowożytnych i współczesnych myślicieli argumentem nieodpartym na rzeczywistą wolność człowieka jest sama jej świadomość, którą stwierdzamy w naszym wewnętrznym doświadczeniu wolności. Jesteśmy świadomi, że działamy wolnie i nieprzymuszenie. Podejmując działanie, wiemy o tym, że możemy wykonać to właśnie działanie, że nie jesteśmy przymuszeni do jego wykonania. Doświadczamy, że chcemy tak właśnie działać. Doświadczenie, że to ja mogę, że nie muszę, że chcę, jest mi dane w trakcie przeżywania działania.

Trzeba tutaj wyjaśnić, że chodzi oczywiście o działania osobowe, które nazywamy w etyce wolnymi i świadomymi (*actus humani* – czyny ludzkie). Inne natomiast nasze działania biologiczne, zdeterminowane przez cielesną naturę są nazywane działaniami „człowieka" (*actus hominis*), a mniej działaniami „ludzkimi", czyli osobowymi. Działania biologiczne dokonują się „we mnie", ja jestem ich podmiotem, ale one nie są zależne od mego poznania i mego chcenia. Natomiast czyny „ludzkie" są tymi, które ja spełniam w następstwie ich poznania (działania rozumu) i chcenia (działania woli). I tylko działanie moje, osobowe, zwane „czynem (aktem) ludzkim" jest uznawane za działanie wolne, płynące z autodeterminacji aktu decyzji.[8]

Czy to znaczy, że w tych „ludzkich" działaniach człowiek jest absolutnie wolny, niczym nie zdeterminowany? Są różne formy determinizmu (fizyczno-biologiczny, psychiczny, teologiczny), które zdają się ograniczać wolne działanie człowieka.

Szczególnie determinizm fizyczno-biologiczny, w postaci określonych praw natury, wywiera niewątpliwy wpływ na ludzkie działanie. Jest to jednak wpływ na elementy przygotowujące działanie decyzyjne, a więc na różnego rodzaju nastawienia i dyspozycje organiczne, które wyprzedzają i umożliwiają dokonanie się aktu decyzyjnego, nie zaś na sam intelekt i wolę, które będąc innej, niematerialnej, natury są wolne w swym działaniu.

Czy wobec tego zdeterminowanie fizyczno-biologiczne naszego organizmu nie powoduje swoistego determinizmu psychicznego? Rzeczywiście, stanowimy jedność psycho-fizyczną i to wszystko, co dzieje się w naszym organizmie, wywiera wpływ na działanie naszej psychiki. Nasza psychika jest niejako wtopiona w materię biologiczną i dlatego doświadczany również różnorodnych uzależnień, np. alkohol, narkotyki niewątpliwie ograniczają wolność naszych decyzji. W sytuacjach zaś krańcowych zdają się pozbawiać człowieka wolności decydowania o własnym, osobowym, niezależnym charakterze działania. Jednak mimo faktu uzależnienia się człowieka, ma on ciągle szansę pozbycia się uzależnienia i powrotu do stanu normalnego. Co więcej, to właśnie stan uzaleznienia się jest traktowany jako swoisty stan patologiczny, a nie jako stan ludzki, normalny. Różnego więc rodzaju determinanty psychiczne nie przekreślają ludzkiej wolności, chociaż mogą ją w dużym stopniu ograniczyć. Człowiek może więc – właśnie dlatego, że jest wolny – swoją wolność i autonomię umocnić przez akty rozumne i wolne albo też w pewnej mierze osłabić poprzez akty nierozumne i paraliżujące.[9]

Wielu ludzi współcześnie widzi w Bogu zagrożenie wolności człowieka. Klasycznym przykładem takiej postawy jest francuski egzystencjalista J.P. Sartre, przeczący istnieniu Boga przede wszystkim w imię autonomii człowieka. W jego przekonaniu istnienie Boga Stwórcy ludzkiej natury podważa wolność człowieka. Inni z filozofów, np. N. Hartmann, uznawali, że ludzka wolność stoi w sprzeczności z opatrznościowym działaniem Boga. Jeżeli bowiem Bóg istnieje i przeznacza człowieka do wiecznego zbawienia, to tym samym pozbawia go wolności. Z drugiej strony sama moralność i odpowiedzialność, opierając się na ludzkiej wolności, wykluczają działanie Boga na człowieka, gdyż wtedy zaistniałaby determinacja teologiczna, a tym samy zaistniałby stan swoistego zniewolenia człowieka przez przemożny wpływ działania Boga, któremu człowiek nie jest w stanie się oprzeć.

Czy więc rzeczywiście Bóg jest zagrożeniem dla człowieka: jego autonomii, wolności, jego działania? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba sobie

uświadomić, że u podstaw tego problemu kryje się zdeformowana koncepcja Boga i jednostronne ujęcie człowieka. Prawdziwy Bóg, o jakim mówi chrześcijańska filozofia i Biblia, nie jest rywalem czy zagrożeniem człowieka, rozumianego jako rozumna i wolna osoba. Wręcz przeciwnie, w rozumieniu chrześcijańskim Bóg doskonali i wywyższa człowieka, włącza go bowiem w świat rzeczywistości nadprzyrodzonej i proponuje mu swoją przyjaźń. Człowiek został powołany przez Boga do istnienia jako istota rozumna i autentycznie wolna, jako podmiot własnych działań i przysługujących mu praw, jako decydująca o sobie osoba. Pan Bóg nie chciał stworzyć ubezwłasnowolnionego automatu, nic nie znaczącego cienia, lecz pragnął mieć w człowieku współrządcę świata i odpowiedzialnego za swą historię partnera.

Chrześcijańska antropologia jednoznacznie uznaje wolność człowieka, przyjmując teorię autodeterminizmu, a odrzucając skrajny determinizm. Ta wolność człowieka jest ustawicznie potwierdzana w Biblii, m.in. przez zaakcentowanie odpowiedzialności za swe działanie, czyli za uczynione dobro i zło. Sartre natomiast pojmował wolność jako asolutą niezależność od nikogo i od niczego. Jego błędem było absolutyzowanie idei wolności, odrywanie jej od kontekstu całości ludzkiej natury i jej uwarunkowań, zarówno biologicznych jak i społecznych. Człowiek jest przecież bytem skończonym i przygodnym, dlatego i nasza wolność jest również zawężana jak całe ludzkie „ja". Wolność człowieka łączy się także faktem odpowiedzialności, w tym również faktem odpowiedzialności wobec Boga. Jeżeli odpowiedzialność wobec społeczności nie przekreśla wolności, to również odpowiedzialność moralna wobec Stwórcy nie może tego uczynić. Człowiek posiada autentyczną wolność, lecz nie powinien jej nadużywać. Wolność ma czemuś służyć. Jest niejako „zadana" człowiekowi.[10]

Filozofia chrześcijańska dostrzega w człowieku dwojaki wymiar: materialno-biologiczny i psychiczno-duchowy. Człowiek poprzez swoje ciało jest włączony w mechanizm praw i sił natury, równocześnie jednak jest transcendentny wobec świata materii – przekraczając go właśnie poprzez wolność, myśl, sumienie, wartości duchowe. Co więcej, człowiek dzięki sferze ducha dostrzega w Bogu swoją ostateczną szansę i cel życia. Nie widzi w Nim żadnego zagrożenia, lecz fundament swego bytu ludzkiego i ochronę ludzkich wartości.

Uznając przygodność człowieka filozofia chrześcijańska przyjmuje wprawdzie jego bytową zależność od Boga, zależność w istnieniu. Jednak ta zależność w istnieniu (ontyczna) nie oznacza ograniczenia czy tym bardziej zniesienia wolności w zakresie myślenia i podejmowania decyzji. Nonsensem byłoby sądzić, że Bóg zagraża naszej wolności, gdyż to właśnie On dał nam naturę ludzką, łącznie z jej wolnością. Bóg Stwórca, dając nam osobowe „ja", uczynił z nas istoty wolne i współodpowiedzialne za swój los. Bóg nie odbiera nam swego daru, lecz chroni go i zabezpiecza.

3. Filozoficzna interpretacja ludzkiej wolności

Świadomość faktu ludzkiej wolności oraz uchylenie przeciwko niej zarzutów domaga się filozoficznego wyjaśnienia: czym ostatecznie jest akt wolności człowieka jako bytu materialno-duchowego?

W odpowiedzi na to pytanie pomoże nam jedno z podstawowych rozróżnień, mówiące o wolności jako możliwości wyboru jednej z wielu alternatyw oraz o wolności jako wewnętrzno-moralnej autonomii człowieka. Święty Tomasz z Akwinu, inicjując to rozróżnienie, wyodrębnił wolność metafizyczną i moralną.[11] Podobnie określa to Dietrich von Hildebrand, gdy oddziela wolność autodeterminacji (wyboru) od wolności jako zdolności działania.[12]

Czym jest więc wolność ujmowana w znaczeniu metafizycznym? Filozofia klasyczna mówi o wolności człowieka jako naturalnym wyposażeniu jego bytu. Filozofowie chrześcijańscy używają zwykle wyrażenia „wolność woli" (*liberum arbitrium*), mając na uwadze trwały element ludzkiej natury. Tak rozumiana wolność ma dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Wolność woli w sensie negatywnym oznacza brak zewnętrznego czy wewnętrznego przymusu. Przymus zewnętrzny to przyczyna fizycznie krępująca działanie człowieka, uniemożliwiająca jakikolwiek wybór. Przymus wewnętrzny łączy się na przykład z nałogiem czy chorobą psychiczną, które niszczą wolność woli.

Wolność metafizyczna człowieka w sensie pozytywnym oznacza możność wyboru jednej z wielu możliwości. Fakt wyboru nie jest równoznaczny z brakiem uwarunkowań. Różnorodne wpływy i uwarunkowania nie wykluczają jednak autodeterminacji człowieka, której potwierdzeniem jest właśnie fakt wyboru. Wybór jest przejawem wolności, ale nie jest jej korzeniem. Metafizycznie i personalnie głębszym fenomenem wolności jest zdolność decyzji, której naturalnym zapleczem jest życie umysłowe człowieka. Właśnie wolność decyzji i wyboru jest pozytywnym sensem wolności człowieka.[13]

Jednak same akty decyzji, stanowiące ostatecznie o wolności człowieka, muszą uwzględniać też i psycho-fizyczne struktury determinujące, którymi są nasze uczucia, poznanie zmysłowe i odziedziczony kod genetyczny. Procesy zmysłowego poznania i emocjonalno-dążeniowe akty naszych uczuć mogą różnie warunkować naszą ludzką wolność realizującą się w aktach świadomej i dobrowolnej decyzji.[14]

Na ludzką decyzję, czyli ludzki wolny wybór, będący źródłem działania człowieka, ostateczny jednak wpływ mają czynności poznania intelektualnego i akty wolnego wyboru, dokonanego przez naszą wolę. Tomasz z Akwinu twierdzi, że „korzeniem wszelkiej wolności jest rozum".[15] Tylko istota rozumna może być wolna. Intelekt umożliwia człowiekowi poznanie natury rzeczy, wartości, ocenę ich przydatności dla podejmowanych zadań, świadomy wybór celów i środków. Działanie prawdziwie wolne jest więc poprzedzone przez akty inte-

lektualnego poznania. Najlepsza jednak intelektualno-poznawcza analiza nie jest jeszcze faktycznym wyborem, dlatego niezbędny jest współudział woli jako władzy duchowego pożądania, władzy wyboru.

Jest zatem wolny czyn aktem współpracy intelektu i woli jako ostatecznych czynników konstytuujących samą decyzję. Akty intelektu i woli niejako się przeplatają i pozostając we wzajemnej ścisłej relacji, tworzą jeden akt decyzji. Każdemu bowiem intelektualnemu wskazaniu w sądzie praktycznym określonego dobra, odpowiada ze strony woli jakiś akt wyboru – przyzwolenia.[16] Intelektualne wskazanie dobra w sądach praktycznych jest szczególnie ważne, gdyż tak przedstawione dobro staje się motywem działania.

Akt mojej decyzji jest aktem wyboru jednego sądu praktycznego o dobru, które chce się zrealizować. Poprzez wybór tego sądu sam siebie determinuję do dalszego działania. Następuje więc moment autodeterminacji, w którym – jak pisze Krol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* – doświadczam samostanowienia, samoposiadania i samopanowania.[17] A więc w człowieku podejmującym działanie zachodzi autodeterminacja, będąca aktem decyzji, która konstytuuje wolność. Wolność zatem działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego bytu, wyrażającą się w duchowej naturze intelektu i woli. Przekreślenie z kolei wolności działania człowieka będzie jednocześnie przekreśleniem ludzkiej natury.

4. Zagrożenia prawdziwej wolności

Wolność, pojmowana w sensie metafizycznym jako wolność woli, jest istotną właściwością każdego człowieka. Jest ona po prostu cząstką natury ludzkiej, jest jej „dana" – jako jej moralne powołanie. Brak przymusu i możliwość wyboru nie wyczerpują bowiem wszystkich aspektów problemu wolności. Autodeterminacja aktualizuje się także wtedy, kiedy człowiek poprzez moralny wysiłek uzyskuje wewnętrzną autonomię, prawdziwą wolność.

Ta prawdziwa wolność, rozumiana jako wewnętrzna autonomia, jest powołaniem człowieka jako osoby. Możliwość wyboru jest bowiem tylko negatywnym ujęciem wolności. Pozytywnym jej dopełnieniem będzie wewnętrzna dojrzałość moralna. Człowiek prawdziwie wolny jest kimś, kto nabył sztukę samoposiadania i samoopanowania. A to oznacza, że poprzez dobry czyn moralny człowiek odkrywa skalę własnych twórczych możliwości, że przezwycięża siebie i zarazem wyzwala duchowo.

Ciągłe wewnętrzne nawracanie się, biblijna *metanoia*, jest poszerzaniem zakresu wolności. W ten sposób idea wolności łączy się z ideą moralnego samodoskonalenia osoby ludzkiej. Wolna wola powinna coraz bardziej stawać się dobrą wolą (tym bardziej, że z natury jest ona skierowana ku wyborowi dobra, a nie zła), a tym samym będzie rzeczywistą wolnością.[18]

Przypominał tę prawdę i ostrzegał przed pozorną, fałszywą wolnością Ojciec Święty Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku: „Prawdziwa wolność wymaga ładu. Ale o jaki ład tutaj chodzi? Chodzi przede wszystkim o ład moralny, ład w sferze wartości, ład prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności, czy pseudowartości. To prawda, ład wolności buduje się w trudzie. Prawdziwa wolność zawsze kosztuje. Każdy z nas musi ciągle od nowa ten trud podejmować. I tu rodzi się następne pytanie: Czy człowiek może ów ład wolności zbudować sam, bez Chrystusa, czy nawet wbrew Chrystusowi? Pytanie niezwykle dramatyczne, ale jakże aktualne w kontekście społecznym, przesyconym koncepcjami demokracji inspirowanej ideologią liberalną".[19]

Ojciec Święty dostrzega wiele współczesnych koncepcji wolności pozornych, będących zagrożeniem dla prawdziwej wolności człowieka. Są one atrakcyjne i wygodne do przyjęcia i stosowania. I w tym tkwi ich niebezpieczeństwo. Zwiększa je jeszcze autentyczne dziś zapotrzebowanie na wolność i dążenie do niej. Tym usilniej trzeba współczesnego człowieka przestrzegać przed jej niewłaściwym pojmowaniem i zbyt łatwym akceptowaniem tego, co w istocie rzeczy wolnością nie jest. Dlatego Jan Paweł II przestrzega przede wszystkim przed fascynacją i uleganiem rzekomo niczym nie ograniczonej, absolutnej wolności. Taka wolność, którą niekiedy proponuje się człowiekowi poprzez odrzucenie wszelkich wartości i autorytetów moralnych, religijnych, wszelkiego prawa, jest tylko wolnością pozorną.

Taka wolność faktycznie jest niczym innym, jak tylko przystosowaniem się do wielorakiego zniewolenia człowieka: do niewoli zmysłów, instynktów, do przymusu sytuacji, do przymusu informacji różnymi środkami przekazu, do przymusu obiegowych schematów myślenia, wartościowania, postępowania, w których zagłusza się podstawowe pytanie: czy takie postępowanie jest dobre czy złe, godne czy niegodne?[20]

Nie jest i nie może być wolnością oparcie wyboru, decyzji czy postępowania wyłącznie o kryterium ślepego instynktu wewnętrznego lub też przymusu zewnętrznego. Nie wolno mylić wolności z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu albo też z instynktem walki i panowania, niezależnie od zabarwienia ideologicznego, jakie mu się nadaje. To wszystko jest tylko pozorem wolności.[21]

Wolność prawdziwa, postulowana przez filozofię chrześcijańską, różni się diametralnie od liberalnej koncepcji wolności jako autonomii czysto zewnętrznej. Ideał takiej wolności pojawił się u Kanta, który postulował autonomię etyczną człowieka. Negatywistyczna koncepcja wolności szczególnie drastycz-

nie występuje u F. Nietzschego, J.P. Sartre'a czy w marksizmie. Nietzsche interpretował wolność jako całkowite wyzwolenie człowieka od wszelkich kodeksów etycznych, religijnych czy społecznych. Sartre określa wolność jako istotę bytu ludzkiego. W tej koncepcji akceptacja Boga byłaby rezygnacją z wolności i odpowiedzialności człowieka. Wolność w marksizmie jest faktycznie depersonalizacją człowieka, ponieważ za podmiot decyzji zostaje uznany społeczny kolektyw, a nie indywidualny człowiek – osoba. Ostatecznie liberalistyczne koncepcje wolności są tylko pozornym wyzwoleniem człowieka, faktycznie zaś każda absolutyzacja wolności prowadzi niezmiennie do zagrożenia osobowej godności człowieka, względnie jego instrumentalizacji w jednostkowej lub społecznej skali.

Autentyczna wolność człowieka jest wewnętrzną wolnością, którą osiąga się przez wysiłek moralny. Wolność więc to przede wszystkim samoopanowanie siebie, samokierowanie swoim postępowaniem i samodoskonalenie swego człowieczeństwa. Wolność prawdziwa, tkwiąc we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej, jest niejako w niej zakodowana. Można więc powiedzieć, że wolność jest równocześnie tym, co pozwala na rozróżnienie człowieka jako osoby ludzkiej od wszystkich innych stworzeń. Tylko w naturze człowieka, stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże", tkwi godność i wypływająca z niej wolność. Przekonanie zaś o integralnym związku zachodzącym pomiędzy godnością a wolnością istoty ludzkiej prowadzi do stwierdzenia, że uświadomienie sobie przez człowieka jego wolności jest równocześnie warunkiem zachowania przez niego prawdziwej godności ludzkiej.

Ujmowanie wolności w jej bezpośrednim związku z naturą człowieka, stanowi pomost łączący tę problematykę z pełnią prawdy o człowieku. Właśnie poznanie pełnej prawdy o człowieku staje się warunkiem koniecznym wolności. Nie można więc być wolnym, nie znając istoty i chrakteru swojej wolności. Daltego bez zrozumienia pełnej prawdy o człowieku może być tylko wolność pozorna, oparta na powierzchownej i jednostronnej prawdzie, która nie wnika w sferę „bycia" człowiekiem: w sferę jego sumienia, etyki i moralności. Wolność człowieka musi być zawsze wolnością w prawdzie. Nie ma wolności i nie można jej osiągnąć w zakłamaniu, w podporządkowaniu sobie prawdy, w uznaniu za prawdę tego, co odpowiada doraźnie odczuwanym potrzebom, interesom, koniunkturom.

Taka wolność bez prawdy, postawiona jako najwyższa wartość i cel życia człowieka, przeradza się w swawolę, anarchię i skrajny indywidualizm. Prowadzi to do deformacji życia osobowego człowieka, a w dalszej konsekwencji stanowi zagrożenie życia społecznego. Jan Paweł II w swoim liście z okazji V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (KUL, 20-25 VIII 1996) pisze: „W kulturze współczesnej nastąpiło wyeksponowanie roli wolności przy

jednoczesnym umniejszeniu roli prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej na korzyść prawdy, której twórcą jest człowiek aż do odmówienia prawdzie jakiegokolwiek znaczenia, a nawet uznania jej roli za ograniczającą człowieka. W dziedzinie niezmiennie ważnych relacji między wolnością i prawdą oraz wolnością i dobrem istnieje w myśli współczesnej zakłócenie, które może mieć katastrofalne skutki dla obecnej i przyszłej kultury. Oderwana od prawdy i dobra wolność stają się bowiem zagrożeniem dla człowieka, bytu osobowego, a więc zdolnego do poznania prawdy i w sposób świadomy i wolny spełniającego się poprzez dobre czyny. Wolność człowieka jest wolnością ku dobru. Natomiast dobro, by było dobrem człowieka, musi być poznane, chodzi o dobro prawdziwe. Istnieje bowiem fundamentalny związek ludzkiej wolności z prawdą i dobrem."[22]

Niewłaściwie rozumiana wolność rodzi dziś „nowe" totalitaryzmy, być może groźniejsze niż minione. Są to: totalitaryzm bezideowości, skrajnego indywidualizmu, relatywizmu moralnego i konsumpcjonizmu. Celem ich, podobnie jak i dawnych totalitaryzmów, jest władza i pieniądze. Dysponując potęgą mass mediów oddziałują skutecznie na świadomość setek milionów ludzi. Odwołując się do najniższych instynktów człowieka, narzucają mu wytworzone przez siebie mity i nakazy, w których człowiek jest sytuowany poza dobrem i złem, poza prawdą i kłamstwem.[23]

Powstaje wreszcie pytanie dotyczące źródeł kryzysu wolności, genezy niewłaściwie rozumianej wolności. Sięga ona czasów Oświecenia, które charakteryzował kult rozumu człowieka, wyniesionego do ostatecznej instancji i z którym wiązano nadzieję rozwiązania wszelkich problemów nękających ludzkość. Z tak pojętym rozumem związano nadzieję ocalenia i uszczęśliwienia człowieka. Miało to dokonać się przez postęp nauki i techniki. Koniec XX wieku przyniósł jednak załamanie się tych nadziei.[24]

Dlatego współczesnemu człowiekowi wydaje się, że skoro rozum nie rozwiązał poprzez postęp nauki i techniki wszystkich problemów egzystencjalnych człowieka, to należy go w ogóle odrzucić, a jego miejsce ma zająć wolność, wyniesiona do pełnienia roli jedynego, ostatecznego kryterium w życiu człowieka. Wolność ta nie może być niczym krępowana. Trzeba więc odrzucić prawdę, uznane wartości, wszelkie normy moralne. Głoszenie zaś przeciwnych opinii czy poglądów uważane jest za zamach na wolność drugiego człowieka, za narzucanie mu swojej woli, za fundamentalizm itd.

Człowiek po odrzuceniu prawdy, dobra, piękna znalazł się w pustce egzystencjalnej. Pozostawiony sam sobie, odarty z wszelkich wartości, nigdzie nie znajduje oparcia. Taka sytuacja rodzi z kolei poczucie osamotnienia, lęku, beznadziei. Tutaj – wydaje się – dochodzimy do przyczyny największego dziś zagrożenia dla prawdziwej wolności.

Podsumowując powyższe refleksje, można powiedzieć, że błędem dzisiejszych liberalnych koncepcji wolności człowieka jest absolutyzowanie jej oraz odrywanie od odpowiedzialności. Wolność nie może być sama dla siebie celem, najwyższą wartością. Być prawdziwie wolnym wcale nie oznacza czynienia tego, co się człowiekowi podoba, na co ma się ochotę. Wolność jest wielkim darem człowieka tylko wtedy, kiedy umiemy świadomie używać jej do tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem. Dlatego też prawo do wolności nie może oznaczać prawa do czynienia zła. Wolność człowieka, będąc organicznie zrośniętą z jego naturą, nie może być odrywana od całości zadań życiowych i sfery wartości. Wolność to przecież możność otwarcia się ludzkiej osoby na podstawowe, ogólnoludzkie wartości: prawdy, dobra, piękna, braterstwa, miłości, nadziei. Wolność egocentryczna i bezprzedmiotowa, nie skierowana na realizację obiektywnych wartości, jest po prostu absurdalna.

PRZYPISY

[1] *V pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Sandomierz 1997, s. 26.

[2] Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, „Aten. Kapł." 127(1996), s. 362-363.

[3] Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 131-142.

[4] Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 426-427.

[5] Por. *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa 1996, s. 210-211, a także – J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 11.

[6] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 263-264.

[7] Por. Tamże, s. 264.

[8] Por. M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze" 1997, nr 9, s. 22.

[9] Por. Tamże, s. 23-24.

[10] Por. *V Pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 26-27.

[11] Zob. *Summa theologiae*, p. I, q. 83, a. 2, ad 3.

[12] Por. *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959, s. 388 ns.

[13] Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 108-109.

[14] Por. M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, art. cyt., s. 25-26.

[15] *De veritate*, q. 24, a. 2.

[16] Por. *Summa theologiae*, p. I, q. 83, a. 3.

[17] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131-134.

[18] Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 116-118.

[19] *V Pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 26.

[20] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 35-36.

[21] Por. J. Czajowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 103-104.

[22] *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)*, „Przegl. Uniwersyt." 1996, nr 5, s. 3.

[23] Por. *Przemówienie rektora KUL, prof. S. Wielgusa, na otwarciu V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)*, „Przegl. Uniwersyt." 1996, nr 5, s. 4.

[24] Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty...*, art. cyt., s. 358-359.

KS. MAREK KASIK

RELIGIJNOŚĆ A OSOBOWOŚĆ
Typy postaw religijnych a obraz siebie

Sposób rozumienia pojęć „osobowość" i „religijność", zasady doboru badanych grup oraz metod, sposób i zakres formułowanych pytań przyczyniają się do tego, że ten obszar powiązań jest nadal mało znany, a wyciągane wnioski są wąskoaspektowe. Zmusza to do podejmowania dalszych badań w tym celu, by odkryć nowe powiązania między religijnością a osobowością. Mogą się one przyczynić do całościowego i bardziej ogólnego spojrzenia na zależności między tymi zmiennymi.

Dotychczasowe badania prowadzone w ramach psychologii religii miały na celu weryfikację szczegółowych hipotez dotyczących charakteru i zakresu powiązania religijności z osobowością.[1] W badaniach tych stosowano różne metody pomiaru obydwu zmiennych. Doprowadziło to do ukazania szczegółowych aspektów tych powiązań oraz ich psychologicznych charakterystyk.

Niniejsze opracowanie – wychodząc naprzeciw obecnym poszukiwaniom w psychologii religii – ma określić i scharakteryzować nowy obszar powiązań religijności rozumianej jako postawa z osobowością w wymiarze obrazu siebie. W tym obszarze były już podejmowane badania,[2] jednak zastosowanie innych metod pomiaru nowych aspektów obydwu zmiennych pozwoli na wyciągnięcie szerszych, bogatszych wniosków, a także przyczyni się do precyzyjnego określenia tych zmiennych.

I. Wyjaśnienie pojęć

W psychologii religii zauważa się wieloznaczne rozumienie pojęć „religijność" i „osobowość", dlatego konieczne jest przedstawienie na początku sposobu rozumienia używanych tu pojęć: postawa, postawa religijna, religia, religijność oraz obraz siebie.

Pod pojęciem „postawa" początkowo rozumiano nastawienie na bodziec lub na reakcję w badaniach czasu reakcji. Inni używali pojęcia zbliżonego do postawy, mianowicie pojęcia „sentyment", określając nim dyspozycję do pozytywnego reagowania w pewien nawykowy sposób na wartości i zasady religijne.[3] Od pojęcia postawy jako nastawienia czy sentymentu tacy autorzy, jak: Beldwin,

Murphy czy Allport przeszli do określenia postawy jako funkcjonalnego stanu gotowości.[4] Inne, nowe rozumienie tych pojęć podają G. Allport i inni.[5]

Jedną z nowszych definicji postawy podaje Prężyna. Postawa – według niego – „jest to względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu".[6]

Ta różnorodność rozumienia, ujmowania i definiowania postawy może wynikać stąd, iż problematyką postaw zajmują się przedstawiciele różnych nauk; psychologowie (niektóre ich definicje podano wyżej), socjologowie, pedagodzy, filozofowie itd.

Zagadnienie postawy religijnej jest ściśle złączone z rozumieniem samego pojęcia „postawa".[7]

Przy wyjaśnianiu pojęć należy jeszcze zwrócić uwagę na takie jak; „religia" i „religijność", by można było przejść do omawiania zagadnienia typologii.

Religię można zdefiniować jako zbiór prawd, nakazów i zakazów regulujących stosunki między człowiekiem a Bogiem (bóstwem). Przeglądu definicji „religii" dokonuje m.in. S. Opara.[8]

Pojęcie religijności natomiast określa podmiotowe, subiektywne, indywidualne ustosunkowanie się osoby do – omówionego w powyższej definicji – systemu prawd, przy zaangażowaniu całej osobowości.[9]

Pojęcie „osobowość" zostało zdefiniowane wąsko – tylko w aspekcie, wymiarze obrazu siebie. Szersze wyjaśnienia tego terminu możemy znaleźć w dostępnej literaturze przedmiotu.[10]

Próby ujmowania osobowości w wymiarze obrazu siebie spotykamy już u Alfreda Adlera, który wskazywał na jego rolę w życiu i działaniu człowieka. Pisał on w swoich pracach – np. *Sens życia* oraz *Wiedza o życiu* – że postępowanie człowieka wynika z jego mniemania czy poglądu, jaki ma o samym sobie i o świecie.[11] Tacy w życiu jesteśmy i tak funkcjonujemy, jaki mamy obraz siebie, jakie mamy wyobrażenie o sobie. Jeśli mamy obraz siebie jako kogoś śmiałego, odważnego, zachowujemy się śmiało i odważnie; jeśli zaś uważamy się za kogoś nieporadnego, takie też mogą być nasze działania.[12]

We współczesnej literaturze psychologicznej dotyczącej obrazu siebie spotykamy się z wielością określeń tego wymiaru ludzkiej osobowości. Ważnym określeniem, którym długo posługiwano się w literaturze psychologicznej, była definicja Raimy. W jego ujęciu „obraz siebie jest mniej lub bardziej zorganizowanym obiektem, który jest wynikiem aktualnego i zachodzącego w przeszłości obserwowania siebie. Jest rodzajem mapy, którą jednostka się posługuje w celu zrozumienia siebie, zwłaszcza w chwilach decyzji i kryzysów psychicznych".[13]

A. Brzezińska i M. Kofka proponują określenie obrazu siebie jako zespołu trwałych wyobrażeń jednostki na swój temat, będących złożoną strukturą po-

znawczą, kształtującą się w kontaktach jednostki z otoczeniem. Ten kontakt określa w znacznym stopniu sposoby i formy zachowania się człowieka – co stanowi treść obrazu siebie.[14]

Hall i Lindzey mówiąc o obrazie siebie określają tym terminem dwa różne w pewnym sensie zjawiska. Raz mówią o „ja" jako przedmiocie samopoznania, w drugim przypadku mówią o jednostce jako podmiocie, który działa.[15]

Każda z tych definicji wyżej wymienionych – choć są o różnym stopniu dokładności i precyzji – określa jakiś jeden lub wiele aspektów obrazu siebie. Ogólnie mówiąc, obraz siebie jawi się nam jako zespół cech, powstałych drogą uczenia się, zarazem jest centrum procesów uczenia się zachodzących w osobowości, czynnikiem stabilizującym zachowanie się człowieka.[16]

Do dalszej analizy struktury (cechy i elementy) obrazu siebie przyjęto następującą definicję: „Obraz siebie jest zorganizowanym zespołem cech, które jednostka nauczyła się na podstawie wcześniejszych i aktualnych doświadczeń uznawać za własne, pełniącym funkcję integracji, stabilizacji struktury osobowości i zapewniającym względną trwałość i powtarzalność zespołów schematów zachowania jednostki".[17]

II. Typologie religijności

Nowym, choć ostatnio również w Polsce podejmowanym zagadnieniem jest typologia religijności. Spośród psychologów amerykańskich można tutaj wymienić C. Batsona, R. Gray'a, W.L. Ventis'a i innych.[18] Na temat typologii religijności na gruncie polskim zabierali głos: H. Grzymała-Moszczyńska,[19] R. Jaworski[20] czy J. Pastuszka.[21] Batsona ujęcie typów religijnych wywodzi się z zapoczątkowanych przez G. Allporta badań nad zachowaniami ludzi. To właśnie Allport jako pierwszy – a za nim Batson – mówi o religijności wewnętrznej i zewnętrznej.[22] Te dwa typy postawy religijnej zostaną przejęte w dalszych analizach, dlatego istnieje potrzeba ich dokładniejszego określenia.

Allport religijności zewnętrznej nadaje rolę instrumentalną. Religia nie jest w tym przypadku naczelnym motywem życia. Służy tylko do uzyskania przez jednostkę korzyści dla siebie, racjonalizuje osiąganie przez jednostkę korzyści własnych. W codziennym życiu nie są stosowane zalecenia wiary. Nie człowiek służy swojej religii, lecz ona służy jemu. Ten typ uważa się za charakterystyczny dla osobowości niedojrzałej, pełnej uprzedzeń, pozbawionej pozytywnych związków emocjonalnych z innymi ludźmi, o niezaspokojonej potrzebie bezpieczeństwa uczuciowego. Jednostki o tego typu religijności odznaczają się brakiem wglądu w siebie oraz brakiem umiejętności realistycznego spostrzegania siebie i innych. Zachowania religijne są dla tych osób obronnym mechanizmem ucieczkowym, ułatwiającym rozwiązywanie własnych problemów. Osoby te są skłonne używać religii do swoich własnych celów. Wartość religii jest więc dla

nich instrumentalna i utylitarna (jako bezpieczeństwo, pocieszenie, towarzystwo, rozrywka). Religijność zewnętrzna służy zdobyciu poczucia bezpieczeństwa, pozycji społecznej. Nie uwzględnia się w niej całości prawd religijnych, lecz wybiera to, co zgadza się z własnym interesem jednostki. Religijność ta jest mało zróżnicowana, schematyczna i ma cechy ekskluzywizmu, gdyż faworyzuje tzw. prowincjonalizm i parochializm, szufladkowanie. Człowiek o religijności zewnętrznej widzi szczególnie społeczne jej funkcje, praktykuje okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów.[23]

Religijność typu wewnętrznego wpływa na całokształt życia jednostki: motywację i znaczenie czynów. Religijność tego typu jest charakterystyczna dla osobowości dojrzałej. Religia pełni wtedy funkcję systemu ułatwiającego rozumienie świata, integrującego ten świat. Staje się ona teorią życia. Naczelnym motywem życia jednostki jest religia. Inne potrzeby – tak mocno, jak tylko to jest możliwe – są traktowane jako mające mniejsze znaczenie, a ich zaspokajanie harmonizowane jest z wiarą i nakazami religijnymi. Przyjmując wiarę, jednostka dąży do zinternalizowania jej i postępowania w pełni z nią zgodnego. W tym sensie żyje ona swoją religią. Ten typ religijności przenika całe życie jednostki, łączy potrzeby, wartości pojedynczego człowieka z normami społecznymi. Jest to religijność bardziej refleksyjna i zróżnicowana, osobowa i uniwersalna, nastawiona na braterstwo, miłość bliźniego, życzliwość. Wartość religijna dla jednostek o religijności wewnętrznej jest najważniejsza. Żyjąc taką religijnością poszukuje się pokornie głębszych wartości i chętnie uczestniczy we wspólnocie.[24]

Przyjęty przez Allporta podział zainspirował C.D. Batsona do wnikliwszego spojrzenia na typy religijności. Zauważył on, że takie ustawienie zagadnienia (jednowymiarowe) nie wyczerpuje całości problemów religijnych, gdyż brak jest miejsca dla osób, których życie religijne mieści się w wymiarze pytań, wątpliwości, poszukiwań. Doszedł więc do wniosku, że religijność jest o wiele bardziej złożona i wielowymiarowa. Religijność tego typu Batson próbuje określić jako otwartą, pytającą, poszukującą (*open-endet*).[25] Zauważa, że takie postawy jak poszukiwanie, wątpliwości, niepewności, ciągle pojawiające się pytania, na które człowiekowi nie jest łatwo znaleźć odpowiedź, nie mogą przynależeć ani do typu „I" (wewnętrznej), ani też do typu „E" (zewnętrznej) religijności. Cechy charakteryzujące ten typ religijności – nazwanej pytającą, poszukującą, otwartą (*open-endet* – Q) – wskazują na niezadawalanie się prostymi, ugładzonymi odpowiedziami, ale poszukiwanie wśród niepewności i wątpliwości drogi prowadzącej do odkrycia sacrum. Osoba, która przeżywa swoją religijność w ten sposób, odkrywa, że nie wie i prawdopodobnie nigdy nie będzie znała ostatecznej prawdy oraz pełnej odpowiedzi na dręczące ją pytania. Wciąż jednak te pytania uznaje za ważne i mimo że odpowiedzi na

nie dawane są próbne, częściowe i podlegają zmianom, to nie przestaje ich poszukiwać.[26]

Przedmiotem tego artykułu jest dalsza charakterystyka osób prezentujących trzy wymienione typy postawy religijnej, oraz poszukiwanie nowych związków między tak rozumianą religijnością (ujmowaną wg wyżej wymienionej typologii) a osobowością ujmowaną w kategoriach obrazu siebie.

Typologia postaw religijnych i metoda do ich badania została przejęta za C.D.Batsonem. Jego określenia: religijność zewnętrzna (I), religijność wewnętrzna (E) oraz religijność pytająca (Q) będą stosowane w dalszej części opracowania.

III. Metody badawcze

Inwentarz Życia Religijnego (IŻR) jest metodą do badania orientacji religijnej. Powstał w wyniku prac nad religijnością, prowadzonych przez amerykańskiego psychologa religii C.D. Batsona[27] (por. także prace J. Feagin'a,[28] M. Kinga i R. Hunta[29]). Religijność, którą mierzy się skalą IŻW, można scharakteryzować za pomocą trzech wymiarów:

a) Skala zewnętrzna (5 twierdzeń) – służy do pomiaru zewnętrznej orientacji religijnej, zwanej przez Batsona orientacją na religię jako środek. Mierzy religijność osoby, która traktuje religię jako sposób realizacji swych innych potrzeb, np. bezpieczeństwa, bliskości innych ludzi itp.

b) Skala wewnętrzna (8 twierdzeń). Tę religijną orientację Batson określa jako ukierunkowanie na religię jako na cel. Wszelka aktywność osoby posiadającej taką orientację cechuje się uwewnętrznieniem wartości i znajduje odzwierciedlenie także w nacisku na ortodoksję religijną.

c) Skala poszukująca (5 twierdzeń). Autor nazywa ją otwartą, pytającą, interakcyjną. Charakteryzuje się pozytywnym stosunkiem do religii, ale nacechowanym otwartością, poszukiwaniem, nieortodoksyjnością. Istotą tej orientacji religijnej jest ruch, wysiłek w kierunku poszukiwań rozwiązań istniejących problemów egzystencjalnych, wynikłych albo ze sprzeczności, bądź z dramatów życiowych.[30]

Skala IŻR została przetłumaczona i zaadaptowana do polskich warunków.[31]

Drugą metodą stosowaną w badaniach był test przymiotników (*The Adjective Check List* – ACL) skonstruowany przez H. Gougha i A. Heilbruna, który składa się z 300 przymiotników używanych potocznie do opisu cech osoby ludzkiej. Te 300 przymiotników ujęte są w 37 skal. Całość testu można podzielić na 5 części:

1) Modus operandi – 4 skale, które pełnią rolę kluczy kontrolnych,

2) Skale potrzeb (15 potrzeb) według koncepcji Murraya. Badają osobowościowe korelaty określonych potrzeb psychicznych,

3) Dziewięć skal tematycznych, które ujmują różne aspekty lub komponenty zachowań interpersonalnych,

4) Czwarta część zawiera 5 skal analizy transakcyjnej, skonstruowanych na podstawie teorii Berne'a.[32] Autor ten rozpatruje ludzkie zachowania jako wymiar trzech podstawowych stanów ego: rodzicielskiego (kontrola i opiekuńczość), dorosłego i dziecka, na które składa się „wolne dziecko" i „dziecko przystosowane",

5) Ostatnią, piątą część testu stanowią 4 skale obejmujące twórczość i inteligencję rozumiane jako strukturalne wymiary osobowości wg koncepcji Welsha. Inteligencja została określona jako zdolność do abstrakcyjnego myślenia, wykrywania związków logicznych, zaś twórczość jest zdolnością do myślenia wyobrażeniowego i polega na przenoszeniu nowych idei w sferę rzeczywistości, zmienianiu swego otoczenia zgodnie z kryteriami estetycznymi, wyrażania świata przeszłości i przyszłości.[33]

5. Badania własne

Problemem badawczym tej pracy jest wydobycie z danych empirycznych i sformułowanie odpowiedzi na pytanie: jakie są osobowościowe korelaty wyżej zaprezentowanych typów postaw religijnych?

W przeprowadzonych badaniach chodziło o uzyskanie odpowiedzi na następujące pytania:

1) Jakimi cechami osobowości różnią się badani przynależący do trzech typów postawy religijnej?

2) Jaką funkcję w osobowości pełni każdy z tych typów postawy religijnej?

3) Jaki obraz siebie posiadają osoby, które w badaniach skalą religijności deklarują określony jej typ?

W toku przeprowadzonych badań i na skutek zastosowanych analiz statystycznych można bliżej scharakteryzować osobowość osób, które na podstawie badań Skalą Religijności C. Batsona zostały zakwalifikowane do jednego z typów: I, E, Q – postawy religijnej. Analiza statystyczna danych uzyskanych z badań pozwoliła też na poszukiwania różnic i zależności między wyżej wymienionymi typami postawy religijnej.

Podczas przeprowadzania badań, w których wzięło udział 120 osób z Kalisza, Lublina, Warszawy, Poznania, Zduńskiej Woli i Chełma, były kontrolowane zmienne: płeć, wiek i wykształcenie. Pozwoliło to na poszukiwania istotnych różnic w tym obszarze. Ze względu na objętość artykułu nie zamieszczono zestawień danych ani wykresów, a ograniczono się jedynie do zestawienia ciekawszych wniosków.[34]

Analiza osobowości badanych pozwala na stwierdzenie istotnych różnic w obszarze płci badanych. U kobiet można zauważyć bardziej nasiloną potrze-

bę wsparcia ze strony innych, są bardziej otwarte na przyjmowanie pomocy z zewnątrz, równocześnie tym, co je dobrze charakteryzuje, jest gotowość do poniżania (Aba[35]), rezygnacji oraz stawanie w prawdzie wobec siebie i innych. Kobiety mają wygórowane pragnienia (skale obrazu idealnego ACL) gdy chodzi o wytrwałość i porządek do tego stopnia, że mogą być one niemożliwe do realizacji (End, Ord). Są one równocześnie pesymistycznie nastawione do przyszłości, przyjmując postawę obronną, postawę wycofywania się. W relacjach interpersonalnych są bardzo wymagające i rygorystyczne. Sumienność, obowiązkowość i konsekwencja zdecydowanie bardziej charakteryzują tutaj kobiety niż mężczyzn.

Mężczyźni zaś przejawiają większą samoakceptację, co może wskazywać na lepsze tempo i właściwy kierunek ich rozwoju osobowego (wskaźnik samoakceptacji).

Spróbujmy odpowiedzieć na pytania badawcze, które wyznaczały kierunek poszukiwań:

1. Jakimi cechami osobowości różnią się badani przynależący do trzech typów postawy religijnej?

Biorąc pod uwagę istotne różnice w obrazie realnym osób przynależących do typu religijności wewnętrznej i zewnętrznej można spróbować wyciągnąć wnioski dotyczące funkcji, jaką pełni ten typ religijności w osobowości badanych. Na podstawie analizy psychologicznej można stwierdzić, że religijność wewnętrzna prowadzi w osobowości do większej wolności i otwarcia na innych. Wnosi zadowolenie z życia, nieskrępowanie w relacjach międzyludzkich (Com). Nasilenie religijności wewnętrznej pomaga w przyjmowaniu i pokonywaniu problemów życia codziennego. Człowiek posiadający tego typu religijność jest godnym zaufania i gotowy tym zaufaniem innych obdarzać (Scn). Nie chodzi mu o to by przyciągać uwagę innych i skupiać ją na sobie stając w centrum, ale aby inni dostrzegali w nim coś więcej. Nie narzuca też swego zdania, ale pozwala na zachowanie własnego. W zmaganiu się z trudnościami jest cierpliwy, stara się unikać konfliktów, jest wyrozumiały i tolerancyjny (Agg). Stateczność, pilność i pracowitość mogą być cechami, które będą innych prowadzić do próby uwewnętrznienia swojej religijności.

2. Jaką funkcję w osobowości pełni każdy z tych typów postawy religijnej?

Religijność pytająca prowadzi do osiągnięcia niezależności od innych, nawet od społecznych wartości i oczekiwań. Upór i stanowczość mogą pomagać w pokonywaniu wszelkich trudności, ale także utrudniać relacje interpersonalne (Aut). Religijność tego typu wyzwala chęć podejmowania ryzyka, poszukiwania nowych rozwiązań, może prowadzić do współzawodnictwa oraz konflik-

tów z innymi (CP). Ta aktywność w poszukiwaniu oraz otwartość w pytaniu może niejednokrotnie zamykać czy też sprawiać wrażenie obojętności na potrzeby innych, małej, słabej empatii (Def). Samowystarczalność, silna wola, oryginalność w myśleniu i działaniu to cechy, które wyróżniają osoby o tym typie religijności spośród innych (A-2). Religijność poszukująca nie wnosi nic nowego w świat pragnień i ideałów człowieka. Przemawiałby za tym brak istotnych różnic w skalach obrazu idealnego między osobami o maksymalnym i minimalnym nasileniu w typie religijności pytającej „Q". Poszukiwania, otwarcie człowieka na nowe i nieznane, dopuszczanie wątpliwości nawet natury religijnej – to charakterystyka tej grupy osób.

3. Jaki obraz siebie posiadają osoby, które w badaniach skalą religijności deklarują określony jej typ?

W obrazie realnym badanych nie zauważono w wielu skalach ACL istotnych różnic między osobami o typie „I" oraz „E". Osoby o typie religijności zewnętrznej różnią się istotnie w dwóch skalach osobowości od osób z religijnością pytającą. Dotyczy to potrzeby ujawniania się (Exh) oraz funkcjonowania w relacjach osobowych jako dziecko wolne (FC). Oznacza to, iż tym co różnicuje te dwa typy religijności jest chęć pokazywania siebie, zwracanie na siebie uwagi a także niecierpliwość wobec trudności, przeciwności i zwłoki (Q). Skala analizy transakcyjnej, nazywana „FC", mówi o pobłażaniu sobie samemu, spontaniczności i radości życia. Takie cechy możemy odnaleźć w osobowości typu „Q" i tylko one istotnie różnicują tę grupę z grupą „E".

* * *

W wyniku przeprowadzonych badań oraz zastosowanych analiz statystycznych, po ukazaniu cech w osobowości, którymi różnią się badani przynależący do określonego typu religijnego oraz funkcji jaki określony typ pełni w osobowości badanych, można na koniec podać ich krótką, psychologiczną charakterystykę.

Typ I – charakteryzujący się nasileniem potrzeby wsparcia ze strony innych oraz potrzeby poniżania. Przedstawiciele tej grupy funkcjonują jako niezależni od innych, ale równocześnie niepewni, podporządkowujący się. Wysokie ideały i pragnienia zmierzają w kierunku bycia bardziej wytrwałym i uporządkowanym w działaniu.

Typ E – charakteryzuje osoby pesymistycznie patrzące w przyszłość, przyjmujące postawę obronną i wycofujące się. W relacjach z innymi są krytyczne i bardzo wymagające. Wysokie ideały w sferze potrzeb porządku i wytrwałości zdają się być niemożliwe do osiągnięcia.

Typ Q – dotyczy osób, które oprócz niewiary we własne siły oraz pesymizmu w patrzeniu w przyszłość cechuje także chęć pokazywania siebie i zwra-

cania na siebie uwagi. Cechują się dużą niezależnością, a także posiadają dużą zdolność i łatwość w manipulowaniu innymi.

Dotychczasowa znajomość zmiennych religijności i osobowości oraz empiryczne badania w tym zakresie nie odpowiadały na postawione w tej pracy pytania. Jak osobowość w wymiarze obrazu siebie jest już zmienną dość dobrze znaną, tak badania w zakresie postaw religijnych i typologii religijności są nadal obszarem nowym i wymagającym nieustannego zgłębiania.

Religijność rozumiana jako postawa, ukierunkowanie ku przedmiotowi religijnemu, którym jest Sacrum, okazała się rzeczywistością bardziej złożoną i trudną do uchwycenia (według zaproponowanych przez C. Batsona typów) niż mogłyby wskazywać na to przeprowadzone już w tym obszarze badania. Świadczy to o tym, że typy religijności zewnętrznej, wewnętrznej i pytającej są zmienną jeszcze nie do końca określoną i stawiają przed badaczem nowe wyzwanie do lepszego ich psychologicznego dookreślenia.

Przeprowadzone badania pozwoliły na odpowiedź na pytania dotyczące nowych powiązań religijności z osobowością oraz pomogły w szerszym ukazaniu złożoności tych zmiennych, a także ukazały nowe obszary, w których należy podjąć dalsze badania.

Uzyskane w tej pracy wyniki i wnioski z przeprowadzonych badań empirycznych mogą przyczynić się do dalszych poszukiwań w obszarze religijności ujmowanej w ramach typologii oraz do odkrycia nowych powiązań ze sferą osobowości i osobowego funkcjonowania człowieka, a przez to przyczynić się do postępu w badaniach nad osobowością i religijnością człowieka.

PRZYPISY

[1] Por. Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do teorii osobowości H.J. Eysencka*, „Roczn. Filozof." 11(1963) z. 4, s. 81-91 oraz W. Prężyna, *Postawa religijna a cechy osobowości analizowanej w świetle danych 16-czynnikowego kwestionariusza R.B. Cattella*, „Roczn. Filozof." 17(1969) z. 4, s. 99-124; Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992.

[2] W. Prężyna, T. Kwaśniewska, *Powiązania postawy religijnej i osobowości analizowanej w świetle danych Inwentarza Psychologicznego Gougha*, „Roczn. Filozof." 22(1974) z. 4, s. 6-24; W. Prężyna, *Obraz siebie a intensywność postawy religijnej*, „Roczn. Filozof." 23(1975) z. 4, s. 5-25.

[3] G. Allport, *The Individual and his Religion*, New York 1976.

[4] Por. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1970, s. 19.

[5] Za J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986, 82-103. (G.W.Allport podaje następującą definicję postawy: „jest psychicznym i nerwowym stanem gotowości, zorganizowanym przez doświadczenie, wywierającym ukierunkowujący lub dynamiczny wpływ na reakcję jednostki do wszystkich przedmiotów czy sytuacji, z którymi jest on związany", por. G.Alport, *Attitudes*, w: G. Murchison, *Handbook of Social Psychology*, Worcester, 1935, s. 810).

[6] W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 20.

[7] Nad tym zagadnieniem pracowali np. Poppleton, Pilkington oraz na polskim gruncie można zauważyć prace: Pastuszki, Bazylaka, Sochy, Zycha, Czerwińskiego czy Prężyny. Ten ostatni ukazu-

jąc powiązanie rozumienia postawy psychologicznej z postawą religijną wskazuje tylko na różnorodność przedmiotów tych pojęć. Religijną będzie – według niego – ta postawa, „której przedmiot ze względu na swą treść – przynależy do religii" (W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, dz. cyt., s. 44). W swojej pracy *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka* tak definiuje postawę religijną: „względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie jednostki wobec nadprzyrodzoności" (s. 45). W literaturze psychologicznej można spotkać następujące aspekty postawy religijnej: nadprzyrodzony charakter, stałość, dojrzałość. W miarę rozwoju zainteresowania się tym zagadnieniem, zaczęto równocześnie konstruować metody do badania postawy religijnej.

[8] S. Opara, *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975.

[9] S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1993.

[10] Por. Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987, Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992.

[11] Cyt. za W. Clark, *The psychology of religion*, New York 1968, s. 55.

[12] J. Bielecki, W. Nowicki, *Studia z psychologii. Badania nad zmianami osobowości młodzieży męskiej i żeńskiej poddawanej intensywnemu oddziaływaniu katolickiej formacji religijnej*, t. 3, Warszawa 1991, s.68.

[13] Cyt. za: A. Combs, D. Snygg, *Individual Behavior*, New York 1959, s. 12.

[14] A. Brzezińska, M. Kofka, *Stabilność obrazu własnej osoby, odporność na stres i lęk przedegzaminacyjny*, „Psychologia Wychowawcza" 1973, nr 5, s. 603-611.

[15] Cyt. za J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.

[16] S. Siek, *Rozwój potrzeb psychicznych, mechanizmów obronnych i obrazu siebie*, Warszawa 1984.

[17] S. Siek, *Osobowość*, Warszawa 1982, s. 402.

[18] Obszerny materiał autorstwa tych i innych autorów amerykańskich można znaleźć w specjalnym numerze „Journal of Personality and Social Psychology" (1967, nr 5), zawierającym relację z sympozjum na temat typologii religijności.

[19] H. Grzymała-Moszczyńska, *Religijność zewnętrzna i wewnętrzna – dwa sposoby funkcjonowania religii w życiu człowieka*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1981, nr 1, s. 23-28.

[20] R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.

[21] J. Pastuszka, *Typy życia religijnego*, „Przegl. Powsz." 1951, nr 231, s. 90-104.

[22] G. Allport, *Personal Religious Orientation and Prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1967, nr 5, s. 432-443.

[23] M. Donahue, *Intrinsic and extrinsic religiousness: the empirical research*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1985, nr 4, s. 418-423.

[24] R. Kahoe, *The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1985, nr 4, s. 408-412.

[25] C. Batson, W. Ventis, *The Religious Expirience. A social psychological perspective*, New York 1982.

[26] R. Hood, *The Conceptualization of Religious Purity in Allport's Typology*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1985, nr 4, s. 413-417.

[27] C. Batson, W. Ventis, *The Religious Expirience*, dz. cyt.; C. Batson, *Religion and Prosocial: Agent or Double Agent?* „Journal for the Scientific Study of Religion" 1976, nr 15, s. 29-45.

[28] J. Feagin, *Prejudice and Religious Types: A focused study of southern fundamentalists*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1964, nr 4, s. 3-13.

[29] R. Hunt, M. King, *The Intrinsic – Extrinsic Concept: A Review and valuation*, „Journal for the Scientific Study of Religion" 1971, nr 10, s. 339-356.

[30] C. Batson, W. Ventis, *The Religious Expirience*, dz. cyt., s. 144-146.

[31] P. Socha, A. Latała, R. Filas, *Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych*, Kraków 1991, s. 17-24.

[32] R. Rogoll, *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, Warszawa 1995.

[33] H. Gough, A. Heilbrun, *The Adjective Check List Manual*, California 1965.

[34] Zainteresowani mogą jednak skorzystać z opracowania całościowego, które zostało ujęte w pracy: M. Kasik, *Obraz siebie a typ postawy religijnej*, Lublin 1996 (mszps. w Bibl. KUL).

[35] Skrótowe określenia skal ACL wg Gougha i Heilbruna, por. tłumaczenie skal przez – A. Juros, P. Oleś, *ACL – Opis skal*, Lublin 1990.

KS. HENRYK POSŁUSZNY

PSYCHICZNE UWARUNKOWANIA KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA I ŻYCIA ZAKONNEGO

Mówiąc o psychicznych uwarunkowaniach kandydatów do służby Bożej, musimy odwołać się do pojęcia osobowości. We współczesnej psychologii jest wiele teorii osobowości; różnią się one między sobą niektórymi założeniami teoretyczno-metodologicznymi, inną aparaturą pojęciową, swoistym podejściem do osobowości. Do najbardziej znanych teorii osobowości należą: psychoanalityczna, behawiorystyczna i humanistyczna.

Żadna z nich nie jest jednak wystarczająca do badań nad powołaniami do kapłaństwa czy życia zakonnego. Żadna bowiem nie bierze pod uwagę wartości nadprzyrodzonych, a one w takich badaniach mają istotne znaczenie. Nie są też przydatne w tym względzie teorie, które interpretują wybór kariery czy zawodu drogą przymiotów osobowości. Mają one jeden wspólny czynnik – widzą aktualizację czy realizację własnego „ja" jako zasadniczą motywację u samych podstaw każdego wyboru zawodu czy powołania. Można kwestionować, czy taka motywacja odpowiada rzeczywistości powołania do kapłaństwa i życia zakonnego. W świetle Ewangelii jest odwrotnie, wybór drogi powołania powinien być oparty na wyrzeczeniu się wszystkiego, włącznie z własnym „ja": „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Łk 9, 23-24).

Dla badania właściwego wyboru drogi powołania L.M. Rulla, znany psycholog – jezuita, wypracował teorię osobowości, która łączy wartości duchowe i psychiczne w logiczną i spójną całość. Jako główny cel zakłada ona czytelne przedstawienie motywacyjnych predyspozycji, które mogą wpływać na wstąpienie, wytrwałość i efektywność w procesie formacji powołaniowej, a potem w posłudze życia kapłańskiego czy zakonnego. Teoria ta w pierwszym rzędzie próbuje zbadać i uszeregować te siły motywacyjne, które działają w osobie i wpływają na jej decyzje.

