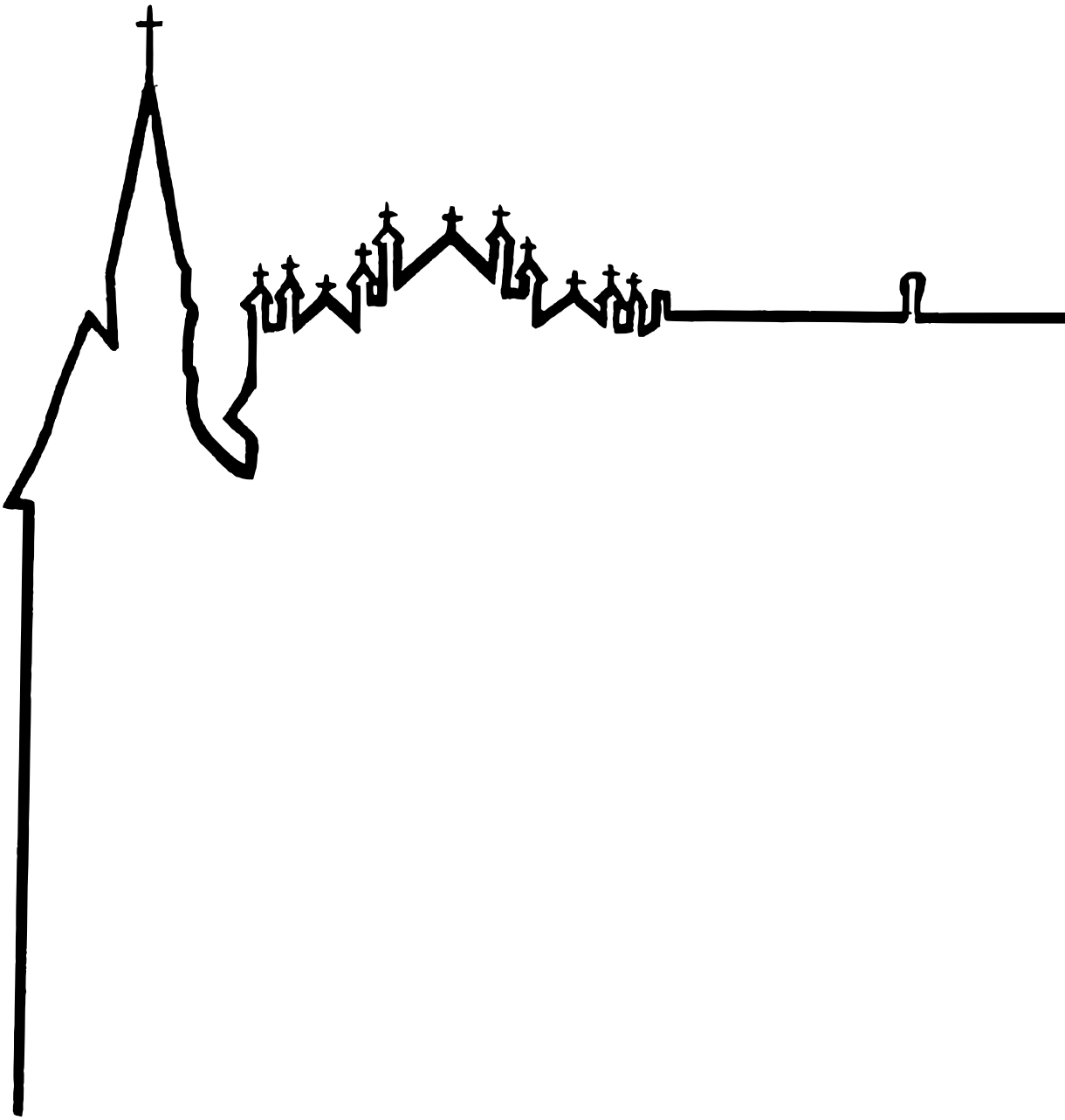
Studia Włocławskie
T. 2



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 2

WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 1999

Zespół redakcyjny

ks. Wojciech Hanc, ks. Leonard Fic, ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Roman Małecki, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Kazimierz Rulka, ks. Ireneusz Werbiński

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Sponsorem II tomu „Studiów Włocławskich" jest
J.E. Ksiądz Biskup Roman Andrzejewski

Tłumaczenia na język angielski
ks. Henryk Posłuszny

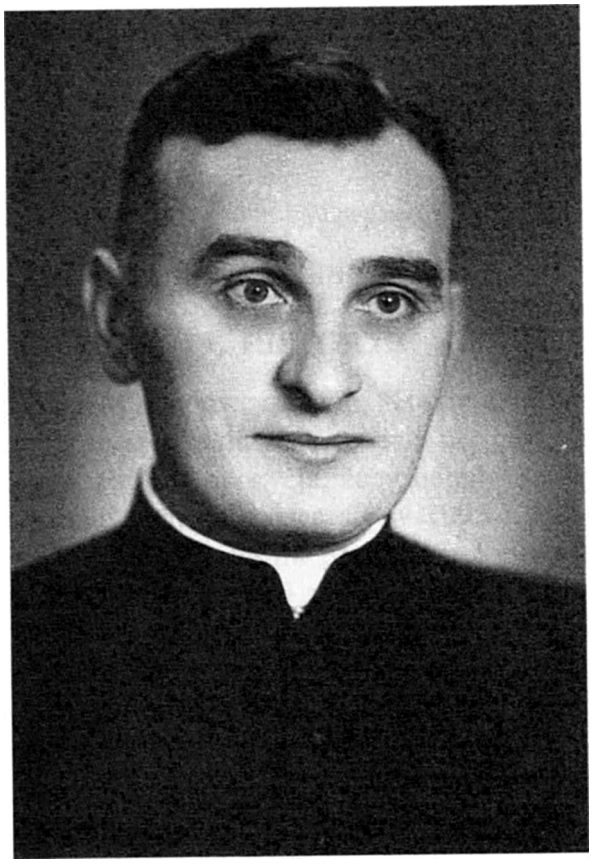
Projekt okładki
ks. Kazimierz Rulka

Korekta Iwona Tomczakowa

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe
s. Zelia Jasiak ZSNM

Druk i oprawa
Drukarnia-Introligatornia „Druk Intro"
ul. Świętokrzyska 32, tel. (052) 566 86 10 tel./fax (0 52) 566 86 30
88-100 Inowrocław



Wielce Czcigodnemu
Księdzu Profesorowi doktorowi habilitowanemu
STANISŁAWOWI LIBROWSKIEMU,
Profesorowi Seminarium Duchownego we Włocławku,
Profesorowi Katoliciego Uniwersytetu Lubelskiego,
długoletniemu Dyrektorowi Archiwum Diecezjalnego we Włocławku,
Założycielowi czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”
Nestorowi polskich historyków kościelnych
z okazji 85-tej rocznicy urodzin
oraz 50-tej rocznicy pracy we Włocławskim Seminarium Duchownym,
niniejszy tom „Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja i współpracownicy

KS. WITOLD KUJAWSKI

KS. PROF. STANISŁAW LIBROWSKI ARCHIWISTA, HISTORYK, REDAKTOR

Kiedy w 1998 r. wykładowcy historii Kościoła zgromadzeni w Opolu na swoim dorocznym spotkaniu zastanawiali się, gdzie ma mieć miejsce następne spotkanie, padła propozycja, żeby odbyło się ono we Włocławku. A powodem tego była zbliżająca się w 1995 r. osiemdziesiąta piąta rocznica urodzin Księdza Profesora Stanisława Librowskiego, który był profesorem znacznej części, jeżeli nie większości, zgromadzonych tam profesorów. Uczył ich i w Seminarium Duchownym we Włocławku, uczył na Akademii Teologii Katolickiej, a najdłużej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ksiądz Profesor, będąc już emerytem, chociaż ciągle w pełni sił twórczych, zamieszkał we Włocławku.

Ponieważ wszyscy zaaprobowali tę propozycję, Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku z radością podjęło się zorganizowania tego spotkania. Zgromadzeni w dniu 8 IV 1999 r. profesorowie, poprzez swojego przedstawiciela i ucznia Księdza Profesora, bpa Jana Kopca z Opola, złożyli hołd nestorowi polskich historyków spośród duchowieństwa polskiego.

Stanisław Librowski, syn Józefa i Marianny z d. Karlińskiej, urodził się 26 kwietnia 1914 r. w Krzemieniewicach, w parafii Gorzkowice, w ziemi piotrkowskiej. Parafia ta należała wówczas do diecezji kujawsko-kaliskiej, czyli włocławskiej. Po zmianach w 1925 r. rodzinna parafia ks. Librowskiego znalazła się w nowej diecezji częstochowskiej. Jednak w tych stronach długo zachowała się pamięć o macierzystej diecezji, co w przyszłości odbiło się na losach Stanisława.

Był szóstym z kolei dzieckiem w rodzinie, gdzie na świat przyszło dziesięcioro dzieci, z których siedmioro się wychowało. Pochodzi z rodziny niezbyt zamożnej. Rodzice, ciężko pracując, dorabiali się, aż osiągnęli kilkunastohektarowe własne gospodarstwo.

Uczył się najpierw w szkole powszechnej w Krzemieniewicach, która miała tylko cztery oddziały. Ukończył ją w 1926 r., a następnie został przy-

jęty do klasy V sześciooddziałowej szkoły w Rzejowicach. Ponieważ ta miejscowość była oddalona od rodzinnej wsi o 10 kilometrów, uczeń musiał początkowo zamieszkać na stancji, co podnosiło koszta nauki. Później, z własnej woli, wolał codziennie pokonywać ową dziesięciokilometrową odległość pieszo. Tu jednak uczył się tylko w klasie V. W 1927 r. bowiem został przyjęty do siedmiooddziałowej szkoły w Gorzkowicach, położonej znacznie bliżej rodzinnych Krzemieniewic.

Ponieważ dobrze się uczył, pragnieniem, tak rodziców, jak i samego zainteresowanego, była dalsza nauka w szkole średniej. W 1929 r. został przyjęty do Państwowego Humanistycznego Gimnazjum Męskiego im. Bolesława Chrobrego w Piotrkowie Trybunalskim. Nie ukończył go jednak, ponieważ uczenie się w Piotrkowie nastręczało pewne trudności. Przez pierwszy rok był na stancji, dosyć kosztownej. Potem dojeżdżał rowerem do Gorzkowic, skąd koleją udawał się do Piotrkowa, a to pochłaniało wiele czasu. Pewnie rodziły się wówczas u ucznia zamiary poświęcenia się kapłaństwu, dlatego po naradzie rodziców Stanisława z proboszczem gorzkowickim, Wincentym Wojciechowskim, postanowiono złożyć podanie o przyjęcie do Niższego Seminarium Duchownego we Włocławku, które prowadziło klasy od V do VIII. W 1931 r. młody Stanisław Librowski, po złożeniu egzaminu wstępnego, rozpoczął naukę we Włocławku. Tak rozpoczęła się Jego przygoda z tym miastem.

Niższe Seminarium Duchowne, czyli Liceum im. Piusa X, ukończył złożeniem egzaminu dojrzałości w maju 1935 r. Już w czerwcu tego roku zgłosił się, w gronie dwunastu kolegów, do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Nie wybrał więc seminarium częstochowskiego, właściwego miejscu pochodzenia, ale pozostał wierny Włocławkowi.

Studia seminaryjne przerwała druga wojna światowa. Kleryk Stanisław Librowski, nie bacząc na zagrożenie, powrócił na początku listopada 1939 roku do seminarium w nadziei, że będzie mógł, pomimo wojny, kontynuować swoją drogę do kapłaństwa. Wprawdzie 6 listopada rozpoczęły się wykłady, ale już w dniu następnym został razem z wszystkimi duchownymi z miasta Włocławka aresztowany. Rozpoczął się długi, ponad pięcioletni, okres tułaczki więziennej. Najpierw więzienie we Włocławku, potem dosyć długi czas internowania w Lądzie nad Wartą, a wreszcie obozy koncentracyjne w Sachsenhausen i Dachau. O tym, jak można było tam się czuć, mogli powiedzieć tylko ci, którzy to przeszli. Wielu oddało tam swoje życie. Stanisław Librowski szczęśliwie doczekał wyzwolenia przez armię amerykańską dnia 29 kwietnia 1945 r.

Po wyzwoleniu alumni seminarium włocławskiego, na czele ze swoim rektorem, ks. Franciszkiem Korszyńskim, udali się najpierw do Francji. Tam, dokończywszy swojego wykształcenia teologicznego, 29 lipca 1945 r. otrzymali święcenia kapłańskie z rąk biskupa włocławskiego, Karola Radońskiego. Cel życiowy został osiągnięty, ale okupiony więzieniem i cierpieniem.

Rektor Franciszek Korszyński proponował księdzu Librowskiemu studia w zakresie teologii dogmatycznej we Fryburgu Szwajcarskim. Ale on, pewnie czując pociąg do innej dyscypliny naukowej, wyraził chęć powrotu do ojczyzny. Jednakże pobyt na ziemi francuskiej przedłużył się do maja 1946 r. Uzyskawszy w ambasadzie PRL w Paryżu, nie bez kłopotów, paszport, 29 maja stanął na ojczystej ziemi. Po jednodniowym pobycie w domu rodzinnym, stawił się we Włocławku, gdzie otrzymał mieszkanie w seminarium.

Wydaje się, że już wówczas zdawał sobie sprawę z tego, iż przyjdzie mu związać się z Włocławkiem i tutejszą uczelnią – chociaż okres bezpośrednio powojenny, kiedy tak bardzo brakowało kapłanów, nie sprzyjał realizacji zamierzeń samego zainteresowanego, a pewnie i bezpośrednich przełożonych, którzy zdawali sobie sprawę, że ksiądz Stanisław Librowski jest predestynowany nie tyle do pracy duszpasterskiej, ile naukowo-dydaktycznej w seminarium. Dlatego, na interwencję samego rektora, Franciszka Korszyńskiego, nie został wysłany na wikariat do dosyć odległej od Włocławka Warty. Jednak praca administracyjno-duszpasterska nie ominęła go. Jeszcze w czerwcu 1946 r. został administratorem parafii Zgłowiączka. Tym razem na krótko, bo tylko do sierpnia. Niebawem jednak związał się z niewielką parafią w Michelinie, której administratorem został 1 września tegoż roku. Pracował tu do 1956 r.

Czas dzielił ksiądz Librowski pomiędzy parafię, zajęcia w bibliotece i archiwum, studia historyczne na Uniwersytecie Warszawskim, a niebawem także i zajęcia dydaktyczne w seminarium duchownym.

Tym jednak, co go najbardziej pociągało, był zasób archiwalny, który po wywiezieniu przez Niemców szczęśliwie powrócił na swoje miejsce do Włocławka. Od początku też czuł się za ten zasób odpowiedzialny. Od 1948 r. rozpoczął remonty w pomieszczeniach archiwalnych w katedrze. Miejsce to może nie jest najwygodniejsze, ale z pewnością bezpieczne. Myślał też o należytym przygotowaniu się do zadań, które przed sobą postawił.

W drugiej połowie września 1946 r. zapisał się na studia historyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Jak na jedną osobę, miał obowiązków aż nadto.

Podczas studiów uczestniczył początkowo w seminarium naukowym prowadzonym przez ks. prof. Józefa Umińskiego. Już w czerwcu 1947 r. miał gotową pracę magisterską na temat: *Katedra włocławska – monografia historyczna*. Jednakże sprzeciw dziekana Wydziału Teologicznego, ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego, który dopatrzył się, że student po pierwszym roku studiów uzyskałby magisterium, sprawił, iż praca ta nie przeszła, chociaż była oceniona bardzo dobrze. Zaszła ponadto jeszcze inna okoliczność. Powrócił na swoją katedrę na Wydziale ks. prof. Zdzisław Obertyński, który nie chciał przyjąć pracy napisanej pod kierunkiem swego czasowego zastępcy. W tej sytuacji student ksiądz Librowski przygotował drugą rozprawę magisterską, tym razem na temat: *Kapituła katedralna we Włocławku*. Oddał ją promotorowi w połowie maja 1948 r. Na jej podstawie otrzymał 24 maja 1948 r. dyplom magistra teologii w zakresie historii Kościoła. Praca magisterska, wysoko oceniona, spowodowała, że nowy magister, jako jedyny z wydziału, otrzymał stypendium doktoranckie na przygotowanie pracy *Hieronim Rozrażewski, biskup kujawski i pomorski*. Zresztą profesor Obertyński snuł plany zatrzymania Librowskiego na uczelni jako asystenta, ale brak kapłanów w diecezji włocławskiej i przewidziane tu dlań zajęcia spowodowały, że biskup włocławski nie wyraził na to zgody. A różne zajęcia doktoranta spowodowały, że obrona doktoratu, nastąpiła dopiero w grudniu 1951 r.

Już w 1947 r. jego nazwisko znane było w świece naukowym. Brał udział w Zjeździe Historyków Pomorza i Prus, zorganizowanym w dniach 19-20 II 1947 r. w Toruniu przez Toruńskie Towarzystwo Naukowe, gdzie miał referat pt. *Archiwum Diecezjalne we Włocławku*. Podobnie w 1950 r., jako jedyna osoba duchowna wziął udział w konferencji pracowników naukowych archiwów i bibliotek w Warszawie. Na tym to zjeździe przyszło mu zabrać głos w obronie kościelnych zasobów archiwalnych, ponieważ ówczesny dyrektor archiwów państwowych, dr Rafał Gerber, zaatakował kościelne placówki archiwalne, postulując przejęcie przez państwo przynajmniej zasobów staropolskich, zwłaszcza odnoszących się do spraw materialnych.

Troska o własność kościelną, zwłaszcza zaś o zasoby archiwum, cechowała zawsze ks. Librowskiego. Świadczą o tym jego starania o rewindykację rozproszonych, w następstwie wojny, po różnych miejscach włocławskich zasobów archiwalnych. Do zasług jego należy zaliczyć odkrycie, że w Krakowie, w tamtejszej Akademii Umiejętności, znajduje się ocalały rękopis jednego z ważniejszych dzieł ks. Stanisława Chodyńskiego pt. *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*. Udało mu się go odzyskać dla siebie i diecezji.

Równolegle ze studiowaniem i pisaniem prac, ksiądz Librowski piastował w diecezji szereg stanowisk, które wymagały czasu i pracy.

Najbardziej przezeń ceniona była praca nad porządkowaniem i opracowywaniem zasobu archiwalnego, chociaż jego kierownikiem prawnie został mianowany dopiero 27 X 1947 r.

Z inicjatywy księdza Librowskiego rozdzielono zasoby archiwalne od bibliotecznych. Dotąd bowiem w Archiwum Kapituły Włocławskiej znajdowały się też rękopisy biblioteczne i stare druki biblioteki kapitulnej. Te ostatnie zostały przekazane do biblioteki seminaryjnej. Archiwum zyskiwało przez to więcej miejsca w magazynach. Ponadto postarał się, aby niezbyt stosowną już nazwę: Archiwum Kapituły Włocławskiej zmienić na bardziej odpowiednią: Archiwum Akt Dawnych Diecezji Włocławskiej. Niebawem (od 1952 r.) upowszechniła się nazwa: Archiwum Diecezjalne we Włocławku.

Ponieważ był to ciągle okres powojenny, należało postarać się o zbadanie następstw wojny dla diecezji, tak pod względem jej strat personalnych, jak i materialnych. Od początku swojego powrotu do ojczyzny ks. Librowski pragnął uwiecznić pamięć tych, którzy złożyli ofiarę męczeństwa w czasie wojny. Posłużyła temu, jako jedna z pierwszych tego rodzaju publikacji, praca pt. *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939-1945*, drukowanej najpierw na łamach „Ładu Bożego", potem „Kroniki Diecezji Włocławskiej", a wreszcie wydana jako druk samoistny. Do tej pory nie straciła ona swojej aktualności. Drugim ważnym źródłem dla poznania okresu powojennego i stanu materialnego diecezji po zakończeniu wojny jest ankieta strat wojennych, opracowana i zebrana także wkrótce po powrocie do diecezji. Do szeregu osiągnięć w tym względzie zaliczyć też należy zebranie na przełomie 1948/49 r. materiałów do *Rocznika diecezji włocławskiej 1949*. Materiały te stanowiły później jedno ze źródeł do opracowania *Materiałów do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny*.

Prowadzenie Archiwum Diecezjalnego, przy szeregu innych zajęć, nie należało do łatwych. W znacznej mierze służyło ono samemu księdzu Librowskiemu jako źródło i miejsce pracy. Podczas jego pobytu w Lublinie, kwerendzistów obsługiwały inne osoby zatrudnione w archiwum, co nie zawsze dla korzystających było najwygodniejsze. Potem, od 1978 r., w bezpośrednim kierownictwie zastąpił go ks. Witold Kujawski. Ze wszystkich obowiązków w archiwum ks. Librowski został zwolniony w 1982 r. Jednak ciągle uważa archiwum za bardzo sobie bliskie. I nie należy się temu dziwić.

Jest też zwolennikiem gromadzenia akt w centralnym archiwum przechowującym. Sam przy różnych okazjach przejmował akta z parafii. Miał swego czasu pozwolenie od kolejnych ordynariuszy włocławskich na wizytowanie kancelarii parafialnych i innych kościelnych w diecezji i przejmowania tego co stare, ważne i cenne. Tym sposobem znalazło się we Włocławku archiwum kapituły kaliskiej i innych, zniesionych kapituł. Nie zawsze akta te były w miejscach przechowywania otoczone należytą opieką. Przygotował też przyszłą akcję w tym względzie. Mając zezwolenie władzy diecezjalnej, przy pomocy kleryków, w latach 1960-1963 przeprowadził spis zawartości kancelarii parafialnych pod względem ksiąg metrykalnych, innych materiałów archiwalnych i starych druków. Wprawdzie proboszczowie nie zawsze odnosili się do tego z entuzjazmem, czemu wcale nie należy się dziwić, ale zgromadzony materiał posłużył wydatną pomocą podpisanemu, gdy w 1979 r. osobiście odwiedzał parafie i, z nakazu biskupa, przejmował stare akta z kancelarii parafialnych do archiwum diecezjalnego.

Ksiądz Librowski był także związany z „Kroniką Diecezji Włocławskiej", której redaktorem został dnia 30 VI 1949 r. Ten organ diecezjalny został jednak zawieszony już w połowie 1955 r. Kiedy przyszły czasy w miarę normalniejsze, w połowie 1956 r. zwracał uwagę władzom diecezjalnym na możliwość wznowienia wydawania „Kroniki". Zaczęła się ona ukazywać od 1 I 1957 r., ale już z innym redaktorem naczelnym.

Podobnie w tym samym czasie zwracał się do rektora seminarium włocławskiego, żeby pomyśleć o wznowieniu czasopisma teologicznego „Ateneum Kapłańskie", także zawieszonego w czasach stalinowskich. I ta myśl została podjęta. Redaktorem został wybrany ks. Kazimierz Majdański, a administratorem i członkiem redakcji ksiądz Librowski, który swoim staraniem znacznie poszerzył krąg odbiorców. Z tych obowiązków zrezygnował 12 IX 1957 r.

Od początków swojego kapłaństwa przebywał ciągle w cieniu Wyższego Seminarium Duchownego. Oczywistym było, że wejdzie w skład jego pracowników naukowo-dydaktycznych. Jednakże nominację na profesora historii Kościoła otrzymał dopiero 10 X 1949 r. Funkcję tę pełnił do czasu, kiedy wiążąc się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, sam poprosił władzę diecezjalną o zwolnienie z tych obowiązków. Zrozumiałe, że władza seminaryjna takiego wykładowcy nie chciała się pozbyć. Wykłady z historii Kościoła prowadził więc w całości do 1965 r. Ponieważ przybywało innych zajęć, wymagających coraz częstszego opuszczania Włocław-

ka, od 1965 r. większość wykładów przejął młody historyk włocławski, ks. mgr Stefan Szczeblewski. Dotychczasowy profesor zostawił sobie tylko jedną godzinę na kursie VI i prowadzenie seminarium naukowego. Niebawem i z tych obowiązków chciał zrezygnować, ale władza diecezjalna na to się nie zgodziła. Prowadził więc te zajęcia nadal; z całym zaangażowaniem włączył się w obchody jubileuszu czterechsetlecia Seminarium Duchownego we Włocławku, głosząc okolicznościowe referaty i organizując okazałą wystawę. Ale nawet gdy już przestał we Włocławku wykładać, to jednak o seminarium nie zapomniał, chociaż nieraz różne wypowiadał w tym względzie zdania. Z okazji ważniejszych uroczystości, pomimo zamieszkania w Lublinie, do Włocławka przyjeżdżał.

Kiedy rozpoczynano proces informacyjny biskupa Michała Kozala, jednym z najbardziej nadających się do jego prowadzenia był młody jeszcze wówczas, ale znakomicie do tego przygotowany, współwięzień ks. Librowski, dlatego został powołany na postulatora. Zabrał się do tego z zapałem i umiejętnością. Wiele czasu pochłaniały mu przesłuchiwania świadków, często na wyjazdach. Pragnieniem bpa Antoniego Pawłowskiego było, aby postulator, najlepiej obeznany z problemem i źródłami do biografii bpa Kozala, napisał jego naukową biografię. Ten jednak tego zadania się nie podjął, mając na widoku inne prace, które z punktu widzenia historycznego, jego zdaniem bardziej zasługiwały na uwagę. Doprowadził jednak proces diecezjalny do końca. Jego zamknięcie odbyło się 29 VIII 1964 r. Od tego czasu już nie miał wpływu na dalsze losy procesu. Postulatorem w Rzymie został ks. Franciszek Mączyński. Bez wątpienia jednak w tym procesie, zakończonym przecież beatyfikacją, zasługi księdza Librowskiego są bezsprzeczne.

Przez czas pewien brał bardzo czynny udział w organizowanych przez byłych więźniów obozu koncentracyjnego w Dachau zjazdach w sanktuarium św. Józefa w Kaliszu. Na pierwszym z nich, przy ks. Franciszku Korszyńskim, który go organizował, był sekretarzem. Później zajęcia naukowe nie sprzyjały już regularnemu braniu w nich udziału. Obecnie jest jednym z ostatnich żyjących, którzy przeszli przez obóz.

* * *

Osobny rozdział w życiu ks. Librowskiego stanowił problem związania się z jakąś wyższą uczelnią. Propozycję miał już po zrobieniu magisterium, ale wówczas nie było zgody ordynariusza diecezji, który na miejscu nie miał go kim zastąpić. W 1954 r. ks. prof. Tadeusz Glemma, mając na widoku swoje zatrudnienie w tworzonej wówczas Akademii Teologii Katolickiej

w Warszawie, proponował mu stanowisko adiunkta. Stosunkowo łatwy dojazd do Warszawy odpowiadałby zainteresowanemu, który od dawna pragnął wykładać na jakimś uniwersytecie. Plany te jednak nie spełniły się. Podobny projekt snuł ks. prof. Zdzisław Obertyński. Ksiądz Librowski złożył nawet odpowiednie dokumenty u rektora ATK, ks. Wincentego Kwiatkowskiego, ale i tym razem skończyło się na zamiarach.

Do pomyślnego wreszcie objęcia zajęć na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim doszło w 1958 r. Rada Wydziału Teologicznego prosiła, za pośrednictwem ordynariusza włocławskiego, aby ks. Librowski został wykładowcą na sekcji historii Kościoła, kierownikiem tworzącego się Ośrodka Archiwów Bibliotek i Muzeów Kościelnych oraz redaktorem mającego się ukazywać biuletynu tegoż. Ordynariusz włocławski zezwolił, ale pod warunkiem, że ks. Librowski będzie nadal prowadził swoje zajęcia w diecezji. Tak więc od 15 X 1958 r. stał się pracownikiem KUL-u, zaś od 18 X 1959 r., jako adiunkt, wykładał głównie nauki pomocnicze historii.

Ze staraniami o zatrudnienie na wyższej uczelni szło w parze staranie o habilitację. Sprawę komplikowały niedobre zwyczaje ówczesnego Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, które niechętnie zatwierdzały przewody habilitacyjne przeprowadzane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a także z niechęcią te z Akademii Teologii Katolickiej, natomiast w odniesieniu do osób duchownych zawsze miał jakieś zastrzeżenia Urząd do Spraw Wyznań. Wprawdzie władze Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przypominały o potrzebie sfinalizowania habilitacji, to jednak z powyższych powodów sam zainteresowany sprawę nieco odkładał. Ostatecznie zdecydował się na Uniwersytet Warszawski. Wiedział bowiem, że tam ma kilku wielkich uczonych, którzy jego dotychczasowy dorobek oceniają bardzo wysoko. Zresztą, należy to powiedzieć, że sam zainteresowany potrafił odpowiednio swoją pracę i osobę zarekomendować. Ostatecznie przewód habilitacyjny odbył się na uczelni warszawskiej w roku akademickim 1964/65 na podstawie rozprawy pt. *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*. Aczkolwiek przewód habilitacyjny mógł być uznany za duży sukces, to jednak zatwierdzenie władz państwowych, które często celowo opóźniały to w odniesieniu do osób duchownych, nadeszło dopiero po roku, w maju 1966 r. Wtedy też otrzymał na uczelni katedrę archiwistyki kościelnej i nauk pomocniczych historii.

Już w 1968 r. postawiono wniosek, aby postarać się o nadanie księdzu Librowskiemu tytułu profesora nadzwyczajnego. Sprzeciw niektórych, że nie upłynęło jeszcze pięć lat od habilitacji, zabiegi te opóźnił. Jednak

już w 1969 r. zostały złożone potrzebne dokumenty i w maju 1970 r. Ministerstwo Oświaty i Szkolnictwa Wyższego potwierdziło tytuł profesora nadzwyczajnego. Profesorem zwyczajnym został uznany przez senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w styczniu 1975 r., a w kilka miesięcy później Ministerstwo tytuł ten zatwierdziło.

* * *

Wiele czasu i wysiłku włożył ks. Librowski w pracę w Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, jaki powstał w Lublinie, najpierw przy tamtejszej Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, a potem związanym z samym uniwersytetem, oraz z wydawanym przy nim półrocznikiem „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne".

Z zamiarem wydawania czasopisma naukowego poświęconego sprawom archiwów kościelnych nosił się ks. Librowski od dawna. Jednak sytuacja ówczesna inicjatywie takiej nie sprzyjała. Powstaniu ośrodka poświęconemu sprawom tak ważnych instytucji, jakimi są archiwa, biblioteki i muzea kościelne, pośrednio pomogła inicjatywa Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych. Zaproponowano bowiem współpracę w tej dziedzinie z placówkami kościelnymi. W tej sytuacji Konferencja Episkopatu Polski delegowała dnia 16 IX 1955 r. do prowadzenia rozmów dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, o. dra Romualda Gustawa. Pewnie w następstwie tych rozmów mógł on podczas kursu dla pracowników archiwów kościelnych, jaki odbył się w dniach 3-15 IX 1956 r., wyrazić nadzieję, że przy Bibliotece KUL powstanie ogólnopolski Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych. Na kursie tym był obecny ksiądz Librowski, który początkowo wyraził sugestię, żeby ośrodek taki zlokalizować w Warszawie. Jednak senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dnia 20 XII 1956 r. powołał taki ośrodek w Lublinie, przy Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Z perspektywy czasu okazało się, że wybór Lublina na siedzibę ośrodka był trafniejszy.

Zorganizowany przez Ośrodek Pierwszy Zjazd Archiwistów, Bibliotekarzy i Muzeologów Kościelnych odbył się na Jasnej Górze w 1957 r., na którym referat poświęcony problemom archiwów wygłosił właśnie ks. Librowski.

Powstały wtedy dwa projekty wydawania czasopisma poświęconego historycznym zbiorom kościelnym. Ks. Librowski zgłosił do Urzędu do spraw Wyznań projekt czasopisma o nazwie „Archiwa Kościelne". Niebawem jednak Biblioteka Uniwersytecka KUL zgłosiła projekt wydawania „Biuletynu Informacyjnego Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Ko-

ścielnych". Ponieważ okazało się, że można uzyskać zezwolenie na jedno tylko czasopismo, uzgodniono wspólnie, że będzie to półrocznik pt. „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne". Wkrótce jego naczelnym redaktorem, a właściwie założycielem, został ks. Librowski. Jego staraniem pierwszy tom ukazał się w 1959 r., przyjęty z uznaniem, zwłaszcza wśród historyków świeckich. Czasopismo to stało się dla ks. Librowskiego forum, na którym publikował, do czasu przejścia na emeryturę, liczne swoje prace naukowe. Dzięki jego energii i umiejętnościom redakcyjnym pismo to zasłynęło nie tylko wysokim poziomem redakcyjnym i naukowym, sporym, jak na owe czasy nakładem, ale też zyskało wielkie uznanie i było bardzo cenione wśród historyków nie tylko w Polsce, ale także daleko poza jej granicami.

Osoba księdza profesora stała się znana w kręgach naukowych w Polsce i świecie, stąd też był często zapraszany na różne zjazdy i konferencje. Jednakże wierny zasadzie, że jego powołaniem jest mrówcza praca, właściwie nigdzie nie wyjeżdżał, cały czas poświęcając nauce.

W 1984 r. przeszedł na emeryturę, ale przez czas pewien prowadził jeszcze wykłady zlecone. W dalszym ciągu był redaktorem czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", które doprowadził do 60 tomu. Wtedy złożył ten urząd w inne ręce. Pewnie niewiele jest osób, które tak długo i tak dobrze redagowały jedno pismo naukowe.

* * *

W 1993 r. ks. Librowski powrócił do Włocławka i zamieszkał ponownie w seminarium duchownym, podejmując dalszą i owocną pracę nad dokumentami samoistnymi z zasobów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku.

Ksiądz profesor Librowski stworzył bogaty warsztat naukowy dla swoich badań. Przez cały czas kompletował tak swoją fachową bibliotekę, jak i bibliotekę podręczną pracowni Archiwum Diecezjalnego, jak to sam ongiś napisał. W czasach kiedy był dyrektorem archiwum, służyła ona tak jemu samemu, jak i korzystającym z zasobu włocławskiego kwerendzistom, ponieważ wówczas nie było jeszcze osobnej pracowni przy archiwum, a interesanci byli przyjmowani w mieszkaniu prywatnym profesora lub w pobliskich pomieszczeniach Seminarium Duchownego, gdzie mieszkał. Biblioteka ta służy mu po dziś dzień (liczy ok. 5 tys. woluminów). Zebrał też wiele innych materiałów historycznych i posegregował je na odpowiednie działy (teki Librowskiego); ich spis opublikował w „Archiwach, Bibliotekach i Muzeach Kościelnych" (t. 60).

Pod koniec trzeba stwierdzić, że łączył on dosyć umiejętnie obowiązki w diecezji, potem obowiązki dydaktyczne i redaktora naczelnego, z owocną osobistą pracą naukową. A ta jest imponująca. Oprócz bardzo wielu mniejszych i większych prac pisanych z różnych okazji, wielu biogramów wybitnych osób, głównie związanych z diecezją włocławską, do *Polskiego słownika biograficznego* i innych oraz szeregu opracowań związanych z metodą pracy w archiwum, napisał wiele imponujących dzieł. Do nich należy zaliczyć repertorium ksiąg wizytacji kanonicznych arcybiskupów gnieźnieńskich, źródła do dziejów Łowicza, a ostatnio Inwentarz realny dokumentów samoistnych, jakie znajdują się w Archiwum diecezjalnym we Włocławku. On też, jako jeden z pierwszych, zwrócił uwagę na znaczenie dla badań historycznych schematyzmów i opublikował katalog jednego z największych, jeżeli nie największego ich zbioru, znajdującego się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Zostało to przyjęte z uznaniem w kołach naukowych.

Ksiądz Profesor, który może imponować żywotnością swojego umysłu, ma jeszcze wiele planów na przyszłość. Jak sam napisał, w swoim długim życiu stworzył wiele planów prac i wydawnictw źródłowych. Należy życzyć, aby mógł jeszcze długie lata pracować na polu nauki dla dobra diecezji włocławskiej. Upłyną lata, nawet pamięć potomnych o wielu wybitnych działaczach ulegnie osłabieniu. Dzieło pozostawione w postaci napisanych ksiąg po wsze czasy będzie przypominać ich autora.

Czcigodnemu naszemu profesorowi możemy tylko życzyć najlepszego zdrowia, długich lat życia i dalszej owocnej pracy.

BIBLIOGRAFIA OPUBLIKOWANYCH PRAC KS. PROF. DRA HAB. STANISŁAWA LIBROWSKIEGO

Zestawienie niniejsze obejmuje wyłącznie opracowania drukowane. Przedstawia ono w układzie chronologicznum bibliografię podmiotową ks. prof. Librowskiego za lata 1939-1999. Zestaw bibliograficzny dzieli się na trzy części: 1) autor i wydawca, 2) prace przygotowane pod jego kierunkiem, 3) redaktor i członek redakcji. W pierwszych dwóch częściach pozycje bibliograficzne zostały ułożone latami, a w ciągu lat alfabetycznie tytułami. W części trzeciej postąpiono odwrotnie – najpierw występują tytuły czasopism, a dopiero potem lata. Prace i publikacje drukowane w czasopismach podano zgodnie z rokiem przeznaczenia tychże.

ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" (Lublin)
AK – „Ateneum Kapłańskie" (Włocławek)
EK – *Encyklopedia katolicka* (Lublin)
HD – „Homo Dei" (Warszawa)
KDW – „Kronika Diecezji Włocławskiej" (Włocławek)
ŁB – „Ład Boży" (Włocławek)
PS – „Polonia Sacra" (Kraków)
PSB – *Polski słownik biograficzny* (Kraków-Wrocław)
RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (Lublin)
ZH – „Zapiski Historyczne" (Toruń)
ZN KUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" (Lublin)

Autor i wydawca

1. Księża w walce o wolność Polski, Toruń : Wyd. Marjańskiego Inst. Różańcowego w Toruniu 1939 (Zakł. Graf. J. Karolczak) 16°, 78, [2] s.
[Podp.] S. L.

2. Myśli na Święto Zmarłych, „Polska Wierna" 1945, nr 44.

3. Tryptyk Włocławski, AK 45(1946) s. 402-408.

4. Archiwum Diecezji Włocławskiej, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 13(1947) s. 85-88. – Nadb., 4 s.

5. Kim był i pozostał św. Wojciech dla Polski, ŁB 3(1947) nr 17, s. 2.

6. [Rec.:] „Nasza Przeszłość". Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce, 1-2(1946-1947); AK 47(1947), s. 100-101.
[Podp.] ks. St. L.

7. Odezwa do księży byłych więźniów w Dachau, HD 17(1947) s. 65. – Toż, KDW 41(1947) s. 323-324.

[Podp.] † Franciszek Korszyński, prezes; ks. St. Librowski, sekretarz.

8. Ofiary zbrodni niemieckiej (diecezja włocławska), ŁB 3(1947) nr 14-52; 4(1948) nr 1-9.

Wydrukowano 97 biogramów: ks. Stanisław Adamczyk – ks. Klemens Kuczyński.

9. Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej, KDW 41(1947) s. 147-168, 184-208, 222-253, 278-304, 328-352; 42(1948) s. 26-47, 67-92.

Zawiera 225 biogramów: ks. Stanisław Adamczyk – ks. Wiktor Zgagowski oraz dwa uzupełniające.

10. Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939-1945. Włocławek : Księg. Powsz. i Druk. Diec. 1947 8° 181 [1] s.

Jest to wyd. książkowe poz. 8.

Rec.: Stefan Biskupski, AK 48(1948) s. 291-292; Władysław Szołdrski, HD 17(1948) s. 125.

11. Komunikat Komitetu Pielgrzymki b. Więźniów Dachau do Św. Józefa w Kaliszu, KDW 42(1948) s. 116-117. – Toż pt. Pielgrzymka księży b. więźniów Dachau do Kalisza, ŁB 4(1948) nr 13/14, s. 11.

[Podp.] † ks. bp Fr. Korszyński, prezes; ks. St. Librowski, sekretarz.

12. Ofiary zbrodni niemieckiej. W rocznicę śmierci biskupa Michała Kozala, ŁB 4(1948) nr 4, s. 2-3.

13. Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji, KDW 42(1948) s. 181-210, 231-280, 306-312, 326-344, 353-376; 43(1949) s. 16-32, 58-64, 82-89, 112-128.

14. Kapituła katedralna włocławska. Zarys dziejów i organizacji, Warszawa 1949 8° XXVI, 175 s. (Studia Historico-Ecclesiastica, 5).

Poszerz. wyd. książkowe poz. 13.

Rec.: Józef Fiałkowski, PS 4(1951) z. 2, s. 163-167; Tenże, *Une nouvelle étape de recherches concernant l'histoire des chapitres en Pologne*, „Collectanea Theologica" 22(1950/51) f. 1/4, s. 167-172; Tadeusz Glemma, „Kwartalnik Historyczny" 57(1949) z. 1/4, s. 300-301; Władysław Karasiewicz, „Roczniki Historyczne" 19(1950) s. 228-231; Jan Rostworowski, „Przegląd Powszechny" 231(1951) nr 2, s. 135; Alfred Sabisch, „Archiv für schlesische Kirchengescichte" 10(1952) s. 288; Władysław Szołdrski, HD 19(1950) s. 302-303; Józef Szymański, *Piętnaście lat badań nad dziejami polskich kapituł katedralnych i kolegiackich (1945-1960)*, ZN KUL 5(1962) nr 1, s. 89, 98-99; Wincenty Urban, AK 52(1950) s. 162-164.

15. Rocznik Diecezji Włocławskiej [na rok] 1949. Włocławek : Kuria Diec. 16° 355 s.

[Podp.] redaktor – archiwariusz diecezjalny (s. 3).

16. Biblioteka kapituły włocławskiej, oprac. ks. Stanisław Chodyński, uzup. rozdziałem o katalogach i wyd. ks. Stanisław Librowski, KDW 43(1949) s. 169-216, 233-280; 44(1950) s. 33-68. – Nadb., Włocławek 1949 8° 130, [1] s. (Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis, 26).

Rec.: Tadeusz Glemma, PS 4(1951) z. 2, s. 1963; Wincenty Urban, AK 53(1950) s. 79.

17. Odezwa redaktora „Kroniki Diecezji Włocławskiej" do przewielebnego duchowieństwa diecezji, KDW 44(1950) s. 69-73.

18. [Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych], AK 55(1957) s. 311-312.

19. Pierwszy kurs archiwalny dla pracowników archiwów kościelnych, przeprowadzony w Lublinie w roku 1956, „Archeion" 27(1957) s. 325-333.

20. Pierwszy kurs dla pracowników archiwów kościelnych, AK 54(1957) s. 117-121.

21. [Zjazd archiwistów, bibliotekarzy i muzeologów kościelnych], AK 55(1957) s. 312-313.

22. Źródła do biografii biskupa Michała Kozala, AK 55(1957) s. 289-294.

23. Stulecie *Albumu Kaliskiego*, „Ziemia Kaliska" 2(1958) nr 2, s. 5, 14.
Edward Stawecki, *Album Kaliskie*, Warszawa 1858.

24. Wiadomość o nie wydanym zbiorze Adama Chodyńskiego pt. *Przywileje, prawa i wilkury cechów i bractw rzemieślniczych oraz przemysłu i handlu w dawnym Kaliszu*, „Ziemia Kaliska" 2(1958) nr 4, s. 4.

25. Zmagania o katolicyzm i polskość ziemi bytowskiej i lęborskiej, „Nasza Przeszłość" 8(1958) s. 181-201. – Nadb., Kraków 8° 21 s.
Rec.: Andrzej Tomczak, ZH 25(1960) z. 1, s. 111.

26. Archiwum Diecezjalne we Włocławku w latach 1945-1958, KDW 52(1958) s. 241-256, 271-288, 339-345; 53(1959) s. 26-32, 63-64. – Odb. Włocławek 1958, 52 s.
Rec.: Leonid Żytkowicz, ZH 25(1960) z. 1, s. 128-129.

27. Kronika kościelna Kalisza [z lat] 1901-1938 i jej autor, KDW 53(1959) s. 88-96.

28. Od Redakcji, ABMK 1(1959) z. 1, s. 7-9.
Wspóln. z Witoldem Nowodworskim, nie podp.

29. Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (Ośrodek ABMK), ABMK 1(1959) z. 1, s. 10-17; summ. s. 190-191.
Wspóln. z Witoldem Nowodworskim, nie podp.

30. Pierwszy zjazd archiwistów, bibliotekarzy i muzeologów kościelnych (1: Przebieg zjazdu, 3: Rezolucje zjazdu), ABMK 1(1959) z. 1, s. 18-20, 56-59; summ. s. 191.
W Częstochowie na Jasnej Górze 26-27 VI 1957. Sprawozd. nie podp.

31. Sprawozdanie z działalności Archiwum Diecezjalnego we Włocławku [za lata] 1945-1958, ABMK 1(1959) z. 1, s. 137-159.

32. Stan i potrzeby archiwów kościelnych oraz program pracy na najbliższy okres, ABMK 1(1959) z. 1, s. 20-33; summ. s. 191. – Odb., 16 s. [Odbitki Prac Metodycznych z Czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" ; 1].

33. Statuty kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, wyd. ... Wstęp ogólny: Kapituły kolegiackie dawnej archidiecezji gnieźnieńjskiej. ABMK 1(1959) z. 1, s. 167-189; summ. s. 192. – Odb. Lublin, 25 s.

Rec.: Bolesław Kumor, Nowe czasopismo, ZN KUL 2(1959) nr 4, s. 91-93; Józef Szymański, *Piętnaście lat badań nad dziejami polskich kapituł katedralnych i kolegiackich* (1945-1960), ZN KUL 5(1962) nr 1, s. 89, 91-92.

34. Gniewosz Mikołaj Wojciech (Olbracht) h. Rawicz z Oleksowa (kon. XVI w. – 1654) – biskup kujawski, w: PSB, t. 8, Wrocław 1959-1960, s. 146-148.

[Podp.] Red. materiały ks. S. Librowskiego i uwagi W. Czaplińskiego.

35. Górzyński Władysław (1856-1920) – historyk sztuki, ksiądz, w: PSB, t. 8, Wrocław 1959-1960, s. 459-460.

Uzup. Ignacego Trybowskiego.

36. Grabowski Adam Stanisław h. Zbiświcz (1698-1766), kolejno biskup chełmiński, włocławski i warmiński, w: PSB, t. 8, Wrocław 1959-1960, s. 478-480.

37. Projekt statutu i regulaminu archiwum diecezjalnego, ABMK 1(1960) z. 2, s. 8-15; summ. s. 205. – Odb., 10 s. (Odbitki Prac Metodycznych z Czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" ; 3).

38. Sprawozdanie z działalności Ośrodka ABMK za lata 1958/59, ABMK 1(1960) z. 2, s. 131-132; summ. s. 207.

39. Statut i regulamin Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, [nadał] Antoni Pawłowski, biskup włocławski, KDW 54(1960) s. 383-391.

Przygot. ks. Stanisław Librowski.

40. Statut Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, (ułożony przez komisję w składzie: ks. M. Rechowicz, rektor KUL – przewodniczący, ks. St. Librowski, W. Nowodworski, ks. J. Rybczyk i ks. Wł. Smoleń, a zatwierdzony uchwałą Senatu Akademickiego KUL w dniu 25 czerwca 1959 roku), ABMK 1(1960) z. 2, s. 5-7; summ. s. 205. – Odb., 4 s. (Odbitki Prac Metodycznych z czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" ; 2).

41. Wiadomość o zbiorze prawnym pt. *Przywileje, prawa i wilkury cechów i bractw rzemieślniczych oraz przemysłu i handlu w dawnym Kaliszu*, ABMK 1(1960) z. 2, s. 173-176; summ. s. 208.

42. Życiorys sługi Bożego [biskupa Michała Kozala], KDW 54(1960) s. 368.

[Podp.] ks. postulator.

43. Gruchalski Stanisław (1872-1936) – ksiądz, prof. filozofii w Seminarium Duch. we Włocławku, w: PSB, t. 9, Wrocław 1960-1961, s. 39-40.

44. Dotychczasowe osiągnięcia w dziedzinie reformy organizacji archiwów kościelnych w Polsce, ABMK 3(1961) z. 1/2, s. 3-24. – Nadb., 22 s.

45. Ksiądz Jan Nepomucen Sobczyński (1861-1942). W stulecie urodzin, ABMK 2(1961) 1/2, s. 323-330. – Nadb., 8 s.

46. Ksiądz Wacław Bliziński – twórca wzorowej wsi polskiej Lisków, KDW 55(1961) s. 36-39.

47. Sprawa rzekomych synodów diecezji włocławskiej po 1641 roku, ABMK 2(1961) z. 1/2, s. 345-352. – Nadb., 8 s.

48. Do archiwów i bibliotek kościelnych w Polsce. Komunikat, ABMK 4(1962) s. 399-400.

[Wspóln. z ks. Bolesławem Kumorem. Podp.] Kierownictwo Ośrodka ABMK.

49. Osiem prac metodycznych Ośrodka ABMK oraz zastosowanie ich w zbiorach kościelnych, ABMK 4(1962) s. 343-351. – Nadb., 8 s.

[Podp. pseud.] ks. Stanisław Karliński.

50. Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji włocławskiej w latach 1960-1962, ABMK 5(1962) s. 347-359; 6(1963) s. 269-278. – Nadb., 13, 10 s.

[O. Walenty Surmacz OFM Conv.] OWS, Archiwalia w parafiach diecezji włocławskiej, KDW 46(1963) s. 293-297.

51. Andrzej z Opatowca i Benedykt z Budzisławia – święci polscy z przełomu X i XI wieku. Stan badań i kultu, KDW 46(1963) s. 154-157.

52. Nieco wiadomości o grobie i szczątkach pośmiertnych prymasa Karnkowskiego, KDW 46(1963) s. 202-204.

53. Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji włocławskiej w roku 1960, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" 13(1963) s. 104-106.

54. Źródła do wewnętrznych dziejów Kościoła w Polsce w rękopiśmiennych zbiorach kościelnych, ABMK 7(1963) s. 77-94. – Nadb., 18 s.

55. Źródła do zabytkoznawstwa w archiwach kościelnych, ABMK 6(1963) s. 211-225. – Nadb., 15 s.

56. Wizytacje diecezji włocławskiej, cz. 1: Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej, t. 1: Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze. z. 1-2, ABMK 8(1964) s. 5-186; 10(1965) s. 33-206. – Nadb., Lublin 8° 182, 174 s.

Tomczak Andrzej, *Czy nowy rodzaj monografii „archiwalno-źródłoznawczej?" (W związku z pracą ks. Stanisława Librowskiego Wizytacje diecezji włocławskiej)*, ZH 32(1967) z. 2, s. 43-53.

57. Biskup Hieronim Rozrażewski jako humanista i mecenas, ABMK 11(1965) s. 201-263. – Nadb., 63 s.

59. Diecezja włocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu, KDW 49(1966) s. 265-274.

60. Rola Kruszwicy w dziejach Narodu i Kościoła Polskiego, KDW 49(1966) s. 218-230.

61. Na śladach wczesnośredniowiecznej kolegiaty i kapituły zamkowej św. Michała w Gdańsku, ABMK 14(1967) s. 231-245. – Nadb., 15 s.

Rec: Andrzej Zbierski, W sprawie kolegiaty na grodzie gdańskim w XI-XIII wieku. Na marginesie pracy Stanisława Librowskiego: Na śladach... „Rocznik Gdański" 28(1969) s. 261-265.

62. Synody diecezji włocławskiej, KDW 50(1967) s. 82-94.

63. Z dziejów katedry, a następnie kolegiaty św. Wita w Kruszwicy. I: Katedra, potem kolegiata św. Wita do roku 1428, ABMK 15(1967) s. 251-269. – Nadb., 19 s.

64. Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. Podobieństwa i różnice. Próba rozgraniczenia, ABMK 16(1968) s. 5-18. – Nadb., 14 s.

65. Czterechsetlecie fundacji Seminarium Włocławskiego (1568-1968), ABMK 17(1968) s. 179-185. – Nadb., 6 s.

Posiada okładkę kart. wspól. z poz. 66 i 68, zatyt. *Trzy artykuły.*

66. Książka o kancelarii i aktach biskupów kujawskich i pomorskich [rec.: Andrzej Tomczak, *Kancelaria biskupów włocławskich w okresie księgi wpisów (XV-XVIII w.)*, Toruń 1964], ABMK 17(1968) s. 190-220. – Nadb., 31 s.

67. Plan dwutomowej monografii historycznej diecezji włocławskiej, ABMK 16(1967) s. 285-294. – Nadb., 10 s.

W załączeniu do artyk. s. Marii L. Jędrzejczak NM, *Z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Pierwsza sesja naukowa poświęcona opracowaniu dziejów diecezji włocławskiej*, tamże, s. 282-284.

68. Właściwie które seminarium diecezjalne w Polsce jest najstarsze?, ABMK 17(1968) s. 185-189. – Nadb., 5 s.

69. Korszyński (dawniej Krupa) Franciszek Salezy (1893-1962) – biskup sufragan włocławski, więzień niemieckich obozów koncentracyjnych, w: PSB, t. 14, Wrocław 1968-1969, s. 118-119.

70. Kozal Michał (1893-1943) – biskup sufragan włocławski, więzień obozu koncentracyjnego w Dachau, w: PSB, t. 14, Wrocław 1968-1969, s. 601-602.

71. Czterechsetlecie erekcji Seminarium Włocławskiego 1569-1969, ABMK 18(1969) s. 125-132. – Nadb., 8 s.

72. Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce, AK 72(1969) s. 204-236.

73. Dwadzieścia zeszytów wykazu kwerend polihistorycznych przeprowadzanych w archiwach i bibliotekach polskich, [rec.: *Wykaz tematów opracowywanych na podstawie rękopiśmiennych źródeł archiwalnych i bibliotecznych*, z. 1-20, Warszawa 1957-1967], ABMK 18(1969) s. 159-166. – Nadb., 8 s.

74. Ksiądz Konstanty Księski, apostoł Kalisza i sprawa jego beatyfikacji. ABMK 19(1969) s. 215-232. – Nadb., Lublin 8° 18 s.

75. Prace przygotowawcze do biografii sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893-1943). I: Wykaz prac drukowanych o biskupie Michale Kozalu, ABMK 19(1969) s. 253-270. – Nadb., 18 s.

76. Włocławskie Seminarium Duchowne na przestrzeni czterech stuleci, KDW 52(1969) s. 176-188.

77. Zachowane kroniki parafialne z terenu diecezji włocławskiej z lat 1901-1939 oraz ich wartość jako źródła historycznego, ABMK 18(1969) s. 5-46. – Nadb., 42 s.

Parafie: Dembe, Grzegorzew, Kalisz (św. Mikołaja), Korczew, Koźminek, Wrząca Wielka.

78. [Adres dedykacyjny dla ks. prof. dra Mariana Rechowicza], ABMK 21(1970), wkładka pomiędzy s. 2 i 3.

[Podp.] Redakcja i współpracownicy.

79. Bibliografia prac opublikowanych ks. prof. dra Mariana Rechowicza, zestawił... przy udz. Witolda Nowodworskiego, ABMK 21(1970) s. 9-20. – Nadb., 12 s.

80. Kremer Piotr (1878-1951) – ksiądz, teolog, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 272-273.

81. Kruszyński Józef (1877-1953) – ksiądz, profesor i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, biblista, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 442-443.

82. Krynicki Władysław Paweł (1861-1928) – biskup włocławski, teolog, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 464-465.

83. Ksiądz profesor doktor Marian Rechowicz, ABMK 21(1970) s. 3-7. – Nadb., 5 s.

[Podp.] Redakcja.

84. Księski Konstanty (1841-1904) – ksiądz, działacz charytatywny na terenie Kalisza, w: PSB, t. 15, Wrocław 1970, s. 631.

85. Najnowszy polski skrypt nauk pomocniczych historii [rec. Józef Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Lublin 1968], ABMK 21(1970) s. 255-276. – Nadb., 22 s.

Własna okł. kart. wspóln. z poz. 86, zatyt. *Dwie recenzje.*

86. Pięćdziesiąt tomów czasopisma „Archeion", ABMK 21(1970) s. 277-294. – Nadb., 18 s.

87. Potrzeba i projekt stałej informacji o ruchu naukowym istniejącym w kulturalnych zbiorach kościelnych Polski. ABMK 21(1970) s. 21-32. – Nadb., 12 s.

88. Włocławskie Seminarium Duchowne na przestrzeni czterech stuleci, ABMK 20(1970) s. 203-216. – Nadb., 14 s.

Jest to rozszerz. poz. 76.

89. [Adres dedykacyjny dla o. doc. dra Romualda Gustawa OFM], ABMK 23(1971), wkładka pomiędzy s. 2 i 3.

[Podp.] Redakcja i współpracownicy.

90. Kozal Michał, w: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, Poznań 1971, s. 849-863. – Nadb., 15.

91. Kubicki Władysław (1869-1937) – ksiądz, historyk, kolekcjoner, w: PSB, t. 16, Wrocław 1971, s. 24-25.

92. Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we Włocławku (1568/69-1968/69)", ABMK 22(1971) s. 223-288. – Nadb., 66 s.

93. Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiorze podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, cz. 1-2, ABMK 23(1971) s. 213-310; 24(1971) s. 5-94; 25(1972) s. 39-113; 26(1972) s. 89-197; 27(1973) s. 57-130. – Nadb. całości, 448 s.

Jędrzejczak Maria Laurencja, *Wykaz instytucji naukowych, które weszły w posiadanie dzieła ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego pt. Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski...*, ABMK 29(1974) s. 301-303.

94. Dwadzieścia pięć tomów czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", ABMK 25(1972) s. 5-38. – Nadb., 34 s.

95. Stan udostępniania zasobu w archiwach kościelnych, w: Materiały sesji „Archiwa warsztatem pracy historyka", cz. 2, Toruń 1972, s. 51-67.

96. Archiwa Kościoła Katolickiego w Polsce, w: EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 877-886.

97. Archiwum, w: EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 886-887.

98. Podejmowanie i załatwianie kwerend w archiwach kościelnych, ABMK 27(1973) s. 5-55. – Nadb., 51 s.

99. Aktualny stan udostępnienia zasobu przechowywanego w archiwach kościelnych, ABMK 28(1973) s. 5-19. – Nadb., 15 s.

100. Podział obecnej diecezji chełmińskiej na komisariaty, czyli delegatury biskupie, ABMK 29(1973) s. 281-299. – Nadb., 19 s.

101. Wizytacje kanoniczne dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej oraz zachowana po nich dokumentacja, „Summarium" nr 3(1973) s. 104-110.

102. Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej. Cz. 1: Akta przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, z. 1-4, ABMK 28(1974) s. 41-219; 29(1974) s. 5-156; 30(1975) s. 5-131; 31(1975) s. 5-200. – Nadb. całości, 1975, 664 s.

103. Bibliografia adnotowana ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego. (W 60-lecie urodzin i 35-lecie pracy naukowej), ABMK 30(1975) s. 321-347. – Nadb., 27 s.

[Nie podp.].

104. Miaskowski Baltazar h. Leliwa (1562-1632) – sufragan włocławski, w: PSB, t. 20, Wrocław 1975, s. 536-537.

105. Wykaz instytucji krajowych posiadających (w całości lub w części) czasopismo Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne. Zest. ..., ABMK 30(1975) s. 297-319. – Nadb., 23 s.

106. Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. [Na temat zbiorów i czasopisma z...] rozmawiał Romuald Szpor, „Życie i Myśl" 26(1976) nr 11, s. 67-75.

107. Bereśniewicz Aleksander Kazimierz (1823-1902) – biskup włocławski, w: EK, t. 2. Lublin 1976, kol. 282-283.

108. Bogdański Antoni (1891-1938) – ksiądz, działacz religijny, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 712.

109. Bromski Józef (1872-1937) – ksiądz, asyrolog, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 1088-1089.

110. Brzeziński Aleksander (1878-1941) – ksiądz, redaktor i wydawca, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 1133.

111. Miloniusz (Milonius, Mylonius) Mikołaj (ok. 1545-1611), oficjał gdański, działacz kontrreformacji na Pomorzu, w: PSB, t. 21, Wrocław 1976, s. 239-240.

112. Ostatni wielki jubileusz w Polsce niepodległej (1776) na przykładzie diecezji płockiej, RTK 23(1976) z. 4, s. 25-34.

113. Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, cz. 2: Akta przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie, z. 1-2, ABMK 32(1976) s. 5-157; 33(1976) s. 71-218. – Nadb. całości, 307 s.

114. Bibliografia prac opublikowanych biskupa prof. dra Mariana Rechowicza, RTK 24(1977) z. 4, s. 11-24.

115. Myszczyński (z Myszczyna, Myszczyn) Aleksander h. Pierzchała (zm. 1540) – sufragan włocławski, w: PSB, t. 22, Wrocław 1977, s. 364.

116. Nawrocki Stanisław Ignacy (1879-1958) – ksiądz, poseł na Sejm RP, w: PSB, t. 22, Wrocław 1977, s. 630.

117. O poszerzenie bazy źródłowej w badaniach historyczno-kościelnych, ABMK 35(1977) s. 5-18. – Nadb., 14 s.

118. Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, cz. 3: Akta przechowywane w Częstochowie, Łodzi, Łowiczu, Pelplinie, Poznaniu i Warszawie, ABMK 34(1977) s. 5-150. – Nadb., 146 s.

119. Sumariusz wpisów kopiariusza kapituły kolegiackiej w Łowiczu z przełomu XVIII i XIX wieku (z kontynuacją do roku 1961), ABMK 34(1977) s. 191-291. – Nadb., 101 s.

120. Zbiór ważniejszych dokumentów natury kościelnej archidiecezji gnieźnieńskiej do lat 1818/1821. Oprac. i wyd. ... cz. 3: Ośrodek Łowicz, ABMK 35(1977) s. 285-400. – Nadb., 116 s.

121. Zeznania o otrzymanych łaskach w parafiach Czerniewice i Głuchów (w archidiakonacie łowickim archidiecezji gnieźnieńskiej, od roku 1818 na terytorium archidiecezji warszawskiej) z lat 1731-1763. Nie znane przekazy do dziejów religijności czasów saskich, oprac. i wyd..., ABMK 34(1977) s. 373-386. – Nadb., 14 s.

122. Ankieta strat wojennych (1939-1945) diecezji włocławskiej, ABMK 36(1978) s. 387-404. – Nadb., 18 s.

123. Bibliografie osobowe pracowników nauki oraz ich przygotowywanie, ABMK 36(1978) s. 5-16. – Nadb., 12 s.

124. Nowak Edmund (1891- po 1939), ksiądz, historyk, duszpasterz wojskowy, w: PSB, t. 23, Wrocław 1978, s. 257-258.

125. Problem przybliżenia badaczom zasobów historycznych dotyczących Kościoła w Polsce, przechowywanych w zbiorach obcych, w: *Polonika kościelne w zbiorach zagranicznych...*, ABMK 37(1978) s. 275-281.

126. Program prac katedry nauk podstawowych i metodologii Instytutu Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nad polskimi medalami religijnymi i medalikami, ABMK 36(1978) s. 61-78. – Nadb., 18 s.

127. Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, cz. 4: Indeks geograficzno-historyczny, z. 1: Indeks do części 1 (zasób włocławski), ABMK 37(1978) s. 53-174. – Nadb., 122 s.

128. Seminarium naukowe poświęcone archiwalnym polonikom kościelnym w zbiorach zagranicznych, w: *Polonika kościelne w zbiorach zagranicznych...*, ABMK 37(1978) s. 273-274.

129. Charszewski Ignacy (1869-1940) – ksiądz, pisarz, publicysta, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 85.

130. Charyści, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 89.

131. Chodyński Adam Antoni (1832-1902) – historyk, poeta, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 207.

132. Chodyński Stanisław (1836-1919) – ksiądz, kanonista, historyk, liturgista, w: EK, t. 3, Lublin 1979, 207-208.

133. Chodyński Zenon (1836-1887) – ksiądz, kanonista i historyk, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 208.

134. Chyliczkowski Jan (1830-1902) – ksiądz, sybirak, etnograf, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 437-438.

135. Cieśliński Karol (1890 – ok. 1941) – ksiądz, biblista, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 489.

136. Czapla Piotr (1868-1928) – ksiądz, teolog, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 753.

137. Czartoryski Kazimierz Florian (ok. 1614 – 1674) – biskup poznański, włocławski, arcybiskup gnieźnieński, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 764.

138. Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939-1945. Seria 1 – ogólna, ABMK 38(1979) s. 189-400; 39(1979) s. 279-400. – Nadb., 334 s.

Diecezja w ogólności oraz dekanaty włocławski, brzeski, izbicki.

139. Biskup Wojciech Owczarek. Pisma i listy duchowne, z. 1: Muszę zostać świętym! (Postanowienia rekolekcyjne), oprac. i wyd..., ABMK 40(1980) s. 203-288. – Nadb., 86 s.

140. Statuty kapituły metropolitalnej w Gnieźnie. Dekrety reformacyjne i ordynacje arcybiskupów z lat 1613-1810, oprac. i wyd..., ABMK 41(1980) s. 247-350. – Nadb., 104 s.

141. To już czterdzieści! [tomów czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne"], ABMK 40(1980) s. 7-8. – Nadb., 2 s.

142. Statuty kapituł kolegiackich dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, zebr. oprac. i wyd...., z. 2: Statuty świetnej kapituły w Łowiczu, ABMK 42(1980) s. 345-400; 43(1981) s. 343-400; 44(1982) s. 341-400; 46(1983) s. 203-369. – Nadb., 1983, 341 s.

143. Diecezja włocławska, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939-1945*, Warszawa 1980, s. 111-131. – Nadb., 21 s.

144. [Wypowiedzi w dyskusji:] Ogólnopolska konferencja dla kadry kierowniczej bibliotek teologicznych w Polsce, zorganizowana przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 15 i 16 września 1981 roku w Lublinie, na temat: Problemy biblioteki teologicznej, ABMK 44(1982) s. 33, 37, 38, 46, 47, 57, 81.

151. Kwerenda Adama Naruszewicza w 1784 roku do dzieła *Historia narodu polskiego* w Archiwum Diecezji Włocławskiej, Lublin 1982, 8°, 10 s. (Okruchy ze skarbca kultury i nauki, nr 1).

Pomiędzy s. 4 i 5 nlb. faksymile listu Naruszewicza do kapituły włocławskiej.

152. Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Dział I: Dokumenty. Ser. I: Inwentarz realny, z. 1-4, oprac..., ABMK 47(1983) s. 5-106. – Nadb., 102 s.; ABMK 55(1987) s. 5-99; 56(1988) s. 7-94; 57(1988) s. 7-57

153. Chronologiczna bibliografia adnotowana ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego z lat 1939-1983, ABMK 47(1983) s. 363-386. – Nadb., 24 s.

[Nie podp.].

154. Konferencje biskupów XVIII wieku jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne. Cz. 1: Obrady w sprawach Kościoła i szczątkowa po nich dokumentacja, ABMK 47(1983) s. 239-311. – Nadb., 73 s.

155. Cztery dokumenty wystawione przez arcybiskupa Jakuba w latach 1285-1298, oprac. i wyd..., ABMK 49(1984) s. 361-367. – Nadb., 7 s.

156. Konferencje biskupów XVIII wieku jako instytucja zastępująca synody prowincjonalne, cz. 2: Obrady w sprawach państwa i zachowana po nich dokumentacja, ABMK 48(1984) s. 181-357. – Nadb., 175 s.

157. Przedmowa [do: M. Teofila Kudryk, *Inwentarz Archiwum Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej*. Stara Wieś), ABMK 50(1985) s. 5-6.

158. Szesnaście nie drukowanych dokumentów wystawionych przez arcybiskupa Janisława w latach 1319-1341, oprac. i wyd..., ABMK 51(1985) s. 347-372. – Nadb., 26s.

159. Bibliografia zawartości czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne". Tomy 1-50, ABMK 52(1986) s. 175-256.

160. Czterdzieści cztery nie drukowane dokumenty arcybiskupa Jarosława z lat 1343-1372, oprac. i wyd..., ABMK 52(1986) s. 175-256.

161. Ocalałe i pomnażane pomoce ewidencyjno-inwentaryzacyjne archiwum, biblioteki, skarbca i zakrystii katedry włocławskiej z lat 1516-1983, ABMK 52(1986) s. 57-155.

162. Wypisy z akt kapituły w Łowiczu do zakrystii, skarbca, biblioteki, archiwum i kancelarii miejscowej kolegiaty i kapituły z lat 1525-1818, oprac. i wyd..., ABMK 52(1986) s. 257-400; 53(1986) s. 275-393; 54(1987) s. 299-404.

163. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, w: *Archiwa diecezjalne w Polsce w powojennym czterdziestoleciu (1945-1985)*, ABMK 53(1986) s. 87-102.

164. Wykaz instytucji krajowych posiadających w całości lub w większej części czasopismo „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", wyd. 2 zmien., ABMK 53(1986) s. 5-31.

165. Przedmowa [do pracy s. Marii Laurencji Jędrzejczak, *Wojciech Stanisław Owczarek, biskup tyt. Askaloński, sufragan włocławski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi]*, ABMK 54(1987) s. 155-156.

166. Jeszcze szesnaście nie drukowanych dokumentów arcybiskupów gnieźnieńskich z XIV wieku, wyd..., ABMK 55(1987) s. 101-128.

167. Korespondencja Prymasa i Senatu z czerwca – listopada 1648 roku: Bezkrólewie, Chmielnicki, Elekcja, wyd..., ABMK 55(1987) s. 203-301.

168. Trzynaście nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z lat 1300-1400, wyd..., ABMK 55(1987) s. 129-153.

169. Zbiór dokumentów miasta Łowicza ujętych około 1780 roku w punkty, ekscerpty i regesty, wyd..., ABMK 55(1987) s. 303-349. – Przedr. w: *Łowicz*, [t. 1] *Statuty miasta Łowicza*, Bydgoszcz 1998, s. 5-65.

Noty o przedr.: Paweł Kolas, *Książka o Łowiczu*, „Gazeta Łowicka" 5(1998) nr 29, s. 8; Marek Wojtylak, *Schab po łowicku*, „Nowy Łowiczanin" 9(1998) nr 29, s. 9.

170. Trzydzieści osiem nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego we Włocławku z pierwszej połowy XV wieku, wyd..., ABMK 56(1988) s. 189-309.

171. Wypowiedzi współczesnych o księdzu biskupie Michale Kozalu (1893-1943), z własnych tek postulatora oprac. i wyd... towarzysz więzienny i obozowy, ABMK 56(1988) s. 311-381.

172. Kwestionariusz wypełniony dotyczący życia, działalności, prześladowań, śmierci i cnót sługi Bożego biskupa Michała Kozala (1893-1943), rozesłany w 1960 roku przez postulatora jego beatyfikacji, oprac. i wyd... b. postulator, ABMK 57(1988) s. 273-312.

173. Poszerzona baza źródłowa do biografii błogosławionego Michała Kozala, biskupa i męczennika (1893-1943), odc. pierwszy, ABMK 57(1988) s. 313-321.

174. Sługa Boży biskup Wojciech Stanisław Owczarek (1875-1938) i jego dzieło. (Referat wygłoszony w Włocławku 1 X 1988 na pięćdziesięciolecie jego śmierci i w dniu rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego), ABMK 57(1988) s. 323-329.

175. Trzydzieści jeden nie drukowanych oryginałów pergaminowych Archiwum Diecezjalnego w Włocławku z drugiej połowy XV wieku. Trzecie ćwierćwiecze, wyd..., ABMK 57(1988) s. 201-272.

176. Kalendarium życia, cierpień, działalności i uznania księdza Stanisława Librowskiego, ABMK 58(1989), s. 269-549; 59(1990) s. 405-599, 1 tabl.

177. Kształcenie archiwistów przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych, ABMK 58(1989) s. 11-24.

178. Inwentarz spuścizny rękopiśmiennej księdza Stanisława Librowskiego. (Teki Librowskiego), ABMK 60(1991), s. 5-562.

179. Bibliografia zawartości czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", tomy 51-60, ABMK 60(1991) s. 586-592.

180. Katalog łask otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala, Włocławek 1994. – 371 s., [1] tabl. : il. ; 19 cm. (Wydawnictwo ks. Librowskiego ; Ser. 2. Inwentarze i katalogi ; t. 1).

Rec.: Kazimierz Rulka, AK 123(1994) s. 343-344.

181. Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne, t. 1-7, Włocławek 1994-1999 (Druk. „Expol"). – 287, 295, 331, 320, 320, 256, 408 s. ; 23,5 cm. (Wydawnictwo ks. Librowskiego ; Ser. 2. Inwentarze i katalogi ; t. 2-8).

Rec.: [t. 1-7] Kazimierz Rulka, AK 124(1995) s. 154-156, 125(1995) s. 148-150, 126(1996) s. 156, 303-305, 127(1996) s. 474-476, 129(1997) s. 144-146, 290-292; 133(1999) s. 165-167; [t. 1-3] Jan Kopiec, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego" 2(1996) nr 1(3), s. 69-70; [t. 1-2] Dariusz Karczewski, „Archeion" 96(1996) s. 195-198; [t. 1] A. Gąs[iorowski], „Studia Źródłoznawcze" 36(1997) s. 160; Andrzej Radzimiński, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie" 9(1995) s. 331-333.

182. Człowiek ośmiu błogosławieństw [przedmowa], w: *Dzieło jego trwa. Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek*, oprac. s. Laurencja Jędrzejczak ZSNM, Włocławek 1997, s. 5-7.

2. Prace przygotowane pod kierunkiem

1. Kudryk Teofila, Podział rzeczowy akt i częściowy inwentarz Archiwum Głównego Sióstr Służebniczek NMP NP w Starej Wsi, oprac. pod kier... ABMK 33(1976) s. 53-69. – Nadb., 17 s.

2. Podziały rzeczowe akt archiwów sześciu zakonów żeńskich, pod kier. ... oprac. miejscowe archiwistki – Monika Tarcyzja Więzik i in., ABMK 34(1977) s. 387-400. – Nadb., 14 s.

3. Szachno Jadwiga Wianeja, Wykazy dziesiętne akt Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Warszawie, oprac. pod kier. ... ABMK 35(1977) s. 19-28. – Nadb., 10 s.

4. Dobkowska Jadwiga Zbigniewa, Wykaz akt Archiwum Polskiej Prowincji Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie, oprac. pod kier. ... ABMK 36(1977) s. 17-20. – Nadb., 4 s.

5. Jędrzejczak Maria Laurencja, Plan akt Archiwum Generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku, oprac. pod kier. ... ABMK 37(1978) s. 7-16. – Nadb., 10 s.

3. Redaktor i członek redakcji

a) Redaktor

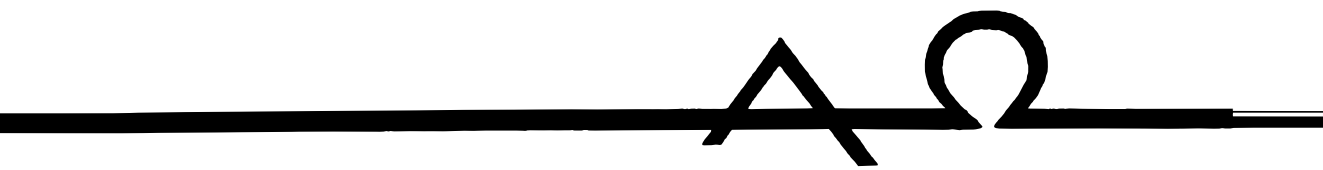
1. „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne". Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, 1-60(1959-1991)

2. „Kronika Diecezji Włocławskiej". Czasopismo poświęcone sprawom diecezji. [Mies.] R. 43, Włocławek 1949 Kuria Diec. 8° nr 9/10-11/12, R. 44, Włocławek 1950 Kuria Diec 8° nr 1/2 3/4. [podp.] Archiwariusz diec.

b) Członek redakcji

1. „Ateneum Kapłańskie". Czasopismo teologiczne założone w 1909 roku [Dwumies.] R. 49, Włocławek Seminarium Duch., t. 54-55(1957).

2. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne". T. 20, 21, 23, 25, z. 4: Historia Kościoła, Lublin 1973 Towarzystwo Nauk. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 8°



BISKUP ROMAN ANDRZEJEWSKI

NAD *LITANIĄ DO BOGA OJCA*

Rok duszpasterski 1998/99, trzeci rok bezpośredniego przygotowania do Wielkiego Jubileuszu Zbawienia Roku 2000, zgodnie z listem apostolskim Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* (n. 49-54)[1] oraz programem Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski,[2] jest poświęcony – jak wiadomo – Osobie Boga Ojca. Dało to okazję do podjęcia szeregu inicjatyw duszpasterskich[3] oraz do ukazania się wielu publikacji, zarówno o charakterze popularyzatorskim,[4] jak i naukowym.[5] W tym nurcie widzieć też trzeba opublikowanie *Litanii do Boga Ojca*. Ukazała się ona w książce na temat Modlitwy Pańskiej,[6] w tygodniku katolickim „Niedziela"[7] i w oddzielnej broszurce ze wstępem popularnonaukowym.[8]

W tych dwóch ostatnich publikacjach zaznaczałem, że takiej lub podobnej litanii nie spotkałem w żadnej książce do nabożeństwa, w żadnych modlitewnikach, również w zbiorku, który nosi tytuł *100 litanii*.[9] Na początku kwietnia 1999 roku, od dyrektora Biblioteki im. Księży Chodyńskich we Włocławku, ks. K. Rulki, dowiedziałem się o istnieniu innej *Litanii do Boga Ojca*, umieszczonej w książce do nabożeństwa pt. *Nowy złoty ołtarzyk*, wydanej w Warszawie w 1874 roku.[10] Egzemplarz tej książki został mi udostępniony dzięki uprzejmości ks. prof. Stanisława Librowskiego i należy do jego zbiorów rodzinnych. Litania ta została – stwierdzić to można po dokładniejszym przejrzeniu innych publikacji – przedrukowana z drobnymi zmianami z książeczki pt. *Trzy dni poświęcone Bogu*, wydanej w Wilnie w 1862 roku.[11] Ukazała się teraz w tygodniku „Niedziela".[12]

Widać, że kult Boga Ojca był żywy w niektórych okresach, choć nie tak rozpowszechniony jak kult Syna Bożego i Ducha Świętego, by nie powiedzieć, że był zapomniany, bo kto czci Syna, czci również Ojca: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 30), „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" (J 14, 10 i 11), „Kto zobaczył Mnie, zobaczył również i Ojca" (J 14, 9).

Po opublikowaniu jednej i drugiej litanii otrzymałem szereg listów z Polski i z zagranicy,[13] w których autorzy informują mnie o zbieranych przez siebie tekstach różnych litanii w wielu językach oraz o próbach redagowania nowych wersji tej modlitwy pod wpływem sugestii spowiednika.[14] W miesięczniku „Vita consecrata", który jest poświęcony życiu konsekrowanemu, ukazała się też *Litania do Boga Ojca* „zmawiana (sic!) słowami adhortacji *Vita consecrata*".[15] Widać już, że rok Boga Ojca może zaowocować nie tylko rozwojem kultu Pierwszej

Osoby Trójcy Przenajświętszej, ale również refleksją teologiczną, pastoralną, ascetyczną, twórczością literacką i artystyczną. Warto by dokonać w przyszłości analizy tego dorobku i jego wpływu na życie Kościoła. Słuszna jest tu myśl Johna F. Krasnickiego, który w liście do mnie z 13 V 1999 wyraża nadzieję, że z takiej twórczości będzie można wydobyć obraz Boga Ojca, jaki się kryje w głębi umysłowości dzisiejszego człowieka i odpowiednio ukierunkować działania duszpasterskie, również wśród rolników.

W sytuacji, kiedy coraz więcej pojawia się publikacji na temat Boga Ojca i Jego czci, niniejszy artykuł ograniczy się jedynie, rzecz zrozumiała, do analizy przechowywanego u mnie przez lata tekstu *Litanii do Boga Ojca* i do pobieżnego porównania z tekstem podanym w *Nowym złotym ołtarzyku*, zostawiając szersze omówienie litanii, jakie się ukazują, na czas po roku Boga Ojca. Artykuł ma na celu przedstawienie kompozycji literackiej i analizę teologiczną nowej *Litanii do Boga Ojca*, wskazanie na jej wartość jako świadectwa dla historii duchowości chrześcijan, którzy przeżyli gehennę XX wieku, oraz na korzyści ascetyczne dla tych, którzy zagłębią się w treść litanijnych wezwań. Najpierw jednak słowo o samym tekście *Litanii*[16], o jej pochodzeniu i autorstwie.

Pochodzenie *Litanii do Boga Ojca* i jej autorstwo

Tekst *Litanii do Boga Ojca* powierzony mi został przed dwudziestu laty, gdy byłem profesorem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i spowiednikiem sióstr ze Zgromadzenia Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, przez jedną ze starszych penitentek z prośbą, bym – jeśli będzie ku temu okazja i uznam to za właściwe – dokonał jej publikacji. *Litania* ta była spisana na maszynie. Mam jej pierwszy egzemplarz maszynowy i jedną kopię. Dołączony był również krótki życiorys autorki (3/4 strony maszynopisu) i stwierdzenie, że „mając na względzie chwałę Bożą bardzo pragnęła zatwierdzenia *Litanii* przez Kościół i rozpowszechnienia jej z pominięciem nazwiska autorki". Ten tekst leżał przez lata w moim biurku. Nieraz brałem go do ręki, czytałem, modliłem się przy jego pomocy, rozmyślałem nad zawartą w nim treścią.

Obecny rok duszpasterski, poświęcony Osobie Boga Ojca, uznałem za najbardziej stosowny moment do publikacji *Litanii*. Szanując wolę Zmarłej, umieściłem tekst *Litanii*, bez podawania jej autorstwa, w aneksie do rozważań na temat „Ojcze nasz",[17] a dla celów naukowych podałem jedynie odpowiednią informację o jej autorstwie we wstępie tej książki.[18] Zaznaczyłem tam, że „jeśli ten tekst będzie w przyszłości przedrukowywany, to – mam nadzieję – też zachowany zostanie ten uświęcony tradycją obyczaj".[19] Taka bowiem praktyka stosowana jest w Kościele, że przy tekstach modlitw nie podaje się autorów. Jedynie przy niektórych modlitwach ze względu na świętość oficjalnie uznaną (np. św. Tomasz z Akwinu) lub na autorytet moralny (np. ks. Piotr Skarga, Jan Paweł II, Matka Teresa z Kalkuty) podawane jest autorstwo. Również racje naukowe, jak np. usunięcie pewnej luki w zakresie wiedzy, mogą wskazywać na potrzebę ujaw-

nienia takiego autorstwa. Tym motywem kierowałem się, podając imię i nazwisko autorki we wstępie do rozważań o Modlitwie Pańskiej i w niniejszym artykule. W popularnym zaś wydaniu tejże *Litanii* ograniczyłem się tylko do podania imienia autorki i pierwszej litery nazwiska.[20]

A więc autorką *Litanii do Boga Ojca* jest Regina Grzybowska. Urodziła się w 1910 roku w Odessie na Krymie. Była córką lekarza Mikołaja i Ludwiki (pochodzącej z hrabiów litewskich). Z zawodu nauczycielka – po wyższych studiach pedagogicznych. Jej życie było wyjątkowo trudne z powodu braków materialnych oraz słabego zdrowia. Majątek matki został skonfiskowany za udział rodziny w Powstaniu Styczniowym. Ojciec zginął w 1920 roku w czasie wojny bolszewickiej. Z Odessy wróciła razem z matką, praktycznie nieprzygotowana do nowych warunków, w jej rodzinne strony do Lidy. Były prawie zupełnie ograbione. Regina, zdolna i ambitna, zwróciła na siebie uwagę instytucji charytatywnych, które umożliwiły jej wykształcenie. Niestety, jako nauczycielka pracowała zaledwie osiem lat. Potem udzielała trochę korepetycji. W 1946 roku przyjechała jako repatriantka do Włocławka. Dalszą pracę i rozwój zahamował stan zdrowia. Chorowała na gruźlicę, anemię, chorobę Parkinsona, na raka. Zmarła w straszliwych cierpieniach w 1975 roku. Pochowana została na cmentarzu we Włocławku.