Uwarunkowania teologiczne

Teoria, która chce pomóc komuś odkryć drogę powołania życiowego, musi najpierw zdefiniować istotne cechy takiego powołania. Z teologicznego punktu widzenia można wskazać na trzy następujące elementy wspólne powołaniu

kapłańskiemu i zakonnemu: 1) Powołanie do kapłaństwa i życia zakonnego jest wewnętrzną łaską, przez którą Bóg zaprasza człowieka, by poświęcił się pracy na tej drodze życia; 2) Boże powołanie odnosi się do całej osoby i całej jej egzystencji. To jest powołanie do nowej egzystencji, w której element nadprzyrodzony musi być motywacją dominującą, integrującą osobę. Ten element jest zwornikiem nadającym powołaniu kapłańskiemu czy zakonnemu cechę transcendencji; 3) Kapłani, zakonnicy wybierają tę drogę, by całkowicie poświęcić się dla Królestwa Bożego. Powołanie kapłańskie czy zakonne stanowi dla powołanego nowe zobowiązanie, a ponad wszystko powołanie do świętości. Wszystko to wskazuje na główny czynnik w powołaniu, którym są wartości duchowe. Wszystko inne powinno być zintegrowane wokół wartości duchowych.

Uwarunkowania psychologiczne

Z psychologicznego punktu widzenia musimy badać osobowość w jej wielowymiarowości, by z jednej strony odsłonić te czynniki, które dotyczą powołania kapłańskiego czy zakonnego, a z drugiej dokonać oceny tych danych, od których zależy wstąpienie, wytrwałość i efektywność życia kapłańskiego czy zakonnego. W tym względzie jeden wymiar ma szczególne znaczenie – jest nim podświadomość.[1] Choć jest ukryta w człowieku, ma duży wpływ na podejmowanie jakiejkolwiek decyzji.

Kiedy bada się kandydata do życia kapłańskiego lub zakonnego, chce się mieć pewność, że działa on w sposób wolny, jest dobrego charakteru i jest wolny od choroby umysłowej. Seminaria czy zakony, które powołują psychologów, by dokonywali psychologicznej oceny kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego, przede wszystkim chcą wyeliminować przypadki psychopatologiczne. Najczęściej uważa się, że poza przypadkami choroby umysłowej kandydaci do kapłaństwa i życia zakonnego mają wszystko w porządku: posiadają odpowiednie zdolności i umiejętności, by wytrwale wzrastać w powołaniu.

Niewielu zdaje sobie sprawę z tego, że w człowieku istnieje ścisły związek między tym, co świadome, i tym, co nieświadome. Podświadomość, przynajmniej częściowo, wpływa na życie świadome i to trzeba brać pod uwagę w ocenie i selekcji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Trzeba uwzględniać nie tylko ich możliwe symptomy patologiczne, nie tylko ich świadome życzenia, zainteresowania, postawy i świadomie formułowane pragnienia, ale także ich nieświadome motywy, które w różnym stopniu mogą wpływać na ich zdolności interioryzacji czy identyfikacji i personalizacji duchowych wartości. Musimy być świadomi tego, że obok dobrej woli i szczerego przyjmowania autentycznych wartości, u źródeł zachowania ludzkiego jest bardzo złożona istota, której nieświadome potrzeby mogą tłumić świadome pragnienia i motywy.[2]

Powinno się też spojrzeć na osobowość z punktu widzenia strukturalnego i jej treści. Strukturalnie biorąc osobowość może być rozważana przynajmniej w dwóch poziomach: „ja" idealnego, które jest świadome, i aktualnego „ja", które może być świadome lub podświadome. A zatem, z jednej strony mamy to, czego osoba pragnie, czym pragnie być, a z drugiej strony to, kim ona jest w rzeczywistości. Z punktu zaś widzenia treści, które są wewnątrz tej struktury, możemy osobowość rozważać w trzech poziomach: w poziomie wartości, postawy i potrzeby.

Przez w a r t o ś c i rozumie się ideały, którymi osoba zamierza żyć. W życiu kapłańskim czy zakonnym takimi ideałami mogą być: jedność z Bogiem, przeżywanie doświadczeń Jezusa, realizacja Jego poleceń, np.: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19), a także „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22, 19; por 1 Kor 11, 24) lub realizacja rad ewangelicznych.

P o s t a w y są to tendencje do działania. One są liczniejsze i bardziej złożone niż wartości. Taka wartość jak posłuszeństwo może się wypowiadać w różnych postawach: szacunku dla przełożonych, gotowości apostolskiej itp. Postawy pełnią różne funkcje w odniesieniu do wartości i służą jako mediatory – pomosty między wartościami a zachowaniem.

P o t r z e b y to dyspozycje zakorzenione w naturze osoby. Są to tendencje skłaniające człowieka do działania w wyniku powstałego braku w organizmie człowieka, albo w wyniku naturalnych wrodzonych potencjałów szukających zrealizowania w dążeniu do rozwoju, doskonalenia własnego „ja". Potrzeby domagają się zaspokojenia.[3] Zaspokojenie potrzeb jest nieodzownym warunkiem utrzymywania i rozwoju zdrowej osobowości. Dlatego zgodnie z potrzebami człowiek został wyposażony w dyspozycje, dzięki którym może wchodzić w kontakt z otaczającą go rzeczywistością i identyfikować się z nią. Można powiedzieć, że potrzeby skłaniają człowieka do nabywania wartości powołaniowych w celu ich przeżywania i internalizowania we własnym „ja"[4].

Zgodności i niezgodności we własnym „ja"

Niektóre potrzeby powodują powstawanie postaw, które można opisać jako dysonansowe, będące w rozdźwięku, a nawet w konflikcie z wartościami. Takimi potrzebami są np.: agresja uczuciowa, zależność, potrzeba seksualna. Te potrzeby można nazwać niezgodnymi z powołaniem do kapłaństwa lub życia zakonnego. Inne zaś potrzeby są powołaniowo neutralnymi lub spójnymi, np. potrzeba przezwyciężania przeszkód, trudności, porządku, wiedzy. Gdyby postawy były prostą drogą wyrażania wartości jednostki, to byłoby względnie łatwo odkryć odpowiedniość kandydata do kapłaństwa lub życia zakonnego. Wystarczyłoby stwierdzić obecność fundamentalnych wartości powołaniowych i zweryfikować z postawami oraz zachowaniem. Proces formacji ograniczałby

się do pomocy osobie, by wartości powołaniowe zrozumiała, zaakceptowała, a następnie wprowadzała je w życie. Wówczas wszystko byłoby proste i cały proces formacyjny odbywałby się bez zakłóceń.

Komplikuje jednak całą sprawę istnienie ukrytego „ja".[5] Komplikuje poznanie kandydata, a w konsekwencji – jego formację. Konkretna postawa może wypływać z świadomych i podświadomych potrzeb. Innymi słowy, idealne „ja" człowieka może po części być projekcją jego utajonego „ja". Można to zobrazować następującym przykładem: chrześcijańska wartość miłosierdzia wypowiada się w posługiwaniu innym, w modlitwie, w dobrym słowie itp. Każda z tych postaw może mieć inną motywację niż miłosierdzie. Można na przykład posługiwać innym, aby osiągać zaspokojenie własnych potrzeb emocjonalnej zależności, a zatem w rzeczywistości pomoc innym może być przeciwieństwem miłosierdzia. Nie zawsze człowiek uświadamia sobie faktyczną motywację takiej postawy. Wówczas może wierzyć, że pomaga innym, a faktycznie chce pomóc sobie. A zatem istnieje możliwość niezgodności, niespójności między idealnym „ja" a aktualnym „ja". Ta niezgodność może być świadoma lub nieświadoma. Najczęściej wylicza się cztery typy zgodności i niezgodności, opartej na psychodynamice, jaka może istnieć między wartościami, postawami i potrzebami.

Z g o d n o ś ć s p o ł e c z n a jest wówczas, kiedy potrzeba świadoma czy podświadoma jest zgodna z wartościami i postawami osoby. Wówczas potrzeba pomocy innym jest w harmonii z szczodrobliwą postawą skierowaną do realizowania cnoty miłosierdzia. Wtedy jednostka jest przystosowana społecznie.

N i e z g o d n o ś ć s p o ł e c z n a jest wówczas, kiedy podświadome potrzeby nie są w harmonii z powołaniowymi wartościami, a postawy słuchają więcej potrzeb niż wartości. Wówczas potrzeba uczuciowej zależności może wytwarzać pewne postawy, które nie są w zgodności z powołaniem, jak np. ciągła dążność do szukania przyjaźni. Taki kandydat do kapłaństwa czy życia zakonnego przeżywa nie tylko niezgodność społeczną, ale i psychologiczną.

N i e z g o d n o ś ć p s y c h o l o g i c z n a jest wówczas, kiedy potrzeby podświadome nie są w harmonii z wartościami i postawami. Na przykład kandydat może mieć podświadomą potrzebę zależności od innych, jednak ta potrzeba jest w niezgodzie z jego postawami, które są ustawione w przeciwnym kierunku – na pomoc innym. Taki kandydat zewnętrznie manifestuje poprawność zachowania, ale w sobie jego własne „ja" jest w niezgodzie. Jego „ja" objawia tendencje pomocy innym, ale w rzeczywistości potrzeba natury obronnej jest silniejsza – chce dawać tylko po to, by otrzymywać.

Z g o d n o ś ć p s y c h o l o g i c z n a jest wówczas, kiedy potrzeby są w zgodzie z wartościami, ale niekoniecznie z postawami osoby. Potrzeba pomocy innym jest wówczas w harmonii z ideami np. miłosierdzia, miłości, ale osoba rozwinęła pewne postawy przeciwne temu, np. postawy agresywne czy

egoistyczne. Taki człowiek choć społecznie jest nieprzystosowany, psychologicznie jest w sobie zgodny.

W badaniu tych zgodności i niezgodności ważne jest odkrycie, czy są świadome czy nieświadome we własnym „ja". Niezgodności rozpoznane przez własne „ja" stwarzają możliwość wolnej decyzji i rozwoju. Niezgodności nieświadome, nie rozpoznane, stwarzają ryzyko wytwarzania mechanizmów obronnych, umożliwiających dalsze trwanie w instytucji formacyjnej, potem w kapłaństwie lub życiu zakonnym, albo zmuszają do ich opuszczenia. Jest to znak, że potrzeby przezwyciężyły wartości. Dalej znaczy to, że zabrakło identyfikacji z treścią wartości powołaniowych „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody... uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem", a nastąpiła identyfikacja z potrzebami. To również jest znakiem niedojrzałości psychicznej własnego „ja". Dojrzałość własnego „ja" u powołanego wyrasta i rozwija się w procesie identyfikacji z treścią Dobrej Nowiny.[6]

Należy zauważyć, że zgodności i niezgodności we własnym „ja" mogą istnieć obok siebie i współdziałać w niektórych jednostkach zgodnie z różnymi potrzebami i w różnych stopniach intensywności. Te dynamiczne siły obecne we własnym „ja" jednostki trzeba odkryć i określić ich centralną motywację, wówczas można skuteczniej formować powołanego ku temu, aby realizował podstawowe zadania powołania kapłańskiego i zakonnego.

Transcendentalna spójność własnego „ja"

Powołanie do kapłaństwa i życia zakonnego jest oparte na transcendencji własnego „ja", ponieważ w powołaniu jest zawarte zaproszenie do pójścia za wartościami nadprzyrodzonymi i do pełnej identyfikacji z nimi. Pierwszorzędnym celem powołania nie jest samowypełnienie i samozadowolenie. Powołany ma szukać najpierw „królestwa Bożego i jego sprawiedliwości". Przez budowanie królestwa Bożego w innych buduje królestwo Boże w sobie, a wszystko inne będzie mu przydane. Życie Ewangelią, które jest drogą miłości, domaga się daru z własnego „ja" dla innych i zaparcia się własnego „ja", czyli własnego życia. A zatem, wartości, które tworzą to idealne „ja" kapłana, muszą być oparte na miłości i z niej wyrastać. Jego życie musi wyrastać z tej miłości, o którą się Chrystus dopomina: „Czy kochasz mnie więcej aniżeli ci". Idealne „ja" kapłana musi być utożsamione z zamiarami Bożymi.

Pierwszy etap tego utożsamiania dokonuje się w procesie formacji seminaryjnej. Ta formacja jest przedłużeniem w czasie dzieła Chrystusa, o którym ewangelista Marek pisze: „Jezus wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki, by mieli władzę wypędzać złe duchy" (Mk 3, 13-15).

Zdolność internalizacji wartości powołaniowych

Jednym z podstawowych pojęć czy nurtów teorii powołania do kapłaństwa czy życia zakonnego jest wzrost w powołaniu, czyli wzrost w dojrzałości własnego „ja". Powołaniowy wzrost dojrzałości zakłada zdolność[7] internalizowania – identyfikowania wartości powołaniowych z własnym idealnym „ja". Według psychologów osoba jest dojrzała, jeżeli jest zdolna zaangażować wszystkie siły, zarówno świadome jak i nieświadome, w sposób wolny w wybranych planach życia. Ta sama prawda dotyczy dojrzałości powołaniowej, która może być przedstawiona jako identyfikacja dojrzałości uczuciowej i duchowej. W tym wyraża się podstawowa zgodność między potrzebami emocjonalnymi i wartościami powołaniowymi. Internalizacja wartości powołaniowych jest właśnie tym procesem dojrzewania, który pozwala własnemu „ja" na identyfikowanie potrzeb i wartości powołaniowych w spójny system motywacyjny, który gwarantuje wytrwałość i efektywność życia w kapłaństwie lub życiu zakonnym.

Wskazaliśmy już, że może nastąpić rozdwojenie między idealnym i aktualnym „ja". Wartości mogą być niezgodne z potrzebami, a co za tym idzie, nie połączone w spójny motywacyjny system działania. W takim razie związek potrzeb z wartościami powołaniowymi pozostanie jedynie zewnętrzny i może działać jako mechanizm obronny własnego „ja" przeciwko nieświadomym konfliktom, dając zadowolenie niektórym potrzebom. Wartości te będą akceptowane tak długo, jak długo będą dawać zadowolenie. Jednostka będzie przekonana, że rzeczywiście wzrasta i dojrzewa prawidłowo, ale może się okazać, że ten pozorny wzrost jest powodowany dostosowaniem się zupełnie zewnętrznym, dzięki akceptacji wpływów instytucji, przełożonych, grupy, a nie w wyniku wewnętrznych przekonań. Internalizacja wartości powołaniowych jest prawidłowa wówczas, kiedy kandydat do kapłaństwa czy życia zakonnego akceptuje te wartości, które są mu oferowane i przedstawione, na podstawie wewnętrznej znajomości siebie i wewnętrznego przekonania, że poznając siebie samego, głębiej zrozumie sens własnego powołania.[8] Tylko ten rodzaj internalizacji pozwala powołaniowej decyzji, która jest wolna i niezależna od presji rodziny, grupy rówieśników, instytucji czy też nieświadomych potrzeb samego kandydata, osiągać oczekiwane stopnie dojrzałości powołaniowej.

Ta zdolność internalizacji wartości powołaniowych jest bezpośrednio proporcjonalna do stopnia zgodności wszystkich czynników tworzących pełną, zdrową i dojrzałą osobowość. Dlatego warto zaznaczyć, że tradycyjny sposób formacji do kapłaństwa, składający się głównie z prezentacji wartości powołaniowych poprzez konferencje, rekolekcje itd., dziś może okazać się nieskuteczny, gdy wśród formatorów nie będzie świadomości potrzeby budzenia, ciągłego rozwijania i wzmacniania zdolności internalizacji wartości powołaniowych. Ujawnia się to w entuzjastycznych rozmowach pierwszego roku w seminariach

czy nowicjatach, a wkrótce potem w bolesnym odwrocie i zawiedzeniu, ze względu na to, że środowisko formacyjne nie podtrzymało tego entuzjazmu, a nawet wręcz przeciwnie, nie zwróciwszy uwagi na źródła tego entuzjazmu, przyczyniło się w sposób niezamierzony do jego wygaśnięcia. Zaś wygaśnięcie entuzjazmu staje się szczególnie łatwe, gdy od samego początku entuzjazm znajdował się tylko w zewnętrznych poziomach, a nie sięgał prawdziwie głębokich złóż motywacyjnych własnego „ja".

Charakter wartości powołaniowych

Mówiąc o powołaniu do kapłaństwa lub życia zakonnego nigdy nie należy zapominać o wartościach niezmiennych zawartych w Ewangelii. Mają one charakter ponadkulturowy i ponadsytuacyjny, zarówno w zakresie treści, jak i w wymiarze struktury. L.M. Rulla[9] podzielił te wartości na: 1) ostateczne, którymi są jedność z Bogiem i naśladowanie Chrystusa; 2) instrumentalne, do których zaliczył ubóstwo, czystość i posłuszeństwo. Życie tymi wartościami może być uzależnione od kultury i wieku, ale one same w sobie są tak niezmienne, jak niezmienne jest istotne znaczenie życia kapłańskiego czy zakonnego. Również potrzeby, jako organicznie złączone z naturą ludzką, są niezmienne.[10]

Badania Rulli i jego współpracowników, jak dotąd, skupiły się na następujących pytaniach:

1) Czy kandydaci wybierają kapłaństwo lub życie zakonne na podstawie własnej wiary w to, czym oni są, czy na podstawie tego, czym oni chcieliby być?

2) Czy można przyjąć kandydatów na podstawie motywacji zadeklarowanej przez nich samych, czy też powinno się rozważyć także możliwość ich podświadomej motywacji?

3) Jeżeli świadoma motywacja nie jest całkowita, to powstaje pytanie, jaka jej część jest w psychodynamice jednostki, a jaka część kieruje się podświadomą motywacją? Jaka treść charakteryzuje obydwie: świadomą i podświadomą motywację?

4) Czy psychodynamika w momencie wstąpienia dąży do trwania w kapłaństwie i życiu zakonnym?

5) Czy psychodynamika wstępujących do seminarium wykazuje tendencje szkodliwe we wzroście powołania, czy wzmacniające?

Odpowiedź na powyższe pytania będzie oparta na wynikach badań przeprowadzonych przez Rullę wśród setek seminarzystów diecezjalnych i zakonnych – mężczyzn i kobiet.[11]

Świadoma motywacja u kandydatów do życia kapłańskiego i zakonnego oparta jest na ideałach personalnych. To znaczy, że swój wybór opierają więcej na tym, czym chcieliby być, niż na podstawie tego, czym świadomie są. Temu wyborowi towarzyszą wyidealizowane pojęcia o instytucjach,

do których zmierzają. Wydaje się, że przypisują oni instytucjom cechy własnego „ja" idealnego. Ta przewaga własnego idealnego nad aktualnym „ja" może być korzystna dla rozwoju powołaniowego, gdyż preferuje ona otwartość zarówno na wartości naturalne, jak i nadprzyrodzone.

Podświadoma motywacja u kandydatów skupia się na idealizowaniu cech swej osobowości, instytucji seminaryjnych czy klasztornych. Dlatego też u takich niski jest stopień realizmu, poczucia rzeczywistości w podejmowaniu decyzji do kapłaństwa czy życia zakonnego.[12] Brak realizmu manifestowany przez wielu kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego wydaje się być związany, przynajmniej częściowo, z niezgodnością nieświadomych potrzeb z ideałami powołaniowymi.

A zatem można powiedzieć, że wybór powołania i decyzja wstąpienia do seminarium czy klasztoru jest nie tylko skutkiem ideału dobrowolnie wybranego, ale także jest to wynik nieświadomych potrzeb. Niektóre jednostki mogą, bez uświadomienia sobie tego, wybrać drogę do kapłaństwa czy życia zakonnego w celu zaspokojenia niektórych swoich potrzeb, albo w obronnym wysiłku rozwiązania konfliktów czy niezgodności, które sprawiają im wiele kłopotów we własnym „ja". Taka motywacja nie może być zaakceptowana jako adekwatna. W tym wyraża się niedojrzałość oceny własnego „ja".

Ze względu na to w niektórych krajach przyjęła się praktyka odkładania kandydatowi czasu wstąpienia do seminarium czy klasztoru. Pożyteczność takiego postępowania wydaje się być wskazana w przypadkach, w których kandydat nie osiągnął jeszcze pewnego koniecznego poziomu rozwoju. Powstaje jednak bardzo trudne pytanie, czy taki sposób działania jest pożyteczny, kiedy kandydat wykazuje pewne nieświadome niezgodności we własnym „ja"? Czy samo osiągnięcie szerszego doświadczenia życiowego wpłynie pozytywnie na kandydata do kapłaństwa czy życia zakonnego? Można przewidywać, że kandydat, który ma pewne nieświadome niezgodności we własnym „ja", będzie kontynuował postępowanie zgodne z nimi, bez względu na to, w jakim środowisku się znajdzie, i dalej będzie rozwijał postawy obronne, które w następstwie będą rodziły chęć przedłużania nierealnie idealizowanego własnego „ja".

Przewaga podświadomej motywacji

Wyniki badań przeprowadzonych przez L.M. Rullę pokazują, że motywacja powołaniowa u ok. 60% -80% kandydatów do kapłaństwa jest nacechowana postawami w służbie podświadomym potrzebom.[13] A zatem podświadome potrzeby są bardzo ważnym czynnikiem w podejmowaniu decyzji do kapłaństwa czy życia zakonnego. Co więcej, w tych podświadomych motywacjach potrzeby nieharmonizujące się, takie jak agresja, potrzeba poniżenia, potrzeba usprawiedliwiania siebie – odgrywają wyjątkową rolę. A zatem można przy-

puszczać, że mają one negatywny wpływ na wytrwałość i efektywność powołaniową. Nie wskazuje to jeszcze na psychopatologię, chociaż kandydaci o najniższym stopniu dojrzałości mogą już mieścić się w tej kategorii. Ta niedojrzałość najczęściej dotyczy sfery emocjonalnej. Należy wziąć to pod uwagę, zanim kandydat rozpocznie formację, i zbadać, czy nie będzie to przeszkodą w życiu kapłańskim lub zakonnym.

Wśród psychologów jest przekonanie, że konflikty nieświadome mają tendencję do trwałości ze względu na to, że nie są rozpoznane. Mechanizmy obronne używane przez jednostkę mają umiejętność ukrywania swojej prawdziwej natury, źródła trudności i frustracji przed ich rozpoznaniem, tak że jednostka nie jest zdolna uczyć się z doświadczenia, tak jak by tego chciała. Jednostka może szukać różnych rozwiązań – np. zmieniać środowisko, brać udział w rekolekcjach – ale bez trwałych skutków, ponieważ nie została rozpoznana prawdziwa natura tych problemów. Badania wykazały, że cztery lata formacji w seminarium czy klasztorze nie przyniosły żadnego znaczącego wzrostu w zakresie emocjonalnej dojrzałości zarówno w grupach męskich, jak i żeńskich. Tylko 2% kobiet i 2% mężczyzn doznało korzyści w czasie czteroletniej formacji, którą przeszli, w zakresie wzrostu emocjonalnej dojrzałości. Podobnie mały był postęp w zakresie głębi poznania samego siebie. W chwili wstępowania do seminarium i klasztoru 86% mężczyzn i 87% kobiet nic nie wiedziało o swoich istotnych konfliktach wewnętrznych i po czterech latach formacji 83% mężczyzn i 82% kobiet było dalej ignorantami w tym zakresie. Podobne tendencje dało się zauważyć w zakresie trwałości nieświadomych niezgodności. Kandydat w swojej relacji do władz seminarium, klasztoru czy rówieśników chce powielać związki, które miał z członkami swojej rodziny w dzieciństwie lub młodości. To regresywne powtarzanie się doświadczeń przeszłości objawia, jak również wzmacnia niezgodności aktualne.[14] Badania wykazały, że tego rodzaju uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa były powiązane albo z konfliktami rodzinnymi, albo osobistymi.

Wyniki badań zwracają uwagę na bardzo ważny problem dotyczący formacji. Wydawałoby się, że każdy człowiek z natury chce się zmieniać i doskonalić przy pomocy łaski Bożej i własnych wysiłków. W wypadku kandydatów, którzy byli pod wpływem nieświadomych niezgodności – konfliktów, czteroletnia formacja w seminariach i klasztorach, gdzie te badania zostały przeprowadzone, okazała się mało skuteczna.

U podstaw motywacji opuszczających kapłaństwo i życie zakonne jest wiele czynników: brak współpracy z łaską Bożą, presja grup na jednostki, zewnętrzne podejście do norm życia w Kościele, struktury instytucji zakonnych i diecezjalnych. Można też mówić o wpływie czynników historycznych, społeczno-kulturowych oraz o uwarunkowaniach tkwiących w osobowości indy-

widualnego kapłana, zakonnika i zakonnicy. Biorąc pod uwagę cechy osobowości każdego kandydata do kapłaństwa lub życia zakonnego należy pamiętać o tym, że między wstąpieniem do seminarium a jego ukończeniem w każdym kandydacie zachodzą duże, a nieraz istotne zmiany.[15] Ideały proklamowane w trakcie formacji nie są gwarancją wytrwałości w kapłaństwie czy życiu zakonnym.

By wyjaśnić, przynajmniej częściowo, zjawisko opuszczania przez kandydatów seminarium, klasztoru, kapłaństwa czy życia zakonnego, trzeba też rozpatrzeć równowagę albo nierównowagę wewnętrznej zgodności czy niezgodności. Im większa dominacja zgodności, spójności nad niezgodnością, niespójnością, tym większe prawdopodobieństwo wytrwania w okresie formacji, a potem w kapłaństwie i życiu zakonnym. Dlatego odpowiednia zdolność internalizacji wartości powołaniowych zdeterminowanych przez zgodność czy niezgodność, wydaje się być jednym z decydujących czynników wytrwałości w powołaniu do kapłaństwa i w kapłaństwie. Jeżeli wartości powołaniowe nie są internalizowane, to motywacje angażowania się w procesy formacyjne i działania duszpasterskie będą stopniowo wygasać, a zobowiązania wynikające z powołania będą powoli kwestionowane.

Ta prawda jest wyraźnie widoczna w nauczaniu papieża Jana Pawła II, gdy mówi o wymiarach formacji kapłańskiej. Formacja ludzka jest fundamentem całej formacji kapłańskiej: „Bez odpowiedniej formacji ludzkiej cała formacja kapłańska byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu".[16] Dlatego też, „nie tylko dla osiągnięcia właściwej i koniecznej dojrzałości oraz realizacji samego siebie, lecz również ze względu na podejmowaną posługę przyszli kapłani powinni rozwijać w sobie zespół ludzkich cech, bez których nie można kształtować osobowości zrównoważonych, silnych i wolnych, zdolnych dźwigać ciężary duszpasterskiej odpowiedzialności".[17]

Im bardziej niezgodności we własnym „ja" stają się nieświadome, tym bardziej determinują nierealistyczne ideały i błędne oczekiwania odnośnie do przyszłych zadań. Rozbieżności między idealnym a aktualnym „ja", raz zagnieżdżone i nie rozwiązane, mają tendencje wzrastania, czego skutkiem jest wewnętrzne niezadowolenie. Źródła narastającego niezadowolenia są niełatwe, a czasem wręcz niemożliwe do rozpoznania. Dzieje się tak dlatego, że mają one charakter nieświadomy i że realistyczne postrzeganie rozbieżnych i konfliktowych potrzeb przedstawia zbyt duże zagrożenie dla osobistej wartości własnego „ja". Właśnie to niezadowolenie zwykle jest rzutowane na instytucje, jak seminarium, Kościół czy osoby kierujące tymi instytucjami. Tutaj zazwyczaj pojawiają się wypaczenia, zniekształcenia czy wreszcie fałszywe przedstawienia rzeczywistości, które blokują, przeszkadzają czy powstrzymują jednostkę od dokonania obiektywnego oglądu, a w konsekwencji osądu siebie i świata zewnętrznego

i wówczas skłaniają go stopniowo do ponownego interpretowania autentycznych i doniosłych wartości i postaw powołaniowych, w swój własny, dziwny i nierealny sposób. A wówczas może dojść do tego, że osoba odkryje samego siebie całkowicie odizolowanego, wyobcowanego od swojej grupy: seminarzystów, nowicjuszy, nowicjuszek, zakonników, zakonnic czy kapłanów.

Wszyscy, którzy są w wewnętrznej niezgodności czy konfliktach, szczególnie w niezgodności między treściami powołaniowymi a potrzebami, wcześniej czy później opuszczą społeczność seminaryjną czy zakonną. Z drugiej strony mogą też opuścić i ci, którzy taką zgodność posiadają. Stanie się to wówczas, gdy pod wpływem solidnej wiedzy o własnym „ja" rozpoznają, że nie odpowiadają na treści powołaniowe stawiane przed nimi. Ci mogą dokonać dojrzałej i obiektywnej decyzji i zaczną szukać innej drogi życia. Również jest możliwe, że kandydaci o niezgodnościach wewnętrznych mogą pozostać w życiu seminaryjnym czy zakonnym pomimo ich nieświadomych niezgodności i konfliktów. Stanie się to w przypadkach, gdy życie kapłańskie lub zakonne stworzy im takie bezpieczeństwo, którego nie mogliby znaleźć gdzie indziej. W takich przypadkach ich praca apostolska i jej owocność będą cierpieć z powodu braku ich powołaniowej dojrzałości.

Zawsze ilekroć ktoś opuszcza seminarium, życie kapłańskie czy zakonne, powinno się pytać, jakie były jego nieświadome powody i oczekiwania, które wpłynęły na tę decyzję.

Selekcja i formacja kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego

Ze względu na specyficzny cel wychowawczy i strukturę seminarium duchownego, ci, którzy chcą do niego wstąpić, już wcześniej powinni być do tego przygotowani. Rodzi się pytanie, na czym miałoby polegać to przygotowanie? Wydawałoby się, że odpowiedź jest prosta: trzeba przeprowadzić odpowiednią selekcję, by odrzucić tych, którzy wykazują wewnętrzne niezgodności we własnym „ja". Gdyby przeprowadzić taką ścisłą selekcję, to liczba tych, którzy by pozostali w seminarium, wynosiłaby od 10% do 15% obecnego stanu.

Powstaje zatem następne pytanie: czy niezgodności we własnym „ja" są wskaźnikiem, że kandydaci nie mają powołania do kapłaństwa lub życia zakonnego, czy też mogą oni być widziani jako jedni z możliwych, którzy zostali powołani przez Jezusa.

Przyjmując to ostatnie założenie, trzeba się postarać nie tylko o to, by rozpoznać powołaniowe niezgodności, ale także o to, by pomóc kandydatom je rozwiązać. Element dydaktyczny w selekcji i formacji wydaje się nieodzowny i dlatego powinien być w ciągłym użyciu w procesach selekcyjno-formacyjnych poprzez przedstawianie fundamentalnych wartości powołaniowych za pośrednictwem konferencji, rozmów w małych grupach, rekolekcjach, medytacjach,

wykładach, w przeżywaniu liturgii i dyskusjach. Zgodnie z powyższymi wynikami badań taka formacja jest niewystarczająca, gdy zdolność do internalizacji wartości powołaniowych jest słaba, a to spotyka się u większości kandydatów.[18] Trzeba więc zadbać o to, by kandydaci zanim wstąpią do seminarium czy klasztoru, mieli odpowiednie doświadczenie życiowe, np. studia uniwersyteckie, uczenie w szkole, praca z biednymi, niepełnosprawnymi, uczestniczenie w grupach apostolskich, modlitewnych czy oazach. Można też pytać, jakie będą korzyści takich doświadczeń, skoro ze względu na istniejące niezgodności czy konflikty we własnym „ja" kandydat nie jest w stanie dojrzewać, ponieważ ukryte niezgodności w jego osobowości blokują możliwość uczenia się w tej, twórczej sytuacji. To znaczy, że doświadczenia zdobywane poprzez wykonywanie różnych prac, nie prowadzą automatycznie do osiągania wyższego stopnia dojrzałości powołaniowej. Trzeba jeszcze posiadać odpowiednie zdolności korzystania z tych doświadczeń, a więc umieć internalizować wartości powołaniowe i identyfikować się z ich treściami.

Rola psychologii w formacji do kapłaństwa i życia zakonnego

Trudności powołaniowe można podzielić na cztery typy: 1) duchowe wątpliwości wiary i moralności, 2) wynikające z normalnych trudności psychologicznego rozwoju, 3) podświadome powołaniowe niezgodności, które nie są jeszcze patologiczne, ale wykazują znamiona nieprawidłowości, 4) problemy patologiczne.

Rozwiązania odnośnie do dwóch pierwszych trudności nie powinny przedstawiać większych problemów, chociaż u niektórych kandydatów te niezgodności mogą już mieścić się w granicach patologii. W takim wypadku domagają się one uprzedniego rozpoznania, przed przyjęciem kandydata do instytucji formacyjnej. Takie rozpoznanie ma wskazać moderatorom seminaryjnym, że owe problemy należy rozwiązać w drodze procesów formacyjnych.

Wyniki różnych badań i długoletnie bezpośrednie doświadczenia piszącego niniejsze słowa z selekcji i pracy formacyjnej w Anglii wskazują, że takie pomoce jak: kierownictwo duchowe, rachunek sumienia, grupy dynamiczne, doświadczenie życiowe – zwykle stosowane do ich rozwiązywania – mogą nie wystarczać do leczenia patologii czy usunięcia nieświadomych konfliktów. Dlatego trzeba szukać nowych metod, które by uwzględniały osiągnięcia psychologii wychowawczej. Jak dotąd instytucje formacyjne przeważnie ograniczały wkład psychologów do pomocy w odsiewie kandydatów niepożądanych. Pozostaje zatem problem leczenia psychoterapeutycznego przypadków klinicznych. To zadanie trzeba podejmować przed wstąpieniem kandydata do seminarium. A zatem selekcja kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego powinna być przeprowadzona przed ich wstąpieniem do instytucji formacyjnych, by rozpo-

znać, ocenić, postawić diagnozę i to, co dostatecznie zdrowe, poddać procesom formacyjnym, a to, co jest dotknięte zakłóceniami patologicznymi w takim stopniu, że nie jest możliwe do sprostowania w zwykłych procesach formacyjnych, poddać leczeniu metodami psychoterapeutycznymi.

Rola psychologii w formacji seminaryjnej powinna być określona na podstawie trzech funkcji: pedagogicznej, zapobiegawczej – profilaktycznej i integracyjnej – całościowej. Pierwszą troską psychologii powinno być dążenie, aby pomóc kandydatowi rozwijać zdolność internalizacji wartości i postaw powołaniowych do tego stopnia, by uczynił je swoimi własnymi poprzez proces identyfikacji z całą swoją egzystencją. Właściwa praca na tym etapie pozwala już odkryć źródła przyszłych trudności, z którymi kandydat będzie się spotykał w trakcie formacji. Nie można więc czekać i pozwolić tym trudnościom nasilać się. Formatorzy od samego początku powinni stworzyć kandydatom do kapłaństwa czy życia zakonnego możliwości rozpoznania utajonego „ja", jego niezgodności i konfliktów, by nie blokowały dalszego wzrostu na płaszczyźnie ludzkiej i duchowej. Dlatego nie powinno tworzyć się podziału między psychologią a duchowością. Bez integracji i identyfikacji ludzkich i duchowych treści ideały proponowane przez idealne „ja" zamiast wzrostu będą stawały się źródłem frustracji i wyobcowania.

Taka formacja domaga się nowego typu formatorów, właściwie przygotowanych do tego rodzaju pracy. Można by zaproponować dwie nowe kwalifikacje dla formatorów:

1) Formatorzy powinni być ludźmi, którzy rozpoznali i opanowali w sobie psychiczne niezgodności i konflikty. Tacy, którzy ich nie rozwiązali, mają niewielkie szanse rozpoznania wnętrza kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Na zasadzie projekcji mogą uważać, że seminarzyści mają podobne problemy, albo mogą udawać, że nie zauważają tych problemów, by uzyskać przychylność formowanych, co jest nieszczęściem dla prawidłowej formacji.

2) Nowi formatorzy powinni być zdolni postrzegać w seminarzystach subtelne, prawie nieuchwytne w podświadomej motywacji niezgodności powołaniowe i je uzdrawiać. Ich rola niewiele różni się od tradycyjnej roli ojców duchownych czy dyrektorów formacji. Nowy element dotyczy rozwijania w kandydatach umiejętności rozpoznawania nieświadomych niezgodności we własnym „ja" i identyfikacji treści powołaniowych. Wreszcie powinni podtrzymywać i rozwijać w kandydatach zdolność wytrwałości prowadzącej do właściwych osiągnięć w okresie formacji i w życiu kapłańskim czy zakonnym.

Niektóre wnioski i konsekwencje

Istotne pytanie, a zarazem wniosek wynikający z doświadczeń i badań piszącego te słowa – w zakresie życia kapłańskiego i zakonnego dotyczy na

pierwszym miejscu związku między świętością a ludzką dojrzałością. Świętość to owoc Boskiej miłości w człowieku. Świętość w pierwszym rzędzie polega na wypełnieniu woli Bożej.[19] Świętość zatem zależy od łaski Boga i od wolnej odpowiedzi człowieka. Jednak czynniki podświadome mogą ograniczyć zakres wolności, dzięki której człowiek przyjmuje działanie łaski, a zatem zmniejsza jej dostępność do siebie. Dlatego też subiektywna świętość zależy od stopnia psychologicznej dojrzałości osoby. Z pewnością łaska może przezwyciężyć podświadome ograniczenia osoby i może przetworzyć osobę do głębi. Jednak takie terapeutyczne działanie łaski wydaje się być raczej wyjątkiem, niż regułą. I to właśnie potwierdzają badania. Bóg szanuje wolność człowieka i dynamiczne prawa jego rozwoju. Z drugiej strony byłoby trudno zrozumieć, dlaczego Bóg miałby nie szanować praw psychodynamicznych, które sam stworzył.

Dojrzałość ludzka w życiu kapłańskim i zakonnym jest bardzo ważna dla skuteczności pracy apostolskiej. Ona czyni kapłana lub zakonnika lepszym instrumentem w rękach Bożych, bardziej wrażliwym na potrzeby innych i wyraźnym świadkiem Jezusa. Jeżeli kapłan, zakonnik czy zakonnica nie są zdolni do internalizowania wartości powołaniowych, to ich zasadnicze postawy będą się powoli raczej przystosowywać do ich potrzeb niż identyfikować się z treściami nadprzyrodzonymi.[20]

Obecny kryzys powołaniowy może być rozważany w aspekcie opuszczenia przez wielu życia kapłańskiego i zakonnego, jak również w aspekcie małej liczby kandydatów, a także w kontekście zmian społeczno-kulturowych. Wydaje się jednak, że opuszczenia instytucji formacyjnych są spowodowane w dużej części nieświadomymi niezgodnościami i ich negatywnym wpływem, jaki te niezgodności wywierają w osobowości. Niezgodności, na które tu wskazujemy, w zasadzie mają charakter uniwersalny, bo są zakorzenione w naturze ludzkiej.[21] Jeżeli niezgodności przezwyciężają w osobie wartości, czyli potrzeby biorą górę nad wartościami, obecność instytucjonalnej struktury wzmacnia proces usłużności, ustępliwości, a zatem wspiera chwiejną wolność kandydata i pomaga mu trwać w niej. Ale kiedy kończy się seminarium, znikają struktury instytucjonalne i niezgodność potrzeb, trzymana dotąd pod kontrolą, szuka ujścia. Wówczas może nastąpić poważne zachwianie wolności i stylu życia kapłańskiego lub zakonnego. Wydaje się zatem, że brak dojrzałości jest tą przyczyną, która powoduje, iż wielu kapłanów, zakonników i zakonnic nie jest zdolnych do podjęcia wyzwania tej nowej wolności. Wytrwanie na obranej drodze życia w dużej mierze zależy od zdolności utożsamiania się z wartościami i ideałami powołaniowymi, a nie od umacniania struktur i narzucania zewnętrznych reguł. Nie ulega wątpliwości, że instytucja wyższego seminarium to nie tylko „miejsce formacji" z określoną struk-

turą, w określonym środowisku, w określonym czasie, ale przede wszystkim „wspólnota wychowawcza w drodze", umożliwiająca przeżycie formacji, jaką Chrystus dał Dwunastu „ze swoją najgłębszą tożsamością".[22]

PRZYPISY

[1] L.M. Rulla, *Depth Psychology and Vocation. Psycho-social perspective*, Rome 1971, s. 82.

[2] „Dla tych powodów jest obowiązkiem psychologa wychowywanie i pielęgnowanie personalnej decyzji na skrzyżowaniu między wpływem pochodzącym z przeszłości i przewidywanymi przeszkodami przyszłości". A. Godin, *Psychologie de la vocation: un bilon. Le supplément*, 1975, n. 113, 151-236

[3] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, Kraków 1810, s. 31 i 162.

[4] H. Posłuszny, *Changes over time in reference group and sociometric choice*, London 1973, s. 109-159 i 202-352 (mszps w Bibl. Uniw. Londyn); tenże, *Hugona Kołłątaja filozoficzno-psychologiczna koncepcja człowieka*, Lublin 1962, s. 15 (mszps w Bibl. KUL).

[5] Rulla, *Depth Psychology and vocation*, dz. cyt., s. 38-39.

[6] Jan Paweł II, *Ahortacja apostolska „Pastores dabo vobis"* (PdV), Rzym 1992, nr 36.

[7] „Ability is an individual potential to perform or the possibility of the individual being trained up to a specified level of aptitude. The term means ... the ability to profit from experience, which implies the ability to behave adaptively, to function successfully within particular environment. Adaptive and successful behaviours have been precisely those of reasoning, judging, learning, dealing with novelty, abstracting. Hence, this is intelligence. Intelligence, ultimately, will be, conceptually, what it has always been, the ability to profit from experience, to profit, from what it is on offer for a particular individual within a particular environment". A. Reber, *Dictionary of Psychology*, London 1985, s. 364-365.

[8] H. Posłuszny, *Hugona Kołłątaja filozoficzno-psychologiczna koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 10.

[9] Rulla, *Deapth psychology and vocation*, dz. cyt., s. 29-30.

[10] G.W. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, New York 1967, s. 370.

[11] L.M. Rulla, J. Ridick, F. Imoda, *Entering and Leaving Vocation. Intrapsychic Dynamics*, Rome 1976.

[12] J. Evans, D.E. Over, *Are people rational? The Psychologist*, „The Bulletin of the British Psychological Society" 9(1997) s. 403-406.

[13] Rulla, Ridick, Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 168-170.

[14] Tamże, s. 151.

[15] Tamże.

[16] PdV, nr 43.

[17] Tamże.

[18] Rulla, Ridick, Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 168-170.

[19] *Miłosierdzie Boże w duszy mojej. Dzienniczek siostry M. Faustyny Kowalskiej*, p. 666.

[20] PdV, nr. 43-44.

[21] Badania wykazują istnienie niezgodości powołaniowych u ok. 60-80% kandydatów do służby Bożej w poszczególnych środowiskach w Ameryce. Podobnie, jak wynika z innych badań, jest w innych środowiskach. Ponadsytuacyjny charakter tej teorii nie odnosi się jednak głównie do liczby, ale samego wpływu zgodności, niezgodności we własnym „ja" na wytrwałość i efektywność powołań. Rulla, Ridick, Imoda, *Entering and Leaving Vocation*, dz. cyt., s. 168-172.

[22] PdV, nr 60-61.

ANNA TUROWSKA

REHABILITACJA OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH A INTEGRACJA SPOŁECZNA

Doświadczenie niepełnosprawności nieuchronnie wiąże się z dramatycznymi przeżyciami i zmaganiami, związanymi z istniejącym uszkodzeniem i niepełną sprawnością organizmu. Pogodzenie się z nieodwracalnością istniejącego stanu rzeczy i nabranie przekonania, że utracone wartości można zastąpić innymi, jest warunkiem wejścia osoby niepełnosprawnej na drogę rozwoju. Akceptacja tych dyspozycji i możliwości, które pozostały mimo uszkodzenia, jest podstawą adaptacji życiowej. Najpełniejsze warunki rozwoju osoby niepełnosprawnej stwarza jej aktywne uczestnictwo we własnej rehabilitacji, rozumianej jako proces złożony z powiązanych ze sobą i wzajemnie od siebie zależnych ogniw. Wiktor Dega, wybitny lekarz i twórca polskiej szkoły rehabilitacji, ujmuje to następująco: „Jeśli rehabilitacja lecznicza nie będzie ściśle powiązana z rehabilitacją socjalną i zawodową, wynik rehabilitacji nie będzie pełny".[1]

Koncepcja Degi przypisuje rehabilitacji następujące cechy: 1) powszechność – obejmuje wszystkie dyscypliny medyczne i jest dostępna wszystkim, którzy jej potrzebują; 2) kompleksowość – jest zespolona, bo uwzględnia wszystkie aspekty rehabilitacji, tj. leczniczy, psychologiczny, społeczny i zawodowy; 3) wczesność zapoczątkowania – rozpoczyna się możliwie wcześnie, już w okresie leczenia; 4) ciągłość – powiązanie rehabilitacji medycznej ze społeczną i zawodową.[2]

Realizacja tak rozumianej rehabilitacji stawia niełatwe zadania osobom, które włączają się profesjonalnie w ten proces. Wymaga bowiem od nich szczególnych kwalifikacji osobistych, w tym właściwych postaw wobec niepełnosprawności i osób nią dotkniętych. Warto w związku z tym przytoczyć opublikowane w *Dokumencie Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Niepełnosprawnych* zasady, które mogą posłużyć jako wskazówki w podejściu do osób niepełnosprawnych. Zostały one skierowane „do wszystkich, którzy oddają się służbie osobom niepełnosprawnym".[3] Zasady te brzmią następująco:

1) osoba niepełnosprawna (na skutek wrodzonej ułomności, w następstwie chorób chronicznych, wypadków, upośledzenia psychicznego lub upośledzenia

zmysłów, bez względu na ich stopień) jest w pełni ludzkim podmiotem, z odpowiadającymi temu przyrodzonymi, świętymi i nienaruszalnymi prawami;

2) osobie niepełnosprawnej należy ułatwić udział w życiu społeczeństwa, we wszystkich jego wymiarach i na wszystkich poziomach, które leżą w granicach jej możliwości;

3) jakość społeczeństw i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazują najsłabszym ze swoich członków;

4) podstawowe nastawienie w podchodzeniu do problemów związanych z uczestnictwem osób niepełnosprawnych w życiu społecznym musi być inspirowane przez zasady:

a) integracji, która przeciwstawia się tendencji do izolowania, segregacji i spychania na margines osoby niepełnosprawnej, a równocześnie idzie dalej niż postawa czystej tolerancji;

b) normalizacji, która oznacza i pociąga za sobą wysiłek zmierzający do całkowitej rehabilitacji osób niepełnosprawnych za pomocą wszelkich dostępnych dziś środków i technik, a gdy okaże się to niemożliwe, do stworzenia im warunków życia i działania zbliżonych najbardziej do normalnych;

c) personalizacji, która ukazuje, że we wszelkiego rodzaju staraniach jak też w rozmaitych stosunkach wychowawczych i społecznych zmierzających do wyeliminowania niepełnosprawności trzeba przede wszystkim uwzględniać, chronić i wspomagać godność, warunki życia i integralny rozwój osoby, we wszystkich jej wymiarach oraz uzdolnieniach fizycznych, moralnych i duchowych.

W drugiej części *Dokumentu* szczególnie ważna wydaje się sugestia, by zachęcać osoby niepełnosprawne, aby nie ograniczały się do biernego korzystania z opieki innych, ale czyniły starania, by stać się kimś, kto również jest dawcą na miarę swoich możliwości.[4] Zasady te zawierają ważne wskazania dla wszystkich, którzy zawodowo zajmują się osobami niepełnosprawnymi, niezależnie od tego, które z ogniw rehabilitacji realizują; mają one zastosowanie zarówno na etapie rehabilitacji leczniczej, jak i rehabilitacji zawodowej, we wszystkich jej fazach, z poradnictwem zawodowym włącznie. Podmiotowy stosunek do osoby korzystającej z pomocy, szacunek dla jej godności i nastawienie na wspomaganie rozwoju we wszystkich wymiarach winny, jak sądzę, cechować zarówno działania lekarza, psychologa, jak i rehabilitanta czy doradcy zawodowego. Niezwykle ważna dla osób profesjonalnie zajmujących się osobami niepełnosprawnymi jest sugestia wskazująca na potrzebę pomocy osobie niepełnosprawnej w przejściu z pozycji biorcy, którym stała się w niektórych sferach życia w związku z niepełnosprawnością, na pozycję dawcy – człowieka, który żyje produktywnie i tworzy wartości cenne dla innych.

Pojęcie niepełnosprawności

Literatura poświęcona problematyce niepełnosprawności nie wypracowała dotychczas jednej, powszechnie akceptowanej i obowiązującej definicji niepełnosprawności. Jednoznaczne ustalenie zakresu tego pojęcia, uwzględniające wszystkie ważne aspekty, a więc medyczny, prawny, psychologiczny, socjologiczny, ekonomiczny, jest rzeczą niezwykle trudną zapewne dlatego, że dotyczy materii nader skomplikowanej – zdrowia ludzkiego. Środowisko osób zajmujących się tym zagadnieniem jest w pełni świadome tego, że istnieje pilna potrzeba czy wręcz konieczność ustalenia takiej definicji. Nie ulega bowiem wątpliwości, że niejasno sformułowana, wieloznaczna definicja powoduje wiele komplikacji w życiu jednostek niepełnosprawnych, dezorganizuje także funkcjonowanie instytucji powołanych do świadczenia różnego typu pomocy osobom niepełnosprawnym. To właśnie obowiązująca definicja określa kryteria uznawania za osobę niepełnosprawną, a uzyskanie statusu niepełnosprawności implikuje możliwość korzystania z określonych praw i ubiegania się o świadczenia z mocy prawa przysługujące tej grupie społecznej.

Funkcjonuje wiele terminów określających niepełnosprawność zarówno w literaturze przedmiotu, jak i w życiu codziennym, m.in. kalectwo, inwalidztwo, upośledzenie, uszkodzenie. Pojęcia „niepełnosprawność", „osoba niepełnosprawna" upowszechniły się w okresie ostatnich kilkunastu lat. Wcześniej w piśmiennictwie posługiwano się najczęściej terminami: „inwalidztwo", „inwalida". Etymologiczne znaczenie pojęcia „inwalida" oznacza człowieka, który utracił całkowicie lub częściowo zdolność do pracy, służby wojskowej itp. z powodu choroby, ułomności lub kalectwa.[5] Ogólną i bardzo szeroką definicję inwalidy sformułował Aleksander Hulek: „inwalida jest to jednostka, u której istnieje naruszenie sprawności i funkcji w stopniu wyraźnie utrudniającym (w porównaniu z osobami zdrowymi w danym kręgu kulturowym): pobieranie nauki w szkole normalnej, wykonywanie czynności życia codziennego, wykonywanie pracy zawodowej, udział w życiu społecznym oraz w zajęciach w czasie wolnym od pracy".[6] Autor wskazuje na kulturowy kontekst niepełnosprawności i akcentuje konsekwencje naruszenia sprawności w wielu ważnych obszarach życia i funkcjonowania osoby dotkniętej niepełnosprawnością; czynnościach dnia codziennego, nauce, pracy, życiu społecznym, a nawet w czasie wolnym.

Obecnie panuje przekonanie, że terminy „inwalida", „inwalidztwo", podobnie jak „kaleka", mają wydźwięk pejoratywny i że należy z nich zrezygnować na rzecz określeń „osoba niepełnosprawna" i „niepełnosprawność". Niektórzy autorzy są zdania, że ewolucja terminologiczna dokonuje się równolegle z rozwojem działalności na rzecz osób niepełnosprawnych, a zwłaszcza z rozwojem rehabilitacji.[7] Jednakże istnieją dziedziny, w których termin „inwalida" miał do

niedawna ugruntowaną pozycję; do takich dziedzin należało obowiązujące w Polsce do września 1997 r. orzecznictwo inwalidzkie, a także spółdzielczość inwalidzka. Wprowadzona w 1954 r. dekretem o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin, a następnie powtórzona z niewielkimi zmianami w ustawach o zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin z 1968 r. i z 1982 r. (Dz. U. Nr 40 z 1982 r. poz. 267) definicja pojęcia „inwalida" jest przykładem definicji skonstruowanej na użytek prawa. W rozumieniu wyżej wymienionej ustawy inwalidą „jest osoba częściowo lub całkowicie niezdolna do wykonywania zatrudnienia z powodu stałego lub długotrwałego naruszenia sprawności organizmu" (art. 23 cytowanej wyżej ustawy). Definicja ta jako podstawowe kryterium uznawania danej osoby za inwalidę w znaczeniu formalno-prawnym przyjmuje niezdolność do pracy. Akcentuje też dwa wymiary: stopień niezdolności do pracy oraz czas trwania naruszenia sprawności organizmu. Zależnie od stopnia niezdolności do zatrudnienia ustawa wyróżniała trzy grupy inwalidów: pierwszą, drugą i trzecią.

Do trzeciej grupy inwalidów zaliczano osoby: 1) częściowo niezdolne do wykonywania dotychczasowego zatrudnienia, jeżeli osoby te zachowały zdolność do wykonywania dotychczasowego zatrudnienia w zmniejszonym zakresie; 2) całkowicie niezdolne do wykonywania dotychczasowego zatrudnienia, jeżeli osoby te zachowały zdolność do wykonywania innego, niżej kwalifikowanego zatrudnienia; 3) dotknięte szczególnym naruszeniem sprawności organizmu, nawet jeżeli te nie ograniczają zdolności do wykonywania dotychczasowego zatrudnienia.

Do drugiej grupy zaliczano osoby niezdolne do wykonywania jakiegokolwiek zatrudnienia, natomiast do I grupy inwalidów – osoby niezdolne do wykonywania jakiegokolwiek zatrudnienia, które ze względu na niemożność samodzielnej egzystencji wymagają stałej lub długotrwałej opieki innej osoby. Jednakże zachowanie zdolności do wykonywania zatrudnienia w warunkach specjalnie stworzonych lub na specjalnych stanowiskach pracy nie stanowiło przeszkody do zaliczenia do pierwszej lub drugiej grupy (Ustawa z dnia 14 grudnia 1982 r. o zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin, Dz. U. Nr 40 z 1982 r., poz. 267). Sformułowanie „osoby niezdolne do jakiegokolwiek zatrudnienia", zastosowane w wyżej wymienionej ustawie w odniesieniu do inwalidów pierwszej i drugiej grupy, wywołało wiele sprzeciwów ze względu na to, że wielu osobom z naruszeniem sprawności organizmu zamykało drogę do rehabilitacji zawodowej i społecznej. Niektórzy autorzy zwracają uwagę na fakt, że pojęcie inwalidztwa, ustalone dla celów zaopatrzenia rentowego, nie jest właściwe z punktu widzenia zadań rehabilitacyjnych.[8]

Ustawa z 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych (Dz. U. Nr. 123 z 1997 r., poz. 776) roz-

szerza pojęcie niepełnosprawności i nazywa niepełnosprawnymi osoby, których „stan fizyczny, psychiczny lub umysłowy trwale lub okresowo utrudnia, ogranicza bądź uniemożliwia wypełnianie ról społecznych, a w szczególności zdolności do wykonywania pracy zawodowej", jeżeli uzyskały orzeczenie o zakwalifikowaniu do jednego z trzech stopni niepełnosprawności bądź o całkowitej lub częściowej niezdolności do pracy albo – w przypadku osób przed 16 rokiem życia o rodzaju i stopniu niepełnosprawności (art. 1 cytowanej wyżej ustawy). W obowiązującym aktualnie orzecznictwie przyjęto trzy stopnie niepełnosprawności: znaczny, umiarkowany i lekki (art. 3 wyżej wymienionej ustawy).

Do znacznego stopnia niepełnosprawności zalicza się osobę o naruszonej sprawności organizmu w sposób uniemożliwiający podjęcie zatrudnienia albo zdolną do wykonywania zatrudnienia w szczególności w zakładzie pracy chronionej albo w zakładzie aktywizacji zawodowej, wymagającą – w celu pełnienia ról społecznych – stałej lub długotrwałej opieki lub pomocy innej osoby w związku ze znacznie ograniczoną możliwością samodzielnej egzystencji.

Do umiarkowanego stopnia niepełnosprawności zalicza się osobę o naruszonej sprawności organizmu, zdolną do wykonywania zatrudnienia na stanowisku pracy przystosowanym odpowiednio do potrzeb i możliwości wynikających z niepełnosprawności, wymagającą – w celu pełnienia ról społecznych – częściowej lub okresowej pomocy innej osoby w związku z ograniczoną możliwością samodzielnej egzystencji.

Lekki stopień niepełnosprawności oznacza naruszoną sprawność organizmu u osoby zdolnej do wykonywania zatrudnienia i nie wymagającej pomocy innej osoby w celu pełnienia ról społecznych (Dz. U. Nr 123 z 1997 r., poz. 776).

Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) w 1980 r. przyjęła Międzynarodową Klasyfikację Uszkodzeń, Niepełnosprawności i Upośledzeń, która wyodrębniła trzy związane ze sobą pojęcia: uszkodzenie, niepełnosprawność, upośledzenie (niesprawność). Uszkodzenie oznacza utratę lub nieprawidłowość struktury lub funkcji psychicznej, fizjologicznej lub anatomicznej. Niepełnosprawność – to wszelkie ograniczenie lub brak (wynikający z uszkodzenia) możliwości wykonywania pewnych czynności, w sposób lub w zakresie uznanym za normalny dla istot ludzkich. Niepełnosprawność może mieć charakter: 1) niepełnosprawności sensorycznej (obniżenie sprawności narządów zmysłowych, głównie narządu wzroku lub słuchu); 2) niepełnosprawności fizycznej (obniżenie sprawności narządu ruchu i narządów wewnętrznych); 3) niepełnosprawności psychicznej (obniżenie sprawności czynności umysłowych i funkcjonowania osobowości).