Była człowiekiem głębokiej wiary, cierpiała bez buntu, kochała Boga i ufała Mu bezgranicznie. Mając na względzie chwałę Bożą i duchowy pożytek ludzi, pragnęła rozpowszechnienia *Litanii do Boga Ojca* i zatwierdzenia jej przez Kościół.[21]

Kompozycja *Litanii do Boga Ojca*

Litania do Boga Ojca nawiązuje swoją budową do starożytnego gatunku literackiego, używanego w liturgii.[22] Ta forma modlitwy znana była w religii pogańskiej, jak o tym świadczy wzmianka u Laktancjusza.[23] Jak wskazuje nazwa grecka – *litaneia* – była używana do wyrażenia błagania, żarliwej prośby i znaczy prawie tyle, co łaciński odpowiednik: *supplicatio* (modlitwa błagalna)[24] lub *rogatio* (modlitwa wstawiennicza).[25]

Ta modlitwa jest złożona z wezwań o charakterze pochwalnym i błagalnym, skierowanych do Boga lub świętych. Ten, kto przewodniczył nabożeństwu (biskup, kapłan, diakon lub kantor), wypowiadał prośby, a lud powtarzał jak refren odpowiednią formułę błagalną o opiekę lub wstawiennictwo, np. „zmiłuj się nad nami", „przepuść nam, Panie", „módl się za nami". Kiedy ta modlitwa była recytowana lub śpiewana w czasie procesji, zwłaszcza od mniejszego kościoła do większego, często w połączeniu z psalmami pokutnymi, odpowiedzi wiernych nadawały jej szczególnie uroczysty charakter. Litania zaczynała się od wezwań do poszczególnych Osób Trójcy Świętej, a potem wskazywane były przymioty, na które powoływał się proszący, by wymodlić jakąś łaskę. Niewątpliwie litania pod względem kompozycyjnym przypomina niektóre psalmy, np. 118(117), 136(135) czy wołania niewidomych: „Zmiłuj się nad nami, Synu Dawida" (Mt 9, 27) i trędowatych: „Jezusie, Mistrzu! Zmiłuj się nad nami!" (Łk 17, 13), a także początek Mszy świętej. Taki charakter mają też używane w Kościele bizantyjskim ektenie, akatysty i molebeny[26], a w obrządku łacińskim prośby zanoszone do Boga Ojca w ramach modlitwy wiernych, kończące się niekiedy śpiewem „Kyrie elejson".

Litania do Boga Ojca składa się z sześciu części: wstępu (*prooemium*) o charakterze inwokacji, części adoracyjnej (chwalebnej), części suplikacyjnej (błagalnej), części oratoryjnej, części prekatoryjnej lub rogatoryjnej i zakończenia. W *Litanii do Boga Ojca* z *Nowego złotego ołtarzyka* brak jest części adoracyjnej, a po krótkiej inwokacji zaczyna się zaraz część błagalna.

Wstęp zawiera dziewięć tradycyjnych wezwań, podobnie jak w innych litaniach: zaczynając od formuły greckiej „Kyrie, elejson / Chryste, elejson / Kyrie, eleison", poprzez prośbę do Chrystusa o wysłuchanie modlitwy i prośbę o zmiłowanie, skierowaną do poszczególnych Osób Boskich, aż do wezwania „Święta Trójco, Jedyny Boże, zmiłuj się nad nami".

W części chwalebnej jest trzynaście wezwań odwołujących się do pewnych przymiotów Bożych i okazanych nam łask. Każde wezwanie kończy się prośbą: „Przyjm uwielbienie nasze".

Część błagalną tworzy pięć wezwań podkreślających miłość Ojca do Syna Bożego i tajemnice Jego życia: wcielenie, mękę i śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie oraz niekrwawe ofiary Mszy świętej. Na te wezwania pada odpowiedź: „Ciebie błagamy, zmiłuj się nad nami".

Przejściem do następnej części są dwa zawołania: „Boże Ojcze, usłysz nas / Boże wysłuchaj nas". W *Nowym złotym ołtarzyku* są w tym miejscu dwa inne wezwania: „Bądź nam miłościw, przepuść nam, Panie / Bądź nam miłościw, wysłuchaj nas, Panie".

Część oratoryjną tworzy siedem próśb o zachowanie pewnego *status quo* czystości wewnętrznej: sześć o obronę przed negatywnymi postawami duchowymi i jedna prośba o zachowanie pod płaszczem Opatrzności. Te prośby kończą się słowami: „Zachowaj nas, Boże Ojcze". W *Nowym złotym ołtarzyku* jest w tej części dziewięć próśb o wybawienie zaczynających się od przyimka „od" i sześć zaczynających się od przyimka „przez". Wszystkie te prośby kończą się odpowiedzią: „Wybaw nas, Ojcze Boże".

W części prekatoryjnej jest dziewięć próśb o dary duchowe, potrzebne do wytrwania przy Bogu. Kończą się refrenem: „Racz nam dać, Boże Ojcze". W *Nowym złotym ołtarzyku* część prekatoryjna zaczyna się wprowadzeniem: „My grzeszni, Ciebie Boga prosimy, wysłuchaj nas, Ojcze Boże". Potem następuje sześć próśb i refren: „Wysłuchaj nas, Ojcze Boże".

Całość *Litanii* jest uwieńczona wezwaniem do Boga Ojca: „Boże Ojcze, usłysz nas / Boże Ojcze, wysłuchaj nas / Boże Ojcze, zmiłuj się nad nami". W *Nowym złotym ołtarzyku* jest najpierw potrójna inwokacja do Baranka Bożego i wezwanie z początku litanii: „Ojcze Święty, usłysz nas / Ojcze Święty, wysłuchaj nas / Kyrie, elejson / Chryste, elejson / Kryrie, elejson".

Porównując *Litanię do Boga Ojca* z innymi litaniami, można stwierdzić, że pod względem kompozycyjnym nie odbiega ona od przyjętych powszechnie wzorów i ma – podobnie jak budowa listu czy hymnu – charakter mowy, tym razem skierowanej do samego Boga, wspieranej słowami otoczenia (chóru). Jedynie zakończe-

nie *Litanii do Boga Ojca* różni się od tradycyjnego schematu, gdzie jest zwykle inwokacja do Baranka Bożego, a tu – zgodnie z przyjętym celem – kieruje wezwanie wprost do Boga Ojca. Kompozycję cechuje logiczna zwartość i pewna gradacja wezwań: na początku uwielbienie, a na końcu prośba. Wstęp jest rodzajem pozdrowienia, po którym następuje uwielbienie Boga, potem błaganie – najpierw odwołanie się do Jego wielkoduszności i dopiero prośby. Tu znowu gradacja: najpierw prośby o zachowanie od negatywnych postaw, a na końcu ufne i pokorne wołanie o potrzebne dary duchowe oraz apel w formie trzykrotnej prośby o wysłuchanie. Tytuł „Boże Ojcze" w zasadniczym korpusie *Litanii* (a więc poza wstępem, gdzie jest raz inwokacja „Ojcze z nieba, Boże") powtórzony jest aż 39 razy (biblijne „czterdzieści bez jednego"!), czyli w każdym wezwaniu. Przy głośnym, chórowym czytaniu stwarza wrażenie ciągłego, ufnego wołania dzieci do Ojca. W *Litanii do Boga Ojca* pochodzącej z *Nowego złotego ołtarzyka* brak jest części adoracyjnej, choć jej elementy, często dość interesujące, znaleźć można w innych częściach, np. „Ojcze światłości, od którego wszelkie dobro pochodzi", „Ojcze, gospodarzu nieustannie pracujący". W *Nowym złotym ołtarzyku* są na końcu dwie modlitwy, czego nie ma w tekście *Litanii* tu omawianej.

Już ta krótka analiza wskazuje, że autorka miała znajomość budowy dzieła literackiego, jakim jest litania, i trzymała się przyjętych zasad kompozycyjnych, choć zdobyła się na innowację, jaką jest niewątpliwie część adoracyjna *Litanii*.

Analiza teologiczna

Z litanijnych wezwań wyłania się ciepły obraz Boga jako Ojca, który jest w niebie i którego Opatrzność nad wszystkim czuwa. Wśród przymiotów boskich wymienione zostały: wieczny i nieskończony, doskonały i niezmienny, godny najwyższej czci i najgłębszej miłości. Jego chwała przewyższa nasze pojęcie. Jego niepojętą świętość wysławiają aniołowie i święci w niebie.

Bóg jest widziany jako początek i cel stworzeń, jako Ten, kto kocha ludzi, czego dowodem jest to, że stworzył ich na obraz i podobieństwo swoje oraz że swego Syna – Słowo swoje, które od wieków rodzi – wydał na śmierć dla naszego zbawienia. Przez Ducha Świętego rządzi też Kościołem Chrystusowym na ziemi.

Dowody miłości Boga względem człowieka, objawione w Jezusie Chrystusie, są też zachętą, by człowiek zwrócił się do Stwórcy z błagalnym wołaniem. Podkreślone są tu takie tajemnice, jak: wcielenie Jezusa Chrystusa, Jego męka i śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie oraz niekrwawe ofiary Mszy świętej.

Przedmiotem modlitwy są dary duchowe: wolność od niewłaściwych postaw wewnętrznych (od pychy umysłu, od niewdzięczności i oziębłości względem ojcowskiego Serca Bożego, od niewierności wobec Jezusa Chrystusa, od lekceważenia natchnień Ducha Świętego, od zwątpienia w najmiłosierniejszą miłość Boga, od oschłości i zamknięcia w sobie) i postawy pozytywne, które pomogą w dochowaniu wierności Bogu (umysł otwarty na prawdę, wolę zjednoczoną z wolą Bożą, coraz doskonalsze zjednoczenie z Bogiem, wytrwanie do końca przy Bogu,

gorliwość o zbawienie innych dusz, pokorę prawdziwej mądrości, umiłowanie czystości, prawdziwą radość serca zjednoczonego z Bogiem i najdoskonalsze podobieństwo do Jezusa Chrystusa). Zauważyć trzeba, że nie ma wprost prośby o dary materialne, potrzebne do życia, jak choćby pożywienie, pieniądze czy nawet zdrowie. Te sprawy ujęte są w ogólnej prośbie o bezpieczeństwo i opiekę, prośbie pełnej zawierzenia Ojcu niebieskiemu: „pod płaszczem swej najłaskawszej Opatrzności, zachowaj nas, Boże Ojcze". Również w *Nowym złotym ołtarzyku* akcent spoczywa na wartościach duchowych, a spośród materialnych potrzeb – podobnie jak w *Ojcze nasz* wymieniona jest jedynie prośba o chleb powszedni: „Abyś nam chleb nasz codzienny zawsze dać raczył".

Reasumując, można powiedzieć, że w tekście *Litanii do Boga Ojca* widać poprawne ustawienie teologiczne: najpierw chwała Boga, a potem sprawy człowieka. Podkreślona jest mocno miłość Boga do ludzi i ogromna ufność w Opatrzność Bożą. Wiedząc, że autorka na skutek rewolucji bolszewickiej i wojen straciła cały majątek, można zrozumieć, że właśnie dlatego w ogóle nie uwzględniła potrzeb materialnych człowieka, ale je ogólnie – łącznie z osobistym bezpieczeństwem– zawierzyła Bożej Opatrzności. Mocny akcent położony jest na pokorę prawdziwej mądrości, na wolność od pychy umysłu, na umysł otwarty na prawdę. Choroby i ogromne cierpienia, jakie spotkały autorkę pod koniec życia, mają chyba swoje odbicie w litanijnych wezwaniach, by Bóg Ojciec zachował ją od niewdzięczności i oziębłości, od lekceważenia natchnień Ducha Świętego, od niewierności wobec Jezusa Chrystusa i od zwątpienia w najmiłosierniejszą miłość Boga. Autorka pragnie woli zjednoczonej z Bożą wolą, coraz doskonalszego zjednoczenia z Bogiem, umiłowania czystości, wytrwania do końca przy Bogu, prawdziwej radości serca zjednoczonego z Bogiem i wreszcie – co może być wyrazem ogromnego cierpienia – modli się o najdoskonalsze podobieństwo do Jezusa Chrystusa. Mimo cierpienia jest pełna ducha apostolstwa, prosi bowiem Boga, by zachował ją od oschłości i zamknięcia się w sobie, a nawet dał jej gorliwość o zbawienie innych dusz.

Porównując przechowywaną u mnie *Litanię* z innymi litaniami do Boga Ojca, które ostatnio napłynęły na mój adres, można również stwierdzić, że choć te ostatnie są bardziej rozbudowane i przeniknięte mocno duchem biblijnym, to jednak zawierają te same myśli teologiczne, tylko wyrażone innymi słowami i bardziej szczegółowo akcentujące niektóre przymioty Boga Ojca.

Korzyści ascetyczne

Litania do Boga Ojca, jak każda inna modlitwa, pobożnie odmawiana, może przynieść dużo duchowego pożytku wielu ludziom. Szczególnie zalecać by ją trzeba osobom tracącym nadzieję, pełnym zwątpienia i rezygnacji, jak np. rolnikom i przedstawicielom innych zawodów, ludziom, którzy w okresie przemian ustrojowych płacą nadmierne koszty. Ufna wiara w Opatrzność Bożą, wyrażona w litanijnych wezwaniach, nie pozwoli zwątpić w miłość Boga względem czło-

wieka. Może podnieść na duchu tych, którzy zostali dotknięci cierpieniem i skłonić ich, by – na wzór Jezusa Chrystusa – ofiarowali je za zbawienie innych ludzi. Ta litania przywraca wiarę w sens cierpienia i ukazuje potrzebę jego przyjęcia dla pełniejszego zjednoczenia z Bogiem i upodobnienia się do cierpiącego Syna Bożego. Na litanijnych wezwaniach uczyć się można nie tylko mocnych podstaw duchowości chrześcijańskiej, ale przede wszystkim otwartości na Boga i ludzi, poprawnego ukierunkowania swego życia w zamęcie dzisiejszego świata na prawdziwe wartości, które nie ulegają dewaluacji mimo upływu czasu. Warto ją rozpowszechniać wśród ludzi w każdym wieku, zwłaszcza wśród chorych, w szpitalach, sanatoriach, domach opieki, a także pośród tych, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci, a więc wśród górników, marynarzy, lotników, żołnierzy, policjantów.

Pisałem we Włocławku, 21 maja 1999, w XXXVIII rocznicę święceń kapłańskich.

PRZYPISY

[1] Jan Paweł II, *„Tertio millennio adveniente". Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995.

[2] *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/99*, Katowice 1998.

[3] Ojciec Święty Jan Paweł II rozpoczął cykl katechez o Bogu Ojcu. W wielu diecezjach i rodzinach zakonnych były konferencje duszpasterskie i sympozja na temat ojcostwa.

[4] W prasie katolickiej ukazały się artykuły o problematyce ojcostwa, a wśród publikacji książkowych można wymienić m. in. trzy pozycje z *Biblioteki Trzeciego Tysiąclecia* jako oficjalne dokumenty Papieskiego Obchodu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: *Abba, Ojcze*, pod red. Komisji Liturgicznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998; *Bóg, Ojciec miłosierdzia*, pod red. Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998; *Do Ciebie, Ojcze*, pod red. Komisji Duszpastersko-Misyjnej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998; a także J. Lafrance, *Ojcze, powiedz mi słowo. Rozważania o modlitwie*, Częstochowa 1998; K. Romaniuk, *Być ojcem według Biblii*, Warszawa 1998; W. Wermter, *Tęsknota za Ojcem. O ojcostwie naturalnym i duchowym*, Częstochowa 1999; Y. Garneau, *Bóg Ojciec „który jest w niebie"*, Warszawa 1999; B. Borowski, J.L. Kontkowski, Z. Szymanek, *Ojcze nasz*, Kraków 1999; *Rozmowy o... ojcach*, najciekawsze cytaty, wybór tekstów i obrazów, H. Exley, Częstochowa1995; Z. Trzaskowski, *Imię Ojca. Antologia poezji o Bogu Ojcu*, Kielce 1999; *Ojcze nasz... Antologia tekstów o Bogu Ojcu*, Tarnów 1999; *Ojcze nasz któryś jest w niebie. Modlitewnik*, Tarnów 1999.

[5] Na przykład *„Abba", Ojcze. W stronę Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Wrocław 1998. Również *Communio* 19(1999), 2(110), dwumiesięcznik Międzynarodowego Przeglądu Katolickiego, cały numer z marca-kwietnia tegoż roku poświęcił problematyce „Tajemnicy Ojca"; B. Nadolski, *Chwała Ojcu. Doksologie w liturgii*, Poznań 1999; *Abyście znali Ojca waszego. Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, Poznań 1999.

[6] R. Andrzejewski, *Ojcze nasz. Rozważania o Modlitwie Pańskiej nie tylko dla rolników*, Włocławek 1998, s. 139-140.

[7] „Niedziela" 42(1999) nr 11(14 III), s. 11.

[8] *Litania do Boga Ojca*, wstępem poprzedził R. Andrzejewski, Włocławek 1999.

[9] J.L. Kontkowski, *100 Litanii*, Kraków 1995.

[10] *Nowy złoty ołtarzyk, w którym się zawierają modlitwy... hymny... pieśni... Nadto 164 Litanii*, zebrał i ułożył ks. J.R., CM, wyd. 3, Warszawa 1874, s. 144-148.

[11] P.W. Podlewski, *Trzy dni poświęcone Bogu. Na przypomnienie czci naszej i chwały powinnej Jemu*, wyd. 2, Wilno 1862, s. 69-75.

[12] „Niedziela", 42(1999) nr 17(25 IV), s. 17.

[13] M.in. p. John F. Kraśnicki z USA, zajmujący się litaniami od trzydziestu lat, przysłał mi, oprócz znanej mi już *Litanii do Boga Ojca* z *Nowego złotego ołtarza, w którym jest 165 Litanji*, Warszawa 1874 (a więc inne wydanie, choć z tego samego roku i sygnowane jako trzecie, bez deminutiwu „ołtarzyka", lecz „ołtarza", z jedną litanią więcej!), kserokopię jeszcze innej *Litanii do Boga Ojca*, przetłumaczonej na język angielski z czasopisma „Parole di vita" 1964, s. 234-240. Załączył też tekst litanii porannej do Pana Boga i litanii wieczornej, a także tekst *Litanii do Boga Ojca* w języku angielskim, francuskim i hebrajskim. Interesująca jest również *Litania do Pana Boga*, przedrukowana w książce *Polskie litanie i suplikacje*, Calvarianum 1995, s. 12-15, na podstawie wydania: *Modlitewnik żołnierza polskiego według książeczki do modlitwy Konfederatów Barskich*, wyd. ks. Gerard Szmyd, Lwów 1915, s. 125-137. Jest w tej ostatniej litanii sporo elementów duchowości wojskowej.

[14] P. Pawlik, *Boże Ojcostwo i macierzyństwo*, „Jak Maryja". Pismo Rycerstwa Niepokalanej Polski Północnej 1999, nr 6, s. 6: „Od pewnego czasu wielu osobom, które przychodzą na rozmowę, daję takie zadanie: «Ułóż litanię do Boga Ojca»". Tekst nowo napisanej litanii, złożonej ze stu wezwań i zredagowanej na podstawie Pisma Świętego i brewiarza, przysłała mi „Rycerka Niepokalanej z Gdańska".

[15] K. Wójtowicz, *Ojciec życia konsekrowanego* (Litania zmawiana słowami *Vita consecrata*), „Via consecrata" 2(1999) nr 3, s. 58-59.

[16] Ilekroć w dalszym ciągu artykułu będzie używana nazwa *Litania*, to chodzić będzie o *Litanię do Boga Ojca*.

[17] R. Andrzejewski, *Ojcze nasz...*, dz. cyt., s. 135-137.

[18] Tamże, s. 13-15.

[19] Tamże, s. 14.

[20] *Litania do Boga Ojca...*, dz. cyt., s. 5.

[21] R. Andrzejewski, *Ojcze nasz...*, dz. cyt., s. 14-15.

[22] Por. F. Cabrol, *Litanies*, w: *Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et de Liturgie* (cyt. DACL), t. 9, Paris 1930, kol. 1540-1571; E. Cattaneo, *Litanie*, w: *Enciclopedia Cattolica*, Cittŕ del Vaticano 1951, kol. 1419-1421; R. Lesage, *Litania*, w: *Dizionario Pratico di Liturgia Romana*, Roma 1956, s. 233-234; A. Adam – R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg 1980, s. 313; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989, s. 105-107.

[23] *De mortibus persecutorum* 16, 16.

[24] U Euzebiusza znajduje się wzmianka, że cesarz Konstantyn, zanim rozpoczął bitwę, wznosił do Boga *litai* (*Vita Constantini*, n. 14). Por. F. Cabrol, *Litanies*, w: DACL, t. 9, Paris 1930, kol. 1540.

[25] Synod w Clovesho w 747 roku: *Litaniae id est rogationes*. Cyt. za F. Cabrol, *Litanies*, w: DACL, t. 9, Paris 1930, kol. 1540.

[26] Tamże.

ANEKS

I. LITANIA DO BOGA OJCA

Kyrie, elejson – Chryste, elejson – Kyrie, elejson.
Chryste usłysz nas, Chryste wysłuchaj nas.
Ojcze z nieba, Boże, zmiłuj się nad nami.
Synu, Odkupicielu świata, Boże, zmiłuj się nad nami.
Duchu Święty, Boże, zmiłuj się nad nami.
Święta Trójco, Jedyny Boże, zmiłuj się nad nami.

Boże, Ojcze nasz, któryś jest w niebie, – **przyjm uwielbienie nasze.**
Boże, Ojcze nasz, wieczny i nieskończony,
Boże, Ojcze nasz, którego chwała przewyższa nasze pojęcie,
Boże, Ojcze nasz, doskonały i niezmienny,
Boże, Ojcze nasz, któryś jest początkiem i celem wszystkich stworzeń,
Boże, Ojcze nasz, który od wieków rodzisz umiłowanego Syna swego – Słowo swoje,
Boże, Ojcze nasz, któryś tak umiłował ludzi, żeś Syna swego wydał na śmierć dla zbawienia naszego,
Boże, Ojcze nasz, którego najłaskawsza Opatrzność czuwa i zachowuje,
Boże, Ojcze nasz, którego niepojętą świętość wysławiają Aniołowie i święci w niebie,
Boże, Ojcze nasz, przez Ducha Świętego rządzący Kościołem Chrystusowym na ziemi,
Boże, Ojcze nasz, któryś nas stworzył na obraz i podobieństwo swoje,
Boże, Ojcze nasz, godny najwyższej czci i najgłębszej miłości,

Boże, Ojcze nasz, przez miłość Twoją ku Jezusowi Chrystusowi Synowi Twojemu,
– **Ciebie błagamy, zmiłuj się nad nami.**
Boże, Ojcze nasz, przez Wcielenie Syna Twojego Jezusa Chrystusa,
Boże, Ojcze nasz, przez Mękę i Śmierć Syna Twojego Jezusa Chrystusa,
Boże, Ojcze nasz, przez Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Syna Twojego Jezusa Chrystusa,
Boże, Ojcze nasz, przez niezliczone niekrwawe ofiary, jakie składa Ci za nas Twój Syn Jezus Chrystus,

Boże Ojcze, usłysz nas,
Boże Ojcze, wysłuchaj nas,

Od pychy umysłu, – **zachowaj nas, Boże Ojcze.**
Od niewdzięczności i oziębłości względem Twego ojcowskiego Serca,
Od niewierności wobec Twego Syna Jezusa Chrystusa,
Od lekceważenia natchnień Ducha Twojego Świętego,
Od zwątpienia w najmiłosierniejszą miłość Twoją,
Od oschłości serca i zamknięcia się w sobie,
Pod płaszczem swej najłaskawszej Opatrzności,

Umysł otwarty na prawdę Twoją, – **racz nam dać, Boże Ojcze.**
Wolę zjednoczoną z Twoją wolą,
Zjednoczenie z Tobą coraz doskonalsze,
Wytrwanie do końca przy Tobie,
Gorliwość o zbawienie innych dusz,
Pokorę prawdziwej mądrości,
Umiłowanie czystości,
Prawdziwą radość serca zjednoczonego z Tobą,
Najdoskonalsze podobieństwo do Twego Syna Jedynego Jezusa Chrystusa,

Boże Ojcze, usłysz nas.
Boże Ojcze, wysłuchaj nas.
Boże Ojcze, zmiłuj się nad nami.

II. LITANIA DO BOGA OJCA

(z książki *Nowy złoty ołtarzyk*, Warszawa 1874)

Kyrie elejson, Chryste elejson, Kyrie elejson.
Ojcze Święty, usłysz nas, Ojcze Święty, wysłuchaj nas.

Ojcze nasz, który jesteś w niebie – **zmiłuj się nad nami.**
Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa,
Ojcze miłosierdzia i Boże wszelkiej radości,
Ojcu, zgrzeszyliśmy przed niebem i ziemią,
Ojcze, Boże, błogosławiony na wieki,
Ojcze, w duchu i prawdzie uczczony,
Ojcze, bez którego nikt nie wejdzie do Syna,
Ojcze chwały i Panie nieba i ziemi,
Ojcze, który posłałeś Syna swego na świat,
Ojcze, którego człowiek w niebie i na ziemi sławi,
Ojcze, który wybrałeś nas za syny jeszcze przed stworzeniem świata,
Ojcze, który tajemnice swe Boże przed pysznymi świata tego ukrywasz, a objawiasz je pokornym i maluczkim,
Ojcze, pobłogosławiłeś nas wszelkim błogosławieństwem niebieskim,
Ojcze, który odpuszczasz nam winy nasze,
Ojcze, który wybrałeś nas, abyśmy byli świętymi przed Obliczem Twoim,
Ojcze, który proszącym Ciebie dajesz ducha doskonałości,
Ojcze światłości, od którego wszelkie dobro pochodzi,
Ojcze, gospodarzu nieustannie pracujący,
Ojcze, który uczyniłeś, że słońce złym i dobrym jednakowo przyświeca,
Ojcze, który tak nad sprawiedliwymi jak też nad niesprawiedliwymi opiekę Twą rozciągasz,
Ojcze, który wszystkie włosy głów naszych policzyłeś,
Ojcze, który własnemu Synowi swemu nie przepuściłeś, ale Go za nas wszystkich wydałeś,
Ojcze, któryś nas powołał do towarzystwa Syna swojego,
Ojcze, który przygotowałeś nam Królestwo Syna Twojego,
Ojcze, który cząstki świętych Twoich godnymi nas uczyniłeś,
Ojcze, który do godów synowskich i nas powołałeś,
Ojcze, który umiłowawszy nas, wydzieliłeś nam radości wieczne,
Ojcze, który tak umiłowałeś świat, że Syna swego Jednorodzonego dla zbawienia naszego wydałeś,
Ojcze, który wielkim głosem z nieba, Syna swego miłować i słuchać rozkazałeś,
Ojcze, który sobie w Synu swoim dobrze upodobałeś,
Ojcze, któremu podobało się dać królestwo Boże,
Ojcze, którego Oblicze Aniołowie zawsze oglądają,
Ojcze, który ażebyś sługę swego wykupił, wydałeś Syna,
Ojcze, który taką okazałeś nam miłość, iż synami Twymi nazywamy się i jesteśmy,
Ojcze, który chciałeś nas uczynić podobnymi obrazowi Syna Twojego,
Ojcze, który jesteś nad wszystkim, we wszystkim i w nas wszystkich,

Ojcze, który wybranym Twoim, jeszcze przed stworzeniem świata, przygotowałeś królestwo niebieskie,
Ojcze wszystkich ubogich, wdów i sierot,
Ojcze, który sądzisz bez względu na osoby, według spraw każdego,
Ojcze, w którego domu są liczne mieszkania,
Ojcze, łaskawy, cierpliwy i wielkiego miłosierdzia,

Bądź nam miłościw, przepuść nam, Panie.
Bądź nam miłościw, wysłuchaj nas, Panie.

Od wszelkiego złego, – **wybaw nas, Ojcze Boże.**
Od grzechu każdego,
Od mocy szatańskiej,
Od wszelakich pokus i okazji do złego,
Od zasadzek nieprzyjaciół dusz naszych,
Od gniewu, nienawiści i każdej złej woli,
Od grożących niebezpieczeństw grzechowych,
Od wszelakich przeciwników i nieprzyjaciół duszy i ciała,
Od zguby wiecznej,
Przez najwyższą mądrość Twoją, którą napełniasz bezdenne przepaści,
Przez niezmienną potęgę Twoją, którą wszystko z niczego stworzyłeś,
Przez słodką Opatrzność Twoją, którą wszystkim kierujesz,
Przez wieczną miłość twoją, którą świat ukochałeś,
Przez nieskończoną dobroć Twoją, którą wszystko napełniasz,

My grzeszni, Ciebie Boga prosimy, – **wysłuchaj nas, Ojcze Boże.**
Aby Imię Twoje zawsze i wszędzie się święciło,
Aby nam pozwolił wejść do królestwa Twojego,
Aby zawsze spełniała się wola Twoja, tak w niebie jako i na ziemi,
Abyś nam chleb nasz codzienny zawsze dać raczył,
Abyś nas pod cieniem Twych skrzydeł zachować i ze wszelkiej pokusy wybawić raczył,
Abyś nas od wszelkiego złego wybawić raczył,
Abyśmy to, o co z ufnością prosimy, skutecznie otrzymać mogli,

Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, przepuść nam, Panie.
Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, wysłuchaj nas, Panie.
Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami.

Ojcze Święty, usłysz nas, Ojcze Święty, wysłuchaj nas.
Kyrie elejson, Chryste elejson, Kyrie elejson.

Modlitwa

Boże, który we wszystkich synach Kościoła Twego, Chrystusa Syna swego głosem, oznajmiłeś się być czcicielem dobrych nasion i wybranych winnic, udziel, prosimy Cię, wiernym Twoim, których nazywasz winnicą i dobrym nasieniem, aby za odrzuceniem ciernia i kąkolu, stali się godnym Ciebie owocem.

Boże, nienaruszona chwało i światłości wieczna, wejrzyj łaskawie na ciało Twego Kościoła, aby dzieło zbawienia ludzkiego spokojniej mogło się wypełniać i aby zwalczyć świat i jego wszelką przewrotność. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa Syna Twego Jednorodzonego. Amen.

BP CZESŁAW LEWANDOWSKI

ZAKONY KONTEMPLACYJNE W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Życie zakonne ma swoją bogatą przeszłość. Korzeniami sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa. Za właściwego jednak twórcę życia zakonnego, opartego już na stałych przepisach, uważany jest św. Pachomiusz (zm. 346).[1] Z biegiem lat wspólnoty zakonne coraz bardziej się rozwijały. Pod wpływem aktualnych warunków wyznaczały sobie specjalne zadania, ale pewne elementy pozostały wspólne. Dziś najczęściej mówi się o instytutach życia konsekrowanego. Jest to wspólna nazwa obejmująca zakony, zgromadzenia zakonne i instytuty świeckie. Ich życie oparte jest na trzech radach ewangelicznych: czystości, posłuszeństwa i ubóstwa. Pójście drogą życia zakonnego nie jest tylko pragnieniem danej osoby, lecz Bożą łaską powołania zakonnego, a więc decyzją podjęta pod wpływem Ducha Świętego, aby naśladować Chrystusa i oddać się całkowicie „umiłowanemu nade wszystko Bogu", a także „budowaniu Kościoła" oraz na służbę bliźnim (por. KPK, kan. 575 § 4).

Wśród różnorodnych form instytutów życia konsekrowanego szczególne zadanie pełnią te, które oddane są życiu kontemplacyjnemu. Różnią się one od tych instytutów, które włączają się w różne dzieła apostolskie, jak katechizacja, opieka nad biednymi i chorymi, misje itp. Zakony kontemplacyjne nie stawiają sobie jako pierwszorzędnego zadania niesienia zewnętrznej pomocy ludziom. Tę pomoc niosą przede wszystkim poprzez poświęcanie więcej czasu na modlitwę.[2] Jest to szczególna łaska związana z tą drogą powołania życiowego. W realizacji tego daru w zakonach kontemplacyjnych ma pomóc klauzura. Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla jej szczególną wartość, nie jako ucieczkę od świata, ale jako świadectwo. „Świat potrzebuje Waszego ukrycia z Chrystusem w Bogu, nawet jeżeli nieraz krytykuje formy klasztornej klauzury".[3]

Wskazania dla kontemplacyjnych instytutów życia konsekrowanego podaje posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* (w numerze 8).[4] Ich realizacja to przede wszystkim służba Bogu i Kościołowi. Jest to droga cicha, ukryta, niedostrzegalna na zewnątrz, ale przynosząca liczne i trwałe owoce. Im gorliwiej droga ta będzie wprowadzana w życie, tym bardziej przyczyni się nie tylko do uświęcenia poszczególnych wspólnot zakonnych, ale także do wzrostu duchowego całego Kościoła.[5]

1. Życie kontemplacyjne to przede wszystkim naśladowanie „swoim życiem i misją Chrystusa modlącego się"

Pan Jezus w swoim życiu pozostawił nam wspaniały przykład modlitwy.[6] W ważnych chwilach trwał na rozmowie z Ojcem. Ewangeliści wspominają o tych „rozmowach z Ojcem" szczególnie przed wielkimi wydarzeniami zbawczymi. Na przykład gdy Jezus miał rozpocząć publiczną działalność, to „przez czterdzieści dni przebywał w Duchu Świętym na pustyni" (Łk 4, 1).

Po wydarzeniach Niedzieli Palmowej i Ostatniej Wieczerzy w Wielki Czwartek, kiedy to nastąpiło ustanowienie Eucharystii i kapłaństwa, miała miejsce „modlitwa i trwoga konania" Pana Jezusa w Ogrójcu. Był to początek bezpośredniej realizacji dzieła odkupienia i misji zleconej Mu przez Ojca. Jezus powiedział wtedy uczniom: „Usiądźcie tu, Ja tymczasem odejdę tam i będę się modlił" (Mt 26, 36). Modlitwa ta była połączona z wielkim, osobistym cierpieniem duchowym: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jako Ja chcę, ale jak Ty" (Mt 26, 39). Wtedy też Jezus dał szczególne polecenie swym uczniom: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie" (Mk 14, 38). Pomimo upływu prawie dwóch tysięcy lat, jest ono nadal aktualne.

Potrzebę i wartość modlitwy mogą zrozumieć ci ludzie, którzy wprowadzają ją w swoje życie.[7] Nie wystarczy tylko sama modlitwa ustna, ale konieczna jest także modlitwa myślna, a więc rozważanie prawd wiary i zasad moralnych, udział we Mszy świętej i korzystanie z sakramentów. Nieustanny kontakt z Bogiem, a więc żarliwa modlitwa i współpraca z łaską zapewniają człowiekowi pomoc Bożą. Poucza nas o tym sam Boski Zbawiciel: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam" (Mk 7, 7) i dodaje: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5).

Św. Paweł, który przeszedł głębokie nawrócenie i z prześladowcy wyznawców Chrystusa stał się gorliwym apostołem, z pokorą wyznał: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia" (Flp 4, 13). Wielka jest siła i skuteczność modlitwy. Bez niej niemożliwe jest zachowanie Bożych Przykazań i prowadzenie pogłębionego życia duchowego. Św. Jan Chryzostom (354-407) pisze, że modlitwa powinna być stale kontynuowana: „Modlitwa i rozmowa z Bogiem stanowi najwyższe dobro (...). Chodzi tu oczywiście o modlitwę, która nie jest tylko przyzwyczajeniem, ale wypływa z głębi duszy, modlitwę, która nie ogranicza się do określonych godzin, lecz trwa nieustannie, zarówno w dzień, jak i w nocy".[8]

2. Samotność i milczenie

Są one wskazane przez Ojca Świętego Jana Pawła II jako następne zadanie dla kontemplacyjnych instytutów życia konsekrowanego. Wielkie dzieła rodzą się w ciszy i milczeniu, z dala od zgiełku świata. Samotność i milczenie to nie tyle ucieczka przed ludźmi i ich unikanie, ale pozytywna decyzja i postawa, aby w ciszy i skupieniu „rozważać wielkie sprawy Boże".[9] Przykładem takiej posta-

wy jest postępowanie Jezusa Chrystusa, który po dniach nauczania, spotkań z ludźmi i rozmawianiu z nimi usuwał się na ubocze i pozostawał w samotności, poświęcając ten czas na modlitwę, czyli rozmowę z Ojcem. „On jednak usuwał się na miejsce pustynne i modlił się" (Łk 5, 16).

3. Słuchanie słowa Bożego i sprawowanie liturgii

Św. Łukasz, opisując znalezienie Pana Jezusa w świątyni jerozolimskiej i późniejsze życie w Nazarecie, dodaje, że „Matka Jego chowała wiernie te wspomnienia w swym sercu" (Łk 2, 51). Pasterze, którzy przybyli do Betlejem, aby złożyć hołd nowo narodzonemu Dziecięciu, dzielili się usłyszaną radosną nowiną. „Gdy Je ujrzeli, opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dziecięciu" (Łk 2, 17). Stali się głosicielami Dobrej Nowiny. Pilne wsłuchiwanie się w słowo Boże, głoszone przez kapłana podczas liturgii czy osobiście czytane i rozważane, przyczyni się do pogłębienia wiary, wzrostu chrześcijańskiej nadziei i ożywienia miłości.[10] Poucza nas o tym św. Paweł: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10, 17). Dodaje także zachętę: „Umacniajcie się w wierze, jak was nauczono" (Kol 2, 7). Objawione słowo Boże zawiera zarówno Msza święta w swej pierwszej części, jak i liturgia godzin. Pilne wsłuchiwanie się w to, co do nas „mówi Pan", połączone z modlitwą, przyczynia się do lepszego rozeznania woli Bożej i pełnienia jej całym swoim życiem.[11] Sprawdzają się tu słowa Pana Jezusa z przypowieści o siewcy. Jeśli ziarno pszeniczne padnie na „ziemię żyzną", to przynosi obfity plon: „jedno stokrotny, drugie sześćdziesięciokrotny, a inne trzydziestokrotny" (por. Mt 13, 23).

4. Osobista asceza i umartwienie

W życiu każdego człowieka jest sporo okazji do umartwienia: choroby, cierpienia, niedostatki, brak zrozumienia u innych. Przynoszą one korzyść duchową, gdy są przyjmowane jako wyraz woli Bożej. Oprócz tego potrzebne jest jeszcze osobiste umartwienie jako dobrowolnie podjęte wyrzeczenie i nieustanna troska o dążenie do doskonałości.[12] Jesteśmy świadomi konsekwencji grzechu pierworodnego, który naruszył duchową harmonię między duchem a ciałem. Skarży się na to również św. Paweł: „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach" (Rz 7, 23). Dlatego zwycięstwa nie odnosi się inaczej jak tylko przez czuwanie i modlitwę (por. Mk 14, 38). Gdy apostołowie pytali Pana Jezusa „dlaczego my nie mogliśmy go (złego ducha) wypędzić?" On im wyjaśnił: „Z powodu małej wiary waszej". Dodał także: „Ten zaś rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem" (Mk 17, 19.21). Chrystus, który był Bogiem-Człowiekiem, nie potrzebował podejmować uczynków pokutnych, a jednak pościł, aby dać nam przykład do naśladowania (por. Mk 4, 2). Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata* podkreśla mocno potrzebę praktyk ascetycznych: „Należy także odkryć na nowo prak-

tyki ascetyczne, typowe dla duchowej tradycji Kościoła i danego Instytutu. Praktyki te były i nadal są bardzo skuteczną pomocą w dążeniu do prawdziwej świętości" (VC 38).

5. „Komunia braterskiej miłości"

Najważniejszym przykazaniem, w którym mieszczą się wszystkie inne, jest przykazanie miłości.[13] W pierwszym rzędzie dotyczy to miłości Boga, a z niego wypływa miłość bliźniego. Jest ono konieczne zarówno w życiu każdego człowieka, jak i w każdej wspólnocie, poczynając od rodziny, a kończąc na wielkich wspólnotach narodowych czy międzynarodowych. Szczególnego rodzaju wspólnoty tworzą członkowie instytutów zakonnych. Według Ojca Świętego Jana Pawła II, „Kościół powierza wspólnotom życia konsekrowanego szczególną troskę o wzrost duchowości komunii przede wszystkim wewnątrz nich samych" (VC 38). Realizują to nie tylko przez osobiste dążenie do doskonałości, ale również jako cała wspólnota, wzajemnie sobie pomagając, umacniają się na tej drodze, „z całą pokorą i cichością, z cierpliwością, znosząc siebie nawzajem w miłości" (Ef 4, 2). Z pewnością nie jest to łatwe zadanie, ale stanowi doskonałą okazję do ćwiczenia się w różnych cnotach w dążeniu do doskonałości.

6. Apostolstwo kontemplacyjnych instytutów życia konsekrowanego

Każde powołanie jest łaską, a powołanie do kontemplacyjnego instytutu życia konsekrowanego jest łaską szczególną. Stanowi ona świadectwo dojrzałej i głębokiej wiary oraz żarliwej miłości Boga, Kościoła i bliźnich. W tym świetle możemy dopiero zrozumieć prawdziwą wartość i znaczenie wspólnot kontemplacyjnych.