Z kolei upośledzenie (niesprawność) wynika z uszkodzenia lub niepełnosprawności, które ograniczają lub uniemożliwiają pełnienie ról uznawanych za normalne, wziąwszy pod uwagę wiek i płeć danej osoby oraz czynniki społeczne

i kulturowe. Tadeusz Majewski w oparciu o bogatą literaturę w tym zakresie podaje trzy rodzaje definicji osoby niepełnosprawnej: 1) definicje ogólne; 2) definicje dla określonych celów; 3) definicje poszczególnych grup osób niepełnosprawnych.[9]

Definicje ogólne ustalają ogólne kryteria, w oparciu o które daną osobę uznaje się za niepełnosprawną bądź odmawia się jej statusu niepełnosprawności. Definicje te w większości uwzględniają zarówno kryteria biologiczne (uszkodzenie i niepełnosprawność) jak i kryteria społeczne (konsekwencje dla prowadzenia normalnego życia i funkcjonowania społecznego). Przykładem tego typu definicji może być cytowana wcześniej definicja, której autorem jest Aleksander Hulek.[10]

Drugi rodzaj – to definicje formułowane dla poszczególnych celów, np. dla celów rehabilitacji zawodowej, szkolnictwa specjalnego czy świadczeń rentowych. Definicje te przyjmują z reguły bardziej precyzyjne i konkretne kryteria. Typowym przykładem jest definicja Międzynarodowej Organizacji Pracy, opracowana do celów rehabilitacji zawodowej i zatrudnienia osób niepełnosprawnych: „osoba niepełnosprawna oznacza jednostkę, której możliwości znalezienia odpowiedniej pracy i jej utrzymania oraz awansu są poważnie zmniejszone w wyniku stwierdzonego ograniczenia fizycznego lub umysłowego" (Zalecenie nr 168 Międzynarodowej Konferencji Pracy dotyczące rehabilitacji zawodowej i zatrudnienia osób niepełnosprawnych przyjęte podczas LXIX sesji dnia 20 czerwca 1983 roku w Genewie).

Trzeci rodzaj definicji klasyfikuje osoby niepełnosprawne według różnych kryteriów np. według rodzaju (kategorii) niepełnosprawności, okresu życia, w którym ona wystąpiła, stopnia niepełnosprawności itp.

Podsumowując rozważania poświęcone definicji osoby niepełnosprawnej należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że podobnie jak w przeszłości termin „inwalida", tak obecnie określenie „osoba niepełnosprawna", choć używane zdecydowanie najczęściej, nie jest powszechnie akceptowane. Uznając osobę ludzką za najwyższą wartość na ziemi, można powiedzieć, że niepełnosprawność jest tylko jakąś przypadłością, a nie istotą osoby. Dlatego można by zaproponować posługiwanie się terminem „osoba z niesprawnością" zamiast „osoba niepełnosprawna".

Rehabilitacja osób niepełnosprawnych warunkiem integracji społecznej

Liczne dokumenty o zasięgu międzynarodowym, opracowane przez wyspecjalizowane agendy Rady Europy oraz Organizacji Narodów Zjednoczonych, a zwłaszcza Międzynarodową Organizację Pracy i Światową Organizację Zdrowia, uznają rehabilitację za najwłaściwszą formę pomocy ludziom niepełnosprawnym i stanowią podstawę opracowywania programów rozwoju rehabili-

tacji w różnych krajach (por. Wzorcowy program rehabilitacji i integracji dla władz państwowych, 1993). Zasada pełnego uczestnictwa i równości osób niepełnosprawnych w społeczeństwie może być zrealizowana tylko w procesie szeroko rozumianej rehabilitacji. Celem rehabilitacji jest zapewnienie osobom niepełnosprawnym, bez względu na charakter i pochodzenie ich niepełnosprawności, jak największej dozy społecznego i ekonomicznego uczestnictwa oraz możliwie jak największej samodzielności. Osiągnięcie jak najpełniejszej samodzielności i niezależności wymaga czynnego uczestnictwa osoby niepełnosprawnej w procesie własnej rehabilitacji i to na każdym jego etapie (Rada Europy. Układ odrębny w dziedzinie społecznej i zdrowia publicznego, 1993).

Szacuje się – zależnie od przyjętej definicji niepełnosprawności i metodologii badań – że osoby niepełnosprawne stanowią od 8 do 17% populacji ludzkiej.[11] Od lat wzrasta liczba osób niepełnosprawnych na świecie. Tendencja ta obserwowana jest także w naszym kraju.[12] Ta wielomilionowa rzesza osób z niepełną sprawnością stawia przed społeczeństwami zadanie przystosowania się do szczególnych potrzeb tych osób. Przystosowanie to jest powinnością każdego społeczeństwa, a ważnym jego elementem jest rehabilitacja osób niepełnosprawnych. Jest ona obowiązkiem społeczeństwa; niweluje wynikające z życia społecznego problemy, którym osoby niepełnosprawne muszą stawić czoła i jest wyrazem szacunku dla ludzkiej godności (Zalecenie nr 6 Komitetu Ministrów w sprawie spójnej polityki wobec osób niepełnosprawnych, 1993). Godność, podobnie jak wolność i miłość należy do podstawowych cech osoby ludzkiej i zarazem jej niezbywalnych praw.[13] Papież Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że właśnie osoby w jakikolwiek sposób upośledzone mają „szczególne prawo do naszego szacunku, uznania i miłości", a także, że „zdrowie fizyczne czy psychiczne nie dodaje ani nie odejmuje niczego osobie; co więcej, cierpienie może nadać jej szczególne prawa wobec nas".[14]

Jednym z tych szczególnych praw jest prawo do rehabilitacji. Światowa Organizacja Zdrowia przyjęła w 1968 r. definicję, w której określiła rehabilitację jako „kompleksowe i skoordynowane stosowanie środków medycznych, socjalnych, pedagogicznych i zawodowych w celu usprawniania osób z naruszoną sprawnością organizmu do możliwie najwyższego poziomu".[15] Definicja ta akcentuje metody stosowane w rehabilitacji w celu maksymalnego i wszechstronnego usprawnienia osoby z niepełną sprawnością. Traktuje ona proces rehabilitacji kompleksowo i zwraca uwagę na konieczność dążenia w trakcie tegoż procesu do zaspokojenia różnorakich (fizycznych, psychicznych, społecznych) potrzeb osoby rehabilitowanej. W zależności od rodzaju problemów i stosowanych metod wyróżnia się rehabilitację: leczniczą, społeczną i zawodową.

Twórca polskiej szkoły rehabilitacji, Wiktor Dega, który określił rehabilitację leczniczą jako część procesu rehabilitacji, w trakcie której stosuje się

metody lecznicze w celu maksymalnego usprawnienia organizmu i niedopuszczenia do pogłębienia się istniejących defektów,[16] zwracał też uwagę na fakt, że rehabilitacja przeciwstawia się dehumanizacji medycyny, w związku z czym „lekarz myślący kategoriami rehabilitacji nie może ograniczyć się do leczenia chorego narządu, lecz musi leczyć chorego człowieka, jako członka społeczeństwa".[17] Rozumiał on rehabilitację jako „proces medyczno-społeczny, który dąży do zapewnienia osobom niepełnosprawnym godziwego życia w poczuciu pożyteczności społecznej i bezpieczeństwa społecznego oraz zadowolenia".[18]

Do najważniejszych metod rehabilitacji leczniczej należą: 1) fizjoterapia – w tym: kinezyterapia (leczenie ruchem), fizykoterapia (leczenie środkami fizycznymi i mechanicznymi), masaż leczniczy, uprawianie sportu; 2) terapia zajęciowa – usprawnianie przez zastosowanie różnych celowych i planowych zajęć typu manualnego, intelektualnego; 3) psychoterapia rozumiana jako „zamierzone korygowanie zaburzeń czynności organizmu środkami psychologicznymi".[19] Rehabilitacja lecznicza obejmuje także zaopatrzenie ortopedyczne (protezy, aparaty ortopedyczne, kule, laski itp.) oraz pomoce rehabilitacyjne, ułatwiające czynności życia codziennego.

Rehabilitacja społeczna jest – według WHO – „częścią ogólnego procesu rehabilitacji, która ma na celu integrację lub reintegrację osoby niepełnosprawnej w środowisko społeczne poprzez udzielanie jej pomocy w przystosowaniu się do wymagań rodziny i środowiska dalszego, usuwając jednocześnie ekonomiczne i społeczne bariery, które mogą utrudnić cały proces rehabilitacji".[20]

Celem rehabilitacji społecznej jest możliwie pełne włączenie osoby z niepełnosprawnością we wszystkie przejawy życia społecznego, aby osoba ta faktycznie była i czuła się wartościowym i pożytecznym członkiem społeczeństwa, mogącym korzystać z dóbr i osiągnięć kultury, cywilizacji, jak też mogącym włączyć się w ich tworzenie. Realizacja procesu rehabilitacji społecznej stawia określone wymagania zarówno osobie niepełnosprawnej, jak i społeczeństwu; osoba niepełnosprawna musi bowiem przystosować się do wymogów życia społecznego poprzez opanowanie umiejętności funkcjonowania w sytuacjach społecznych, zaś społeczeństwo powinno stworzyć społeczne warunki integracji, tj. znieść wszelkie bariery utrudniające włączenie się osoby niepełnosprawnej w życie społeczne. Tak więc osoba niepełnosprawna musi chcieć włączyć się w społeczeństwo, a społeczeństwo musi chcieć przyjąć tę osobę na równych prawach.

Do najczęściej wymienianych w literaturze przedmiotu barier należą: bariery społeczne (negatywne lub obojętne postawy pełnosprawnych wobec niepełnosprawnych), bariery ekonomiczne (wszelkie problemy socjalno-bytowe, stwarzające trudne warunki życiowe), bariery prawne (dyskryminujące przepisy) oraz bariery architektoniczne i urbanistyczne (niedostosowanie budynków i obiektów

użyteczności publicznej do możliwości manipulacyjnych i lokomocyjnych osoby niepełnosprawnej). Bardzo ważną częścią rehabilitacji społecznej jest przygotowanie rodziny i najbliższego otoczenia osoby niepełnosprawnej, a także całego społeczeństwa do współżycia i współpracy z człowiekiem z niepełną sprawnością. W tym celu konieczne jest upowszechnianie wiedzy o niepełnosprawności, o możliwościach rehabilitacji osób niepełnosprawnych, o możliwościach i ograniczeniach tych osób, a w konsekwencji o tym, w jakim zakresie osoby te mogą, a nawet powinny radzić sobie same, a w jakim potrzebują pomocy. Bardzo ważną rolę mają tutaj do odegrania środki masowego przekazu; wiele bowiem zależy od sposobu prezentowania problemów ludzi niepełnosprawnych i służb rehabilitacyjnych przez prasę, radio, telewizję. Aleksander Hulek, wybitny polski psycholog i pedagog specjalny, uważał, że środki masowego przekazu mogą ułatwiać lub utrudniać proces rehabilitacji.[21]

Kolejnym ogniwem złożonego procesu rehabilitacji kompleksowej jest rehabilitacja zawodowa. Międzynarodowa Organizacja Pracy przyjęła następującą jej definicję: rehabilitacja zawodowa „jest częścią ogólnego procesu rehabilitacji i polega na udzielaniu osobie niepełnosprawnej takich usług, jak: poradnictwo zawodowe, szkolenie zawodowe i zatrudnienie, aby umożliwić jej uzyskanie, utrzymanie i awans w odpowiedniej pracy, a przez to umożliwić jej integrację lub reintegrację w normalne życie społeczne".[22] Zgodnie z Zaleceniem nr 168 Międzynarodowej Konferencji Pracy środki rehabilitacji zawodowej powinny być dostępne dla wszystkich kategorii osób niepełnosprawnych, niezależnie od płci. Proces rehabilitacji zawodowej składa się z kilku etapów: poradnictwa zawodowego, szkolenia lub kształcenia zawodowego i zatrudnienia. Podstawą do udzielenia porady zawodowej jest ocena zdolności osoby niepełnosprawnej do pracy. Profesjonalnie prowadzone doradztwo zawodowe jest warunkiem powodzenia całego procesu rehabilitacji zawodowej. Następnym ważnym elementem przygotowania osoby z niepełną sprawnością do pracy jest szkolenie lub kształcenie zawodowe. Odpowiedni dla danej osoby kierunek szkolenia czy kształcenia można prawidłowo ustalić jedynie w oparciu o wszechstronne wyniki specjalistycznych badań zdolności do pracy i diagnozę zawodową. Opanowanie przez osobę niepełnosprawną koniecznej wiedzy teoretycznej i zdobycie praktycznych umiejętności potrzebnych do wykonywania danego zawodu lub pracy jest na ogół możliwe w zwykłym, ogólnodostępnym systemie przygotowania zawodowego. W przypadkach, gdy stopień uszkodzenia organizmu wyklucza taką możliwość, osoba z niepełną sprawnością może uczyć się w specjalistycznych placówkach, przeznaczonych dla osób z określonego rodzaju niepełnosprawnościami.[23]

Zakończeniem całego procesu rehabilitacji zawodowej jest zatrudnienie osoby niepełnosprawnej na odpowiednim dla niej, ze względu na możliwości psy-

chofizyczne i zdobyte kwalifikacje zawodowe, stanowisku pracy. Z reguły potrzebne jest także zapewnienie opieki podczas zatrudnienia, zwłaszcza w okresie początkowym, wymagającym od osoby niepełnosprawnej dużego wysiłku adaptacyjnego.

U podstaw rehabilitacji zawodowej leżą następujące przesłanki: 1) każda osoba niepełnosprawna pomimo uszkodzenia organizmu zachowuje pewne sprawności i dyspozycje psychiczne (cechy osobowości, zdolności itp.), które po ich zidentyfikowaniu, ukierunkowaniu i usprawnieniu (przy zastosowaniu odpowiednich środków w odpowiednich warunkach) stają się podstawą, umożliwiającą podjęcie szkolenia, a później pracy zawodowej; 2) żadna praca nie wymaga od osoby, która ją wykonuje, wszystkich jej sprawności zarówno fizycznych, psychicznych, jak i społecznych.[24] Hulek podkreśla, że większość osób niepełnosprawnych, mimo uszkodzenia organizmu, zachowuje wiele sprawności, a często posiada szczególne zdolności, które mogą stać się podstawą działań zmierzających do przygotowania ich do pracy zawodowej.

* * *

Reasumując niniejsze rozważania raz jeszcze należy podkreślić, że rehabilitacja osób niepełnosprawnych jest złożonym, wieloetapowym i wielowymiarowym procesem, zmierzającym do maksymalnego usprawnienia jednostek dotkniętych niepełnosprawnością. Usprawnienie to odbywa się na drodze wielu profesjonalnych działań o charakterze leczniczym, psychologicznym, pedagogicznym, społecznym i zawodowym, przy istotnym współudziale samych osób niepełnosprawnych. Ostatecznym celem rehabilitacji jest osiągnięcie najwyższego możliwego poziomu samodzielności i niezależności osoby niepełnosprawnej, przejście z pozycji biorcy na pozycję dawcy – osoby produktywnej i tworzącej cenne społecznie wartości, a więc pełna integracja ze społeczeństwem, znajdująca wyraz w pełnym uczestnictwie w życiu społecznym.

PRZYPISY

[1] W. Dega, *Koncepcja rehabilitacji*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej" 1995, nr 1, s. 16.

[2] Tamże, s. 19.

[3] Z. Szostkiewicz, *Nauczanie Jana Pawła II w dekadzie ONZ poświęconej osobom niepełnosprawnym*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej" 1991, nr 1-4, s. 100.

[4] Tamże, s. 101.

[5] *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1996, s. 487.

[6] A. Hulek, *Teoria i praktyka rehabilitacji inwalidów*, Warszawa 1969, s. 18.

[7] T. Majewski, *Rehabilitacja zawodowa osób niepełnosprawnych*, Warszawa 1995.

[8] Zob. K. Zabłocki, *Psychologiczne i społeczne wyznaczniki rehabilitacji zawodowej inwalidów*, Warszawa 1995; W. Sroczyński, *O pracach nad projektem definicji osoby niepełnosprawnej*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej" 1995, nr 1, s. 72-78.

[9] Por. T. Majewski, *W sprawie definicji osoby niepełnosprawnej*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej" 1994, nr 1, s. 33-37.

[10] A. Hulek, *Teoria i praktyka rehabilitacji...*, dz. cyt., s. 18.

[11] J. Bejnarowicz, *Przewidywana w 2020 r. liczebność osób o określonym stopniu niepełnej sprawności psychofizycznej w wieku 20-59 lat*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej" 1991, nr 1-4, s. 35-63; M. Sokołowska, A. Ostrowska, *Socjologia kalectwa i rehabilitacji*, Wrocław 1976, s. 20-34.

[12] Z. Sufin, *Ludzie niepełnosprawni w Polsce w świetle badań socjologicznych*, „Problemy Rehabilitacji Społecznej i Zawodowej" 1995, nr 1, s. 49-55.

[13] Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.

[14] Cyt za Z. Szostkiewicz, *Nauczanie Jana Pawła II...*, art. cyt., s. 100.

[15] H. Larkowa, *Człowiek niepełnosprawny – problemy psychologiczne*, Warszawa 1987, s. 17.

[16] Zob. W. Dega, *Drogi rozwoju i stan obecny w rehabilitacji leczniczej w Polsce*, w: *Rehabilitacja inwalidów w PRL*, Warszawa 1973.

[17] W. Dega, *Ochrona człowieka niepełnosprawnego*, w: *Człowiek niepełnosprawny w społeczeństwie*, Warszawa 1986, s. 9.

[18] W. Dega, *Koncepcja rehabilitacji*, art. cyt., s. 10.

[19] S. Kratochvil, *Psychoterapia*, Warszawa 1978, s. 26-27.

[20] Cyt. za T. Majewski, *Rehabilitacja zawodowa...*, dz. cyt., s. 49.

[21] Zob. A. Hulek, *Rola środków masowego przekazu w rehabilitacji inwalidów*, w: *Środki masowego przekazu a człowiek niepełnosprawny*, Warszawa 1991.

[22] Cyt. za T. Majewski, *Rehabilitacja zawodowa...*, dz. cyt., s. 48.

[23] Zob. L. Kempiński, *Zatrudnienie inwalidów – ocena i kierunki działania*, w: *Człowiek niepełnosprawny w społeczeństwie*, Warszawa 1986.

[24] A. Hulek, *Teoria i praktyka rehabilitacji...*, dz. cyt., s. 164-165.

VLADISLAVIENSIA

KS. PIOTR GŁOWACKI

DUCHOWA SYLWETKA BISKUPA FRANCISZKA KORSZYŃSKIEGO

Biskup Franciszek Korszyński[1] (1893-1962) jest postacią nadal obecną w świadomości wielu kapłanów i wiernych. Niektóre z jego pism jako lektura duchowa znajdują uznanie u wielu osób. Niniejsze studium, przybliżające duchową sylwetkę biskupa, ma ukazać przeniknięte wartościami ewangelicznymi te cechy jego osobowości, dzięki którym zyskał miano człowieka głębokiej wiary i świętością swego życia wywierał pozytywny wpływ na innych.

1. Dojrzałość osobowa

Teologiczne stwierdzenie, że łaska buduje na naturze, znajduje w pełni zastosowanie do osoby bpa Franciszka Koszyńskiego. Śledząc jego wypowiedzi na temat życia duchowego zweryfikowane osobistą postawą, widzi się, jak bardzo jest świadomy tej prawdy, że kapłan zanim stanie się świadkiem Ewangelii, musi najpierw osiągnać prawdziwe człowieczeństwo, charakteryzujące się bogactwem cnót naturalnych. Rozwijanie bowiem zespołu ludzkich cech, takich jak: życie w prawdzie, prawość, rzetelność, szacunek do każdego człowieka, poczucie sprawiedliwości, wierność danemu słowu, naturalna dobroć, odpowiedzialność i szlachetność, sprawia, że świętość nie jest blichtrem, czymś zawieszonym w próżni, lecz uwidacznia się w konkretnej postawie życia.[2]

W dużym stopniu o dojrzałości osobowej decyduje okres dzieciństwa i młodości, w którym postawa człowieka zyskuje swój zasadniczy kształt, co znajduje wyraz w późniejszym stylu życia. U biskupa Korszyńskiego widać, jak wraz z rozwojem dojrzałości osobowej pogłębia się jego autentyczna pobożność. Odczuwając już w dzieciństwie pragnienie zostania księdzem, powołania swego nie przenosi w świat abstrakcji i tęsknot, ale czynnie – jak pisze jego siostra – angażuje się w życie religijne, uczęszcza z wielką ochotą do kościoła, służy do Mszy świętej oraz pomaga starszemu już wówczas miejscowemu proboszczowi, ks. Janowi Czyżo.[3] Jako młodzieniec zaś cieszy się bardzo dobrą opinią w piotrkowskim gimnazjum. Na posiedzeniach Rady Pedagogicznej jest stawiany jako wzór do naśladowania, ponieważ w postępowaniu z kolegami odznacza się skromnością, delikatnością i uczynnością. Nie wynosi się ponad innych.

Dba o punktualność i skupienie. Potrafi właściwie wykorzystać czas, nawet ten wolny – najczęściej uczył się wtedy gry na fortepianie.[4]

Z czasów jego studiów filozoficzno-teologicznych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (1910-1915) brak jest bliższych danych, które by ukazywały duchową sylwetkę Franciszka Korszyńskiego jako kleryka. Musiał on jednak swoją postawą zwrócić na siebie uwagę przełożonych i biskupa, skoro został wysłany na studia za granicę do Fryburga Szwajcarskiego (1916-1919), a później do Paryża (1921- 1924).

Jego dojrzałość osobowa i duchowa, budząca powszechne zaufanie, została doceniona, kiedy po powrocie ze studiów (miał wtedy 32 lata) powierzono mu, oprócz wykładów z teologii ascetycznej i fundamentalnej, bardzo subtelną funkcję ojca duchownego w seminarium włocławskim. Pogodzić funkcję ojca duchownego i profesora nie było łatwo. Z powierzonego jednak zadania wywiązywał się wzorowo, zyskując ogólną sympatię i autorytet u kleryków.

Cześć i szacunek zdobył sobie nie przez bezwzględność i surowość w stawianiu wymagań, ale przez to, że z wielką wyrozumiałością, szczerością, miłością i życzliwością, a kiedy trzeba było to w sposób stanowczy, ale roztropny zarazem, odnosił się do wszystkich problemów swoich podopiecznych. Ks. Kazimierz Majdański stwierdza, że ks. Korszyński jako wychowawca ujmował ich zawsze ogromnym umiłowaniem swych zadań, niezwykłą wprost ofiarnością, gotowością niesienia ojcowskiej posługi każdemu, kto jej potrzebował. Jako ojciec duchowny nie żałował słowa w poufnych rozmowach, w konferencjach, rekolekcjach. Szczególnie zaś przemawiał swym bogatym życiem wewnętrznym i rozmiłowaniem w kapłaństwie.[5] Obdarzony pogodnym usposobieniem do każdego odnosił się w sposób pozytywny, pełny szacunku, bez uprzedzeń. Takiej postawy uczył i wymagał od alumnów. Uważał, że o drugim człowieku nie powinno się mówić źle, nie krytykować bezmyślnie. Sam zresztą starał się zawsze znaleźć coś pozytywnego na czyjąś obronę. Chwalił za widoczne postępy, ale kiedy zachodziła potrzeba, wówczas w sposób bardzo subtelny zwracał uwagę na popełnione błędy. Umiejętnością przemawiania sercem wprowadzał atmosferę życzliwości, zaufania, ciepła i poczucia bezpieczeństwa. Taką postawą mobilizował do twórczego wysiłku swoich uczniów.

W przekonaniu abpa Bronisława Dąbrowskiego biskup Korszyński był po prostu wzorem kapłańskiego życia. Cnotami teologicznymi przeniknięta była cała jego egzystencja w stopniu niemalże heroicznym. Kochając Pana Boga ponad wszystko, był również wrażliwy na potrzeby bliźnich. Uwidaczniało się to przede wszystkim w wielkiej życzliwości i dobroci. Wyjątkową dobrocią podbijał bowiem serca tych, którzy mieli okazję się z nim zetknąć. Owa ujmująca dobroć przejawiała się w całym sposobie jego życia, szczególnie w radosnym posługiwaniu bliźnim bez względu na wiek czy stanowisko. Dla wszyst-

kich bowiem starał się być kochającym ojcem. Za każdą wyświadczoną mu przysługę, choćby drobną, wyrażał swoją wdzięczność, nawet po wiele razy dziękując w sprzyjających ku temu okolicznościach. Jego optymizm i równowaga ducha promieniowały życzliwym uśmiechem dla każdego, do tego stopnia, że kiedy umarł, włocławianie mówili: „umarł ten biskup, który do wszystkich tak mile się uśmiechał".[6]

Wśród istotnych elementów duchowości bpa Korszyńskiego należy wyróżnić prostotę i pokorę. Nie przypisując sobie żadnych zasług, wzbudzał sympatię otoczenia i takim zachowaniem przyciągał do siebie ludzi. W kontaktach osobowych cechowała go naturalność i bezpośredniość w sposobie bycia. Znał się na żartach i umiał żartować.

Trzeba podkreślić, że biskupa Korszyńskiego cechowała również niezwykła umiejętność utrzymywania więzi z innymi. Jest to „cecha naprawdę fundamentalna – czytamy w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* – u kogoś, kto jest powołany, by ponosić odpowiedzialność za wspólnotę i być «człowiekiem jedności»" (n. 43). Mając doskonałą pamięć osób oraz imion, biskup starał się każdego znać i swoją serdeczność okazywał w ten sposób, że każdemu osobiście pisał życzenia imieninowe. Tam zaś, gdzie mógł przybyć, uświetniał imieniny swoją obecnością. Szczególnie jednak w takim dniu zapewniał o modlitwie. Przez utrzymywanie otwartych i braterskich kontaktów z innymi zjednywał sobie wiele serc, przede wszystkim kapłańskich, budząc w nich entuzjazm dla sprawy królestwa Bożego.[7]

2. Człowiek wiary

Biskup Korszyński, czując się dzieckiem Bożym i żyjąc świadomością przynależności do Kościoła, promieniował na otoczenie przede wszystkim swoją głęboką i żywą wiarą. Dotyczyła ona nie tylko przeświadczenia intelektualnego, ale wyrażała się w czynnej, otwartej postawie całego życia. Stanowiła dla niego fundament chrześcijańskiej egzystencji i początek świętości. Biskup opierał swą wiarę przede wszystkim na autorytecie samego Boga, a nie na wywodach ludzkiego rozumu. Stąd modlił się nieustannie o nadprzyrodzony dar wiary, aby miała ona w jego życiu charakter stały i mężny. Głęboko też ufał, że Bóg jest jedynym Panem historii i ludzkiego losu. Czuwa nad człowiekiem do tego stopnia, że wbrew Jego woli nikomu włos z głowy nie spadnie. Za Jego też sprawą można zostać wybawionym z największego niebezpieczeństwa, ponieważ jedynie Bóg jest w stanie ze zła wyprowadzić dobro. Doświadczywszy człowieka, równie skutecznie może go pocieszyć.

Jako kapłan Chrystusa, Korszyński doświadczył w swym życiu tajemnicy cierpienia. Doceniając jego nadprzyrodzoną wartość, uznawał cierpienie za łaskę konieczną w dziele zbawczym Chrystusa i Jego uczniów. To właśnie wia-

ra w Zbawiciela, wiara w Jego śmierć i zmartwychwstanie, że On ostatecznie zwycięży świat – stanowiła o jego wewnętrznej sile ducha, nie pozwalając ulec trwodze i małoduszności. Sposobiła do tego, że z godnością znosił prześladowanie, pobyt w obozie koncentracyjnym w Dachau i myśl o ewentualnej śmierci. Z niej też czerpał przekonanie, że siłą chrześcijanina nie jest wyłącznie czynić dobro, ale cierpliwie znosić zło i nie wyolbrzymiać jego znaczenia. Czując się więc sługą Chrystusa, codzienne modlitwy i cierpienia ofiarowywał za Kościół, zwłaszcza za Ojca Świętego. Doświadczając okrucieństwa obozu koncentracyjnego w Dachau, „nie tylko umiał dzielić się kęsem chleba z towarzyszami obozów hitlerowskich – pisze abp B. Dąbrowski – ale on swoje serce ojcowskie, serce kapłańskie dzielił między wszystkich tak, jak dzieli się bochen chleba. We wszystkich okolicznościach życia nie myślał o swoich cierpieniach, o prześladowaniu, ale myślał o drugich, bo był Ojcem miłującym, dobrym, był prawdziwym alter Christus. Dał świadectwo w cierpieniu ogromnej, heroicznej wiary, umiłowania krzyża, umiłowania drugiego człowieka, nigdy nie żywił nienawiści do swoich oprawców".[8]

O niezwykłym i głębokim wyrobieniu duchowym biskupa świadczy fakt, że na obóz koncentracyjny – miejsce kaźni, zbrodni i grzechu, potrafił spojrzeć w duchu wiary, dostrzegając w nim okoliczności wyjątkowego działania Bożego, z którym współdziałali więźniowie, jaśniejąc na tle obozowego życia heroizmem ludzkiej cnoty, z czego wielu piszących autorów na temat wojny i obozów koncentracyjnych w ogóle nie zdawało sobie sprawy. Dlatego w swej książce *Jasne promienie w Dachau* odnotował, że wdzięczny za lekcję życia w obozie umierający więzień, po przyjęciu Komunii świętej powiedział: „Straciłem cały majątek w kraju, zostawiłem żonę i dzieci, ale nie żałuję tego, że jestem w Dachau, bo tu odnalazłem Boga. Do serca swego przyjąłem Jezusa Eucharystycznego. Jakie to dla mnie szczęście, jaka radość. Czuję się niezmiernie szczęśliwy".[9]

Po ludzku patrząc, odnotowane przez Korszyńskiego w kontekście gehenny wojennej zdarzenie wydaje się być przedziwnym paradoksem. Ale czyż rzeczywistość wiary nie składa się z podobnego typu paradoksów, w których człowiek, aby się w jak najgodniejszy sposób odnalazł, musi zaufać Bogu, musi się na Niego zdać całkowicie. Czyż paradoksem według ludzkiej logiki nie pozostaje nadal śmierć krzyżowa Syna Bożego i Jego zmartwychwstanie? Wiara więc dla biskupa Korszyńskiego to również przeświadczenie, że człowiek za Bożym sposobem myślenia nie jest w stanie nigdy nadążyć i go w pełni zrozumieć. Pozostaje mu jedynie zaufanie i zawierzenie Stwórcy. Co więcej, człowiek chcąc iść naprawdę za Chrystusem, musi ludzki sposób myślenia i wartościowania odrzucić (por. Mk 8, 31), by nie był on przeszkodą w zjednoczeniu z Bogiem.

Umocnienie w wierze bp Korszyński czerpał ze zjednoczenia z Bogiem w modlitwie i Eucharystii. Modlitwa była dla niego jednym z ważnych sposobów uświęcenia życia. Różne jej formy – uwielbienia, dziękczynienia, przeproszenia i prośby – nie tylko stanowiły wyraz kultu Boga, ale przede wszystkim podtrzymywały i rozwijały w nim życie łaski, pozwalając odnosić wszystkie przejawy kapłańskiej egzystencji do Boga. W życiu wewnętrznym bowiem osobista modlitwa pomagała mu skupić się na obecności Boga w duszy, na śledzeniu Jego działania i kroczenia za Nim. Ona też, jak twierdził, czyni wszystkie wysiłki kapłana na płaszczyźnie duszpasterskiej najbardziej skutecznymi.

Troszcząc się o własne uświęcenie, poza godzinami spędzonymi na adoracji Najświętszego Sakramentu, Korszyński bardzo duży nacisk kładł na modlitwę myślną. Codzienne bowiem rozważanie słowa Bożego połączone z kontemplacją wnosiło zrozumienie, jak naprawdę człowiek bliski jest Bogu. Wraz ze zrozumieniem prawd objawionych, przyjętych z wiarą, dokonywało się coraz większe nawrócenie, co wiązało się z wprowadzeniem w życie biblijnej prawdy. Wymownym tego świadectwem może być jego trzeźwy dystans do dóbr materialnych, utrzymywany przez całe życie, a ukształtowany na kanwie Chrystusowego błogosławieństwa: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 3). Do swojej siostry, Zofii, odwiedzającej go na kilka dni przed śmiercią powiedział, że przeprasza, iż nie zostawia rodzinie żadnego majątku, gdyż nie pracował dla zaszczytów i pieniędzy, tylko był sługą Boga, Najświętszej Panienki oraz biednych.[10]

W Eucharystii, która jest szczytem chrześcijańskiej modlitwy, życie każdego chrześcijanina osiąga swe ukoronowanie. Stąd kapłan, zdaniem biskupa, jako szafarz Najświętszej Ofiary ma możliwość w szczególny sposób czerpać z Niej żywotne siły do rozwoju życia nadprzyrodzonego i pokonywania codziennych trudności. Szczególnych zaś owoców duchowych dostępuje wtedy, gdy stara się w jedności z Chrystusem stawać się żertwą całopalną i dobrowolną dla Boga i ludzi. Eucharystia więc była dla biskupa Korszyńskiego wyjątkową szkołą ofiarności. Uważając Mszę świętą za sprawę najświętszą i najważniejszą w swoim kapłańskim życiu, Korszyński starał się do niej należycie przygotowywać i sprawować ją z czystym sercem. Przeświadczony, że sprawuje Pamiątkę Pana, słowa wypowiadał z wielkim namaszczeniem i powagą.

3. Miłość

Charakteryzując duchową sylwetkę biskupa Franciszka Korszyńskiego nie sposób pominąć znamiennej wypowiedzi prymasa Stefana Wyszyńskiego skierowanej pod jego adresem. W liście do autora *Jasnych promieni w Dachau* prymas napisał: „By sięgnąć do przeżyć ducha ludzi, trzeba samemu być człowiekiem ducha. By odczuć miłość wśród nienawiści, trzeba samemu wyzna-

wać prymat miłości. A miłość jest przecież tak dyskretna, tak delikatna, tak głęboko ukryta".[11]

Biskup Korszyński, wielki entuzjasta św. Pawła Apostoła, który stanowił dla niego wzór do naśladowania, był świadomy, że człowiek choćby miał wiele przymiotów, bez miłości w zasadzie jest niczym. Ona stanowi istotę życia. I tak, jak miłość Chrystusa przynaglała św. Pawła do apostolskiego działania, tak również dla biskupa Korszyńskiego stanowiła sposób i cel życia. Jednoznacznie potwierdza to jego zawołanie biskupie: *Caritas Christi urget nos*.

Miłość, którą Duch Święty rozlewa w sercach ludzkich, zdaniem Korszyńskiego, najpełniej upodabnia człowieka do Boga, jednoczy z Nim, czyniąc człowieka doskonałym. Prawdziwej miłości poprzez wypełnienie woli Ojca i oddania życia za wszystkich ludzi uczy Chrystus. Dlatego kapłan – alter Christus, będąc powołany do kontynuowania dzieła miłości, musi najpierw na wzór swego Mistrza objawiać miłość przez upodobanie w Bogu, przez to, że Bóg jest dla niego wszystkim. A następnie realizować nowe przykazanie miłości Chrystusa, przez kierowanie się miłością do każdego człowieka. Miłość ta powinna mieć charakter nadprzyrodzony, tzn. być prawdziwa, trwała, wytrzymująca wszelkie próby oraz powszechna – obejmująca wszystkich ludzi, trwająca przez całe życie i przejawiająca się na różny sposób. Biskup zwracał uwagę, że w pierwszym rzędzie ta miłość obowiązuje kapłanów względem siebie, ponieważ przeciwna postawa z ich strony będzie zawsze antyświadectwem Ewangelii. Dlatego sam starał się apostołować miłością. Ona też, będąc więzią doskonałości i wewnętrzną siłą, pozwalała mu wszystko znosić z cichością i cierpliwością, prowadząc do uzewnętrznienia się w różnych okolicznościach mocy ducha. Te owoce ducha były zwłaszcza widoczne w życzliwości dla więzionych w obozie w Dachau, także księży niemieckich, których naród był przyczyną tylu nieszczęść,[12] w przebaczeniu oprawcom, w otwartej i życzliwej postawie wobec herezjarchy Kowalskiego,[13] w radosnym usługiwaniu bliźnim bez względu na wiek czy stanowisko oraz gestach serdeczności i miłości wobec maltretowanych więźniów.[14]

Reasumując trzeba powiedzieć, że biskup Franciszek Korszyński starał się być wiernym uczniem Chrystusa. Jego duchowość odzwierciedla zaś najpiękniejsze cechy człowieka oddanego Bogu w służbie na rzecz bliźnich. Może stanowić wzór do naśladowania dla każdego człowieka.

PRZYPISY

[1] Zmiana nazwiska – 24 sierpnia 1931 r.; dawniej Krupa. Archiwum Diecezji Włocławskiej, Akta bpa F. Korszyńskiego.

[2] Por. F. Korszyński, *Cnoty naturalne w życiu alumnów*, „Homo Dei" 7(1938), s. 411.

[3] Por. Z. Pawińska, *Wspomnienie o życiu brata mojego – ks. biskupa Franciszka Korszyńskiego*, w: *Biskup dr Franciszek Korszyński (1893-1962). Wspomnienie w 25-lecie śmierci*, Włocławek 1987, s. 3.

[4] Por. P. Głowacki, *Świętość kapłańska w nauczaniu i życiu biskupa Franciszka Korszyńskiego (1893-1962)*, Warszawa 1990, s. 71 (mszps w Bibl. Sem. Włocł.).

[5] Por. K. Majdański, *Śp. Biskup Franciszek Korszyński*, „Aten. Kapł." 65(1962) s. 195.

[6] A. Łassa, *J.E. ks. biskup Franciszek Korszyński w mojej pamięci*, w: *Biskup dr Franciszek Korszyński (1893-1962)*, dz. cyt., s. 30.

[7] Por. P. Głowacki, *Świętość kapłańska...*, dz. cyt., s. 81.

[8] B. Dąbrowski, *Biskup Franciszek Korszyński*, w: *Biskup dr Franciszek Korszyński (1893-1962)*, dz. cyt., s. 59.

[9] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, wyd. 2, Poznań, 1985, s. 80.

[10] Por. Z. Pawińska, *Wspomnienie o życiu...*, art. cyt., s. 7.

[11] S. Wyszyński, *List Ks. Prymasa do autora książki*, w: F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, dz. cyt., s. 5.

[12] Por. F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, dz. cyt., s. 36.

[13] Por. tamże, s. 28.

[14] Por. tamże, s. 23.

KS. LECH KRÓL

OSOBOWOŚĆ BŁ. MICHAŁA KOZALA JAKO DUSZPASTERZA

Artykuł ten jest próbą przedstawienia osobowości błogosławionego Michala Kozala (1893-1943). Chodzi o ukazanie jej w rozwoju, ze szczególnym podkreśleniem wymiaru duchowego. Tak jak rozwój każdego człowieka, i jego rozwój był związany ze środowiskiem domu rodzinnego, szkoły, uczelni, następujących po sobie miejsc pracy i pełnionych funkcji (wikariusz, proboszcz, prefekt, ojciec duchowny, rektor, biskup) oraz cierpienia. Proces rozwojowy osobowości chrześcijańskiej jest bowiem drogą doświadczeń duchowych, które prowadzą do świętości. Michał Kozal doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że Bóg wzywa go do świętości na drodze powołania kapłańskiego. Środkami, które prowadziły go do postawy doskonałej miłości, były: Eucharystia, modlitwa i asceza.

1. Eucharystia w życiu bł. Michała

W życiu ks. Michała Kozala i jego działalności ukazuje się szczególne umiłowanie Eucharystii, którą nazywał on „sakramentem miłości".[1]

Taka postawa wobec Eucharystii kształtowała się już w domu rodzinnym Michała Kozala, gdzie panowała autentyczna atmosfera religijna. Zewnętrznym wyrazem jego pobożności eucharystycznej było to, że nie tylko chętnie chodził na Mszę świętą, ale przez wiele lat był ministrantem. Jako ministrant miał możliwość głębszego wniknięcia w tajemnicę Eucharystii.[2]

Nie dysponujemy odpowiednimi źródłami, które pozwoliłyby poznać proces wzrastania i dojrzewania pobożności eucharystycznej u Michała Kozala w latach szkoły średniej czy pobytu w seminarium duchownym. Dostępne są jedynie takie materiały z poszczególnych etapów jego pracy duszpasterskiej. Na ich podstawie możemy sądzić, że miał on świadomość, iż Eucharystia jest ośrodkiem życia duchowego wiernych. Dlatego jako młody administrator parafii Krostkowo (1920-1923) robił wszystko, aby pogłębiać świadome i pełne uczestnictwo parafian we Mszy świętej.[3]

Wkrótce po jego przyjściu do Krostkowa świątynia w niedzielę nie mogła pomieścić wiernych na jednej Mszy. Było to zapewne wyrazem głębszego wta-

jemniczenia w ducha i treść Eucharystii. Nadprzyrodzona moc Eucharystii objawiła się nie tylko w coraz liczniejszym uczestnictwie we Mszy świętej, ale przede wszystkim w przeobrażaniu życia duchowego parafian. Można się domyślać, że wiele wysiłku wkładał w odpowiednie przygotowanie parafian do uczestnictwa w Eucharystii: często wygłaszał kazania na temat wartości i sensu uczestnictwa we Mszy świętej, uczył śpiewów, dbał o szaty liturgiczne.

Pełnił codziennie posługę w konfesjonale i często zapraszał do parafii innych spowiedników, aby umożliwić parafianom pełne uczestnictwo w Eucharysti przez częste przyjmowanie Komunii świętej. Z pewnością w tym czasie była to postawa śmiała, zwłaszcza gdy uświadomimy sobie, iż przełom w zakresie częstego przyjmowania Komunii świętej dokonał się u nas dopiero po Soborze Watykańskim II.[4]

Szczególną troską otaczał dzieci pierwszokomunijne, które przygotowywał jak najdokładniej do przyjęcia Komunii świętej. Pogłębionej formacji eucharystycznej służyły liczne grupy duszpasterskie w parafii, z którymi spotykał się systematycznie.

Wypowiedzi ks. Kozala jednoznacznie wskazują na to, iż dużo korzystał on z Eucharystii w rozwoju osobistego życia duchowego. Dlatego z ogromną gorliwością zabiegał o to, aby także wierni z zaangażowaniem korzystali z tego źródła.

Ze świadectw wiernych dowiadujemy się, że codziennie odprawiał adorację Najświętszego Sakramentu. Z pewnością adoracja i wiara w moc Chrystusa Eucharystycznego były wyraźnie widoczne zarówno podczas liturgii, jak i w jego życiu. Dostrzegając istnienie zła we współczesnym mu świecie, starał się je zwalczać, ale nigdy nie potępiał człowieka. Byli też przekonani o tym jego podopieczni, którzy mimo stawianych przez niego dużych wymagań, bez obawy zwracali się do niego po radę i pomoc.[5]

Ks. Michał Kozal, jako ojciec duchowny (1927-1929) i rektor (1929-1939) seminarium duchownego, był przekonany o tym, że Eucharystia jest funadamentem formacji duchowej przyszłych kapłanów. Mówił alumnom, że największy wpływ na wiernych wywierają święci kapłani. Dlatego nie powinni oni zaniedbywać właściwej formacji, która służy ich wzrostowi duchowemu. Tym zaś, co najbardziej podtrzymuje ten wzrost, jest dobrze przeżywana codzienna Eucharystia.

Ponieważ był przekonany o niezastąpionej wartości Eucharystii dla rozwoju życia duchowego, dlatego starannie przygotowywał się do odprawiania Mszy świętej. Niekiedy w jego nauczaniu o Eucharystii można się nawet dopatrywać pewnego zawężenia zagadnienia. Dla przykładu można wspomnieć wypowiedź skierowaną do alumnów: „Jest tylko jedna droga doskonałości kapłańskiej: trwać w Chrystusie Eucharystycznym".[6] Z pewnością słowa te w jakimś sen-

sie odzwierciedlają powszechne przekonanie panujące w ówczesnej teologii duchowości kapłańskiej.

Świadectwa, jakie zostały złożone w procesie beatyfikacyjnym Michała Kozala przez byłych wychowanków Seminarium Duchownego w Gnieźnie, wprost wskazują na jego osobowe zjednoczenie z Chrystusem podczas adoracji Najświętszego Sakramentu i sprawowania Eucharystii. W czasie rekolekcji dla kleryków, jako ojciec duchowny, powiedział: „Eucharystia jest tym sakramentem, który w doskonały sposób upodabnia nas do Pana Jezusa, bo przecież sam Pan Jezus wchodzi jako pokarm do naszej duszy; upodabnia nas do siebie i prowadzi w nas swoje dzieło uświęcenia".[7] Słowa te wskazują na głębokie przekonanie bł. Michała o tym, że Chrystus poprzez Eucharystię może nas w pełni przemienić, o ile tylko zgodzimy się na to.

Na rzeczywiste jego zjednoczenie z Chrystusem eucharystycznym wskazuje wypowiedź, w czasie procesu beatyfikacyjnego, jednego ze świadków: „Widziałem Boga w człowieku".[8]

Postawa wiary najbardziej sprawdza się w chwilach życiowego zagrożenia czy w niebezpieczeństwie utraty życia. Po aresztowaniu, w więzieniu i obozie, postawa bł. Michała Kozala została poddana takiej wyjątkowej weryfikacji. Na przykład podczas internowania w Lądzie długie godziny przebywał na adoracji Najświętszego Sakramentu. Zaś w obozie koncetracyjnym w Dachau przychodził do kaplicy obozowej na Eucharystię sprawowaną przez jednego z kapłanów niemieckich. W tym czasie tylko jeden raz, w drugą rocznicę święceń biskupich, otrzymał pozwolenie od władz obozu na sprawowanie Mszy świętej.[9]

Wydaje się, że rozważanie nad ofiarą krzyżową Chrystusa, jaką złożył On Ojcu z miłości do ludzi, ponawiane codzienne podczas sprawowania Eucharystii, zrodziło u bpa Kozala myśl, aby z miłości do człowieka złożyć Bogu, jeśli taka będzie Jego wola, w ofierze swe życie. Wszystko, co go spotykało w obozie i czego tam doświadczał, przyjmował z bólem, ale jednocześnie widział w tym wolę Bożę. Dlatego z godnością i z wielkim opanowaniem znosił wszelkie ciosy i prześladowania, innych zaś umacniał słowami otuchy. Tych, którzy się załamywali, napominał – w sposób zdecydowany, ale po ojcowsku. Współ-towarzyszom cierpień i tortur powtarzał: „Od przegranej orężnej bardziej przeraża mnie upadek ducha".[10]

Dlatego podczas wojny we Włocławku i w obozie masowej zagłady w Dachau szukał przygnębionych, załamujących się na duchu oraz zrezygnowanych, aby ich umacniać słowem i osobistą postawą codziennego życia. Dla skazanych na śmierć potajemnie zdobywał Komunię świętą, udzielał sakramentu pokuty i umacniał ich pasterskim błogosławieństwem. Ponieważ prowadził głębokie życie duchowe i był zawsze wewnętrznie zjednoczony z Chrystusem, swoją

postawą, gdziekolwiek się pojawił, budził w innych pokój ducha i wyzwalał chrześcijańską nadzieję.

Bł. Michał Kozal w warunkach największego zagrożenia, w obozie masowej zagłady w Dachau, dzięki mocy płynącej z Eucharystii, zachowywał się jak święci pierwszych wieków chrześcijaństwa.[11] Świadectwa wielu ludzi akcentują to, iż u Michała Kozala dostrzegało się głębokie zjednoczenie z Chrystusem. Ono było dla niego źródłem autentycznej świętości, która była widoczna w każdej postawie i w wyrazie twarzy, a przede wszystkim w emanującej z jego osoby szczególnej dobroci i miłości, nawet wobec prześladowców.

Taka postawa nie pojawiła się niespodziewanie, ale była owocem całego życia, w którym drogą długiego procesu duchowego wzrastania, doszło do najpełnejszego zjednoczenia z Chrystusem w akcie całopalnej ofiary z własnego życia. Z pewnością dokonało się to pod wpływem Eucharystii i jej mocą. Ona to kształtowała jego chrześcijańską i kapłańską osobowość, wyrażającą się w codziennych postawach, w prowadzonym głębokim życiu modlitwy i narzuconej sobie surowej ascezie.

2. Modlitwa

Modlitwa jest środkiem wspomagającym rozwój życia duchowego. Ona ściśle wiąże się ze sprawowaną codziennie Eucharystią. Msza święta jest bowiem szczytem modlitwy chrześcijańskiej, w której Chrystus ofiaruje siebie Bogu Ojcu za zbawienie świata.

Wydaje się, że bł. Michał w takim sensie rozumiał wartość modlitwy, która coraz głębiej zaznaczała się w jego życiu. Był przekonany, że modlitwa jest warunkiem rozwoju powołania i owocnej pracy duszpatersko-wychowawczej. Uważał, że bez niej nie może być mowy o autentycznym życiu chrześcijańskim i kapłańskim. Modlitwa była dla niego ośrodkiem, wokół którego skupiała się codzienna egzystencja. Przez nią Bóg był obecny w życiu i posłudze Michała Kozala. Przyczyniała się ona do tego, że praca duszpasterska wydawała ewangelijne owoce i pogłębiało się jego zjednoczenie z Chrystusem.[12]

Modlitwa ukierunkowywała także jego życie ku Eucharystii. Przed każdą bowiem celebracją eucharystczną dużo czasu przeznaczał na osobistą modlitwę, co nie było bez znaczenia dla przebiegu samej liturgii i wewnętrznego doświadczenia wiary.[13]

Prawidłowo przebiegająca formacja modlitewna była widoczna już w dzieciństwie. Zauważali to nie tylko starsi, ale także jego rówieśnicy ze szkoły, skoro mówili o nim, że „Michał będzie księdzem".[14] Ona miała duży wpływ na kształtowanie się decyzji o wstąpieniu do seminarium duchownego. W prowadzeniu pogłębionego życia modlitwy znajdujemy bardzo egzystencjalną motywację. Był przekonany, że nie można być autentycznym księdzem bez modlitwy.

Nic więc dziwnego, że od pierwszych chwil w kapłaństwie nie zaniedbywał modlitwy. Dokumenty beatyfikacyjne mówią, że w całym życiu kapłańskim ks. Kozal jawi się jako człowiek głębokiej modlitwy. W niej bowiem szukał inspiracji do działalności duszpasterskiej. Ona też była źródłem jego gorliwości chrześcijańskiej i kapłańskiej. Wierzył, że moc modlitwy pomoże mu stawiać czoło trudnym problemom życia duszpasterskiego i przykrym doświadczeniom, których codzienność mu nie szczędziła.[15]

Wraz z rozwijającą się modlitwą wzrastało jego życie duchowe, które coraz głębiej, w całym procesie rozwojowym, zakorzeniało się w Chrystusie. Ten integralny proces duchowego wzrastania wyrażał się w jego kapłańskich postawach, w myśl ewangelijnej zasady, że kto trwa w Chrystusie, ten przynosi obfity owoc. Modlitwa, szczególnie zaś medytacja, pomagała odkrywać w sobie pewne wady, który były przeszkodą w realizacji otrzymanego powołania.To niewątpliwie skłaniało go do podejmowania surowej ascezy w życiu.

Szczególnym owocem modlitwy w jego postawie była wrażliwość i otwartość na potrzeby materialne i duchowe spotykanych ludzi oraz szukanie skutecznych środków pomocy. Utrwaliło się o nim nawet przekonanie, że jako mąż modlitwy miał dobre serce dla każdego człowieka.W posłudze duszpasterskiej był oddany wszystkim i próbował wszystkich włączać w duchowe życie Kościoła. Parafianie, wśród których pracował, byli przekonani, że ich duszpasterz modli się za nich, co nastawiało ich życzliwie do jego osoby. Wśród dostępnych świadectw spotykamy wspomnienie o tym, jak ks. Kozal wieziony przez jednego ze swoich parafian na odpust do sąsiedniej parafii odmawiał z nim różaniec w intencji parafian.Takie zdarzenie było przekazywane wśród wiernych i miało duży wpływ na kształtowanie opinii parafian o swoim duszpasterzu.[16]

Bł. Michał Kozal, jako duszpasterz, zabiegał o oto, aby postawa jego parafian sprzyjała formacji życia modlitwy. W swoich kazaniach i konferencjach wychowywał do wytrwałej i dobrej modlitwy. Dla kształtowania właściwych postaw modlitewnych organizował nabożeństwa, w czasie których praktykowano różne formy modlitwy. Jedne z nich miały charakter błagalny, inne dziękczynny, jeszcze inne były wyrazem czci i uwielbienia dla Boga. Tak więc zaangażowanie ks. Kozala w życie duszpasterskie parafii wyrastało z ducha jego osobistej modlitwy.[17]

Jego uczennice z Bydgoszczy wspominają, że w czasie drogi, jaką przebywał do szkoły lub z powrotem, dość często zauważały w jego postawie skupienie oraz wydawało się im, że trwa w rozmodleniu. Takie zachowanie rodziło w nich przekonanie, że dla ich księdza prefekta największą wartością jest Bóg. Dla wielu z nich już w tym okresie życia „wiara stała się czymś pewnym i mocnym", a takie doświadczenie jest bardzo ważnym elementem wychowawczym w okresie dorastania.[18]

Zagadnienie modlitwy było treścią jego katechez, w których uwrażliwiał przyszłe matki na rolę chrześcijańskiego wychowania dzieci.

Postawa bł. Michała jako wychowawcy – ojca duchownego i rektora seminarium duchownego w Gnieźnie – była dowodem, że pogłębiające się życie duchowe kapłana powinno być zakorzenione w modlitwie. Ona bowiem przyczynia się do duchowego wzrostu i świętości. Będąc odpowiedzialnym za formację przyszłych kapłanów, troszczył się też o rozwój ich życia modlitwy. Był przekonany o tym, że ona ukształtuje ich tak, aby byli wewnętrznie przygotowani na wezwanie Boże i na realizację Jego woli. Kształtując przyszłych duszpasterzy formował ich do tego, aby byli w przyszłości mistrzami modlitwy. Potwierdzenie tego znajdowali klerycy w postawie swojego wychowawcy, który sam był człowiekiem modlitwy. Byli oni świadkami, jak ks. Michał Kozal dużo czasu przeznaczał na codzienną modlitwę w seminaryjnej kaplicy. Wszyscy byli przekonani, że jest on człowiekiem wytrwałej modlitwy. Powszechnie wiadomo było, że ojceiec duchowny, a potem rektor, przygotowuje konferencje ascetyczne i wychowawcze w kaplicy na modlitwie. Tutaj też podejmowane były wszystkie jego decyzje.[19]

Wydaje się, że wszystkie słowa, jakie wypowiadał na temat modlitwy, odnosił najpierw do swojej osoby, dlatego wzrastał wewnętrznie tak dalece, iż heroiczność cnót osiągnęła w nim pełnię. Ona to wspierała rozwój postawy męstwa i cierpliwości. Modlitwa pomagała mu zachowywać równowagę ducha we wszystkich trudnych okolicznościach życia. Dla wszystkich był dobry, ale też zdecydowany, stanowczy i wymagający.

Analiza życia ks. Michała Kozala pozwala stwierdzić, że dla alumnów był oddanym bratem, prawdziwym przyjacielem i dobrym kierownikiem duchowym. Z pewnością prowadzona przez niego formacja do życia w kapłaństwie, wsparta autentyzmem jego życia duchowego, była przekonująca.

Z taką samą postawą duchową spotykamy się w jego posłudze biskupiej, zarówno przed wybuchem wojny, jak i podczas jej trwania. Modlitwa pomagała mu odczytywać znaki czasów i przygotowywała go do cierpliwego znoszenia czekających trudów, cierpień, prześladowania i męczeńskiej śmierci. Dzięki niej mógł przyjmować i z godnością przeżywać fałszywe oskarżenia i krzywdy.

W obozie, na ile okoliczności pozwalały, trwał na modlitwie w kaplicy podczas wspólnych nabożeństw. W jego postawie na modlitwie zauważano tyle skupienia, że współwięźniowie byli przekonani, iż cały jest w niej zatopiony. Dzięki niej nie tracił wiary w prawdziwe zwycięstwo, a wsród okrutnych udręk i tortur dawał świadectwo mężnego znoszenia przeciwności. W Dachau dostrzegano w nim rzeczywistą wielkość duchową, pełną pokory i dziecięcej prostosty. Wszyscy byli pod jego silnym wrażeniem. Przemawiał do nich, jak mówiono, swym bezgranicznym zaufaniem do Boga. Swoją obecność zaś w obozie

śmierci odczytywał jako miejsce, które wyznaczyła mu Opatrzność Boża. Dlatego tyle było w nim opanowania i spokoju. Duch zaś kontynuowanej w tamtych nieludzkich warunkach modlitwy doprowadził go do najgłębszego zjednoczenia z Bogiem. Stąd też niektórzy porównywali go do osoby Mojżesza, modlącego się za udręczony lud, któremu ukazywał wolę Boga i z którym kroczył do zwycięstwa i chwały.[20]

3. Asceza

Asceza jest systematycznym wysiłkiem zmierzającym do osiągnięcia doskonałości moralnej. Wprawdzie nie jest ona jedynym sposobem rozwijania życia duchowego, niemniej jednak odgrywa w tym procesie ważną rolę.

Wydaje się, że wyczuwali to już intuicyjnie prości rodzice bł. Michała. Atmosfera w domu rodzinnym Kozalów charakteryzowała się wymagającą życzliwością i miłością. Rodzice powierzali Michałowi do wykonania różne prace domowe, wiedząc, że stawiane wymagania i podejmowany wysiłek są czymś koniecznym dla kształtowania siły woli i wytrwałości w dążeniu do celu. Wydaje się, że to, co Michał Kozal osiągnął, było z pewnością wynikiem posiadanych zdolności, ale także owocem jego osobistego wysiłku. Jego dojrzałość w tym względzie jest bardziej dostrzegalna na tle trudnych warunków materialnych rodziców. Świadectwa dotyczące tego okresu życia Michała Kozala wskazują na to, iż umiał ograniczać swoje potrzeby materialne do minimum, aby nie cierpieli pozostali członkowie rodziny.[21]

W pracy nad kształtowaniem osobowości pomagały mu także okoliczności środowiska, w którym żył. Trzeba tu wspomnieć rolę organizacji, do której należał w latach szkolnych, a którą było Towarzystwo Przyjaciół Tomasza Zana. Zobowiązywało go ono bowiem do pracy nad sobą i do walki o wyzwolenie Polski. Zarówno regulamin Towarzystwa, jak i ówczesnej szkoły był surowy i stawiał wysokie wymagania. Michał mając w sobie pewną dyspozycyjność w tym kierunku, pozytywnie poddawał się tej dyscyplinie, która sprzyjała rozwojowi osobowemu.[22]

Z pewnością też, jak każdy młody człowiek w tym okresie życia, posiadał wiele ideałów, do których zmierzał.Odznaczając się dość dużą już roztropnością, rozumiał, że ideały mogą być zrealizowane wówczas, gdy nauczy się rezygnować z wielu, nawet dobrych, rzeczy.

Ponieważ duch wychowawczy w rodzinie Kozalów zmierzał do formowania w duchu miłości Boga i Ojczyzny, dlatego Michał dość wcześnie zdobył przekonanie, że tym największym wartościom będzie mógł najlepiej służyć na drodze powołania kapłańskiego. Władze zaś szkolne, znając jego zamiary, oferowały mu, jako uczniowi rokującemu duże nadzieje na przyszłość, stypendium rządu niemieckiego. Chociaż dla młodego człowieka była to bardzo kusząca

propozycja, jednak z niej nie skorzystał, w czym z całą pewnością wyraziła się jego dojrzała postawa duchowa. Wartości chrześcijańskie stawiał on bowiem na pierwszym miejscu.[23]

Sama zaś decyzja wstąpienia do seminarium duchownego była dowodem, że dojrzało w nim przekonanie o powołaniu kapłańskim. Ówczesny zaś program formacji do kapłaństwa rzuca światło na rolę ascezy w kształtowaniu życia duchowego. Już wtedy nie sprowadzano jej tylko do płaszczyzny negatywnej, ale była ukazywana jako możliwość zdobywania sprawności moralnych. Najpierw akcentowano potrzebę porządkowania życia duchowego, aby na jej podstawie łaska Boża mogła dokonać zjednoczenia człowieka z Bogiem. W życiu kapłańskim bł. Michała widać wyraźną kontynuację formacji seminaryjnej. W jego duchowości na pierwszy plan wysuwa się cnota pokory, która jest fundamentem doskonałości chrześcijańskiej i kapłańskiej.

W pracy kapłańskiej nazywano go „męczennikiem urzędu", co należy rozumieć, że był gorliwym duszpasterzem.[24] W tym aspekcie ważną rolę spełniała asceza, którą organicznie włączył w odczytywanie powołania życiowego. Dlatego jako wikariusz mógł, dzięki ascezie, dostosować się do stylu prezentowanego przez proboszczów. Była to wypracowana umiejętność, konieczna we współpracy duszpasterskiej. Jako przykład można wspomnieć współpracę w latach 1918-1920 ks. Kozala z proboszczem w Pobiedziskach, któremu trudno było porozumieć się z wikariuszami. Ten „trudny proboszcz" nie tylko zaakceptował ks. Kozala, ale obdarowywał go zaufaniem, co wpłynęło na ożywienie życia duchowego parafii.[25]

Jako proboszcz Krostkowa nie przywiązywał wagi do dóbr materialnych. W parafii mówiono o nim, że „cierpiał prawdziwą biedę".[26] Jego matka zwierzyła się komuś w zaufaniu, że środki materialne, jakimi dysponuje jej syn, nie wystarczą nawet na skromne prowadzenie domu. Ks. Michał nigdy nie skarżył się na trudności materialne, z którymi musiał się borykać. Co więcej, świadczył pomoc materialną ludziom bardziej biednym.[27]

Asceza, jaką praktykował ks. Kozal, była wymagająca, ale zdrowa, co wpłynęło pozytywnie na ukształtowanie się jego dojrzałej osobowości. Był zawsze człowiekiem zrównoważonym emocjonalnie. Kiedy nawiedzały go bolesne doświadczenia, jak nieoczekiwana śmierć ojca czy też śmierć brata Wojciecha, potrafił zachować równowagę psychiczną. Zapewne taka postawa była wyrazem bezgranicznego zaufania Bogu.

Wskazania, które przekazywał wiernym jako duszpasterz czy wychowawca kleryków, w pierwszej kolejności odnosił do siebie. Alumnów zaś uwrażliwiał na to, że nie można naśladować Chrystusa bez podejmowania cierpienia, ponieważ „tylko przez cierpienie wiedzie droga do zbawienia".[28] Prawdziwa asceza w życiu kapłana, jak mówił, mierzy się ciągłym dorastaniem do posta-

wy samego Chrystusa. Sam zresztą wszystkie swoje osobiste wyrzeczenia, doznawane przykrości łączył w duchu ofiary z postawą Chrystusa.

Analiza jego życia rzeczywiście pozwala zauważyć, że był otwarty na działanie Ducha Świętego, który przygotowywał go do złożenia świadectwa o Chrystusie – męczeńskiej śmierci w Dachau. Cierpienia fizyczne i duchowe znosił z równowagą, pogodnie i z wewnętrznym opanowaniem. Taką postawą nie tylko budował wszystkich, ale też zachęcał innych do tego, aby znosili cierpliwie i z godnością brutalne traktowanie w obozie. A przecież on sam był tutaj prześladowany bardziej niż inni więźniowie, dlatego że był biskupem katolickim. Mimo to okazywał prześladowcom życzliwość, miłość, przebaczenie i modlił się za nich.[29]

W czasie wojny zawsze był z cierpiącymi i nie chciał, aby ktokolwiek wyręczał go w ciężkiej pracy. Chociaż doświadczał – jak wszyscy więźniowie – głodu, to jednak potrafił dzielić się swoją porcją żywnościową z bardziej potrzebującymi. Chociaż był cierpiący i schorowany, dla każdego miał zawsze dobre słowo i życzliwy uśmiech. Zawsze bagatelizował doznaną krzywdę i z pogodą ducha mówił współczującym mu, że dla Boga trzeba dużo cierpieć, a nawet ponieść śmierć.[30]

Chociaż był udręczony bardziej od innych, to jednak swoją postawą budził uznanie, a nawet podziw i szczerą symaptię. W postawie jego zawsze zaznaczała się wielka godność, szlachetność i nadprzyrodzona wiara w skuteczne działanie Opatrzności Bożej. Do takiej postawy dojrzewał między innymi na niełatwej drodze ascezy.

4. Heroiczny akt miłości – męczeństwo

Psychologia mówi, że miłość jest pierwszą i najsilniejszą potrzebą człowieka. Najdoskonalszy wzór miłości chrześcijańskiej odnajdujemy w postawie Chrystusa wobec człowieka. Dlatego kieruje On do wszystkich swoje wezwanie, abyśmy się miłowali tak, jak On nas umiłował (por. J 15, 12).

Świadectwa dotyczące bł. Michała jednoznacznie pokreślają, iż to rodzice byli dla niego obrazem kochającego Boga.[31]

Postawa miłości w życiu Michała Kozala wyrażała się w poszanowaniu praw i obowiązków oraz we wrażliwości na potrzeby spotykanych ludzi. Obejmował nią nie tylko najbliższych, ale wszystkich ludzi. Ludziom, wśród których pracował, często przypominał słowa Chrystusa, który mówi, że kto Go miłuje, będzie zachowywać przykazania Boże. W posłudze duszpasterskiej z ogromną troskliwością zabiegał, aby miłość była u podstaw codziennego życia wszystkich rodzin. Rodziny zaś skłócone odwiedzał, aby jednać w duchu miłości chrześcijańskiej zwaśnione strony. Zachęcał też wiernych do wrażliwości na potrzebujących, starszych i chorych.[32]

Miłość była u podstaw każdej decyzji i każdego czynu ks. Kozala. Kiedy nawet stawiał wysokie wymagania uczennicom w gimnazjum w Bydgoszczy, to czynił w trosce o ich dobro. W jego postawie było widać dobroć, życzliwość, umiejętność zapominania uraz i przebaczania wyrządzonych krzywd.

Postawę miłości ks. Kozala pełniej poznajemy poprzez analizę konferencji, które wygłaszał jako ojciec duchowny i rektor seminarium duchownego. W jednej z nich wskazywał na to, iż miłość jest istotą wiary, która integruje życie chrześcijańskie i jest jego ukoronowaniem.W kapłańskim zaś życiu jedyną miłością życia powołanego powinien być sam Bóg, który jest źródłem miłości do każdego człowieka. Alumnom mówił: „musi w nas koniecznie się zrodzić prawdziwa, wielka i głęboka miłość Boża do dusz nieśmiertelnych, miłość czysta i czynna".[33] Dlatego w formacji do posługi kapłańskiej zwracał szczególną uwagę na kształtowanie postawy poświęcenia, a nawet męczeństwa z miłości do Jezusa Chrystusa i do Kościoła. W rozmowie z jednym z kandydatów zgłaszających się do seminarium wprost się zapytał: „Czy pan wie, że będziemy męczennikami?"[34]

Ks. Kozal podkreślał, że miłość kapłana wyraża się postawą gorliwego zaangażowania w pracy duszpasterskiej. Jednym z podstawowych elementów tej pracy jest głoszenie słowa Bożego. Posługę tę pełnił z wielkim oddaniem i miłością, wygłaszając kazania okolicznościowe, rekolekcje i nauki pasyjne. W głoszonym słowie Bożym wskazywał, że miłość Boga zawsze łączy się z miłością każdego człowieka.

Głoszoną przez siebie miłość chrześcijańską starał się praktykować w swoim codziennym kapłańskim życiu. Z jej konkretną realizacją spotykamy się we wszystkich okresach życia bł. Michała.

Postawa miłości w życiu błogosławionego swoje apogeum osiągnęła w ostatnim okresie jego życia, podczas II wojny światowej. Wówczas to jako biskup we Włocławku doświadczył tego, że miłość chrześcijańska wymaga zaparcia się siebie i domaga się nawet ofiary. W takim duchu występował, narażając się władzom niemieckim, w obronie uwięzionych kapłanów i świeckich osób. W prowadzonych rozmowach z władzami okupacyjnymi domagał się poszanowania praw Kościoła i Narodu. Z pewnością uświadamiał sobie, że czyni to przecież z narażeniem swojego życia. Niemniej jednak jego miłość chrześcijańska, mimo szalejącego zastraszenia i grozy śmierci, była silniejsza od lęku. Z miłości dla przerażonych mieszkańców Włocławka pozostał w mieście biskupim nawet wtedy, kiedy były prowadzone działania wojenne. W tej postawie wyrażał wewnętrzną gotowość przyjęcia największej ofiary aż do oddania życia w obronie zagrożonej ludności. W momentach, kiedy miasto było bombardowane, wychodził na ulice, aby być z mieszkańcami w największym zagrożeniu i aby słowem i obecnością podtrzymywać na duchu.[35]

Interesował się dosłownie wszystkimi sprawami, a w chwilach konieczności osobiście opatrywał rany. Wszyscy, którzy stykali się z nim, doświadczali w nim dobrego człowieka. Taką postawę zachował do końca, nawet w tragicznych warunkach obozowych, gdzie wszyscy więźniowie dostrzegali w jego zachowaniu heroizm.

W duszpasterskim przepowiadaniu uczył, że „miłość prawdziwa to przede wszystkim kwestia woli, a źródłem gorliwości i zapału kapłańskiego przez całe życie jest i pozostanie zawsze miłość, miłość Boża (...), miłość, która rodzi się z miłości".[36] Dlatego w Dachau, chociaż sam był bardzo cierpiący i u kresu sił, myślał o bardziej potrzebujących, o słabszych i mniej wytrwałych.

W dniu 26 stycznia 1943 roku Bóg przyjął złożoną przez niego ofiarę z własnego życia. Współwięźniowie już wtedy byli powszechnie przekonani, że bp Kozal, umęczony do granic ludzkich możliwości, wykazał się w tych nieludzkich warunkach życia heroicznością cnót, których koroną była doskonała miłość Boga i każdego człowieka. Dlatego już wtedy mówiono o nim, że jest „męczeńskim biskupem".[37]

Bł. Michał Kozal do tej postawy dojrzewał w ciągu całego swojego życia. Miłość chrześcijańska przenikała całe jego duszpasterstwo na stanowisku wikariusza, prefekta gimnazjum, administratora parafii w Krostkowie, a później w roli wykładowcy i wychowawcy w seminarium duchownym. Swój szczyt osiągnęła w czasie wojny i w obozie śmierci w Dachau, gdzie jako biskup stał się „mistrzem męczenników".[38] W ekstremalnych warunkach obozowego życia najpełniej wypowiedziała się wielkość jego ducha.

PRZYPISY

[1] *Osiem dni z księdzem Michałem Kozalem. Nauki rekolekcyjne dla księży*, red. B. Miller, Warszawa 1987, s. 59.

[2] Por. Congretatio pro Causis Sanctorum, *Beatificationis seu declarationis martyrii servus Dei Michaelis Kozal episcopi auxiliaris vladislaviensis († 1943). Positio super martyrio. Testimonia*, Roma 1986, s. 155 i 158 (dalej cyt. *Testimonia*); S. Librowski, *Kwestionariusz wypełniony dotyczący życia, działalności, prześladowań, śmierci i cnót Sługi Bożego Bpa Michała Kozala (1893-1943)*, „Archiwa, Bibl. i Muz. Kośc." 57(1988) s. 283; S. Pastuszewski, *Nauczyciel, wychowawca, duszpasterz*, „Chrześc. Inform. Kultur." (Bydgoszcz) 1989, s. 7.

[3] Por. Congretatio pro Causis Sanctorum, *Beatificationis seu declarationis Martyrii Servi Dei Michaelis Kozal episcopi auxiliaris vladislaviensis. In odium, fidei, uti fertur, interfecti (1893-1943). Relatio et vota Congressus peculiaris super martyrio*, Roma 1987, s. 21 (dalej cyt. *Relatio*); M. Kozal, *Ofiara*, w: [*Pisma Kozala*] teczka 5, k. 1530-1537 (rkps w Archiw. Kurii Diec. we Włocławku); *Wartość Mszy świętej*, w: tamże, t. 5, k. 1568-1569.

[4] Por. Congretatio pro Causis Sanctorum, *Beatificationis seu declarationis martyrii servus Dei Michaelis Kozal episcopi auxiliaris vladislaviensis († 1943). Positio super martyrio. Disquisitio de vita et martyrio...*, Roma 1986, s. 47 (dalej cyt. *Disquisitio*); *Testimonia*, s. 131, 133, 135; S. Librowski, *Wypowiedzi współczesnych o księdzu i biskupie M. Kozalu (1893-1943)*, „Archiwa, Bibl. i Muz. Kośc." 56(1988) s. 333 i 339.

[5] Por. *Disquisitio*, s. 48; *Relatio*, s. 21; *Testimonia*, s. 132-133; Maria Józefa od Wcielenia, *Ks. Prefekt Michał Kozal, taki jakim był i jakiego pamiętam*, Poznań 1986, 8 (mszps w Archiw. Kurii Diec. Włocł.).

[6] Por. *Disquisitio*, s. 48; *Relatio*, s. 21; *Testimonia*, s. 132-133; Maria Józefa od Wcielenia, *Ks. Prefekt Michał Kozal...*, dz. cyt., s. 8.

[7] *Osiem dni...*, s. 235.

[8] A. Reniec, *Obozowy obrazek z życia Biskupa Michała Kozala*, „Wiad. Archidiec. Gnieźn." 17(1962) s. 118; por. *Testimonia*, 130.

[9] Por. M. Kozal, list do ks. Ignacego Zięciaka, Dachau 3k, 17 V 1941, w: [*Pisma Kozala*], poz. cyt.; *Disquisitio*, s. 105, 182-183; *Relatio*, s. 21; S. Biskupski, *Michał Kozal – biskup męczennik (1893-1943)*, „Aten. Kapł." 58(1966) s. 179.

[10] A. Grzymała-Siedlecki, *Sto jedenaście dni letargu (wspomnienie z Pawiaka z lat 1942/1943)*, Kraków 1946, s. 46.

[11] Por. *Disquisitio*, s. 110; *Relatio*, s. 21; *Testimonia*, s. 213.

[12] Por. *Relatio*, s. 21; S. Librowski, *Wypowiedzi...*, art. cyt, s. 333.

[13] Por. M. Kozal, list do Panny Ludwiki, Ląd, w: [*Pisma Kozala*], poz. cyt.; list do ks. Ignacego Zięciaka, Dachau 2 V 1942, w: [*Pisma Kozala*], poz. cyt.

[14] S. Librowski, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 293.

[15] Por. *Testimonia*, s. 160; *Disquisitio*, s. 12.

[16] Por. *Testimonia*, s. 106 i 173; *Relatio*, s. 11; S. Librowski, *Wypowiedzi...*, art. cyt, s. 342.

[17] Por. *Relatio*, s. 72; *Testimonia*, s. 174.

[18] S. Pastuszewski, *Bydgoskie ślady bł. Michała Kozala*, Bydgoszcz 1987, s. 20.

[19] Por. *Testimonia*, s. 98; *Disquisitio*, s. 65; S. Librowski, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 303 i 308.

[20] Por. *Disquisitio*, s. 100 i 105; *Testimonia*, 67 i 126; L. Arthofer, *Więc ty jesteś biskupem?*, „Przew. Katol." 1968, nr 16, s. 148.

[21] Por. M. Kozal, *Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie*, w: [*Pisma Kozala*], poz. cyt., t. 5, k. 1321-1322; *Testimonia*, s. 157; *Relatio*, s. 22; W. Gil, *Z dziejów Gimnazjum w Krotoszynie w latach 1836-1920*, „Roczn. Kaliski" 12(1979) s. 115.

[22] Por. *Disquisitio*, s. 29, 32; *Relatio*, s. 22, 27, 53.

[23] Por. *Testimonia*, s. 61; *Disquisitio*, s. 33.

[24] W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893-1943)*, w: *Chrześcijanie*, t. 12, Warszawa 1984, s. 34.

[25] Por. S. Pastuszewski, *Bydgoskie ślady...*, dz. cyt., s. 19.

[26] J. Chlebek, *Dobrodziej z Krostkowa. Opowieść o Ks. Michale Kozalu administratorze Krostkowa w latach 1920-1923*, Krostkowo 1987, s. 25 (mszps w Archiw. Kurii Diec. Włocł.).

[27] Por. S. Librowski, *Wypowiedzi...*, art. cyt, s. 327.

[28] *Osiem dni...*, dz. cyt., s. 38.

[29] Por. *Testimonia*, s. 144; *Relatio*, s. 22; S. Librowski, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 302.

[30] Por. M. Kozal, list do Panny Ludwiki, 6 V 1940, w: [*Pisma Kozala*], poz. cyt.; *Testimonia*, s. 67; *Relatio*, s. 50.

[31] Por. *Testimonia*, s. 155; S. Librowski, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 283.

[32] Por. *Testimonia*, s. 134; *Relatio*, s. 10; *Disquisitio*, s. 48 i 67.

[33] *Relatio*, s. 26.

[34] S. Librowski, *Wypowiedzi...*, art. cyt, s. 344.

[35] Por. *Relatio*, s. 24; S. Librowski, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 297.

[36] *Osiem dni...*, dz. cyt., s. 225.

[37] *Disquisitio*, s. 149.

[38] *Relatio*, s. 26.

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL

KSIĄDZ JAN OŚWIECIŃSKI FILOLOG KLASYCZNY

Rzymski pisarz, mówca i polityk Cyceron (106-43 przed Chr.) zauważył, że „historia jest świadkiem czasów, światłem prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia i zwiastunką przyszłości".[1] W innym miejscu napisał, że „nie znać historii, to być zawsze dzieckiem".[2]

W historii Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zapisał się na stałe ks. Jan Oświeciński (1908-1986), który z wielką pasją przez bez mała 32 lata (1945-1977) wprowadzał alumnów włocławskich w tajniki języków klasycznych, przede wszystkim łaciny. W następnych pokoleniach kapłańskich, przynajmniej u niektórych, została i nadal trwa cząstka jego pasji. I chociaż z różnych przyczyn znajomość łaciny u kapłanów i kleryków włocławskich od czasu jego śmierci (17 lipca 1986 r.) osłabła, to nie została przyćmiona pamięć o profesorze, któremu na nagrobku wykuto w kamieniu łacińskie życzenie: „Vivas in Christo anima candida" (Żyj w Chrystusie, duszo świetlana).

1. Wykształcenie

Ksiądz Jan Oświeciński, urodzony 20 czerwca w 1908 roku w Łodzi, mając 7 lat rozpoczął naukę w szkole powszechnej im. Wocalewskiego w Łodzi. Po ukończeniu trzech klas, w 1918 roku dostał się do prywatnego gimnazjum „Uczelnia", które ukończył jako 8-klasowe „Państwowe Gimnazjum Męskie im. M. Kopernika w Łodzi",[3] otrzymując 4 czerwca 1928 roku świadectwo dojrzałości.

W czasie uczęszczania do gimnazjum ujawniły się u niego zdolności do języka łacińskiego, które z biegiem czasu przeszły w prawdziwe umiłowanie tego przedmiotu. Łaciny uczył się już od czwartej klasy gimnazjalnej, a na egzaminie maturalnym uzyskał z tego przedmiotu ocenę bardzo dobrą.[4] Jako uczeń gimnazjum fascynował się łacińskimi nazwami i wyszukiwał w słownikach ich znaczenia. Przyswajanie nowych wiadomości przychodziło mu łatwo i chociaż nie był molem książkowym, nad słownikami łacińskimi ślęczał nieustannie.

Rodzice, a szczególnie matka, w zdolnym synu i jego zamiłowaniu do języka i słówek łacińskich widzieli przyszłego prawnika, a najchętniej lekarza.[5]

Tymczasem Jan „idąc za popędem serca i wcześnie rozbudzonego powołania" wstąpił we wrześniu 1928 roku do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. „Podczas studiów seminaryjnych, mając mało czasu, ubocznie tylko i dorywczo poświęcał się łacinie, a jeszcze mniej grece" – jak pisze w swoim życiorysie.[6] Łaciny i greki uczył wtedy w seminarium dobry filolog klasyczny, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. Faustyn Stefańczyk.[7] Po pięcioletnich studiach filozoficzno-teologicznych i napisaniu pracy dyplomowej pt. *Obowiązki człowieka w świetle „De oficiis" Cycerona i św. Ambrożego* otrzymał w dniu 17 czerwca 1933 roku dyplom ukończenia seminarium z wynikiem bardzo dobrym, a nazajutrz – w dniu 18 czerwca 1933 r. – święcenia kapłańskie.[8]

Po rocznej pracy na stanowisku superiora (prefekta-wychowawcy) w Liceum im. Piusa X we Włocławku, został skierowany na studia filologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim (1934-1939). Należał tam do najzdolniejszych i najpilniejszych studentów.

Na formację intelektualną przyszłego klasyka mieli wpływ tak wybitni profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego, jak: Tadeusz Sinko, Seweryn Hammer, Leon Sternbach, Gustaw Przychocki, Jan Safarewicz, Jan Rozwadowski, Stanisław Skimina, Jan Schnayder. Profesor Sinko wykładał historię literatury greckiej, religię starożytnych Greków oraz prowadził proseminarium i seminarium greckie. Profesor Hammer natomiast prowadził wykłady z historii literatury rzymskiej oraz proseminarium i seminarium łacińskie. U profesora Sternbacha ks. Oświeciński słuchał wykładów na temat wybranych zagadnień z literatury greckiej, np.: interpretacja *Iliady* i *Odysei*, objaśnienie *Protagorasa* Platona, objaśnienia *Pamiętników* Ksenofonta, interpretacja tragedii Sofoklesa *Ajas*, oraz uczestniczył w proseminarium greckim. Profesorowi Przychockiemu zawdzięczał wiedzę dotyczącą epistolografii grecko-rzymskiej oraz tragedii greckiej i rzymskiej; uczestniczył także w proseminarium greckim prowadzonym przez niego. U profesora Safarewicza poznawał historię języka łacińskiego i łacinę ludową, a u profesora Skiminy dydaktykę języków starożytnych. Profesor Rozwadowski doskonalił umiejętności księdza Oświecińskiego z zakresu gramatyki łacińskiej, a dr Schnayder – z języka greckiego (elementarny kurs języka starogreckiego; czytanie i objaśnianie autorów greckich).[9]

Było to pięć bardzo pracowitych lat, które poświęcił ksiądz Oświeciński systematycznemu uzupełnianiu własnej wiedzy filologicznej. Po zdaniu egzaminów ustnych oddał w czerwcu 1939 r. profesorowi Tadeuszowi Since pracę magisterską o poezji augustowskiej pt. *Imagines aureae aetatis apud poetas Augusteos*. Rozprawa została uznana za bardzo dobrą, a profesor podkreślając jej walory powiedział, że od dziesięciu już lat nie czytał pracy napisanej tak piękną i dobrą łaciną.[10] Niestety wybuch wojny uniemożliwił złożenie końco-

wego egzaminu i obronę pracy. Egzamin magisterski zdał ks. Oświeciński dopiero 16 stycznia 1946 roku, uzyskując 24 stycznia 1946 roku stopień magistra filozofii w zakresie filologii klasycznej.[11] Niestety nawał zajęć seminaryjnych, obowiązki spowiednika żeńskich zgromadzeń zakonnych i powolna utrata wzroku – nie pozwoliły sięgnąć po dalsze stopnie naukowe, mimo wybitnej znajomości łaciny.[12]

Próbował kontynuować pracę naukową. „Zaraz po wojnie zaczął zbierać materiał do opracowania słownika łacińsko-polskiego do nowego przekładu psałterza z uwzględnieniem starej wersji oraz pracował nad gramatyką wymienionych przekładów. Niestety brak czasu paraliżował jego pracę".[13]

Rozwijał ciągle swą wiedzę przez samokształcenie. W tym celu gromadził odpowiedni księgozbiór, który nie osiągnął dużych rozmiarów, ale znajdowały się w nim cenne i potrzebne na co dzień klasykowi dzieła.[14] Zdobywał dostępne w kraju i sprowadzał z zagranicy nowe czy uzupełnione wydania słowników zarówno polsko-łacińskich, jak i łacińsko-polskich oraz włosko-łacińskich, m.in. takich autorów, jak: Antonio Bacci (*Lexikon eorum vocabulorum quae difficilius Latine redduntur*), Egidio Forcellini (*Lexicon totius latinitatis*), Aemilius Springhetti (*Lexicon linguisticae et philologiae*). Abonował też przez kilkadziesiąt lat – od 1956 roku aż do śmierci – we Włoszech czasopismo naukowe (kwartalnik) „Latinitas" i oddawał się jego lekturze. Urzeczony był zamieszczonymi tam wierszami, pasjonował go piękny, nowożytny język wybitnych włoskich latynistów, stosowany w różnych artykułach tego pisma. Pilnie śledził umieszczone tam, dopiero co powstające, nowe słówka określające nazwy nowoczesnych wynalazków. Na swój prywatny użytek ułożył nawet z nich – nieustannie wzbogacany i uzupełniany – alfabetyczny słowniczek. Czytał zarówno pieśni Horacego i mowy Cycerona, jak i pisma Ojców Kościoła oraz dokumenty soborowe. Przez nieustanne samokształcenie zdobył rzadko spotykaną biegłość w posługiwaniu się łaciną w mowie i piśmie.[15]

2. Wykładowca

Już podczas studiów uniwersyteckich rozpoczął pracę dydaktyczną. Wyróżniając się nieprzeciętną znajomością łaciny, sam będąc studentem, został profesorem. Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim łączył z nauczaniem praktycznej łaciny w seminarium częstochowskim w Krakowie, gdzie za swą pracę miał mieszkanie i utrzymanie. Mimo nawału własnych zajęć do jednostek dydaktycznych przygotowywał się sumiennie, przekazując swym uczniom doskonale opracowany materiał. Na kursach II-V włącznie przez osiem godzin tygodniowo przerabiał z alumnami rozmówki łacińskie, tłumaczył hymny kościelne, psalmy i trudniejsze fragmenty z pism Ojców Kościoła znajdujące się w lekcjach brewiarzowych.[16]

W czasie wojny uczył łaciny prywatnie w Piotrkowie Trybunalskim, gdzie ukrywał się w obawie przed aresztowaniem.

Do diecezji włocławskiej zgłosił się w marcu 1945 roku. Ówczesny rektor seminarium włocławskiego, ks. Stefan Wyszyński, znając zamiłowanie ks. Jana Oświecińskiego (jeszcze jako ucznia) do języków klasycznych, a szczególnie języka łacińskiego, biorąc pod uwagę jego głęboką wiedzę w tej dziedzinie, ściągnął go do pracy naukowo-wychowawczej w seminarium. W czerwcu 1945 roku ks. Oświeciński został mianowany prefektem seminarium, wykładowcą łaciny, greki, patrologii, historii Kościoła i liturgiki. Z biegiem czasu, gdy wrócili inni profesorowie, pozostał przy nauczaniu łaciny i greki, aż do przejścia na emeryturę w 1977 roku.[17] Dodać również należy, że na prośbę biskupa Klepacza, od 1965 roku przez 10 lat uczył łaciny i greki w seminarium duchownym w Łodzi.[18]

Chociaż dostrzegał, że z biegiem lat zainteresowanie klasyką jest coraz mniejsze, to jednak z uporem twierdził, że łacina pozostanie podstawą dla naukowych komentarzy i narzędziem jedności kultury i ludzkości. Możliwość odrodzenia łaciny widział w jej systematycznej i powolnej nauce przekazywanej adeptom od wczesnej młodości. Łacina nie znosi bowiem pośpiechu, lubi czas i dostojeństwo. *Linguam latinam docere lentum opus est* – powtarzał młodym profesorom.[19] Mając do dyspozycji w planie lekcyjnym 7-8 godzin łaciny tygodniowo w Niższym Seminarium Duchownym (do 1961 r.) i 9-12 godzin w Wyższym Semiarium Duchownym, mógł rzeczywiście nauczać bez pośpiechu. Na I kursie przeznaczano na naukę języka łacińskiego w poszczególnych latach od czterech do sześciu godzin lekcyjnych, na II kursie – od dwóch do czterech, na kursach III i IV – od jednej do trzech, a ponadto czasami na kursie V – jedną. Języka greckiego nauczał na roku I lub II w wymiarze dwóch godzin tygodniowo. Nad wykładami, ich poziomem merytorycznym i metodycznym, pracował intensywnie, czego świadectwem są zachowane programy nauczania języka łacińskiego i greckiego, począwszy od lat pięćdziesiątych do 1977 roku.[20] Są one jednocześnie dowodem nieustannego aktualizowania i wzbogacania przekazywanych treści.

Gdy ks. Oświeciński rozpoczynał nauczanie łaciny w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, obowiązywały zarządzenia Stolicy Apostolskiej, według których program obejmował czytanie, interpretacje i omawianie charakterystycznych właściwości stylu wybitniejszych pisarzy kościelnych, np. Minucjusza Feliksa, Laktancjusza, Hieronima i innych, z uwzględnieniem utworów poetyckich i epigrafiki kościelnej.[21] Ks. Oświeciński dobrze o tym wiedział, ponieważ sam powołuje się na to polecenie w jednym ze swoich artykułów.[22]

Ale program ten dotyczył sytuacji, gdy do seminarium zgłaszali się kandydaci znający już łacinę z liceum lub niższego seminarium duchownego. Gorzej

było, gdy do seminarium zaczęli przychodzić kandydaci nie znający w ogóle łaciny. Dało się to szczególnie odczuć, gdy na przykład w 1962 r. na pierwszym kursie spotkali się uczniowie, którzy przeszli edukację łacińską pod ręką księdza Oświecińskiego w Niższym Seminarium Duchownym we Włocławku, z tymi, którzy dopiero w seminarium zaczynali poznawać rudimenta języka łacińskiego. Trudno było wypracować taki sposób nauczania, aby pogodzić oczekiwania jednych i drugich.

Porównując ułożone przez księdza Oświecińskiego programy nauczania w różnych latach, należy stwierdzić, że gdy w latach pięćdziesiątych na kursie I przeważały ćwiczenia gramatyczne oraz tłumaczenia filologiczne w oparciu o teksty modlitewnika seminaryjnego[23] i podręcznik *Liber Latinus* Stanisława Ostrowskiego,[24] to w latach późniejszych (od roku akademickiego 1957/58) opierał się na *Podręczniku łaciny kościelnej* Leokadii Małunowiczówny,[25] który został udoskonalony przez autorkę i w 1961 roku ukazał się jako *Podręcznik łaciny chrześcijańskiej.*[26] Od roku akademickiego 1971/72 używał na kursie I nowego podręcznika – *Vox Latina.*[27] W niektórych latach tłumaczył także z alumnami łaciński tekst Ewangelii według św. Łukasza i św. Jana oraz napisy na pomnikach: dystych z zegara słonecznego na katedrze włocławskiej, krótki opis historii diecezji (również z napisu umieszczonego na katedrze), napis z tablicy upamiętniającej reerekcję seminarium włocławskiego w 1720 roku oraz napis wyryty na kamiennym słupie romańskim stojącym obok kościoła gotyckiego w starej części Konina, informujący o połowie drogi między Kaliszem a Kruszwicą. Widać w tym realizowanie jednego z postulatów Stolicy Apostolskiej, aby w nauczaniu łaciny uwzględniać też epigrafikę kościelną. Mogło to przydać się przyszłym kapłanom, gdy przyszło im przetłumaczyć inskrypcje łacińskie w swoich kościołach.

Na roku II, przed wprowadzeniem podręcznika L. Małunowiczówny i *Vox Latina*, przerabiał hymny kościelne zaczerpnięte z brewiarza, wybrane kanony *Codicis iuris canonici*, fragmenty *Manuale theologiae moralis* D.M. Prümmera; tłumaczył także z alumnami *Martyrologium Romanum*, fragmenty bulli *Ineffabilis Deus* i konstytucji apostolskich: *De fide catholica*, *De Ecclesia Christi*, *Veterum sapientia* oraz niektóre zdania potępione przez papieża Grzegorza XVI i Piusa IX. Korzystał także z podręcznika *Lingua Latina.*[28]

Na roku III, IV i V na zajęciach w dalszym ciągu korzystał z podręcznika Małunowiczówny, tłumaczył także z alumnami wybrane kanony *Codicis iuris canonici*, konstytucji apostolskiej *Veterum sapietnia* i bulli *Ineffabilis Deus.* Po Soborze Watykańskim II nie tylko były tłumaczone na wykładach niektóre dokumenty soborowe (Konstytucja duszpasterska o Kościele i świecie współczesnym *Gaudium et spes,* Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*), ale dobrze było widziane u profesora pamięciowe opanowanie łacińskich i pol-

skich tytułów oraz skrótów wszystkich szesnastu dokumentów tegoż Soboru. Ponadto wykorzystywał na zajęciach *Missale Romanum*, *Rituale Romanum*, *Sumę teologiczną* św. Tomasza i encyklikę *Mater et Magistra*. Widać w tym troskę księdza profesora, by przygotować do rozumienia tekstów łacińskich potrzebnych przyszłemu kapłanowi, przede wszystkim tych, których używa on na co dzień (brewiarz, mszał, rytuał). Było to zresztą zgodne z wytycznymi Konferencji Episkopatu Polski.

Nieodmiennie przez wszystkie lata na wszystkich kursach prowadził ćwiczenia-rozmówki, dążąc do przyswojenia przez alumnów najczęściej spotykanych zwrotów łacińskich. Niejednokrotnie sam układał wiele rozmówek, wykorzystując w nich wzory omawianych, współczesnych wyrażeń, początkowo zaczerpniętych z pisma „Latinitas", a od 1963 roku dodatkowo z podręcznika G. Schwiedera *Latine loquor*.[29] Rozmówki, w których znajdowały odbicie zwykłe sprawy codzienne, czyniły łacinę bardziej żywą, ciekawszą i przystępną dla uczniów; wnosiły element odprężenia i humoru. Na wszystkich kursach zawsze wykorzystywał ćwiczenia z gramatyki łacińskiej takich autorów, jak: Marian Auerbach – Karol Dąbrowski,[30] Marceli Wielewski[31] (od 1972 roku). Znajdował też czas na omawianie współczesnej łaciny kościelnej i świeckiej w oparciu o kwartalnik „Latinitas" i urzędowe dokumenty Kurii Rzymskiej. Na zajęciach nie zabrakło również tego, co po łacinie nazywamy *aurea dicta et proverbia* – złotych myśli, sentencji i przysłów, które uczniowie najlepiej i najszybciej zapamiętywali. Niejednokrotnie też przynosił uczniom na lekcje wyszperane ze starych książek makaronizmy, z których treści razem się zaśmiewali. Omawiał także latynizmy współczesnej prozy polskiej (literackiej i naukowej) i mowy potocznej.

W zakresie szkoły średniej do nauczania łaciny klasycznej posługiwał się podręcznikiem autorstwa Stanisława Skiminy.[32]

Języka greckiego nauczał ks. Jan Oświeciński w latach 1954-1977 na podstawie podręcznika Mariana Goliasa.[33] Na zajęciach także czytano i tłumaczono urywki z Nowego Testamentu: Mt 1, 1-20; 16,13-20; 28, 12-20; Mk 16, 1-15; Łk 24, 47-48; J 21. Profesor na zajęciach nie pomijał również takich zagadnień, jak: wpływ języka greckiego na terminologię naukową i słownictwo nieliterackie, najczęściej spotykane grecyzmy w naukach kościelnych i świeckich. Oprócz gramatyki i słówek alumni musieli się nauczyć na pamięć znaku Krzyża, „Ojcze nasz", „Zdrowaś Maryjo" oraz kilku przysłów greckich.

Ksiądz Oświeciński miał własną metodę nauczania języka łacińskiego i greckiego, która wynikała raczej z jego uwarunkowań organicznych: stale słabnący wzrok i brak słuchu muzycznego. Słaby wzrok sprawiał, że w jego metodzie przeważało nauczanie słowne i pamięciowe nad pracą pisemną: ksiądz profesor miałby poważne kłopoty ze sprawdzeniem tych prac. Jeżeli już jakieś

zadania pisemne były do odrobienia, to i tak odczytywano je potem na lekcjach. Wielką wagę przywiązywał do pamięciowego opanowania materiału, szczególnie łacińskiego słownictwa: zadawał kilkanaście, czy kilkadziesiąt słówek do nauczenia się na pamięć i z tego odpytywał. Zalecał też przed snem czytanie jednej strony słownika. Sam podobno miał cały słownik opanowany i nieustannie go wzbogacał lekturą czasopisma „Latinitas".

Brak słuchu muzycznego sprawiał, że ksiądz Oświeciński bardzo mocno, a nawet przesadnie podkreślał akcentowanie wyrazów, wymawianie głosek długich i krótkich, oraz metrykę wiersza łacińskiego – było to po prostu skandowanie. Profesor zazwyczaj nie prowadził wykładu, ponieważ całą godzinę lekcyjną poświęcał na odpytywanie uczniów z zadanego do przerobienia materiału. Najczęściej było to tłumaczenie z łaciny na język polski. Uczeń otrzymywał zwykle jedno zdanie. Musiał je przeczytać poprawnie po łacinie, a następnie przetłumaczyć dosłownie na język polski. Z kolei trzeba było to zdanie sformułować poprawnie po polsku, zgodnie z zasadami i duchem języka ojczystego. Następował również rozbiór gramatyczny tego zdania: należało wskazać podmiot, orzeczenie, dopełnienie bliższe i dalsze... Ksiądz profesor wypytywał też o konstrukcje użyte w zdaniu i formy gramatyczne. Ten sposób odpytywania pozwalał na obiektywne sprawdzenie wiedzy ucznia i na ograniczenie w jakimś stopniu plagi ściągania. Bo jeśli nawet ktoś odczytał gotowe tłumaczenie, to i tak niewiedza wychodziła na jaw przy rozbiorze zdania i w formach gramatycznych.[34]

Powodowany troską o doskonalenie sposobu nauczania łaciny w seminariach duchownych, założył w 1958 roku przy Komisji Studiów Episkopatu Polski sekcję języka łacińskiego. Przez dwie kadencje pełnił funkcję jej przewodniczącego. Działał tam energicznie wprowadzając do seminaryjnego programu nauczania łaciny wiele innowacji i zmian. W 1967 roku zdał tę funkcję profesorowi Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. Henrykowi Wójtowiczowi.

3. Tłumacz

Ksiądz J. Oświeciński nie tylko sprawdzał i korygował na zajęciach tłumaczenie zdań łacińskich czy greckich, ale sam chętnie to robił. Przy tłumaczeniach nie zadowalał się objaśnieniami z jednego słownika, ale sięgał po wszystkie, jakie były mu dostępne. I dopiero po stwierdzeniu, jakie znaczenie najbardziej odpowiada w danym kontekście, stosował je. Było to zajęcie czasochłonne, chwilami męczące, ale profesor bardzo je lubił – praca translatorska była jego pasją.[35] Trudna i mozolna była to praca także dla osób pomagających mu, gdy zaczął słabiej widzieć i nie mógł już sam wertować słowników. Natomiast wielką przyjemnością i satysfakcją była ta czynność dla samego profesora, który w pierwszym porywie przetłumaczone zdanie czy słówko zastępował coraz to

innymi, nowymi, cyzelując treść i wyraz, a w efekcie podnosząc całość do prawdziwego kunsztu literackiego.[36]

Niezwykły kunszt słowa i znakomity styl zawdzięczał pieśniom Horacego i mowom Cycerona. Znali i cenili jego erudycję i znamienną stylistykę biskupi włocławscy. Biskup Radoński latem 1939 roku zabrał go ze sobą na kurację do Royal we Francji, by rozmawiać z nim po łacinie. Biskup Antoni Pawłowski, a potem biskup Jan Zaręba powierzali mu niejednokrotnie tłumaczenie listów i pism przesyłanych do Stolicy Apostolskiej, gdzie łacina ta budziła uznanie i podziw: skąd tacy styliści w barbarzyńskiej Polsce![37]

Nie bez powodu więc w dniu 2 lipca 1960 roku został członkiem trybunału powołanego przez bpa A. Pawłowskiego dla prowadzenia diecezjalnego procesu informacyjnego w sprawie beatyfikacji biskupa Michała Kozala.[38] Czyniąc to, ksiądz biskup planował już wtedy, że najodpowiedniejszym tłumaczem na język łaciński przygotowywanych dokumentów dla Stolicy Apostolskiej, a koniecznych do wszczęcia procesu beatyfikacyjnego, będzie ks. Oświeciński. Niestety, operacje i postępująca choroba oczu uniemożliwiły wykonanie tego zadania, które wypełnił potem jego uczeń, obecnie biskup pomocniczy diecezji włocławskiej – Roman Andrzejewski.

Można jednak czytać piękną i czystą łacinę ks. J. Oświecińskiego w summariach 22 tomów półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne".[39] Ksiądz prof. Stanisław Librowski, redaktor tego pisma, zabiegał o niego, i zależało mu na takim właśnie tłumaczu, jakim był mistrz łacińskiego słowa i stylu, ks. J. Oświeciński. Ks. prof. Stanisław Łach, jako dziekan Wydziału Teologicznego KUL, prosił go nawet o skorygowanie łacińskiego tekstu na dyplomach doktorskich.

Jego akrybia filologiczna, biegłość w posługiwaniu się łaciną w mowie i w piśmie, zadziwiająca zdolność nazywania nowoczesnych wynalazków językiem starożytnych Rzymian pewnie długo nie będzie miała w środowisku włocławskim następcy tak wysokiej klasy.[40]

4. Publicysta

Nawał zajęć dydaktycznych i duszpasterskich oraz słabnący ciągle wzrok sprawiły, że ksiądz J. Oświeciński mimo ogromnej wiedzy opublikował z dziedziny filologii klasycznej bardzo niewiele.

Będąc jeszcze alumnem napisał artykuł do seminaryjnego czasopisma, poświęcony akcentowaniu wybranych wyrazów łacińskich.[41]

Jest autorem poważnego artykułu *Studium języka łacińskiego w seminariach duchownych,* zamieszczonego na łamach „Ateneum Kapłańskiego".[42] W artykule tym przytacza i omawia przetłumaczone przez siebie fragmenty listów apostolskich papieża Piusa XI o roli łaciny w ogólnym wychowaniu kleru: *Officiorum*

omnium (1922), *Unigenitus Dei Filius* (1924), *Latinarum litterarum* (1924). Ksiądz profesor podkreśla znaczenie łaciny w życiu kapłana, pisząc m.in.: „ćwiczenia ustne i piśmienne mają zaprawiać alumna do jasnego, gruntownego i pięknego wypowiedzenia się, nie mówiąc już o dokładnym ujęciu treści cytowanego utworu. Kto zna bogatą fluktuację stylu i *copia verborum* kościelnej literatury, od *Didache* aż po współczesne wypowiedzi Kurii Rzymskiej, ten wie, że Kościołowi chodzi nie tylko o przyswojenie języka. Do zrozumienia intencji Kościoła w tak zakreślonym studium może wprowadzić zdanie Humboldta: «Język nie jest bynajmniej tylko prostym środkiem porozumienia; jest on odbiciem ducha i poglądu na świat tego, który nim mówi»". Ponadto, za papieżem Piusem XI zwraca uwagę, że „łacina wpływa na jędrne formułowanie naszych myśli w mowie rodzimej, a stąd ma wielkie znaczenie dla kaznodziejstwa".

W końcowej części artykułu zbiera argumenty przytoczone przez Piusa XI, a przemawiające za koniecznością pogłębienia znajomości łaciny wśród duchowieństwa. Dadzą się one sprowadzić do czterech racji: względy ściśle kościelne (język zgodny z powszechnym charakterem Kościoła, stanowiący węzeł jedności wszystkich Jego członków; niezmienny i niecodzienny – podkreśla boską naukę Kościoła i przypomina Jego nieziemskie cele), względy praktyczne (język studiów filozoficznych i teologicznych oraz liturgii kościelnej), względy psychologiczno-dydaktyczne (dzieci kochające matkę rozumieją jej język, żyją w świecie myśli swej matki, wypowiadają się jej językiem i bronią go; papież zachęca wszystkich do umiłowania języka Matki Kościoła), względy estetyczne (łacina to język zwięzły i ścisły, poważny i dostojny, harmonijny i rytmiczny, piękny i subtelny).

Problematykę związaną ze współczesną łaciną kościelną podjął ks. Oświeciński w pozostającym w maszynopisie artykule pt.: *Łacina dialogu Kościoła ze światem współczesnym.*[43] Dowodzi w nim, że język łaciński nie tylko jest nadal precyzyjnym instrumentem przekazywania myśli Kościoła, ale co więcej stał się Jego wysłannikiem do świata dla zapoczątkowania dialogu z całą ludzkością. Przez nową treść i przez prostotę w przekazywaniu myśli, dzięki wzbogaceniu słownictwa i frazeologii łacińskiej język klasyczny nabrał cech języka współczesnego – stał się pomostem między tym co nowe a tym co stare. Sobór doskonale rozumiał tę prawdę, że jego dialog ze światem współczesnym musi być jak najbardziej komunikatywny i funkcjonalny. Do prostoty i jasności wypowiedzi nie mogła przyczynić się łacińska klasyczna parafraza, czyli opisowe omówienie współczesnych pojęć. Trzeba było zatem tworzyć nowe pojęcia. Widać to szczególnie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* której słownictwo autor szczegółowo analizuje w swoim artykule. Konstytucja ta przez swe neologizmy – zdaniem księdza J. Oświecińskiego – odbija się od jednolitego tła łaciny soborowej o nasta-

wieniu klasycznym i tradycyjnym. Wprawdzie i w pozostałych dokumentach trafiają się tu i ówdzie nowe wyrażenia, ale w konstytucji *Gaudium et spes*, która jest wstępem do dialogu ze współczesnym człowiekiem, formy te tworzą pełne zwroty i śmiałe ujęcia logiczne. Niektóre imiesłowy czasu teraźniejszego występują w funkcji rzeczowników; są też pewne przesunięcia logiczne wyrażeń dotąd w innym znaczeniu spotykanych; nie brak również nowożytnych grecyzmów oraz łacińskich neologizmów rzeczownikowych i przymiotnikowych; zacieśnieniem zaś pewnej rozlewności składniowej są częste konstrukcje: *ablativus absolutus*, *accusativus cum infinitivo*, *gerundium* zamiast *gerundivum*.

Przepych i bogactwo zwrotów, kunsztowne konstrukcje stylistyczne, wyszukane słownictwo dawnych wypowiedzi Kościoła należą już do przeszłości. Dokumenty Soboru Watykańskiego II cechuje umiar słów, ścisłość pojęć i jasność stylistyczna w stosowaniu klasycznych środków ekspresji. Ta jasność i przejrzystość przejawiają się w różnym stopniu w zależności od poszczególnych myśli i omawianych problemów. Jest ona uderzająca w swej prostocie w Konstytucji o liturgii *Sarcosanctum Concilium*, w Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, mniej wyraźna w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, i w zasadniczych punktach Konstytucji pasterskiej *Gaudium et spes*.

Należy odnotować również dwie recenzje autorstwa ks. Oświecińskiego opublikowane na łamach „Ateneum Kapłańskiego". Dotyczą one następujących prac: Św. Jana Złotoustego *Dwadzieścia homilii i mów* (Kraków 1927)[44] oraz L. Małunowiczówny *De voce „sacramenti" apud s. Hilarum Pictaviensem* (Lublin 1956).[45] Są to zasadniczo krótkie omówienia tych opracowań, tylko w drugiej ks. Oświeciński zamieszcza kilka nieznacznych uwag krytycznych. Dzieło św. Jana Złotoustego spotkało się z zainteresowaniem ks. Oświecińskiego prawdopodobnie dlatego, że jego tłumaczem na język polski był mistrz ks. Oświecińskiego z czasów studiów w Krakowie, Tadeusz Sinko; zrozumiały jest więc brak jakichkolwiek uwag krytycznych.

Ma on również na swym koncie poezję łacińską. Jest to wiersz *Martyrum memoriae*, napisany dla upamiętnienia męczeńskiej śmierci biskupa Michała Kozala.[46]

Posłowie

Przez sześć lat widywałem codziennie księdza Oświecińskiego posuwającego się niepewnie na korytarzach seminaryjnych, wyszukującego laską uskoki i liczącego kroki, aby trafić do swego mieszkania. Przechodzący klerycy okazywali mu zawsze szacunek i proponowali swoją pomoc.

Mimo że nie był czynnym profesorem, to już otaczała go legenda, którą podtrzymywali klerycy najstarszych roczników, mający jeszcze kilka lat temu z nim łacinę. Nazywali go „Blaszką" – z powodu używania przez profesora

zwrotu: „to wszystko trzeba wykuć na blaszkę". Wytrwale dążąc do dobrego opanowania przez nich języka, był niezmiernie wymagający i surowy. Wiedział, że wymagał wiele, bo po latach, gdy już nie uczył, a przypomniał mu się jakiś uczeń, albo usłyszał jego nazwisko, niejednokrotnie mówił do swojej lektorki, pani Genowefy Wasielewskiej: „Popatrz, nie poczytuje mi tego za złe i nie ma do mnie urazy, a ja go z łaciny tak dusiłem".[47]

Jako alumn byłem pełen podziwu dla postawy wobec doświadczenia, które stało się jego udziałem od kilkunastu lat: stopniowa utrata wzroku. Nie poddał się jednak i nie załamał. Trzymał się tak zapewne dzięki formacji duchowej, m.in. wyrosłej na kulturze antycznej, która nakazywała znosić przeciwności losu z cierpliwością. Sam miał często powtarzać i uczyć na lekcjach łaciny ody Horacego, która mówiła o potrzebie zachowania równowagi ducha zarówno w radości, jak i smutku, w czasie szczęścia i nieszczęścia: *Aequam memento rebus in arduis servare mentem non secus in bonis.*[48] *Pati fortia, Romanum est* (znosić mężnie przeciwności to cecha prawdziwego Rzymianina) – dodawał.

Zasady te na pewno wiele mu pomogły, ale jego duchowość czerpała siły z innego źródła. Gdy tracił wzrok fizyczny, zyskiwał coraz jaśniejsze widzenie spraw Bożych i ludzkich w wymiarze duchowym, nadprzyrodzonym. On swoją postawą mówił: „Pan moim światłem".[49]

Utkwił w mojej pamięci jako niezłomny „Rzymianin", dla którego łacina była skarbem o wyższości nie do porównania. Swoją postawą i słowem pokazywał, że jest w uczeniu się łaciny jakiś romantyzm bezinteresowności, ratowania tego, co piękne i dostojne; wreszcie jest otwieranie się dla Boga i kultury grecko-rzymskiej. Dzięki takiemu humanizmowi następuje integralny rozwój człowieka. Inna droga to humanizm ubogi i zamknięty. Bowiem „beznadziejnym, Ikarowym lotem byłby cały wysiłek kultury nowoczesnej, gdyby przez nierozwagę straciła podporę tych skrzydeł, które jej przypiął geniusz kultury klasycznej" (Gustaw Przychocki).

PRZYPISY

[1] Cicero, *De oratore*, II, 9,36.

[2] Cicero, *Orator*, 34,120.

[3] Szkoła została w 1920 roku upaństwowiona, zob. *Dokumenty ks. Jana Oświecińskiego*, k. 109a (teczka personalna (akta odbiorcy) w 2 tomach – w posiadaniu bpa R. Andrzejewskiego; dalej cyt. *Dokumenty*).

[4] Zob. *Dokumenty*, k. 7-11.

[5] Por. G. Wasielewska, *Ksiądz Jan Oświeciński. Alumn, profesor, kapłan*, k. 1 (mszps w posiadaniu autorki).

[6] Zob. *Dokumenty*, k.109a.

[7] Zob. Z. Wróbel, *Filologowie*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX w.*, Włocławek 1997, s. 115.

[8] Zob. *Dokumenty*, k. 12a, 14.

[9] Zob. *Dokumenty* (indeks uniwersytecki), k. 38a.

[10] Por. Z. Wróbel, *Filologowie*, art.cyt., s.117.

[11] Zob. *Dokumenty*, k. 53, 54a.

[12] Por. R. Andrzejewski, [*Homilia na pogrzebie ks. Jana Oświecińskiego*], „Kron. Diec. Włocł." 71(1988) s. 88-89.

[13] Zob. *Dokumenty*, k. 109b.

[14] Ks. Oświeciński jeszcze za swego życia (po 1977 r.) przekazał większą część swego księgozbioru bibliotece seminaryjnej we Włocławku, reszta dostała się jej po jego śmierci. Z tego do księgozbioru seminaryjnego zostało włączonych ponad 200 woluminów, resztę wyłączono do działu dubletów.

[15] Por. G. Wasielewska, *Ksiądz Jan Oświeciński*, dz. cyt., k. 10.

[16] Por. Tamże, k. 6.

[17] Por. [G. Wasielewska] Gewa, *Anima candida*, „Ład Boży" 1996, nr 14, s. 7; *Dokumenty*, k. 233.

[18] Zob. *Dokumenty*, k. 205, 228 (pismo z 5 VI 1965 r. i 16 V 1974 r.).

[19] Por. R. Andrzejewski, *Homilia*, dz. cyt., s. 89-90.

[20] Zob. J. Oświeciński, *Programy nauczania: patrologii, języka łacińskiego, greckiego w WSD we Włocławku i Łodzi w latach 1950-1977*, Włocławek 1950-1977 (mszps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: WŁ 33)

[21] A.M. Micheletti, *Constitutiones seminariorum clericalium*, Taurini, s. 151.

[22] J. Oświeciński, *Studium języka łacińskiego w seminariach duchownych*, „Aten. Kapł." 47(1947) s. 436.

[23] *Modlitwy odmawiane we Włocławskim Seminarium Duchownym*, Włocławek 1928.

[24] S. Ostrowski, *Liber Latinus. Podręcznik języka łacińskiego na I rok nauczania. Frazeologia, teksty, gramatyka, słownik*, Warszawa 1948.

[25] L. Małunowiczówna, *Podręcznik łaciny kościelnej*, Warszawa 1954.

[26] L. Małunowiczówna, *Roma Christiana. Podręcznik łaciny chrześcijańskiej*, Lublin 1961.

[27] W. Steffen, J. Horowski, *Vox Latina. Podręcznik do nauki języka łacińskiego*, Warszawa 1968.

[28] S. Staszczyk, *Lingua Latina. Podręcznik języka łacińskiego do klasy VIII*, Warszawa 1958.

[29] G. Schwieder, *Latine loquor*, Romae 1963.

[30] M. Auerbach, K. Dąbrowski, *Gramatyka łacińska*, Lwów 1937; Wrocław 1950.

[31] M. Wielewski, *Krótka gramatyka języka łacińskiego*, Warszawa 1959.

[32] S. Skimina, *Elementa Latina*, Wrocław 1948; Warszawa 1958.

[33] M. Golias, *Wstępna nauka języka greckiego*, Warszawa 1954.

[34] Zob. K. Rulka, *Ks. Jan Oświeciński – jego metoda nauczania* (mszps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: WŁ 33)

[35] Zob. G. Wasielewska, *Ks. prałat Jan Oświeciński* „Przedświt. Czasopismo alumnów WSD we Włocławku" 1986, nr 10(50), s. 24-26.

[36] Zob. G. Wasilewska, *Ksiądz Jan Oświeciński*, dz. cyt., k. 9.

[37] Por. Tamże, k. 8 i 9.

[38] Zob. *Dokumenty*, k. 177.