François Mauriac, pisarz i publicysta francuski, laureat nagrody Nobla z 1952 roku, miał podobno tak wypowiedzieć się na temat zakonów kontemplacyjnych: „Możnym tego świata wydaje się, że to oni rządzą wszystkim i od nich zależy, czy będzie pokój czy wojna, rozwój gospodarczy czy zacofanie. Losy te ważą się jednak gdzie indziej, a mianowicie w ciszy kaplic i cel klasztorów klauzurowych. Przez modlitwę i pokutę wypraszają błogosławieństwo Boże dla Kościoła i całego świata". Jest to wspaniałe świadectwo dotyczące członków zakonów kontemplacyjnych. Pójście za głosem łaski powołania do życia kontemplacyjnego, trwanie w nim i coraz wierniejsze wypełnianie zadań stąd płynących zależy od poziomu życia wewnętrznego.[14] Trzeba tu wsłuchać się pilnie w słowa św. Pawła: „Zapuśćcie w Niego (Chrystusa) korzenie i na Nim dalej się budujcie i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono" (Kol 2, 7), a „przecież wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu" (Kol 3, 33). Podobną zachętę znajdujemy w *Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego*[15] Soboru Watykańskiego II. Odnosi się ona zarówno do instytutów czynnych, jak i kontemplacyjnych. Zwłaszcza te ostatnie znajdują tu wskazania dla swej drogi życiowej. „Dlatego członkowie każdego instytutu jako ci, którzy wyłącznie i przede wszyst-

kim szukają Boga, powinni łączyć kontemplację, przez którą trwaliby myślą i sercem nieustannie przy Nim, z miłością apostolską, przez którą staraliby się włączyć w dzieło Odkupienia i szerzyć Królestwo Boże" (DZ 5).[16]

Ojcowie soborowi, którzy w różny sposób wyrażali swe uznanie dla życia konsekrowanego, doceniali Jego wartość i znaczenie dla Kościoła. Zdają się jednak wyżej stawiać kontemplację nad czynne apostolstwo wspólnot zakonnych: „Instytuty poświęcone całkowicie kontemplacji, (...) zachowują zawsze, choćby nagliła konieczność czynnego apostolstwa, wybraną cząstkę w mistycznym Ciele Chrystusa" (DZ 7).

Chcąc lepiej i głębiej zrozumieć znaczenie zakonów kontemplacyjnych w życiu Kościoła, trzeba je rozważać w świetle wiary i nauczania Kościoła. Zwłaszcza Sobór Watykański II zawiera obszerną syntezę instytutów zakonnych i ich działalności w ciągu wieków. Również nauczanie ostatnich papieży, a zwłaszcza Jana Pawła II, dostarcza nowych wskazań i inspiracji dla wszystkich instytutów życia konsekrowanego. Wskazują one na wielką rolę i znaczenie zakonów kontemplacyjnych.

Zakony kontemplacyjne powołane są również do apostolstwa, ale nie poprzez czynne włączanie się w różne prace duszpasterskie, lecz „w odosobnieniu i milczeniu, w ustawicznej modlitwie i gorliwej pokucie zajmują się jedynie Bogiem" (DZ 7). Są to „ubogie środki", ale jak bardzo skuteczne, które ocenia jedynie Bóg. W świetle wiary dostrzegamy także ich wartość. Mają „gorliwie starać się o to, aby za ich pośrednictwem Kościół z biegiem czasu coraz lepiej ukazywał Chrystusa" (KK 46).

Sobór Watykański II docenił i podkreślił szczególny udział osób konsekrowanych w dziele apostolstwa, czyli ewangelizacji: „Instytuty zakonne, oddane życiu czynnemu i kontemplacyjnemu, miały dotychczas i mają największy udział w ewangelizacji świata" (DM 40).[17] Doskonałym przykładem jest tu św. Teresa od Dzieciątka Jezus, która żyła zaledwie 24 lata (1873-1897), a do zakonu karmelitanek wstąpiła w piętnastym roku życia. Nie wyjeżdżała nigdy na misje, a przez papieża Piusa XI została ogłoszona patronką misji i misjonarzy. Przez modlitwę i pokutę wypraszała łaskę nawrócenia wśród ludów pogańskich.

Szczególną rolę w dziele nawrócenia poszczególnych ludzi pełnią zakony kontemplacyjne. Spowiednicy i kapelani szpitalni często są świadkami pojednania się wielu ludzi z Bogiem po długim niekiedy okresie osłabienia lub utraty wiary. Mają świadomość, że nawrócenia te to dzieło łaski Bożej wyproszonej przez zakony kontemplacyjne, które były proszone o modlitwę w tej intencji. Ci, co ją wyprosili, nie wiedzą, kto ją otrzymał. Ci, którzy ją otrzymali, nie wiedzą, komu ją zawdzięczają. Tylko spowiednicy pośredniczący w sakramencie pojednania są tego cichymi świadkami.

Zakony kontemplacyjne pełnią także znaczącą rolę w trosce o duchowe dobro Kościoła i Ojczyzny. Zmiany, które nastąpiły w 1989 r. we Wschodniej Europie, są z pewnością dziełem Bożym. Po ludzku oceniając ówczesne wyda-

rzenia, nie można było przypuszczać, że mogłyby się dokonać. Można było ewentualnie oczekiwać pewnych zmian w Polsce, ale upadek systemu komunistycznego w ZSRR i innych krajach z nim związanych wydawał się niemożliwy. „Dla Boga nie ma jednak rzeczy niemożliwych". Szczególną rolę spełnił tu sługa Boży kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski, który nieustannie dążył do odnowy Kościoła katolickiego w Polsce poprzez Wielką Nowennę, Śluby Jasnogórskie i nawiedzenie kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej. Nieustannie wzywał do modlitwy, pokuty i nawrócenia. Prorocze są jego słowa, które wypowiedział do księży warszawskich we wrześniu 1957 r.: „Dziewięcioletnie przygotowanie do Milenium winno całą Polskę przeobrazić wewnętrznie. Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce. Jak Polska się uchrześcijani, stanie się wielką siłą moralną, komunizm sam przez się upadnie. Losy komunizmu rozstrzygną się nie w Rosji, lecz w Polsce, przez jej katolicyzm. Polska pokaże całemu światu, jak brać się do komunizmu i cały świat będzie jej wdzięczny za to".[18]

Powyższe zmiany to z pewnością owoc licznych modlitw, pokuty, a także cierpień całego Narodu. Oceniając te sprawy w świetle wiary, możemy słusznie sądzić, że była tu także wielka rola zakonów kontemplacyjnych, które przez ciche, ukryte apostolstwo wnosiły i nadal wnoszą wielki wkład w życie Kościoła. Docenił to Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie swojej kolejnej pielgrzymki do Polski w 1991 r. w Kielcach. W szczególny sposób zwrócił się do męskich i żeńskich zakonów kontemplacyjnych: „Wasze oddanie się Bogu, przeżywanie całego swojego życia jako swoistego dyżuru modlitwy i ascezy, ukazuje i wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego. Jest to wielka łaska dla tego, kto ją otrzymuje, wielka łaska dla Kościoła, bo kontemplacja i umartwienie osób konsekrowanych jest szczególną siłą i gwarantem skuteczności jego apostolstwa".[19]

Omawiając zagadnienie roli zakonów kontemplacyjnych w życiu Kościoła, nie sposób pominąć radosnego faktu ich rozwoju. Choć niekiedy maleje nieco ilość powołań do instytutów życia konsekrowanego włączających się w nurt pracy apostolskiej, to natomiast powstają nowe wspólnoty życia kontemplacyjnego. Decyzja pójścia tą drogą podejmowana jest często w bardziej dojrzałym wieku, pogłębiona wiarą i miłością oraz świadomością zadań, jakie przed nimi stoją. Przez usilne dążenie do pogłębienia swego życia wewnętrznego tym ofiarniej pragną służyć Bogu i Kościołowi oraz bliźnim. Powstają nowe placówki wspólnot kontemplacyjnych: karmelici bosi – Burundia (1971), karmelitanki bose – Elbląg (1958), Bydgoszcz (1966), Lublin (1966), Truszczyn-Las (1972), ostatnio także, Borne-Sulinowo, Islandia, Norwegia.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II mocno podkreślają zadania, jakie pełnią członkowie instytutów całkowicie poświęconych kontemplacji oraz dobro, które wypraszają całym swoim życiem: „Bogu bowiem składają doskonałą ofiarę chwały, a ludowi Bożemu dodają blasku przez obfite owoce świętości, zagrzewając go przykładem i przyczyniają się do jego wzrostu dzięki tajemniczej płodności apostolskiej". Tak więc są „ozdobą Kościoła i zdrojem łask niebieskich" (DZ 7).

Podobnie Ojciec Święty Jan Paweł II podkreśla szczególną rolę męskich i żeńskich zakonów ściśle kontemplacyjnych w życiu Kościoła: „Wy macie szczególną część w działalności i życiu wierzącego i modlącego się Kościoła".[20] Nie są to tylko słowa uznania, ale również poważne zadania do spełnienia dawane kontemplacyjnym instytutom życia konsekrowanego.

PRZYPISY

[1] Por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 150; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, Kraków 1993, s. 61-72.

[2] Por. A. Tomkiel, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995, s. 89n.

[3] Jan Paweł II, *List do wszystkich osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytutach świeckich z okazji Roku Maryjnego z dn. 22 V 1988 r.*, Citta del Vaticano 1998, s. 16.

[4] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita Consecrata"*; tekst polski w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996 (w tekście cytowana w skrócie: VC).

[5] Por. K. Rahner, *Théologie de la vie religieuse*, w: *Les Religieux*, Paris 1964, s. 56-63.

[6] Por. I. Werbiński, *Wychowanie do modlitwy w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, Lublin 1996, s. 101-108.

[7] P. Nawrot, *Nauka o modlitwie u ojców pustyni egipskiej*, Warszawa 1998, s. 24-36 (mps).

[8] *Liturgia godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 58.

[9] C. de Hueck Doherty, *Pustynia*, Warszawa 1991, s. 21nn.

[10] S. T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1998, s. 304.

[11] Wiele przykładów na ten temat można znaleźć w książce *Bezimienni mówią o modlitwie*, Kraków 1973.

[12] Por. I. Werbiński, *Rola ascezy w osiąganiu doskonałości chrześcijańskiej*, w: *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, Lublin 1985, s. 166-169.

[13] S.T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina...*, art. cyt., s. 180-191.

[14] Por. T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1989, s. 85n.

[15] Tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967 (dalej w skrócie: DZ).

[16] Por. T. Gocłowski, *Jedność kontemplacji i apostolstwa w życiu Sióstr Miłosierdzia*, w: *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1983, s. 345nn.

[17] Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 733nn.

[18] B. Dąbrowski, *Krótka historia walki państwa z Kościołem. Wykład podczas otrzymania doktoratu honoris causa na KUL 21.10.1990*, „Przegl. Uniwersytecki" 2(1990) nr 6, s. 9; „Ład Boży" 1990, nr 24, s.

[19] Jan Paweł II, *Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce*, Kielce 3.06.1991, Citta del Vaticano 1991, s. 83.

[20] Tamże.

KS. JERZY BAGROWICZ

EDUKACJA W PERSPEKTYWIE WEJŚCIA POLSKI DO UNII EUROPEJSKIEJ

Projekt reformy systemu edukacji w Polsce opracowany przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i ogłoszony w 1998 r. stał się okazją do dyskusji na temat stanu oświaty i edukacji w naszym kraju. Proponowane przemiany wzbudziły zastrzeżenia nie tylko w szeregach nauczycieli, ale i wielu nie związanych bezpośrednio ze szkolnictwem czy oświatą. Przeważająca część ludzi jest głęboko przekonana o potrzebie zmiany dotychczasowego modelu szkoły i systemu edukacji. Wielu jednak z pewnością nie rozumie założeń tej reformy, nie mówiąc już o szczegółach nowego ustroju szkolnego zaproponowanego przez reformę. Jak każdy projekt, i ten z pewnością ma wiele braków, i jak każda reforma, i ta nie uniknie błędów, co nie znaczy, że należy jej zaniechać, czego domaga się wielu jej przeciwników.

Najpierw należy pamiętać, że reforma edukacji została podjęta w ramach reform zmierzających do przystosowania struktur życia społeczno-ekonomicznego w Polsce do wymogów Unii Europejskiej. Jej założenia należy więc odczytać z tej perspektywy. Z tego punktu widzenia należy też myśleć o szansie, jaką przynosi, ale i o zagrożeniach, które mogą towarzyszyć jej wprowadzaniu.

I. Podstawowe założenia edukacyjne Unii Europejskiej

W 1995 r. Komisja Europejska ogłosiła dokument *Nauczanie i uczenie się. Na drodze do uczącego się społeczeństwa*, zwany także *Białą księgą kształcenia i doskonalenia*.[1] Ukazuje on przemiany w edukacji na tle uwarunkowań, które znajdują swoje korzenie poza systemem edukacji.

Omawiany tu dokument składa się z dwu części. Pierwsza nosi tytuł *Wyzwania*, druga – *Na drodze do uczącego się społeczeństwa*. Całość jest poprzedzona wprowadzeniem i wnioskami ogólnymi. We *Wprowadzeniu* zwraca się uwagę, że umiędzynarodowienie stosunków gospodarczych, rozwój społeczeństwa informacyjnego czy postęp naukowo-techniczny to zjawiska dostrzegalne na co dzień. Wpływają one na rozwój nowych rodzajów pracy w ramach przedsiębiorstw, a na szkoły nakładają obowiązek wykształcenia nowych umiejętności i nowych rodzajów wiedzy.

Przyszłość Unii Europejskiej, krajów, które w niej są, czy też do niej wejdą, będzie zależała w dużej mierze od zdolności do zmierzania w stronę społeczeństwa uczącego się. Należy więc stworzyć takie możliwości, aby rozwinąć w społeczeństwie wolę kształcenia i doskonalenia w ciągu całego życia. To ma być podstawowe założenie systemu edukacji i podstawowa umiejętność jednostki dostosowania się do konieczności zdobywania nowych umiejętności przez całe życie. Wydaje się, że wejście Polski w 1989 r. w system gospodarki rynkowej taką konieczność już uświadomiło i wymogło na wielu ludziach konieczność zdobywania nowych kompetencji.

Każde z państw ma pod tym względem różne możliwości. Unia Europejska nie chce stworzyć idealnego i wszystkich obowiązującego modelu. Nie jest to zresztą możliwe. Zadaniem *Białej księgi* jest natomiast pokazanie drogi, która prowadzi ku nowemu społeczeństwu. Dokument spaja w jeden strumień linie działania stworzone w Unii Europejskiej w dziedzinie kształcenia i doskonalenia zawodowego. Nie chodzi przy tym o narzucanie wspólnych reguł, ale wskazanie zbieżności w tych zagadnieniach, ukazanie narzędzi, które mogą być pomocne w budowaniu społeczeństwa uczącego się. Dokument podkreśla, że celem dalszym, ale bardzo ważnym jest integracja Europejczyków, która może być zagrożona, jeśli nie stworzy się perspektywy zatrudnienia. „Społeczeństwo europejskie, które usiłowałoby nauczać swoje dzieci, jak być obywatelem, nie ofiarując im jednocześnie perspektyw zatrudnienia, mogłoby wkrótce stwierdzić, że jego fundamenty są zagrożone" (s. 19). Autorzy *Białej księgi* twierdzą, że w nowoczesnym społeczeństwie europejskim trzy obowiązki, a mianowicie: integracja społeczna, rozwój przydatności do zatrudnienia i rozwój osobisty są integralne.

Cz. 1. Wyzwania

Europa stoi wobec masowego przenikania technologii informacji, nacisku rynku światowego oraz przyspieszonej odnowy naukowej i technicznej. Te wyzwania są nośnikami postępu: one właśnie sprawiają, że człowiek, który umie się nimi posługiwać, zajmuje pozycję wyższą niż inni. Jeśli nie umie, powiększa grono odrzuconych, a już dziś widać, jak niebezpieczne może być zjawisko marginalizacji ludzi bez kwalifikacji. Europa płaci cenę bardzo wysoką; zjawisko bezrobocia może prowadzić do procesów zagrażających pokojowi, na przykład nacjonalizmu.

Pierwszym wyzwaniem jest zjawisko rozwoju społeczeństwa informacyjnego. W raporcie grupy pod przewodnictwem M. Bangemana (maj 1994) pt. *Europa i globalne społeczeństwo informacyjne* podkreślono, że „na całym świecie technologie informacji i telekomunikacji tworzą nową rewolucję przemysłową, która okazuje się tak samo ważna i radykalna, jak te, które ją poprzedzały".[2] Kraje zaawansowane technologicznie potrafiły stworzyć dzięki działaniom w sferze informacji pewną liczbę nowych miejsc pracy. Te nowe technologie informacji przekształciły charakter pracy i organizację produkcji. Jednocześnie zmieniają one oblicze europejskich społeczeństw.

Drugim ważnym czynnikiem przemian jest globalizacja ekonomii, która wyraża się swobodnym przepływem kapitałów, dóbr i usług. Już niebawem powstanie rynek globalny i zróżnicowany pod względem zatrudnienia. Komisja Europejska jasno opowiedziała się za pełnym otwarciem na świat, jednocześnie podkreśliła konieczność nadania temu przeobrażeniu europejskiego wymiaru. Chodzi o to, aby przy globalizacji ekonomii nie zapomnieć o codziennych troskach obywateli. Dokument stwierdza jednocześnie, że globalizacja ekonomii może także grozić załamaniem społecznym z trudnymi do przewidzenia skutkami.

Trzecim ważnym czynnikiem są przemiany cywilizacji naukowo-technicznej. Coraz większa specjalizacja w przemyśle, odwołująca się do coraz bardziej wyspecjalizowanych technik, wzbudza nie tylko uznanie, ale i powoduje narastanie poczucia zagrożenia. W obliczu tego zjawiska Komisja Europejska występuje z inicjatywą upowszechniania informacji, które pokazywałyby związek między wiedzą i postępem technicznym, mówiły o ograniczeniach i zagrożeniach. W ten sposób cywilizacja naukowa i techniczna będzie akceptowana i kultura innowacji będzie się lepiej rozprzestrzeniać. Szczególne działania przewiduje się w szkołach, które są najwłaściwszym terenem upowszechniania informacji naukowej i technicznej oraz formowania umiejętności w tym zakresie. Wskazuje się jednak na ryzyko, że źródła informacji, do których młodzież, a nawet dzieci będą miały coraz łatwiejszy dostęp, będą zawierały informacje uwłaczające ludzkiej godności. Z całą jasnością jawi się przeto problem etycznej ochrony młodzieży i zwrócenie uwagi na kształcenie etycznej odpowiedzialności badaczy.

Biała księga zwraca uwagę, że te trzy przełomowe zmiany domagają się głębokich przekształceń w europejskim społeczeństwie. Uprzywilejowanym terenem przystosowania i przeobrażeń jest ukazanie na nowo sformułowanych celów edukacji współczesnego społeczeństwa. W tym zakresie *Biała księga* stawia dwa zasadnicze pytania: w jaki sposób można pozwolić każdemu człowiekowi na zdobycie kultury ogólnej oraz jak rozwinąć jego przydatność do zatrudnienia i zdolność do aktywności ekonomicznej?

Odpowiedź pierwsza brzmi: **koncentracja na kulturze ogólnej**. W przyszłości człowiek będzie coraz bardziej zmuszany do rozumienia sytuacji kompleksowych, które rozwijają się w sposób nieprzewidywalny, ale których pojmowanie dzięki postępowi wiedzy powinno być coraz większe. I tu Komisja Europejska widzi szczególne zadanie szkoły: ma ona ułatwić rozumienie świata poprzez ukazywanie jego sensu, uczyć jego funkcjonowania i uczyć odnaleźć w nim swoją drogę. Nacisk ma być więc położony na kulturę ogólną, to znaczy na zdolność do uchwycenia istoty rzeczy, na rozumienie i wypowiadanie sądów jako na podstawowy warunek przystosowania się do przeobrażeń w ekonomii i zatrudnieniu. To będzie wymagało nabywania umiejętności uczenia się przez całe życie. Zwraca się też uwagę, że zadaniem szkoły będzie w ramach wykształcenia ogólnego wytworzenie pewnej kultury krytycznej postawy wobec „dzikich środków edukacji", którymi są obecnie media, a w przyszłości mogą być wielkie sieci infor-

matyczne. Niektóre z mediów oczywiście mogą odegrać pozytywną rolę edukacyjną i już ją pełnią.

Zadaniem takiej edukacji w zakresie kultury ogólnej będzie przygotowanie człowieka do władania narzędziami technicznymi, co ma ułatwić człowiekowi zdominować technikę, zamiast poddawać się biernie jej wpływowi.

Edukacja w zakresie kultury ogólnej nie powinna zaniedbać tego, co nazywamy historyczną pamięcią przeszłości, jako narzędzia dla rozumienia teraźniejszości. W *Białej księdze* wyraźnie zaznaczono potrzebę odcięcia się od praktyk właściwych dla reżimów totalitarnych, które fałszowały i zubożały nauczanie historii. „Za amnezję historyczną płaci się utratą odniesień i wspólnych punktów orientacyjnych. Nie jest dziwne, że z powodu niedostatecznej znajomości historii cywilizacji europejskiej, wyrażenia takie, jak: «przejście przez pustynię», «droga krzyżowa», «Eureka!», «sąd Salomonowy» czy też «wieża Babel» wkrótce zaginą" (s. 30).

Druga odpowiedź brzmi: **rozwój przydatności do zatrudnienia i zdolności do aktywności ekonomicznej**. Jednym z najważniejszych problemów, na który próbuje odpowiedzieć *Biała księga*, jest kwestia, jak najlepiej zastosować kształcenie i doskonalenie, aby zaangażować kraje europejskie w proces tworzenia miejsc pracy i jak ten proces kontrolować w warunkach globalizacji ekonomii i pojawiania się wciąż nowych i udoskonalanych technologii. Pytanie szczegółowe, jakie staje przed edukacją w tej konkretnej kwestii tworzenia nowych miejsc pracy, formułuje się następująco: Jakie zdolności są wymagane? Jak można je osiągnąć? We współczesnym świecie wiedza rozumiana w szerokim sensie może być zdefiniowana jako akumulacja wiedzy podstawowej, wiedzy technicznej i umiejętności społecznych. Wyważona kombinacja tych wszystkich elementów, nabytych w systemie nauczania formalnego, w rodzinie, w przedsiębiorstwie, przez różne sieci informacji, daje wiedzę ogólną, dającą się spożytkować czy przekształcić na problemy związane z zatrudnieniem.

Bardzo ważną umiejętnością jest wychowanie zdolności do współpracy, kreatywności.

W odpowiedzi na pytanie, jak każdy może sobie zapewnić przydatność do zatrudnienia, Komisja wskazuje na dwie drogi. Pozostaje w mocy droga tradycyjna, czyli dyplom ukończenia odpowiedniej szkoły. Kształtuje się jednak inna droga, która mogłaby nadać znaczenie kwalifikacjom, niezależnie od sposobu ich zdobycia. *Biała księga* proponuje tu drogę akredytacji, która pozwoli na uznanie kwalifikacji zdobytych również drogą samokształcenia (jest to często spotykane na przykład w informatyce).

W obszarze Unii dąży się do umożliwienia dostępu do kształcenia przez całe życie. Aby możliwość kształcenia była szeroko dostępna, potrzebna jest mobilność między instytucjami kształcącymi, aby uczący się mogli swobodnie przenosić na terenie Unii i aby wiedza zdobyta na tym terenie mogła być uznawana. W obszarze Unii dąży się do wzajemnego uznawania dyplomów i dzięki euro-

pejskiemu systemowi punktów transferowych także do swobodnej możliwości przemieszczania się nauczycieli i studentów.

Rozwój kształcenia i doskonalenia będzie uwarunkowany szybko zmieniającą się ekonomią. Chodzi tu o wysunięcie na pierwszy plan poszukiwania dróg kształcenia przystosowanych do perspektyw pracy i zatrudnienia i odejście od dość jałowych sporów o zasady edukacji i kształt pedagogiki. Ważnym problemem staje się odpowiedź na kilka kluczowych kwestii, na przykład, jak pogodzić objęcie nauczaniem i dostępem jak największej liczby osób do szkolnictwa wyższego z poszukiwaniem wysokiej jakości w dziedzinie edukacji? Jak przygotować nauczycieli i pedagogów do rozwoju zadań edukacyjnych i transformacji narzędzi pedagogicznych? Jak stworzyć odpowiednie warunki do kształcenia w ciągu całego życia? *Biała księga* wskazuje na wiele elementów pozwalających na owocne szukanie odpowiedzi na powyższe pytania. Wydaje się, że szczególnie ważne są uwagi na temat kształcenia ustawicznego.

Cz. 2. Na drodze do uczącego się społeczeństwa

Komisja Europejska określiła pięć podstawowych celów w dziedzinie edukacji: 1) zachęcanie do zdobywania nowych umiejętności; 2) zbliżenie szkoły i sektora przedsiębiorstw; 3) walka ze zjawiskiem marginalizacji; 4) upowszechnienie biegłej znajomości trzech języków używanych we Wspólnocie; 5) równorzędne traktowanie inwestycji materialnych i edukacyjnych.

Ad 1. Zachęcanie do zdobywania nowej wiedzy

Nowe technologie domagają się nowych treści i form kształcenia i dlatego w ramach Unii popiera się programy nowego kształcenia i wspiera metody ulepszające przekaz informacji. Jest propozycja stworzenia w ramach Unii „Centrum zasobów umiejętności". Podstawową ideą zakładającą współpracę wszystkich zainteresowanych jest wyznaczenie pewnej liczby odpowiednio zdefiniowanych umiejętności – ogólnych lub bardziej szczegółowych z takich dziedzin, jak: matematyka, informatyka, języki, rachunkowość, finanse, zarządzenie itp. Następnie dążyć się będzie do stworzenia systemu oceny umiejętności w każdej z tych dziedzin oraz bardziej elastycznych środków formalnego uznawania umiejętności. Zostaną utworzone nowe cykle studiów na poziomie magisterskim, kończące się dyplomami uznawanymi w Europie i odpowiadającymi potrzebom europejskiego rynku. To uznanie będzie możliwe dzięki uogólnieniu systemu transferu punktów zaliczeniowych i stosowaniu podobnych metod w przypadku kształcenia zawodowego. W tej dziedzinie celem jest osiągnięcie wzajemnego uznawania schematów kształcenia. Komisja Europejska dąży do zniesienia przeszkód, które hamują wymianę studentów oraz pracowników naukowych.

Ad 2. Zbliżenie szkoły i przedsiębiorstwa

Szkoła, w szerokim sensie tego słowa, od podstawowej do wyższej, powinna zapewnić otrzymywanie wykształcenia jak najbardziej adekwatnego do możli-

wości zatrudnienia. Dla przedsiębiorstwa zaś jest ważne, czy może liczyć na pracowników obdarzonych jednocześnie kwalifikacjami zawodowymi i kulturą ogólną, zdolnościami własnymi i rozwiniętymi. Zbliżenie szkoły i przedsiębiorstwa w realizacji tego celu zwiększa szansę na zatrudnienie i staje się priorytetem we współczesnym systemie edukacyjnym. Domaga się to otwarcia edukacji na świat pracy, dopasowania celowości edukacji do potrzeb pracy, znajomości rynku i przewidywania zachodzących przemian. Wynikają z tego nowe zadania dla przedsiębiorstwa: ma ono obowiązek wejścia w proces kształcenia nie tylko swoich pracowników, ale i młodzieży z zewnątrz. I nie chodzi tu jedynie o dostarczenie przedsiębiorstwu wykwalifikowanej siły roboczej. Chodzi także o udział w dawaniu szansy tym, którym nie powiodło się w tradycyjnym systemie edukacji.

Ad 3. Walka ze zjawiskiem marginalizacji

Rozwój ekonomii i konkurencja na rynku pozostawiają na uboczu kilka grup ludzi: są to młodzi bez dyplomu, starsi wiekiem, ludzie od dawna bezrobotni, kobiety powracające po przerwie do pracy. Dostęp do wiedzy jako warunek zatrudnienia sprawia, że grupy te są coraz częściej narażone na odrzucenie. Państwa Unii dążą do zahamowania zjawiska marginalizacji, zwłaszcza że bezrobocie wzrasta w niektórych państwach Unii.[3]

Oprócz wspierania inicjatyw lokalnych Komisja Europejska chce promować dwa rodzaje doświadczeń, które zdały egzamin w niektórych państwach Unii. Chodzi tu o popieranie szkół drugiej szansy i ochotniczej służby młodzieżowej. Szkoły drugiej szansy to pomoc dla tych młodych, którzy z racji materialnych czy społecznych nie mogli skorzystać z odpowiedniego wykształcenia w szkole lub zostali odrzuceni z systemu szkolnego. Ochotnicza służba europejska to forma promowania wolontariatu młodych. Komisja Europejska pragnie wspierać wymianę młodych wolontariuszy przez finansowanie programów rozwoju służby na rzecz krajów rozwijających się. Przewiduje także finansowanie dokształcania młodych bez kwalifikacji.

Ad 4. Opanowanie trzech języków Wspólnoty

Komisja Europejska kładzie duży nacisk na opanowanie kilku języków europejskich. Nie chodzi tu jedynie o możliwość pracy i kontaktów, ale i o zwrócenie większej uwagi na wpływ, jaki wywiera wczesne uczenie języków obcych na powodzenie w szkole. Komisja przewiduje, że nauczanie powinno prowadzić do opanowania trzech języków wspólnoty (dwa oprócz ojczystego). Program Komisji zaleca, aby pierwszy nauczany język obcy stawał się jednocześnie językiem, w którym wykłada się niektóre przedmioty w szkole ponadpodstawowej. Przewiduje się nadawanie znaku jakości „klasy europejskiej" tym instytucjom szkolnym, które będą odpowiadały kryteriom promocji nauczania języków Wspólnoty.

Ad 5. Równorzędność inwestycji materialnych i edukacyjnych

Biała księga proponuje w tym zakresie promowanie inwestowania w edukację. W wielu krajach przewidziano już w systemach podatkowych zmiany, które pozwalałyby jednostce na odjęcie od płaconych przez nią podatków tych wydatków, które przeznacza się na edukację. Dąży się do tego, aby te zmiany w opodatkowaniu uwzględniały potrzebę stałego inwestowania w edukację.

II. Podstawowe założenia reformy systemu edukacji w Polsce

Ministerstwo Edukacji Narodowej opublikowało w 1998 r. projekt reformy systemu edukacji.[4] Ministerstwo sądzi, iż na przełomie roku 1999/ 2000 stworzy się bardzo sprzyjająca sytuacja dla wprowadzenia kompleksowej reformy edukacji. Sytuacja ta wiąże się z przewidywanym głębokim niżem demograficznym populacji sześcio- i siedmiolatków, który przypadnie zwłaszcza w latach 2001-2002. Wprowadzona 1 stycznia 1999 r. reforma ustroju państwa także wydaje się sprzyjać reformie ustroju szkolnego.

Reforma systemu edukacji ma mieć charakter kompleksowy i obejmować takie obszary, jak: 1) strukturę systemu edukacji od przedszkola do studiów doktoranckich wraz z wprowadzeniem nowego ustroju szkolnego; 2) zmiany w sposobie administrowania i nadzorowania dostosowane do nowego ustroju państwa; 3) reformę programową i zmiany w organizacji i metodach kształcenia; 4) stworzenie niezależnego od szkoły systemu i zasad oceniania i egzaminowania; 5) określenie statusu ekonomicznego i źródeł finansowania szkoły; 6) określenie wymogów kwalifikacyjnych dla nauczycieli i powiązanie ich ze ścieżkami awansów oraz systemem wynagradzania na odpowiednio wysokim poziomie.

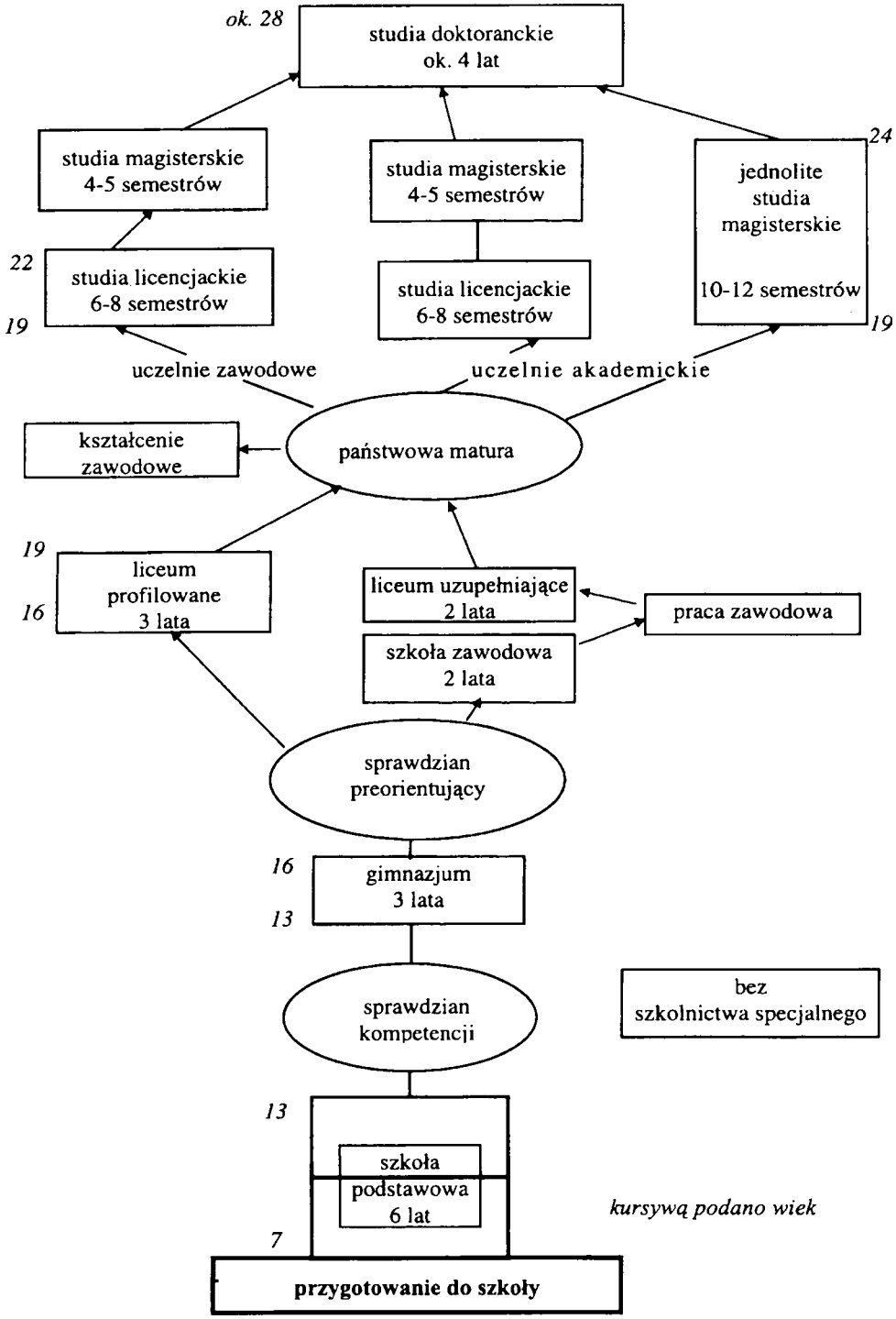
W pierwszym rozdziale projektu reformy: *Struktura systemu edukacji* czytamy, że wprowadzenie nowego ustroju szkolnego nie jest celem reformy, ale drogą do osiągnięcia jej głównych celów. Celami tymi są: 1) podniesienie poziomu edukacji społeczeństwa przez upowszechnienie wykształcenia średniego i wyższego, 2) wyrównanie szans edukacyjnych, 3) sprzyjanie poprawie jakości edukacji, rozumianej jako integralny proces wychowania i kształcenia.

Dla osiągnięcia tych celów proponuje się w reformie przedłużenie wspólnej edukacji do 16 lat, nową strukturę systemu szkolnego, w której poszczególne etapy kształcenia będą obejmowały grupy dzieci lub młodzieży w tej samej fazie rozwoju psychicznego i fizycznego, co pozwoli dostosować pracę szkoły do potrzeb danej grupy wiekowej, a także przebudowę szkolnictwa zawodowego. Proponuje się wprowadzenie nowego systemu sprawdzianów i egzaminów, co ma na celu uzyskanie większej drożności ustroju szkolnego, porównywalność świadectw oraz nadanie egzaminom funkcji diagnostycznej i preorientującej.

1. Schemat ustroju szkolnego proponowanego przez MEN

Zanim omówimy szczegóły nowego ustroju szkolnego, przyjrzyjmy się jego założeniom ujętym w schemacie opublikowanym przez MEN.

PROJEKT SCHEMATU USTROJU SZKOLNEGO



Jak widać z proponowanej struktury, system edukacyjny ma obejmować możliwie całą drogę kształcenia od przedszkola do doktoratu, wraz z kształceniem ustawicznym. Podstawą proponowanego ustroju szkolnego jest podział na trzy wyraźnie dominujące formy organizacyjne kształcenia szkolnego: szkoła podstawowa, gimnazjum, liceum oraz trzy typy kształcenia akademickiego: licencjat, magisterium, doktorat.

Nowa struktura systemu szkolnego ma więc obejmować:

1. Placówki wychowania przedszkolnego, w tym roczne przygotowanie do szkoły dzieci sześcioletnich, czyli tzw. dziś zerówkę. W przyszłości być może przekształci się ona w obowiązkową i ewentualnie będzie włączona w strukturę szkoły podstawowej.

2. Sześcioletnią szkołę podstawową. Planuje się podział na dwa cykle dydaktyczne: nauczanie zintegrowane w klasach I-III oraz nauczanie blokowe w klasach IV-VI. Zwieńczeniem cyklu powinien być sprawdzian kompetencji. Nie miałby on charakteru selekcyjnego, a jedynie miałby dostarczyć informacji o poziomie osiągnięć samemu uczniowi, rodzicom oraz szkołom: podstawowej i gimnazjum. Sprawdziany byłyby oceniane przez komisje zewnętrzne. Forma oceny byłaby do wyboru: punktowa lub opisowa.

3. Trzyletnie gimnazjum. Byłaby to obowiązkowa dla wszystkich, nieprofilowana szkoła ogólnokształcąca dla uczniów w wieku 13-16 lat. Na tym etapie nauki uczniowie będą poznawali specyfikę większej liczby dziedzin wiedzy w celu ułatwienia im wyboru dalszej, własnej drogi edukacyjnej. Głównym zadaniem tego etapu jest rozpoznawanie zdolności i zainteresowań ucznia. Zwieńczeniem tego cyklu jest sprawdzian kompetencji, nazywany sprawdzianem preorientującym. Głównym zadaniem tego sprawdzianu jest ustalenie poziomu wiedzy i umiejętności uczniów oraz ich predyspozycji. Oceny dokonywałaby komisja zewnętrzna, a wynik byłby podawany w formie punktowej, bez określania: zdał – nie zdał. Od liczby punktów zależeć ma dostęp – bez egzaminu wstępnego – do różnych szkół.

4. Trzyletnie liceum profilowane kończące się maturą. Licea profilowane oznaczają nie tylko takie formy, jak liceum klasyczne, humanistyczne, matematyczne itp., ale również na przykład licea o profilu technicznym, ekonomicznym, a więc orientujące ucznia zawodowo. Proponuje się więc likwidację dotychczasowych techników na rzecz właśnie takich liceów profilowanych. We wszystkich liceach obowiązywałby pewien kanon przedmiotów, z których zdawana byłaby obowiązkowa dla wszystkich część egzaminu maturalnego, oraz kształcenie w danym profilu; i w tym zakresie można by wybierać pozostałe przedmioty do matury. Maturzyści zdawaliby obowiązkowo język polski, matematykę i język obcy oraz jeden przedmiot dodatkowy wybrany z takich przedmiotów, jak: historia, biologia, chemia, fizyka, geografia, drugi język obcy (lista ta w przyszłości może być poszerzona). Obowiązkowe ma być napisanie pracy rocznej, która ma stanowić składnik egzaminu z wybranego przedmiotu.

5. Dwuletnia szerokoprofilowa szkoła zawodowa umożliwiająca nabycie kwalifikacji zawodowych na poziomie wykwalifikowanego robotnika. Jej zadaniem byłoby takie przygotowanie do pracy zawodowej, które umożliwiałoby przekwalifikowanie w zależności od potrzeb rynku pracy poprzez specjalistyczne szkolenia w formie semestralnej. Kształcenie praktyczne odbywałoby się w warsztatach szkolnych, pracowniach ćwiczeń, w centrach kształcenia praktycznego, w przedsiębiorstwach i zakładach rzemieślniczych.

6. Dwuletnie liceum uzupełniające dla absolwentów szkół zawodowych, którzy będą chcieli uzupełnić średnie wykształcenie. Dwuletni cykl w formach stacjonarnych czy zaocznych prowadziłby do normalnej matury.

7. Kształcenie zawodowe – szkoły policealne. Byłyby to dwu- trzy- lub czteroletnie szkoły w zależności od tego, czy wybrany zawód byłby zgodny z profilem ukończonego liceum. Szkoły te umożliwiają zdobycie kwalifikacji zawodowych na poziomie technika tym, którzy nie rozpoczną edukacji na wyższym poziomie.

8. Szkoły wyższe prowadziłyby rekrutację do dwóch typów uczelni:

a) wyższych szkół zawodowych: studia licencjackie obejmujące 6-8 semestrów plus studia magisterskie trwające 4-5 semestrów;
b) wyższych szkół akademickich: studia licencjackie 6-8 semestrów plus studia magisterskie 3-4 semestry albo jednolite studia magisterskie trwające 10-12 semestrów.

9. Zwieńczeniem systemu edukacji byłyby studia doktoranckie.

2. Ocenianie uczniów

Tu reforma edukacji przewiduje dwa nurty: wewnątrzszkolne ocenianie, które dotyczy bieżących wyników, oraz ocenianie zewnętrzne, które odnosiłoby się do egzaminów po zakończeniu poszczególnych poziomów edukacji. Oceniana będzie praca oraz postępy, jakie uczeń poczynił, a nie tylko stan jego wiedzy. Przy stawianiu ocen należy zwracać uwagę na aktywność dzieci i młodzieży, jak również na uzdolnienia i trudności, jakie im towarzyszą. Ocena ma promować do rozwoju, wskazywać raczej na to, co potrafią, a nie to, czego nie umieją.

3. Wychowanie i kształcenie, założenia i kierunki przemian

W projekcie sformułowano następujące założenia wyjściowe:

– wychowanie i wykształcenie powinno stanowić integralną całość;

– powinna być zachowana właściwa proporcja między przekazem informacji a rozwijaniem umiejętności i wychowaniem;

– punktem wyjścia procesu edukacji powinien być uczeń, jego potrzeby rozwojowe, a nie wymogi przedmiotów – odpowiedników dziedzin wiedzy akademickiej;

– edukacja szkolna, szczególnie w początkowych okresach nauczania, powinna w możliwie największym stopniu integrować poszczególne dziedziny wiedzy;

– państwo zapewniając jednolitość systemu edukacji powinno stworzyć szerokie pole dla autonomicznych działań szkół, ich dyrektorów, nauczycieli, rodziców i uczniów;

– istotne jest stworzenie warunków do współpracy całego zespołu nauczycieli edukującego daną grupę uczniów, aby stworzyć w szkole środowisko wychowawcze;

– ważnym celem staje się wyposażenie absolwentów polskich szkół w znajomość przynajmniej jednego języka obcego i obsługi komputera.

Tak sformułowane założenia reformy nawiązują do aktualnej sytuacji w polskiej szkole, w której przerost dydaktyki zabija realizację wychowania. Dlatego *Projekt* przewiduje daleko posuniętą reformę programową. Tak więc planuje się odejście od nauczania encyklopedycznego, od szczegółowych i przeładowanych programów. Przewiduje się wprowadzenie w życie podstaw programowych definiujących zadania edukacyjne szkoły na poszczególnych jej szczeblach. Dokument *Podstawy programowe* opracowany przez MEN ma wskazywać, co ma być wspólne w bogatej i pluralistycznie ujętej ofercie programowej. Stanowić ma punkt wyjścia dla opracowania programów nauczania dla poszczególnych przedmiotów. Oprócz tego ogólnego programu będzie się dopuszczać do użytku programy konkretne dla szkoły, klasy, zaakceptowane przez radę pedagogiczną szkoły. Prowadzić to będzie do zwiększenia autonomii szkół. Jednocześnie wskazano, że dopuszczać się będzie zarówno tradycyjnie ujęte przedmioty, jak i zintegrowane przedmiotowo bloki.

Osobnym ważnym zagadnieniem jest wychowawczy wymiar edukacji. W projekcie wskazano zresztą uczciwie, że w tej dziedzinie obserwuje się w polskiej szkole nie tylko sprzeczność myśli pedagogicznej, ale i chaos w sferze wartości. Wystarczy wejść głębiej w sposób myślenia kadry, aby zobaczyć, że zasiany przez poprzedni system aksjologiczny zamęt nadal jest nader częstym zjawiskiem. Myślę, że upadek prestiżu nauczyciela w Polsce wziął się między innymi także stąd, iż uczniowie nie widzieli w nich autorytetów etycznych. Reszty dopełniła ideologizacja środowiska nauczycielskiego. Brak współpracy szkoły i domu rodzicielskiego, a często wręcz antagonizm tych środowisk sprawił, że szkoła w dużym stopniu przestała być środowiskiem wychowawczym. Reforma chce przywrócić szkole charakter środowiska wychowującego. Do priorytetów w tym zakresie zaliczono w projekcie: pomoc w uzyskaniu orientacji etycznej i hierarchizacji wartości, personalizację życia w rodzinie, w grupie koleżeńskiej, w szerszej społeczności i kształtowanie etyki pracy.[5] Są to bardzo ważne zadania.

4. Formacja nauczycieli

W *Projekcie* wspomniano o ważnych pytaniach aksjologicznych, których nie powinno się pomijać w procesie wychowania realizowanego w szkole. Tak więc szkoła powinna pytać się: „Ku czemu chcemy prowadzić młodego człowieka? Do jakiego życia go przygotowujemy? Na rozwój których cech osobowości kładziemy nacisk?"[6] Odpowiedź na tak sformułowane pytania mogą dać tylko na-

uczyciele świadomi swych zadań, sami świadomi celu wychowania człowieka. Nie wystarczy zapewnić jak najczęstszych kontaktów uczniów z nauczycielami, co zresztą *Projekt* przewiduje, nie wystarczy zapewnić odpowiedniej ilości godzin wychowawczych. Problem leży najpierw w realizacji właściwego programu wychowawczego i właściwym przygotowaniu i wykształceniu oraz doborze kadry nauczycielskiej. Temu ostatniemu zagadnieniu poświęcono w *Projekcie* sporo miejsca. Wskazano najpierw na niedostatki obecnego systemu kształcenia nauczycieli. Są oni kształceni w ramach szkół wyższych lub w kolegiach nauczycielskich. Jednym z głównych mankamentów obecnego systemu przygotowania nauczycieli na uczelniach jest brak integracji pomiędzy przygotowaniem kierunkowym a pedagogicznym, brak proporcji między wykładami a aktywnymi formami zajęć. Uczelnie przy tym przygotowują najczęściej w ramach jednego kierunku. *Projekt* zaznacza, że autonomia szkół wyższych nie sprzyja przygotowaniu kadry odpowiadającej potrzebom szkolnictwa.[7] W kolegiach nauczycielskich kształci się nauczycieli dla przedszkoli, szkół podstawowych i placówek oświatowych. Przemiany mają iść w kierunku dostosowaniu kształcenia nauczycieli do potrzeb zreformowanego szkolnictwa. Chodzi m.in. o kształcenie dwuspecjalistyczne, ale *Projekt* przyznaje, że jeszcze nie opracowano programów kształcenia nauczycieli dostosowanego do wymogów reformy.

Projekt przewiduje także zasady nowej wizji statusu zawodowego nauczyciela. Będzie on bardziej niż obecnie zależny od zdobytych kwalifikacji. Wysokość uposażenia ma być wypadkową poziomu wykształcenia, stażu pracy, poziomu jakości pracy oraz pełnionych funkcji i związanej z tym odpowiedzialności. Przewiduje się trzy podstawowe stopnie awansu zawodowego nauczycieli: od nauczyciela-stażysty, poprzez nauczyciela kontraktowego do nauczyciela mianowanego. Przewiduje się trzy warianty specjalizacji, a ostatnim szczeblem awansu, dostępnym dla najwybitniejszych pracowników oświaty, byłby tytuł profesora oświaty. Projekt zawiera nadto wiele szczegółów dotyczących nowych funkcji nauczyciela, jak na przykład opiekun nauczyciela stażysty, lider zespołu przedmiotowego, lider zespołu wychowawców itp.

* * *

Osobnym, dość szeroko potraktowanym zagadnieniem jest w *Projekcie* zespół projektowanych działań w zakresie profilaktyki i opieki nad dzieckiem. Chodzi o pomoc rodzinie w procesie wychowania dzieci. Instytucje takie, jak przedszkole, szkoła mają tu wiele do zaoferowania, także w sferze poradnictwa.

Projekt zajmuje się także takimi problemami, jak zarządzanie i nadzorowanie systemu edukacji, założenia systemu finansowania edukacji. Ten ostatni system podlega innym regulacjom w związku z reformą administracyjną kraju. Wiadomo, że większość kosztów związanych z edukacją od 1 stycznia 1999 roku przejęły samorządy lokalne. Problem ten, jak i inne szczegółowe związane z administrowaniem w oświacie przerastają ramy tego opracowania i wymagają osobnego potraktowania.

III. Nadzieje, obawy, zastrzeżenia

Sądzę, iż panuje dość powszechna zgoda co do potrzeby reformy systemu edukacji w Polsce. Nie znaczy to, że nie należy dostrzegać dorobku edukacyjnego minionego, powojennego okresu. To, co udało się wypracować, nie powinno być zmarnowane, a dobre tradycje są zawsze godne podtrzymania. *Projekt* reformy ogłoszony przez MEN jest z pewnością bardzo ważnym dokumentem. Mając na uwadze wymogi Komisji Europejskiej i nasze uwarunkowania, powinniśmy jednak pokusić się o krytyczną refleksję i wskazać na zasadnicze braki *Projektu* i przewidywanej reformy edukacji.

1. O trwałe wartości w nauczaniu i wychowaniu

Nawiązując do mądrego i sprawdzającego się w życiu Kościoła adagium *Ecclesia semper reformanda*, można sformułować podobne odnoszące się do edukacji: *Schola semper reformanda est* – szkoła powinna podlegać ustawicznej reformie. Szkoła, która zastygnie w rozwoju i nie potrafi odczytać wyzwań wynikających z aktualnych uwarunkowań, rozwoju nauki, nowoczesnych środków przekazu wiedzy, nie spełni swego zadania, nie przygotuje do życia. Dlatego tak bardzo ceni się zdolność do innowacji u tych, którym zlecono nauczanie i formowanie innych. Grozi im bowiem skłonność do zamknięcia się w kręgu treści i metod już wypróbowanych, sprawdzonych. Są postawieni przed wyzwaniem przyjęcia tego, co nowe, i koniecznością ocalenia tego, co w procesie edukacji jest stałe, co nie powinno podlegać prawu przemijania. Umiejętność odróżnienia podstaw systemu edukacji od warstwy ciągle podlegającej rozwojowi jest niełatwym problemem. Tylko jasna świadomość tego, co trwałe i nie do odrzucenia w nauce o człowieku, co jest wartością ponadczasową, pozwoli na świadome dążenie do ciągłej przemiany i odnowy. Można więc przypuszczać, że słuszność reform przewidywanych tak przez Unię Europejską, jak i przez polskie ministerstwo edukacji, nie może stracić z pola widzenia problemów oparcia edukacji o trwałe wartości. *Biała księga* nie wspomina wprost o tej sprawie. Jak to już zaznaczyliśmy w pierwszej części niniejszego opracowania, znajdziemy jednak w niej wskazanie na potrzebę uszanowania autonomicznych wartości właściwych dla krajowych systemów edukacji, na dziedzictwo własne. Nie domaga się więc od nas Unia Europejska, abyśmy w procesie dostosowania naszego systemu edukacji do wymogów europejskich odeszli od naszego dziedzictwa.

W związku z tym powinno się przy okazji dyskusji o reformie edukacji w Polsce podkreślić znaczenie duchowego dziedzictwa, jakie mamy do przekazania młodemu pokoleniu. Jest to tym bardziej ważne, że polska szkoła została w szczególny sposób okaleczona przez system komunistyczny, który odrzucał dziedzictwo chrześcijaństwa, będące podstawą naszej kultury i określające w ciągu mijającego tysiąclecia naszą narodową tożsamość. Z wychowania szkolnego wykreślono jego fundament, jakim jest Dekalog i ogłoszone przez Chrystusa prawo miłości Boga i bliźniego, posunięte aż do miłości nieprzyjaciół. Bez tego

fundamentu nie można wychować do przestrzegania takich postaw, jak: prawdomówność, uczciwość, życzliwość. Dlatego jesteśmy świadkami propagowania takiego wychowania, które nie odwołuje się do wartości wyższych i trwałych podstaw życia moralnego. Zadaniem wychowawcy stało się wpajanie takich zasad, jak niezależność, samodzielność, krytycyzm, siła przebicia, spontaniczność itp. Tymczasem nie są to bezwzględne wartości osobowe, ale raczej sprawności, które mogą być wykorzystane zarówno do dobrego, jak i do złego. Dlatego słusznie Roman Ingarden domaga się, aby w odnowie systemu i środowiska edukacji przywrócić właściwe miejsce dla prawdy, dla wartości etycznych.[8] Maria Gołaszewska zaś przypomina, że istnieje w tym zakresie także odpowiedzialność wobec summum bonum.[9]

Trzeba przyznać, że jest w *Projekcie* krótki fragment, który zatytułowano: *Aksjologiczne podstawy wychowania*. Autorzy reformy są świadomi, że nie można pomijać pytań o cel wychowania w ogóle, o cel i sens życia człowieka. Można jednak sądzić, iż tak ważnej sprawy, i tak dla reformy zasadniczej, nie załatwi się krótkim akapitem.

W dzisiejszym społeczeństwie industrialno-konsumpcyjnym, w którym kładzie się raczej nacisk na „mieć" niż „być", dokonuje się relatywizacja i konformizacja życia. Również szkoła poddaje się tym tendencjom. Jej głównym celem staje się adaptacja jednostki do wymogów społeczeństwa produkcji i dobrobytu. Oznacza to, że szkoła przede wszystkim kształtuje człowieka w kierunku jego sprawności i osiągnięć w obszarze naukowo-technicznym. W tym też kierunku kształtowane są treści kształcenia. W rezultacie dokonuje się nie tylko depersonalizacja i uprzedmiotowienie życia, ale również relatywizacja wartości. W efekcie tego typu kształcenia człowiek współczesny traci orientację w świecie. Ma także coraz większe kłopoty z rozumieniem siebie.[10] Za kryzysem tożsamości idzie zanik poczucia odpowiedzialności moralnej. Ani jednak w *Białej księdze*, ani w polskiej dokumentacji dotyczącej reformy edukacji nie zwrócono uwagi na ten ważny problem w stopniu proporcjonalnym do wagi sprawy. Coraz lepiej chyba rozumiemy zasadność słów Jana Pawła II wypowiedzianych w dniu inauguracji pontyfikatu i w nieco zmienionej formie na Placu Zwycięstwa podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie".

2. Wokół celów reformy

Podstawowym celem reformy podanym przez *Projekt*, jak to już wyżej wskazaliśmy, jest podniesienie poziomu edukacji społeczeństwa poprzez upowszechnienie wykształcenia średniego i wyższego. Tak ujęty cel reformy jest zbieżny z perspektywą nakreśloną przez *Białą księgę*. Jeśli mamy stać się stałym elementem europejskiego społeczeństwa przyszłości, które chce być społeczeństwem

ludzi uczących się, to niewątpliwie upowszechnienie wykształcenia średniego i wyższego jest niezbędne. Można jednak wątpić, czy przez to uda się podnieść poziom edukacji. Doświadczenie nie tylko ostatnich dziesięcioleci wskazuje, że najczęściej upowszechnienie edukacji zawsze łączyło się z obniżeniem jej poziomu. W najnowszych czasach doświadczają tego tak bogate kraje, jak na przykład Stany Zjednoczone.[11] Tam jednak udało się temu choć w części zapobiec przez powstawanie elitarnych szkół średnich, których absolwenci studiują na elitarnych uniwersytetach.

Biała księga, jak to wskazaliśmy wyżej, dąży do upowszechnienia wykształcenia średniego i wyższego przez stworzenie szansy także dla tych, którzy są z różnych powodów na marginesie, nie mogli uzyskać kwalifikacji w sposób dostępny dla większości. Jest to niewątpliwie słuszny kierunek przemian, ale może z tym łączyć się zjawisko obniżania poziomu wykształcenia ogólnego. Jak to widać z lektury *Białej księgi*, chodzi o to, aby jak największa liczba młodych ludzi była przygotowana do możliwości podjęcia pracy zarobkowej według jednakowych, przyjętych dla zjednoczonej Europy standardów. Ma to zapobiec niebezpiecznemu zjawisku bezrobocia w Europie. Jeżeli przyjmie się jednak proponowany system oceniania znoszący praktycznie ocenę, to poziom nauczania musi się obniżyć. Jeżeli oceniane będą nie tyle wiedza i umiejętności, ale raczej postęp, jakiego uczeń dokonał, to jesteśmy – jak to zauważył prof. Józef Misiek – w systemie ocen stosowanych w szkołach dla dzieci niepełnosprawnych intelektualnie.[12] Wydaje się, że już dziś przez wyeliminowanie drugoroczności udało się znacznie obniżyć poziom nauczania. Tę tendencję do upowszechniania wykształcenia z nastawieniem na obniżanie jego ogólnego poziomu nazywa się niekiedy amerykanizacją szkolnictwa, co nie w pełni wydaje się słuszne, ponieważ Amerykanie potrafili dokonać bardzo wielu ciekawych przemian w szkolnictwie. Szkoła stała się bardziej przyjazna dzieciom i młodzieży, co nie zawsze musi oznaczać obniżenie jej poziomu. Nie jest też prawdą, że zniesiono tam wszelkie wymagania w szkole.

Nie powinno się chyba – jak to czyni cytowany już tutaj prof. J. Misiek – całkowicie odrzucać zaproponowanej przez MEN nowej struktury edukacji. Można jednak wątpić, czy uda się zrealizować – przynajmniej na obecnym etapie – nauczanie zintegrowane i blokowe. Przede wszystkim brak jest podstaw programowych dla takiego nauczania, a także ludzi do jego realizacji. Nie ma też jeszcze jasnej wizji co do roli, jaką w tym systemie miałoby pełnić gimnazjum. Czy będzie ono jedynie przedłużoną szkołą podstawową, czy też rzeczywiście tym etapem kształcenia ogólnego, który skutecznie określi możliwości intelektualne uczniów i preferencje w wyborze dalszego kształcenia. Nie ma natomiast wątpliwości, że słusznie podjęto przebudowę kształcenia zawodowego. Tu widać wyraźnie, że kierunek przemian tego sektora edukacji idzie za tendencjami charakterystycznymi dla ustaleń Komisji Europejskiej.

Słuszny także wydaje się być krok w kierunku przemian treści kształcenia. Nastawienie na kształcenie w sposób encyklopedyczny, jak to zbyt często spo-

tyka się obecnie, powoduje przeładowanie programów i podręczników niepotrzebną masą wiadomości i przeciążenie uczniów, a faktycznie nie prowadzi do podniesienia poziomu naukowego szkoły. Prof. Jerzy Gałkowski sądzi, że przeciążony program nauczania jest źródłem z jednej strony nerwic dzieci, a z drugiej prowadzi do lekceważenia nauki, do nieuczciwego zdobywania stopni szkolnych itp.[13] Stawia się też pytanie o sens przydatności takiej encyklopedycznej wiedzy, przy jednoczesnym niskim przygotowaniu do uczestnictwa w życiu, przy wykształceniu nie uwzględniającym realnych potrzeb rynku pracy. Należy jednak przestrzec przed wyeliminowaniem takich wiadomości, które są niezbędne dla wejścia w dziedzictwo kulturowe i religijne. *Biała księga* przestrzega przed takim reformowaniem edukacji, ale czy przyszłość tej ważnej dziedziny życia człowieka, narysowana przez Komisję Europejską, nie prowadzi czasem do zatarcia oryginalności dziedzictwa kulturowego poszczególnych narodów?

3. Wychowanie w szkole

Obok przekazywania wiedzy, czyli kształcenia intelektualnego, drugim celem instytucji pedagogicznych jest wychowywanie. Jeśli bowiem szkoła ma przygotować młodego człowieka do samodzielnego życia, do dojrzałości, do życia w społeczeństwie, do korzystania i tworzenia wartości społecznych, politycznych i gospodarczych, to powinna także pomóc mu w kształtowaniu odpowiednich postaw, w tym postaw moralnych.[14] Jak słusznie zauważa J. Gałkowski, szkoła ucieka od tego zadania.[15] Jest to niewątpliwie pozostałość okresu powojennej, komunistycznej wizji szkoły. Wielu nauczycieli opierało się nie tylko indoktrynacji komunistycznej, ale i potrafiło zachować wierność zasadom własnego światopoglądu. Wielu jednak, szczególnie ci, którzy znaleźli się w tym zawodzie przypadkowo, nie spełniało misji wychowawcy młodzieży. Skutki tego stanu rzeczy będą obecne w naszym systemie edukacyjnym jeszcze bardzo długo. Obecna sytuacja, po wyjściu Polski – przynajmniej formalnym – z systemu komunistycznego, także niesie z sobą pewne zagrożenia. Wejście Polski w strefę gospodarki rynkowej i wolnej gry sił ekonomicznych, społecznych i politycznych otworzyło możliwość przenikania konsumpcjonistycznej wizji życia, przyniosło falę wolności, często mylonej z niczym nie skrępowaną swobodą obyczajową, falą erotyzacji życia i liberalizmem moralnym. Spowodowało to zagubienie ideowe wielu jednostek, pomijanie w życiu publicznym i wychowaniu jasnych norm moralnych. Stwarza to bardzo niebezpieczną sytuację społeczną i moralną oraz stawia szczególnie trudne zadania przed wychowawcami dzieci i młodzieży. Jak to już wskazaliśmy, *Projekt reformy edukacji* mówi o potrzebie podkreślania wychowawczej roli szkoły. Trzeba jednak powiedzieć, że realizacja tego wymogu nie jest wcale łatwa. Nie chodzi tylko o przekazanie informacji na temat wartości, obowiązków moralnych człowieka. Jest to oczywiście konieczne, ale nie wystarczające. Wartości

i zachowania moralne angażują w stopniu o wiele większym niż nauczanie. Szczególnie ważny jest tu przykład, wzór osobowy. I tu warto przytoczyć pytanie, jakie stawia J. Gałkowski: „Czy nauczyciel ma być tylko mistrzem w zdobywaniu wiedzy, czy także jest (może być, powinien) wzorem postawy życiowej? Od innej strony rzecz biorąc, można się pytać, czy nauczyciel to zawód, czy także powołanie?"[16] Oczywiście, to zawód i powołanie. Bardzo wiele zależy więc nie tylko od jego umiejętności zawodowych, ale i jego osobowości, od sposobu obecności w środowisku, od świadectwa jego życia. Nie da się przeprowadzić reformy edukacji bez udziału nauczycieli.

4. Trudny problem odnowy środowiska edukacji

Na dłuższą metę nie da się skutecznie zreformować edukacji bez współdziałania wszystkich jej podmiotów. Tak się składa, że trzy najważniejsze z nich: rodzina, nauczyciele i uczniowie, to trzy pola dotknięte w mniejszym lub większym stopniu kryzysem. Wynika on z wielu uwarunkowań historycznych, ale i bardziej współczesnych. Pomińmy tu problem kryzysu współczesnej rodziny i dzieci, które przychodzą do szkoły. To osobny i bardzo szeroki temat. Zwróćmy – choć pokrótce – naszą uwagę na środowisko nauczycielskie. Dla powodzenia reformy najważniejsze jest współdziałanie tego środowiska z autorami reformy. Jak to już wyżej wspomniałem, jest w szeregach nauczycieli wielu ludzi na wysokim poziomie naukowym i moralnym. Wiele w naszym życiu takim ludziom zawdzięczamy. Trzeba jednak zauważyć, że selekcja negatywna przy naborze do tego zawodu wprowadziła w szeregi nauczycieli sporo ludzi przypadkowych. Niewątpliwie środowisko to wymaga odnowy. Badania przeprowadzone wśród nauczycieli przez profesora Aleksandra Nalaskowskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu wykazały bardzo słabą kondycję tego tak ważnego w życiu społecznym „oświatowego zaprzęgu" (wyrażenie A. Nalaskowskiego).[17] Można przeto zapytać o przygotowanie nauczycieli do wprowadzenia reformy. I tu w *Projekcie* mamy wyraźne luki. Nie można także być usatysfakcjonowanym programem kształcenia nauczycieli. To wymaga koniecznie dalszej solidnej refleksji i konkretnych działań.

* * *

Reforma edukacji, którą obecnie podjęto, jest ważnym i potrzebnym przedsięwzięciem. Nie tylko dlatego, że bliskie wejście Polski w struktury Unii Europejskiej domaga się przystosowania i tego tak ważnego sektora życia do wymogów, jakie nakreśliła Komisja Europejska w *Białej księdze*. Także dlatego, że edukacja domaga się reformy ustawicznej, nadążania za wymogami zmieniającego się człowieka i świata. Wydaje się, że niedostatki projektu reformy nakreślonej w *Projekcie* nie powinny przekreślać jej sensu i potrzeby. Należy jednak pamiętać o tym, aby owo przystosowanie do wymogów Unii nie prowadziło do rozmycia dziedzictwa i chrześcijańskich podstaw naszej kultury.

PRZYPISY

[1] Tytuł oryginału: *The White Paper on education and training Teaching and learning – Towards the lerning society*. Dokument został wydany przez the Office for Official Publications of the European Communities, w roku 1995. Polskie tłumaczenie ukazało się w Warszawie w 1997 staraniem Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.

[2] Cyt. za: *Nauczanie i uczenie się*, s. 21.

[3] Austria na przykład notuje w początkach 1999 roku największe od 50 lat bezrobocie.

[4] Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Reforma systemu edukacji. Projekt*, Warszawa 1998.

[5] Por. *Reforma systemu edukacji*, dz. cyt. s. 36-37.

[6] Tamże, s. 38.

[7] Por. tamże, s. 56.

[8] Por. R. Ingarden, *Wypowiedź na III Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny*, „Forum Oświatowe", 2(1998) s. 64-68.

[9] Por. M. Gołaszewska, tamże, s. 39-42.

[10] Por. B. Milerski, *Z problematyki hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 110-111.

[11] Por. T. Sowell, *Amerykańskie szkolnictwo od środka*, Rzeszów 1996.

[12] Por. J. Misiek, *Debilizacja dla integracji* (rękopis w posiadaniu autora artykułu).

[13] J. Gałkowski, brak tytułu, w: Listy o edukacji, s. 71.

[14] Tamże, s. 72.

[15] Tamże.

[16] J. Gałkowski, dz. cyt. s. 73.

[17] Por. A. Nalaskowski, *Nauczyciele z prowincji u progu reformy edukacji*, Toruń 1998.

KS. LEONARD FIC

RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE A POWSZECHNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Chrześcijaństwo jako rzeczywistość historyczna, o określonym czasowo punkcie wyjścia, było reakcją na sytuację religijną ówczesnego świata. Tworzyły ją judaizm, ościenne religie Bliskiego Wschodu, a później politeistyczne religie greckie i rzymskie. Sytuacja, w jakiej dzisiaj urzeczywistnia się chrześcijaństwo, przeciwnie do okresu biblijnego, ukształtowana jest nie tylko przez inne religie, lecz również przez areligijne propozycje świeckiego humanizmu, jak np. marksizm czy maoizm. Stanowią one dla wszystkich religii, łącznie z chrześcijaństwem, wyzwanie. Jak podejmuje je chrześcijaństwo? Co stanowi o nowości i oryginalności wiary, z którą chrześcijaństwo zwraca się do dzisiejszego świata?

Celem artykułu jest ukazanie chrześcijańskiego spojrzenia na religie niechrześcijańskie oraz pewnych prób ich oceny w świetle chrześcijańskiej wiary. Wyjaśnimy pokrótce samo pojęcie „religia", historię tego określenia oraz możliwości rozumienia jego treści. Następnie ukażemy różne stanowiska i próby oceny religii niechrześcijańskich podejmowane w teologii chrześcijańskiej. W końcu wskażemy na osobliwość i jedyność chrześcijańskiej wiary, które usprawiedliwiają jej posłannictwo w świecie.

I. Pojęcie „religia"

Kwestia, czym właściwie jest „religia", nie jest jednoznaczna.[1] Pojęcie to bowiem, w swojej etymologii, uwzględnia wielości systemów oraz form ustosunkowania się do Boga, określeń sensu ludzkiego życia czy innych definitywnych odpowiedzi na podstawowe pytania człowieka, lecz oznacza po prostu zasadniczą postawę wobec Transcendencji, Absolutu, Boskości względnie po prostu Boga.

Wciąż niepewna i sporna, począwszy od starożytności, jest geneza i znaczenie łacińskiego słowa „religio".[2] Podawane są różne jego rodowody. Pisarz rzymski Cyceron wyprowadzał słowo „religio" od łacińskiego czasownika „relegare" i interpretował je jako „skrupulatne" oddawanie czci bogom (*De natura deorum*, II 72). Chrześcijański pisarz Laktancjusz wywodził je od „religare" i tłumaczył jako „ponowne związanie człowieka z Bogiem" (*Div. Inst.*, VII 28). Według św. Augustyna zaś pochodzi ono z łacińskiego „reeligere", co oznacza „obrać sobie coś ponownie" za przedmiot czci, nawiązać ponownie uprzednio zerwany związek człowieka z Bogiem.

Św. Tomasz z Akwinu, u którego znajdują się wszystkie te trzy interpretacje, uważa że religia, we właściwym sensie, to przyporządkowanie „człowieka do Boga".[3] Jest ona postawą względnie cnotą, która wchodzi w zakres kardynalnej cnoty sprawiedliwości. Jednak ze względu na „nierówność" Boga i człowieka, nie może być nigdy oddana Bogu ze strony człowieka pełna sprawiedliwość.

Formuła św. Tomasza implikuje podwójne pytanie: kim lub czym jest Bóg oraz na czym polega konkretnie postawa przyporządkowania człowieka do Boga? Odpowiedź na nie określa dalszą część historii pojęcia religii.[4] Wychodząc, w oparciu o św. Tomasza, z założenia, że wszyscy, którzy pytają o ostateczną podstawę, sens i cel ludzkiego życia oraz całej istniejącej rzeczywistości, rozumieją przez to co najmniej *implicite* Boga, można byłoby określić religię, w sposób ogólny, jako „egzystowanie z absolutnie zaakceptowanego sensu".[5]

Takie bardzo szerokie i niemal formalne określenie religii, nie uwzględniające pojęcia Boga, ma jednak tę zaletę, że mogłoby objąć swoim zakresem nie tylko tak bardzo różne religie (a więc różne urzeczywistnienia przyporządkowania do Boga), jak monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo, islam), politeistyczne (hinduizm, religie naturalne, rodowe, ludowe), lecz również religie „ateistyczne" (buddyzm), a nawet postawy egzystencjalne, jak np. komunizm oraz inne stanowiska światopoglądowe, jeśli ukierunkowane są tylko na niemożliwą do zakwestionowania ofertę sensownościową. Sens tak szeroko pojętej definicji staje jednak pod znakiem zapytania, jeśli nie daje ona możliwości odróżnienia religii od filozofii, światopoglądu, mitu czy magii oraz odpowiedzi na pytanie o prawdziwą religię. Jest ona konsekwencją myślenia, które upatruje istotę religii w akcie wolnego i ufnego samooddania się człowieka ostatecznej jego podstawie życiowej. Rozróżnienie pomiędzy człowiekiem religijnym i niereligijnym w takim rozumieniu wydaje się bezcelowe.[6]

Wydaje się to jednak sprzeczne z codziennym doświadczeniem, kiedy spotykamy się z ludźmi bez religii. Kieruje to naszą uwagę na inny jeszcze kierunek ewolucji, w którym poszło pojęcie religii. Był on związany z faktem, że konkretne urzeczywistnianie się przyporządkowania człowieka do Boga nie pozwalało się opisać jednym tylko pojęciem. W refleksji nad wielością religijnych spełnień przejawiających się w ludzkiej egzystencji posługiwano się kompleksem określeń, jak: cielesno-duchowa, społeczno-indywidualna, prywatno-publiczna, wewnętrzno-zewnętrzna, skończona (historyczna) – nieskończona (transcendentna), wyjaśniających bliżej całe bogactwo rzeczywistości religijnej. Dotyczy to nie tylko religii jednostki, lecz również jej wymiaru społeczno-historycznego. To nam uświadamia, jak z opisu tego rodzaju obfitości spełnień oraz ich związków, także o charakterze wspólnotowym, subiektywno-egzystencjalne pojęcie religii przeobrażało się w obiektywno-systematyczno-opisowe jej określenie. Religia oznacza dziś niejednokrotnie przyporządkowanie organizacyjne, które nic nie mówi o religijności tego, który należy do jakiejś konkretnej religii. Może więc ktoś posiadać określoną religię i nie być religijnym lub być religijnym, nie przyznając się nominalnie do żadnej religii.

Dalsza trudność wyłoniła się w epoce nowożytnej, kiedy to negując istnienie Boga, religię i to co religijne objaśnia się kulturowo-historycznie, ewolucyjno-psychologicznie lub jako własny wytwór człowieka (A. Comte, L. Feuerbach, K. Marks, S. Freud, B. Russel). W przeciwieństwie do tego stanowiska dochodzi pośród religii coraz bardziej do głosu pytanie o prawdę różnych religii. Pomijanie tego zagadnienia prowadzi do powierzchownego stawiania na tej samej płaszczyźnie wszystkich religii, odbierając im w zasadzie moc zbawczą.

W pytaniu o prawdę religii chodzi przede wszystkim o człowieka. W jakiej mierze religie umożliwiają człowiekowi zrozumienie siebie samego, lecz w oparciu o ostateczną transcendentną podstawę, a więc jak usprawiedliwiają swoje religijne orędzie jako podarowaną przez Boga łaskę? Najbardziej radykalny wyraz znalazło to pytanie w sformułowaniu: czy chrześcijaństwo w ogóle jest religią?

Sobór Watykański II w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, *Nostra Aetate*, oświadczył, że różne religie jawią się jako drogi, na których „ludzie oczekują odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji".[7] Zaznaczył przy tym, że „nie odrzuca nic, co w nich jest prawdziwe i święte" oraz zachęca wiernych, „aby z roztropnością i miłością, poprzez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturowe, które się w nich znajdują".[8]

II. Chrześcijańskie próby oceny religii niechrześcijańskich

Chociaż rzeczywiście mało jeszcze wiemy o religiach niechrześcijańskich, to jednak nie możemy zrezygnować z krytycznej oceny proponowanych przez nie dróg. Nie dotyczy ona, oczywiście, każdej poszczególnej religii. Ukażemy jedynie cztery, jak nam się wydaje, najważniejsze chrześcijańsko-teologiczne stanowiska wobec przeżywanej wielości religii.

1. Wiara chrześcijańska nie jest religią

Z najbardziej ostrym protestem przeciwko ocenie objawienia chrześcijańskiego jako religii wystąpiła teologia dialektyczna, powstała po I wojnie światowej w obrębie protestantyzmu. Jej twórcą i czołowym przedstawicielem był duchowny teolog Kościoła reformowanego, Karl Barth (1886-1968).

Dialektyczna teologia K. Bartha wychodzi z założenia, że o Bogu i Jego objawieniu nie można się wypowiedzieć w sposób bezpośredni. Prawda o Bogu pozwala się wyrazić jedynie w dialektyce tezy i antytezy (stąd nazwa teologia dialektyczna). Każda pozytywna wypowiedź o Bogu musi być uzupełniona przez negatywną. Kto mówi na przykład o objawieniu się Boga w stworzeniu, musi mówić też o Jego w nim ukryciu. Przy czym wypowiedzi pozytywne i negatywne nie prowadzą do syntezy, jak to ma miejsce w filozofii. Uzupełniają się one jedynie na sposób paradoksu. Teolog podobny jest do Mojżesza, który spogląda na ziemię obiecaną, lecz nigdy do niej nie wchodzi.[9] Nie ma więc prawa do ostatecznego słowa o Bogu.

Głównym zamierzeniem teologii K. Bartha była obrona absolutnej transcendencji Boga, która jest dla człowieka nieosiągalna. Zatem nie może istnieć żadne poznanie Boga, które nie byłoby przez Niego objawione. Wszelkie próby dosięgnięcia Boga są dla K. Bartha religiami, które tym samym stoją w sprzeczności z Bożym objawieniem. Jedynie sam Bóg daje się poznać człowiekowi w objawieniu. Religia jest podejmowaną przez człowieka próbą wykradania Bogu tego, co jedynie On sam może mu podarować. Czyni więc ona człowieka Bogiem, a Boga człowiekiem. W swoim fundamentalnym dziele *Die kirchliche Dogmatik* autor dochodzi w końcu do stwierdzenia, że „religia jest niewiarą, religia jest sprawą, trzeba to powiedzieć wprost, sprawą bezbożnego człowieka".[10] W sposób świadomy nawiązuje tutaj Barth do krytyki religii L. Feuerbacha, dla którego Bóg jest wytworem ludzkiej fantazji, obrazem, który tworzy sobie człowiek poza obrębem własnego ja.

Także chrześcijaństwu grozi niebezpieczeństwo stania się religią, jeśli jego nauczanie nie pokrywa się ze świadectwem Biblii oraz tym, co Bóg objawił o sobie w Jezusie Chrystusie.[11] Prawdziwa zaś wiara chrześcijańska nie jest religią, ponieważ jest świadoma tego, że tylko Bóg może udzielić człowiekowi zbawienia i poznania w Swoim objawieniu przez Jezusa Chrystusa.

2. Chrześcijaństwo jako najwyższe urzeczywistnienie wszystkich religii

Powyższą hipotezę uzasadniano w różny sposób. Raz poprzez hasło „absolutny charakter chrześcijaństwa", innym zaś razem wiązano ją z pojęciem „teologii wypełnienia". Należy zauważyć, że pierwsze z tych określeń nie powstało w obrębie teologii. Utworzone zostało w filozofii idealizmu niemieckiego (Hegel, Schelling), w której próbowano wykazać, że rozwój historii religii najwyższy swój punkt osiągnął w chrześcijaństwie.[12]

W teologii katolickiej pod pojęciem „absolutny charakter chrześcijaństwa" rozumie się zwykle to, „że chrześcijaństwo jest nie tylko rzeczywiście najwyższą z istniejących religii, lecz że przedstawia ono ostateczne, istotowo nieprzewyższalne, ekskluzywne, mające znaczenie uniwersalne, samootwarcie się Boga dla wszystkich ludzi wszystkich czasów".[13]

Z biblijno-teologicznego punktu widzenia określenie „absolutny charakter chrześcijaństwa" związane jest wielorako z ideą wypełnienia obietnicy[14]. Ideę tę wyraża najogólniej trójczłonowy model: obietnica – wypełnienie – przewyższenie. Obietnica znajduje zawsze swoje wypełnienie w przyszłości, lecz nie za każdym razem na sposób prostolinijny. Nie można jej przewidzieć w oparciu o ludzkie argumenty z dziedziny nauki i techniki. Nie podlega bowiem ludzkiej możliwości planowania i możliwości realizacji.[15] Przyszłość, którą proklamuje obietnica, jest często nieobliczalna i jako taka niesie w sobie otwartość na większe jej spełnienie. Można to ukazać na przykładzie relacji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Określenie wcześniejszego przymierza jako „stare" oznacza najpierw jego relatywizację względnie dewaluację (por. Hbr 8, 13), a dopiero później, na ile pisma Sta-

rego Testamentu włączone zostały w pełni w Pismo Święte chrześcijaństwa, uniwersalizację jego treści i problematyki. Dokonała się ona w pełni dopiero w tym momencie, kiedy Nowy Testament ujrzał siebie jako wypełnienie Starego Testamentu i jego obietnicy. Wobec podstawowej wypowiedzi Starego Przymierza, że Izrael jest ludem Jahwe, a Jahwe jest jego Bogiem, przedkłada Nowy Testament ostateczne, dotyczące całej ludzkości, niemożliwe do przewyższenia twierdzenie, że we wcieleniu Boga doszło do wypełnienia wszystkich obietnic.

Powstaje pytanie, czy w oparciu o tę analogię dotyczącą relacji pomiędzy żydowskim Starym a chrześcijańskim Nowym Testamentem, nie można także rozważać stosunku innych religii do chrześcijaństwa. Próba postawienia tego rodzaju analogii wydaje się być uzasadniona tym, że w teologii przymierza Starego Testamentu, a później także Nowego, spotykamy się z faktem uniwersalizacji idei przymierza w opisie przymierza Boga z Noem (por. Rdz 8; 9, 1-17). Określenie „przymierzem" nawiązanego przed Izraelem przez Boga żywego związku z całą ludzkością, która potem przeżywa swoje własne dzieje, jest punktem oparcia do podziału historii zbawienia na „powszechną" (*allgemeine Heilsgeschichte*) i „specjalną" (*spezielle Heilsgeschichte*). W ramach jednej i drugiej dokonuje się zbawienie człowieka, czyli realizuje się powszechna wola zbawcza, z tą jednak różnicą, że w pierwszej człowiek uświadamia sobie, że zbawia się w Chrystusie, przez Chrystusa i z Chrystusem, w drugiej natomiast tej świadomości nie posiada.[16]

W najnowszych czasach wyrażenie „absolutny charakter chrześcijaństwa", a przede wszystkim pierwsza jego część stała się przedmiotem krytyki, szczególnie ze strony innych religii, które reprezentują to samo dążenie (hinduizm, buddyzm, islam). Zarzuca się jej „wyniosłość", „pretensjonalność", a nawet przejaw „duchowego imperializmu". Walter Kasper ujmuje podnoszone dziś zarzuty wobec „roszczenia" chrześcijaństwa do absolutnego charakteru następująco: „Tego rodzaju roszczenie jawi się współczesnemu człowiekowi nie tylko jako kamień obrazy, ale także jako niezgodne z niekwestionowanymi danymi historii religii oraz fundamentalną zmiennością ludzkiej egzystencji. Ukazuje się ono jako brak miłości, nietolerancja, zerwanie łączności i źródło fanatyzmu. Poza tym zdaje się przeczyć historycznej, bynajmniej nie bezgrzesznej, postaci chrześcijaństwa. W końcu wydaje się odbierać wartość ludzkiemu dążeniu do postępu i udaremniać teologię rzeczywistości ziemskich".[17]

Zgorszeniu, które wywołuje to „roszczenie", współczesna chrześcijańska teologia religii przeciwstawia się w podwójny sposób. Przyjmując w całości wyniki badań porównawczej historii religii, stwierdza najpierw, że „roszczenie" chrześcijaństwa ma charakter absolutny w sensie wyjątkowym, ale nie wyłącznym. Stąd absolutnego charakteru chrześcijaństwa nie należy rozumieć wykluczająco, lecz trzeba je pojmować inkluzywnie.[18] Po drugie, trzeba zauważyć, że każda religia światowa na swój sposób wyraża to przekonanie w odniesieniu do własnego przesłania.[19] Różnica dotyczy często raczej formy, w jakiej jest ono wyrażane, niż samej jego treści.[20] Tego rodzaju pogląd ustawiający chrześcijańskie „rosz-

czenie" do absolutności na płaszczyźnie konkurencji wobec podobnych dążeń innych religii światowych (islam, hinduizm, buddyzm), z punktu widzenia teologii, jest relatywizacją absolutnego charakteru chrześcijaństwa.

Idea wypełnienia, dająca się uzasadnić przez refleksję nad odniesieniem do Abrahama i Noego, a przede wszystkim do Żydów i pogan w Nowym Testamencie, utrzymująca, że chrześcijaństwo stanowi najwyższe urzeczywistnienie wszystkich religii, ma jednak pewne słabe strony. Nie uwzględnia bowiem zupełnie konkretnych religii w ich samozrozumieniu. Stąd też, jeśli się prześledzi historię relacji judaizmu do chrześcijaństwa, nietrudno będzie przeczuć reakcję wobec niej ze strony religii niechrześcijańskich. Trudne okaże się również jej zastosowanie do religii, które powstały po chrześcijaństwie, zwłaszcza do islamu.