[39] Tłumaczenia na język łaciński streszczeń w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych", t. 1: 1959 – t. 22: 1971.

[40] Zob. R. Andrzejewski, *Homilia*, dz. cyt., s. 89.

[41] [J. Oświeciński] Caminopolita, *Z teki łacińskiej*, „Przedświt" 13 (1931) s. 122-124.

[42] J. Oświeciński, *Studium języka łacińskiego w seminariach duchownych*, „Aten. Kapł." 47(1947) s. 435-440.

[43] J. Oświeciński, *Łacina dialogu Kościoła ze światem współczesnym*, w: *Księga pamiątkowa 400-lecia Wyższego seminarium Duchownego we Włocławku 1569-1969*, Włocławek 1969, s. 219-228 (mszps w Bibl. Sem. Włocł. – sygnat.: v 9.24).

[44] „Aten. Kapł." 48(1948) s. 511-512.

[45] „Aten. Kapł." 55(1957) s. 472-473.

[46] „Kron. Diec. Włocł." 41(1947) s. 101.

[47] G. Wasielewska, *Ks. prałat Jan Oświeciński*, art. cyt., s. 25.

[48] Horatius, *Carmina*, II, 3, 1.

[49] Zob. R. Andrzejewski, *Homilia*, dz. cyt., s. 88.

SYMPOZJUM
W 10. ROCZNICĘ ŚMIERCI
KS. FRANCISZKA JÓŹWIAKA

WPROWADZENIE

Dziesięć lat temu (28 III 1988 r.) przestało bić serce naszego kolegi, przyjaciela, redaktora, profesora i rektora tego czcigodnego seminarium włocławskiego, bogatego w wydarzenia radosne i bolesne swej 428-letniej historii. Kiedy przed niespełna czterema laty inaugurowałem 425. rok jubileuszowy tej uczelni, powiedziałem m.in., że na długie dzieje naszej wszechnicy składają się wydarzenia i ludzie, wzajemnie się niekiedy uzupełniające, przeplatające i wyjaśniające. Nie byłoby zresztą wydarzeń, gdyby nie było ludzi.

Jedną z takich świetlanych postaci jest ks. prof. Franciszek Jóźwiak, z którego osobą związanych jest wiele ważkich wydarzeń odnotowanych przez diecezję i seminarium włocławskie czy przez redakcję „Ateneum Kapłańskiego", z którymi to instytucjami i włocławskim środowiskiem twórczym ksiądz Franciszek był aż po ostatnie chwile swego pracowitego i twórczego życia związany.

Pisząc wraz z ks. prof. Jerzym Bagrowiczem na łamach „Ateneum Kapłańskiego" pośmiertne o nim wspomnienie – nazwaliśmy go „autorytetem mądrej dobroci". Uczyniliśmy to nie bez powodu, gdyż był rzeczywiście autorytetem dla swoich wychowanków jako profesor, wykładowca i rektor. Był człowiekiem mądrym, łącząc wiedzę biblijną, życiowe doświadczenie i prawdziwą pobożność promieniującą z jego wnętrza. I wreszcie był człowiekiem i kapłanem żyjącym i pracującym dla innych, dla sprawy, dla Kościoła: „był wielki kapłańską postawą, kapłańskim taktem i kapłańskim sercem".

Dlatego po dziesięciu latach od jego przedwczesnej śmierci, gdyż odszedł w 57 roku swego życia, a w 33 kapłaństwa, chcemy przybliżyć jego sylwetkę naszej seminaryjnej młodzieży, by mogła czerpać ze świetlanych przykładów i ideałów naszych profesorów, a zarazem osobowych wzorów. Często żyjący obok nas są niezauważani. Kiedy ich zabraknie pośród żyjących, odczuwamy pustkę i osamotnienie. Niech więc przemawiają zmarli nasi profesorowie tak wiele mający nam do powiedzenia. Wydaje się, że ks. Franciszek Jóźwiak, tutejszy profesor biblista, redaktor „Ateneum Kapłańskiego", rektor seminarium i doskonały konferencjonista, który w sposób szczególny ukochał dwie włocławskie świątynie: kościół Św. Witalisa i kościół Św. Jana, ma nam wiele – jak się przekonamy – do powiedzenia jako „autorytet mądrej dobroci".

Niech świetlaną sylwetkę ks. Jóźwiaka przybliży nam najpierw to krótkie kalendarium jego życia:

11 VII 1931 – urodził się w Lubrańcu, diec. włocławska jako drugi spośród trzech synów Ludwika i Franciszki z Sobczyńskich;

1937-1945 – uczęszczał do szkoły podstawowej: trzy oddziały ukończył przed wojną, zaś prywatnie w czasie wojny oddział IV,V i VI;

1945-1950 – uczył się najpierw w Gimnazjum im. Jana Długosza we Włocławku, a następnie w Niższym Seminarium, zdając eksternistycznie maturę 15 II 1950 r. w Łodzi;

1950-1955 – odbył studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, przyjmując: 13 VI 1950 r. tonsurę, 19 II 1952 r. niższe święcenia ostiariatu i lektoratu, 28 II 1953 r. niższe święcenia egzorcysty i akolity, 21 X 1955 subdiakonat, 11 XI 1955 diakonat;

4 XII 1955 – przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Korszyńskiego;

1955-1956 – był wikariuszem parafii Wojków;

18 III – 2 V 1957 – był wikariuszem w Liskowie;

1956-1959 – odbył studia specjalistyczne w zakresie Pisma Świętego na KUL uwieńczone 19 XII 1958 r. pracą magistersko-licencjacką nt. *Autentyczność listów pasterskich*;

1959-1988 – wykładowca i profesor w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku;

1960-1988 – członek zespołu redakcyjnego „Ateneum Kapłańskiego";

od 1962 – referent Diecezji Włocławskiej ds. KUL;

od 1964 – egzaminator prosynodalny;

19 III 1965 – obrona na Wydziale Teologicznym KUL rozprawy doktorskiej pt. *Św. Jan Chrzciciel a Qumran*;

od 1968 – członek Studium Dokumentacji Soborowej;

1974-1983 – rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku;

od 1975 – kierownik Studium Teologiczno-Pastoralnego we Włocławku;

od 27 XII 1975 – kanonik gremialny Kapituły Katedralnej;

od 19 III 1982 – członek Diecezjalnego Dzieła Powołań Kapłańskich i Zakonnych;

od 1 VII 1982 – członek Komisji Redakcyjnej II Synodu Diecezjalnego;

od 1984 r. – spowiednik nadzwyczajny Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi;

od 30 XI 1985 – członek Kolegium Konsultorów;

od 3 IX 1986 – penitencjarz katedralny;

28 III 1988 – zmarł we Włocławku.

Niech sylwetkę naszego profesora, rektora, redaktora, przyjaciela alumnów – przybliżą nam opinie wychowawców, pod pieczą których kształtowało się powołanie kapłańskie ks. prof. F. Jóźwiaka. Pani prof. Alojza Czarnecka i dyrektor mgr Aleksander Szatkowski napisali: „był człowiekiem kulturalnym, koleżeńskim, pogodnym, z poczuciem humoru". Ks. Stanisław Janiak 1 IX 1946 roku w opinii stwierdził: „spokojny, stateczny, opanowany, taktowny.... można na niego liczyć i nie trzeba się będzie zań wstydzić. Może dużo dobrego zdziałać". Ks. prof. Jan Oświeciński, niezwykle wymagający wychowawca Niższego Seminarium we Włocławku, w opinii o nim napisał następujące słowa: „Wobec przełożonych uległy i posłuszny. Naturalny, pełen prostoty, skromny. Lubi i szanuje książki. Czasem lekko zacina się w mowie. Rokuje jak najlepsze nadzieje".

Rzeczywiście, takim był przez całe życie, takim Go pamiętamy. I spełnił pokładane w nim nadzieje wobec Boga, Ojczyzny i Kościoła. Do końca wierny w koleżeństwie i przyjaźni. Dlatego to dzisiejsze sympozjum, które przypadło mi w udziale inaugurować, otwieram ze wzruszeniem i wdzięczną pamięcią, a czynię to w 10. rocznicę jego śmierci z ciągle żywymi uczuciami wdzięczności wobec naszego profesora, kolegi i przyjaciela.

Ks. Rektor Wojciech Hanc

KS. WOJCIECH HANC

KS. FRANCISZEK JÓŹWIAK JAKO REKTOR

W dokumentacji pisanej, zarówno we włocławskim seminarium duchownym, jak i w Kurii Diecezjalnej, pozostało niewiele informacji o działalności ks. F. Jóźwiaka jako rektora. Dlatego na początku należy się zastrzec, że:

1) niniejsze przedłożenie jest bardziej świadectwem niż referatem;

2) opierałem się przede wszystkim na tym, co sam zapamiętałem; korzystałem też z akt zgromadzonych w teczkach personalnych ks. Jóźwiaka (jedna znajduje się w bibliotece seminaryjnej, druga – w Kurii Diecezjalnej we Włocławku) oraz sprawozdań z działalności seminarium włocławskiego drukowanych w „Kronice Diecezji Włocławskiej";

3) zapewne uszło mojej uwagi wiele ciekawych zdarzeń, charakterystycznych sformułowań czy momentów zasługujących na podkreślenie; liczę przeto na poprawki i uzupełnienia bezpośrednich współpracowników księdza rektora Jóźwiaka.

Mówiąc o ks. Jóźwiaku jako rektorze, należy poruszyć następujące zagadnienia: 1) okoliczności, w jakich otrzymał on nominację na to stanowisko, 2) jego współpracę z biskupem diecezjalnym, 3) współpracę z moderatorami i profesorami w seminarium, 4) działalność naukową i wychowawczą, 5) działalność gospodarczą.

1. Okoliczności nominacji na rektora

Ks. Franciszek Jóźwiak został powołany na stanowisko rektora seminarium włocławskiego przez bpa Jana Zarębę 8 września 1974 r. Po piętnastu latach pracy jako wykładowca i profesor, miał już spore doświadczenie wychowawcze i dydaktyczne. Posługę rektora objął po długoletnim wychowawcy naszego seminarium, który sporo lat był ojcem duchownym, a następnie przez dziewięć lat rektorem, a mianowicie po ks. prof. Leonie Dębowskim. Powstaje zatem pytanie: dlaczego doszło do zmiany na stanowisku rektora i dlaczego akurat ks. Franciszkowi Jóźwiakowi tę funkcję powierzono?

Tamte czasy były dla Kościoła w Polsce, w tym i dla seminariów duchownych, szczególnie trudne. Panujący system totalitarny wszędzie wprowadzał

zastraszenie, niepewność i podstęp. Doświadczali tego szczególnie kapłani, alumni i ich rodzice, inwigilowani i szykanowani przez pracowników Urzędu ds. Wyznań. Byli także w szeregach kapłańskich tzw. informatorzy, wdzierający się niekiedy we wspólnotę życia seminaryjnego. Byli informatorami w relacji do władz państwowych, ale byli i tacy, którzy nie zawsze obiektywnie przedstawiali obraz życia seminaryjnego władzom kościelnym.

W każdym razie atmosfera milczenia i pewnego lęku w tamtym okresie (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte) oddziaływała niekorzystnie na życie seminaryjne. Prawdą jest, że ówczesny rektor, ks. Leon Dębowski (przedtem powszechnie ceniony w seminarium jako ojciec duchowny), ulegając zbytnio ingerencjom bpa Zaręby w sprawy wewnątrzseminaryjne i faworyzując dyrektora ekonomicznego seminarium, stracił kontakt nie tylko z gronem profesorów, ale także moderatorów. W seminaryjnym refektarzu profesorskim, gdzie stołowali się jedynie profesorowie mieszkający na terenie seminarium, panowało zazwyczaj milczenie, co było ewidentnym wyrazem ogólnej atmosfery. Zachodziła więc konieczność przywrócenia przynajmniej względnej harmonii pośród grona moderatorów i profesorów. Jak się wydaje, o powołaniu ks. Jóźwiaka na rektora zadecydowały więc nie tyle względy merytoryczne – to, iż był doświadczonym profesorem, dobrym biblistą i długoletnim obserwatorem życia seminaryjnego, lecz chodziło raczej o wprowadzenie na to stanowisko kogoś, kto by potrafił zmienić powstałą sytuację. I choć biskup Zaręba nie akceptował w pełni ks. prof. F. Jóźwiaka, zdecydował się na powierzenie mu rektorstwa, by jako człowiek bezkonfliktowy, zrównoważony i stateczny zażegnał trudną i napiętą sytuację, przyczyniając się do polepszenia ogólnej atmosfery w życiu seminaryjnym.

W takich to niełatwych okolicznościach (z jednej strony inwigilujący profesorów i kleryków system komunistyczny, z drugiej trudna sytuacja wewnętrzna seminarium) podjął ks. Franciszek Jóźwiak ciężar odpowiedzialności za przyszły kształt włocławskiego seminarium.

2. Współpraca z biskupem diecezjalnym

Każdy powołany do posługi prezbitera na pytanie w czasie święceń: „Czy przyrzekasz swojemu ordynariuszowi cześć i posłuszeństwo" – odpowiada w sposób świadomy i dobrowolny: „Przyrzekam". Tak było dawniej i tak jest dzisiaj. Doskonale o tym zobowiązaniu pamiętał ks. Jóźwiak, dlatego z każdą decyzją swojego biskupa się godził. Odnosi się to także do obowiązku pełnienia funkcji rektora seminarium.

Przyjmując nominację ks. Jóźwiak zdawał sobie sprawę nie tylko z ogromnej odpowiedzialności za całą wieloletnią intelektualno-duchową spuściznę tej uczelni, w której się wykształcił i doszedł do kapłaństwa, ale także z okoliczności, w jakich przyszło mu kierować seminarium. Wiedział także, że problem

wychowania w ogóle nigdy nie był łatwym zadaniem, a tym więcej nie jest nim formacja przyszłych kapłanów w zmieniających się warunkach. Mimo że cechowała go naturalna dobroć, spokój i osobista kultura, to jednak nie był nigdy człowiekiem bezwolnym. I choć nie zostało to nigdzie w jego zapiskach zaznaczone, to jednak mogą to stwierdzić najbliżsi jego koledzy, iż podjął się rektorstwa pod pewnymi warunkami, które bp Zaręba wówczas zaakceptował.

Wydaje się, że współpracę ks. Jóźwiaka z biskupem diecezjalnym można określić z dwu punktów widzenia: 1) z punktu widzenia samego ordynariusza i 2) z punktu widzenia ks. Jóźwiaka. Obydwaj nie żyją. Niewiele po obu stronach pozostało w zapiskach. Jednak z obserwacji i wspomnień można powiedzieć, że owe relacje cechowała od samego początku, i to po obydwu stronach, pewna rezerwa. Z jednej strony wynikała ona z faktu, iż ks. Jóźwiak, związany wieloletnią pracą w „Ateneum Kapłańskim" z biskupem sufraganem włocławskim Kazimierzem Majdańskim, nie krył się ze swoją wprost synowską wobec tego biskupa atencją, co nie bardzo podobało się biskupowi Zarębie. Z drugiej zaś strony świadomość, że nie jest się w pełni akceptowanym rektorem, nie stwarzała atmosfery do owocnej współpracy, co doszło do głosu zwłaszcza podczas drugiej i trzeciej kadencji rektorskiej. (Warto tu zaznaczyć, że pierwsza kadencja trwała od 31 VIII 1974 r. do 30 VIII 1977 r.; druga od 31 VIII 1977 do 30 VIII 1980 i ostatnia, trzecia kadencja od 1 IX 1980 do 23 VI 1983 r.).

Biskup Zaręba dawał dowody, że jednak na swój sposób docenia ks. Jóźwiaka jako rektora. Świadczy o tym choćby powierzenie mu 26 VIII 1975 r. kierownictwa ustanowionego przez biskupa przy seminarium Studium Teologiczno-Pastoralnego. W czasie pierwszej kadencji (1975 r.) ks. Jóźwiak został mianowany kanonikiem gremialnym kapituły katedralnej we Włocławku, co – jak stwierdził w dekrecie bp Jan Zaręba – było wyrazem uznania „dla jego postawy kapłańskiej i pracy wychowawczej nowych szeregów duchowieństwa".[1] Powołując specjalną Komisję ds. opracowania nowego statutu Wyższego Seminarium Duchownego, pasterz diecezji wyznaczył jako jej przewodniczącego właśnie księdza rektora (na marginesie wspomnę, że do Komisji tej weszli: ks. prof. Bolesław Cieślak oraz ówczesny profesor łaciny, a obecny biskup – Roman Andrzejewski). Podczas drugiej kadencji rektorskiej doszły nowe nominacje: w 1978 r. ks. Jóźwiak został mianowany członkiem Diecezjalnego Dzieła Powołań Kapłańskich i Zakonnych, pod bezpośrednim przewodnictwem biskupa ordynariusza, jako rektor seminarium, został włączony na pierwszym miejscu w skład Rady Kapłańskiej, a także otrzymał nominację na członka Komisji Egzaminacyjnej w sprawie egzaminów proboszczowskich. Podczas trzeciej kadencji, 19 III 1980 r., z woli biskupa stanął na czele Komitetu rozbudowy seminarium.

Powtarzające się jednak wypadki ingerowania biskupa w wewnętrzne sprawy seminarium poza rektorem spowodowały, że ten skierował do biskupa prośbę o zwolnienie go z rektorstwa. Uzasadniając swoją rezygnację z tego stanowiska napisał: „po ostatnich faktach, które miały miejsce, nie mogę w tych warunkach podjąć odpowiedzialności za prowadzenie tej Instytucji. Dalsze bowiem pełnienie obowiązków rektora nie będzie owocne".[2] Pomimo rezygnacji, 1 września 1980 r. otrzymał dekret przedłużający mu nominację na trzecią kadencję rektorowania. Musiał więc biskup dostrzec wiele pozytywnych cech ks. Jóźwiaka podczas dwu pierwszych kadencji, dlatego zdecydował się na przedłużenie mu nominacji na trzy kolejne lata.

Jednak względny spokój wakacyjny został zakłócony powołaniem przez biskupa, poza wiedzą rektora, nowych najbliższych jego współpracowników. I to właśnie stało się powodem złożonej ponownie 2 września 1980 r. rezygnacji na piśmie, w której konkretyzuje racje, dla których przed trzema miesiącami złożył pierwszą rezygnację: „nie mając wpływu na dobór najbliższych współpracowników, decydujących o działalności dydaktyczno-wychowawczej Uczelni, nie mogę podjąć odpowiedzialności za prawidłowe funkcjonowanie Seminarium. Nie uzurpowałem sobie prawa do samodzielnego dobierania współpracowników, uważam jednak, że powinienem być konsultowany przy ich zwolnieniu i powoływaniu, co dwukrotnie podkreśliłem w rozmowach z Księdzem Biskupem".[3] I ta rezygnacja nie została przyjęta. Dopiero po upływie trzeciej kadencji, 23 czerwca 1983 r., biskup zwolnił ks. Jóźwiaka z rektorstwa, zanaczając: „Przychylając się do prośby Księdza Kanonika wyrażonej dwukrotnie na piśmie, zwalniam Go z dniem 1lipca br. z obowiązków rektora Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku".[4] I tym samym zakończył się okres współpracy ks. Franciszka Jóźwiaka jako rektora seminarium z biskupem diecezjalnym Janem Zarębą.

Wydaje się, że wspólnota seminaryjna straciła przez to oddanego całym sercem i duszą rektora, alumni stracili prawdziwego ojca, ale i zyskali jeszcze bardziej gorliwego wykładowcę z zakresu umiłowanej przez niego Biblii.

3. Współpraca z moderatorami i profesorami

W książce *Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, upamiętniającej jubileusz 425-lecia naszego Seminarium, ks. Kazimierz Rulka, dyrektor biblioteki seminaryjnej, w artykule *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...* pisząc o ks. rektorze F. Jóźwiaku m.in. stwierdza: „Moderatorami w czasie jego rektorstwa byli: ks. Aleksander Maciejewski, ks. Zdzisław Rogalski, ks. Zbigniew Skrobicki, ks. Roman Andrzejewski, ks. Marian Gołębiewski. Potrafił współpracować zarówno z tymi, którzy przez niego na te stanowiska zostali zaproponowani, jak i z tymi, którzy zostali na nie powołani wbrew jego woli".[5] Wydaje się, że gro-

no moderatorów należałoby poszerzyć o ojców duchownych, pośród których należy wymienić: ks. Zygmunta Zelczaka, ks. Aleksandra Maciejewskiego, ks. Stanisława Gębickiego i ks. Leonarda Fica. Nie można pominąć także dyrektorów ekonomicznych (prokuratorów): ks. Jana Andrzejczaka, ks. Kazimierza Filipczaka oraz ks. Jerzego Dylewskiego.

W ciągu dziewięciu lat rektorstwa współpracował więc ks. Jóźwiak z wieloma moderatorami. Jedni z wyżej wymienionych współpracowali z ks. Jóźwiakiem dłużej, inni krócej. Najdłużej na stanowisku prefekta do spraw wychowawczych współpracował z nim ks. Zdzisław Rogalski (6 lat) i ks. Zbigniew Skrobicki jako prefekt studiów, prefekt wychowawczy i wicerektor.

Wszyscy moderatorzy cenili sobie w rektorze jego takt, dobrą wolę współpracy, autorytet i szczerość intencji. Był szczery do tego stopnia, że kiedy do współpracy przydzielono mu ludzi, o których nie prosił, wprost im o tym mówił, choć współpracy nie odmawiał, zaś po upływie czasu wzajemne relacje stawały się nawet bardziej niż poprawne. Cenił każdego z najbliższych współpracowników i przykro mu było, jeżeli ktoś opuszczał stanowisko pracy bez uprzedniego uzgodnienia. Nieraz mawiał, że gdyby pensje seminaryjne były w miarę przyzwoite, mógłby wówczas więcej od wszystkich wymagać.

W odniesieniu do wielu profesorów i wykładowców można mówić o podobnych relacjach naszego Rektora. Z niektórymi był zaprzyjaźniony. Nie stronił od spotkań towarzyskich, podczas których można było omówić wiele spraw zarówno wychowawczych, jak i dydaktycznych. Choć nie miał większego wpływu na dobór kadry profesorskiej, to jednak zaproponowani przez niego: prof. Włodzimierz Fijałkowski, prof. Marian Maciejewski z KUL oraz ks. Stanisław Gębicki na stanowisko ojca duchownego zyskali aprobatę władz zwierzchnich.

Ksiądz rektor Jóźwiak u profesorów i wykładowców cenił fachowość, solidność w pracy oraz dorobek naukowy. Cieszył się z każdego wydrukowanego na łamach „Ateneum Kapłańskiego" artykułu, który został napisany przez włocławskiego profesora. Ze szczególną atencją odnosił się do swoich dawnych profesorów i wykładowców: ks. prof. Jana Adameckiego, ks. prał. Jana Oświecińskiego, ks. prof. Stanisława Olejnika, ks. prof. Wincentego Dudka. Szanując swoich profesorów chciał przez to pokazać, że każdy z nich w ów wielki duchowo-naukowy gmach naszej Almae Matris wniósł swój niepowtarzalny wkład. Kochał niemal wszystkich, z którymi przyszło mu w seminarium współpracować, choć nie u wszystkich znajdował uznanie i aprobatę.

4. Działalność naukowa i wychowawcza

Działalność naukowa

Każdy rektor naszego seminarium musi zdawać sobie sprawę z tego, że w tak specyficznej uczelni przygotowującej do kapłańskiej posługi powinno się

umiejętnie łączyć z sobą *vetera et nova*. Ks. F. Jóźwiak, 47. z kolei rektor w dziejach włocławskiego seminarium, nie mógł nie zdawać sobie sprawy z niezwykle bogatych tradycji naukowych tutejszego środowiska, o które się troszczył. Dlatego często, zwłaszcza w czasie swoich przemówień inauguracyjnych, wyrażał wdzięczność wobec Boga za ową intelektualno-duchową formację, jaką otrzymywali tutaj tacy ludzie, jak bracia Chodyńscy czy wielcy biskupi i prymasi. Często wspominał swoich wielkich poprzedników na rektorstwie: kard. Stefana Wyszyńskiego, bpa Franciszka Korszyńskiego, ks. Bolesława Kunkę.

Trzeba jednak także przyznać, że swoim perspektywicznym myśleniem wybiegał ku przyszłości, którą dostrzegał w niezwykle uzdolnionych alumnach. Z racji swej profesji kleryków tych chciał widzieć jako przyszłych studentów Biblii, bowiem twierdził, że biblistyka należy do najtrudniejszych działów wiedzy teologicznej. Było mu niezwykle smutno, jeżeli kandydaci do tytułów naukowych zawodzili, nie spełniając pokładanych w nich nadziei. Bolał nad tym, jeżeli po studiach pozostawali za granicą, zamiast poszerzać i zasilać tutejszą kadrę profesorską. Troszczył się o sprawy biblioteki seminaryjnej, nie żałując pieniędzy na zakup niezbędnych dla niej książek. Dążył do tego, by ze skarbów naszej biblioteki mogli korzystać wszyscy, nie tylko alumni i księża, lecz także czytelnicy z zewnątrz. To właśnie za czasów jego rektorstwa biblioteka seminaryjna została otwarta dla czytelników z Włocławka i okolic.

Mówiąc o działalności naukowej mamy także na uwadze dobór odpowiednio przygotowanej kadry dla pracy w seminarium, w tym także dla biblioteki. Wyrazem tego było zabieganie u biskupa o powrót do biblioteki ks. dyr. Kazimierza Rulki, o powrót do seminarium ks. prof. Jerzego Kaźmierczaka. Ks. rektor Jóźwiak nie mógł pogodzić się z faktem, że do nauczania w seminarium angażowano profesorów z zewnątrz, kiedy zajęcia te mogli prowadzić rodzimi wykładowcy, także posiadający stopnie doktorskie. Przykładem może tu być przyjęcie jako wykładowcy ks. prof. Kazimierza Główa z Gniezna (skądinąd bardzo dobrego znawcy przedmiotu), który zorientowawszy się w sytuacji, sam po roku podziękował za wykłady w naszym seminarium. Innym przykładem może być zaangażowanie do pracy w seminarium ks. prof. Władysława Biedrzyckiego z Kazimierza Biskupiego.

Ksiądz rektor Jóźwiak chętnie akceptował propozycje organizowania ogólnopolskich zjazdów poszczególnych sekcji księży profesorów zrzeszających się przy Komisji Episkopatu ds. Nauki, choć zdawał sobie sprawę, iż wiązało się to z poważnymi kosztami. I tak w czasie jego rektorowania miał miejsce w naszym seminarium XIII Zjazd Wykładowców Języka Łacińskiego i Greckiego, zorganizowany w 20-lecie istnienia sekcji, która powstała z inicjatywy ks. prof. Jana Oświecińskiego. W 1980 roku seminarium nasze gościło uczestników XVIII Sympozjum Biblistów Polskich. Ponadto ksiądz rektor Jóźwiak cieszył

się z udziału włocławskich profesorów w sympozjach i kongresach krajowych i zagranicznych. Zarówno profesorowie, jak i alumni brali udział w Tygodniach Eklezjologicznych i Tygodniach Filozoficznych na KUL-u, w sympozjach misyjnych w Pieniężnie, w sympozjach naukowych na ATK, w Krakowie, Poznaniu, Ołtarzewie, Zakroczymiu, Płocku, Wrocławiu, Niepokalanowie, Częstochowie, czy w seminarium warszawskim.

Osobną kartę w naukowo-wychowawczej działalności ks. rektora F. Jóźwiaka stanowi współpraca ze Studium Teologiczno-Pastoralnym, potem przemianowanym na Instytut. To dzięki szerokości horyzontów myślowych rektora stało się możliwe, by niemal wszyscy profesorowie seminarium byli równocześnie wykładowcami Studium i Instytutu. I *vice versa*, alumni korzystali pełną garścią z doświadczenia i wiedzy takich dojeżdżających do Studium i Instytutu profesorów, jak: ks. Romuald Łukaszyk z KUL, ks. Seweryn Rosik z KUL, o. Stanisław Celestyn Napiórkowski z KUL, Halina Wistuba z Poznania, Tytus Górski z Torunia, ks. Franciszek Kamecki, Jerzy Młodziejowski z Poznania, ks. Henryk Korża z KUL, ks. Edward Kopeć z KUL, ks. W. Słomka z KUL, Stefan Wilkanowicz z Krakowa, ks. Stanisław Olejnik z ATK, bp Alfons Nossol z KUL, ks. Alfons Skowronek z ATK, ks. Jan Szlaga z KUL, ks. Anzelm Weiss z KUL, s. Zofia Zdybicka z KUL, ks. Józef Homerski z KUL i inni.

Nie zabrakło też w seminarium prelegentów zagranicznych, spośród których można choćby wymienić: redaktora naczelnego czasopisma „Licht", o. Petera Lüfteneggera z Niemiec, czy profesora Uniwersytetu Lowańskiego, ks. Alberta Van Roy'a z Belgii. Dla całości należy dołączyć tu także coroczne sympozja ekumeniczne organizowane w seminarium z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, z udziałem przedstawicieli siostrzanych i bratnich Kościołów chrześcijańskich.

Warto również nadmienić, iż w czasie posługi rektorskiej ks. F. Jóźwiaka wzrosła liczba seminariów naukowych z sześciu do jedenastu, by jak najliczniejsza grupa alumnów mogła ukończyć studia z tytułem magistra teologii uzyskanym na KUL. W latach 1977-1983 prace magisterskie napisało 71 alumnów.

Z inicjatywy księdza rektora Jóźwiaka organizowane były także w seminarium całodzienne sympozja naukowe, czego przykładem może być okolicznościowe sympozjum i akademia z okazji 1600-lecia śmierci św. Bazylego Wielkiego (1977), sympozjum poświęcone 15. rocznicy zakończenia II Soboru Watykańskiego (1980), sympozjum poświęcone uczczeniu 600. rocznicy I Soboru Konstantynopolskiego oraz 550. rocznicy Soboru Efeskiego (1981), czy wreszcie akademia maryjna zorganizowana z racji jubileuszu jasnogórskiego (1982).

Działalność wychowawcza

Z działalnością naukową ks. rektora Jóźwiaka powiązana była ściśle działalność wychowawcza. Nawet nie będąc rektorem zawsze miał świadomość, iż już przez sam fakt bycia wykładowcą i profesorem seminarium pełni się funkcję wychowawczą w odniesieniu do alumnów. Dlatego chętnie dzielił się z innymi nie tylko bogatym doświadczeniem w zakresie przekazywania wiedzy biblijnej, ale także swoimi wychowawczymi doświadczeniami.

Ksiądz rektor zdawał sobie sprawę, że skuteczność formacji seminaryjnej zależy od silnej i dojrzałej osobowości wychowawców, ocenianej z punktu widzenia ludzkiego i ewangelicznego (por. PDV, 66), która pomaga w kształtowaniu podobnej osobowości u wychowanków. Dlatego w działalności wychowawczej umiejętnie rozkładał akcenty, stawiając u podstaw formację ludzką, by na takim fundamencie budować formację duchową przyszłych kapłanów. Widoczne jest to bardzo wyraźnie w jego konferencjach dla alumnów (są one przedmiotem osobnego referatu). Często mawiał, iż jest nie do pomyślenia, by przyszły kapłan, teraz zwany alumnem, był obciążony jakimkolwiek odchyleniem od normalności czy nałogiem, np. alkoholizmem. Dlatego na terenie seminarium propagował ideę trzeźwości w ramach zorganizowanego Koła Trzeźwościowego, zaś wybrani alumni kończyli 3-letnie specjalne studium trzeźwościowe w Zakroczymiu. Jako rektor piętnował nawet najdrobniejsze przejawy homoseksualizmu, jak i brak opanowania, nieskromność, świadczącą o braku dojrzałości w odniesieniu do płci odmiennej, w tym do sióstr zakonnych, pracujących w kuchni czy w „Ateneum".

Był bardzo wymagający, gdy chodziło o udział alumnów w codziennej Eucharystii i w ćwiczeniach duchownych. W swoich konferencjach często mawiał, że „bez Eucharystii nie ma przygotowania do kapłaństwa. Eucharystia stanowi najważniejsze wydarzenie dnia dla alumna, dla którego nie ma miejsca w seminarium, jeżeli opuszcza Mszę świętą".

Ksiądz rektor często przypominał alumnom nr 9 soborowego dekretu *Optatam totius*: „alumni powinni rozumieć, że nie są przeznaczeni do panowania i do zaszczytów, ale że poświęcają się całkowicie na służbę Bogu oraz duszpasterską posługę". Dlatego całość pracy wychowawczej ks. Jóźwiaka koncentrowała się na formacji duchowej i duszpasterskiej. Realizując założenia wspomnianego wyżej dekretu soborowego, kładł szczególnie akcent „na przygotowanie alumnów do czekających ich zadań duszpasterskich wynikających ze współczesnej sytuacji Kościoła".[6] Kontynuowano więc formy ćwiczeń homiletycznych i katechetycznych, zaś zespoły alumnów często wyjeżdżały na spotkania z wiernymi w diecezji.

Szczególną wagę przywiązywał ks. rektor Jóźwiak do dobrego przygotowania alumnów w zakresie pracy charytatywnej oraz akcji na rzecz misji. Stąd

częste pobyty kleryków u werbistów w Pieniężnie i pallotynów w Ołtarzewie. Stąd częste wysyłanie paczek z lekarstwami na misje, aktywne działanie Koła Misyjnego, wydawanie gazetki o charakterze misyjnym „Wschodzący Zasiew". W ramach akcji charytatywnej alumni nieśli pomoc ludziom najbardziej potrzebującym we Włocławku, odwiedzali chorych, starszych wiekiem i ociemniałych oraz organizowali dla nich comiesięczną Mszę świętą.

W pracy wychowawczej ks. Jóźwiak mocno podkreślał potrzebę ogólnego wykształcenia i kulturalnej ogłady przyszłych kapłanów. Zdawał sobie sprawę, iż ten rodzaj działalności wychowawczej jest często zaniedbywany. Raziły go wszelkie przejawy braku kultury, brzydził się wprost przejawami chamstwa. Dlatego troszczył się w sposób szczególny, by księża prefekci ds. wychowawczych w ramach zwyczajów towarzyskich kształtowali osobistą kulturę kleryka.

Bardzo życzliwie odnosił się do wszelkich przejawów kleryckiej działalności kulturalnej. Interesował się szczególnie seminaryjnym teatrem „Latorośl", który wówczas podejmował się wystawiania ambitnych misteriów, sztuk i inscenizacji: *Męka*, oparta o teksty *Głosów* Szczawińskiego; *Acta Martyrum*, oparte o autentyczne teksty męczenników pierwszych wieków; sztuka *Syn Marnotrawny*; *Hiob* w oparciu o tłumaczenie Romana Brandstaettera czy też *Dzień gniewu* tego samego autora.

Sumując można powiedzieć, że ks. F. Jóźwiak łączył w sobie i w swojej pracy jako rektora wszystko to, co było najwyższym wyrazem jego intelektu, serca i doświadczenia. Dlatego słusznie napisano o nim, że „był niezwykłej miary nauczycielem, wychowawcą i przyjacielem tych, których przyszło mu formować i wychowywać, a potem z nimi współpracować".[7]

5. Działalność gospodarcza

Niezbyt podkreślanym, choć niezwykle ważnym rodzajem pracy seminaryjnej jest działalność gospodarcza. I prawda, że prowadzą ją bezpośrednio prokuratorzy, czyli dyrektorzy ds. gospodarczych, to jednak nic się nie dzieje bez wiedzy i akceptacji rektora oraz jego przynajmniej pośredniego zaangażowania. Współpraca i zrozumienie z seminaryjnym prokuratorem stoi u podstaw dobrze wykorzystanego wspólnego dobra, owocującego w postaci niezbędnych inwestycji, udanych remontów, zaopatrzenia w żywność itd. Ks. rektor F. Jóźwiak miał jako współpracowników – jak wskazaliśmy wyżej – kilku prokuratorów; najdłużej ks. Jóźwiak współpracował z ks. Janem Andrzejczakiem i ks. Jerzym Dylewskim.

W ciągu dziewięciu lat posługi rektorskiej, poza bieżącymi naprawami i malowaniem seminaryjnych gmachów oraz kościółka Św. Witalisa, na uwagę zasługuje zbudowanie trzech łazienek (1975/76), zainstalowanie wewnętrz-

nej centrali telefonicznej z 22 numerami, zakupienie 120 biurek i tyluż krzeseł, wstawienie nowego pieca do centralnego ogrzewania oraz budowa nowego skrzydła gmachu seminaryjnego. Ponadto przystosowano poddasze na mieszkania dla alumnów.

Szczególnym zainteresowaniem i opieką rektora cieszyła się biblioteka seminaryjna, dla której starał się o gratisową prenumeratę czasopism zagranicznych (szkoda, że te dobre czasy darmowych prenumeratur się skończyły!); ponadto w czasie trzech jego kadencji rektorskich znacznie zwiększono liczbę czasopism polskich; powiększono i zmodernizowano czytelnię, zakupiono kilka regałów bibliotecznych oraz zadbano, by ze skromnego funduszu seminaryjnego przeznaczyć nieco na zakup wielu nowych pozycji książkowych.

* * *

Niełatwe czasy i warunki, w jakich przyszło ks. Jóźwiakowi pełnić trudną i odpowiedzialną posługę rektora, na pewno przysparzały mu wiele trosk. Nie dawał jednak tego po sobie poznać. Mimo wielu trudnych sytuacji robił wrażenie człowieka spokojnego. Działał bez rozgłosu, zaś wiele wewnętrznych cierpień i rozterek pokrywał milczeniem i uśmiechem. Był zawsze kapłanem subordynowanym. Nie okazywał zdenerwowania nawet wtedy, kiedy o pewnych decyzjach dowiadywał się z nominacji leżących na furcie seminaryjnej. Osobista kultura, jaką posiadał, takt i naturalna pobożność połączona z głębokim życiem wewnętrznym – nie tylko zjednywały mu ludzi, ale także sprawiły, że jego praca na stanowisku rektora włocławskiego seminarium oraz wola kontynuowania jego wzniosłych tradycji zadecydowały o jego wejściu do grona wielkich i świętych kapłanów, którzy naszej uczelni także dzisiaj dodają blasku i chwały.

PRZYPISY

[1] Archiwum Bibl. Sem. Włocł., Akta personalne ks. J. Jóźwiaka, nominacja z 27 XII 1975 r. (pismo nr 5906)

[2] Tamże, kopia pisma z 7 VI 1980 r., bez podpisu.

[3] Tamże, kopia pisma z 2 IX 1980 r.

[4] Tamże, pismo (nr 3208) z 23 VI 1983 r.

[5] K. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 140-141.

[6] Z. Rogalski, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Włocławku w roku 1975/76*, „Kron. Diec. Włocł." 59(1976) s. 228; por. tenże, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Włocławku w 1976/77 roku*, „Kron. Diec. Włocł." 60(1977) s. 172.

[7] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. Ksiądz Franciszek Jóźwiak – autorytet mądrej dobroci*, „Aten. Kapł." 112(1989) s. 18.

KS. JERZY BAGROWICZ

KS. FRANCISZEK JÓŹWIAK – REDAKTOR

Wspomnienie ks. Franciszka Jóźwiaka w 10. rocznicę jego śmierci to dla grona Jego uczniów i przyjaciół potrzeba serca, poczucie wdzięczności za przekazaną wiedzę, za przyjaźń, dobroć i tak ważną dla nas wszystkich obecność. Czujemy potrzebę wspominania go także dla dobra tych, którzy go nie znali, a dziś chodzą ścieżkami wydeptanymi nie tylko przez jego stopy, ale i przez styl i sposób obecności w tym środowisku. Chcemy ocalić dla potomnych nie tylko pamięć o ważnych dokonaniach ks. Jóźwiaka, ale i przywołać przesłanie, które realizował, aby nadal oddziaływał przez tych, którzy o nim mówią, ratują od zapomnienia wartości, którym się poświęcił. Życie Kościoła bowiem to nie tylko współczesne, aktualne dzieła i dokonania. Kościół pamięta i wspomina nie tylko wielkie dzieła zbawcze, ale i tych, którzy te dzieła w sposób szczególny realizowali. Wiara młodych pokoleń karmi się przecież także dziedzictwem przeszłości. Gdy przywołujemy dokonania tych, którzy byli przed nami, to nie tylko oddajemy im należny hołd. To oni jeszcze raz, tym razem już przez świętych obcowanie, oddziałują na nas, są pośród nas obecni, pomagają nam chlubić się wiarą i wzrastać w niej.

Pragniemy tu przywołać może mniej znany, ale dla Kościoła ważny nurt życia i aktywności ks. F. Jóźwiaka, a mianowicie jego prace redakcyjne. Chodzi przede wszystkim o jego działalność w zespole redakcyjnym czasopisma „Ateneum Kapłańskie" w latach 1960-1988, ale także o jeszcze mniej znane inne prace redakcyjne, np. przy rewizji tłumaczenia *Biblii Tysiąclecia* oraz redagowaniu tekstów Drugiego Synodu Diecezji Włocławskiej.

Ponieważ praca redaktorska ks. Jóźwiaka rzadko znajduje odzwierciedlenie w dokumentacji pisanej, w znacznej mierze odwołuję się – jako ten, który przez wiele lat bezpośrednio przekonywał się o zaangażowaniu ks. Jóźwiaka na polu redakcyjnym – do własnych wiadomości, do tego, co pamiętam.

Czas przygotowania do pracy redakcyjnej

Ks. Jóźwiak nie miał specjalistycznego przygotowania do pracy redakcyjnej, ale w latach nauki w seminarium duchownym i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zdobył wiedzę, która do tej pracy była nieodzowna. Starał się on dobrze wykorzystać czas i możliwości, jakie dawały mu te uczelnie.

Już w seminarium dał się poznać jako student przykładający się solidnie do nauki, obdarzony zdolnościami w dyscyplinach humanistycznych. W opinii o nim napisano, że jest utalentowanym studentem, że przejawia talent do naukowego pisarstwa.[1] Na jego zamiłowania humanistyczne wkazuje temat pracy dyplomowej napisanej przez niego w seminarium – *Powieściopisarz katolicki* (1955). A o szczególnym zamiłowaniu do studiowania zdaje się świadczyć także to, że w pierwszym roku kapłaństwa wystarał się o pozwolenie na czytanie książek i czasopism zakazanych.[2]

Po święceniach kapłańskich tylko przez kilka miesięcy był wikariuszem i w 1956 r. został skierowany na studia specjalistyczne na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Studiował Pismo Święte Nowego Testamentu i pod kierunkiem ks. prof. Feliksa Gryglewicza napisał rozprawę doktorską na temat *Św. Jan Chrzciciel a Qumran*, obronioną w 1965 roku. Pisanie tej pracy było dla ks. Jóźwiaka okazją do ćwiczenia się w mozolnym poprawianiu tekstu, ponieważ – jak świadczą zachowane egzemplarze – kilkakrotnie ją przerabiał.[3]

Studia specjalistyczne odbywał w czasie, gdy Kościół przeżywał najlepsze lata odnowy biblijnej. Chłonął jej zdobycze i potem z gorliwością przekazywał je w całym swym pracowitym życiu. Głęboka wiedza biblijna bardzo mu się przydała także w jego pracach redakcyjnych.

Ks. Jóźwiakowi nie dane było uczestniczyć na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w kursie edytorskim, który od czasu do czasu organizowany był w latach późniejszych, ale samo środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dobrze przygotowywało do przyszłej pracy naukowej, także do pracy redakcyjnej. Było to środowisko nie tylko wymagające wiele wysiłku, ale i oferujące spotkania z bardzo ciekawymi ludźmi. I to nie tylko na wykładach i seminariach, ale i na licznych sympozjach, konferencjach naukowych, które dawały okazję poszerzenia wiedzy, skonfrontowania materiału naukowego z zajęć uczelnianych z różnymi punktami widzenia. Katolicki Uniwersytet Lubelski już wtedy zapraszał na spotkania naukowe także ludzi odmiennego niż katolicki światopoglądu. Dawało to szansę szerszego spojrzenia na rzeczywistość. Bardzo się to przydało późniejszemu redaktorowi.

W zespole redakcyjnym „Ateneum Kapłańskiego"

Ks. Franciszek Jóźwiak przez dwadzieścia osiem lat pracował w „Ateneum Kapłańskim". Wszedł do składu redakcji w 1960 roku, czyli niemal równocześnie z przyjęciem obowiązków wykładowcy Pisma Świętego we włocławskim seminarium. Do współpracy w „Ateneum" zaprosił go ówczesny naczelny redaktor czasopisma, ks. Kazimierz Majdański.[4]

Był to czas odradzania się „Ateneum Kapłańskiego" po okresie stalinowskim, kiedy to nie mogło się ukazywać (1950-1957). Powołany do wznowienia

pisma i nadania mu nowego, odpowiedniego do wymogów czasu profilu ks. Kazimierz Majdański, dotychczasowy wicerektor seminarium i wykładowca teologii moralnej szczegółowej, upatrzył sobie młodego biblistę ks. F. Jóźwiaka na najbliższego współpracownika. Razem z nim w latach 1960-1975 pracował w redakcji ks. Jan Adamecki, potem (od 1971 r.) ks. Wincenty Dudek.

Ks. Majdański jako redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego" (1957-1975) nadał pismu nowy wyraz: odtąd wydawano przeważnie zeszyty tematyczne, tzn. poświęcone jednemu zagadnieniu. To bardzo pracochłonny sposób redagowania pisma, ponieważ wymaga wiele wysiłku w opracowaniu koncepcji zeszytów, dobraniu najlepszych w Polsce i poza jej granicami autorów, a potem dostosowaniu tekstów do wizji tematycznej zeszytu. Ks. redaktor K. Majdański, obdarzony talentem pisarskim i wyczulony na poprawność i piękno języka, wiele czasu i sił poświęcał na adiustację, czyli obróbkę tekstów, przygotowanie ich do druku tak, aby czytelnik otrzymał teksty nie tylko rzeczowe, ale i napisane pięknym językiem.[5]

Przy jego boku wprawiał się w tę tak trudną i rzadką dziś sztukę, młody biblista ks. F. Jóźwiak. Nabrał w tym niemałej wprawy i znacznej łatwości. Uczciwe potraktowanie tego zadania pochłaniało mu wiele czasu, zwłaszcza że ks. biskup K. Majdański ze względu na swe ogólnokościelne zaangażowanie często przebywał poza Włocławkiem. I wtedy większość pracy spadała na ks. Jóźwiaka.[6]

Dzisiaj dostępne materiały archiwalne redakcji „Ateneum Kapłańskiego" nie pozwalają w pełni prześledzić pracy adiustacyjnej ks. Jóźwiaka, ponieważ pozostały jedynie jego poprawki na tych artykułach, które były tak dobrze napisane, iż mogły być wysłane do drukarni bez przepisywania. Pierwopisy artykułów, które zostały znacznie poprawione, były przepisywane na czysto w redakcji (pierwopisy zaś poszły na makulaturę). W środowisku włocławskim, i chyba nie tylko, wiadomo jednak o tym, że ks. Jóźwiak miał specjalną umiejętność poprawiania tekstów napisanych w sposób bardzo zagmatwany. Po odpowiednich przestawieniach (tekst wyglądał wtedy jak mapa) i przepisaniu nawet najbardziej zawiły artykuł stawał się w miarę zrozumiały.

Gdy w 1975 roku wraz z ks. prof. Wojciechem Hancem weszliśmy do grona redakcyjnego, które zaczęło pracować w nowym składzie, z ks. prof. Wincentym Dudkiem jako redaktorem naczelnym, to właśnie ks. Franciszek Jóźwiak wprowadzał nas w tajniki redakcyjnej roboty, w umiejętność adiustacji tekstów i rzetelne ich przygotowanie do druku. Zwracał uwagę na wszystkie ważne aspekty tekstu, ale i na z pozoru tylko drobne sprawy. Tytuł powinien być tak ujęty, by zachęcało to czytelnika do wzięcia artykułu do ręki. Tekst artykułu tak należało przepracować, aby pozbawić go niepotrzebnego, a tak częstego żargonu pseudonaukowego. Niektórzy autorzy z upodobaniem używają zwrotów obco-

językowych, języka niezrozumiałego dla zwykłego czytelnika. Zadaniem adiustacji jest uczynić tekst czytelnym, pozbawić go chropowatości, aby czytelnik nie potykał się o nieporadności stylistyczne. Ważne jest także ujednolicenie przypisów. A wydaje się, że redakcja „Ateneum Kapłańskiego" sama przysparzała sobie pracy adiustacyjnej przez to, że nie opracowała i nie wysyłała autorom choćby skróconej instrukcji.

Oprócz adiustacji tekstów ks. F. Jóźwiak brał na siebie obowiązek redakcji technicznej zeszytów, tzn. oznakowania maszynopisów do druku tak, aby tekst był właściwie złożony, dobrze dobrany stopień i krój czcionki, interlinie, tam gdzie trzeba kursywa, gdzie trzeba spacjowanie, czyli druk rozstrzelony. Nabrał w tej pracy sporej biegłości i dzięki jego kompetencji zeszyty „Ateneum Kapłańskiego" były na niezłym poziomie edytorskim. Trzeba jednak stwierdzić, że po pewnym czasie robił to już rutynowo i nie wprowadzał żadnych nowych rozwiązań do czasopisma, dlatego jego szata graficzna stawała się nieco staroświecka. Nie wszystkim też podobała się maniera spacjowania wszystkich nazwisk występujących w tekście artykułu.

Chciałbym też wspomnieć o jeszcze innej, choć mało znanej karcie Jego obecności w gronie redakcyjnym. Od wejścia do grona redakcyjnego do 1965 r. pełnił oficjalnie w redakcji funkcję sekretarza.[7] Z tego okresu mamy w archiwum czasopisma sporo podpisanych przez niego pism, czy to do instytucji, czy też do autorów. Także w późniejszych latach, choć już nie pełnił obowiązków sekretarza redakcji, przynajmniej oficjalnie, pracując przy boku ks. biskupa Kazimierza Majdańskiego, wyręczał go w korespondencji redakcyjnej. Do autorów pisał najczęściej wtedy, gdy chodziło o zamawianie artykułów do zeszytów tematycznych. I tak na przykład, gdy „Ateneum Kapłańskie" wydawało serię zeszytów poświęconą dokumentom soborowym, ks. F. Jóźwiak pisał do o. Augustyna Jankowskiego, ks. prof. Lecha Stachowiaka i innych znanych polskich biblistów w sprawie propozycji do zeszytu poświęconego Konstytucji *Dei Verbum*.

Ważne miejsce w korespondencji „Ateneum Kapłańskiego" zajmuje osoba o. Bernarda Przybylskiego OP, który był nie tylko konsultantem, ale i przyjacielem czasopisma. W oparciu o warszat bibliograficzny Instytutu Dominikańskiego w Warszawie o. B. Przybylski opracowywał dla „Ateneum Kapłańskiego" niezwykle cenne dla czytelników artykuły bibliograficzne. Były to bardzo kompetentne naukowe rozprawki na zamówiony temat do zeszytu poświęconego jakiemuś konkretnemu problemowi. Dlatego listy do o. B. Przybylskiego podpisane przez ks. F. Jóźwiaka są ważnym śladem prac „Ateneum Kapłańskiego". I tak na przykład w liście z dnia 16 IV 1970 ks. F. Jóźwiak pisze w sprawie artykułów bibliograficznych dotyczących Konsytuytucji *Gaudium et spes*. Były to zeszyty na tematy: „Kultura", „Życie gospodarczo-społeczne" i „Sprawy międzynarodowe i problemy pokoju". Były też listy do autorów w sprawie ko-

niecznych przeróbek czy zmian w artykułach. „Ateneum Kapłańskie" było pod tym względem zawsze wymagające i autorzy często musieli dostosowywać teksty do wymogów redakcji. I tak w liście z dnia 17 IV 1970 roku ks. F. Jóźwiak prosi o. Leona Mońko SJ o dopracowanie szczegółów w odsyłaczach artykułu. Są też ciekawe listy do autorów młodych, początkujących, którzy zgłaszali chęć napisania czegoś dla „Ateneum Kapłańskiego". Dla wielu z nich możliwość ogłoszenia tekstu na łamach naszego czasopisma była wielkim wyróżnieniem i promocją. I tak na przykład w liście z dnia 15 XII 1969 roku ks. F. Jóźwiak pisze do młodego kleryka z Warszawy, Jerzego Banaka, wyjaśniając, jakie wymogi stawia redakcja przyszłym autorom.[8]

Ze zrozumiałych względów nie będziemy tu analizować całości korespondencji redakcyjnej z tego czasu. Archiwum czasopisma czeka na cierpliwego badacza.

Może warto napisać jeszcze parę słów o sposobie obecności ks. Franciszka Jóźwiaka w gronie redakcyjnym. Wnosił do zespołu atmosferę pokoju i życzliwości ludziom. Nie wymuszał szacunku dla siebie, w jego obecności czuliśmy się dobrze i naprawdę bardzo go potem brakowało.

Choć pracował w „Ateneum Kapłańskim" prawie trzydzieści lat, nie był nigdy naczelnym redaktorem. Kiedyś wspomniał o tym, że chciałby pełnić tę funkcję, ale gdy umierał ks. prof. Dudek, naczelny redaktor czasopisma, ks. Jóźwiak był już rektorem seminarium. Pozostał jednak w gronie redakcyjnym i wiernie wypełniał codzienną, niewidoczną pracę, a troskę o koncepcję pisma i profil zeszytów zostawiał innym.

Praca w „Ateneum Kapłańskim" jest czymś w rodzaju służby słowu. Tak swoją obecność w gronie redakcyjnym widział ks. Jóźwiak. Tak się niejednokrotnie składało, że akurat na czas wakacyjny przypadała najgorętsza praca nad maszynopisami. Można tu było na niego liczyć, to było na pierwszym miejscu w jego kalendarzu. I gdy przychodziły czasami trudne chwile, gdy raziła obojętność środowiska dla sprawy „Ateneum", on znajdował słowa otuchy i przekonywał, że to ważne dzieło i że warto mu poświęcić zdrowie, czas, nie licząc na zrozumienie.

Inne prace redakcyjne

Umiejętność fachowej adiustacji merytorycznej i stylistycznej wydoskonalona przez pracę w redakcji „Ateneum Kapłańskiego" przydała się ks. Jóźwiakowi w innych pracach o charakterze redakcyjnym.

Już w 1961 r. o. Augustyn Jankowski, benedyktyn z Tyńca, powierzył mu dokonanie rewizji tłumaczenia *Dziejów Apostolskich* do planowanej *Biblii Tysiąclecia*. Ks. Jóźwiak miał zgłosić propozycje poprawek merytorycznych (dotyczących ścisłości przekładu) i stylistycznych (jego poprawności pod wzglę-

dem językowym).[9] Po otrzymaniu od ks. Jóźwiaka wykonanej pracy o. Jankowski pisał: „Ksiądz Profesor bardzo sumiennie wywiązał się ze swego zadania i dlatego z góry mogę ręczyć, że Jego praca przyczyni się do poprawy przekładu".[10] Był więc ks. Jóźwiak w jakimś stopniu współpracownikiem redaktora *Biblii Tysiąclecia*.

Do swoich prac redakcyjnych włączał ks. Jóźwiaka jego mistrz z czasów studiów na KUL-u, ks. Feliks Gryglewicz. Podejmując prace przygotowawcze do wznowienia *Wstępu do Nowego Testamentu* (wyd. 1 – Poznań 1969) prosił ks. Jóźwiaka o przesłanie oceny całego podręcznika oraz propozycji zmian i poprawek.[11] Także Wydawnictwo Pax zwracało się do niego z prośbą o wytypowanie do przekładu na język polski dzieł autorów obcych, które miały być publikowane w ramach serii biblijnej.[12] Miało ono na względzie zapewne nie tylko jego kompetencje jako biblisty, ale także jako doświadczonego redaktora, który lepiej od fachowców biblistów wyczuwa, co może się przydać szerszemu kręgowi odbiorców. Ks. Jóźwiak odpowiedział jednak na tę propozycję odmownie.[13]

Uczestniczył on w pracach obu synodów diecezji włocławskiej. W pierwszym, z nominacji bpa Antoniego Pawłowskiego z 1966 r., wszedł do Komisji ds. Soborowych jako jej sekretarz.[14] Odegrał tu znaczną rolę przy redagowaniu projektów schematów opracowywanych przez tę komisję, a dotyczących apostolatu świeckich, ekumenizmu i dialogu z niewierzącymi.

W II Synodzie Diecezji Włocławskiej ks. Jóźwiak odegrał znaczącą rolę najpierw jako członek Komisji Głoszenia Słowa Bożego, a potem jako członek Komisji Redakcyjnej powołanej 1 VII 1982 r. przez bpa Jana Zarębę. Przez cztery lata odbyła ona 80 posiedzeń i przygotowała w całości projekt statutów synodalnych. Nie była to jednak ich ostateczna forma, ponieważ z powodu śmierci bpa Jana Zaręby (1986 r.) synod nie został doprowadzony do końca. Zakończenie II Synodu Diecezji Włocławskiej nastąpiło dopiero w 1994 r. Statuty synodalne zostały przedtem ponownie przeredagowane, ale stało się to już po śmierci ks. Jóźwiaka. Wiele jednak z jego sugestii ostało się i dlatego ma on znaczny udział w ostatecznym kształcie statutów synodalnych.

Wydaje się to dziwne, ale wiele kłopotów przy obróbce redakcyjnej miał ks. Jóźwiak ze swoimi własnymi tekstami przeznaczonymi do publikacji czy to w „Ateneum Kapłańskim", czy w innych wydawnictwach. Niemal każdy swój artykuł poprawiał trzykrotnie. Najpierw pisał go ręcznie i poprawiał, następnie przepisany na maszynie tekst znowu poprawiał; przepisany jeszcze raz na czysto na maszynie nie zawsze był przez niego akceptowany bez zastrzeżeń, o czym świadczą naniesione jego ręką poprawki na egzemplarzu, który był przekazywany do druku. Poza tym dawał do krytycznego opracowania swoje teksty któremuś z kolegów.