3. Próby rozwiązania

a) teza Schlettego

Hainz Robert Schlette jest jedynym z pierwszych autorów głęboko zaangażowanych w problematykę teologii religii, który próbuje rozluźnić związek pomiędzy „ogólną" a „szczególną" historią zbawienia. Dokonuje tego przez to, że nazywa drogę religii, którą *de facto* zdąża do zbawienia większość ludzi, „zwyczajną", a drogę Kościoła „nadzwyczajną" drogą zbawienia. Zakłada przy tym wyraźnie, że religie niechrześcijańskie, niezależnie od „specjalnej" drogi zbawienia Izraela i Kościoła, są dla swoich wyznawców zwyczajnymi drogami zbawienia w ramach „ogólnej historii zbawienia".[21] Jej istnienie, według świadectwa Pisma Świętego, potwierdzone zostało przez samego Boga. Stąd też religie niechrześcijańskie posiadają chcianą przez Boga i podarowaną im wewnątrz legitymację, aczkolwiek nie możemy powiedzieć, na ile adekwatnie manifestuje się ona w dzisiaj spotykanych religiach.[22] W każdym razie możliwa i rzeczywista ich deprawacja nie stanowi wystarczającej podstawy, aby odmówić im pozytywnej roli w historii zbawienia.

W ramach ogólnej historii zbawienia, która implikuje istnienie religii pozaizraelskich, ma miejsce konstytutywna relacja zbawienia między konkretnym człowiekiem a żywym Bogiem. Dzieje się to na mocy wymaganych w danej religii aktów religijnych, wierzeń, zasad postępowania, organizacji, które należą do jej istotnych elementów.[23] Według Schlettego, religie są więc „instytucjami", które „w sposób widoczny i historyczny wyrażają zbawczą wolę Boga w stosunku do wszystkich tych, którzy znajdują się poza szczególną historią zbawienia".[24]

Zbieżność obydwu dróg zbawienia, według Schlettego, sprowadza się do jedności celu, do którego one prowadzą. Jest nim spotkanie się z żywym Bogiem. Zwykłe drogi zbawienia są jednak drogami przez ciemność, tymczasem „nadzwyczajna" droga, którą jest Kościół, to droga, którą się idzie „w świętości światła".[25] Jedynie na tej drodze, która jest zawsze jednocześnie „życiem i prawdą", można rozpoznać tajemnicę historii, która polega na tym, że to zbawienie, które się osiąga na zwykłych drogach zbawienia w ramach ogólnej hi-

storii zbawienia, jest zawsze zbawieniem Jezusa Chrystusa, i jako takie jest przekazywane przez Kościół.[26]

Siła propozycji Schlettego polega przede wszystkim na tym, że ocenia on inne religie pozytywnie, jako drogi zbawienia. Niemniej jednak, jak pisze W. Kasper, nie wydaje się słuszne samo określenie religii niechrześcijańskich jako zwykłego, chrześcijaństwa zaś jako niezwykłego sposobu zbawienia. Samo słowo „zwykły" jest bowiem dwuznaczne. Ma ono zarówno znaczenie ilościowe: powszedni, potoczny, akceptowany przez człowieka, jak również jakościowe, czyli normatywne. W tym sensie chrześcijaństwo nie może być nigdy „niezwykłym" sposobem zbawienia. Jest ono bowiem celem jedynego Bożego planu zbawienia, względem którego zorientowane są wszystkie inne drogi zbawienia.[27]

b) tezy Rahnera

Karl Rahner, jeszcze przed Soborem Watykańskim II, w roku 1961, przedstawił inną wersję historyczno-zbawczej koncepcji wypływającej z teologii wypełnienia w wielokrotnie później cytowanym wykładzie *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*.[28] Sformułował w nim tezy o „anonimowym chrześcijaństwie" oraz „prawomocności innych religii".

Hipotezę o „prawomocności innych religii" K. Rahner ujął następująco: „Aż do owego momentu, w którym Ewangelia rzeczywiście wkracza w historyczną sytuację danego człowieka, religia niechrześcijańska (także ta pozamojżeszowa) zawiera nie tylko elementy naturalnego poznania Boga zmieszane ze skażeniem grzechu pierworodnego i wynikającej stąd ludzkiej deprawacji, ale także nadprzyrodzone chwile łaski, udzielonej przez Boga człowiekowi ze względu na Chrystusa. Na tej podstawie, nie negując obecnych w niej błędów i zepsucia, może być uznana za prawomocną religię, chociaż w różnym stopniu".[29] Prawowitość, mówi Rahner, niekoniecznie jest doskonałością. Religia Izraela była zamierzona przez Boga, prawowita, a przy tym niedoskonała, bezskuteczna i uległa wszystkim zmiennym kolejom losu swoich wyznawców. Tylko wtedy, gdy ułomność i błędy stanowiłyby istotę jakiejś religii, jej prawowitość byłaby zakwestionowana.[30]

Teza Karla Rahnera trzyma się mocno normatywności przyjścia Chrystusa dla wszystkich religii. Jednakże cezura „przed" i „po Chrystusie" przesuwa się na tyle, że na pierwszym planie nie stoi już obiektywna, historyczna godzina wcielenia Jezusa, lecz subiektywna, egzystencjalnie ważna chwila spotkania pojedynczego człowieka z orędziem Ewangelii. Niemniej jednak, w związku z tą tezą, dyskusja dotycząca oceny wartości innych religii przeobraża się w dyskusję o spotkaniu zbawienia przez pojedynczego człowieka. Powyższa teza ostatecznie nie bierze poważnie pod uwagę religii w ich samozrozumieniu i roszczeniu do prawdy.

Teza o „anonimowych chrześcijanach" zakłada, że zbawienie podarowane w Chrystusie i przez Chrystusa ma charakter uniwersalny. Może się ono także urzeczywistniać poza chrześcijaństwem: „mimo swej religii", „w swej religii", „przez swą religię".[31]

Należy rozpatrywać ją łącznie z omówioną wyżej hipotezą o „prawomocności religii". Rahner uważa, że „chrześcijaństwo wychodzi naprzeciw człowieka wyznającego religię niechrześcijańską nie jako niechrześcijanina w sensie absolutnym, ale kogoś, kto z tego czy innego względu może i powinien być uważany za anonimowego chrześcijanina. Błędnym jest traktowanie poganina jako człowieka, który w żaden sposób nie został dotknięty łaską Boga".[32]

Hipoteza K. Rahnera o „anonimowych chrześcijanach" oparta jest na jego transcendentalnej teorii człowieka jako istoty ukierunkowanej w sposób konieczny na nieskończoność. Zasadnicze jej zręby znajdujemy już w jego wczesnych pracach filozoficznych: *Geist in Welt* (1939) i *Hörer des Wortes* (1941).

To otwarcie się na transcendencję zakłada, zdaniem K. Rahnera, subiektywne, niewyraźne (*implicite*) poznanie Boga, realizujące się w każdym człowieku, nawet jeśli formalnie przeczyłby on Jego istnieniu. Stanowi ono podstawę tzw. wiary egzystencjalnej, dzięki której urzeczywistnia się istotny element dialogu między Bogiem a człowiekiem. Ponieważ wszyscy ludzie znajdują się w obiektywnej sytuacji zbawienia, które jest zbawieniem Chrystusa, gdyż nie istnieje żadne inne zbawienie; stąd wiara egzystencjalna implikuje w każdym człowieku obecność wiary zbawczej, choćby niejasno wyrażanej (*fides implicita*).[33]

Transcendentalna antropologia K. Rahnera i oparta na niej teoria o „anonimowym chrześcijaninie" („anonimowym chrześcijaństwie"), za pomocą której chciał on uczynić teologicznie zrozumiałą uniwersalność wiary w Chrystusa, była niejednokrotnie kwestionowana przez wielu teologów (Y. Congar, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper). Wysuwano najczęściej przeciw nim zarzut, że relatywizuje urzeczywistnione w historii, w osobie Jezusa zbawcze pośrednictwo Chrystusa.[34] Ceduje z historii na rzecz transcendentalej podmiotowości człowieka.

Teoria o „anonimowym chrześcijaństwie" nie bierze również pod uwagę krytyki innych religii, której świadectwem jest Biblia oraz Ojcowie Kościoła. Dostrzegają oni w innych religiach nie tylko „nasienie Logosu" (św. Justyn), lecz również obecną w nich herezję, zabobon, ślepotę serca i deprawację moralną.[35]

Hipoteza K. Rahnera zakłada w praktyce, iż nie ma żadnej różnicy między religiami. Wszystkie bowiem w równym stopniu pełnią rolę świadków i dróg zbawienia. Sprowadzanie zaś przejścia z religii niechrześcijańskiej na chrześcijaństwo do procesu samoprzebudzenia się pomija wyraźnie pojęcie „nawrócenia" ze starego na Nowe, które to przejście zakłada. Tymczasem nawrócenie na chrześcijaństwo oznacza zerwanie z przeszłością i przejście do innego porządku w ekonomii zbawienia. To zaś jest czymś więcej niż tylko różnicą w świadomości. Słowo Boże bowiem nie tylko uwyraźnia to, czym człowiek był przedtem, aczkolwiek w sposób anonimowy, lecz wprowadza człowieka w nowe życie.[36]

c) dialog międzyreligijny

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich stanowi bezsprzecznie nowość pośród wszystkich dokumentów soborowych. O jej oryginal-

ności stanowi przede wszystkim sposób ujęcia zagadnienia stosunku chrześcijaństwa do innych religii, wyrażony uroczystym aktem Soboru.

Nostra aetate, uważana często za symbol Vaticanum II, jest naturalnym odpowiednikiem nowego poznania i nowej świadomości Kościoła w jego odniesieniu do świata pozakatolickiego i niechrześcijańskiego. Istotnym elementem tej nowej relacji ze światem, w tym także pomiędzy religiami niechrześcijańskimi, jest od chwili Soboru postawa dialogu. Wyraża się ona przede wszystkim w szacunku dla podmiotowości innych, w uznaniu tego, czym i jakim jest ten drugi, jakim chce być i jak sam siebie rozumie. Stąd też pisze H. Waldenfels: „chrześcijańska teologia religii powinna wyjść od zweryfikowania własnego sądu o religiach oraz zapytać o ich własną samoświadomość. Dopiero w drugim etapie można przejść do weryfikacji swojej własnej oceny wobec innych religii względnie innej religii. W trzecim etapie i na końcu zastanowić się nad wzajemnym stosunkiem religii, jak również wspólnymi ich zadaniami".[37]

Proces wzajemnego zrozumienia się pomiędzy ludźmi o różnej przynależności religijnej nie jest możliwy jedynie na płaszczyźnie naukowo-teoretycznej. Dokonuje się ono przede wszystkim w procesach życiowych ludzi obarczonych cierpieniem, lękiem o przyszłość, pokój, życie. Różne religie, o ile są zdolne do dialogu, angażują się wspólnie, w oparciu o własną inspirację religijną, w służbie bliźniemu (M.K. Gandhi, Matka Teresa) i światu (modlitwa o pokój w Asyżu), stając się przez to znakiem nadziei jakościowo „nowej" przyszłości, której człowiek nie potrafi zagwarantować w oparciu o własne siły.

4. Wyjątkowość wiary chrześcijańskiej i uzasadnienie jej misji

Każda religia, w tym także chrześcijaństwo, chcąc być wyzwaniem, potrzebuje jakiejś idei wiodącej, zbawczej postaci czy pozytywnego impulsu. Na czym więc polega ta nowość, która czyni religię chrześcijańską jedyną w swoim rodzaju i nadaje jej rację bytu?

Szczupłe ramy niniejszego opracowania nie pozwalają na omówienie całości chrześcijańskiego samorozumienia. Ze zrozumiałych względów ograniczymy się do przedstawienia istoty chrześcijańskiej wiary, którą jest „radykalna idea": Boże działanie odkupieńcze ucieleśnia się w Jezusie Chrystusie.[38] Znajduje ona uzasadnienie biblijne oraz systematyczno-teologiczne.

a) uzasadnienie bibilijne

Istota przekazu nowotestamentowego to wezwanie do naśladowania Jezusa Chrystusa i głoszenia Go jako Ukrzyżowanego (por. 1Kor 1, 23 nn; 2Kor 4, 5). Nowy Testament ukazuje Go zaś jako Słowo Boga skierowane do ludzkości (por. J 1; 1J 1, 1; Ap 19, 13), objawienie Ojca (por. J 14, 9), Syna Bożego (por. Mt 11, 27; Hbr 1, 2; 4, 14 inne), ludzką postać Boga (por. Tt 3, 4; Flp 2, 7). Okazuje się przy tym, że Jezus Chrystus rozumie Siebie i Swoje życie jako całkowicie pochodzące od Boga oraz wzywa człowieka do radykalnie nowego, w jego życiu

i umieraniu myślenia o Bogu. Stąd też przy rozróżnianiu chrześcijaństwa od innych religii należy wyjść z osobliwości obrazu Boga oraz relacji do Boga w życiu Jezusa. Z postaci Jezusa wyłania się zarówno nowy obraz Boga, jak i nowa relacja Boga w stosunku do nas.

Kwintesencję ewangelicznego obrazu Boga odnajdujemy najwyraźniej w teologii św. Jana (por. J 14, 5-11). Tekst ten posiada pod wieloma względami charakter wyzwania. Ujawnia się ono najpierw w relacji do Starego Testamentu, kiedy czytamy go w kontekście przykazania: „Nie będziesz czynił sobie żadnego obrazu Boga" (Wj 20, 4a). Rys ten staje się jeszcze bardziej wyraźny na tle nieustannego sporu Izraela z obcymi bogami. W polu tego napięcia ukazuje się Jahwe jako nosiciel wielorakich imion, Bóg Izraela, Stwórca nieba i ziemi, a w końcu wreszcie jako Pan nad wszystkimi bogami i cel wszystkich ludów. W tym kontekście należy także postrzegać uniwersalizację idei przymierza, poczynając od przymierza z Mojżeszem poprzez przymierze z Patriarchami aż do zawarcia przymierza z Noem. Dla nowożytnej zaś krytyki religii wypowiedź św. Jana pozostaje prowokująca, gdyż w rzeczywistości człowiek staje się reprezentantem Boga: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14, 9). Jednak chrześcijaństwo od samego początku pojmowało obraz Boga nie jako dzieło człowieka, lecz jako dzieło Boga. Stąd teza o ludzkiej projekcji ludzkiego oblicza w Bogu o ludzkiej postaci jest najpierw zniżeniem się Boga, a nie wywyższeniem człowieka. Jeśli dochodzi zaś w końcu do wywyższenia człowieka, to tylko na podstawie i w następstwie zniżenia się Boga (J 3, 13-17).

Wielka liczba tekstów Nowego Testamentu wskazuje na to, że Jezus ma świadomość Siebie jako posłanego przez Boga, wypełniającego zapowiedziane przez proroków (Iz 61, 1-3) posłannictwo (Łk 4, 16-22). Będąc wykonawcą woli Boga, gotów jest do radykalnego posłannictwa wobec Niego, a pomiędzy Nim i Jego Ojcem istnieje jedność.

Do zasadniczych twierdzeń Nowego Testamentu należy prawda o posiadaniu przez Jezusa świadomości synostwa Bożego (por. J 2, 16; 5, 19-30; 6, 32-33; 8, 16-29.34-58). Szczególny wyraz tej boskiej świadomości Jezusa stanowiło Jego zawołanie „Abba, Ojcze" (por. Mk 14, 36; Ga 4, 6; Rz 8, 15).[39] W tym synostwie Bożym Jezus doświadcza w sobie Boga, który zwraca się do ludzi w ten sposób, że jest w Nim obecny i staje się Emmanuelem-Bogiem z nami. Tym samym również własna egzystencja Jezusa staje się egzystencją dla innych. Tę nową relację z Bogiem opisuje List do Filipian poprzez słowa: „Ogołocił samego siebie, uniżył samego siebie" (Flp 2, 5-11; por. Mt 8, 20; Hbr 13, 10-14).

b) uzasadnienie systematyczno-teologiczne

Ze swoistości Jezusowej relacji do Boga, wyrażonej w terminologii Listu do Filipian poprzez pojęcie „samoogołocenia się", wynikają takie konsekwencje:

– Określenie to jest w chrześcijaństwie nie tylko wypowiedzią o człowieku, który urzeczywistnia się w byciu dla innych, lecz również orzeczeniem

o Bogu. Oznacza ono fundamentalną korektę wszystkich obrazów Boga, które upatrują w Bogu tylko Pana jako Pana, a nie Pana jako Sługi w Jego pełnym miłości oddaniu się światu.

– Kategoria samoogołocenia się, którą urzeczywistnił Jezus w swoim życiu aż do śmierci na krzyżu, jest określeniem wyrażającym całkowitą relatywność Jezusowej egzystencji. Jest ona „bytem od" i „bytem dla".[40] Jest egzystencją „dla drugich",[41] całkowicie otwartą, która nigdy nie zatrzymuje się na sobie i nigdy nie opiera się na sobie.

– Samoogołocenie się jest zarazem czynem ludzkim inspirowanym boskim działaniem. Od strony teologicznej oznacza ono w nas skutek działania Ducha Chrystusa jako Ducha Ojca.

– Z ideą samoogołocenia się Boga łączy się w sposób istotny idea *exodus* (wyjścia), która dla chrześcijaństwa ma szczególne znaczenie. Albowiem „podstawowa decyzja zostania chrześcijaninem", jak pisze J. Ratzinger, „oznacza zerwanie z odnoszeniem wszystkiego do siebie i przyłączenie się do egzystencji Jezusa Chrystusa, skierowanej ku całości".[42] Życie chrześcijanina jest podjęciem krzyża, odejściem od siebie, ukrzyżowaniem własnego ja oraz pójściem za Ukrzyżowanym, aby tak jak On istnieć dla innych.[43] Chrześcijanin za Chrystusem przyjmuje na siebie los ziarna pszenicznego, które „jeśli wpadłszy w ziemię, nie obumrze, pozostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi obfity plon" (J 12, 24).

Ośrodkiem i punktem wyjścia chrześcijańskiego wyznania wiary staje się więc samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie, względnie to, co głosi chrześcijańska tradycja, że Bóg stał się człowiekiem. Wcielenie jest centralną tajemnicą chrześcijaństwa. Wiara we wcielenie, jako samoudzielenie się Boga i Jego samoogołocenie się, stanowi o osobliwości chrześcijaństwa i odróżnia je od innych religii oraz ideologii. Jednocześnie ta wiara pokazuje kierunek drogi, którą idzie chrześcijanin.

K. Rahner próbuje wcielenie się Boga, będące samoogołoceniem się Boga, wyjaśnić w następujący sposób. Istotną cechą objawienia się Boga jest Jego samoogołocenie się. Jezus jako człowiek jest samoobjawieniem się Boga w Jego samoogołoceniu się. Bóg bowiem objawia, kiedy się samoogołaca, kiedy obwieszcza się jako miłość, kiedy ukrywa majestat tej miłości i pokazuje Siebie w ludzkiej zwyczajności.[44] Stąd też, „człowieka można określić jako to, co powstaje, kiedy samowyrażanie się Boga, jego Słowo, zostaje z miłością wypowiedziane w pustkę pozbawionej Boga nicości. Kiedy Bóg chce być tym, co nie jest Bogiem, powstaje człowiek, właśnie to i nic innego". [45]

Wynika stąd, jak mówi dalej K. Rahner, że „człowiek odnajduje samego siebie w autentycznej samorealizacji dopiero wtedy, kiedy zdobędzie się na ryzyko całkowitego powierzenia się innym. Jeśli tak uczyni, to uchwyci (atematycznie albo wyraźnie) to, co rozumiemy przez Boga jako horyzont, rękojmię i radykalną głębię takiej miłości Boga, który w swoim (egzystencjalnym i historycznym) samoudzieleniu staje się miejscem umożliwiającym taką miłość. Ową miłość trze-

ba rozumieć w sensie osobistym i społecznym, a w radykalnej jedności tych dwóch momentów stanowi ona podstawę i istotę Kościoła".[46]

Pozostając więc w obrębie myśli K. Rahnera, da się powiedzieć, że istotą wcielenia jest „samowyzbycie się" Boga i „wypełnienie" człowieka. W konsekwencji zaś to wypełnienie człowieka w ludzkiej samorealizacji przybiera formę samoogołocenia się w jego byciu dla innych. Te dwie wielkości, samoogołocenia się Boga z jednej strony oraz samoogołocenie się człowieka z drugiej, pokrywają się w postaci Jezusa na sposób radykalny i totalny.

Samooddanie się Jezusa w radykalnym posłuszeństwie Ojcu jest korelatem radykalnego oddania się Boga światu. Tę postawę posłuszeństwa Jezusa nazywa W. Kasper postawą całkowitej otwartości wobec samoudzielającej się miłości Boga: „A zatem Jezus przez swoje radykalne posłuszeństwo daje dowód swojego radykalnego pochodzenia od Boga i swojego radykalnego oddania się Bogu na własność. Sam z siebie jest niczym, lecz jest wszystkim z Boga i dla Boga. Jezus jest całkowicie otwarty na samoudzielającą się miłość Boga. Z tym, że to zwrócenie się Jezusa do Ojca zakłada wsparcie i zawierzenie, jakiego udziela Ojciec Jezusowi. Późniejsza chrystologia synostwa jest niczym innym jak wykładnią i interpretacją tego, co zawarte jest w synowskim posłuszeństwie i synowskim oddaniu Jezusa".[47]

Idea podwójnego samowyzbycia się w Jezusie Chrystusie ma również szczególne znaczenie w pełnieniu chrześcijańskiej misji i urzeczywistnianiu w niej tego, co chrześcijańskie. Podjęcie bowiem chrześcijańskiego polecenia misyjnego oznacza w gruncie rzeczy nic innego, jak rozpoznawanie i akceptację wciąż na nowo, że chrześcijaństwo ma strukturę drogi, bycia w drodze. Posłannictwo to w swojej treści obejmuje zawsze udanie się w drogę ku drugiemu. W misyjnej służbie wobec świata musi więc chrześcijaństwo zawsze kierować swój wzrok ku postaci Jezusa, który jest „drogą, prawdą i życiem" (J 14, 6). Stąd chrześcijaństwo z istoty swojej musi być drogą, aby być wierne Jezusowi Chrystusowi. Musi naśladować swojego Mistrza w jego bezinteresownej służbie dla innych. Nosi ona wiele imion: służba dla pokoju, pojednania, sprawiedliwości, wyzwolenia i odkupienia człowieka, podejmowana ze względu na samowyzbycie się Boga w Jezusie Chrystusie.

Chrześcijaństwo pełni swoje posłannictwo w sytuacji „konkurencji" z innymi religiami. Jest z nimi we „wspólnym marszu" do celu wskazanego przez Boga. Miejscem potwierdzenia się na tej drodze dla wszystkich jest świat. Każda religia jest rozpoznawana po swoich owocach. Rozstrzygające jest więc to, co ofiarowuje człowiekowi dla jego człowieczeństwa; czy przynosi człowiekowi zbawienie, wyzwolenie z zawinionej przez niego niewoli, którego on sam przy wszystkich swych wysiłkach nie jest zdolny osiągnąć.

Ostateczna więc ocena różnych religii, które są razem ze sobą w drodze, znajduje się, w rozumieniu chrześcijańskim, w Bogu, który w Jezusie Chrystusie stanął radykalnie po stronie człowieka.

PRZYPISY

[1] Zob. H.R. Schlette, H. Fries, *Religion*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Bd. 8, Freiburg 1963, kol. 1164-1172; H. Fries, *Religion*, w: *Handbuch theologischer Grundbegrieffe*, Bd. 3, München 1970, s. 449-462; H. Waldenfels, *Religionsverständnis*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegrieffe*, Bd. 4, München 1991, s. 412-421; Andrzej Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 77-84.

[2] Zob. U. Berner, *Religia*, w: F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 392-393.

[3] „Religio proprie importat ordinem ad Deum" – Tomasz z Akwinu, S.th., II-II, q. 81, a. I.

[4] E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unsere Verständnis von Religion*, München 1971; „Concilium" 16(1980) z. 6/7: *Was ist religion? Eine Frage für die christliche Theologie.*

[5] Zob. H.R. Schlette, H. Fries, *Religion*, art. cyt., kol. 1165-1666.

[6] Tamże, kol. 1166.

[7] Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 1, tekst łac. i pol. w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986, s. 516-523.

[8] Tamże, nr. 2; Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1994, s. 350.

[9] H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie in 20. Jahrhundert*, München 1966, s. 32.

[10] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1964-1970, s. 327.

[11] W. Dymny, *Barth Karl*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 2, Lublin 1976, kol. 68-74.

[12] R. Łukaszyk, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, w: EK, t. 1, kol. 37-39.

[13] W. Kasper, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für Praxis*, Bd. 1, Freiburg 1967, s. 35-39; zob. R. Bernhardt, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1993.

[14] M.-L. Ramlot, J. Guillet, *Obietnice*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 570-575.

[15] Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 30-36.

[16] A. Darlapp, *Heilsgeschichte*, w: LThK, t. 5, s. 153-156.

[17] W. Kasper, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, art. cyt., s. 39.

[18] H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 35.

[19] Tamże, s. 192-193.

[20] Tamże, s. 35.

[21] H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1963, s. 108-110.

[22] Tamże, s. 109.

[23] Zob. G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 57.

[24] H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, dz. cyt., s. 80-84.

[25] Tamże, s. 110.

[26] Tamże, s. 110.

[27] W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 193.

[28] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, s. 136-158.

[29] Tamże, s. 143.

[30] Tamże, s. 154 n.

[31] G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, dz. cyt., s. 140-141

[32] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, dz. cyt., s. 155-156.

[33] Zob. tamże, Bd. 5, s. 115-135; Bd. 6, s. 545-554; Bd. 8, s. 187-212; Bd. 9, s. 498-515; Bd. 10, s. 531-546.

[34] Por. W. Kasper, *Jezus der Christus*, dz. cyt., s. 56-62.

[35] Por. W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze*, art. cyt., s. 190-191.

[36] J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, dz. cyt., s. 204-206; T. Dajczer, *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 47.

[37] H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 397.

[38] Por. C.S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 14.

[39] Por. A. Skowronek, *Jezus Chrystus*, w: EK, t. 7, kol. 1359-1360.

[40] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 191.

[41] Tamże, s. 173, 191.

[42] Tamże, s. 203.

[43] Tamże, s. 203-204.

[44] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, dz. cyt., s. 149.

[45] Tamże, s. 150.

[46] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, s. 437.

[47] W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1981, s. 130.

KS. PIOTR GŁOWACKI

CHARAKTERYSTYCZNE ELEMENTY ŻYCIA DUCHOWEGO W PISMACH BŁ. HONORATA KOŹMIŃSKIEGO

W 1988 roku Jan Paweł II dokonał beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego (1829-1916), kapucyna, który w dużej mierze przyczynił się do odrodzenia duchowego i moralnego naszego narodu w drugiej połowie XIX wieku. Czynił to przy pomocy zakładanych przez siebie zgromadzeń zakonnych. U podstaw działalności zakonotwórczej Honorat miał najpierw na uwadze podstawy teologiczne – naśladowanie Chrystusa i Maryi. W doktrynie teologicznej o. Honorata da się wyodrębnić pewne elementy charakteryzujące życie duchowe: chrystocentryzm, maryjność, ideał franciszkański, życie ukryte.

1. Chrystocentryzm

a) Tajemnica wcielenia i odkupienia

Bł. Honorat Koźmiński nie posługiwał się terminem „chrystocentryzm", ale całe jego nauczanie koncentrowało się wokół osoby Jezusa Chrystusa. W swoim dziele *Powieść nad powieściami* wyraźnie wskazuje, że Chrystus jest centrum stworzenia; wszystko bowiem, co istnieje, zostało przez Niego i w Nim powołane do istnienia. On razem z Ojcem jest Stwórcą i Panem wszechrzeczy. Chrystus, w nauczaniu Koźmińskiego, jako Słowo niestworzone stanowi również powszechną zasadę istnienia. Będąc samym życiem, jest Ono zarazem źródłem i pełnią życia, a powołując coś do istnienia, nie tylko stwarza, ale podtrzymuje równocześnie wszystko w istnieniu.[1]

O. Honorat, nawiązując do treści apokaliptycznego posłania św. Jana, nazywa Chrystusa Alfą i Omegą. Wyraża w ten sposób swoje przekonanie, że Jezus jest przyczyną i celem ostatecznym wszechrzeczy. Bo czasy przed przyjściem Chrystusa na świat dążyły ku Niemu jako swemu celowi, a czasy po Chrystusie zwracają się również ku Niemu jako swojej Omedze.[2] Dlatego bez Chrystusa nie można by wytłumaczyć ani dzieła stworzenia, ani odkupienia wszechświata.

Boga, który jest duchem, nikt z ludzi na ziemi nie jest w stanie widzieć oczyma ciała, ponieważ mieszka On w światłości nieprzystępnej dla człowieka.[3] Dlatego, twierdzi Koźmiński, aby poznać Boga, trzeba najpierw poznać Jezusa Chrystusa, ale nie w zwykły, lecz w zbawczy sposób. Ponieważ poznanie Jezusa według ciała, wyłącznie w Jego człowieczeństwie, nie jest wystarczające do zba-

wienia. Poznać Go w sposób zbawczy to przyjąć Zbawiciela według ducha i bóstwa, uznając, że jest Synem Bożym równym Ojcu.

W tajemnicy Wcielenia dostrzega o. Honorat rozpoczęcie nowego etapu w zbawczej historii człowieka. W jednej Osobie Słowa Wcielonego zjednoczone zostały dwie natury: boska, którą Jezus Chrystus posiada odwiecznie z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, oraz ludzka, przyjęta w czasie z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego. W ten sposób Bóg–Człowiek stał się ogniwem łączącym ludzkość ze źródłem życia i świętości. Przez Wcielenie Jezus Chrystus stał się religijnie i moralnie najdoskonalszym spośród synów ludzkich, co według woli Bożej uczyniło Go reprezentantem całego rodzaju ludzkiego wobec Boga.[4] Dlatego z wiarą przyjęte Słowo Boże jako współistotne Ojcu w tajemnicy Wcielenia daje każdemu moc, aby stał się dzieckiem Bożym i uczestnikiem Jego życia.

Naśladując św. Franciszka z Asyżu, o. Honorat odnosi się ze szczególnym nabożeństwem do Dzieciątka Jezus. Narodziny Syna Bożego w ludzkich warunkach traktuje on jako przejaw najwyższego stopnia pokory, ubóstwa i umartwienia, widząc jednocześnie w tym znaku doskonałe wyniszczenie się Boga z miłości dla ludzi. To, co poniża Boga do samej głębi – stwierdza bł. Honorat – wynosi jednocześnie człowieka na najwyższe szczyty. Stąd ubóstwo, pokorę i umartwienie, jako nowe wartości Królestwa Bożego, powinien człowiek włączyć do swego życia duchowego.[5]

Prawda o doskonałym wyniszczeniu Boga w tajemnicy Wcielenia łączy się w nauczaniu bł. Honorata z tajemnicą krzyża. Dla niego tajemnica Odkupienia jest konsekwencją tajemnicy Wcielenia i jej dopełnieniem. Bóg do tego stopnia umiłował świat, że Syna swego dał za ludzi na mękę i śmierć.[6] Syn Boży przyjął bowiem ludzkie człowieczeństwo nie po to, aby osądzić ród ludzki, ale aby go poprzez swoje człowieczeństwo zbawić.[7]

Dla o. Honorata Chrystus jest tym, który przez swoją mękę i śmierć przywraca człowiekowi prawo do synostwa Bożego, utraconego po upadku pierwszych rodziców. Zastanawiając się nad tajemnicą Wcielenia i Odkupienia, Koźmiński w obu tajemnicach kładzie bardziej akcent na wyrażającą się w nich miłość Bożą, niż na motyw zadośćuczynienia i wynagrodzenia za grzechy. Swoje stanowisko opiera on bowiem na przekonaniu, że upadek człowieka dał Bogu niejako możliwość do objawienia jeszcze większej chwały Bożej i większego dobra ludzi. Jego zdaniem, taki właśnie sposób objawienia miłości Bożej ludziom skutecznie pobudza ich do odpowiedzenia miłością na miłość, niż mogłyby sprawić to wszystkie dzieła stworzenia.

Prawdą, na której opiera się życie duchowe, według o. Honorata, jest taka: „Bóg udzielił się w najdoskonalszy sposób Chrystusowi a Chrystus nam".[8] W Chrystusie każdy człowiek znajdzie wszystko, czego szuka i pragnie. Dlatego – zdaniem tego autora – całe życie chrześcijanina powinno być zdążaniem do Chrystusa.

Specyficzną cechą chrystocentryzmu duchowości o. Honorata jest jego rys franciszkański. Polega on przede wszystkim na kontemplacji człowieczeństwa Chrystu-

sowego w aspekcie Jego wyniszczenia i ofiary oraz w naśladowaniu Chrystusa jako drogi do Ojca. Wiąże się on szczególnie z kultem Jezusa w żłóbku – Tego, który się uniżył i wyniszczył dla ludzi i przyniósł w ten sposób na świat nowe prawa królestwa Bożego. Ten kult wraz z kultem Chrystusa Ukrzyżowanego i Eucharystycznego jest szczególnym przejawem franciszkańskiej wdzięczności i miłości do Chrystusa, który w tych tajemnicach przedstawia się bł. Honoratowi jako Miłość. Z tym rysem chrystocentryzmu franciszkańskiego – jak zauważa G. Bartoszewski – łączy się nieodzownie w duchowości o. Honorata kult Najświętszego Oblicza oraz życie treściami wynikającymi z kultu Serca Pana Jezusa.[9]

b) Kult Najświętszego Oblicza[10]

Bł. Honorat wychodząc z prawd chrystologicznych stwierdza, że „w Zbawicielu naszym, który miał naturę ludzką doskonałą, święte Oblicze było najczystszym zwierciadłem Jego duszy, żywym i miłym weselem Jego serca, widocznym wyrazem Jego najskrytszych myśli i najtkliwszych uczuć".[11] Ponadto jest odzwierciedleniem doskonałości Bożych i cnót samego Chrystusa.

Według Koźmińskiego oblicze jest zwierciadłem serca, ponieważ ujawnia przeżycia wewnętrzne, tak iż patrząc na nie, można poznać coś z tego, co się kryje we wnętrzu człowieka. Podobnie – zauważa on – jest z Obliczem Jezusa. Posiada Ono na sobie „odbicie wszystkich cierpień Zbawiciela".[12] Kontemplując to Oblicze, chrześcijanin odczytuje w Nim aspiracje duszy Jezusa, które wyrażają się w bezgranicznym pragnieniu zbawienia ludzi. Moc bowiem zbawcza Najświętszego Oblicza nie zakończyła się z chwilą śmierci Chrystusa. Syn Boży nieustannie wstawia się u swego Ojca za ludźmi, a widok Oblicza Zbawiciela nie tylko przypomina dzieło zbawienia świata, ale także skłania do miłosierdzia.

W kontemplacji Najświętszego Oblicza autor dostrzega również zbawienny wpływ, jaki wywiera na ludzi. Najświętsze Oblicze, umęczone z powodu grzechów obrażających Boga, pobudza nas do skruchy i wynagrodzenia, przez co staje się skutecznym środkiem wyjednywania miłosierdzia Bożego dla Kościoła i dla całej ludzkości. Jednocześnie Oblicze Chrystusa mówi nam w sposób zwięzły o Jego męce. Sam Jego widok działa niczym „ogień zapalający" miłość, wzbudzając żal za grzechy, zapał do modlitwy i ofiary; jest także nieustannym przypominaniem, iż Majestat Boży jest wciąż znieważany, a równocześnie stanowi nieodzowną zachętę do dobrego, będąc tym samym „źródłem wszystkich uczuć świętych".[13] Kontemplując zatem to święte Oblicze, uczymy się żyć tak, iż staje się Ono dla nas regułą doskonalenia.

Z kultem Najświętszego Oblicza Koźmiński łączy ściśle kult eucharystyczny i kult Serca Jezusowego. Treść chrystocentryczna Najświętszego Oblicza zawiera się według niego najpierw we czci Najświętszego Sakramentu, jako jemu przyporządkowana. W stosunku natomiast do drugiego nabożeństwa uważał on, że kult Oblicza Pana Jezusa wypływa z kultu Jego Serca.

c) Kult Najświętszego Serca Jezusa

Opierając się na powszechnym przekonaniu, że serce człowieka jest ośrodkiem ludzkiej miłości, bł. Honorat uważa, iż podobnie Serce Jezusa jest miłością Słowa Wcielonego oraz naturalnym symbolem miłości. Stąd mieć nabożeństwo do Serca Jezusa oznacza czcić miłość Jezusową.[14]

Kult Najświętszego Serca Jezusowego, według Koźmińskiego, przepojony jest na wskroś, tak jak i kult Najświętszego Oblicza, duchem wynagrodzenia. Powołując się na św. Małgorzatę Marię Alacoque, której objawienia prywatne ożywiły ten kult, Koźmiński twierdzi, że Boskie Serce do tego stopnia ukochało ludzi, iż całkowicie wyniszczyło się dla nas w przyjęciu ludzkiego człowieczeństwa i dobrowolnym wydaniu się na śmierć. W obliczu Bożej miłości posuniętej do takiego stopnia, każdy powinien być gotowy – zdaniem bł. Honorata – na wszelkie ofiary dla miłości Boskiego serca. Kontemplując bowiem istotę serca Jezusa – miłość, chrześcijanin w swoim sercu zostaje również pobudzony do miłości. Miłości, która inspiruje do wynagradzania, do oddania się za miłość. Uwielbiona miłość Serca Jezusowego sprawia, że człowiek jest jedno z Nim w miłości, a wówczas Bóg jest Bogiem serca ludzkiego.[15]

Tym samym duchowość tego kultu, zdaniem Koźmińskiego, łączy się z osobą, bo odnosi się do osoby Słowa Wcielonego i Jego miłości, której serce jest siedliskiem i najbardziej adekwatnym symbolem. Stąd kult Serca Jezusowego jest kultem osobowym, obejmującym całą osobę Chrystusa adorowaną w Jego miłości, skoncentrowanej w Jego sercu. Serce Jezusa jako symbol doskonałej miłości skupia w sobie miłość Chrystusa ku Ojcu niebieskiemu i Jego miłość ku ludziom.[16]

Dla o. Honorata Serce Zbawiciela jest siedliskiem wszelkich cnót i łask oraz schronieniem wszystkich dążących do świętości. Dlatego już samo nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa stanowi – jego zdaniem – ukrytą skarbnicę świętości i ten, kto ją znajdzie, znajdzie życie u Pana oraz wyjedna zbawienie dla wielu ludzi. Główne zaś cnoty, które człowiek przez kontemplację może uwielbić w Sercu Jezusa, to miłość pełna szacunku i pokory ku Bogu Ojcu; cierpliwość i żal za grzechy; to serdeczne współczucie dla człowieka biednego oraz stałość ducha pochodząca z najdoskonalszej zgodności woli ludzkiej z wolą Bożą.[17]

Kontemplując treść Najświętszego Serca Jezusa człowiek jednocześnie uczy się tej miłości, która w nim samym doprowadza do wyniszczenia złych skłonności, uzdalniając go do ćwiczenia się w cnotach i czynach, przez które może lepiej podobać się Stwórcy.[18]

2. Maryjność

Kolejną specyficzną cechą duchowości propagowanej przez o. Honorata jest maryjność, która bardzo ściśle łączy się z głoszonym przez niego chrystocentryzmem. Teologicznych podstaw maryjności w życiu i twórczym wysiłku naszego autora należy się dopatrywać w jego osobistym nawróceniu, które dokonało się

– jak wyznaje – za przyczyną Maryi. Przez Nią bowiem otrzymał o. Honorat tę największą z łask w porządku duchowym, jak i pozostałe w jego życiu.[19]

Honorat podkreśla, że Maryja, będąc Matką Zbawiciela, nieustannie towarzyszy swemu Synowi w ziemskim życiu, począwszy od narodzin aż po śmierć.[20] Wypełniając nakaz Prawa, zawierający w sobie odwieczny zamysł Boga złożenia doskonałej ofiary za ludzi, Maryja ofiarowała w świątyni swego Syna. Uczyniła to nie tylko we własnym imieniu, ale w imieniu wszystkich ludzi, ponieważ Chrystus przyszedł na świat, by wszystkich zbawić. W ten sposób – zdaniem o. Honorata – Maryja postąpiła jak nowa Ewa, wynagradzając winę starej Ewy. Ofiara ta nie była li tylko zwykłą ceremonią, lecz zakładała doskonałe poznanie wydarzeń przyszłych. Innymi słowy, ofiarowaniem w świątyni Maryja w sposób uprzedzający złożyła Chrystusa u stóp krzyża, co zostało wyrażone poprzez przepełnione boleścią Jej serce. Apogeum owego cierpienia dostrzegamy w obecności Matki przy ukrzyżowaniu Syna, kiedy to „przebita" bólem stała pod krzyżem Chrystusa. Jak zauważa Koźmiński, duszą i ciałem była obecna w cierpieniu Syna, którego bez reszty kochała. Dlatego popularyzując tę prawdę, nasz autor stwierdza, że sam widok umierającego Syna sprawiał, że Jej życie niepodzielnie sprzęgło się z Jego życiem, a Jej konanie z Jego konaniem, dlatego Maryja żyła nieustannie konając. Nikt inny nie kochał doskonalej Jezusa niż Ona, Jego Matka, dla której Chrystus był jednocześnie Synem i Bogiem, stąd nikt oprócz Niej nie mógł doskonalej z Nim współcierpieć. Słusznie więc uznaje Koźmiński, że do ofiary Zbawiciela, będącej źródłem i podstawą Odkupienia, nie mogło dołączyć się nic skażonego i nic nieczystego, nawet najmniejszy cień grzechu. Jedynie istota, która była wolna od wszelkiej zmazy, Niepokalanie Poczęta, mogła brać udział w kładzeniu podwalin zbawienia.