W sylwetce i sposobie oddziaływania widać było u ks. Franciszka coś z ducha jego patrona, św. Franciszka z Asyżu. Wartości, które umiłował i sposób ich realizacji tak bardzo są i dziś potrzebne. Nie był człowiekiem wielkich inicjatyw, ale pokora i prostota oddziaływania, duch wiary, zaufania Bogu – to przecież dziedzictwo ważniejsze niż zewnętrzne sukcesy. To bardziej prawdziwe i bardziej bliskie duchowi Ewangelii.

Z upodobaniem powtarzał słowa św. Pawła z *Listu do Rzymian*: „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana" (Rz 14, 7-8). Płyta na grobie śp. ks. Franciszka Jóźwiaka w kapłańskiej kwaterze włocławskiego cmentarza przypomina tę prawdę. Ufamy, że i w śmierci należy do Pana.

PRZYPISY

[1] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. ksiądz Franciszek Jóźwiak – autorytet mądrej dobroci*, „Aten. Kapł." 112(1989), s. 15

[2] Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, pismo z 5 XII oraz 7 XII 1955 r.

[3] Zob. egzemplarz z licznymi poprawkami w bibliotece seminarium włocławskiego.

[4] O bpie K. Majdańskim jako redaktorze zob. – F. Jóźwiak, *Redaktor „Ateneum Kapłańskiego"*, „Wczoraj i dziś". Wyd. specjalne (Szczecin), 13 III 1988, s. 11.

[5] Tamże.

[6] Por. Akta personalne ks. F. Jóźwiaka w Bibl. Sem. Włocł., k. 172 (pismo z 29 I 1966).

[7] Z taką funkcją wymieniany jest w zespole redakcyjnym uwidacznianym w stopce czasopisma.

[8] Wszystkie te listy znajdują się w archiwum redakcji „Ateneum Kapłańskiego" we Włocławku.

[9] Akta personalne ks. F. Jóźwiaka w Bibl. Sem. Włocł., k. 167 (pismo z 21 VI 1961).

[10] Tamże, k. 169 (pismo z 12 VIII 1961).

[11] Akta personalne ks. F. Jóźwiaka w Bibl. Sem. Włocł., k. 181 (pismo z 21 X 1969).

[12] Tamże, k. 215 (pismo z 8 II 1978).

[13] Tamże, k. 216 (pismo z 4 III 1978).

[14] Akta personalne ks. F. Jóźwiaka w Bibl. Sem. Włocł., k. 29-30.

STANISŁAW JANKOWSKI, SDB

KS. FRANCISZEK JÓŹWIAK JAKO BIBLISTA

Kiedy w sierpniu 1984 r. spotkałem ks. Franciszka Jóźwiaka w Rzymie, w Kolegium Amerykańskim na Via Umiltà u Sióstr Służek, nie wiedziałem, że przyjdzie mi kiedyś wejść po nim w dzieło formacji intelektualnej alumnów seminarium włocławskiego w zakresie Nowego Testamentu, a dzisiaj przedstawić jego sylwetkę jako biblisty. Tamto, odległe już w czasie, spotkanie było pełne serdeczności i – niestety – jedyne. Dodam jeszcze, że z tamtych rzymskich sierpniowych dni wychyla się człowiek tchnący dobrocią i ciepłem, pogodą ducha i uśmiechem. Taki też jego portret mam w oczach dzisiaj, w 10-tą rocznicę jego śmierci, kiedy przychodzi mi omawiać jego dorobek biblijny.[1]

1. Spuścizna pisarska ks. Jóźwiaka

Spuścizna pisarska ks. prof. Franciszka Jóźwiaka nie przedstawia się zbyt imponująco. Bibliografia dołączona do artykułu-wspomnienia jego kolegów, księży Jerzego Bagrowicza i Wojciecha Hanca, oraz biogram pióra ks. Wojciecha Frątczaka wyliczają 52 pozycje,[2] z czego ściśle biblijnych jest 18; ponadto cztery recenzje, dwa hasła do *Encyklopedii Katolickiej*, osiem sprawozdań, pięć omówień osób (sylwetek), kilkanaście homilii w ramach prac zbiorowych.[3] Do tej listy należy dodać kilkanaście artykułów przede wszystkim do „Ładu Bożego", do „Kroniki Diecezji Włocławskiej", poświęconych tematyce duchowej i duszpasterskiej. Działalność pisarską zdaje się zwieńczać artykuł o treści duchowej słowa Bożego w liturgii eucharystycznej opublikowany w „Ateneum Kapłańskim".[4]

Problematykę, wokół której orbitowała Jego myśl i którą poruszał jako biblista – by się posłużyć sformułowaniem z artykułu kolegów Zmarłego, księży J. Bagrowicza i W. Hanca – „Można – jak się wydaje – podzielić (...) ogólnie na: 1) tłumaczenia, 2) artykuły i komentarze ściśle naukowe, 3) recenzje i sprawozdania, 4) homilie i biogramy oraz 5) artykuły popularyzujące, zamieszczone zwłaszcza na łamach «Ładu Bożego» i «Kroniki Diecezji Włocławskiej»".[5] Artykuły „ściśle naukowe" ks. prof. Jóźwiaka koncentrują się przede wszystkim wokół problematyki qumrańskiej, której też była poświęcona jego praca

doktorska. Sięgnijmy jeszcze raz do trafnego podsumowania z cytowanego już artykułu: „Przedmiotem jego szczególnych zainteresowań było (...) studium nad *Dziejami Apostolskimi*, tematyką qumrańską i problematyką duchowości w Biblii".[6]

Gdzie Ks. Prof. Jóźwiak publikował swoje prace? Najwięcej, bo 15 artykułów i 4 recenzje, pojawiło się w „Ateneum Kapłańskim",[7] 13 – w „Ładzie Bożym"; po 3 – w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych", „Kronice Diecezji Włocławskiej" i w pracach zbiorowych, po 2 – hasła w *Encyklopedii Katolickiej* i pomoce homiletyczne w dwóch zbiorach homilii, po 1 – w „Homo Dei", „Studia Gnesnensia", „Studia Płockie",[8] Tłumaczenie, Wstęp i Komentarz do księgi *Dziejów Apostolskich* w *Biblii Poznańskiej*, omówienie *Dziejów Apostolskich* we *Wstępie do Nowego Testamentu*,[9] ponadto po jednym artykule o charakterze duszpasterskim w „Gościu Niedzielnym" i we „Wczoraj i dziś". W maszynopisie pozostała *Autentyczność Listów Pasterskich* (praca magisterska)[10] oraz praca doktorska *Św. Jan Chrzciciel a Qumran*,[11] obie pisane pod kierunkiem ks. prof. Feliksa Gryglewicza.

2. Spuścizna ks. Franciszka Jóźwiaka jako biblisty

Jak wyżej wspomniano, publikacji *stricto sensu* biblijnych opatrzonych nazwiskiem ks. prof. Franciszka Jóźwiaka jest osiemnaście. Powstały one głównie w ramach współpracy kręgu biblistów skupionych wokół swego mistrza, ks. prof. Feliksa Gryglewicza, który w owych czasach trudnych dla publikacji teologicznych znajdował sposoby, aby udostępniać dorobek swoich uczniów szerszemu kręgowi czytelników. Tak powstały liczne prace zbiorowe pod redakcją ks. Gryglewicza. Wymieńmy te, w których ks. Jóźwiak miał swój naukowy wkład: *Studia z teologii św. Łukasza*;[12] *Męka Jezusa Chrystusa*.[13] Wypada w tym miejscu przedstawić główne bloki biblijnych zaintersowań naukowych ks. Jóźwiaka.

Tłumaczenia

Ważnym wkładem ks. Jóźwiaka w biblistykę polską była praca w zespole przygotowującym polskie wydania Pisma Świętego. Został on bowiem najpierw zaproszony do zespołu rewizyjnego, powierzone mu zostało przejrzenie tłumaczenia księgi *Dziejów Apostolskich* do pierwszego wydania *Biblii Tysiąclecia*.[14] Nieco później został zaproszony do jeszcze ściślejszej współpracy – do dokonania tłumaczenia *Dziejów Apostolskich*, opatrzenia jej wstępem i komentarzem w ramach tzw. *Biblii Poznańskiej*. Zainteresowania tłumaczeniami Biblii przedłużyły się na zainteresowanie starymi przekładami niekatolickimi. W artykule zamieszczonym w „Studia Gnesnensia" dokonał oceny tłumaczeń współczesnych Wujkowi.[15]

Dzieło Łukaszowe i św. Jan

Łatwo zauważyć, że dziełu Łukaszowemu (Ewangelia wg św. Łukasza i Dzieje Apostolskie) ks. Jóźwiak poświęcił najwięcej uwagi, łącznie 8 pozycji. Niewątpliwie najważniejsze z nich to omówienie księgi *Dziejów Apostolskich* we *Wstępie do Nowego Testamentu*[16] oraz tłumaczenie księgi *Dziejów Apostolskich* razem z ks. Romanem Andrzejewskim w *Biblii Poznańskiej*.[17] Wcześniej już – jak wspomniano wyżej – ks. Jóźwiak został zaproszony do zespołu rewizyjnego tłumaczenia *Dziejów Apostolskich* w *Biblii Tysiąclecia*.[18] Tematyce duchowości biblijnej w dziele Łukaszowym poświęcił ks. Jóźwiak kilka artykułów,[19] a także recenzję pozycji poświęconej Ewangeliom synoptycznym ks. prof. J. Kudasiewicza.[20] Ewangelii wg św. Jana poświęcony został jeden artykuł.[21]

Męka Chrystusa

Męką Chrystusa interesował się ks. Jóźwiak zainspirowany przez swego mistrza, ks. prof. F. Gryglewicza, który owoc zainteresowań własnych i swoich uczniów utrwalił w publikacji poświęconej tej tematyce.[22] Ks. Jóźwiak ma w tej publikacji swój wkład.[23] Męce Chrystusa poświęcił ponadto osobny artykuł w „Ateneum Kapłańskim".[24] Jego też pióra jest hasło w *Encyklopedii Katolickiej* przedstawiające koronowanie cierniem,[25] a także recenzja pracy o. Hugolina Langkammera poświęconej Męce.[26] Męce poświęcił też trzy artykuły o charakterze popularyzacyjnym w „Ładzie Bożym".[27]

Qumran

Problematyce Qumran poświęcone były następujące publikacje ks. prof. Jóźwiaka: *Mesjanizm w literaturze z Qumran*,[28] *Obmycia w Qumran a chrzest Jana Chrzciciela*,[29] *Św. Jan Chrzciciel a Qumran*,[30] *Poglądy mesjańskie w Qumran i Jana Chrzciciela*.[31] Były to głównie przygotowane do druku i odpowiednio zredagowane fragmenty pracy doktorskiej. Praca doktorska była najobszerniejszym elaboratem ks. Jóźwiaka (157 stron maszynopisu). Lata 60-te to w jakiejś mierze apogeum zainteresowań tematyką Qumran nie tylko ze strony egzegetów chrześcijańskich, ale i szerokiego grona religioznawców. Próbowano na siłę wykazać pochodzenie chrześcijaństwa od Qumran. Tytułem przykładu wymieńmy wiele piszącego u nas na ten temat Zygmunta Poniatowskiego. Zainteresowanie biblioteką qumrańską nie słabnie i owocuje nadal. Badania prowadzone przy pomocy coraz lepszych narzędzi metodologicznych, a przede wszystkim dzięki temu, że wreszcie doczekaliśmy się pełnej publikacji tekstów znad Morza Martwego i z Pustyni Judzkiej,[32] pozwalają lepiej zrozumieć świat Nowego Testamentu, przybliżają jego realia i... ukazują coraz bardziej jego oryginalność. Swoimi, choć niezbyt licznymi, publikacjami ks. Jóźwiak to niezbicie wykazał.

Duchowość biblijna

Oprócz tematu modlitwy, który ks. Jóźwiak podejmował systematycznie w swojej działalności pisarskiej, co wynikało w sposób poniekąd oczywisty z jego zainteresowań dziełem Łukaszowym (zob. wyżej), żył on liturgią i modlitwą. Utrwalonym świadectwem tego stanu rzeczy są przemyślenia w publikacjach z pogranicza biblistyki, liturgii i duchowości pojawiające się przeważnie na łamach „Ładu Bożego".[33]

Recenzje

Recenzji pióra ks. Franciszka Jóźwiaka nie jest wiele, tylko cztery. Wszystkie pojawiły się w „Ateneum Kapłańskim", w którym ks. Jóźwiak pracował od 1960 r. jako członek redakcji. Drukowane w „Ateneum Kapłańskim" recenzje były realizacją „zamówienia" ze strony tego najstarszego czasopisma teologicznego w Polsce.

W recenzjach bodaj najbardziej ujawnia się temperament ich autorów. Tytuł „autorytet mądrej dobroci", pierwotnie wypowiedziany pod adresem śp. ks. prof. Wacława Schenka, a przez księży profesorów J. Bagrowicza i W. Hanca, autorów artykułu poświęconego ks. Jóźwiakowi,[34] odniesiony również do niego, ukazuje trafność tego przeniesienia. Recenzje ks. Jóźwiaka cechuje bezstronna relacja o zawartości omawianej pozycji. Autor recenzji nie wdaje się w szczegółową analizę, czy to strony formalnej czy treściowej, recenzowanej publikacji, wszakże z recenzji można wynieść przeświadczenie o gruntownym zapoznaniu się z daną publikacją. Z czterech wspomnianych recenzji trzy poświęcone są znaczącym publikacjom z biblistyki: H. Langkammera *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej* (Lublin 1975)[35] oraz ks. J. Kudasiewicza, *Biblia, Historia, Nauka* (Kraków 1978);[36] i tegoż *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (Warszawa 1986).[37] Dwie ostatnie pozycje należą do wybitnego biblisty polskiego, którego piśmiennictwo cieszy się zainteresowaniem każdego, kogo interesuje problematyka biblijna, zwłaszcza Nowy Testament i hermeneutyka. Swego czasu można było śledzić krytykę „dzieł naukowych" Z. Kosidowskiego, któremu ks. J. Kudasiewicz wytknął brak elementarnej znajomości tematu i wręcz wolę dezinformacji.

Prace pod kierunkiem ks. prof. Jóźwiaka

Działalność dydaktyczna ks. prof. Jóźwiaka nie ograniczała się do wykładów z zakresu Nowego Testamentu i introdukcji ogólnej do Pisma Świętego, które prowadził od września 1959 r. Odkąd otwarły się możliwości dopełniania studiów seminaryjnych zdobyciem tytułu magisterskiego przy wydziale teologicznym KUL, ks. prof. Jóźwiak, mimo zajęć związanych z rektorstwem (1974-1983), podjął się prowadzenia prac magisterskich i dyplomowych alumnów *Al-*

mae Matris Vladislaviensis. Od roku 1971 tytuł magistra na podstawie prac pisanych pod jego kierunkiem uzyskało 29 absolwentów seminarium włocławskiego. I tak z zakresu *Dziejów Apostolskich* pisało prace 8 przyszłych magistrów, z Ewangelii Łukaszowej 4, trzech pisało o symbolice w Ewangeliach i z zagadnień introdukcyjnych (natchnienie, *Dei Verbum*), po dwóch z Ewangelii Mateusza i Jana, z listów Pawłowych, z Męki i z teologii Nowego Testamentu, jeden z Listu św. Jakuba.

Również 29 prac dyplomowych alumnów Wyższego Seminarium Duchownego od 1961 r. do śmierci prowadził i przyjął, a 16 prac na Instytucie Wyższej Kultury Religijnej. Tematyka tych prac, jak łatwo zauważyć przeglądając ich wykaz, jest bogata, wieloaspektowa. Jak w jednym tak i w drugim wypadku (prace magisterskie i dyplomowe), umiał ksiądz profesor obudzić zainteresowanie bogactwem treści biblijnych.

3. Synteza najważniejszych publikacji biblijnych ks. Jóźwiaka

Niniejsze przedstawienie spuścizny pisarskiej ks. prof. Jóźwiaka miało dotąd charakter opisowy: ewidencja, statystyki, lokalizacje. Spróbujmy teraz pokusić się o pewną syntezę Jego najważniejszych prac biblijnych.

Lektura publikacji ks. Jóźwiaka jest przyjemna. Autor prowadzi czytelnika tokiem swej myśli spokojnie, nie polemicznie. Relacjonuje *status quaestionis* w sposób ireniczny, życzliwy. Posługuje się słownictwem prostym i precyzyjnym. Pisze stylem rzeczowym i sprawozdawczym. Nie żongluje frazeologią, nie sięga do wyszukanych sylogizmów. Nie wchodzi w zawiłości analiz akademickich, lecz stara się przedstawić prawdę środkami rzetelnymi i wiarygodnymi. Znajomość języków biblijnych i co najmniej dwóch współczesnych, w których najwięcej pojawiało się prac biblijnych – niemieckiego i francuskiego – pozwalała mu poruszać się po literaturze obcojęzycznej swobodnie. Pomocą – jak każdemu bibliście – była pielgrzymka do Ziemi Świętej (1978 r.).

Ks. Jóźwiak zajmuje się tematyką, na którą w latach 1960-1980 w środowisku polskim było zapotrzebowanie przede wszystkim duszpasterskie. Zagadnienia podejmowane przez ks. Jóźwiaka wypływają niejako naturalnie ze sprawdzonej tradycji, którą też swoimi konkluzjami podbudowuje i ubogaca. Podziela na przykład pogląd, że *Dzieje Apostolskie* powstały przed 64 r.

W warsztacie autora dostrzega się wpływ mistrza, ks. prof. F. Gryglewicza, a więc zwracanie baczniejszej uwagi na kontekst historyczny i geograficzny, aniżeli na intencje autorów-redaktorów biblijnych. Stąd odnosi się wrażenie, iż to na przykład sam św. Jan Chrzciciel reprezentuje określone poglądy, zamiast że jest on tylko ich nośnikiem za sprawą danego Ewangelisty. Podobnie ma się rzecz w temacie Męki, z odwiecznym problemem odpowiedzialności za śmierć Chrystusa: Kto jest winien Jego śmierci? W artykule *Męka Chrystusa w Dzie-*

jach Apostolskich ks. Jóźwiak koncentruje się na materiale dotyczącym Męki w *Dziejach*.[38] Współczesne publikacje są świadectwem wytężonego wysiłku podejmowanego w celu rozwiązania problemu: kto i na ile jest winien za śmierć Chrystusa. Opinie współczesne można podzielić na te, które wyłącznie Żydów nią obarczają, inne, że Piłat miał w tym swoją istotną część, i grupy, które zmniejszają bądź zwiększają udział w tej odpowiedzialności czy to Żydów, czy Rzymian. Autor artykułu opierał się głównie na pracy J. Blinzlera, na którą też powołuje się przy tej okazji.[39] Idąc za tokiem myśli *Dziejów* Rzymianie zdają się być znacznie usprawiedliwieni, Żydzi zaś obciążeni odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa. Nieprędko ten dylemat zostanie rozstrzygnięty.

Należy choćby wspomnieć publikację podręcznikową, tj. *Dzieje Apostolskie* we *Wstępie do Nowego Testamentu*.[40] Jest to metodycznie dobrze opracowana pomoc dydaktyczna. Wychowały się na niej pokolenia alumnów.

* * *

Ci, którzy znali osobiście ks. Jóźwiaka, odczuwają zapewne niedosyt, że zostawił po sobie niewiele publikcji biblijnych. Ale i to już jest świadectwem zarówno przygotowania, fachowości, jak również – a może przede wszystkim – głębokiej wiary w Biblię i przywiązania do nauki Kościoła. Wspominamy dzisiaj i sługę, i świadka Słowa, któremu oddał swoje życie – przedwcześnie zgasłe według ludzkich sądów i odczuć.

PRZYPISY

[1] Zostaną tu przedstawione publikacje ks. Jóźwiaka z dziedziny biblistyki; o jego wykładach – zob. w zamieszczonym w tym tomie artykule ks. K. Rulki *Warsztat naukowy ks. Franciszka Jóźwiaka*, s. 276-286.

[2] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. Ksiądz Franciszek Jówiak. Autorytet mądrej dobroci*, „Aten. Kapł." 112(1989) s. 13-22; W. Frątczak, *Jóźwiak Franciszek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, t. 8, Warszawa 1995, s. 255-256. Oba wykazy publikacji różnią się między sobą w odniesieniu do kilku pozycji.

[3] *Ze stołu słowa Bożego*, Poznań 1972 i *Komentarze do tekstów liturgicznych*, Warszawa 1973-1975 (cykl ABC).

[4] *Treść duchowa słowa Bożego w liturgii eucharystycznej* „Aten. Kapł." 109(1987) s. 252-263.

[5] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. Ksiądz Franciszek Jóźwiak...* art. cyt., s. 19.

[6] Tamże, 18.

[7] Artykuł *Męka Chrystusa w Dziejach Apostolskich* pojawił się pod tym samym tytułem również w pracy zbiorowej *Męka Jezusa Chrystusa*, wyd. 3, Lublin 1986, s. 215-227.

[8] Artykuł *Nawrócenie – powrót do Boga w pierwotnym Kościele* został opublikowany w „Aten. Kapł." 104(1985) s. 122-132 i w „Studiach Płockich" 13(1985) s. 9-16.

[9] *Wstęp do Nowego Testamentu*, pod red. F. Gryglewicza, Poznań 1969, s. 299-332.

[10] KUL, Lublin 1958.

[11] KUL, Lublin 1964.

[12] Poznań 1973.

[13] Lublin 1986.

[14] *Biblia Tysiąclecia,* wyd. 1, Poznań 1965.

[15] *Współczesne Wujkowi tłumaczenia innowiercze*, „Studia Gnesnensia", 1(1975) s. 372-375.

[16] *Dzieje Apostolskie* w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, wyd. 1, Poznań 1968, s. 299- 332.

[17] *Wstęp do Dziejów Apostolskich* i *Komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (*Biblia Poznańska*), t. 3, Poznań 1987, s. 289-347.

[18] *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 1, Poznań 1965.

[19] *Pierwsze świadectwo o św. Szczepanie*, „Kron. Diec. Włocł." 57(1963) s. 26-29; *Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza*, w: F. Gryglewicz (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 125-140; *Życie duchowe pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej*, „Aten. Kapł." 84(1975) s. 242-438; *Nawrócenie – powrót do Boga w pierwotnym Kościele*, „Aten. Kapł." 104(1985) 122-132; *Łukasz lekarz najmilszy*, „Ład Boży" 1983, nr 2, s. 2.

[20] J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, rec., „Aten. Kapł." 108(1987) s. 517-521.

[21] *Świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie w świetle IV Ewangelii*, „Aten. Kapł." 80(1973) s. 414-433.

[22] *Męka Jezusa Chrystusa*, wyd. 3, Lublin 1986.

[23] *Męka Chrystusa w Dziejach Apostolskich,* w: *Męka Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 215-227, toż, „Aten. Kapł." 97(1981) 443-456; i wspólnie z ks. prof. F. Gryglewiczem, *Maltretowanie Jezusa*, tamże, 131-138.

[24] *Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie. Ewangelie o ubiczowaniu, cierniem koronowaniu i drodze* krzyżowej, „Aten. Kapł." 83(1974) s. 29-43.

[25] *Cierniem koronowanie.* I. *W Ewangeliach*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 472.

[26] H. Langkammer, *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975, Rec. w: AK 68, t. 86 (1976) 467-470.

[27] *Mesjasz musi cierpieć,* „Ład Boży" 1982 nr 8, s. 2; *Aby zrozumieć przebieg Ostatniej Wieczerzy...* tamże, 1987, nr 8, s.p.; *Droga krzyżowa Jezusa w Ewangelii*, tamże, 1988, nr 7, s. 3.

[28] RTK 10,1 (1963) 35-42.

[29] „Aten. Kapł." 68(1965) s. 137-151.

[30] „Aten. Kapł." 77(1971) s. 123-135.

[31] „Aten. Kapł." 102(1984) s. 407-422.

[32] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Muraba'at – Masada*, Kraków 1996; najobszerniejsze przedtem dostępne czytelnikowi polskiemu tłumaczenie tekstów qumrańskich należało do W. Tylocha (*Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963).

[33] *Treść duchowa słowa* Bożego, art. cyt. oraz 14 artykułów w „Ładzie Bożym" i jeden w „Gościu Niedzielnym".

[34] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. Ksiądz Franciszek Jóźwiak*, art. cyt.

[35] „Aten. Kapł." 86(1976) s. 467-470.

[36] „Aten. Kapł." 94(1980) s. 335-339.

[37] „Aten. Kapł." 108(1987) s. 517-521.

[38] J. Jóźwiak, *Męka Chrystusa w Dziejach Apostolskich*, „Aten. Kapł." 97(1981) s. 443-456; toż, w: *Męka Jezusa Chrystusa,* Lublin 1986, s. 215-227.

[39] J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Aufl. 4, Regensburg 1969.

[40] F. Jóźwiak, *Dzieje Apostolskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu,* Poznań 1969, 299-332.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

ŻYŁ I UCZYŁ ŻYĆ NIE DLA SIEBIE
Przesłanie konferencji ks. Jóźwiaka do alumnów

Mówiąc o misji Jana Chrzciciela autor czwartej Ewangelii w Prologu określił go jako człowieka posłanego przez Boga (por. J 1, 6). Te słowa Ewangelisty można też odnieść do ks. Franciszka Jóźwiaka: był on człowiekiem posłanym przez Boga do włocławskiej wspólnoty seminaryjnej. Kiedy 28 marca 1988 r. rozeszła się niespodziewana wiadomość, że odszedł do Pana, wielu starało się odpowiedzieć na pytanie: „kim był?". Ze zrozumiałych względów, inaczej widzieli go koledzy (profesorowie), a inaczej klerycy – i tak pewnie jest do dziś. On sam kiedyś powiedział, że „tak mało znamy człowieka i najbardziej prawdziwe o nim jest to, co niewypowiedziane".

Jeden z uczniów ks. Jóźwiaka na zakończenie wspomnienia o nim na łamach kleryckiego czasopisma „Przedświt" wyraził nadzieję, że czas nie zatrze postaci ks. Jóźwiaka w naszej pamięci, ale pozwoli go lepiej zrozumieć i pokochać.[1] I tak jest zapewne u tych, którzy osobiście znali ks. Jóźwiaka i korzystali z jego wielorakiej posługi. Ale wraz z upływem czasu przychodzą nowe pokolenia, dla których osoby ongiś znaczące dla danego środowiska nie są już znane i nic im nie mówią.[2] Dlatego mądrość życiowa podpowiada, aby przy różnych okazjach pochylać się nad nimi, przypominać je i korzystać z ich osiągnięć w codziennej pracy.

Niniejsze refleksje na temat niektórych przemyśleń i osoby ks. Franciszka Jóźwiaka oparte są na jego konferencjach wygłoszonych do alumnów seminarium włocławskiego w latach 1974-1983, kiedy był rektorem tego seminarium. Konferencje te, nagrane na taśmie magnetofonowej, zostały potem przepisane i obecnie przechowywane są w bibliotece seminaryjnej we Włocławku.[3] W całym niniejszym artykule, ilekroć cytuję wypowiedzi ks. Jóźwiaka, odwołuję się do tego zbioru, podając w nawiasie stronę, na której dany tekst się znajduje.

I. Język i motywacja konferencji

Od tego, jakim językiem posługuje się i jakiej argumentacji używa mówiący, w dużej mierze zależy akceptacja przekazywanych treści. W tym względzie ważny jest także sam sposób przekazu, atmosfera, którą mówiący wytwarza.

Jeżeli chodzi o konferencje ks. rektora Franciszka Jóźwiaka, możemy łatwo o tym się przekonać, zarówno wczytując się w ich treść, jak i słuchając ich z taśmy magnetofonowej.

Konferencje te są wypowiadane językiem żywym, pięknym, subtelnym i ciekawym. W tonacji zaś trochę tajemniczym i odpowiednio dobieranym do słuchaczy oraz sytuacji życiowej. Ksiądz rektor, z wykształcenia i zamiłowania biblista, starał się zapewne w swoich konferencjach odzwierciedlić to, co sam mówił i wykładał o języku poszczególnych ewangelistów. Każdy z nich przekazywał tę samą prawdę w inny sposób i innym językiem.

„Ewangelia Mateusza była przeznaczona dla Żydów, dlatego musiał ukazać Jezusa przy pomocy takiego języka, aby był on zrozumiały dla palestyńskiego odbiorcy. Każdy Żyd doskonale znał Stary Testament, niemal umiał go na pamięć, dlatego w oczach Mateusza Jezus to obiecany Mesjasz" (s. 1). Ks. Jóźwiaka jako konferencjonistę fascynowało u Mateusza to, że potrafił on napisać ewangelię w języku obiegowym, zrozumiałym dla ogółu. Mateusz nie był geniuszem olśniewającej intuicji i wspaniałych sformułowań, jak Paweł, ale w sposób prosty przekazał najwięcej słów Jezusowych.

Jakże inaczej przedstawił Jezusa drugi Ewangelista, który nie był apostołem – był uczniem św. Piotra. „Gdybyśmy chcieli określić język jego Ewangelii, to byśmy powiedzieli, że jest to reportaż z nauczania św. Piotra, w którym Jezus jest ukazany jako ktoś potężny: posłuszne jest Mu morze, potrafi przywrócić człowiekowi życie itd." (s. 1).

Jeżeli się choć odrobinę zna autora trzeciej Ewangelii, Greka z pochodzenia, z zawodu lekarza, a z zamiłowania człowieka obdarzonego talentem malarskim, to nie należy dziwić się temu, że inaczej niż Mateusz czy Marek wprowadza on czytelnika w świat Jezusa. „Dla Łukasza Jezus jest przede wszystkim lekarzem, który przychodzi, aby leczyć człowieka grzesznego. Czytając zaś rozmowę Jezusa z uczniami w drodze do Emaus, ma się wrażenie, jakby się oglądało wspaniały film" (s. 2). Łukasz ma wytworny styl, pisze pięknie w swoim rodzimym języku. To on wprowadza Ewangelię w świat grecki – świat uczonych i filozofów, którzy nie bardzo chcieli słuchać nawet św. Pawła. Można powiedzieć, że byli słuchaczami wybrednymi, dlatego musiał im przedstawiać prawdy ewangeliczne z żelazną logiką i pięknym językiem.

I wreszcie umiłowany uczeń, który pisał Ewangelię około trzydzieści lat później od trzech poprzednich. Jan nie chciał powtarzać ani treści, ani formy innych ewangelistów. Miał swoją koncepcję pisania, którą realizował od pierwszych słów Ewangelii. Porównywany jest do orła. I w tym miejscu następuje charakterystyczny zwrot dla księdza rektora: „Bo jak to ktoś powiedział, inni Ewangeliści, którzy chodzili z Panem jako człowiekiem po ziemi, mało mówili o Jego Bóstwie. Jan zaś, jakby wstydząc się stąpać po ziemi, wzbił się lotem

orła, jak zapowiedział na samym początku swej nauki i dotarł do Tego, który wszystko stworzył" (s. 2).

To, co ks. Jóźwiak powiedział o rozmowie Jezusa z uczniami idącymi do Emaus, można by odnieść do szaty słownej jego konferencji. Czytając je, ma się również wrażenie, jakby się oglądało wspaniały film o człowieku, któremu bardzo zależy na budowaniu więzi między Bogiem i między konkretnymi osobami tego środowiska. Chociaż w konferencjach swoich przekazywał przede wszystkim odwieczne, niezmienne prawdy, czynił to w swoisty sposób, właściwy tylko dla niego.

II. Tematyka konferencji

Dzieło jest zawsze organicznie złączone z jego twórcą, tym bardziej wtedy, kiedy twórca występuje jako świadek, a tak jest rzeczywiście, gdy chodzi o konferencje ks. Jóźwiaka. Dlatego poprzez tematy poruszane w konferencjach zobaczymy konkretną osobowość konferencjonisty. To, czym sam żył jako wychowawca, chciał w pełni przekazać wychowankom.

Pewnym świadectwem w tym zakresie może być wyznanie uczynione w jednej z konferencji: „W czasie ostatnich wakacji na chwilę znalazłem się w jednym z klasztorów, w którym jest nowicjat. Obok klasztoru kilku nowicjuszy grało w piłkę. Chodząc po ogrodzie z mistrzem nowicjatu widzieliśmy ich doskonale. W pewnym momencie rozmowa zeszła na temat: co z tych chłopców wyrośnie? Zwyczajna rozmowa. Odpowiedź mistrza nowicjatu też była prosta i zwyczajna – nie wiem. Wiem natomiast, co chciałbym, aby z nich wyrosło, by udało się ich wychować na prawdziwych l u d z i. Potem chciałbym, aby byli autentycznymi c h r z e ś c i j a n a m i, a wreszcie cieszyłbym się, by na tych fundamentach zbudowali swoje k a p ł a ń s t w o" (s. 118-119).

Takie powinny być etapy formacji duchowej w każdym seminarium i dlatego te trzy tematy poruszane są i rozwijane przede wszystkim przez ks. Jóźwiaka w konferencjach dla alumnów.

1. Człowiek

W swoich konferencjach ks. Jóźwiak często stawiał pytanie: kim jest człowiek? Konkretyzując stawiane przez siebie pytanie, jednym razem odpowiadał na nie słowami Psalmu 8: „To musi być ktoś wielki. Bóg wyniósł go ponad inne stworzenia, dał mu rozum i kazał czynić ziemię poddaną" (s. 119). Innym razem interpretował je życiową sytuacją Hioba: „jęczący w bólach, krótkie jest jego życie, szybko więdnie, jak kwiat, i przemija, jak cień" (s. 119). Widocznie takie doświadczenie też jest potrzebne człowiekowi, skoro Kościół raz w roku (w środę popielcową) przypomina mu: „pamiętaj człowiecze, że jesteś prochem i w proch się obrócisz. To jest także jakaś odpowiedź na pytanie psal-

misty – kimże jest człowiek?" (s. 120). Nie mógł się nadziwić temu, że człowiek może być czasem tak jednostronny, umieć polecieć w kosmos, a nie umieć dostrzec na ziemi drugiego człowieka.

a. Cechy osobowe człowieka

Można powiedzieć, że ks. Jóźwiaka fascynowały te cechy osobowości ludzkiej, które były widoczne w nim samym. Mówiąc o osobowości apostołów, na pierwszym miejscu wymienił ich prostotę: „To byli ludzie prości, trzeźwi i zdrowi. Nie szybko przyjmowali czyjeś wypowiedzi, trochę nieufni, niedowierzający. Właściwie dopiero po zmartwychwstaniu ich oczy otworzyły się na wiele spraw" (s. 3). W tej wypowiedzi księdza rektora ujawnia się jeden z elementów jego „filozofii życia". Chcąc przybliżyć alumnom różnice między myśleniem teoretyka a człowieka praktycznego, mówił, żeby na przykład z rolnikiem.

Cenił sobie w człowieku umiejętność stawania w prawdzie – szczerość, którą podkreślał na przykład podczas omawiania osobowości ewangelistów: „To byli ludzie, którzy nie wybielali siebie. Jeżeli wymagała tego prawda, to napisali sami o sobie w sposób niepochlebny, np. o tym, że Piotr zaparł się Jezusa. A każdy z nas wie, że nie łatwo jest mówić o sobie źle" (s. 3). W konferencjach często podejmował trudne i niepopularne tematy.

Niejednokrotnie poruszał temat rozwoju osobowego, nie tając, że jest to wielki trud, ale zarazem powołanie każdego człowieka. Zdawał sobie sprawę z tego, że najbardziej systematyczny rozwój dokonuje się przez codzienną pracę. W konferencji pt. *Ludzka praca* uzasadnił jej potrzebę wypowiedziami Biblii i Magisterium Kościoła; m. in. cytował wypowiedź z encykliki *Mater et Magistra*, w której papież Jan XXIII napisał: „Jest zgodne z planami Opatrzności Bożej, by ludzie rozwijali się i doskonalili przez wykonywanie swej codziennej pracy" (s. 28). Zakończył tę konferencję modlitwą, w której wykorzystał słowa antyfony z II nieszporów tego dnia, w którym ta konferencja była głoszona: „Niech Pan wspiera naszą pracę i czuwa nad nami, aby praca pomagała nam dźwigać się na szczyty uświęcenia, niech motywem przewodnim w niej zawsze będzie najczystsza miłość ku Bogu". A inną z konferencji zakończył słowami aktora (Czesława Wołłejki): „Chciałbym życzyć wszystkim moim widzom, przyjaciołom, telewidzom – jednego: że gdyby mieli się jeszcze raz narodzić, by nie musieli się wstydzić tego, że już raz żyli, że już kiedyś byli ludźmi" (s. 121).

b. Metody i środowiska wychowawcze

Ks. Jóźwiak był przekonany o tym, że największy wpływ na wychowanie moją konkretne osoby – przez swoje świadectwo, ale wychowuje też środowisko.

W konferencji pt. *Seminarium domem alumna* wyszedł od słów św. Pawła: „Stanąłem przed wami w słabości i z wielkim drżeniem" (1 Kor 2, 3), bo „mu-

szę wziąć za was odpowiedzialność – za każdego. A wiecie, że niełatwo jest wziąć cudzy ciężar na swoje ramiona. Dźwigać ciężar życia drugiego człowieka – to znaczy jego życie uczynić w pewnym sensie swoim i wykazywać taką troskę, jak o własne sprawy" (s. 14). „Zdaję sobie sprawę z tego, że muszę wam stworzyć drugi dom, bo jeśli tego domu nie będzie, to seminarium stanie się zakładem dorosłych, ale smutnych dzieci. (...) Seminarium powinno być drugim rodzinnym domem, dlatego trzeba stworzyć tutaj warunki rozwoju osobowości, umieć wyzwolić wszelkie uzdolnienia, trzeba patronować dobrym inicjatywom" (s. 15). Niech więc nikogo nie dziwi – mówił rektor – że stanąłem przed wami z Pawłowymi słowami: „w słabości, z drżeniem i bojaźnią".

W tym miejscu, jakby szukając zrozumienia dla ludzkiej słabości u wychowawców, odwołał się do najwspanialszego wychowawcy – Chrystusa, któremu „po ludzku sądząc, w wychowywaniu swych uczniów nie wszystko się udało. Jeden z nich go zdradził" (s. 15). Bo tam, gdzie jest żywy człowiek, tam zawsze są znaki zapytania i nie wszystko pójdzie według litery prawa, bo życie zawsze jest bogatsze. „Moja obecność przed wami – mówił do alumnów – świadczy o tym, że wam zaufałem i mam nadzieję, że zrobicie wszystko, aby seminarium było domem rodzinnym. (...) Każdy z nas przyjechał z jakiegoś domu, swojego domu i każdy przywiózł tutaj najlepsze doświadczenia z tego domu. Każdy z nas wpatrywał się w swoich rodziców, jak oni budowali dom" (s. 18). Trzeba ogromnej mądrości, aby budować dom. Trzeba też zapytać, dla kogo chcę budować ten dom? Odpowiedź jest prosta, choć niełatwa – powinniśmy budować dom dla siebie. Żeby to nie było sloganem, w to trzeba uwierzyć. W domu budowanym dla siebie jest przynajmniej cząstka nas samych, jest miejsce na wszystkie doświadczenia.

W tej konferencji ksiądz rektor postawił jeszcze jedno pytanie: „trzeba by zapytać, czyje jest seminarium?". Z prawniczego punktu widzenia ktoś może odpowiedzieć, że księdza biskupa, lub że jest własnością diecezji. Obydwie odpowiedzi są poprawne, ale czy o takie odpowiedzi chodzi? „Ja wolałbym, aby każdy z was mógł powiedzieć, że seminarium jest moje" (s. 19). Jeśli seminarium jest „moje", to powinienem je kochać w Bogu i wówczas między ludźmi występuje największa zażyłość, zrozumienie, pragnienie dobra. Im bardziej się kocha, tym bardziej się rozwija.

Bardzo ciekawa jest konferencja zatytułowana *Pokusa*, w której ksiądz rektor wskazał na to, że Jezus doskonale znał psychikę ludzką i przewidział też naszą psychikę, dlatego nie ominął w modlitwie do Ojca prośby: „i nie wódź nas na pokuszenie". Najbardziej znamienne w psychologii pokusy jest to, że zachowuje ona pozory zdrowego rozsądku, logicznego myślenia oraz rzeczywistości. Nie łudźmy się – mówił rektor – pokusa przychodzi na każdego z nas: „Kiedy rano się wstaje, przychodzi pokusa, że można by było jeszcze kwadrans

pospać. I tak w ciągu całego dnia, na każdego z nas, pokusa czyha niemal na każdym kroku. Usiądzie człowiek do studium, a tu już trzeba biegnąć na jakieś ćwiczenia duchowe. Kto wymyślił taki regulamin? itd." (s. 86).

Przykrych konsekwencji ulegania pokusom najczęściej doświadcza się po wyjściu z seminarium. „Jeden z księży, który odszedł od kapłaństwa, jak mu było ciężko, czasem wpadał do mnie na rozmowę. Kiedyś zapytałem go: słuchaj, kiedy się to zaczęło? W seminarium, kiedy nie brałem na serio milczenia, modlitwy i Mszy świetej. Tak oceniam to z perspektywy czasu" (s. 87).

Pobyt w seminarium powinien być czasem „urodzajnej pustyni". „Trzeba przejść przez pustynię ciszy, skupienia w samotności i tam pobyć, żeby otrzymać łaskę Boga. Tam człowiek ogołaca się z siebie i wyrzuca to, co nie jest Bogiem, aby uczynić miejsce samemu Bogu. (...) To paradoksalne, ale Gilbert zatytułował jedną ze swoich książek «urodzajna pustynia», bo na tej pustyni coś się urodziło, coś dojrzało do swoich zadań. Nie ma innej drogi, trzeba wybrać pustynię tak jak Jan Chrzciciel, jak Chrystus, aby przygotować się do publicznej działalności" (s. 50-51).

2. Chrześcijanin

Przeważnie na początku roku akademickiego ks. Jóźwiak mówił o tym, że jednym z podstawowych zadań alumnów jest sprawdzanie, czy są na swoim miejscu. Proponował, aby to sprawdzanie odbywało się w klimacie wiary.

Pewnego razu odwołał się do konferencji, której wysłuchał jako alumn seminarium: „Przed wielu laty po raz pierwszy w tym miejscu, gdzie dziś jesteśmy zgromadzeni (było to w auli św. Tomasza), ojciec duchowny w konferencji pytał nas, maturzystów, którzy przekroczyliśmy progi tego seminarium: «czy mamy wiarę?». Przyznam, że byłem zaskoczony tematem tej konferencji. Wtedy myślałem sobie, że jeśli ktoś wybiera tę drogę życia, to musi być człowiekiem wierzącym. Dopiero z perspektywy lat mogę ocenić, że było to mądre pytanie i mądre ustawienie zagadnienia wiary przez naszego ojca duchownego" (s. 41).

Dalej mówił, że wielu przychodzącym do seminarium wszystko wydaje się proste i jasne w tym względzie. Trzeba jednak od samego początku od siebie wymagać, stawać w prawdzie, poddając się egzaminowi życia. Chcąc poważnie odpowiedzieć na Boże wezwanie trzeba nieraz przejść to, co przeżywa człowiek miotany jak kajak falami. Można udowadniać istnienie Boga drogami św. Tomasza i można uważać, że ci, którzy je przyswoją, są wierzący. My jednak odwołajmy się do doświadczenia apostołów, których – wystawionych na próbę, pełnych lęku – Mistrz pyta: „Gdzie jest wasza wiara?". „Chciałbym, abyśmy się zatrzymali na tych słowach Jezusa. Zatrzymali dlatego, by wejść w istotę tej problematyki, by wejść w sedno życia chrześcijańskiego. (...) Mówiono mi, że

na jednym z wydziałów KUL-u, kiedy studiowałem na tej uczelni, był student niewierzący, który po roku zrezygnował. Na moje pytanie, dlaczego zrezygnował, ktoś kto mi o tym mówił, odpowiedział: «bo się bał, że utraci swoją niewiarę». Z tego wynika, że wiarę i niewiarę można łatwo utracić" (s. 41 i 45).

„Przyznam – mówił ksiądz rektor – że ile razy sięgam do historii Abrahama, to ciągle na nowo przeżywam jakiś wstrząs. Wydaje mi się, że tej historii do końca nie przeżywamy, bo nie wchodzimy do serca tego człowieka" (s. 45-46). Żeby wejść do serca Abrahama, trzeba przeżyć coś tak trudnego, jak on przeżył – przygotował ognisko, aby zabić własne dziecko. Abraham jest przykładem człowieka, który postawił wszystko na Boga. „Wiara jest darem Boga, a otrzymuje go ten, kto o niego usilnie prosi. (...) Może ktoś powiedzieć, to przecież oczywiste – widocznie nie. Dobraczyński w swej książce pt. *Nędze wydziedziczonego króla* przytacza rozmowę, którą telefonicznie prowadził z nieznajomym człowiekiem. Kiedyś późnym wieczorem zadzwonił telefon. Pisarz podniósł słuchawkę i słyszy pytanie: «co ma robić człowiek zrozpaczony, który nie wierzy?». Odpowiedział nieznajomemu, że powinien modlić się o wiarę. I wówczas usłyszał drugie pytanie: «czy pan ma wiarę?». I powiada pisarz, że przez długi czas chodził z tym pytaniem". I tu ksiądz rektor zamknął pointę konferencji w takim zdaniu: „Dobrze byłoby, gdybyśmy też zaczęli z tym pytaniem chodzić" (s. 42).

Następnie rektor zwrócił uwagę na bardzo istotną sprawę, jeśli chodzi o formację wiary w seminarium. Wskazał na to, że na wykładach studiuje się zagadnienie wiary. Profesorowie próbują przybliżyć to zagadnienie alumnom, a alumni starają się go nauczyć. To wszystko jest nieodzowne, ale czy to wystarcza – pytał rektor. W seminarium spełniane też są pewne praktyki duchowe, które są wyrazem wiary. Ale w tej formacji istnieje też niebezpieczeństwo przyzwyczajenia się nawet do najświętszych praktyk i przyjmowania wiary w kategoriach treści religijnych. „Człowiek dzisiejszy chciałby wszystko zobaczyć, wszystkiemu się przyjrzeć, wszystkiego dotknąć, a tutaj wiara jakby zmuszała go do czegoś innego: nie patrz, nie oglądaj, nie dotykaj, ale uwierz. (...) Pewnie mamy żal do św. Tomasza, że zachował się wobec Jezusa jako niedowiarek, że chciał zobaczyć, obejrzeć i dotknąć Zmartwychwstałego. I otrzymał tę możliwość z pewną uwagą: «Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś. Ale błogosławieni są ci, którzy nie widzieli, a uwierzyli». I tak jest właściwie ciągle w całej historii ludzkiej" (s. 200).

Pewnie każdy kleryk stara się pogłębiać swoją wiarę, ale ciągle trzeba się pytać siebie, jaki jest tego wynik? Człowiek wierzący wszystkie sprawy swego życia stara się odczytać i realizować w świetle Bożego planu.

W tym miejscu rektor odwołał się do rzeczywistości chrztu. „Rodzice i chrzestni przynieśli nas do chrztu, podczas którego otrzymaliśmy łaskę wia-

ry, ale to wszystko działo się poza zasięgiem naszej świadomości. To wszystko działo się dla nas, ale bez naszego udziału. Decyzja i wybór nie należały do nas. Ale przychodzi czas, kiedy przestajemy być dziećmi i ważne jest to, by niejako na nowo wybrać Boga – potwierdzić świadomie na nowo, że tego wyboru dokonano dla nas bardzo mądrze i że jest on naszym własnym" (s. 203). „Bo wiara naprawdę nie jest sprawą łatwą i nigdy nie jest zakończoną w życiu człowieka. Wiara skłania do tego, aby zawsze mieć Boga przed sobą. Dopiero na przykładzie apostołów możemy się przekonać, jaki to trud. Mieli wszystkie dane ku temu, aby w sposób łatwy przyjąć wiarę: słyszeli każde słowo Jezusa, widzieli cuda, których dokonywał itd. (...) A z relacji Łukasza wynika, że nawet po zmartwychwstaniu Jezus wyrzucał im brak wiary (chodzi o rozmowę w drodze do Emaus)" (s. 205).

Ciągle więc powinniśmy modlić się o łaskę wiary i pytać siebie: „czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę w nas, taką wiarę, jaką miał Ojciec wszystkich wierzących" (s. 206).

3. Kapłan

Ks. Jóźwiak bardzo przekonująco mówił o tym, że „po kapłaństwo może sięgnąć tylko: 1) prawdziwy człowiek, 2) autentyczny chrześcijanin" (s. 119). Kapłan z jednej strony powinien stać mocno na ziemi, a z drugiej być zapatrzony w niebo – cel życia każdego chrześcijanina. Madeleine Delbrêl powiedziała, że kto raz spotka w życiu takiego kapłana, już nigdy go nie zapomni.

Każdy z kapłanów kiedyś usłyszał w swoim sercu taki głos, któremu nie mógł się oprzeć. Ten głos nazywamy powołaniem. Przyszedł czas, kiedy ten głos wydawał się najważniejszy, nie było miejsca na odwlekanie. Nic poza tym głosem się nie liczyło. Im dalej idzie się drogą wskazaną przez ten głos, tym bardziej zauważa się, że zadanie do spełnienia jest trudne i odpowiedzialne. Wówczas – mówił ksiądz rektor – rodzi się uzasadniony lęk, bo swego powołania trzeba strzec każdego dnia: „żeby nie wypaliło go słońce, żeby nie wydziobały go ptaki, nie zadusiły chwasty itp." (s. 24). Trzeba nieustannie ponawiać próbę weryfikacji swego powołania. Ciągle pytać siebie, czy ma ono dla mnie taką wartość, jak wtedy, kiedy pierwszy raz się we mnie odezwało?

Ksiądz rektor powtarzał, że Ewangelia jest trudna, ale jest też radosna i ta radość jest wynagrodzeniem za trud, który przed człowiekiem stawia. Ewangelia jest przecież Dobrą Nowiną. Dlatego każdy powołany powinien być szczęśliwy, że może zagubionym pomagać odnaleźć właściwą drogę życia, że może ich uszczęśliwiać.

Kiedyś ksiądz rektor postawił alumnom takie pytanie: „czy świadectwo nasze będzie miało moc postawienia kropki nad «i» temu, który szuka?" (s. 27). Ten, kto szuka, będzie chciał się z nami spotkać i może zapyta: „niech mi ksiądz

powie, ale tak naprawdę, czy ksiądz wierzy?" Aby zobrazować, jak ważne jest osobiste świadectwo księdza, przytoczył alumnom pewien przykład: „Kiedyś w wakacje przyszła uczennica do swego prefekta i zapytała: niech mi ksiądz powie jak to jest naprawdę, co ksiądz myśli o Panu Bogu, ale nie tak, jak ksiądz nam mówił na katechezie, ale tak, jak ksiądz to czuje – w sercu?" (s. 42).

Spotkania Chrystusa z ludźmi zawsze były ciekawe i niebanalne, a spotykali się z Nim różni ludzie. Nikodem, intelektualista, ale tchórzliwy, przyszedł pod osłoną nocy. Ambitny i odważny młody człowiek chciał Chrystusowi zaimponować, mówiąc, że zachowuje wszystkie przykazania. Dialog ten zakończył się rozejściem. Czym powinien imponować dziś kapłan: spokojem, kulturą i subtelnością. „Musimy imponować tymi wartościami i dawać świadectwo o tych wartościach, które mierzy się w kategoriach wieczności" (s. 70).

Sobór Watykański II włączył posługę kapłańską w nurt uświęcania się kapłana. Ksiądz rektor przytoczył kiedyś takie stwierdzenie: „pokaż mi swoją pracę, a powiem ci, kim jesteś". „Powinniśmy nabrać przekonania, że przez posługę kapłańską łączymy się ze zbawczym dziełem Chrystusa, stąd rodzi się dla każdego z nas obowiązek rzetelnego wykonywania tej posługi". Kiedy będziemy rzetelnie pracować, będziemy czuli się potrzebni, a każdy człowiek chce być komuś potrzebny. Człowiek wtedy czuje się niepotrzebny, kiedy nie potrafi się zaangażować.

Św. Paweł w zakończeniach swoich listów lubił dawać wzmianki o współpracownikach. W *Drugim liście do Tymoteusza* pisze: „Demas mnie opuścił, umiłowawszy ten świat". Po chwili przerwy rektor powiedział: „Jakby odpowiedzią Demasowi mogą być słowa Ewangelii odnoszące się do powołania uczniów: a oni opuścili wszystko i poszli za Nim" (s. 71). Dwa opuszczenia, ale jakże różne w swej wymowie. Opuszczenie dokonuje się wówczas, kiedy człowiek stwierdza, że nie jest na swojej drodze. Opuszczenia na ogół łączą się z rezygnacją z czegoś, czasem są smutne i bolesne, m. in. dlatego, „że kiedyś młody człowiek, przekraczając furtę seminaryjną szedł radosny, myśląc o tym, żeby przemieniać świat, żeby ludzie stawali się lepsi, bardziej braterscy i pewnie czekał przez lata seminaryjne, aby się zaangażować w tę pracę. (...) I przychodzi chwila, w którą wprost nie można uwierzyć. Został zmyty z tej, najbardziej właściwej dla niego, drogi życia, a ludzie czekają" (s. 72).

Ksiądz Jóźwiak lubił porównywać kapłana i jego pracę do „mostu": „Bóg wybiera garstkę, aby z nich potworzyć mosty między Nim a człowiekiem, dlatego zerwany most jest klęską żywiołową, bo jest odcięciem drogi człowieka od Boga. (...) Bo w ten sposób ktoś został pozbawiony człowieka, który zaprowadziłby go do sadzawki oczyszczenia" (s. 73-74). Most zrywa się wtedy, kiedy człowiek nie odpowiada w pełni na wezwanie Boże, tzn. nie chce Bogu ofiarować wszystkiego. Apostołowie też targowali się z Chrystusem: „Panie, opu-

ściliśmy wszystko i co za to będziemy mieli?". Źle się dzieje, gdy ktoś powiedział Bogu, że opuści wszystko, a nie opuszcza. „I powoli w trosce o siebie to, co się należy Bogu i ludziom, przesuwa na swój brzeg. Gdy kiedyś zobaczy, że po stronie Boga i drugiego człowieka nic nie zostało, bo wszystko przesunął na swój brzeg, wówczas następuje zamiana, zamiast opuścić wszystko, opuszcza Boga i człowieka" (s. 74). Zawsze w takiej sytuacji wychowawca stawia sobie pytanie: Co się stało, przecież tak cudownie się zaczynało?

Jedną z odpowiedzi na postawione wyżej pytanie znajdujemy w konferencji pt. *Nowe życie*. „Kiedyś przyszedł do mnie po święceniach neoprezbiter i zapytał, co chciałbym mu powiedzieć na rozpoczynające się nowe życie? Chwilę się zastanowiłem i odpowiedziałem mu, że każdy ksiądz powinien pamiętać o tym, aby nie być najważniejszą osobą w życiu. Jeśli będziesz umiał słuchać, wiele się w życiu nauczysz i posiądziesz mądrość życia" (s. 207).

Następnie w sposób bardzo plastyczny obrazował rektor właściwą postawę księdza na przykładzie kazania ks. Jana Twardowskiego wygłoszonego do dzieci. Kaznodzieja pytał swych młodych słuchaczy, kto w Kościele jest najważniejszy? Następnie podawał im przykłady: czy ksiądz ubrany w piękny ornat, który jak król siedzi na tronie w czasie Mszy świętej, a może pan kościelny itd. A dzieci wiedzą, że w czasie Mszy świetej jest taka cisza, kiedy wszyscy uklękną i będą oddawać cześć Komuś najważniejszemu. Człowiek, który uważa, że jest najważniejszy, jest bardzo biedny, bo zdaje mu się, że wszystko robi najlepiej i wszystko mu się należy, że wszyscy wokół powinni mu służyć. „To pytanie, kto w Kościele jest najważniejszy, musi do mnie dotrzeć. A pierwsza odpowiedź powinna brzmieć: na pewno nie ja. (...) Jezus – On jest najważniejszy" (s. 209).

* * *

O ks. Jóźwiaku możemy powiedzieć, że jest wychowawcą, który uczy również zza grobu. Żyjąc wśród nas najpierw uczył bycia człowiekiem, który stąpa mocno po ziemi, ale jest zapatrzony w niebo. Odszedłszy do Pana, pewnie bardziej uczy nas tego, co Boskie, ale wciąż każe być wrażliwym na sprawy ludzkie, zgodnie z przekonaniem wyrażającym się w jego słowach, że jeśli ktoś dba tylko o siebie, o swój prestiż, staje się egoistą i kompromituje swoje człowieczeństwo, a człowiek umiejący zadbać o dobro drugiego – to wspaniały człowiek.

PRZYPISY

[1] K. Rulka, *Ksiądz Profesor [wspomnienie o ks. Franciszku Jóźwiaku]*, „Przedświt" 1988, nr 19-20, s. 9.

[2] Przygotowując niniejszy artykuł, w rozmowach z alumnami próbowałem dowiedzieć się, na ile znają ks. Franciszka Jóźwiaka, i okazywało się, że niewiele mogą o nim powiedzieć.

[3] F. Jóźwiak, *Konferencje z lat 1974-1983*, Włocławek 1993 (mps w Bibl. Sem. Włocł. – sygn. W 82a).

KS. KAZIMIERZ RULKA

WARSZTAT NAUKOWY KS. FRANCISZKA JÓŹWIAKA

Ks. Franciszek Jóźwiak (1931-1988) – wieloletni prefesor biblistyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (1959-1988), redaktor „Ateneum Kapłańskiego" (1960-1988), autor artykułów i przekładów – jako pomoc do tego rodzaju działalności posiadał gromadzony od czasów studenckich warsztat naukowy. Składał się on z dwóch części: z dość bogatego księgozbioru osobistego oraz z notatek wykorzystywanych do wykładów, artykułów i konferencji.[1] Obecnie znajduje się on w bibliotece seminaryjnej we Włocławku.

1. Księgozbiór

Franciszek Jóźwiak odznaczał się zainteresowaniem do książek już w latach szkolnych. Ks. Jan Oświeciński, inspektor Niższego Seminarium Duchownego we Włocławku, gdzie Franciszek uczył się w latach 1946-1950, w opinii o nim napisał m.in., że „lubi i szanuje książki".[2] Przełożeni w Wyższym Seminarium Duchownym (studiował tu w l. 1950-1955) podkreślali jego humanistyczne zdolności, zamiłowanie do nauki oraz oczytanie.[3] O zamiłowaniach humanistycznych świadczy też temat jego pracy dyplomowej napisanej w seminarium – *Powieściopisarz katolicki* (1955). O szczególnym zamiłowaniu do studiowania zdaje się też świadczyć wystaranie się w pierwszym roku kapłaństwa o pozwolenie na czytanie książek i czasopism zakazanych.[4]

a) tworzenie księgozbioru

Do systematycznego gromadzenia biblioteczki osobistej ks. Jóźwiak przystąpił zasadniczo w 1957 r. (z tego roku pochodzą pierwsze zapiski proweniencyjne na jego książkach), w czasie studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Nieliczne dzieła wydane przed 1957 r., które ksiądz Jóźwiak posiadał w swoim księgozbiorze, pochodziły przeważnie z późniejszych darów. W sumie ks. Jóźwiak gromadził swoją bibliotekę podręczną przeszło 30 lat (ostatnie książki w jego księgozbiorze pochodzą z 1987 r.) i zebrał ok. 1600 woluminów, a więc do jego księgozbioru przybywało przynajmniej 50 wol. rocznie.

Znaczna część książek ks. Jóźwiaka pochodziła z zakupów (gromadził on tylko książki, które ukazywały się w jego czasach, nie interesował się natomiast książkami dostępnymi w obrocie antykwarycznym). W seminarium było to uła-

twione, ponieważ książki wydawnictw kościelnych rozprowadzał tutaj kolporter seminaryjny. Ksiądz Jóźwiak skwapliwie korzystał z jego ofert i na książki pieniędzy nie żałował. Koledzy ze studiów, wtedy już profesorowie KUL-u, też nie zapominali o swoim socjuszu i przy różnych okazjach informowali go o nowych wartościowych pozycjach. Tak więc ks. Jóźwiak bez większego trudu nabywał do swego księgozbioru wszystko, co z ukazujących się w Polsce publikacji było mu potrzebne.

Trudniej było ze zdobywaniem książek obcych. Za granicą ks. Jóźwiak nie bywał często, zresztą w czasach PRL-u nie było łatwo otrzymać pozwolenie na wyjazd. Nasz biblista był we Francji w 1957 i 1971 r. Już z pierwszej podróży przywiózł ze sobą trochę książek z dziedziny biblistyki opublikowanych przez tamtejsze wydawnictwa (świadczą o tym zapiski proweniencyjne na książkach). Z pewnością przywiózł także książki z drugiej podróży, bo przecież właśnie w celu zapoznania się z najnowszą literaturą biblijną planował wyjazd do Francji w 1968 r.,[5] zrealizowany dopiero w 1971 r. Od 1976 r. ks. Jóźwiak często uczestniczył w corocznych dniach pastoralnych w Wiedniu (był tam pięć razy), co dawało mu sposobność nawiązania nowych znajomości, wykorzystywanych także do gromadzenia książek z krajów języka niemieckiego. Inne jego podróże zagraniczne (Belgia, Holandia, Luksemburg, Rumunia, Syria, Liban, Izrael, Czechosłowacja, Włochy)[6] mogły się przyczynić do zwiększenia jego księgozbioru w niewielkim tylko stopniu. Poza tymi okazjami korzystał z pośrednictwa księży diecezji włocławskiej przebywających za granicą, którzy załatwiali mu książki „za intencje mszalne" i różnymi drogami przesyłali do Polski. Korespondencja ks. Jóźwiaka sugeruje, że korzystał on z pomocy księży: Mariana Majdy (zm. 1980) i Teofila Morawskiego (zm. 1979) we Francji, Stanisława Bartczaka (zm. 1994) i Leona Wasilewskiego w Niemczech, Leszka Lewandowskiego w Belgii, Franciszka Mączyńskiego we Włoszech i innych. Czasem korzystał z pośrednictwa księży studiujących za granicą, np. abonament „Evangile et vie" w 1987 r. załatwiał mu w Paryżu ks. Andrzej Dobrowolski.[7]

Są też w księgozbiorze ks. Jóźwiaka pozycje, które otrzymał od innych zbieraczy. Najwięcej takich książek (17) pochodzi od ks. Jana Adameckiego, znanego bibliofila i bibliotekarza włocławskiego. Trochę pozycji pochodzi od ks. Kazimierza Majdańskiego (niektóre nawet z dedykacjami różnych autorów), z którym ks. Jóźwiak współpracował w redakcji „Ateneum Kapłańskiego". Są też książki ofiarowane ks. Jóźwiakowi przez przyjaciół i znajomych z Francji i z Niemiec. Spośród nich należy wymienić ks. Antoniego Bornefelda (Niemcy),[8] Norberta Höslingera.[9]

Ks. Jóźwiak szanował swoje książki; zawsze były one na pierwszym miejscu w jego mieszkaniu, na specjalnie skonstruowanych do tego regałach (to było rzucające się w oczy umeblowanie jego mieszkań). Wszystkie jednak książki

pozostawały w oprawie wydawniczej; żadna nie otrzymała oprawy introligatorskiej. Książki nie miały też zazwyczaj znaków własnościowych. Tylko niewiele z nich posiada własnoręczny podpis właściciela. Dopiero w bibliotece seminaryjnej książki ks. Jóźwiaka zostały oznaczone pieczątką z jego nazwiskiem.

Włocławski biblista bardzo rzadko zostawiał ślady lektury na swoich książkach. Są nimi nieliczne podkreślenia lub zaznaczenia fragmentów ołówkiem. Jedyny ślad lektury na niektórych pozostałych książkach to pewne zużycie kartonowej zazwyczaj okładki. O korzystaniu z niektórych książek mogą także świadczyć nieliczne wypisy z nich (są to tłumaczenia na język polski).

b) zasób księgozbioru

Biblioteka prywatna ks. Jóźwiaka, licząca ponad 1600 woluminów, była znaczącym księgozbiorem.[10] Tym bardziej, jeśli się weźmie pod uwagę to, co zauważył już Ignacy Krasicki (1735-1801), że o wartości biblioteki nie decyduje ksiąg „zbyt wielka mnogość, ale dobroć sowicie niepotrzebną obfitość nadgrodzi, zwłaszcza gdy się biblioteka dla własnego użycia zakłada".[11]

Pod względem t r e ś c i o w y m biblioteka podręczna ks. Jóźwiaka odzwierciedla jego zainteresowania i jest zasadniczo k s i ę g o z b i o r e m b i b l i s t y.

Inne działy teologii są w nim reprezentowane jedynie popularnymi opracowaniami w języku polskim lub słownikami, np. *Encyklopedia katolicka* KUL (t. 1-4, Lublin 1973-1983), a także obcojęzycznymi, np. *Catholicisme – hier, aujourd'hui, demain* (t. 1-6, Paris 1948), *Dictionnaire de la vie spirituelle* (Paris 1983), z których nieraz korzystał, bo świadczą o tym wypisy (w tłumaczeniu polskim) z tych dzieł. Poza teologią znajdują się w księgozbiorze ks. Jóźwiaka jedynie te pozycje, które są potrzebne do użytku każdemu człowiekowi z wyższym wykształceniem, pracującemu jako wykładowca i redaktor.

Z o g ó l n y c h o p r a c o w a ń z b i b l i s t y k i ks. Jóźwiak gromadził zasadniczo tylko te najpotrzebniejsze. Z serii wydawniczych dotyczących biblistyki lub m.in. biblistyki ks. Jóźwiak gromadził *Foi Vivante*, *Lire la Bible* (najbardziej przez niego wykorzystywana), *Parole et Prière*, *Das Neue Testament*, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, *Regensburger Neues Testament*, *Studien zum Neuen Testament und Seiner Umwelt*, *Erfurter Theologische Studien*, *Sources Bibliques*, *Lectio Divina*, *Unam Sanctam*.

Znalazły się w jego księgozbiorze przede wszystkim różne w y d a n i a P i s m a Ś w i ę t e g o w językach oryginalnych, po łacinie, a także w językach nowożytnych: polskim, francuskim i niemieckich. Miał oczywiście KUL-owskie wydanie Pisma Świętego z komentarzami. Nie brakuje także wielotomowych (ukazujących się stopniowo zeszytami) bogato ilustrowanych (kolorowych) popularnych wydań Biblii.

Były w nim także o g ó l n e s ł o w n i k i b i b l i j n e, np. *Praktisches Bibelhandbuch. Wortkonkordanz* (10 Aufl., Stuttgart 1968), O. Odelain,

R. Séguineau *Dictionnaire des noms propres de la Bible...* (Paris 1978), *Vocabulaire de théologie biblique*, sous dir. du Xavier Léon-Dufour (2 éd., Paris 1970), *Praktisches Bibellexikon* (Freiburg 1969), *Lexikon zur Bibel*, hrsg. von Fritz Rienecker (7 Aufl., Wuppertal 1980), *Podręczna encyklopedia biblijna* (t. 1-2, Poznań 1960).

Miał też ks. Jóźwiak wstępy ogólne do Pisma Świętego, np. *La Bible déchifrée. Une introduction à la lecture de la Bible* (Paris 1977) – przewodnik po Biblii tłumaczony z języka angielskiego (w 1996 r. wydany także w języku polskim), pięknie ilustrowany; Pierre Grelota *Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift* (Wien 1966). Z innych opracowań dotyczących całego Pisma Świętego posiadał niewiele.

Z biblistyki starotestamentowej ks. Jóźwiak posiadał pozycje, które w jakiś sposób wiązały się z księgami Nowego Testamentu, a także nieco pozycji z tej dziedziny, które pewnie znalazły się w jego księgozbiorze raczej przypadkowo; świadczy o tym choćby fakt, że w niektórych z nich nie zostały nawet przecięte karty – znak ewidentny, że właściciel w ogóle z nich nie korzystał.

Jako specjalizujący się w Nowym Testamencie ks. Jóźwiak gromadził książki przede wszystkim z tej dziedziny. Posiadał najpotrzebniejsze słowniki z tej dziedziny: niekompletny *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 1-9, Stuttgart 1957-1973), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Bd. 1-2, Wuppertal 1970-1971), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd 1-3, Stuttgart 1980-1983), Xaviera Léon-Dufour *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Paris 1975) oraz toż dzieło w tłumaczeniu polskim *Słownik Nowego Testamentu* (Poznań 1981). Posiadał sporo wstępów ogólnych i szczegółowych do Nowego Testamentu, głównie w językach francuskim i niemieckim, a także komentarze, nie wyłączając protestanckich, do poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu, a przede wszystkim do Dziejów Apostolskich, które były księgą szczególnie przez niego umiłowaną. Spotyka się także synopsy, np. P. Benoit, M.E. Boismard *Synopse des quatre évangile en français avec parallèles des apocryphes et des pères* (t. 1-2, Paris 1965-1972). Spotyka się też sporo książek z teologii biblijnej, np. Louisa Bouyera *La spiritualité du Nouveau Testament et de pčres* (Paris 1960), J. Jeremiasa *Théologie du Nouveau Testament* (p. 1, Paris 1973), Hanza Conzelmanna *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1976).

Interesował się szczególnie tematyką biblijną w aspekcie ekumenicznym. Cieszył się, kiedy po raz pierwszy wydano za granicą ekumeniczne tłumaczenie Biblii[12] i nie omieszkał jej nabyć (*Nouveau Testament. Traduction oecuménique de la Bible*, éd. 1, Paris 1972 – BSWł I 25897). Posiadał także inne

publikacje z biblistyki w aspekcie ekumenicznym, np. Petera Lengsfelda *Tradition Écriture et Église dans dialogue oecuménique* (Paris 1964) oraz *Introduction à la Bible. Catholiques, juifs, orthodoxes, protestants lisent la Bible* (t. 1-3, Paris 1970), które – jak wskazuje stan ich zachowania – były często używane. Znajdują się w nim też niektóre tomiki z serii *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament.*

Ks. Jóźwiak, który zwykł nieraz głosić rozważania na tematy biblijne, miał też w swoim zbiorze jako pomoce tego rodzaju opracowania, np. pogadanki radiowe jezuity Jerzego Mirewicza (*Słowo, które nie przemija*, Londyn 1963; *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963), które jak wskazuje na to ich zużycie, były często przez niego wykorzystywane. Nie pomijał także literackich opracowań tematów biblijnych (np. dzieła Romana Brandstaettera, Krawczuka *Herod król Judei*).

W czasie studiów na KUL-u (1956-1959) ks. Jóźwiak gromadził także książki z beletrystyki, przede wszystkim o tematyce religijnej. Nie gardził zbiorami poezji religijnej i świeckiej. Między innymi posiadał tomiki wierszy Teofila Lenartowicza, Wisławy Szymborskiej i ks. Jana Twardowskiego, którego szczególnie cenił. Jego literackie fascynacje znajdują pewne odzwierciedlenie w głoszonych przez niego konferencjach, homiliach i rozważaniach.

Jako redaktor gromadził książki pomocne w tej pracy. Posiadał więc słowniki języka ojczystego na czele ze *Słownikiem języka polskiego*, pod red. Witolda Doroszewskiego (t. 1-11, Warszawa 1957-1969).

Zastanawia mała ilość pozycji z szeroko rozumianej pedagogiki w księgozbiorze ks. Jóźwiaka, a należałoby się takich w nim spodziewać, skoro przez dziewięć lat był on rektorem seminarium włocławskiego. W okresie przed rektorstwem zgromadził on kilka pozycji z tej dziedziny, ale dotyczyły one zasadniczo wychowania dzieci. Z okresu rektorstwa napotkałem w księgozbiorze ks. Jóźwiaka jedynie książkę Antoniny Guryckiej *Struktura i dynamika procesu wychowawczego* (Warszawa 1979). Nie powinno to jednak tak bardzo dziwić, skoro dotychczasowi rektorzy seminarium włocławskiego, poza ks. Idzim Radziszewskim (1908-1914) i ks. Henrykiem Kaczorowskim (1928-1939), nie przywiązywali – zdaje się – większej wagi do potrzeby „książkowego" pogłębiania swych wiadomości i umiejętności pedagogicznych. Nie znaczy to jednak, że byli złymi wychowawcami.

Pod względem językowym w biblioteczce ks. Jóźwiaka przeważały książki w języku polskim, ale nie była to najwartościowsza pod względem przydatności w nauczaniu i pisarstwie jej część. Ta najwartościowsza to dzieła w językach francuskim i niemieckim, którymi ks. Jóźwiak posługiwał się w dostatecznym stopniu.[13] Pozycje w języku włoskim zdarzają się sporadycznie. Nie spotkałem natomiast książek w języku angielskim.

c) losy księgozbioru

Z około 1600 woluminów, które włocławski biblista posiadał w swoim księgozbiorze, część (niewielką) zgodnie z wolą wyrażoną ustnie przejął jego bratanek, Maciej Jóźwiak, wówczas alumn seminarium włocławskiego, obecnie kapłan diecezji kaliskiej. Wszystkie pozostałe zostały przekazane, zgodnie z zapisem testamentowym,[14] do bibliblioteki seminaryjnej. Otrzymały one numer akcesji D 36/88, ale nie zostały spisane.[15] Z tego do księgozbioru seminaryjnego zostało włączonych 437 pozycji w 524 tomach,[16] czyli ok. 33% całości zbioru ks. Jóźwiaka (kilka książek dostało się tu za jego życia).

2. Zbiór wypisów oraz innych materiałów naukowych i formacyjnych

Po ks. Jóźwiaku zostało ok. 50 teczek zebranych przez niego materiałów i notatek. Można je podzielić na trzy grupy: 1) opracowania wykładów, 2) notatki do artykułów, 3) konferencje, homilie, rozważania.

a) notatki do wykładów

Pierwszy szkic całości wykładów opracował ks. Jóźwiak prawdopodobnie w pierwszym roku wykładów w seminarium włocławskim w latach 1959-1960. Szkic ten liczył ok. 1000 kartek formatu A-5, zapisanych jednostronnie odręcznie przez autora (zielonym atramentem), z tego materiału wstępu ogólnego do Pisma Świętego ok. 400 kartek i wstępu szczegółowego do Nowego Testamentu ponad 520 kartek. Trudno ustalić, na podstawie jakiej pozycji wykłady te zostały sporządzone. Były one używane przez ks. Jóźwiaka przynajmniej do 1967 r., ale są wskazówki, że z niektórych opracowanych wtedy tematów korzystał jeszcze na początku lat 80-tych (daty zapisane na marginesach).

W następnych latach wykłady były uzupełniane – oprócz treści zaczerpniętych z publikacji w języku polskim – na podstawie opracowań obcojęzycznych, które ks. Jóźwiak tłumaczył osobiście (musiał on dawać sobie radę tylko z językiem francuskim, bowiem opracowania w języku angielskim lub niemieckim były przez niego wykorzystywane dopiero wtedy, gdy ukazywały się w języku francuskim) lub dawał do przetłumaczenia komuś (wiele tłumaczeń pisanych jest obcą ręką). Najczęściej uzupełniające wypisy (w tłumaczeniu na język polski) pochodzą z pozycji: Ch.H. Schelklego *Introduction au Nouveau Testament* (Paris 1965); Wilfrida Harringtona *Nouvelle introduction à la Bible* (Paris 1971); *Introduction à la Bible*, t. 3: *Nouveau Testament* (Paris 1976-1977). Ale wydaje się, że po ukazaniu się *Wstępu do Nowego Testamentu* – pod redakcją ks. Feliksa Gryglewicza (Poznań 1969) – ks. Jóźwiak używał już zasadniczo tylko tego podręcznika swego mistrza.

Do wykładów o św. Pawle, komentarzy jego listów i teologii paulińskiej ks. Jóźwiak korzystał z gromadzonych wypisów ze wspomnianych co dopiero

dzieł, a także z obszernego hasła poświęconego św. Pawłowi w *Dictionnaire de la Bible. Supplément* (t. 7, Paris 1966, kol. 156-387), z opracowań znanego specjalisty od działalności i pisarstwa św. Pawła, Lucien Cerfaux (m.in. *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, Paris 1968), Amédée Brunot *Saint Paul et son message* (Paris 1963), S. Lyonnet *Les Épitres de saint Paul au Galates, aux Romains* (Paris 1954), M. Zerwick *La lettre aux Éphésiens* (Paris 1967), P. Benoit *Les Epîtres de saint Paul aux Philippiens, à Filémon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (éd. 2, Paris 1953), J. Rademarkers, J.-P. Sonnet *Israël et l'Eglise* („Nouvelle revue théologique" 107(1985) s. 675-697) – do komentarza do Listu do Rzymian. Pozostały też ślady korzystania (kserokopie) z opracowania *Listy więzienne świętego Pawła*, oprac. Augustyn Jankowski OSB (Poznań 1962) oraz Guy Wagnera *Zrozumieć Pawła Apostoła* („W drodze" 1984, nr 6, s. 3-13).

Oprócz tych wykładów kursorycznych ks. Jóźwiak prowadził wykłady, które można uważać za wykłady monograficzne. Było to opracowanie pewnych tematów w całym Piśmie Świętym, najczęściej w Nowym Testamencie lub w poszczególnych księgach. Pozostały po tych wykładach dość liczne materiały do nich (nie wiadomo, czy zachowały się wszystkie). Są to najczęściej tłumaczenia fragmentów lub całych opracowań obcojęzycznych na język polski, które ksiądz profesor następnie poprawiał i wygłaszał na wykładach. Sam mawiał, że co roku opracowuje nowy temat, ale pozostawione materiały wskazują, że niektóre tematy głosił kilkakrotnie.

W roku 1960/61 na kursie IV i V ks. Jóźwiak prowadził wykład *Życie Jezusa*. Pozostało po nim 300 kart formatu A-5, pisanych (jednostronnie) ręcznie przez autora. W roku 1962/63 także na kursach IV i V przedstawił wykład *Kólestwo Boże i osoba Jezusa Chrystusa według ewangelii synoptycznych*. Pozostałością po tych wykładach jest prawdopodobnie fragment materiałów pt. *Charakterystyka Królestwa Bożego* (131 k. jednostronnego rękopisu A-5).

Materiały z lat siedemdziesiątych wskazują na szczególne zainteresowanie ks. Jóźwiaka teologią Nowego Testamentu i duchowością św. Pawła. W roku 1972/73 na kursach V i VI prowadził wykład *Wstęp do teologii Nowego Testamentu*. Zachowane materiały do tego wykładu (117 stron maszynopisu formatu A-4) to dosłowne tłumaczenie książki A.M. Huntera *Introduction a la théologie du Nouveau Testament* (Paris 1968). Wykład pt. *Droga duchowa św. Pawła* (16 stron mszpsu), oparty prawdopodobnie na dziele L. Cerfaux *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, głosił ks. Jóźwiak w latach 1973/74, 1976/77, 1979/80, zapewne obok innych tematów poruszanych w tamtym czasie.

W latach 1978/79 i 1981/82 wykłady poświęcone były nauczaniu Jezusa w ewangeliach: Marka, Mateusza, Łukasza i prawdopodobnie Jana. Zachowane materiały dotyczą ewangelii Marka (36 stron mszpsu), Mateusza (25 stron) i Łukasza (22 strony). Wykłady opierały się zasadniczo na tłumaczeniu opraco-

wania *Jésus dans les évangiles* (Paris 1971), w którym nauczanie Jezusa w ewangelii Marka opracował Josef Blinzler (s. 49-89), w ewangelii Mateusza – Heinz Geist (s. 91-116), w ewangelii Łukasza – Gerhard Voss (s. 117-140), a u Jana – Herbert Leroy (s. 141-166). Wykłady na temat nauczania Jezusa w ewangelii Mateusza ubogacone zostały przez odwołanie się do opracowania W. Harringtona *Nouvelle introduction à la Bible* (tłum. z ang., Paris 1971, s. 725-733),[17] a w ewangelii Łukasza – przez odwołanie się do ks. Józefa Kudasiewicza *Święty Łukasz Ewangelista jako pisarz i teolog* (w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 197-218), zachowane w teczce w kserokopii. Nie zachowane materiały do wykładu nauczania Jezusa w ewangelii Jana były prawdopodobnie ubogacone przez odwołanie się do: Henri van den Busche *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel* (Paris 1967), na co zdają się wskazywać zachowane notatki z tego dzieła w tłumaczeniu polskim.

W roku 1984/85 ks. Jóźwiak prowadził monograficzny wykład na temat *Tajemnica Chrystusa w Piśmie Świętym*, zachowany w materiałach (150 stron maszynopisu), ale nie potrafiłem ustalić na podstawie jakiego opracowania. W następnym roku seminaryjnym (1985/86) tematem wykładu specjalnego na kursie VI, przygotowanego całkowicie w oparciu o *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secundo* (red. S. Garofalo i T. Federici, Roma 1969) było *Doświadczenie duchowe w Biblii* (pozostało z niego 109 stron formatu A-5 pisanych ręcznie przez autora) wraz z dodatkiem *Struktury doświadczenia duchowego w Starym Testamencie* (43 strony), a także *Podstawowe zasady wiary i życia pierwszej gminy chrześcijańskiej w świetle Dziejów Apostolskich* (52 strony maszynopisu).

Są też materiały, o których nie wiadomo, do czego zostały wykorzystane: kserokopia i tłumaczenie na język polski fragmentu książki Luisa Alonso-Schökla *La parole inspirée. L'Écriture Sainte à la lumière du langage et de la littérature* (Paris 1971, s. 319-367; w 1983 r. ukazała się ona w języku polskim); René Latourelle *Critères d'authenticité historiques des Évangiles* („Gregorianum" 55(1974) s. 609-638). Drobne wypisy wskazują, że ks. Jóźwiak korzystał także w wykładach z opracowania Zygmunta Poniatowskiego *Wprowadzenie w ewangelie* (Warszawa 1971) i Jacquesa Guilleta *Jezus Chrystus w naszym świecie* (Warszawa 1980), J. Dheilly *Dictionnaire biblique* (Paris 1960, s. 850-855), *Encyclopedia universalis* (t. 8, Paris 1975, s. 441-442), *Dictionnaire de spiritualité* (t. 4, Paris 1960, s. 128-132; t. 9, Paris 1976, s. 470-509).

b) materiały do artykułów

Niewiele zachowało się materiałów zbieranych przez ks. Jóźwiaka do planowanych i opracowanych artykułów. Jednak te zachowane szczątki pozwala-

ją prześledzić metodę jego pracy naukowej. Najlepiej widać to na przykładzie nie drukowanego artykułu *Rola Pisma Świętego w formacji teologicznej*. Do wszystkich cytowanych w przypisach pozycji obcojęzycznych autor miał przygotowane potrzebne mu fragmenty w tłumaczeniu polskim. W tym artykule były akurat cytowane trzy takie opracowania: H. Denisa *Pour une perspective théologique* (Tournai 1967), Pierre Grelota *L'enseignement de la Sainte Écriture* („Seminarium" 6(1966) s. 853-879), L. Leloira *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie* („Seminarium" 6(1966) s. 880-892). Na podstawie tych i polskich materiałów tekst najpierw został napisany ręcznie przez autora, następnie poprawiony, potem przepisane na maszynie, znów poprawiony i przepisany na czysto. Tak były pisane nie tylko artykuły naukowe, ale także niewielkie wspomnienia, np. o bpie Kazimierzu Majdańskim jako redaktorze „Ateneum Kapłańskiego" (drukowany w czasopiśmie „Wczoraj i dziś", wyd. specjalne (Szczecin) 13 III 1988, s. 11).

Zachowane wypisy wskazują także na przeglądanie przez ks. Jóźwiaka na bieżąco niektórych teologicznych czasopism obcojęzycznych, np. „La Bible et vie chrétienne", „Bible und Liturgie", „La Maison Dieu", „Nouvelle revue théologique", „Ruch Biblijny i Liturgiczny", „Seminarium", „La vie spirituelle ascétique et mystique".

c) homilie, konferencje, rozważania

W kilku skoroszytach mieszczą się rękopisy i maszynopisy homilii, konferencji i rozważań. Warto byłoby pewnie je opracować, wszak ks. Jóźwiak był ceniony jako kaznodzieja i konferencjonista (początkowo prowadził rocznie cztery serie rekolekcji, poza tym konferencje religijne do zakonnic, alumnów i księży).[18] Powstała co prawda już praca na podstawie jego konferencji dla alumnów seminarium włocławskiego w latach 1974-1983,[19] ale wzięto pod uwagę jedynie 38 konferencji spisanych z taśmy magnetofonowej.[20] Zachowało się jednak więcej takich konferencji zarówno w maszynopisach, jak i w rękopisach (te ostatnie są zazwyczaj datowane).[21]

Pozostałe zapisy homilii i rozważań nie reprezentują chyba w wystarczającym zakresie tej dziedziny twórczości ks. Jóźwiaka, aby mogły być podstawą rzetelnego opracowania.

Nie zachowały się wypisy, które ks. Franciszek Jóźwiak musiał robić do pracy licencjackiej (*Autentyczność listów pasterskich*, KUL 1958), a szczególnie doktorskiej (*Św. Jan Chrzciciel a Qumran*, KUL 1965), której ks. Jóźwiak poświęcał wiele czasu korzystając z bibliotek Włocławka, Lublina, Krakowa i Warszawy,[22] czy planowanej rozprawie habilitacyjnej (*Chrystologia w mowach Dziejów Apostolskich*).[23] Nie można więc prześledzić metody jego pracy w tym zakresie. Natomiast bibliografia załącznikowa w pracy licencjackiej jest raczej

uboga (czternaście pozycji, ale za to niemal wszystkie w języku obcym – francuskim); dopiero praca doktorska ma bibliografię załącznikową w pełnym wymiarze.

* * *

Z powyższego omówienia wynika, że ks. Jóźwiak miał warsztat naukowy, przede wszystkim księgozbiór, wystarczający do dobrego opracowania wykładów w seminarium, do czego przykładał się bardzo solidnie i poświęcał temu wiele czasu, oraz do badań naukowych w swojej specjalności – Nowym Testamencie. Brakujące pozycje mógł częściowo uzupełnić tymi, które posiadała biblioteka seminaryjna, a nie wymagało to dużego wysiłku, ponieważ przez cały czas profesury mieszkał w budynku seminaryjnym. Trzeba jednak przyznać, że nie miała ona w wystarczającym zakresie najnowszej literatury biblijnej w językach obcych. Nie to jednak, jak się wydaje, zadecydowało o małej ilości pozycji drukowanych ks. Jóźwiaka. Najważniejszymi powodami były: zbyt duże obciążenie obowiązkami dydaktycznymi, wychowawczymi, redaktorskimi, duszpasterskimi i administracyjnymi oraz słabe wyrobienie w komponowaniu własnych tekstów (świetnie natomiast poprawiał teksty cudze). Ogólnie można jednak stwierdzić, że warsztat ten został w miarę dobrze wykorzystany, a dziś ta jego część, która weszła do biblioteki seminaryjnej, służy innym studentom i badaczom.

Ale ostatecznie księgozbiór, który powstał na potrzeby jednego człowieka, on tylko mógłby najlepiej opisać, scharakteryzować i ocenić, czy jemu osobiście w jego pracach był użyteczny i na ile.[24]

PRZYPISY

[1] Pominięty zostanie zatem w niniejszym artykule warsztat redaktorski ks. Jóźwiaka i warsztat, który zapewne utworzył i wykorzystywał przy pisaniu prac na stopień (magisterskiej i doktorskiej), a także przy pisaniu innych opracowań.

[2] Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, pismo z 2 X 1950 r.

[3] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. ksiądz Franciszek Jóźwiak – autorytet mądrej dobroci*, „Aten. Kapł." 112(1989), s. 15.

[4] Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, pismo z 5 XII oraz 7 XII 1955 r.

[5] Zob. Archiwum Bibl. Sem. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka; pisma z 20 II oraz 18 V 1968 r.

[6] Por. Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, odpowiedź na ankietę, z dn. 10 II 1987 r., s. 1.

[7] Archiwum Bibl. Sem. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka; pismo ks. A. Dobrowolskiego z 9 XI 1987 r.

[8] Zob. m.in. dedykację na książce BSWł II 24178.

[9] Zob. Archiwum Bibl. Sem. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka; podziękowania datowane 31 VIII 1978 r. oraz 20 I i 21 II 1979 r.

[10] Nie więcej książek posiadał w swoim zbiorze znany teolog moralista ks. Stanisław Witek (R. Wierna, *Naukowy warsztat pracy ks. prof. Stanisława Witka*, „Archiwa, Bibl. i Muzea Kośc." 67(1997), s. 307.

[11] I. Krasicki, *Dzieła*, ed. F. Dmochowskiego, t. 6, Warszawa 1803, s. 226.

[12] J. Bagrowicz, W. Hanc, *Śp. ksiądz Franciszek Jóźwiak...*, art. cyt., s. 19.

[13] Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, odpowiedź na ankietę, z dn. 10 II 1987 r., s. 1.

[14] Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, testament z dn. 2 VII 1982 r.: „Książki natomiast [przekazuję] bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku".

[15] Zob. K. Rulka, *Dary książkowe dla Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej" 76(1993), s. 275-276; tenże, *Księgozbiory profesorów włocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 194-195.

[16] Są to następujące pozycje o sygnaturach: **d** 4.1.1, 4.5.1, 5.2.1, 5.12, 5.13; **j** 1.1.1; **I** 18535, 25283, 25285, 25286, 25292, 25297-25299, 25303, 25304, 25306, 25308, 25319, 25321, 25335, 25336, 25338-25342, 25344, 25346-25371, 25374-25431, 25520-25525, 25548, 25551-25557, 25559, 25560, 25564, 25566, 25568-25574, 25631, 25642-25652, 25654-25669, 25677, 25679, 25683-25686, 25688-25707, 25710-25721, 25729-25739, 25742-25745, 25747-25752, 25757, 25758, 25761-25765, 25767-25772, 25774, 25780, 25781, 25784-25787, 25789, 25791-25795, 25798-25814, 25832, 25847-25851, 25867, 25883, 25885, 25891-25897, 25899, 25913, 25922, 25923, 25925, 26092, 26118, 26138, 26141, 26142, 29744, 30579; **II** 5800, 6298, 9706, 11724, 12019, 13375, 13390, 13870, 16341, 24051-24069, 24071-24074, 24076-24104, 24106-24110, 24112-24118, 24120-24123, 24125, 24127, 24157-24164, 24169, 24170, 24172, 24174, 24175, 24177-24181, 24183, 24185, 24241, 24243-24264, 24279, 24296-24298, 24376, 24377, 24384, 24385, 24387, 24388, 24396, 24402, 24408, 24409, 24431, 24434, 24451, 27256.

[17] Tłumaczenie polskie tego dzieła (według wersji angielskiej z 1974 r.) pt. *Klucz do Biblii* zostało wydane w Warszawie 1982 r.

[18] Por. Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, odpowiedź na ankietę, z dn. 10 II 1987 r., s. 2.

[19] W. Mrówczyński, *Duchowość kapłańska w świetle konferencji ks. Franciszka Jóźwiaka w latach 1974-1993 do alumnów*, Lublin 1994 (praca magist. – Wydz. Teologiczny KUL; mszps w BSWł sygnat.: v 9.25.3).

[20] *Konferencje księdza Franciszka Jóźwiaka w latach 1974-1983 do alumnów*, Włocławek 1993 (mszps w BSWł sygnat.: W 82a).

[21] Rękopisy te (ok. 100), pisane zazwyczaj jednostronnie na kartkach formatu A-6, są przeważnie mniej lub bardziej rozwiniętymi szkicami konferencji. Warto zwrócić uwagę na zanotowane daty wygłoszenia konferencji; wskazują one, że niektóre konferencje ks. Jóźwiak głosił dwukrotnie, w odstępach kilku lat. Pewnie fakt, że ks. Jóźwiak wykorzystywał te szkice kilkakrotnie, spowodował, iż wiele z nich, z lat 1974-1984, uległo zagubieniu. Głoszone konferencje były nagrywane na magnetofonie. Ks. Jóźwiak zamierzał zrobić z nich wybór konferencji dla alumnów i opublikować go drukiem. Dlatego niektóre zostały już przepisane na maszynie (36 poz.). Po przepisaniu zapis magnetofonowy został skasowany, pozostał jedynie (ale też chyba nie w każdym wypadku) szkic rękopiśmienny.

[22] Por. Archiwum Kurii Diec. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka, pisma z dn. 5 IV 1959 r. oraz 3 V 1960 r.

[23] Archiwum Bibl. Sem. Włocł., akta personalne ks. Jóźwiaka; list ks. Hugolina Langkammera z 24 IX 1975 r.

[24] Por. P. Sczaniecki, *Warsztat pracy redaktora [ks. Alfonsa Schletza]*, „Nasza Przeszłość" 50(1978) s. 63.

SZKICE
SPRAWOZDANIA
RECENZJE

MIROSŁAW GLAZIK

TEOTOKOS – MATKA MILCZENIA
Próba interpretacji epifanicznej wiersza Bogdana Ostromęckiego

Wśród wierszy religijnych Bogdana Ostromęckiego (1911-1979), poety urodzonego w Kowalu na Kujawach, znajdujemy utwór o niezwykłej oszczędności środków wyrazu artystycznego, połączenie nakazu milczenia z głęboką potrzebą mówienia o tradycji i jej twórczego wzbogacania, wyrażania tego, co najważniejsze w naszym życiu duchowym w sposób oryginalny i uniwersalny zarazem. Lirykiem na poziomie najlepszych utworów Norwida jest *Teotokos*:

Teotokos
matka milczenia

Spalony w ciężkich brązach
wpółosłonięty w złotą noc

niejasny obłok

który rozdziera kruchą gałązkę
podwójna rysa

cierń cienia[1]

Analiza językowa wiersza upewnia nas, że należy go zaliczyć tzw. **liryki opisowej,** najczęstszej i najpełniej wyodrębnionej z różnych odmian liryki pośredniej. Opis odgrywa w liryce inną niż w epice rolę: nie służy obiektywnemu przedstawieniu rzeczy i zjawisk, lecz wyrażeniu stosunku do nich. Utwór składa się z 21 wyrazów, w tym z 19 samodzielnych i 2 niesamodzielnych: „**w** brązach" i „**w** noc", współtworzących 2 wyrażenia przyimkowe. Dominują rzeczowniki (10), znacznie mniej liczne są przymiotniki (3), imiesłowy przymiotnikowe (2); wykaz części mowy w tym utworze można uzupełnić zaimkiem przymiotnikowym względnym „który" i czasownikiem niedokonanym „rozdziera". Rzeczowniki można podzielić na:

a) *nomina propria* (*Teotokos*)

b) *appellativa* (matka, obłok, rysa, cierń – w M. l. poj.; milczenia i cienia – D. l. poj., noc, gałązkę – B. l. poj. , brązach – Msc. l. poj.)

Analiza językowa utworu potwierdza niezwykłą oszczędność podmiotu czynności twórczych, który unika wszelkich zbędnych słów (minimalna ilość

tzw. gramatycznych wskaźników zespolenia składniowego). W ten sposób ascetyczna tendencja zarysowana w planie treści zostaje potwierdzona w planie wyrażania liryku.

Już w samym opisie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej tkwią pierwiastki określające emocjonalny stosunek podmiotu lirycznego do odtwarzanej rzeczywistości.

Początek wiersza określa sytuację, chociaż nie została ona bezpośrednio wyrażona, podmiotu lirycznego, który – zapatrzywszy się w częstochowski wizerunek Matki Bożej – próbuje opisać, jakie wrażenia wywiera na nim ten obraz. Widzi przede wszystkim ciemną twarz Madonny, ciemną, ale nie – czarną, lecz brązową. Ciemnolica twarz Maryi kontrastuje ze złotą aureolą. Dostrzega także szaty Maryi, czyli niebieski płaszcz ze złotym wzorem, przypominający niebo z gwiazdami. Poeta zwraca uwagę na dwie rysy na twarzy Madonny. Skupiony na tym jakże charakterystycznym dla jasnogórskiej ikony szczególe, popada w zadumę. Dwie rysy wyodrębniają się z policzka Maryi, a jednocześnie „wrastają" w zacienioną szyję. Uderzające w odbiorcę obrazu wrażenie smutku i nakaz milczenia współtworzą niespotykany, artystyczny wyraz cierpienia, wzmocniony metaforą „cierń cienia". Aby wypełnić liczne miejsca niedookreślenia w otwartej strukturze utworu, trzeba wyobrazić sobie sytuację podmiotu lirycznego, jego modlitewne skupienie, a także wpływ tajemniczości, zakodowanej niejako w obliczu Madonny. Chociaż wiersz przybrał poetycką strukturę liryki opisowej (znajdujemy w nim tylko jeden czasownik: „rozdziera"), to nie można go w pełni odczytać bez odwołania się do sytuacji podmiotu lirycznego, gdyż nie uda się zrozumieć ukształtowania tej wypowiedzi bez określenia specyfiki odbioru malarstwa religijnego, bo istnieje ryzyko utraty tajemniczości, przed którym ostrzega nas Umberto Eco: „Jung wyjaśnił, że kiedy zanadto spoufalimy się z jakimś boskim obrazem i utraci on dla nas tajemniczość, wtedy zachodzi potrzeba zwrócenia się ku obrazom pielęgnowanym przez inne cywilizacje, ponieważ tylko wokół egzotycznych symboli utrzymuje się aura świętości".[2]

Matka Boska Częstochowska od wieków fascynuje miliony pielgrzymów także ową aurą tajemniczości. Przypuszczam, że przyczyniły się do tego skomplikowane dzieje tego obrazu, jego rodowód wschodni, a zatem dla Polaków egzotyczny, a także niezwykłe zespolenie kultur Wschodu i Zachodu. Ks. Janusz St. Pasierb we wstępie do albumu *Skarby Jasnej Góry* napisał: „Pisząc o skarbach sztuki znajdujących się na Jasnej Górze trzeba zacząć od dzieła, wokół którego, jak otoczka, powstały wszystkie inne: architektura, rzeźba, malarstwo i rzemiosło artystyczne. Dziełem tym jest obraz o wymiarach 122 x 82 cm znany na całym świecie jako «Czarna Madonna» z Częstochowy. W 2. połowie XV w. pisał w *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis* kanonik krakowski, znakomity historyk Jan Długosz, że tam «pokazują obraz Marii przechwaleb-

nej i najczcigodniejszej dziewicy, władczyni świata i naszej, dziwnym a rzadko spotykanym kunsztem wykonany, o bardzo łagodnym wyrazie twarzy, z którejkolwiek strony by mu się przyglądać. Mówią, że jest jednym z tych, które namalował własnoręcznie św. Łukasz Ewangelista (...). Spoglądających na ten obraz przenika szczególna pobożność: jakbyś patrzył na żywą osobę»".

Sąd Długosza wyrażony w tym opisie nie idzie w parze ze ścisłością informacji o powstaniu wizerunku. Niewiele zresztą może tu pomóc zarówno analiza stylistyczna, jak ikonograficzna. Pierwsza z nich jest bezradna, jeśli idzie o próbę ustalenia czasu powstania jasnogórskiego malowidła, gdyż obraz został właściwie namalowany na nowo w 1434 roku; druga natomiast, zakładając, że autorzy przemalowania dochowali wierności oryginałowi w dziedzinie jego treści, pozwala stwierdzić tyle tylko, że pierwowzorem obrazu była bizantyjska ikona wzorowana na tej, którą od V w. czczono w kościele znajdującym się w Konstantynopolu. Ten typ Madonny z Dzieciątkiem na lewym ręku, trzymającym na wizerunkach starszych zwój, a późniejszych – księgę, nazywano *Hodegetrią*. Oryginał konstantynopolski został zniszczony podczas zdobycia miasta przez Turków w roku 1453, ale pozostało mnóstwo jego wersji i kopii, z których najsławniejszymi w świecie chrześcijańskim są niewątpliwie *Matka Boska Śnieżna*, zwana też *Salus Populi Romani*, oraz Madonna Częstochowska.

Kiedy powstał ten ostatni wizerunek, trudno powiedzieć: mógł on zostać namalowany w okresie między VI a XIV wiekiem. Faktem jest, że obraz znalazł się na Jasnej Górze najprawdopodobniej 31 sierpnia 1384, przywieziony przez Władysława Opolczyka, który piastując urząd namiestnika na Rusi rezydował na zamku w Bełzie w latach 1372-1378. Tak więc Madonna mogła przybyć na Jasną Górę z Rusi, a samo przeniesienie, stylizowane na opisie przeniesienia relikwii św. Pawła pierwszego Pustelnika w roku 1381 z Wenecji na Węgry, zostało uwiecznione w rękopisie znanym z odpisu z 1. połowy XV w. *Translatio tabulae Beatae Mariae Virginis quam Sanctus Lucas depinxit propriis manibus*. Poświadcza on istnienie kultu obrazu i związane z tym składanie ofiar i kosztownych wotów przez pielgrzymów nadciągających tu nie tylko z ówczesnej Polski, ale i z zagranicy: „z całej Polski i krain sąsiednich, mianowicie Śląska, Moraw, Prus i Węgier".

Długosz w *Historia polonica* opisuje wydarzenie z roku 1430, które zadecydowało o późniejszym kształcie wizerunku. Fakt ten mógł osobiście zachować w pamięci, gdyż w owym roku 1430 przyszły historyk liczył już lat piętnaście. Cóż się wówczas stało? Związana z ruchem husyckim gromada rabusiów, złożona z Polaków, Czechów, Niemców i Rusinów, dowiedziawszy się, że „klasztor na Jasnej Górze (...) posiada wielkie skarby i pieniądze (...) w święto Wielkiejnocy dokonała napadu na klasztor paulinów. Nie znalazłszy skarbów wyciągnęli świętokradcze dłonie po sprzęty święte, jak kielichy, krzyże, ozdo-

by. Sam nawet obraz naszej Pani odarli ze złota i klejnotów, w jakie przez ludzi pobożnych był przyozdobiony. Nie poprzestając na grabieży, przebili oblicze obrazu na wylot mieczem, a tablicę, na której się obraz znajdował, połamali (...). Po dokonaniu przestępstwa, bardziej skalani zbrodnią niż wzbogaceni, uciekli z nieznacznym łupem".[3]

Dalsze losy obrazu,[4] problemy z jego renowacją poświadczają, że na ziemiach polskich miało nastąpić zderzenie tradycji Wschodu i Zachodu. Ponieważ Władysław Jagiełło faworyzował malarstwo bizantyjsko-ruskie czy bizantyjsko-macedońskie, dlatego pierwsze próby naprawy uszkodzonego obrazu „zlecono malarzom ruskim, którzy wykonali je – jak podaje za jakimś wcześniejszym rękopisem Rysiński – *more graeco*, jednak farby spłynęły z lica obrazu nazajutrz i to samo musiało się powtórzyć jeszcze raz. Dopiero wówczas pracę powierzono artystom środkowo- czy zachodnioeuropejskim, jak ich określano – „cesarskim", i im dopiero (...) miało się powieść odnowienie obrazu. (...) Była to więc w dalszym ciągu – ikonograficznie biorąc – *Hodegetria*, lecz przedstawiona środkami stylistycznymi charakterystycznymi dla sztuki europejskiej 1. poł. XV w., co zaznaczyło się w odejściu od bizantyjskiego linearyzmu i płaskości, zmiękczeniu rysów, wprowadzeniu półtonów i miękkiego modelunku. Ponieważ zaś w ciągu trzech lat, jakie oddzieliły odnowienie obrazu od jego zniszczenia, zakonnicy i wierni przyzwyczaili się do blizn na obliczu Madonny, malarze wykonali je, kładąc cynobrowe kreski na prawy policzek Matki Boskiej. Tak więc powstał najbardziej symptomatyczny dla kultury polskiej obraz sakralny: bizantyjski, wschodni w treści i zachodnioeuropejski w formie".

Tematem omawianego wiersza jest cierpienie, które pojawia się na granicy mowy i milczenia jako świadomość niewyrażalności. Na granicy świata faktów i tego co transcendentne jest śmierć. Tytułowe, greckie słowo *Teotokos* (Bogurodzica)[5] zostaje poszerzone metaforą „matka milczenia". Pole znaczeniowe leksemu *Teotokos* zwiększają: symbol „podwójna rysa" i metafora „cierń cienia". Potęgują one w odbiorcy wiersza odczucie bólu i cierpienia, chociaż Matka Boska pozostaje milczącą bohaterką liryczną wiersza. Podwójna rysa to efekt wewnętrznego rozdarcia istoty ludzkiej („kruchej gałązki") poddanej wspomnieniu, które złagodziło nieco przypomnienie „złotej nocy", chwili narodzin Dzieciątka Jezus, oświetlonej złotym blaskiem tajemniczej Gwiazdy Betlejemskiej. Warto wnikliwiej odczytać metaforę stanowiącą pointę utworu: „cierń cienia". Jeśli uważnie przyjrzymy się obrazowi, to zauważymy, że rysa przypomina cierń wbity w cień wyznaczony przez szatę okrywającą głowę Madonny i owal Jej twarzy. Oczywiście, wzmacnia to w odbiorcy odczuwanie cierpienia, tym bardziej, że pojawiają się asocjacje z cierniami splecionymi w koronę Chrystusa. W ten sposób zamykająca utwór metafora otwiera nowe możliwości interpretacyjne. Zbliża nas do prawdy o Męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa.

Ostromęcki zamieścił liryk w przygotowywanej w latach 1974-1975 antologii polskiej poezji religijnej, w części gromadzącej wiersze maryjne. Obecność tej odrębnej grupy tematycznej w trzytomowej antologii uzasadnił następująco: „Bóg przemawia do nas bezpośrednio przez głos naszego sumienia, przez dzieła wszechświata i wreszcie najpełniej – przez działanie Łaski, którą przekazuje nam Jezus Chrystus. Ale przemawia również poprzez nas samych, zwykłych ludzi, i poprzez egzystencje wyjątkowe. Jest tajemnicą naszej wiary, że ***pełnia*** takiej wyjątkowej egzystencji ludzkiej dokonała się w osobie Najświętszej Matki Jezusa, Dziewicy Marii. Ze względu na tę jej szczególną rolę, jak i na wyjątkową miłość, jaką otoczona jest w poezji polskiej – nie mogło braknąć tu także wierszy Jej poświęconych".[6]

Widoczny w tym tekście, przecież mocno osadzonym w tradycji, efekt wieloznaczności uzyskany został dzięki odpowiedniej organizacji struktury wierszowej. Ostromęcki zastosował wiersz wolny, składniowy, syntagmatyczny. W liryku *Teotokos* zachodzi „proces syntagmatyzacji"[7] wypowiedzi. Wersy w wierszu omawianego typu wypełniają:

a) syntagmy-wyrazy: Teotokos (1)

b) syntagmy-grupy składniowe: matka milczenia, niejasny obłok, podwójna rysa, cierń cienia (4)

c) syntagmy-zdania: spalony w ciężkich brązach, wpółosłonięty w złotą noc, który rozdziera kruchą gałązkę (3).

Początkowy wers jest silnie nacechowany emocjonalnie i znaczeniowo, bowiem tylko w nim występuje syntagma-wyraz (w dodatku jest to jedyny w tekście wyraz obcego pochodzenia, zaczerpnięty z greki, z języka teologii, o egzotycznym brzmieniu). Niewielkie możliwości poszukiwania oryginalności w planie treści, bowiem liryka maryjna jest uprawiana od wielu wieków i musi ona pozostać wierna myśli teologicznej, zostały w pełni zrekompensowane śmiałością metaforyki (matka milczenia, cierń cienia) i nowoczesną segmentacją wierszową, będącą źródłem wieloznaczności, gdyż struktura wiersza syntagmatycznego „sprzyja tendencji do autonomizacji wyodrębnionych w wersy odcinków ciągu wypowiedzeniowego. Autonomizacja syntagm, która zachodzi w wierszu omawianego typu, umożliwia rozluźnienie związków logiczno-składniowych w obrębie rozpisanego na wersy zdania, czego rezultatem bywa często wieloznaczność wypowiedzi. Niska frekwencja wykładników powiązań syntaktycznych (w wierszu syntagmatycznym działa swoiste «sito selekcji leksykalnej», którym jest sama rozpiętość wersu – zasady budowy wierszowej decydują o tym, że jest on raczej krótki), a także w niektórych utworach brak interpunkcji sprawia, że zależności składniowo-semantyczne w obrębie struktury wiersza syntagmatycznego mogą być niejednoznaczne. (...) Okazuje się więc, że nawet zgodna z podziałem składniowym segmentacja wierszowa pozwala

wprowadzić do tekstu wiersza szczególnego rodzaju wieloznaczność. (...) Efekty semantyczne, jakie można uzyskać w wierszu syntagmatycznym, nie są możliwe do zrealizowania w innych odmianach wiersza nienumerycznego. Delimitacja wierszowa może pełnić w nim funkcję takiej operacji semantycznej, która nakłada kilka znaczeń na określone odcinki tekstu i wywołuje tym samym efekt «migotliwości» znaczeniowej".[8]

Teotokos Ostromęckiego jest poetyckim faktem, słowem obecnym, słowem dojrzałym. Na wysoką ocenę tego dzieła literackiego, będącego doskonałym przykładem korespondencji sztuk, wpłynęła interpretacja w trzech aspektach: dojrzałości poetyckiej, dojrzałości osobowości „autora" i dojrzałości urzeczywistnienia koncepcji.[9]

W tytule niniejszego artykułu zastosowałem określenie „epifaniczna interpretacja dzieła literackiego". Już w czasie polonistycznych studiów uniwersyteckich doszedłem do wniosku, iż polonista powinien posiadać przygotowanie teologiczne, by sprawniej opisywać, analizować i interpretować utwory, a także by na tym nie poprzestawać i wprowadzać odbiorców literatury do krainy wartości trwałych, nie podlegających erozji pod wpływem czynników zewnętrznych lub wewnętrznych. Źródłem takich wartości w naszym kręgu kulturowym jest Biblia. Również wybitne dzieła literackie prowadzą uważnego czytelnika do epifanii. Epifania, według *Słownika terminów literackich*, to „termin religioznawczy, oznaczający objawienie. Do literatury zastosował go J. Joyce, określając w ten sposób momenty, w których drobne wydarzenia, przedmioty, rozmowy stają się w świadomości bohatera symbolami i nasiąkają różnorodnymi znaczeniami. Tak rozumiane epifanie przedstawiać ma właśnie powieść. Ideę tę zarysował Joyce po raz pierwszy w niedokończonej powieści *Stephen Hero*, zaś w *Portrecie artysty z czasów młodości* uczynił epifanię jednym z podstawowych czynników strukturalnych".[10]

Ważnym wydarzeniem okazała się dla mnie lektura książki Ryszarda Przybylskiego o *Dziadach* Adama Mickiewicza pt. *Epifania Bohatera Polaków*.[11] Podsunęła mi ona myśl, żeby budować i weryfikować podczas analizy i interpretacji dzieł literackich – epifaniczną teorię dzieła literackiego. Po wykorzystaniu opisu teoretycznoliterackiego i wskazaniu wartości estetycznych dzieła literackiego można przejść do interpretacji epifanicznej, gdyż każde dzieło literackie, posiadające obok struktury powierzchniowej strukturę głęboką, jest literackim świadectwem objawienia zachodzącego w twórcy i odbiorcy sztuki. Należy jednak pamiętać, że chociaż „Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie".[12] Ważna jest prawda, iż „Bóg objawił się w pełni, posyłając swego Syna, w którym ustanowił wieczne Przymierze. Jest On ostatecznym słowem Ojca; nie będzie już po Nim innego objawienia".[13]

Zatem analiza i interpretacja dzieła literackiego powinna doprowadzić nie tylko do odkrycia wartości estetycznych dzieła literackiego, ale także umożliwić badaczowi i czytelnikowi dzieła literackiego interpretację epifaniczną, czyli stopniowe wnikanie w znaczenie OBJAWIENIA. Sztuka okazuje się wówczas pomocna, a dzieła literackie stają się księgami budującymi, a nie zbójeckimi. By je w pełni zrozumieć i przeżyć odwołajmy się do Stwórcy. Pięknie to ujął ks. Jacek Bolewski SJ, który napisał: „Skoro sztuka słowa, poezja, jest ostatecznym skarbem od Boga, darem Słowa, to jedynie w Nim odnajdzie ona swoje dopełnienie. Tutaj poezja może pojednać się z teologią – w jedności otwartej na Słowo. W Nim kryje się skarb przewyższający wszystko. Znajdzie go ten, kto nie ustaje w szukaniu – sztuki u Boga".[14]

PRZYPISY

[1] Wiersz doczekał się licznych publikacji, m.in. w dwóch po śmierci wydanych książkach: wyborze wierszy religijnych *Dom odnaleziony* (Warszawa 1986) i w antologii polskiej liryki religijnej (przygotowanej przez poetę) pt. *Każdej nocy, każdego dnia* (Warszawa 1988); natomiast poeta umieścił go w zbiorze *Znak planety* (Warszawa 1968), a także w tomiku *Twój głos na każdej drodze* (Warszawa 1977) i w obszernym *Wyborze wierszy* (Warszawa 1972).

W 6 wersie tego utworu występują odmienne formy gramatyczne rzeczownika gałązka. W tomiku *Twój głos na każdej drodze* (1977) i w *Wyborze wierszy* (1972) wydanych za życia poety, a także w przygotowanej przezeń antologii *Każdej nocy, każdego dnia*, chociaż opublikowanej pośmiertnie, występuje ten rzeczownik w N. l. poj.: „który rozdziera kruchą **gałązką**", natomiast w *Znaku planety* i w *Domu odnalezionym* spotykamy formę B. l. poj.: „który rozdziera krychą **gałązkę**". Nie wiadomo, czy jest to wynik błędu drukarskiego, czy świadoma decyzja poety. Gałązka może być narzędziem wykonania czynności bądź jej przedmiotem. Być może odpowiedź zawierają rękopisy. Prowadzi to bowiem na nieco odmienne ścieżki interpretacyjne.

[2] U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 1996, s. 32.

[3] *Skarby Jasnej Góry*, wyd. 5, Warszawa 1991, s. 6-7.

[4] Tamże, s. 7.

[5] Etymologia greckiego rzeczownika *Teotokos* jest następująca: *Theos* – Bóg (theo – D. l. mnogiej) i *tokos* – rodzicielka, rodzenie. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* tak napisano o Bożym Macierzyństwie Maryi: „Maryja, nazywana w Ewangeliach «Matką Jezusa» (J 2, 1; 19, 25), już przed narodzeniem swego Syna jest ogłoszona przez Elżbietę, pod natchnieniem Ducha Świętego, «Matką mojego Pana» (Łk 1, 43). Istotnie, Ten, którego poczęła jako człowieka z Ducha Świętego i który prawdziwie stał się Jej Synem według ciała, nie jest nikim innym jak wiecznym Synem Ojca, drugą Osobą Trójcy Świętej. Kościół wyznaje, że Maryja jest rzeczywiście *Matką Bożą (Theotokos)*" (nr 495).

[6] B. Ostromęcki, *Każdej nocy, każdego dnia*, t. 1, Warszawa 1988, s. 7.