W nauce o. Honorata Kalwaria staje się jednocześnie szczytowym miejscem dzieła odkupienia i jedności Maryi z Synem. Trzeba jednak zaznaczyć, że owo zjednoczenie w cierpieniu nie dokonuje się na płaszczyźnie fizycznej, lecz duchowej. Maryja nie została ukrzyżowana obok swego Syna; nie dokonuje także żadnego dodatkowego dzieła, które mogłoby być z zewnątrz dołączone do dzieła Chrystusa, jednak cierpi z powodu Jego cierpień. Jej ból jest odbiciem bólu Zbawiciela w Jej macierzyńskiej duszy, zaś Jej pragnienia są duchowym odbiciem pragnień Odkupiciela. Będąc Matką Syna Bożego, uczestniczy w odkupieniu przez swoje współcierpienie.[21]

Maryja – zauważa o. Honorat – była w pełni świadoma, że nie dla siebie stała się Matką Zbawiciela, dlatego naśladując Boga Ojca, który do tego stopnia ukochał świat, że dla jego odkupienia poświęcił własnego Syna, sama również z podobnej miłości do ludzi oddała Go, by złożył tę odkupieńczą ofiarę. W ten sposób ujawniło się Jej powszechne i duchowe macierzyństwo, które Chrystus uroczyście proklamował na krzyżu: „Niewiasto, oto Syn Twój" (J 19, 26), oddając w osobie Jana w macierzyńską opiekę Maryi wszystkich ludzi, przez co Maryja stała się oficjalnie naszą Matką, by jako Matka całego Kościoła trosz-

czyć się dalej o nasze zbawienie.[22] Skoro Bóg objawił się ludziom w Chrystusie poprzez Maryję, to najodpowiedniejszą drogą człowieka ku Bogu jest właśnie Bogarodzica, stanowiąca duchowy pomost wyrażający się w matczynej opiece. Honorat głęboko wierzył w tę prawdę, skoro sam oddał się Maryi w niewolę miłości oraz propagował ideę maryjnego niewolnictwa.

Warto zapytać: co oznacza w ujęciu naszego autora oddanie się Maryi w niewolę? O. Honorat jako zakonnik doskonale odczytuje treść duchowej wartości tego stwierdzenia. W jego ujęciu oznacza ono przede wszystkim nieposiadanie niczego i nieprzywiązywanie się do niczego, by przez to stanowić li tylko własność Matki Bożej. Jej na własność powinien się więc ofiarować każdy, kto Bogurodzicę miłuje i pragnie Jej pomagać w odrodzeniu i uświęceniu świata. By być niewolnikiem Maryi, człowiek nie musi posiadać wielkiej świętości. Potrzeba jedynie w sposób niepodzielny oddać się Matce Bożej.

Oddanie się w niewolę Maryi wcale nie umniejsza chwały należnej Jezusowi, ani nie oddala od Boga, gdyż Bogurodzica ze względu na Boga–Człowieka została wybrana i powołana do godności Matki Chrystusa. Dlatego Maryja niczego i nikogo nie zatrzymuje dla siebie, lecz w najdoskonalszy sposób oddaje swojemu Synowi. Im więc doskonalej człowiek odda się i powierzy się Maryi, tym bardziej Maryja oddaje go Bogu – twierdzi bł. Honorat.[23] Zadaniem zaś każdego, kto odda się w niewolę Maryi, jest naśladować Ją w cichym, pracowitym, skromnym i ukrytym życiu przed światem, ponieważ idea maryjnego niewolnictwa nie opiera doskonałości życia na zewnętrznych oznakach, lecz na wewnętrznej sprawności.[24]

Maryjny chrystocentryzm, przejawiający się w różnych aspektach, jest dla o. Honorata największą zachętą do naśladowania Maryi jako Tej, która najdoskonalej oddała się Bogu, a tym samym miała możliwość najdoskonalszego odtworzenia w sobie obrazu Chrystusa, co stanowi pewną drogę do ostatecznego wypełnienia się w Bogu. Nie dziwi przeto, że szczególnym wyrazem maryjności bł. Honorata jest wielość form kultu Bogurodzicy. Czcił Maryję we wszystkich niemal tajemnicach: Niepokalanego Poczęcia, Macierzyństwa, jako Matkę Bożą Bolesną, w kulcie Niepokalanego Serca i Matki Bożej Częstochowskiej.[25] Ta niezwykła cześć obejmowała także liczne akty osobistego oddania się Matce Bożej w połączeniu z wyborem jej na Orędowniczkę, Pocieszycielkę, Wspomożycielkę, Nauczycielkę w głoszeniu Słowa Bożego, Doradczynię w spowiedzi, Obrończynię czystości, Pośredniczkę, Opiekunkę...

Nauczanie o. Honorata na temat roli Maryi w dziele odkupienia ludzi oraz w osobistym życiu człowieka, podyktowane prawdziwą miłością do Boga i Matki Zbawiciela, było zarazem ukazaniem szczytów doskonałości chrześcijańskiej.

3. Ideał franciszkański

Duchowość o. Honorata miała swoje źródło w duchowości franciszkańskiej. Ducha franciszkańskiego przyswoił on sobie nie tylko ze względu na duchowość zakonu, ale przede wszystkim dlatego, że św. Franciszek z Asyżu stał się jego

umiłowanym świętym, wzorem doskonałego życia chrześcijańskiego. W swoim *Notatniku duchowym* nasz autor uczynił bowiem wyznanie, że szczególne nabożeństwo do św. Franciszka miał już przed wstąpieniem do zakonu, i gorąco się wówczas do niego modlił, aby mógł zostać jednym z duchowych jego synów. A kiedy lepiej poznał życie Ojca Seraficzkiego i jego cnoty, to do tego stopnia pokochał tego Świętego, że nie tylko pragnął go czcić, wysławiać, ale przede wszystkim doskonale naśladować w życiu przez dosłowne zachowanie jego nauki.

Koźmiński, urzeczony postacią Świętego z Asyżu, nie tylko sam go czcił i naśladował, ale również stawiał go za powszechny wzór dla wszystkich ludzi. W św. Franciszku widział bowiem doskonały wzór życia chrześcijańskiego dla każdego człowieka, ponieważ – jego zdaniem – każdy z powodzeniem mógł i powinien naśladować pokorę świętego, jego ubóstwo – przynajmniej w sferze ducha – oraz cierpliwość w znoszeniu cierpień. Według oceny o. Honorata odzwierciedlenie między innymi tych cech w osobistym życiu pozwala każdemu być prawdziwym chrześcijaninem i autentycznym naśladowcą Jezusa Chrystusa.[26]

Przykład życia św. Franciszka był dla bł. Honorata argumentem, że nikt nie może się wymawiać od dążenia do doskonałości. Kto rozumie ducha św. Franciszka, tak jak on stara się odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa: „Bądźcie wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48), by przez ukrzyżowanie swego ciała z jego namiętnościami i pożądliwościami móc należeć do Boskiego Zbawiciela (por. Ga 5, 24). Tym bardziej, że w czasie chrztu chrześcijanin wyrzeka się wszelkiej pychy świata. Ma co prawda korzystać z tego świata, ale tak go używać, jakby go nie używał. Aby nie pozwolić się pochłonąć przez ten świat, powinien nieustannie swoje życie kierować ku Bogu, czego najlepszym wzorem według naszego autora jest Święty z Asyżu.[27]

Bł. Honoratowi imponował przede wszystkim „styl", w jakim św. Franciszek naśladował Chrystusa. Ten „niezwykły styl" sprowadza się do trzech zasad, które Jezus dał swoim uczniom. Pierwsza zachęca: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną" (Mt 19, 21); druga przestrzega: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16, 24); trzecia poucza: „Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów. Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski" (Mt 10, 9-10). Przyjęcie tych zasad jako reguły postępowania w świadomym dążeniu do świętości pozwala wspiąć się na szczyty życia duchowego; sprawia, że Chrystus tak jak dla Franciszka, tak dla każdego może stać się wszystkim. Wszystkim w znaczeniu wypełnienia całej egzystencji człowieka jako jego drogi, prawdy i życia; drogi, która prowadzi do Ojca; prawdy, która zaspokaja całkowicie umysł i serce; życia, które jest prawdziwe w doczesności i wieczności.[28] Osiągnąć ów doskonały stopień świętości życia na wzór Ojca Seraficzkiego przez pogodne przyjmowanie wzgardy ze strony innych oraz dobrowolne zapieranie się siebie, by całkowicie o sobie zapomnieć dla Boga, było główną treścią nauczania bł. Honorata.

Honorat rozumiał, że konsekwentne realizowanie owego ideału życia nie jest możliwe dla nikogo bez żywej wiary, którą odznaczał się św. Franciszek. Analizując więc jego życie i próbując go naśladować, stwierdza, że do każdej sytuacji bądź czynności trzeba odnosić się z żywą wiarą. Niczego bowiem nie można sądzić jedynie po ludzku i rozwiązywać w kategoriach doczesności, ponieważ wszystko ma wymiar głębszy niż teraźniejszość. Żadnego też wydarzenia w życiu człowieka nie można uznawać tylko za dzieło przypadku, gdyż zawsze jest ono żywą interwencją Boga. Idąc za swym duchowym mistrzem, o. Honorat nauczał, by z żywą wiarą spełniać nie tylko wielkie dzieła, ale przede wszystkim kierować się nią w codziennym życiu, wśród zwykłych obowiązków i przeciwności.[29]

W życiu św. Franciszka zauważa się gorliwość, którą o. Honorat nazywa duchem świętego zapału. Gorliwość jako przeciwstawienie oziębłości, indyferentyzmu, obojętności w rzeczach wiary była stałym usposobieniem stanowiącym o duchowej mocy Świętego. A to pozwalało mu zawsze entuzjastycznie przyjmować naukę Chrystusa i na serio kierować się jej prawami w każdym doświadczeniu.[30] Takiej żarliwości ducha w wierze pragnął bł. Honorat nie tylko dla siebie, ale także dla wszystkich chrześcijan. By ją osiągnąć, proponował w tym celu czynić liczne postanowienia, podejmować ćwiczenia ascetyczne, robić comiesięczne rachunki sumienia z postanowień i ich realizacji, a wszystko to starać się czynić na wzór i według poleceń Biedaczyny z Asyżu.

Wpatrując się w Chrystusa i jego wiernego naśladowcę w osobie Ojca Serafickiego, autor dostrzegał trzy wyjątkowe cnoty: pokorę, ubóstwo i umartwienie – które uważał za niezbędne w rozwoju życia duchowego. Posiadanie tych cnót stanowiło według niego nieodzowny warunek poprawności duchowego życia franciszkanina i każdego, kto pragnął iść drogą wskazaną przez św. Franciszka.[31]

Aby naśladować św. Franciszka w pokorze, zdaniem Koźmińskiego, trzeba tak jak on odnosić się do rzeczywistości z niezwykłą prostotą i w niczym nie szukać siebie, a tylko chwały Bożej lub zbawienia bliźnich. W ten sposób chrześcijanin całkowicie wyzbywa się próżnej i przewrotnej mądrości tego świata, która prowadząc do obłudy i udawania, oddala go od źródła prawdy i prawdziwego duchowego życia.[32]

Dostrzegając niezwykłą wartość cnoty pokory w duchowości swego mistrza, Koźmiński sam walczył o nią wytrwale i modlił się o nią dla siebie, a starania jakie czynił w tym przedmiocie, uwidocznione są w jego *Notatniku duchowym.*

Nieodłączną cechą ducha franciszkanizmu jest ubóstwo. Ma ono swoje źródło w ubóstwie Chrystusa, szczególnie ukazane w Narodzeniu i Ukrzyżowaniu. Te dwie tajemnice otwierają i zamykają wyrzeczenie oraz ogołocenie Zbawiciela w Jego ziemskim życiu, Jego wyniszczenie się z miłości dla ludzi.[33] Zbawiciel sam pragnął, aby Jego uczniowie odrywali swoje serca od dóbr ziemskich i porzucili wszystko, co stanowiłoby przeszkodę w pójściu za Nim. Od samego więc Chrystusa Franciszek i jego naśladowcy czerpią odwagę do całkowitego i definitywnego wyrzeczenia się wszystkiego bez żalu.[34]

W kontekście wartości duchowych ubóstwo dla bł. Honorata nie oznaczało tylko zachowania dystansu do wszelkiego rodzaju bogactwa i dóbr doczesnych, ale również na wzór św. Franciszka, powinno być wyrzeczeniem się wszelkich zaszczytów i godności ludzkich, a ostatecznie wyrzeczeniem się samego siebie – własnych zachcianek i egoizmu. Uczynił to, ofiarując się Chrystusowi przez Maryję aktem „Totus tuus". Realizując ideał ścisłego ubóstwa franciszkańskiego we własnym życiu, chrześcijanin – zdaniem o. Honorata – nie powinien czynić tego przez podejmowanie jakichś surowych wyrzeczeń. Do uświęcania siebie poprzez cnotę ubóstwa nie powinien skłaniać go rygoryzm, ale rzeczywista miłość do ubóstwa, jakie dostrzega w życiu Chrystusa dzięki głębokiej kontemplacji tajemnicy Wcielenia i Męki.[35]

Duch seraficzny jest również duchem pokuty. Umartwienie zmysłów dopełnia bowiem dzieła całkowitego nawrócenia się do Boga, rozpoczętego przez pokutę i ubóstwo. Umartwienie, choć nie jest doskonałością samą w sobie – jak zauważa Koźmiński, powołując się na św. Franciszka – to jednak jest konieczne, ponieważ otwiera drogę do miłości Bożej, przynosząc światło umysłowi i pokój sercu. Stosowanie zatem pokut zewnętrznych przy równoczesnym umartwieniu wewnętrznym jest pewnym środkiem wprowadzającym człowieka na drogę doskonałości chrześcijańskiej – podkreśla Błogosławiony.

Koźmiński miał świadomość, że praktyka franciszkańskiego ideału przez realizację jego głównych cech: pokory, ubóstwa i umartwienia, wprowadzając łączność z Bogiem i dystans w stosunku do rzeczy, rodzi w sercu chrześcijanina pokój i radość. Ów duchowy stan szczęścia nazywa on za św. Franciszkiem radością doskonałą. Człowiek uzyskuje ją tylko w wyniku zwyciężania samego siebie przez doskonałe zaparcie się, umartwienie namiętności, znoszenie przykrych sytuacji życia, ze względu na miłość Chrystusa. Zachowanie się bowiem w przeciwnościach i doświadczeniach życiowych z podobną godnością jak Zbawiciel, stanowi o prawdziwej radości. Żywym przykładem potwierdzającym możliwość przyjęcia takiej postawy i uzyskania radości doskonałej jest Biedaczyna z Asyżu. Jego zaś uczeń w naśladowaniu swego duchowego mistrza, radując się Bogiem, cieszy się wszystkim i ze wszystkiego.[36] Dlatego Honorat propagował dostępny, zwyczajny i prosty do naśladowania dla każdego wzór życia duchowego, zakładając wśród wiernych bractwa tercjarzy.[37]

4. Życie ukryte

Akceptując radykalizm ewangeliczny, o. Honorat dostrzegł w ukrytym życiu Jezusa i Maryi w Nazarecie doskonały wzór życia chrześcijańskiego. Trudne warunki społeczno-polityczne, w jakich wówczas znalazł się naród Polski, sprzyjały temu, by ukazać ten model ewangeliczny jako ideał życia duchowego. Nie proponował go on jednak ze względu na trudne warunki zewnętrzne życia codziennego, choć tej okoliczności nie da się całkowicie wykluczyć, ale przede wszystkim ze względu na realizację Ewangelii i naśladowanie Chrystusa. Sam

jako zakonnik prowadząc życie odcięte od świata, ideę „ukrycia" przeżył i przyjął jako charyzmat swego powołania. Idea życia ukrytego była jego pasją, którą niezłomnie propagował w celu uświęcania innych. Posiadając osobiście wyjątkowy dar ukazywania i przekonywania o sensowności tego rodzaju życia, pociągnął na jego drogę niewiasty i mężczyzn.[38]

Nasuwa się więc pytanie, jaka treść kryje się pod pojęciem życia ukrytego w nauczaniu naszego autora? W nauczaniu o doskonałości chrześcijańskiej mówi się w ogóle o „prawie ukrycia", bo doskonałość nie jest przecież na pokaz. O takim „ukryciu" mówi się w odniesieniu do życia zakonnego, które zwykle przedstawia się jako ukryte za klauzurą, prowadzone w odosobnieniu od świata. Sam fakt zewnętrznego odosobnienia sprawia jednak, iż otoczenie wie o istnieniu takiego życia zakonnego, wie o istnieniu pewnej grupy ludzi dążących na tej drodze do doskonałości. Zwłaszcza gdy ubiór zakonny i życie wspólne powodują ujawnienie tego życia od strony zewnętrznej. Stąd realizowanie idei życia „w pełni" ukrytego przed światem powinno polegać, zdaniem bł. Honorata, na dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej bez żadnych oznak zewnętrznych, dążenie nie poza zakonem, lecz w zgromadzeniu zakonnym „ukrytym".[39] Istota życia zakonnego – jego zdaniem – nie polega na noszeniu habitu, życiu w klasztorze, na odsunięciu się od wszystkiego czy na wielości ćwiczeń lub pokut. Polega ona na dążeniu do doskonałości przez opuszczenie sercem wszystkiego i przez zachowanie trzech rad ewangelicznych, czyli ślubów.[40]

Motywem do obrania takiego stylu życia w zgromadzeniach ukrytych powinno być: pragnienie doskonalszego naśladowania życia Jezusa, Matki Bożej i świętych, pragnienie większego zaparcia się i poświęcenia, pragnienie utrzymania pokory i czystości serca, pragnienie bezpieczniejszego i skuteczniejszego wpływu na drugich. Słuszność wyboru życia ukrytego potwierdza przede wszystkim przykład Zbawiciela. Chrystus także prowadził życie ukryte przed światem. Nikt prawie nie zdawał sobie sprawy z Jego Boskiego posłannictwa. Uchodził przecież za zwykłego syna cieśli (por. Mt 13, 54-55), szarego mieszkańca Nazaretu.[41] Gdyby przyszedł jako znany i wielbiony, nie pokazałby prawdziwej swej miłości i nie umielibyśmy docenić łaski Wcielenia. Chrystus głosząc Ewangelię ukrywał się często dla uniknięcia niepotrzebnego rozgłosu czy też prześladowania, aż do czasu, kiedy nadeszła Jego godzina. Każdy też, zauważa o. Honorat, kto ukrywa przed światem swoje wyższe aspiracje oraz poświęcenie się Bogu i sprawie zbawiania dusz, czyniąc to dla pokory, naśladuje przez to wzór najwyższej świętości.

Aktualność idei „życia ukrytego" wiązał Koźmiński również z obecnością Chrystusa w Najśw. Sakramencie, ponieważ z tajemnicą ukrytego działania łaski Bożej w tym znaku chrześcijanin spotyka się zawsze. W ukryciu się Zbawiciela w Najśw. Sakramencie widział on najwyższy akt miłości Boga i ludzi, jak i najskuteczniejszy środek przebywania z nimi i zbliżania ich do Boga. Tak samo życie ukryte, prowadzone z pobudek miłości do Pana Boga, stanowi wyższy stopień miłości Boga i ludzi oraz skuteczniejszy środek pozytywnego oddziaływania na nich.

Rozważanie życia ukrytego Chrystusa przez bł. Honorata prowadzi go do odkrycia i zrozumienia zasady, iż w życiu duchowym nie chodzi o ludzką aktywność wyrażoną w różnych akcjach, która miałaby przysłużyć się dla sprawy Królestwa Bożego przez podniesienie poziomu pobożności, jak na ogół się sądzi, lecz chodzi o dogłębne uświadomienie sobie, że nic się właściwie dobrego uczynić nie może, ani nic się nie znaczy bez posiadania stanu łaski uświęcającej w duszy. Przez nią Bóg czyni człowieka narzędziem sposobnym do wykonania takiego bądź innego dzieła według swojej woli.[42] Ostatecznie – stwierdza autor – do Boga należy użyć nas na pożytek drugich lub spalić jak kadzidło na ofiarę miłą dla Niego, ponieważ wola Boża jest wszystkim, a pełnienie jej jest największą doskonałością.

Z nauczania bł. Honorata wynika, że prowadzenie życia ukrytego w zgromadzeniach ukrytych, a także przez ludzi świeckich, ma przede wszystkim pomóc wejść w istotę życia duchowego, która polega na złożeniu z siebie ofiary Bogu w taki sposób, aby nikt z ludzi o niej nie wiedział, a pozostając tylko tajemnicą między człowiekiem i Bogiem, była ofiarą czystą i nieskalaną żadną próżnością. Osiągnięcie takiego stopnia dojrzałości duchowej pozwoli człowiekowi stać się bezinteresownym darem dla Boga, owocem miłości człowieka wyrastającym z samej jej istoty.[43]

PRZYPISY

[1] Por. H. Koźmiński, *Powieść nad powieściami*, t. 1, Włocławek 1909, s. 27.

[2] Por. tenże, *Droga do wiary wskazana ukochanym rodakom*, Archiwum Wicepostulatora procesu kanonizacyjnego o. Honorata w Warszawie (skrót: AWP) II C, 9.

[3] Por. tenże, *Miesiąc Najświętszego Oblicza Pańskiego*, Warszawa 1899, s. 32.

[4] Por. tenże, *Jam jest, nie bójcie się. Rozważania, modlitwy i pieśni na oktawę Bożego Ciała*, Warszawa 1913, s. 15.

[5] Por. tenże, *Przemówienie do Ojców i Braci na Boże Narodzenie*, AWP II B, XIX, 49-50.

[6] Por. tenże, *Na 2 dzień Zielonych Świąt*, AWP II B, XVI, 177.

[7] Por. tenże, *Na Poniedziałek świąteczny*, AWP II B, XXVIII, 346-347

[8] Tenże, *Notatnik duchowy*, Warszawa 1991, s. 256.

[9] Por. G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata i jego zgromadzeń ukrytego życia zakonnego*; w: *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1983, s. 86-89.

[10] Nie chodzi o kult w sensie liturgicznym, ale o przeżycia duchowe; owoc modlitewno-kontemplacyjnego przeżycia treści związanych z Obliczem Pana Jezusa.

[11] H. Koźmiński, *Nowy dar Jezusa*, Kraków 1891, s. 197.

[12] Por. tenże, *O czci wynagradzającej*, Warszawa 1902, s. 289.

[13] Por. tamże, s. 225.

[14] Por. H. Koźmiński, *Tajemnica Serca Jezusowego. Nabożeństwa na miesiąc czerwiec*, Włocławek 1914, s. 20.

[15] Por. tenże, *Na Imię Jezus 1869*, AWP II B, I cz.2, 341-342.

[16] Por. tenże, *Tajemnica Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 20, 178; por. M. Crawley-Boevey, *Oblicze miłości*, t. 1, Kraków 1966, s. XIX.

[17] Por. A. Vermeersch, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusa*, Kraków 1933, s. 765.

[18] Por. H. Koźmiński, *Tajemnica Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 106

[19] Por. H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, dz. cyt., s. 130; por. G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata...*, art. cyt., s. 89.

[20] Por. H. Koźmiński, *Listy okólne do s. Felicjanek*, Rzym 1980, s. 299.

[21] Por. R. Laurentin, *Matka Pana*, Częstochowa 1989, s. 170n.

[22] Por. H. Koźmiński, *Polski miesiąc Maryi*, Warszawa 1913, s. 168.

[23] O. Honorat oddał się Matce Bożej w niewolę 24 listopada 1867 r. - por. *Notatnik duchowy*, dz. cyt., s. 467-468. Tę formę nabożeństwa Maryi szerzył wśród członków zgromadzeń i wiernych świeckich - por. G. Bartoszewski, *Maryja w życiu i działalności apostolskiej o. Honorat Koźmińskiego*, „Ateneum Kapłańskie" (AK) 111(1988) s. 212-213.

[24] Por. H. Koźmiński, *Rady dla Sług Maryi*, [b.m.] 1896, s. 1-15; Ustawy 1883-1900, AWP II D, XVI, 4.

[25] Por. G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata...*, art. cyt., s. 90; G. Bartoszewski, *Kult Matki Bożej Częstochowskiej w życiu Sługi Bożego o. Honorata Koźmińskiego*, „Studia Claromontana" 3(1982) s. 130-139; *Maryja w życiu i działalności apostolskiej o. Honorata Koźmińskiego*, art. cyt., s. 223.

[26] Por. G. Bartoszewski, *Wstęp* [do *Nauki o św. Franciszku z Asyżu*], w: H. Koźmiński: *Wybór pism*, cz. 4, Warszawa 1988, s. 3.

[27] Por. H. Koźmiński, *Na św. Franciszka*, w: *Wybór pism*, cz. 4, s. 154.

[28] Por. Tenże, *Na stygmaty św. Franciszka u Reformatów (w Warszawie)*, w: *Wybór pism*, cz. 4, s. 114-120; por. H. Lipiński, *Duchowość św. Franciszka i aktualność franciszkańskiej drogi*, AK 88(1977) s. 122n.

[29] Por. H. Koźmiński, *Św. Franciszek z Asyżu i jego duch*, w: *Wybór pism*, cz. 3, Warszawa 1987, s. 17-20.

[30] Tamże, s. 35; H. Koźmiński, *O Trzecim Zakonie św. Franciszka*, Warszawa 1907, s. 18; tenże, *Notatnik duchowy*, dz. cyt., s. 261.

[31] Por. tenże, *O Trzecim Zakonie...*, dz. cyt., s. 17-20; por. G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata...*, art. cyt., s. 92.

[32] Por. H. Koźmiński, *O trzecim Zakonie...*, dz. cyt., s.18; tenże, *Św. Franciszek z Asyżu...*, dz. cyt., s. 50.

[33] Por. tenże, *Powieść nad powieściami*, dz. cyt., t. 1, s. 316; t. 3, s. 285-287; por. H. Lipiński, *Duchowość św. Franciszka...*, art., cyt, s. 125.

[34] Por. H. Koźmiński, *Św. Franciszek z Asyżu...*, dz. cyt., s. 105; tenże, *O trzecim Zakonie...*, dz. cyt., s.19.

[35] Por. G. Bartoszewski, P. Brzozowska, *Duchowość o. Honorata...*, art. cyt., s. 93.

[36] Por. H. Koźmiński, *Św. Franciszek z Asyżu...*, dz. cyt., s. 76.

[37] Por. tenże, *Katechizm trzeciego Zakonu św. Franciszka*, Włocławek 1907.

[38] Por. G. Bartoszewski, *Wstęp* [do *Pism o zakonnym życiu ukrytym*], w: H. Koźmiński, *Wybór pism*, cz. 5, Warszawa 1988, s. 3.

[39] Por. H. Koźmiński, *O zgromadzeniach ukrytych przed światem*, w: *Wybór pism*, cz. 5, s. 79; por. T. Piłaciński, *Idea życia ukrytego według o. Honorata*, Warszawa 1967, s. 25 (AWP, mps). Chodzi tu najpierw o ukrycie swej przynależności do zgromadzenia zakonnego, jego struktury organizacyjnej, zwyczajów, ćwiczeń zakonnych, ślubów.

[40] Por. H. Koźmiński, *List 2*, AWP, t. XXI, cz.1.

[41] Por. tenże, *O zgromadzeniach ukrytych...*, dz. cyt., s. 79; tenże, *Powieść nad powieściami*, dz. cyt., t. 1, s. 326, 378; por. K. Lemańska, *Fenomen zakonnego życia ukrytego na przykładzie zgromadzeń założonych przez o. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1992, s. 158-160 (AWP, mps)

[42] Por. H. Koźmiński, *Notatnik duchowy*, dz. cyt., s. 373.

[43] Por. tenże, *O zgromadzeniach ukrytych...*, dz. cyt., s. 83.

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI

PROBLEM DOSTĘPU DO SAKRAMENTÓW ŻYJĄCYCH W MAŁŻEŃSTWACH NIESAKRAMENTALNYCH

W ostatnich latach notuje się w wielu krajach, także w Polsce, wzrost liczby rozwodów orzekanych przez sądy cywilne. Osoby rozwiedzione są najczęściej związane małżeństwem sakramentalnym, dlatego nie mogą ponownie zawrzeć małżeństwa kościelnego. Bardzo często jednak decydują się na zawarcie nowego związku cywilnego, próbując niekiedy zalegalizować taki stały związek na forum kościelnym przez wniesienie do sądu kościelnego prośby o orzeczenie nieważności pierwszego związku jednej lub obydwu stron. Dotyczy to oczywiście małżonków rozwiedzionych, którzy pozostając w nowym, cywilnym związku małżeńskim, zachowują wiarę i pragną korzystać ze wszystkich środków uświęcania, którymi dysponuje Kościół. Wyrok trybunału kościelnego utrzymujący w mocy pierwsze małżeństwo nie pozostawia im żadnych wątpliwości co do tego, że ich nowe małżeństwo przez Kościół nie jest uznawane za legalne. Złożoność tej sytuacji może pogłębiać jeszcze okoliczność, iż drugie małżeństwo wielu z nich uważa za udany związek. Co więcej, drugie małżeństwo, zwłaszcza dla małżonka, który został rozwiedziony bez własnej winy, ma stanowić – w jego przekonaniu – zupełnie nowy start, który może urzeczywistnić to, czego zabrakło w poprzednim.[1]

Powstaje problem udziału małżonków żyjących w związkach niesakramentalnych w życiu Kościoła, szczególnie zaś w życiu sakramentalnym. W ostatnich latach sprawa ta wzbudza żywe zainteresowanie zarówno samych osób, które znalazły się w takiej sytuacji życiowej, jak również kanonistów, moralistów i pastoralistów, a także duszpasterzy. Coraz częściej spotykamy się z sugestiami, propozycjami czy próbami rozwiązań, prezentowanymi przez autorów, w różny sposób ustosunkowanych do tradycyjnej nauki i dyscypliny Kościoła. Warto ukazać owe tendencje i kierunki poszukiwań, a z drugiej strony przedstawić oficjalną naukę i dyscyplinę Kościoła oraz formy i możliwości uczestnictwa osób złączonych związkami niesakramentalnymi w życiu Kościoła, a także próby rozwiązań pastoralnych.

1. Współczesne opinie, dyskusje i tendencje

W piśmiennictwie z zakresu teologii moralnej, kanonistyki oraz teologii pastoralnej pojawiło się ostatnio szereg prac wyrażających współczesne poglądy

na temat małżonków rozwiedzionych i żyjących w związkach cywilnych, przede wszystkim w przedmiocie ich dostępu do sakramentów.[2] Dotychczasowe stanowisko Kościoła w tej kwestii stało się dla wielu autorów okazją do refleksji nad trudnym życiowym położeniem katolików, którym „zamknięto drogę" do tak ważnych środków uświęcania, zwłaszcza do Eucharystii.[3] Oczekuje się, iż Kościół, nie uchybiając w niczym zasadzie nierozerwalności małżeństwa, okaże się w większym stopniu sakramentem zbawienia i spowoduje, że Ewangelię będą mogli przeżywać w pełny sposób także ci, którym w życiu się nie udało i pragną zacząć niejako od nowa.[4]

Wśród opinii, jakie ujawniają się w tym klimacie oczekiwania i poszukiwania nowych możliwości i rozwiązań – w płaszczyźnie doktrynalnej – zauważa się pewną różnorodność, wynikającą z podkreślenia różnych aspektów zagadnienia.

Punktem wyjścia wielu propozycji jest fakt moralnej niemożliwości separacji związanych węzłem związku cywilnego małżonków i powrotu do pierwszego małżeństwa, szczególnie wtedy, w grę wchodzi szczęśliwe życie rodzinne oparte na stałej więzi dwojga osób oraz dobro zrodzonych w tym związku dzieci. Zwraca się również uwagę na to, iż – poza szczególnymi przypadkami – od osób tych nie można wymagać całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej, gdyż zakłóciłoby to ich wzajemną miłość.[5] W takiej sytuacji pewni duszpasterze, chcąc przyjść z pomocą zachowującym wiarę rozwiedzionym małżonkom, dopuszczają ich w sposób dyskretny do sakramentów, czyniąc to własną powagą, co może powodować dezorientację i wzbudzać podejrzenia.

Celem rozładowania owego napięcia narastającego między przyjętymi dotąd w teologii kościelnymi zasadami traktowania osób rozwiedzionych i żyjących w nowych, cywilnych związkach małżeńskich a wymogami współczesnego duszpasterstwa należy odwołać się, sądzą niektórzy, do dwóch prawd przyjętych w doktrynie chrześcijańskiej: nierozerwalności małżeństwa oraz miłosierdzia Bożego. Analiza pierwszej z nich prowadzi do pytania nie tyle o ewentualne wyjątki od zasady nierozerwalności, ile raczej o to, czy wspólnotę małżonków należy uważać za realną, jeśli więzi miłości i życia nie da się dłużej utrzymać.[6] Natomiast prawda o miłosierdziu Bożym powinna przypomnieć Kościołowi, który jest sakramentem zbawienia dla wszystkich ludzi, iż należy wyjść naprzeciw także tym, którzy pragną się nawrócić i żyć Ewangelią. Odmawianie żyjącym w związkach małżeńskich pozasakramentalnych dostępu do sakramentów stoi w sprzeczności z przebaczającą misją Kościoła, będącego również sakramentem miłosierdzia Bożego. Umożliwienie nieszczęśliwym małżonkom korzystania z Eucharystii stanowiłoby, w mniemaniu niektórych autorów, a szczególnie Provenchera, wymowny wyraz autentycznej troski Kościoła o własną identyfikację ze znakiem miłosierdzia Bożego.[7]

Nie wdając się w szerszą polemikę ze zwolennikami przedstawionej opinii, należy zauważyć, iż jest ona – przynajmniej *implicite* – odejściem od zasady nierozerwalności małżeństwa. Sugeruje ona, że kryterium trwałości związku małżeńskiego jest miłość małżonków; w przypadku więc jej braku wspólnota

małżeńska przestawałaby obowiązywać, co jest nie do przyjęcia. Poza tym prawda o miłosierdziu Bożym nie może stać w kolizji z zasadą mówiąca o należytej dyspozycji chrześcijanina pragnącego korzystać z tego atrybutu Boga, objawiającego się w Kościele.[8]

Inni twierdzą, iż Kościół nie może utrzymywać, że wszyscy żyjący w związkach pozamałżeńskich pozostają w stanie grzechu i że są niegodni uczestniczyć w Eucharystii. Sąd o tym należy wydawać – w każdym przypadku – z zachowaniem dużej dozy roztropności. Trzeba uwzględnić, nadmieniają, konkretną sytuację, w jakiej znalazł się dany chrześcijanin.[9] Sobór Watykański II stanowi przykład takiego osądzania, a przejawem tego jest dopuszczenie do sakramentów – w pewnych okolicznościach – braci odłączonych, którym – na zasadzie pewnego kompromisu – Kościół nie stawia tych wszystkich warunków, które stawia swoim wiernym. Dlaczego więc nie może analogicznie zezwalać pewnym małżonkom pozostającym w związkach niesakramentalnych na korzystanie z Eucharystii, co byłoby także pewnym kompromisem.

Ustosunkowując się do powyższej sugestii, trzeba zwrócić uwagę, że analogia między braćmi odłączonymi a małżonkami żyjącymi bez sakramentu małżeństwa jest odległa i nieporównywalna. W przypadku bowiem pewnego kompromisu w stosunku do chrześcijan akatolików nie wchodzi w grę zasada pochodzenia Bożego o nierozerwalności małżeństwa. Kościół dopuszczając w określonych okolicznościach braci odłączonych do sakramentu Eucharystii, wyklucza jednak tych, którzy żyją w małżeństwach niesakramentalnych, choćby taki stan rzeczy był tolerowany w ich własnej wspólnocie chrześcijańskiej.

Można spotkać się także z opinią, że Kościół głosząc zasadę nierozerwalności małżeństw, powinien jednocześnie pamiętać o tym, iż Chrystus głosił nadzieję zbawienia wszystkim ludziom, przede wszystkim zaś tym, których dotknęły niepowodzenia lub trudności życia. Według Ewangelii człowiek może zaczynać życie ciągle od nowa, niezależnie od swej przeszłości. Dlaczego więc tylko ci, których pierwsze małżeństwo okazało się niepowodzeniem i życiową porażką, mieliby być – w nowej sytuacji – odseparowani i odłączeni od istotnych środków uświęcenia, jakimi są sakramenty? Można by podać przykłady, dodają rzecznicy omawianej opinii, wskazujące na zmianę stanowiska Kościoła w wielu sprawach, gdy chodzi o traktowanie grzeszników. Tak na przykład w czasach św. Cypriana trudniejsze do przyjęcia wydawało się pojednanie z Kościołem apostatów niż rozwiedzionych i zawierających nowe związki małżeńskie w czasach dzisiejszych. Czy więc i w tym drugim przypadku Kościół nie powinien zmienić dotychczasowego swego punktu widzenia, biorąc pod uwagę konkretne potrzeby i możliwości człowieka?[10] Odmowa sakramentów pragnącym je przyjmować małżonkom stanowi niejako zanegowanie istotnej roli tych środków uświęcenia mających służyć zbawieniu ludzi. Jeśli małżonkom, którzy nie mogą zawrzeć związku kanonicznego, mówi się, że pozostają członkami wspólnoty chrześcijańskiej, że Bóg ich nie opuszcza i że mogą pogłębiać życie wewnętrzne, bez ko-

rzystania wszakże z sakramentów, to chrześcijanie tacy mogą zobojętnieć na potrzebę tych środków uświęcenia. [11]

W tym punkcie widzenia zapomina się o tym, iż każdy sakrament, szczególnie sakrament pojednania, wymaga niezbędnych dyspozycji, o które w tych przypadkach trudno małżonkom rozwiedzionym zakładającym nową wspólnotę życia.

W mniemaniu innych należy zwrócić uwagę na zasadę respektowania sumienia indywidualnego. Spotyka się małżonków rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach pozasakramentalnych, którzy są przekonani, że nie żyją w grzechu ciężkim, założywszy nowe małżeństwo. Źródłem tego przekonania jest niekiedy świadomość nieważności pierwszego związku małżeńskiego, której – niestety – nie można wykazać na drodze sądowej z uwagi na brak wystarczających dowodów.[12] Dla innych znów małżonków przekonanie to rodzi się stąd, iż jakkolwiek zachowują świadomość swojej niewierności wobec Ewangelii Chrystusa, to jednocześnie towarzyszy im poczucie szczęścia, jakie przynosi im nowy związek małżeński, od którego nie są w stanie – bez naruszenia zasady sprawiedliwości i miłości – odstąpić. Przyjmując nierozerwalność małżeństwa, szczerze boleją nad faktem nieudanego swego pierwszego związku, lecz nie oceniają nowej rzeczywistości jako sytuacji obiektywnie grzesznej. Należy więc w obydwu przypadkach uszanować ocenę własnego sumienia małżonków.

Obydwa przypadki dotyczące zasady respektowania sumienia indywidualnego są bardzo sugestywne. Pierwszy z nich stanowi rzeczywiście niemałą trudność. Może się zdarzyć, iż po zawarciu małżeństwa w Kościele małżonek odchodzi od tego związku, zawierając nowy w formie niekanonicznej. Nie próbuje nawet wówczas wykazać nieważności pierwszego małżeństwa w trybunale kościelnym z uwagi na to, iż nieważność płynie z braku zgody wewnętrznej samego zainteresowanego małżonka, o którym to braku nikogo nie informował. Udowodnienie więc nieważności związku zawartego w formie kanonicznej jest praktycznie niemożliwe. Tymczasem małżeństwo to obiektywnie jest nieważne, a więc nie istnieje. Duszpasterz jednak nie może w takim porządku rzeczy orzekać nieważności pierwszego związku. Kanon zaś 1669§ 2 *Kodeksu prawa kanonicznego* zakazuje tutaj celebracji nowego małżeństwa. Jedno i drugie nie leży bowiem w gestii duszpasterza (opinia przeciwna, z którą można się spotkać, pozostaje w kolizji z przyjętą praktyką Kościoła).[13] Zachodzi tutaj klasyczny przykład konfliktu forum sumienia oraz forum *externum*, wobec którego pierwszy związek uchodzi za ważny, albowiem w myśl przepisów kan. 1014 KPK przemawia za tym domniemanie. Stąd wiążące byłoby jedynie orzeczenie władzy Kościoła w tym względzie. Duszpasterze mogą sugerować zainteresowanym rozwiązania własne, które – z zachowaniem należytej ostrożności – mogą zastosować w danym przypadku. Forum zewnętrzne nie może wystarczająco przyjść z pomocą w rozwiązaniu konfliktu, bowiem małżonek pozostaje na nim *tanquam peccator*. Nie powinien więc przystępować do Komunii, gdyby to miało wywołać zgorszenie wiernych, ani też publicznie o nią prosić kapłana.[14]

Gdy chodzi o drugie źródło przekonania małżonka o tym, że nie pozostaje w sytuacji grzechu, wypada spostrzec, iż taki sąd sumienia nie bierze pod uwagę kryteriów obiektywnych, m.in. zasady nierozerwalności małżeństwa.

Niektórzy teologowie, biorąc pod uwagę naukę Kościoła, z której wynika, że małżeństwo jest komunią osób, której wyrazem jest miłość daru bezinteresownego z siebie wszczepiona w komunię Chrystusa z Kościołem, charakteryzująca się jednością, wiernością i nierozerwalnością, zbyt dowolnie interpretują istotę związku małżeńskiego. Pytają: jeśli została zniszczona osobowa wspólnota życia i miłości między małżonkami, jeśli nie istnieje już między nimi żądna więź osobowa, czy wtedy mają oni jeszcze do siebie prawo, zwłaszcza prawo do współżycia seksualnego? Stawia się nawet pytanie: czy zaistniała między małżonkami „śmierć" moralna i psychiczna nie powinna stanowić podstawy do rozejścia się i wejścia w nowy związek małżeński? Czy następnie fakt zniszczenia, i to w sposób nieodwracalny, związku małżeńskiego nie powinien być oceniony jako grzech, który powinien prowadzić do pokuty i pojednania sakramentalnego?[15]

Odpowiadając, należy podkreślić, że małżeństwo dochodzi do skutku nie tylko dzięki wzajemnej zgodzie partnerów, ale także przy współudziale Kościoła, który przy zawieraniu małżeństwa jest znakiem Bożego działania. Małżonkowie złączeni są przez Boga węzłem jedności. Pierwszy element – zgoda – może być wycofany przez jednego albo obydwu partnerów. Drugi – więź stworzona przez Boga – nie może być odwołany. Co Bóg czyni, czyni raz na zawsze (por. Rz 11, 29). Dlatego rozwiedzeni małżonkowie nie mogą według swego upodobania zawierać następnego małżeństwa z innym partnerem.