[7] Określenia „proces syntagmatyzacji" użyła A. Okopień-Sławińska, *Problemy semantyki wypowiedzi. O postaciach znaczenia*, w: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Kraków 1976, s. 309.

[8] D. Urbańska, *Wiersz wolny. Próba charakterystyki systemowej*, Warszawa 1995, s. 48-49.

[9] S. Sawicki, *Ku świadomej ocenie w badaniach literackich*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986, s. 174.

[10] *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 102.

[11] R. Przybylski, *Epifania Bohatera Polaków*, „Res Publica" 1987, nr 4, s. 65-80; nr 5, s. 29-42.

[12] *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 66.

[13] Tamże, nr 73.

[14] J. Bolewski, *Sztuka u Boga*, „Tyg. Powsz." 1998, nr 8, s. 8.

OMÓWIENIE PRAC HABILITACYJNYCH CZŁONKÓW TTN WSD WE WŁOCŁAWKU

W trakcie przgotowań do wydania pierwszego tomu „Studiów Włocławskich" powstał pomysł, aby przedstawić dorobek naukowy dotychczasowych i aktualnych członków Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Rozważane były różne kryteria, według których należałoby ów dorobek zprezentować. Zawsze pozostawały jednak wątpliwości co do logiczności, historyczności, hierarchiczności proponowanych schematów. Wobec tego postanowiono ograniczyć się tylko do omówienia prac habilitacyjnych członków Towarzystwa, przyjmując jednocześnie zasadę przedstawiania w kolejnych tomach, jeśli to tylko będzie możliwe, dorobku naukowego jego członków za miniony rok. Czterech członków Towarzystwa: ks. Ireneusz Werbiński, ks. Jerzy Bagrowicz, bp Marian Gołębiewski, ks. Krzysztof Konecki, zostało habilitowanych, dlatego poniżej zostały przedstawione ich prace habilitacyjne, w kolejności ich powstania.

Ks. Ireneusz W e r b i ń s k i, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II,* Warszawa : ATK 1993, 358 s.

Kościół od początku istnienia otacza czcią religijną świętych, „którzy osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie chwałę i wstawiają się za nami" (KL, 4). Te słowa można uznać za motto rozprawy habilitacyjnej ks. Ireneusza Werbińskiego, pt.: „Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II". W świadomości religijnej katolików istnieje wiele niejasnych pojęć dotyczących przede wszystkim istoty świętości. Autor przedstawił naukę Kościoła i teologiczną interpretację tego zagadnienia w drugim rozdziale swojej rozprawy. Wprowadzeniem do tej części jest rozdział I, w którym przedstawiona jest ewolucja pojmowania świętości. Taki porządek wydaje się najbardziej logiczny, gdyż umożliwia już na samym początku wyjaśnienie wątpliwości związanych z tym pojęciem przez odwołanie się do teologii biblijnej, nauczania ojców Kościoła, a także nauczania Kościoła i dorobku teologii średniowiecza, czasów nowożytnych i wreszcie współczesnego rozumienia świętości.

W rozdziale II Autor przedstawia istotę świętości, omawiając po kolei jej najważniejsze cechy i wartości religijno-egzystencjalne, jak np.: miłość, huma-

nizm i pokora, znoszenie cierpień w imię Chrystusa, umiłowanie Kościoła i liturgii, w tym szczególny duch eucharystyczny, gorliwość misyjna. Dzięki tym cechom święci pozostają twórczymi wzorami życia prawdziwie chrześcijańskiego i to pomimo zmian kontekstu historycznego, kulturowego i społecznego. Temu zagadnieniu poświęcony jest rozdział III, w którym Autor omawia problem świętości w różnych stanach życia, zaczynając od świętości kapłańskiej, poprzez świętość zakonną, do świętości ludzi świeckich. Z dokumentów Kościoła, które stanowiły istotne źródło materiału badawczego wynika, że niezależnie od stanu życia świętość człowieka jest udziałem w świętości Boga, z wyraźnym akcentem chrystologicznym. Istnieją oczywiście czynniki wspomagające dążenia do świętości. Autor omawia to zagadnienie w rozdziale IV. Wydaje się, że przy konstruowaniu planu tego rozdziału sam Autor głęboko przemyśliwał hierarchizację tych czynników i wreszcie przyjął następującą kolejność: wychowanie, odczytanie własnego powołania, modlitwa, słuchanie słowa Bożego, praktyki ascetyczne. Podział ten wydaje się logicznym, gdyż uwzględnia również perspektywę czasową wzrastania w świętości.

Podsumowaniem pracy jest rozdział V, w którym przestawione są elementy prawno-kanoniczne świętości. Najbardziej wyrazistym przykładem świętości było w historii Kościoła męczeństwo, czyli oddanie życia za wiarę. Do ważnych elementów prawno-kanonicznych zaliczyć należy heroiczność cnót i powszechną opinię o świętości, a także problem cudu i łask. Jako wnioski z przeprowadzonej analizy teologicznej, Autor kompletuje następujące cechy świętości człowieka: pełnienie woli Bożej, naśladowanie Chrystusa, miłość, heroiczność cnót, zintegrowana osobowość i psychiczna normalność. Pewną nowością jest podkreślenie znaczenia psychiczno-osobowościowego wymiaru świętości. Zwrócenie na ten problem uwagi należy przypisać Autorowi jako znaczny walor tej pracy, gdyż do tej pory, częściowo z braku zainteresowania Kościoła tą dziedziną życia człowieka, nie uwzględniano tego problemu w odniesieniu do świętości. W pracy pojawiły się również elementy psychologii społecznej, dające podstawę do szerszego omówienia relacji społecznych, które często w sposób zasadniczy wpływają na kształtowanie się świętości i jednocześnie są przez wpływy świętych osób pozytywnie przemieniane.

W podsumowaniu trzeba podkreślić szczególne znaczenie tego opracowania w korygowaniu pojęcia świętości w potocznym rozumieniu. W przekonaniu wielu katolików święci są bowiem często pośrednikami, przynajmniej częściowo niezależnymi od Boga. Tym bardziej nie można o nich powiedzieć, że zsyłają potrzebne łaski jako pośrednicy modlitw chrześcijan. Właściwie rozumiany kult świętych, zgodnie z nauką Kościoła, powinien kierować myśli i serca wiernych ku Chrystusowi, a przez Niego ku Trójjedynemu Bogu. Po zapoznaniu się z tą pracą, nawet czytelnik mało zorientowany w zagadnieniach teolo-

gicznych zdoła odkryć tę prawdę, zobaczyć jej praktyczną realizację w życiu autentycznych świętych, których przykładami życia ilustrowane są przedstawiane zagadnienia teologiczne.

Ks. Jerzy B a g r o w i c z, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomb*, Włocławek 1993, 192 s.

Ksiądz Jerzy Bagrowicz podjął się trudnego zadania z zakresu metodyki katechetycznej, którego efektem jest praca pt.: „Uwarunkowania skuteczności katechezy". W podtytule znajdujemy dodatkowe informacje, że będzie to studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomba. Rozdziały, pierwszy i siódmy tej pracy, zostały przez Autora świadomie mocno powiązane, gdyż razem mogą stanowić pewną całość.

W pierwszym rozdziale została bowiem zaprezentowana sytuacja katechezy w okresie życia i działalności księdza Colomba, w którym na końcu jest przedstawiona jego ocena katechezy francuskiej, natomiast w rozdziale VII znalazła się ocena stanowiska J. Colomba w zakresie uwarunkowań skuteczności katechezy, której dokonał ksiądz Bagrowicz. Taka konstrukcja pracy zachęca skutecznie do zapoznania się z pozostałymi pięcioma częściami omawianej pracy.

Użyty w tytule przez Autora termin «skuteczność», pojawiający się następnie w kolejnych rozdziałach, wskazuje z jednej strony na wymiar pragmatyczny katechezy, a z drugiej strony na jej efektywność i konsekwencje, zarówno w wymiarze strukturalnym, jak też personalnym. W przyjętym przez Autora klasycznym modelu pracy dyplomowej w dwóch pierwszych rozdziałach omówione zostały najpierw teologiczne, a następnie środowiskowe uwarunkowania skuteczności katechezy. Wyjście od stwierdzenia, że katecheza ma uprzywilejowane miejsce w życiu i działalności Kościoła, może wpłynąć na odbiór wyników dalszych analiz. Do zrozumienia bowiem tych treści czytelnikowi potrzebne jest utożsamienie nie tylko z merytoryczną stroną prezentowanych wyników badań, ale również ze sposobem ich przedstawiania. Wynika to między innymi stąd, że Autor pracy, pozostając wiernym przyjętym założeniom i zgodnie z celem pracy, prezentuje poglądy na katechezę wybitnego katechety, ale tylko jako jednego z wielu. Zainteresowania J. Colomba siłą rzeczy ograniczały się tylko do niektórych problemów katechetycznych, i to właśnie zaważyło na ilości i jakości przedstawianych zagadnień.

Trzeba przyznać, że Autorowi udało się rozwiązać trudne zadanie przeanalizowania dorobku naukowego J. Colomba, przy zachowaniu obiektywności, jak również w sposób bardzo wnikliwy dokonać własnej ich interpretacji. Daje się to zuważyć zwłaszcza w trzech kolejnych rozdziałach. W części czwartej,

zatytułowanej: „Ukierunkowanie katechezy na człowieka", Autor zajmuje się antropologią katechetyczną, której jednym z prekursorów słusznie może być nazwany Joseph Colomb. W tej części warto zwrócić uwagę na dwa bardzo ważne zagadnienia: doświadczenie religijne w katechezie i powiązanie katechezy z mentalnością i potrzebami katechizowanych. Wiążą się one bezpośrednio z wciąż aktualnym prblemem budzenia i kształtowania wiary w ramach katechizacji. Ponieważ życie wiary rozwija się stopniowo, zdaniem Josepha Colomba w nauczaniu trzeba zastosować zasadę progresji, z czym związany jest problem prekatechezy, a także dostosowania katechezy do wieku i potrzeb odbiorcy.

Omówione w tym rozdziale zagadnienia ukierunkowują dalsze rozważania na osobę katechety, którego autorytet ma decydujący wpływ na skuteczność katechezy. J. Colomb postuluje więc zwrócenie szczególnej uwagi na formację katechetów, która przygotuje ich do spełnienia misji katechety. W tym układzie rozdział V, którego treścią jest analiza uwarunkowań ze strony dydaktyki katechetycznej, jest bardziej związany z rozdziałem III, w którym Autor omawia środowiskowe uwarunkowania skuteczności katechezy. J. Colomb nie stworzył całościowej metodyki katechetycznej, ale wyraźnie widać, że jego wskazania z tej dziedziny wypływają z aktualnych potrzeb katechezy, uwarunkowanej środowiskowo. Stąd konkretne postulaty z zakresu metodyki dotyczą m.in. języka przekazu, dialektyki katechezy i formułowania konkretnych metod katechizowania, z uwzględnieniem nauczania programowego z pomocą podręczników i docenienia nauczania okazjonalnego.

Powróćmy na koniec do rozdziału VII, w którym ks. Bagrowicz ocenił stanowisko J. Colomba w zakresie uwarunkowań skuteczności katechezy. Autor zwrócił najpierw uwagę na integralne ujęcie uwarunkowań skuteczności katechezy, co można uznać za największe osiągnięcie J. Colomba. Podstawą tego integralnego ujęcia jest zachowanie równowagi między wymaganiem wierności Bogu i wierności człowiekowi. W ten sposób wyraźnie został określony cel katechezy, która powinna przekazywać wiernie nauczanie Pisma Świętego, Tradycji, Magisterium, ale jednocześnie uwzględniać wszystkie nowe sytuacje współczesnego człowieka, które mogą wspomagać humanizację świata, albo zagrażać godności człowieka i chrześcijanina.

Na koniec ks. Bagrowicz omówił funkcję ewangelizacyjną katechezy. Ewangelizacja, lub nowa ewangelizacja, otwiera działalność duszpasterską Kościoła, a zwłaszcza katechizację na człowieka stojącego z dala od Boga i poszukującego prawdy. Ponieważ żyjemy w epoce post-chrześcijaństwa, ewangelizacja i reewangelizacja stawiają katechezie nowe zadania, których rozwiązywanie może doprowadzić do stworzenia współczesnej wizji skuteczności katechezy, na miarę dzieła J. Colomba.

Ks. Marian G o ł ę b i e w s k i, *Hymny samopochwalne Jahwe u Deutero-Izajasza (40-48). Studium literacko-krytyczno-teologiczne*, Warszawa 1994, 270 s.

Stary Testament pozwala zrozumieć przesłanie Nowego Testamentu – ta prawda poznawana jest na pierwszym wykładzie z teologii biblijnej. Do tak prostego stwierdzenia prowadzi jednak bardzo długa i kręta droga studium literacko-krytyczno-teologicznego Biblii. Książka ks. Mariana Gołębiewskiego *Hymny samopochwalne Jahwe u Deutero-Izajasza (40-48)* jest zaproszeniem do wejścia na taką drogę. Treścią omawianej książki jest tylko niewielki jej odcinek, ale dzięki kompetencjom i umiejętnościom Autora poznana wiedza daleko wykracza poza wcześniejsze oczekiwania czytelnika. Praca ta jest bowiem kompletną dokumentacją badań naukowych przeprowadzonych nad hymnami samopochwalnymi Jahwe u Deutero-Izajasza.

Wstępem do omawianej pozycji jest dokładna analiza autorstwa drugiej części Księgi Izajasza (40-55) i jej właściwości literackich. Działalność Deutero-Izajasza, autora rozdziałów 40-45, przypada na lata niewoli babilońskiej (597/587 – 538). Skomplikowana struktura literacka świadczy o późniejszym udziale redaktorów w jej formowaniu.

Przedmiotem dalszych analiz są hymny, w których występują dwie formuły samowychwalania Jahwe: wyłączności – „poza Mną nie ma Boga" i nieporównywalności – „nie ma nikogo podobnego do Mnie".

Przegląd samookreśleń Boga w Starym Testamencie znajduje się w rozdziale I. Najczęściej występuje w Starym Testamencie formuła „Ja jestem Jahwe"- 160 razy, a na drugim miejscu jest formuła samopochwalna „Ja jestem Bogiem", która zawsze występuje z dodatkowym określeniem, np. „Ja jestem Bóg Wszechmogący". Trzecia formuła „Ja jestem Nim", poza Drugim Izajaszem wystepuje tylko jeden raz w Pwt 32,39.

Trzon pracy stanowi rozdział II, w którym Autor przeprowadza analizę literacko-krytyczną siedmiu tekstów Deutero-Izajasza: Iz 41, 4.10.13-14.17; 42, 8-9; 43, 10-13; 44, 6-7.24-28; 45, 3-7.12.18-19.21-22; 46, 9-10; 48, 12-13.17, zawierających formuły samopochwalne Jahwe. Od innych źródeł starotestamentalnych, w których występują te formuły, Deutero-Izajasza odróżnia inny kontekst historyczny, teologiczny i inny gatunek literacki. Temu ostatniemu zagadnieniu poświęcony jest rozdział III, w którym Autor dokonuje analizy porównawczej gatunków literackich. Jest to próba odpowiedzi na następujące pytanie: jakie jest pochodzenie gatunku literackiego tekstów, w których znajdują się hymny samopochwalne? Po przeanalizowaniu literatury starożytnego Bliskiego Wschodu, Autor dochodzi do wniosku, że występują podobieństwa omawianych tekstów Deutero-Izajasza do tej literatury, co nie ma miejsca u innych proroków. Modyfikacje Deutero-Izajasza polegają przede wszystkim na wyak-

centowaniu potęgi Jahwe, który przynosi zbawienie swojemu narodowi, żyjącemu wśród pogańskich ludów.

Rozdział IV omawianej pracy to interpretacja omówionych wcześniej zagadnień w świetle teologii biblijnej. Przedstawiając funkcje i znaczenie teologiczne formuł samookreślenia w hymnach samopochwalnych Jahwe ks. Gołębiewski zwrócił najpierw uwagę na kontekst tych formuł u Deutero – Izajasza. Dalsza część pracy to analizy trzech tematów zawartych w formułach: „Ja jestem Jahwe", „Ja jestem Bogiem", „Ja jestem Nim". Wyniki tych analiz, w połączeniu z wynikami wcześniej przeprowadzonych studiów literacko-krytycznych, pozwoliły sformułować końcowe wnioski.

Na szczególną uwagę zasługuje wykaz centralnych tematów, związanych z formułami samookreślenia Jahwe, które można ująć w postaci fundamentalnych twierdzeń teologii Deutero – Izajasza:

1) Jahwe jest jedynym Bogiem we wszechświecie.
2) Jahwe jest Bogiem nieprównywalnym; nie ma Boga podobnego do Niego.
3) Jahwe działa w Historii.
4) Jahwe kieruje pomyślnie karierą Cyrusa, władcy Persji.
5) Jahwe uwolni naród izraelski z niewoli babilońskiej.
6) Jahwe jest Stworzycielem wszechświata.
7) Jahwe jest Stwórcą Izraela.
8) Jahwe wzywa Izraela, aby był ludem przymierza i aby wypełnił etyczne i moralne zobowiązania wynikające z przymierza synajskiego.

Przedstawione tematy prowadzą do ogólnego wniosku, że formuły samopochwalne Jahwe ukazują potęgę Boga Izraela, ale też nadzwyczajną opiekuńczość wobec narodu wybranego. Układ logiczny pracy na to nie pozwalał, ale po przeczytaniu tej książki rodzi się pokusa dopisania jeszcze jednego rozdziału, w którym można by ukazać aktualność objawiania się Boga, który przemawia nie tylko do narodu wybranego, ale zwraca się do każdego człowieka, wszystkich czasów.

Ks. Krzysztof Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Studium liturgiczno-teologiczne*, Włocławek : n. aut. 1997, 299 s.

Z praktycznego punktu widzenia najbardziej ciekawym fragmentem pracy habilitacyjnej ks. Krzysztofa Koneckiego powinien być rozdział VI, w którym Autor omawia pastoralne implikacje konsekracji dziewic. Już sam tytuł pracy: „Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II" może bowiem budzić wątpliwości współczesnego człowieka co do przydatności w życiu codziennym rozważań na ten temat. Tym wątpiącym można poradzić lekturę książki od końca, bez obawy, że się zawiodą. Ostatni rozdział

rozbudza bowiem ciekawość, jakimi drogami Autor dochodzi do tych końcowych wniosków.

Ogólny przegląd planu pracy pozwala odkryć logiczność przyjętych założeń i „żelazną" konsekwencję Autora we właściwym powiązaniu poszczególnych części pracy w oparciu o zasadę „wynikania": rozprawa rozpoczyna się od rysu historycznego obrzędów konsekracji dziewic, aby w kolejnym rozdziale obrzędy mogły zostać przedstawione w perspektywie przygotowań do Soboru Watykańskiego II i jego pracach i wreszcie znaleźć swój finał w postaci nowego opracowania obrzędu konsekracji dziewic. Te trzy pierwsze rozdziały pozwalają Autorowi nie tylko na refleksję w wymiarze historycznym, ale służą jednocześnie jako podstawa do ustalenia najważniejszych elementów liturgicznych i teologicznych, które zostaną omówione w dwóch kolejnych rozdziałach.

Z części historycznej czytelnik dowiaduje się, że początków tego obrzędu należy szukać w Rzymie w IV i V wieku. Do Soboru Watykańskiego II przetrwały obrzędy zatwierdzone przez Sobór Trydencki, pochodzące z pontyfikału rzymskiego (XIII/XIVw.). Historyczna analiza kształtowania się obrzędów konsekracji dziewic pozwoliła również ustalić, że od samego początku praktyka konsekracji dotyczyła osób świeckich, żyjących w zwykłych warunkach codzienności z innymi ludźmi.

Bardzo ciekawym materiałem badawczym były dokumenty i opracowania, którymi posługiwał się Autor przy pisaniu trzeciego rozdziału. Przez okres czterech lat trwania prac redakcyjnych nad nowymi obrzędami zostało zgromadzonych wiele dokumentów, do których dotarł Autor, a znajdujących się w Archiwum Kongregacji Kultu Bożego, a także prywatnych rękach sekretarza Grupy Studyjnej, która przygotowała nowe obrzędy konsekracji dziewic. Obszerność zgromadzonej dokumentacji wymagała od Autora wielkiej dyscypliny, zarówno w klasyfikowaniu, jak również w wyborze najważniejszych informacji. Efektami tej pracy są odpowiedzi na pytania dotyczące tytułu księgi, szafarza obrzędów, podmiotu obrzędów i obrzędu mieszanego. Ciekawa, z racji zainteresowania tym problemem wielu świeckich, jest odpowiedź na pytanie: kto to jest dziewica? W rubrykach nowych obrzędów nie stawia się dziewictwa fizycznego jako warunku do konsekracji dziewic. W takim podejściu do dziewictwa nacisk został położony na wymiar wolitywno-intelektualny całkowitego oddania się Bogu, co też jest nawiązaniem do tradycji starożytnej. Przesłanki historyczne odegrały również rolę w podjęciu decyzji o utrzymaniu dotychczasowej tradycji dopuszczania do konsekracji tylko kobiet, chociaż sprawa konsekracji mężczyzn pozostaje otwarta.

Kolejny problem, który został podjęty w tej pracy, to liturgia konsekracji dziewic. Po omówieniu znaczenia rubryk o miejscu i czasie sprawowania obrzędu, zostały wyjaśnione jego podstawowe elementy strukturalne, w kolejno-

ści: wezwanie kandydatek, homilia biskupa, pytania, litania o świętych, odnowienie ślubu czystości, modlitwa konsekracyjna, wręczenie oznak konsekracji (welonu, obrączki i księgi «Liturgii godzin»).

Przedstawiona w poprzednim rozdziale liturgiczna analiza obrzędów domaga się jednak teologicznej interpretacji. Autor podjął to zagadnienie w rozdziale V, który można uznać za najbardziej twórczy fragment omawianej pracy. O bogactwie treści świadczą tytuły kolejnych paragrafów: 1) Konsekracja dziewictwa a konsekracja chrzcielna; 2) Charyzmat dziewictwa inicjatywą i darem Boga Ojca; 3) Konsekracja dziewic znakiem i urzeczywistnieniem oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła; 4) Dziewictwo konsekrowane owocem działania Ducha Świętego; 5) Dziewictwo konsekrowane eschatycznym znakiem królestwa; 6) Maryja jako ikona Kościoła wzorem dziewicy konsekrowanej; 7) Charakter ofiarniczy dziewictwa konsekrowanego. Bogactwo tego rozdziału domaga się bardzo uważnego zapoznania się z treścią i podjęcia osobistych przemyśleń, które bezpośrednio przygotowują do przyjęcia wniosków i postulatów o charakterze praktycznym, które Autor umieścił we wspomnianym już na początku rozdziale VI.

Po lekturze tej książki, nawet słabo teologicznie przygotowany czytelnik może dostrzec kierunek przemian dokonujących się w Kościele katolickim, który nie tylko głosi zbawienie Chrystusowe, ale jednocześnie pokazuje różne możliwości wejścia na drogę zbawienia. Odnowiony obrzęd konsekracji dziewic, zwłaszcza stanu świeckiego, jest zachętą do podjęcia trudnego powołania życia w stanie dziewictwa, a omawiana powyżej praca pozwoli wyjaśnić wątpliwości i być może podjąć ostateczną decyzję zainteresowanym katoliczkom świeckim.

ks. Jan Przybyłowski

AKCENTY WŁOCŁAWSKIE W *ENCYKLOPEDII KATOLICKIEJ*

Encyklopedię można czytać na różne sposoby. Moja lektura nowego, ponad 700-stronicowego tomu *Encyklopedii Katolickiej** przebiegała według klucza: wyłowić wszystko, co ma jakikolwiek związek z diecezją włocławską w jej obecnym kształcie. Samoistnych haseł ściśle z nią związanych nie znalazłem zbyt wiele, a i tak niektóre z nich trzeba mocno skorygować. Nie znalazłem też przynajmniej kilku, których obecności spodziewałem się. Natomiast podniosła mnie (trochę) na duchu lista nazwisk związanych z diecezją autorów haseł encyklopedycznych, jak i tych, których publikacje zostały zacytowane w bibliografii uzupełniającej hasła.

Alfabetycznie pierwszym spośród osób związanych z diecezją – pochodzeniem, pracą czy swoimi dziełami – którzy w ocenie redaktorów zasłużyli sobie na własne hasło encyklopedyczne, okazał się być Konstanty Iłowiecki, jeden z osiemnastowiecznych opatów klasztoru cysterskiego w Lądzie, który nie tylko uposażył miejscowy kościół i klasztor, ale dokończył budowę kościoła w Zagórowie i wzniósł kościół w Lądku. Dożywszy blisko siedemdziesięciu lat, zmarł w Lądzie w 1777 roku. Dwaj inni księża o nieczęstych nazwiskach zaczynających się na „I" to wybitne postacie ze świata polskiej nauki XX wieku. Ks. Henryk Insadowski (1888-1946), wywodzący się z Karnkowa, od trzydziestego piątego roku życia do śmierci prowadzący wykłady z prawa rzymskiego na KUL. Ks. Józef Iwanicki (1902-1995), chociaż urodził się niedaleko Opoczna, przez studia seminaryjne, święcenia kapłańskie i wieloletnią pracę związał się z Włocławkiem. Wyłaniający się z hasła obraz jego pracowitego życia, zwłaszcza w pierwszych latach powojennych, kiedy to równolegle prowadził wykłady i zajęcia z nauk filozoficznych na trzech uczelniach (Uniwersytet Warszawski, KUL, seminarium włocławskie), został zubożony pominięciem faktu, iż jednocześnie w latach 1945-1952 pełnił obowiązki proboszcza parafii Dąbie Kujawskie.

Zdecydowanie dłuższa jest lista uznanych za godnych odnotowania duchownych z nazwiskami rozpoczynającymi się o wiele popularniejszą literą „J". Otwiera ją salezjanin, ks. Wiktor Jacewicz (1909-1985), który przyszedł na świat w Petersburgu, a zakończył swe naznaczone pobytem w Dachau życie

* Encyklopedia katolicka, t. 7, Lublin 1997.

we Włocławku. Lecz nie tylko to związało go z naszą diecezją. Tuż przed wojną jako kleryk, zwyczajem salezjańskim swą praktykę pedagogiczno-duszpasterską odbywał w Aleksandrowie Kujawskim. Wrócił tam już jako nauczyciel prowadzonego jeszcze nadal przez zgromadzenie liceum ogólnokształcącego (1952-1955). On też, wspólnie z innym salezjaninem, ks. Janem Wosiem, zebrał i opracował materiały do pięciotomowego *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945* (Warszawa 1977-1981), którego wiele stron zajmują informacje o duchowieństwie diecezji włocławskiej.

Znalazł się też w *Encyklopedii* ks. Włodzimierz Jakowski (1876-1948), który pod koniec ubiegłego wieku ukończył włocławskie seminarium duchowne. To właśnie ów kapłan w pierwszych latach naszego wieku powołał w Częstochowie, należącej wówczas do diecezji kujawsko-kaliskiej, Katolickie Stowarzyszenie Robotników Polskich, tam też założył Stowarzyszenie Służących – organizacje, które dziś mieściłyby się w formach chrześcijańskich związków zawodowych. Chociaż w 1913 r. wstąpił do Zgromadzenia Księży Marianów, to jednak jeszcze w latach 1914-1916 pracował i przebywał na terenie diecezji. Przez jakiś czas był wykładowcą w rodzimym seminarium włocławskim, dyrektorem włocławskiej drukarni diecezjalnej; przebywał też w Ciechocinku. Zmarł w Stanach Zjednoczonych.

Trzy następne postacie encyklopedyczne związane są z o wiele dawniejszymi czasami. Jakub z Sienna był biskupem włocławskim według *Encyklopedii* w latach 1465-1475. Wykazy biskupów opublikowane w kolejnych *Rocznikach diecezji włocławskiej* przypisują mu krótsze rządy (1464-1473). Wszędzie, gdzie był biskupem: w Krakowie, Gnieźnie i oczywiście także we Włocławku, wyposażył tamtejsze katedry w stalle dla członków kapituły. Jakub z Szadku (a nie z Szadka, jak podano w *Encyklopedii*), żyjący w latach 1412-1487, nie duchowny, choć kanonik, był człowiekiem uczonym (wykładowca i rektor UJ), brał udział w Soborze Bazylejskim, był dyplomatą (to on przyczynił się do zawarcia z Krzyżakami pokoju toruńskiego w 1466 r.) i przyjacielem Jana Długosza. Nietuzinkowy życiorys miała też trzecia uwieczniona w *Encyklopedii* postać średniowieczna, Jan Kropidło (1360-1421), z książęcego rodu. Z Włocławkiem i diecezją związał się szczególnie, chociaż zaczął i zakończył życie w Opolu. Jako jedyny spośród ponad osiemdziesięciu biskupów włocławskich, dwukrotnie (1384-1389 i 1402-1421) rządził diecezją. O jego wszechstronności, talentach, zdolnościach organizacyjnych świadczą choćby tylko niektóre, tak różne od siebie dziedziny działalności, jak: dokończenie budowy katedry włocławskiej, zbrojna obrona pomorskiej części diecezji przed Krzyżakami, czy system motywacyjny (podwójna pensja) dla księży pracujących naukowo.

Wśród osób wymienianych w *Encyklopedii,* a związanych z naszą diecezją, są takie, które – co prawda w dość dalekiej przeszłości – pełniły funkcje liczące się w skali całego kraju. Do takich funkcji z całą pewnością zaliczyć można godność rektora UJ. Funkcję tę pełnili: Jan ze Słupcy (1408-1488), trzykrotny rektor tej uczelni; Jan z Turobina (1511-1575), kanclerz biskupa włocławskiego Jana Drohojowskiego; pełnił on funkcję rektora aż pięciokrotnie. *Encyklopedia* odnotowała też postać mniej godną uwagi aniżeli poprzednio wymienione – Jana z Buska (zm. 1381), kanonika włocławskiego, dobrze zapowiadającego się prawnika i urzędnika w kancelarii królewskiej, który w następstwie popełnionych nadużyć (oskarżono go o sfałszowanie dokumentu papieskiego) został zdjęty z piastowanych urzędów.

Znalazł się w *Encyklopedii* abp Włodzimierz Jasiński (1873-1965), włocławianin z urodzenia, wychowanek miejscowego seminarium i kapłan diecezji włocławskiej, ordynariusz w dwóch diecezjach: sandomierskiej (1930-1934) i łódzkiej (1934-1946), przez blisko dwadzieścia lat po rezygnacji z kierowania tą ostatnią żył w tuchowskim klasztorze redemptorystów. Jakimś brakiem, z naszego diecezjalnego punktu widzenia, jest pominięcie informacji, że w latach 1915-1918 ks. Jasiński był proboszczem i dziekanem w Koninie. Brakiem tym dziwniejszym, iż hasło zawiera informację, że w tych samych latach był... dyrektorem szkoły handlowej w tymże Koninie. Wydaje się też, że w opracowaniu tej rangi, po ponad pół wieku od wydarzenia, w zupełnie innych warunkach społeczno-politycznych, mogłyby się znaleźć choćby jak najzwięźlej podane motywy tej niezwykle rzadko spotykanej w Kościele, a tym bardziej w Polsce decyzji o rezygnacji z zarządzania diecezją...

Z informacji o zakonniku paulińskim, o. Augustynie Jędrzejczyku (1865-1952) można dowiedzieć się, że studiował we włocławskim seminarium duchownym i w tym mieście w 1898 r. przyjął święcenia kapłańskie (zakon paulinów nie miał w tamtym czasie własnego seminarium). Czymś więcej niż pasją późniejszego generała zakonu paulińskiego (1942-1946) było malowanie obrazów o tematyce religijnej. Spośród ponad 30 kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej jedna znajduje się w kaplicy papieskiej w Castel Gandolfo, dwie inne w kościołach naszej diecezji: w Boniewie i Dębach Szlacheckich.

Natomiast drugi z paulinów odnotowanych w tym tomie *Encyklopedii*, o. Alfons Jędrzejewski (1865-1950), urodził się w Kowalu i podobnie studiował we włocławskim seminarium. Mimo iż był paulinem, przez kilka miesięcy w roku 1914 z polecenia biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego pełnił obowiązki gwardiana w klasztorze bernardyńskim w Kole, a po powrocie z Rosji był wikariuszem w swojej rodzinnej parafii (1919-1920), czego *Encyklopedia* nie odnotowuje. Rodzinnemu miastu zrewanżował się napisaniem wydanej w 1921 r. *Historii miasta Kowala*. Rok wcześniej wydane-

go *Kalendarza historycznego miasta Kowala na Kujawach* na rok 1920 *Encyklopedia* nie odnotowuje.

Dość specyficzny związek z diecezją łączy odnotowneego w *Encyklopedii* marianina, ks. Józefa Jarzębowskiego (1897-1964). Nawet nie wiadomo, czy kiedykolwiek ten warszawianin z urodzenia gościł w naszej diecezji. Ale to on właśnie, jak można wyczytać w jego encyklopedycznym biogramie, rozsławił na drugiej półkuli dzieło naszej diecezjanki, gdyż w 1941 r. przywiózł „do Ameryki pierwsze materiały o kulcie Miłosierdzia Bożego według objawień s. Faustyny Kowalskiej, zaczerpnięte od jej kierownika duchowego, ks. M. Sopoćki". Sam też „stał się gorliwym propagatorem tego nabożeństwa, najpierw w Stanach, a później w Meksyku i Anglii". Dla uzupełnienia encyklopedycznego hasła warto dodać, iż w Licheniu znajduje się – pewnie jedyny – pomnik ks. Jarzębowskiego, odsłonięty w 1990 r. Jego kontrowersyjnie odbierany przez Polaków uczeń i wychowanek z kolegium mariańskiego na Bielanach, gen. Wojciech Jaruzelski, złożył swemu wychowawcy osobisty hołd trzy tygodnie po poświęceniu pomnika.

* * *

Włocławskie akcenty encyklopedyczne trzeba niekiedy wytropić wśród całego ogromu informacji, składających się na poszczególne hasła. Czasami są one sformułowane tak oszczędnie, że włocławskie powiązania trzeba sobie samemu dopowiedzieć. Tak jest w przypadku hasła o parafii Inowłódz, w którym zaznaczono, iż od 1952 r. znajduje się tam dom zakonny sióstr „wspólnej pracy" od Niepokalanej Maryi. Znający diecezję włocławską wiedzą, iż chodzi tu o zgromadzenie wywodzące się z Włocławka, tu nadal mające swój dom generalny, no i od zawsze podpisujące się dużymi literami. Podobnie tylko ktoś i to raczej starszy, znający nazwiska przedwojennych biskupów i kapłanów włocławskich, dopowie sobie przy lekturze poloników z hasła „Jerozolima", iż wymieniony tam bp Karol M. Radoński, który w 1941 r. zorganizował w ówczesnej Palestynie polskie duszpasterstwo wojskowe i cywilne, to włocławski biskup – tułacz wojenny. Ten sam, który nie doczekał możliwości sprowadzenia do Polski wspomnianego w haśle krzyża-wotum, niesionego przez Polaków w czasie drogi krzyżowej w Jerozolimie w Wielki Piątek 1941 r. A ks. Stefan Pietruszka-Jabłonowski, również wspomniany w tym haśle jako pierwszy rektor Polskiej Misji Katolickiej w Jerozolimie, to towarzyszący mu w wojennej tułaczce włocławski kapłan. Trzeba też dobrze znać kapłanów diecezji, żeby przy nazwisku ks. Stanisław Librowski (hasło: „Instytut Historii Kościoła KUL") dopowiedzieć sobie, iż ten znakomity uczony jest kapłanem naszej diecezji.

W haśle „Interreks" wyczytać można, iż biskupi kujawscy pełnili tę funkcję podczas nieobecności prymasa. W dwóch przynajmniej wypadkach hierarchowie kujawscy wspierali opozycję i, co ciekawe, wbrew decyzjom prymasów-

interreksów doprowadzili do ukoronowania na królów polskich swoich kandydatów. I tak bp Stanisław Karnkowski ukoronował Stefana Batorego, a bp Stanisław K. Dąmbski wprowadził na tron Augusta II. Natomiast z hasła „Izajasz" można dowiedzieć się, iż podobizna proroka znajduje się na tzw. patenie kaliskiej z 1193 r., związanej z cysterskim kościołem w Lądzie.

Z biogramu biskupa poznańskiego Benedykta Izdbieńskiego można dowiedzieć się, iż zakończył swe życie 17 stycznia 1553 r. w należącym wtedy do jego diecezji Ciążeniu k. Słupcy. W zachowanym tam po dziś dzień pałacu biskupów poznańskich obecnie mieszczą się bogate zbiory literatury masońskiej.

W haśle „Jadwiga Andegaweńska, św." znajduje się wzmianka, iż jeden z najdawniejszych wizerunków królowej, rzeźba z 1634 r., znajduje się w świątyni nieszawskiej. Natomiast druga święta o tym imieniu, Jadwiga Śląska (nb. patronka nieszawskiej fary), widnieje na obrazie z 1824 r. w noszącym jej imię kościele parafialnym w Karnkowie, a także wśród grupy świętych na predelli Ołtarza z Warty. Autorka hasła mogła jeszcze nie wiedzieć, że po długich staraniach obecnego proboszcza Ołtarz z Warty został przez Muzeum Narodowe zwrócony miejscowej parafii św. Mikołaja.

Hasło „Jakub Starszy Apostoł" informuje, że jego postać ukazana została w scenie zbiorowej na obrazie przedstawiającym Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny, który to obraz znajduje się w katedrze włocławskiej.

W biogramie św. Jana Nepomucena jest wzmianka, iż w 1892 r. w Kole tamtejsi bernardyni przy swoim klasztorze założyli bractwo jego imienia.

Listę drobnych informacji o związkach z naszą diecezją wydłuża ks. Łukasz Janczak (1835-1918) ze zgromadzenia misjonarzy, który urodził się w Jakubowicach k. Sieradza. O. Zygmunt Janicki (1867-1929) jako prowincjał reformatów doprowadził w 1919 r. do odzyskania przez zakon skasowanego za rządów carskich klasztoru włocławskiego i w tymże roku zorganizował w nim I Polski Kongres Tercjarski.

W obszernym tekście o Jasnej Górze znalazły się dwie informacje zaprawione żalem paulińskiego autora, adresowane do znanych postaci naszej diecezji. Przypomniano, iż biskup kujawsko-kaliski z przełomu XIX i XX wieku, Aleksander Bereśniewicz, niechętnie patrzył na przywileje kościelne przeora jasnogórskiego, pozwalające na używanie przezeń niektórych insygniów biskupich (mitry i pastorału); a znanemu historykowi diecezji, ks. Stanisławowi Chodyńskiemu, przypisano, iż nie zwrócił (podobnie jak Ignacy Józef Kraszewski) niektórych archiwaliów jasnogórskich.

Z hasła „Jerzy, św.", które na dwóch kolumnach (1225 i 1226) widnieje pod błędną tzw. żywą paginą „Jerycho", można dowiedzieć się, że we Włocławku znajdował się jeden z najstarszych polskich kościołów ku jego czci, a postać świętego obecna jest w tryptyku z włocławskiego kościoła seminaryjnego.

Natomiast z hasła „Jerzy Matulewicz, bł." niestety nie można dowiedzieć się, że w Koninie istnieje pewnie jedna z pierwszych w Polsce parafia pod jego wezwaniem.

* * *

Ten długi rejestr uwzględnionych nazwisk pozostawia jednak poczucie niedosytu. Wydaje się bowiem, że w tym tomie *Encyklopedii* powinny znaleźć się odrębne hasła dla przynajmniej trzech kapłanów. Pierwszy to wspomniany już ks. Stefan Pietruszka-Jabłonowski (1897-1973), przedwojenny patron Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży, zagnany wojenną zawieruchą na Bliski Wschód, pierwszy rektor Polskiej Misji Katolickiej w Jerozolimie. Jego staraniem, co przyznaje *Encyklopedia* w haśle „Jerozolima", zostały zbudowane kaplice III i IV stacji jerozolimskiej drogi krzyżowej. Skoro jego grób jest w Jerozolimie, to w Polsce można byłoby poświęcić mu kilka linijek tekstu.

Drugim, o którego wypada się upomnieć, jest ks. Adam Jankowski (1884-1949), wieloletni profesor filozofii we włocławskim seminarium duchownym. Chyba powinien znaleźć się w *Encyklopedii* nawet przy zastosowaniu najbardziej surowych kryteriów doboru haseł, skoro jego biogram w *Słowniku polskich teologów katolickich* zawiera kilkakrotnie liczniejszą listę publikacji, aniżeli spisy wielu innych, którzy w KUL-owskim dziele zostali odnotowani.

Trzeci, o którego upomnieć się na pewno należy, to sługa Boży ks. Dominik Jędrzejewski (1886-1942), proboszcz parafii Gosławice, zamęczony w Dachau, włączony do grona 107 męczenników II wojny światowej.

* * *

Bardzo skromnie wygląda lista haseł omawiających miejscowości – parafie naszej diecezji. Ściśle biorąc, liczy raptem... jedną pozycję: Izbica Kujawska. To prawda, że na litery I-J, które ten tom obejmuje, w całej diecezji zaczynają się nazwy jeszcze tylko trzech parafii: Janiszew, Janiszewice i Jeziorsko. I nie chodzi tylko o to, że przynajmniej dwie z nich mają za sobą historię dłuższą i bogatszą niż wiele innych, którym w tym tomie poświęcono należną uwagę; ale głównie o to, że autorzy VII tomu *Encyklopedii*, którego druk ukończono w październiku 1997 r., jakby nigdy nic przypisali (w zamian?) do diecezji włocławskiej parafię Iwanowice, od 25 marca 1992 r. należącą do diecezji kaliskiej. To jak na encyklopedię zbyt duże przeoczenie. Ale nawet wzmiankowana w *Encyklopedii* Izbica Kujawska też nie ma całkowitego szczęścia. Poza dość istotną pomyłką co do nazwiska fundatorów jednej z kaplic kościoła parafialnego (Wodzińscy, a nie Wodzianowscy), dzieje troski o stan tej świątyni kończą się według autorki hasła na 1958 roku. Tymczasem, jak można wyczytać choćby z *Rocznika diecezji włocławskiej* na 1991 rok, ostatni generalny remont kościoła i jego regotyzacja, trwające sześć lat (co świadczy o skali

przedsięwzięcia), zakończone zostały w 1986 roku. Wydaje się też, że aczkolwiek rzeczywiście godne odnotowania w haśle było erygowanie przez przedwojennego proboszcza izbickiego, ks. Mariana Chytrzyńskiego, bractwa różańcowego, to również zasługiwał na wzmiankę lub choćby na odnotowanie w bibliografii fakt, że tenże proboszcz zebrał osiem tomów akt tej parafii i materiałów do jej historii, przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. O czym można dowiedzieć się z cyklicznego opracowania dziejów parafii w diecezji włocławskiej, autorstwa ks. Witolda Kujawskiego, publikowanego w „Ładzie Bożym".

A skoro już mowa o naszych kościołach na łamach *Encyklopedii,* to trzeba sprostować informację zawartą w haśle „Jędrkiewicz Stefan", jakoby jego obraz przedstawiający Matkę Boską Różańcową znajdował się w „kaplicy salezjanów w Zduńskiej Woli". Nie wypowiadam się co do istnienia obrazu, ale z całą pewnością wiem, że w Zduńskiej Woli jedynym zgromadzeniem zakonnym są orioniści.

W lokalnych patriotach może zrodzić się poczucie niedosytu przy lekturze niektórych haseł odnoszących się do instytucji oraz inicjatyw duszpasterskich. Szkoda na przykład, że w haśle „Instytut Wyższej Kultury Religijnej" nie znalazła się wzmianka, iż powstały w 1938 roku (równolegle z lubelskim opartym na KUL-u) włocławski Instytut był jedynym, który zrodził się w oparciu o seminarium duchowne w mieście nieuniwersyteckim. O czym dokładnie pisze jego współtwórca, ks. Stefan Biskupski, w wyliczonym w przyhasłowej bibliografii artykule.

W haśle „Inteligencji duszpasterstwo" napisano, iż po II wojnie wobec utrudnień władz państwowych duszpasterstwo takie realizowało się w ramach duszpasterstwa akademickiego, pracowników naukowych lub przy KIK-ach, a potrzebę powołania odrębnego duszpasterstwa inteligencji wyrażano w dokumentach kolejnych synodów diecezji krakowskiej (1979) i lubelskiej (1985). Tymczasem przy włocławskim kościele seminaryjmym Św. Witalisa początki takiego duszpasterstwa sięgały już lat sześćdziesiątych, choć Włocławek nie był miastem uniwersyteckim ani nie posiadał KIK-u; od lat siedemdziesiątych duszpasterstwo przybrało regularne formy, zainicjowane przez ks. Wojciecha Hanca. Ale w wypadku tego niedomówienia wina może leżeć po stronie diecezji włocławskiej, która nie zadbała o szersze informowanie o tego rodzaju inicjatywach.

* * *

Trochę częściej od samych haseł dotyczących diecezji można spotkać w tym tomie *Encyklopedii* nazwiska autorów z nią związanych. Dotyczy to zarówno autorów haseł, jak i autorów publikacji przywoływanych w bibliografii przyhasłowej. Najwięcej haseł (14) opracował ks. Jerzy Pałucki, kapłan naszej diece-

zji, pracownik naukowy i prodziekan Wydziału Teologicznego KUL. Są to głównie biogramy postaci ze starożytności chrześcijańskiej, domeny naukowej ks. Pałuckiego. Hasła jego autorstwa to: Instancjusz, św. Ireneusz, Ireneusz z Tyru, Itinerarium Burdigalense, Izaak z Edessy, Izaak z Niniwy, Izaak Wielki, Izydor z Peluzjum, Jan II, Jan III, Jan Maksencjusz, Jan Moschos, Jan z Nicius, Jan z Tesaloniki. Stanisław Olczak, wywodzący się z parafii Zaduszniki, profesor historii na Wydziale Humanistycznym KUL, opracował trzy hasła: Instytut Moralnej Opieki nad Dziećmi, Jaksa z Kopanicy, Jan Luksemburski. Ks. Wojciech Hanc, rektor włocławskiego seminarium duchownego, teolog – ekumenista, jest autorem dwóch haseł: „Interkomunia" oraz „Ireniczna teologia". Podobnie dwa hasła (papieże: Jan VI i Jan VII) opracował ks. Tomasz Kaczmarek, profesor patrologii w seminarium włocławskim.

Dla pełniejszego obrazu potencjału intelektualnego prezentowanego przez naszą diecezję trzeba dodać jeszcze abpa Henryka Muszyńskiego, poprzedniego ordynariusza włocławskiego, biblistę, który opracował informacje z zakresu archeologii do hasła „Jezus Chrystus".

Nazwiska osób związanych z diecezją włocławską można też znaleźć w dołączonych do haseł wykazach bibliograficznych. Jako autorzy literatury pomocniczej figurują następujące osoby: ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Stefan Biskupski, ks. Antoni Borowski, ks. Wincenty Dudek, ks. Stanisław Gębicki, ks. Benedykt Gembicki, bp Marian Gołębiewski, ks. Wojciech Hanc, ks. Józef Iwanicki, Stanisław Jankowski SDB, Szczepan Zachariasz Jabłoński OSPE, ks. Franciszek Jóźwiak, Marian Kanior OSB, ks. Stanisław Mazierski, abp Henryk Muszyński, ks. Stanisław Olejnik, Anzelm Szteinke OFM.

* * *

Wyłowienie z pewnie co najmniej tysiąca haseł możliwie wszystkiego, co ma związek z diecezją włocławską, jest dokonaniem raczej rejestrującym niż oceniającym. Ewentualne korekty, uzupełnienia, dopowiedzenia nie upoważniają mnie do oceniania całości dzieła. Domyślam się bowiem, że niemal niemożliwą jest rzeczą wprowadzenie do haseł tego wszystkiego, co znane i bliskie jest komuś żyjącemu w opisywanej społeczności. Jeżeli miałbym sformułować jakąś ogólną refleksję, to tylko taką, iż zebrany materiał zdaje się świadczyć, że bardziej świetna była odległa przeszłość diecezji aniżeli jej nowsze dzieje.

* * *

Lektura siódmego tomu *Encyklopedii* wzbudziła też we mnie pytania natury ogólniejszej, które – mimo „lokalnego" tytułu niniejszego opracowania – pozwalam sobie w tym miejscu dodać. Przypuszczam, że grono redakcyjne *Encyklopedii* wypracowując kryteria doboru haseł szukało z pewnością równowagi wskazywanej specyfiką tytułu. „Encyklopedia", a więc zestaw informacji, ale

i „katolicka", a zatem dość wyraźnie określająca granice przynajmniej tego, co tylko z największą trudnością pod ten przymiotnik dałoby się podciągnąć. Przypuszczam też, że w przypadkach dyskusyjnych racją poważniejszą było możliwie najszersze, łagodne i wyrozumiałe podejście do osób i zagadnień. Nawet jednak przy tych założeniach pozostaje dla mnie dyskusyjna obecność w *Encyklopedii katolickiej* takich haseł, jak np.: „internacjonalizm", „informatyka", zakres informacji w hasłach „jałtańska konferencja", „jazz", „jarmark".

Budzi moje wątpliwości obecność dwóch biogramów: Jarosława Iwaszkiewicza i Mieczysława Jastruna, choć z trochę odmiennych motywów. Jeżeli ten drugi, mimo swojej początkowej identyfikacji z komunizmem, przeszedł duchowy przełom, a w jego twórczości pojawił się wyraźny wątek religijny, to w przypadku Jarosława Iwaszkiewicza wyszukiwana przez autora hasła symbolika chrześcijańska w jego utworach nie potrafi zrównoważyć szkód moralnych, jakie za czasów jego prezesury dokonały się w polskiej literaturze. Czego pośrednim potwierdzeniem jest zamieszczenie w haśle oceny: „Zachowywał ugodową postawę wobec władz PRL". Ta ocena zdumiewa mnie nie ze względu na treść, gdyż nawet dobrze znający pisarza wypowiadali się w tej materii o wiele ostrzej, ale ze względu na samą obecność. Jeżeli zdecydowano się oceniać na tej płaszczyźnie Iwaszkiewicza, to dlaczego nie Jastruna – a przynajmniej pierwszą część jego powojennej twórczości. Obecności tych dwóch osób w *Encyklopedii katolickiej* tym bardziej nie mogę zrozumieć, że zabrakło w niej miejsca na przykład dla biogramu bpa Mariana Jankowskiego (1899-1962), sufragana podlaskiego, który – śmiem twierdzić – swoimi dokonaniami życiowymi nie budził żadnych zastrzeżeń. A widząc tak kontrowersyjne osoby w tym tomie, aż boję się pomyśleć, czyj biogram może się znaleźć w tomie na literę „U"...

ks. Antoni Poniński

SPIS TREŚCI

Słowo Pasterza Diecezji Biskupa Bronisława Dembowskiego 5

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI
O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego 7

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

KS. KAZIMIERZ RULKA
Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku 23
Wykaz referatów wygłoszonych w latach 1979-1998 37
Bibliografia 42

Sprawozdanie z działalności za rok 1997/98 – KS. ROMAN MAŁECKI 44

Statut 53

Członkowie 56

Zarząd 57

Zmarli członkowie 58

Z TEOLOGII

KS. TOMASZ KACZMAREK
Św. Józef w nauczaniu Ojców Kościoła. Idee przewodnie 61

KS. KRZYSZTOF KONECKI
Natura Liturgii Godzin 71

KS. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
Urzeczywistnianie Kościoła we wspólnocie w świetle pastoralnych zasad eklezjologii komunii 77

KS. ROMAN MAŁECKI
Kościół jako „communio” w relacyjnej eklezjologii Johna D. Zizioulasa ... 84

KS. TOMASZ MICHALSKI
„Nowy człowiek” na podstawie *Listu do Kolosan (3, 10-15)* 94

KS. STANISŁAW OLEJNIK
Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej 105

KS. JERZY PAŁUCKI
Polityka religijna dynastii Sewerów a postawa Kościoła
wobec władzy świeckiej 114

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Teoria opowiadania P. Ricoeura i jej zastosowanie w instrukcji
O interpretacji Pisma Świętego w Kościele 129

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI
Duszpasterstwo młodzieży i nowa ewangelizacja 142

Z FILOZOFII I PSYCHOLOGII

KS. ZDZISŁAW PAWLAK
Problem wolności we współczesnej kulturze. Refleksje filozoficzne 157

KS. MAREK KASIK
Religijność a osobowość. Typy postaw religijnych a obraz siebie 169

KS. HENRYK POSŁUSZNY
Psychiczne uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa
i życia zakonnego 179

ANNA TUROWSKA
Rehabilitacja osób niepełnosprawnych a integracja społeczna 194

VLADISLAVIENSIA

KS. PIOTR GŁOWACKI
Sylwetka duchowa biskupa Franciszka Korszyńskiego 207

KS. LECH KRÓL
Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza 214

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL
Ks. Jan Oświeciński – filolog klasyczny 226

Sympozjum w 10. rocznicę śmierci ks. Franciszka Jóźwiaka

Wprowadzenie – KS. REKTOR WOJCIECH HANC 239

KS. WOJCIECH HANC
Ks. Franciszek Jóźwiak jako rektor 242

KS. JERZY BAGROWICZ
Ks. Franciszek Jóźwiak – redaktor 252

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB
Ks. Franciszek Jóźwiak jako biblista 259

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Żył i uczył żyć nie dla siebie. Przesłanie konferencji ks. Jóźwiaka do alumnów 266

KS. KAZIMIERZ RULKA
Warsztat naukowy ks. Franciszka Jóźwiaka 276

SZKICE – SPRAWOZDANIA – RECENZJE

MIROSŁAW GLAZIK
Theotokos – Matka Milczenia. Próba interpretacji epifanicznej wiersza Bogdana Ostromęckiego 289

Omówienie prac habilitacyjnych członków TTN WSD we Włocławku – KS. JAN PRZYBYŁOWSKI 296

Włocławskie akcenty w *Encyklopedii katolickiej* – KS. ANTONI PONIŃSKI 304

CONTENTS

A word of the Pastor of Diocese – Bishop BRONISŁAW DEMBOWSKI 5

Bishop ROMAN ANDRZEJEWSKI
On the traditions and scientific abilities of the ecclesiastical circle in Włocławek 7

THE THEOLOGICAL SCIENTIFIC SOCIETY AT THE HIGHER THEOLOGICAL SEMINARY IN WŁOCŁAWEK

Father KAZIMIERZ RULKA
The origins and history of the Theological Scientific Society at the Higher Theological Seminary in Włocławek 23
The list of lectures presented in years 1979-1998 37
Bibliography 42

Report on activity in 1997/98 – Father ROMAN MAŁECKI 44

Statute 53

List of Fellows 56

Executive Board 57

List of Dead Fellows 58

FROM THEOLOGY

Father TOMASZ KACZMAREK
Saint Josephus in the teaching of the Doctors of Church. The main ideas 61

Father KRZYSZTOF KONECKI
The very nature of the Liturgy of Hours 71

Father MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
The realisation of the Church in a community in the view of pastoral principles of the Ecclesiology of Communion 77

Father ROMAN MAŁECKI
The Church as a „communio” in the relational ecclesiology of John D. Zizioulas 84

Father TOMASZ MICHALSKI
A „new human being” in the *Letter to Colossans (3,10-15)* 94

Father STANISŁAW OLEJNIK
The defence of the Christian moral values in present days 105

Father JERZY PAŁUCKI
The religious policy of Sever’s dynasty in relation to the attitude of Church towards the secular power 114

Father ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
The Ricoeur’s theory of narration and its implementation in the instruction *On the interpretation of the Bible in the Church* 129

Father JAN PRZYBYŁOWSKI
A priesthood among the young people in relation to the new evangelisation 142

FROM PHILOSPOPHY AND PSYCHOLOGY

Father ZDZISŁAW PAWLAK
The problem of freedom in the nowadays culture. A philosophical reflection 157

Father MAREK KASIK
A religiousness in relation to a personality. The types of religious attitudes in relation to the image of the self 169

Father HENRYK POSŁUSZNY
The psychic conditions amongst the candidates to a priesthood or a monkery 179

ANNA TUROWSKA
A rehabilitation of inefficient people in relation to a social integration 194

VLADISLAVIENSIA

Father PIOTR GŁOWACKI
The spiritual profile of Bishop Franciszek Korszyński 207

Father LECH KRÓL
The personality of Blessed Michał Kozal as a priest 214

Father ZBIGNIEW WRÓBEL
Father Jan Oświeciński, a classical philologist 226

Symposium on the 10th Anniversary of Death of Father Franciszek Jóźwiak

An introduction – Father WOJCIECH HANC, the Rector of the Higher Theological Seminary in Włocławek 239

Father WOJCIECH HANC
Father Franciszek Jóźwiak as the Rector 242

Father JERZY BAGROWICZ
Father Franciszek Jóźwiak – the Editor 252

Father STANISŁAW JANKOWSKI SDB
Father Franciszek Jóźwiak as a Biblicist 259

Fataher IRENEUSZ WERBIŃSKI
He lived and taught to live for another people. A message from Father's Jóźwiak speech to alumnus 266

Father KAZIMIERZ RULKA
The scientific frame-work of Father Franciszek Jóźwiak 276

PROCEEDINGS – REPTORS – REVIEWS

MIROSŁAW GLAZIK
Theotokos – The Mother of Silence. An attempt of epiphanic interpretation of Bogdan Ostromęcki's poem 289

The review of academic dissertations of the Fellows of the Theological Scientific Society at the Higher Theological Seminary in Włocławek – Father JAN PRZYBYŁOWSKI 296

The emphasis of Włocławek in the Roman-Catholic Encyclopaedia – Father ANTONI PONIŃSKI 304