Pomimo to, wielu zadaje sobie następne pytanie: czy nowa wspólnota małżeńska oparta na wzajemnym darze miłości i oddania, faktycznie nie ma prawa do współżycia seksualnego i czy pożycie seksualne rozwiedzionych, a żyjących w udanym nowym związku, należy ocenić na równi z pozamałżeńskimi stosunkami seksualnymi? Czy rozwiedzeni, którzy ponownie zawarli związek małżeński, żyją stale w grzechu śmiertelnym?

W takiej sytuacji należy oceniać konkretny przypadek, biorąc pod osąd ewentualną winę za rozwód i ponowne małżeństwo cywilne. W każdym oczywiście przypadku ponowne małżeństwo, podobnie jak rozwód, jest obiektywnym wykroczeniem przeciwko Bożemu przykazaniu. Nowe małżeństwo jest więc obiektywnie nieważne. Dla niektórych nie oznacza to równocześnie, iż ponowne małżeństwo rozwiedzionego należy zaliczyć do grzechów śmiertelnych. M. Kaiser jest zdania, iż nie istnieją obiektywne racje, które uniemożliwiałyby dopuszczenie małżonków niesakramentalnych do Eucharystii. Wszystko właściwie opiera się na racjach subiektywnych, na osobistym przekonaniu i osobistej zgodzie sumienia. Jak długo rozwiedziony trwa w grzechu – gdyż jest o tym przekonany – tak długo nie może być pojednany z Bogiem. Ale rozwiedziony może w sposób poważny żałować za swój grzech i po sumiennym zbadaniu swej sytuacji dojść do przekonania, że w obecnych okolicznościach wolno mu dalej żyć w nowym

małżeństwie. Od samego początku – tak przy rozwodzie, jak też przy ponownym małżeństwie – nie można takiego postępowania uznać za grzech śmiertelny. M. Kaiser jako przykład przytacza przypadek rozwiedzionego, który ze względu na wychowanie dzieci decyduje się na ponowny ożenek.[16]

Konsekwencje takiego rozumowania są oczywiste. Przy ocenie winy bierze się pod uwagę osobiste przekonanie. Przy czym M. Kaiser sugeruje, iż z reguły tak przy rozwodzie, jak też przy kontynuowaniu nieważnego małżeństwa, wolno zakładać, że osoby te nie grzeszą ciężko, o ile przejawiają troskę o życie chrześcijańskie i jeśli tę decyzję podjęli na podstawie poważnego rachunku sumienia. Nawet jeśli ponowne małżeństwo należałoby uznać za poważne naruszenie porządku Bożego, to jednak mogą oni przez szczery żal, wypływający z motywów religijnych, dostąpić pojednania z Bogiem i przystąpić do Eucharystii. Jeśli ponowne małżeństwo rozwiedzionego czy też kontynuowanie małżeństwa nieważnego, nie może być uważane za grzech śmiertelny (przynajmniej dla niektórych), to równocześnie – twierdzi M. Kaiser – nie należy uważać za grzech ciężki ich seksualnego współżycia, będącego wyrazem ich osobowej wspólnoty życia i miłości.[17] I chociaż ich związek małżeński – od strony prawnej – jest nieważny, to przez fakt podarowania siebie wzajemnie i przyjęcia siebie jako osoby – stali się oni prawdziwą wspólnotą życia i miłości. Nie naruszają też ci małżonkowie – zdaniem M. Kaisera – prawa wcześniejszego współmałżonka do współżycia seksualnego, gdyż prawo to przestało istnieć w momencie zniszczenia osobowej wspólnoty życia i miłości. Wniosek, jaki tenże autor wysuwa, jest już bardzo jednoznaczny: Kto na podstawie głębokiego rachunku sumienia dojdzie do przekonania, biorąc pod uwagę określone okoliczności, że jako rozwiedziony może zawrzeć nowe małżeństwo z innym partnerem, albo już zawarte dalej utrzymywać, ten nie ma przeszkód w przyjmowaniu sakramentów.[18] Innymi słowy, należałoby powiedzieć, że ten, kto nie uważa rozwodu i ponownego małżeństwa po rozwodzie za grzech śmiertelny (łącznie z prawem do współżycia seksualnego), ten również po rozwodzie i po zawarciu związku z innym partnerem może żyć w zgodzie z Kościołem i uczestniczyć w sakramentalnym życiu Kościoła[19].

Autor, opierając się na soborowej myśli na temat małżeństwa, zinterpretował ją zupełnie błędnie. Małżeństwo jest osobową wspólnotą życia i miłości, ale równocześnie jest także stosunkiem prawnym między partnerami umowy. Prawo do pożycia seksualnego nie stanowi istotnej treści małżeństwa, lecz wynika z osobowej wspólnoty życia i miłości. Decydując się na małżeństwo, małżonkowie postanawiają być darem wyłącznym i dozgonnym dla siebie. Nie mogą więc odwołać tego zobowiązania, a prawo do życia seksualnego nie gaśnie z chwilą zniszczenia osobowej wspólnoty życia i miłości. Może ono być zawieszone, ale nie odwołane.[20]

Opinie, które wyżej przedstawiono, a którym ich rzecznicy próbują coraz częściej nadać charakter postulatu wysuwanego pod adresem władzy kościelnej, natrafiają na zasadniczą trudność w tym, iż – bardziej lub mniej wyraźnie –

podważają zasadę nierozerwalności małżeństwa. Potwierdza to nauka Kościoła, zawarta m.in. w enuncjacjach Stolicy Apostolskiej, a szczególnie adhortacja apostolska Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*.[21]

2. Oficjalna nauka i dyscyplina Kościoła

Nauka, dyscyplina i praktyka Kościoła katolickiego w sprawie możliwości udziału małżonków rozwiedzionych w Eucharystii jest uwarunkowana przesłankami pochodzącymi z prawa Bożego i jest jednoznaczna i niezmienna. Rozwiedzeni i ponownie żonaci oraz ich partnerzy nie mogą być dopuszczeni do sakramentu pokuty i Eucharystii, gdyż żyją w grzechu cudzołóstwa lub przynajmniej w stałej okazji do grzechu. Mogą oni uczestniczyć w Eucharystii tylko wtedy, gdy wyrzekną się współżycia seksualnego, a więc gdy zostanie usunięta bliska okazja do grzechu, oraz gdy nie będzie istniało niebezpieczeństwo zgorszenia ze strony wspólnoty.[22]

Stanowisko takie ma swe uzasadnienie teologiczne. Kościół bowiem, opierając się na tekstach biblijnych, przypomina, że ten, kto pozostaje w grzechu śmiertelnym, nie może być dopuszczony do przyjmowania sakramentów, co więcej, kto w takim stanie komunikuje, nie tylko nie jest zjednoczony z Chrystusem, lecz ściąga na siebie gniew Boży (por. 1 Kor 11, 27-29). Jeśli zatem Kościół zamyka wymienionej kategorii osób możliwość korzystania z sakramentu pokuty i Eucharystii, sankcjonując to nawet w swoim prawodawstwie, to zakaz taki stanowi zwykłą konsekwencję wykładni prawa Bożego. Nauczanie i praktyka Kościoła katolickiego jest ciągłym przypominaniem prawdy Bożej, że powtórny cywilny związek małżeński osób rozwiedzionych pozostaje w sprzeczności z Objawieniem. Dlatego nie udziela im rozgrzeszenia i nie dopuszcza do Komunii. Podyktowane to jest nauką Soboru Trydenckiego, który zdecydowanie wymaga, aby przyjęcie Komunii świętej zostało poprzedzone udzieleniem absolucji sakramentalnej, gdy sumienie obciążone jest grzechem ciężkim.[23] Ta wyraźna dyspozycja Tridentinum, mająca swe źródło prawdopodobnie w prawie Bożym,[24] znalazła swoje odzwierciedlenie w kan. 856 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku, a następnie w kan. 987 obecnego *Kodeksu*. Jeśli zatem pozostawanie w związku małżeńskim niesakramentalnym połączone ze współżyciem seksualnym należy ocenić jako obiektywny stan grzechu ciężkiego, a bez szczerego nawrócenia niemożliwe jest uzyskanie rozgrzeszenia, tym samym więc rodzi się zakaz przyjęcia Komunii (KPK, kan. 915).

Fundamentalną zasadą, na której opiera się nauka Kościoła nie dopuszczająca rozwiedzionych do sakramentów jest uznanie, w oparciu o Objawienie, nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19, 6). Potwierdzają tę prawdę Ojcowie Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa, bronią jej też zdecydowanie papieże ostatnich czasów.[25] Mówi o tym wyraźnie Sobór Watykański II (KDK nr 48-51; DA nr 11), a także enuncjacje Stolicy Apostolskiej.

Przypomnijmy chociażby list Kongregacji Nauki Wiary z 11 kwietnia 1973 r. skierowany do biskupów w sprawie nauczania Kościoła o nierozerwalności małżeństwa,[26] który przestrzega m.in. przed rozpowszechnionymi opiniami i praktykami przeciwnymi dyscyplinie kościelnej w zakresie dopuszczania do sakramentów tych, którzy żyją w wymienionych wyżej związkach. Dokument ten poleca ordynariuszom miejsca pilnie przestrzegać obowiązującej w Kościele dyscypliny w tym względzie.

Warto także odwołać się do jednoznacznego stanowiska w sprawie odmowy sakramentów rozwiedzionym i żyjącym w powtórnych związkach, jakie zajął Synod Biskupów podczas swojej piątej sesji w 1980 r. (jego propozycje rozwiązań i wskazań duszpasterskich w prawach rodziny dały podstawy adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*),[27] a także sam papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu z 25 października 1980 roku, wygłoszonym na zakończenie sesji.[28]

W ostatnim czasie przypomniano o nierozerwalności małżeństwa w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*, gdzie czytamy: „podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzenie z mocą, jak to uczyli Ojcowie Synodu, nauki o nierozerwalności małżeństwa. Tym, którzy w naszych czasach uważają za trudne lub niemożliwe wiązanie się z jedną osobą na całe życie, i tym, którzy mają poglądy wypaczone przez kulturę odrzucająca nierozerwalność małżeństwa i wręcz ośmieszają zobowiązanie małżonków do wierności, należy od nowa przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i swoją siłę" (FC 20).

Nierozerwalność oznacza tę właściwość małżeństwa ważnie zawartego, która sprawia, że może ono być rozwiązane jedynie przez śmierć któregoś z małżonków (KPK, kan. 1056). Gdy chodzi natomiast o małżeństwo chrześcijan, to przymiotem bezwzględnej nierozerwalności cieszą się małżeństwa ważnie zawarte i dopełnione. A zatem małżeństwo jest związkiem nierozerwalnym, co wypływa z prawa Bożego i nie pozwala ważnie zawrzeć nowego małżeństwa.[29]

Mówiąc o nierozerwalności małżeństwa, należy stwierdzić, że może ona być: wewnętrzna i zewnętrzna. Nierozerwalność wewnętrzna polega na tym, że małżeństwo powołane do istnienia nie może być rozwiązane przez tych, którzy zadecydowali o jego istnieniu, czyli przez samych nupturientów. Natomiast nierozerwalność zewnętrzna polega na tym, że małżeństwo nie może być rozwiązane powagą władzy kierującej społecznością. Zatem każde małżeństwo ważnie zawarte, nawet przez osoby nie ochrzczone, cieszy się nierozerwalnością wewnętrzną. Ta zasada nie oznacza, że nie przewiduje się rozwiązania tego związku powagą władzy publicznej. Biorąc pod uwagę uprawnienie władzy kościelnej, należy stwierdzić, że istnieją pewne okoliczności, w których małżeństwo ważnie zawarte może być rozwiązane. Chodzi tutaj najpierw o małżeństwo jeszcze nie dopełnione, które może być rozwiązane dyspensą papieską (KPK, kan. 1142) oraz o małżeństwo ważnie zawarte między nie ochrzczonymi, nawet dopełnione, rozwiązane na mocy tzw. przywileju wiary (KPK, kan. 1143).

Kościół broniąc nierozerwalności małżeństwa, odwołuje się do pierwotnej woli Boga, wyrażonej w akcie stwórczym, jak też do natury sakramentu małżeństwa, który odzwierciedla więź Chrystusa z Kościołem. Kościół stoi także na stanowisku, że trwałości domaga się sama istota przymierza małżeńskiego, która jest wspólnotą miłości. Nierozerwalności małżeństwa wymaga także dobro potomstwa, wreszcie trwałe małżeństwo służy dobru duchowemu i materialnemu społeczeństwa.[30] Krótko mówiąc, nierozerwalność małżeństwa wynika z samej natury osobowego aktu oddania się i wzajemnego przyjęcia małżonków, jak również z natury samej instytucji małżeństwa.[31] Nie może zatem budzić wątpliwości fakt, iż w świetle oficjalnej nauki Kościoła osoby żyjące w związkach pozasakramentalnych nie mogą korzystać z sakramentu pojednania i Eucharystii. Utrzymana w tym duchu dyscyplina Kościoła stanowi jedynie odzwierciedlenie racji i zasad teologicznych. Nie jest to więc zakaz li tylko kanoniczny, płynie on z samego prawa Bożego.[32]

Ponieważ żaden ludzki autorytet nie może rozdzielić tego, „co Bóg złączył", stąd też powtórne związki małżeńskie są nielegalne, nieważne i w konsekwencji ich prawo do wzajemnego obdarowywania we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji jest niepoprawne i grzeszne. Na tej podstawie Kościół nie widzi możliwości rozwiązywania pierwszego, ważnie zawartego małżeństwa, i błogosławienia następnego, co stałoby się podstawą do uczestniczenia w sakramentach pokuty i Eucharystii.

Co w zamian proponuje Kościół tym małżonkom? Na czym polega dotychczasowa duszpasterska postawa Kościoła wobec małżeństw niesakramentalnych?

3. Formy uczestnictwa w życiu Kościoła

Duszpasterstwo osób, które zawarły sakramentalny związek małżeński, a potem po otrzymaniu rozwodu weszły w nowy związek małżeński cywilny, nie jest łatwe od strony kanonicznej i psychologicznej. Kościół bowiem zarzuca takim ludziom niedochowanie prawa Bożego, sprzeniewierzenie się Ewangelii, nauce Chrystusa, nie udziela im rozgrzeszenia i nie dopuszcza do Komunii świętej, nie zezwala na pełnienie funkcji rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania; oni zaś czują się skłóceni z Kościołem, nieraz uważają się za odepchniętych. Część z nich oddala się całkowicie od praktyk religijnych, popada w indyferentyzm religijny, niekiedy dopiero po związku cywilnym w zetknięciu z Kościołem uświadamia sobie religijne konsekwencje swojego czynu. Wielu usiłuje nadal prowadzić życie chrześcijańskie i okazuje głębokie nieraz pragnienie uczestnictwa w życiu Kościoła i sakramentach.

Jaka jest pozycja prawna takich osób, małżeństw? W myśl przepisów prawa kanonicznego (zob. KPK, kan. 96) i adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* osoby te należą nadal do Kościoła i uczestniczą w sposób im dostępny w misji Kościoła. Wbrew dość rozpowszechnionej opinii nie są to osoby wykluczone z Kościoła, nie są również w ekskomunice. Ich życie jednak nie odpowiada na-

uce zawartej w Piśmie Świętym, stąd też uważa się ich za „niepełnosprawnych" członków wspólnot kościelnych.[33] Kościół jednak nie odwraca się od nich. Czuje się odpowiedzialny za wszystkich ochrzczonych swoich członków, a szczególnie za tych, którzy najbardziej potrzebują pomocy i miłosierdzia Bożego.

O tej odpowiedzialności przypomina adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, która stwierdza: „Wzywamy gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazywania pomocy rozwiedzionym, do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by nie czuli się odłączeni od Kościoła, skoro mogą jako ochrzczeni do niego należeć, powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęcani do słuchania słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, żeby w ten sposób z dnia na dzień wypraszali sobie u Boga łaskę" (FC 84).

Wskazania te są oczywiste i w praktyce duszpasterskiej Kościoła realizowane. Chodzi zatem o to, aby te małżeństwa nie były izolowane we wspólnocie kościelnej i parafialnej. Zarówno duszpasterze, jak też członkowie wspólnoty powinni nawiązywać z nimi kontakt, zachęcając ich do udziału w życiu Kościoła. Tym kontaktem są różnego rodzaju spotkania z okazji wizyt duszpasterskich, z okazji uroczystości rodzinnych. Cennymi inicjatywami są rekolekcje czy dni skupienia dla tych środowisk. Wszystko to ma zmierzać do pogłębiania ich wiary, nadziei i miłości.

Różne formy kontaktu z osobami ze związków niesakramentalnych powinny mieć zawsze na celu prowadzenie ich na drogę zbawienia. Duszpasterze czy też inni wierzący powinni ukazywać im naukę Ewangelii o małżeństwie chrześcijańskim, uwzględniając oczywiście konkretną sytuację. Wypada przy tym zbadać dokładnie, czy ich pierwsze małżeństwo było ważnie zawarte, a w razie uzasadnionych przyczyn nieważności, pomóc im wnieść do sądu kościelnego prośbę o orzeczenie nieważności swego kościelnego małżeństwa. Należy także podjąć próbę dokładnego zbadania prawdziwej więzi, jaka zaistniała w drugim małżeństwie, na ile pierwszy związek jest zupełnie zniszczony, jak przedstawia się sytuacja dzieci itp. Być może dopiero w takich bliskich i szczerych kontaktach małżonkowie ci uświadomią sobie religijne konsekwencje swojego czynu. Jeżeli nie istnieją żadne możliwości rozejścia się małżeństwa niesakramentalnego, wtedy należy zachęcić te osoby do „ograniczonego" uczestnictwa w życiu religijnym Kościoła.[34]

Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* podaje szereg możliwości uczestniczenia małżeństw niesakramentalnych w życiu religijnym Kościoła. Na pierwszym miejscu wymienia potrzebę żywego kontaktu ze słowem Bożym, głoszonym w różnej formie przez Kościół. Słuchanie słowa Bożego i jego rozważanie potrzebne jest tym małżonkom do podtrzymywania wiary, jak również do budzenia ducha pokuty. Duch pokuty potrzebny jest bowiem każdemu chrześcijaninowi niezależnie od tego, czy prowadzi on wprost do sakramentalnego pojednania. Słuchanie słowa

Bożego może odbywać się poprzez osobistą lekturę, przez uczestnictwo w konferencjach, rekolekcjach, a zwłaszcza przez uczestnictwo we Mszy (FC 84).[35]

Słowo Boże zawsze tworzy wspólnotę słuchających, którzy stają się wierzącymi, aby następnie budować wspólnotę miłujących się wzajemnie. Słowo prowadzi do wiary i nawrócenia oraz pobudza do dawania świadectwa. Jest ono także skuteczne i aktualne jako kryterium rozróżniania spraw wiecznych i doczesnych, ważnych i błahych, oświeca sumienie moralne i ożywia zmysł chrześcijański (KDK 52). Dlatego jest tak ważnym elementem życia religijnego osób żyjących w związkach niesakramentalnych.

Inną formą udziału tych małżonków w życiu religijnym Kościoła jest modlitwa. Modlitwa jest wyrazem żywej wiary, jest duchową pomocą w dźwiganiu trudów życia. Przez modlitwę człowiek zdobywa właściwą hierarchię wartości, pogłębia świadomość swego powołania, poczucie odpowiedzialności za innych, koryguje swe sumienie. Modlitwa jest także zbawiennym czasem refleksji wobec Boga nad sobą, nad życiem, jego sensem i celem. Stąd daje osobie żyjącej w małżeństwie niesakramentalnym możliwość stawania w prawdzie przed Bogiem, przepraszania Go i wzywania Jego pomocy.

Adhortacja *Familiaris consortio* (n. 84) zachęca nadto te małżeństwa do udziału w pomnażaniu dzieł miłości i podejmowaniu różnorodnych inicjatyw na rzecz sprawiedliwości. Małżonkowie z małżeństwa cywilnego nie mogą wprawdzie spełniać posług liturgicznych: lektora, akolity, ojca chrzestnego, świadka bierzmowania, jak również zadania katechety, ale mogą spełniać czynności w zakresie miłości i społecznej działalności chrześcijańskiej, a nawet apostolatu (zaangażowanie w posługę charytatywną, odwiedziny więźniów, praca w organizacjach kościelnych, stowarzyszeniach). Należy oczywiście zachować tutaj niezbędną dyskrecję i rozwagę (nie można np. przyznawać owym osobom funkcji kierowniczych w organizacjach kościelnych).

Doniosłą rolę we wspólnocie kościelnej wspomniane osoby mogą spełniać w ramach ich misji wychowawczej wobec własnych dzieci (troska o chrzest, katechizację, formację religijną itp.). Jest sprawą zasadniczą w związkach niesakramentalnych, aby małżonkowie uczestniczyli w życiu religijnym Kościoła w stopniu dla siebie dostępnym, a ich dzieci - w stopniu pełnym.

Najbardziej trudnym problemem dla małżeństw niesakramentalnych – co zaznaczono już wcześniej – jest niedopuszczenie ich do sakramentów, tj. odmowa rozgrzeszenia i udzielenia Komunii. Wynika to jednak z nauki Chrystusa i nie jest to kara ani jakakolwiek dyskryminacja ze strony Kościoła, ale konsekwencja wybrania przez nich drogi życia, która sprzeczna jest z Ewangelią i zaprzecza „tej więzi Chrystusa i Kościoła, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia" (FC 84). Mogą te osoby przyjmować Komunię duchowo: w modlitwie, w trosce o nawrócenie, w pełnieniu dzieł miłosierdzia.[36]

Kościół jednak w pewnych wypadkach dopuszcza do Komunii świętej małżonków będących po rozwodzie, a żyjących w nowym związku cywilnym, jeśli

ich rozejście się jest moralnie niemożliwe. Dzieje się tak pod warunkiem, że osoby te godzą się zaprzestać pożycia małżeńskiego (seksualnego) i żyć jak brat z siostrą. Oznacza to konkretnie, że gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogąc uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów małżeńskich, które przysługują jedynie małżonkom. W tym wypadku Kościół może udzielić im rozgrzeszenia i dopuścić do Komunii. W przypadku takim duszpasterz, zanim podejmie decyzję na korzyść, musi być przekonany o spełnieniu przez zainteresowanych następujących warunków: a) została naprawiona krzywda w stosunku do współmałżonka i małżeństwa sakramentalnego oraz dzieci zrodzonych w tym małżeństwie; b) istnieje moralna pewność, że powstrzymanie się obydwu stron od współżycia seksualnego zostanie zachowane; c) zostanie usunięte niebezpieczeństwo zgorszenia.

Jeżeli chodzi o pogrzeb chrześcijański omawianych osób, to w myśl przepisów kan. 1184 KPK, odmowa tej posługi może mieć miejsce tylko w przypadkach tam przewidzianych. Choć wyraźnie tego nie powiedziano, chodzi o sytuacje, w których pogrzeb kościelny osoby rozwiedzionej i żyjącej w nowym małżeństwie cywilnym – jeżeli przed śmiercią nie dała żadnych oznak pokuty – mógłby wywołać publiczne zgorszenie wiernych. Prawodawca kościelny zachęca tutaj duszpasterzy, aby zabiegali o przygotowanie chorego z małżeństwa niesakramentalnego do pojednania z Bogiem w obliczu zbliżającej się śmierci.

4. Próby rozwiązań pastoralnych

Wszelkie próby przyjścia z pomocą małżeństwom niesakramentalnym w wymiarze pastoralnym nie powinny mieć na celu osłabienia trwałości związku małżeńskiego, ale jedynie wskazanie i wprowadzenie osób żyjących w powtórnych związkach małżeńskich na drogę łaski i życia Kościoła.

Jakie są zatem możliwe rozwiązania pastoralne tego ważnego dla Kościoła problemu? Jakie można wytyczyć kierunki działania na dziś i na jutro?

Najpierw należy zwrócić uwagę na separację, czyli zerwanie przez małżonków wspólnoty małżeńskiej na podstawie prawnej przyczyny, mimo dalszego trwania między nimi węzła małżeńskiego. Praktycznie dotyczy ona rozłączenia małżonków i pozbawienia małżonka winnego prawa do wspólnego łoża, stołu i mieszkania. Separacja opiera się nie na rozkazie, lecz na zezwoleniu zerwania pożycia małżeńskiego. Tym samym różni się od rozwodu, gdyż ten zakłada zerwanie węzła małżeńskiego, a zatem daje możliwość zawarcia przez strony nowego małżeństwa (zob. KPK, kan. 1151-1155, 1692-1696).[37]

W myśl nauki Kościoła separacja ma służyć ochronie trwałości związku małżeńskiego w sytuacjach kryzysowych. Jest ona jakby stopniem pośrednim między zgodnym pożyciem małżonków a całkowitym zerwaniem wspólnoty małżeńskiej. Nie zamyka ona małżonkom drogi powrotu do wspólnego życia. Jest ona zasadniczo przeciwna celom i naturze małżeństwa, ale stanowi nadzwyczaj-

ny środek uniknięcia niebezpieczeństwa, jakie niekiedy grozi małżonkom na skutek wspólnego pożycia.[38]

Separacja nie jest stanem normalnym i w wielu wypadkach stanowi dla stron duże niebezpieczeństwo, ale także często jest pomocą w osiągnięciu utraconego zrozumienia przez przemyślenie spraw dotyczących pożycia małżeńskiego i naprawienia wyrządzonych krzywd oraz podjęcia na nowo wspólnoty małżeńskiej. Prawo do separacji orzeczone przez Kościół nie równa się z obowiązkiem separacji. Małżonek niewinny zawsze może zrezygnować z tego prawa, biorąc pod uwagę dobro wspólnoty małżeńskiej, jak również dobro dzieci (KPK, kan. 1155). Jeśli małżonek, z którego winy doszło do separacji, naprawił błędy i rokuje uzasadnioną nadzieję na prowadzenie godnego życia małżeńskiego, to strona niewinna powinna darować mu winy i dopuścić go do życia małżeńskiego.[39] Okazując miłość przebaczającą, która zawsze ma pierwszeństwo przed prawem, małżonek podejmuje na nowo trud tworzenia prawdziwej wspólnoty życia i miłości. Kościół nie wyklucza ze swej duszpasterskiej troski małżonków żyjących w separacji, nawet po rozwodzie cywilnym. Warto z instytucji separacji w trudnych chwilach, jakie małżonkowie przeżywają, skorzystać. Dobrze też, że o tej instytucji myśli także prawo polskie, które obok istniejącej instytucji rozwodu, postuluje ją wprowadzić na forum prawa polskiego.

Omawiając kwestię rozwiązań pastoralnych i środków duszpasterskich, jakie Kościół powinien podjąć wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych, należy wspomnieć i pokrótce omówić zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny w sprawie osób rozwiedzionych i związanych nowymi związkami małżeńskimi z dnia 15 stycznia 1997 r.[40] Papieska Rada ds. Rodziny zaproponowała w swoich „zaleceniach" trzy cele i odpowiednie do ich urzeczywistniania środki duszpasterskie. Celami tymi, ku którym powinna być skierowana troska duszpasterska, są: wierność sakramentowi małżeństwa, niesienie pomocy rodzinom znajdującym się w trudnej sytuacji oraz towarzyszenie duchowe chrześcijanom rozwiedzionym i związanym nowym małżeństwem cywilnym.

W pierwszym rzędzie należy rozwijać, pomnażać i pogłębiać we wspólnocie Kościoła odpowiednie środki służące utrzymaniu wierności sakramentowi małżeństwa. Zaliczyć do nich należy: troskę o przygotowanie do zawarcia sakramentu małżeństwa; jego celebrację, katechezę na temat wartości i znaczenia miłości małżeńskiej i rodzinnej; towarzyszenie rodzinom w życiu codziennym – duszpasterstwo rodzinne, korzystanie z życia sakramentalnego; zachęcanie i wspieranie małżonków żyjących w separacji lub rozwiedzionych a żyjących samotnie do trwania w wierności obowiązkom wynikającym z ich małżeństwa. Powyższe dyrektywy zobowiązują biskupów do zorganizowania w diecezjach duszpasterstwa rodzin, uwzględniającego powyższe postulaty.[41]

Papieska Rada zwraca się także do duszpasterzy, aby zachęcali rodziców do wspierania swoich dzieci związanych małżeństwem, a także wspólnotę wiernych, aby otaczali braterską miłością pary małżeńskie. Nadto, aby zachęcali do pomocy

osobom znajdującym się w trudnej sytuacji rodzinnej. Specjalnej troski i opieki wymagają dzieci małżonków żyjących w separacji lub rozwiedzionych. Pomoc im świadczona powinna obejmować przede wszystkim odpowiednią katechezę.

Szczególną formą zaradzenia potrzebom rodzin znajdujących się w trudnej sytuacji jest pomoc duszpasterska świadczona tym, którzy zwracają się lub mogą zwrócić się do trybunałów kościelnych. Duszpasterze i sądy kościelne powinni sugerować zainteresowanym możliwość ubiegania się – w uzasadnionych przypadkach – o sądowe stwierdzenie nieważności ich pierwszego małżeństwa.

Zachęca się także do duchowego towarzyszenia osobom rozwiedzionym i związanym nowym małżeństwem. To duszpasterskie „towarzyszenie" powinno być wierne nauce Chrystusa,[42] nie może wyrażać jakiegokolwiek znaku tak publicznego, jak i prywatnego, który mógłby być odczytany jako legitymizacja nowego (cywilnego) małżeństwa, które zawierają chrześcijanie rozwiedzeni po uprzednim zawarciu małżeństwa sakramentalnego.

* * *

Problem dostępu osób rozwiedzionych i żyjących w związkach niesakramentalych do sakramentów jest zagadnieniem ważnym i złożonym. Różnego rodzaju opinie w tej kwestii oraz rozwiązania sugerowane przez niektórych teologów pozostają w sprzeczności z doktryną i dyscypliną Kościoła, choć zapewne stanowią wyraz troski o dobro duchowe rozwiedzionych i związanych nowymi, niekanonicznymi związkami. Troska ta jednak powinna zmierzać w innym kierunku, z wykluczeniem obawy wchodzenia w kolizję z nauką Kościoła, opartą na prawie Bożym. Innymi słowy, rozwiązania trudności należy i trzeba poszukiwać nie tyle na płaszczyźnie doktrynalnej, która jest jednoznaczna i niezmienna, ile raczej na płaszczyźnie duszpasterskiej.

Nauka Kościoła na temat sakramentalności i nierozerwalności pozwala jednocześnie uznać, że osoby żyjące w związkach niesakramentalych pozostają w Kościele jak w „swoim domu". Dokumenty Kościoła ostatnich lat zwracające uwagę na trudny problem tych małżonków podkreślają, że są oni członkami Kościoła. Jednak nie mogą oni przystępować do sakramentu pokuty i Eucharystii, jeżeli żyją w grzechu cudzołóstwa lub przynajmniej w stałej okazji do grzechu.

Wierni żyjący w związkach cywilnych po zerwaniu wspólnoty sakramentalnej powinni podejmować, w ramach przewidzianych i określonych przez prawo kościelne, a szczególnie adhortację apostolską *Familiaris consortio* Jana Pawła II, różne zadania w Kościele. Okazywanie zaś zrozumienia, życzliwości i pomocy takim wiernym oraz stwarzanie klimatu do powrotu ich na łono Kościoła jest potrzebą chwili naszego duszpasterstwa, a jego prowadzenie jest promowaniem troski Kościoła o małżeństwa sakramentalne. Jednocześnie przed duszpasterstwem rodzin stoi wielkie zadanie, w jaki sposób liturgią, modlitwą i oddziaływaniem Kościoła kształtować małżonków, aby w zmieniających się okresach swego życia umieli swoje przyrzeczenia małżeńskie stale potwierdzać.

PRZYPISY

[1] P. Porada, *Sugestie dla duszpasterzy odnośnie do postępowania wobec osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych (artykuł dyskusyjny)*, „Roczn. Teol.-Kan." 23(1976) nr 7, s. 77; W. Góralski, *Problem dostępu do sakramentów osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 325-340.

[2] P. Porada, *Sugestie...*, art. cyt., s.77-80; S. Smoleński, *Duszpasterstwo rodzin niesakramentalnych*, „Wrocł. Wiad. Kośc." 33(1979) s. 277-285; W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 325-340; J. Salij, *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, „W drodze" 1(1973) nr 2, s. 67-75; M. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, „Homo Dei" 50(1981) nr 2, s. 117-129; *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Warszawa 1993; P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995; J. Gręźlikowski, *Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne*, „Homo Dei" 65(1996) nr 1, s. 51-65; W. Góralski, *O miejsce rozwiedzionych i ponownie związanych małżeństwem (cywilnym) we wspólnocie chrześcijańskiej*, w: *Ius matrimoniale*, t. 4, Lublin 1993, s. 63-73; M.F. Pompedda, *Kwestia dopuszczenia osób rozwiedzionych, które powtórnie zawarły związek cywilny, do sakramentów świętych*, „L'Osserv. Rom." (pol.) 14(1993) nr 11, s. 51-54; P.F. Palmer, *Konieczność teologii małżeństwa*, „Communio" 1(1981) nr 5, s. 18-29; E. Corecco, *Fundamentalne znaczenie sakramentu małżeństwa dla struktury Kościoła*, „Communio" 1(1981) nr 5, s. 30-41.

[3] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 327.

[4] N. Provencher, *L'acces des divorces remaries aux sacrements*, „St. Canon." 14(1980) nr 1, s. 89-106.

[5] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 328.

[6] Tamże.

[7] N. Provencher, *L'acces...*, art. cyt., s. 98-99.

[8] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 329.

[9] Tamże, s. 329.

[10] N. Provencher, *L'acces...*, art. cyt., s. 101-102.

[11] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 330.

[12] N. Provencher, *L'acces...*, art. cyt., s. 103.

[13] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 331.

[14] Tamże, s. 331-332.

[15] Por. B. Haring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverbeiratung.* Ein Pladoyer, Freiburg 1990, s. 88 nn.

[16] M. Kaiser, *Warum durfen wiederverbeiratete Geschieene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden?*, „Stimmen der Zeit" 11(1993) s. 746.

[17] Tamże, s. 748.

[18] Tamże, s. 749.

[19] Tamże, s. 740.

[20] P. Góralczyk, *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 190.

[21] Jan Paweł II, *„Familiaris consortio"*, Rzym 1981.

[22] P. Góralczyk, *Powtórne związki...*, dz. cyt., s.172.

[23] Conc. Trid., sess. XIII, c.7 oraz 11.

[24] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s.334.

[25] Pius XI, *Casti connubi*, AAS 22(1930) s. 853-854; Jan XXIII, *Mater et Magistra*, AAS 53(1961) s. 446-447; Paweł VI, *Humanae vitae*, AAS 60(1968) s. 486-487; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11; *List Kongregacji Nauki Wiary nt. przyjmowania komunii św. przez wiernych rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach*, Watykan 1994.

[26] E. Sztafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, t. 7, z. 2, Warszawa 1977, s.197-199.

[27] J. Grężlikowski, *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 51-52.

[28] „Ojcowie Synodu raz jeszcze potwierdzają nierozerwalność małżeństwa i praktykę Kościoła niedopuszczania do Komunii Eucharystycznej małżonków rozwiedzionych, którzy zawarli nowe małżeństwo wbrew ustalonym normom". Zob. „L'Osserv. Rom." 1980, nr 249(26 X) s. 1-2; zob. także: D. Martin, *Jan Paweł II i synod o rodzinie*, „Aten. Kapł." 73(1981) s. 9; J. Bajda, *Teologia synodu na temat rodziny chrześcijańskiej*, „Aten. Kapł." 73(1981) s. 22.

[29] P. Góralczyk, *Powtórne związki...*, dz. cyt., s.174.

[30] Tamże, s. 174-175.

[31] Tamże, s. 175,

[32] W. Góralski, *Problem dostępu...*, art. cyt., s. 335.

[33] P. Góralczyk, *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 176.

[34] Tamże, s. 178.

[35] Tamże, s. 178.

[36] J. Grężlikowski, *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 54.

[37] T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 226-227.

[38] P. Góralczyk, *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 207-208.

[39] Tamże; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 126.

[40] *Pontificio Consiglio per la Famiglia i divirziati risposati. Raccomandazioni*, „Mon. Eccles." 122(1997) nr 1, s. 16-20; zob. W. Góralski, *Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny w sprawie duszpasterstwa osób rozwiedzionych i związanych nowymi związkami małżeńskimi z 15. I. 1997 r.*, „Ius Matrim.", 2(1997) s. 101-109.

[41] Tamże, s. 103-104.

[42] Tamże, s. 106.

KS. WOJCIECH HANC

PANORAMA 30-LECIA POLSKIEGO STUDIUM JÓZEFOLOGICZNEGO

Trzydzieści lat istnienia i działania polskiego Studium Józefologicznego pozwala na dokonanie pewnych podsumowań, snucie refleksji na przyszłość, a nade wszystko jest to okazja do postawienia pytania: czy zostały wykonane postawione przed laty zadania. Wiadomo, że Studium ma już swoje specyficzne miejsce nie tylko w dziejach Kalisza, który jest jego siedzibą, ale także w religijnej panoramie naszego kraju, a nawet świata.

Kalisz stał się miejscem szczególnej czci oddawanej św. Józefowi ze względu na znajdujący się tam cudowny obraz Świętej Rodziny. Stało się to także za sprawą księży, którzy wstawiennictwu św. Józefa zawdzięczali wyzwolenie z obozu koncentracyjnego w Dachau w czasie drugiej wojny światowej. Wierni złożonym tam ślubowaniom, zaczęli pielgrzymować indywidualnie lub zbiorowo do kolegiaty kaliskiej. Pierwszą taką zbiorową pielgrzymkę odbyto w 1948 roku, zaś od 1955 r. sanktuarium kaliskie gromadzi „dachauowców": księży i świeckich co pięć lat. Z okazji 25-lecia wyzwolenia z Dachau ufundowano kaplicę „Męczeństwa i Wdzięczności", zaś papież Paweł VI ofiarował z tej okazji kolegiacie pamiątkowy kielich.[1]

Biskupi włocławscy, jako opiekunowie sanktuarium kaliskiego w latach 1818-1992, byli też gorliwymi propagatorami kultu św. Józefa Kaliskiego. Oni stali także się głównymi mecenasami i animatorami podejmowanych badań nad teologią i kultem Nazaretańskiego Patriarchy. Dlatego nie przypadkiem Kalisz stał się miejscem założonego 24 IX 1969 r. Studium Józefologicznego.

1. Geneza Studium

Zamysł założenia studium józefologicznego powziął znany eklezjolog i mariolog zarazem – bp Antoni Pawłowski (1903-1968). Jako znawca problematyki mariologicznej zdawał sobie sprawę z rosnącego i pogłębiającego się kultu Matki Bożej oraz rozwoju wiedzy w tym zakresie. Wpływało to także na wzrost czci św. Józefa w Polsce. Jako biskup włocławski sam często pielgrzymował do kaliskiego sanktuarium, ujmując w głoszonych tam przemówieniach w sposób niezwykle głęboki treści teologiczne stamtąd płynące. Cześć św. Józefa osadzał w ścisłym powiązaniu z tajemnicą Chrystusa i Jego Matki – Maryi.[2] Ponadto

bp Pawłowski zdawał sobie sprawę z faktu, iż kolegiata kaliska pełniła w diecezji włocławskiej funkcję najważniejszego sanktuarium. Można powiedzieć nawet więcej, że ta świątynia, popularnie nazywana „kościołem Św. Józefa", była duchową stolicą diecezji. Poprzez częste gromadzenie się w nim duchowieństwa, sióstr zakonnych i wiernych świeckich, pełniła ważną rolę w propagowaniu kultu św. Józefa zarówno na terenie ówczesnej diecezji włocławskiej, jak i całej Polski. Dodajmy do tego świadectwo pielgrzymujących tu byłych więźniów z Dachau, którzy 22 IV 1945 r. oddali się w opiekę św. Józefowi Kaliskiemu, przyrzekając żywić cześć i szerzyć ją pośród innych. Wszystko to skłoniło bpa Pawłowskiego do podbudowania tej niezwykłej świętojózefowej czci od strony teologicznej, czyli od strony systematycznych badań i studiów.[3]

W świecie działały już, powstałe wcześniej, specjalne ośrodki studiów józefologicznych, jak np. istniejące od 1959 r. Hiszpańskie Stowarzyszenie Józefologiczne, które stało się w 1953 r. Stowarzyszeniem Ibero-Amerykańskim, obejmując swym zasięgiem obok Hiszpanii także Portugalię i Amerykę Południową. W roku 1962 powstało w Montrealu (Kanada), przy słynnym Oratorium św. Józefa, Północno-Amerykańskie Stowarzyszenie. W Rzymie natomiast, w tym samym czasie, dzięki Zgromadzeniu św. Józefa reaktywowane zostało świętojózefowe Centralne Studium.

Podobnego ośrodka nie miała Polska. Dlatego biskup A. Pawłowski, wieloletni przewodniczący Komisji Maryjnej Episkopatu, chciał wyodrębnić z Polskiej Sekcji Mariologicznej – sekcję józefologiczną. W tym też celu zwołał do Włocławka przedstawicieli duchowieństwa diecezjalnego, zakonnego, profesorów seminarium. Wśród zaproszonych byli również: o. dr Bernard Przybylski (OP) z Warszawy oraz o. dr Albert Urbański, karmelita bosy z Krakowa. Biskup Pawłowski w tym ostatnim, jako w byłym więźniu obozu koncentracyjnego w Dachau, widział przewodniczącego przyszłego stowarzyszenia józefologicznego, prowadzonego na wzór wyżej wymienionych ośrodków zagranicznych.[4]

W maju 1968 r., podczas spotkania we Włocławku, referat programowy wygłosił o. B. Przybylski. W dyskusji opowiedziano się za propozycją, aby założyć rodzime stowarzyszenie józefologiczne. Miała to być instytucja zawierająca w nazwie badawczo-studyjny cel. Na stałą siedzibę tego stowarzyszenia zaproponowano Kalisz, jako drugi w Polsce, po Krakowie, wielki ośrodek kultu św. Józefa.

Biskup Pawłowski nie zdążył urzeczywistnić swojego zamiaru, gdyż zmarł 16 IX 1968 r. Uczynił to rok później jego następca, bp Jan Zaręba, który podczas jesiennej mariologicznej sesji naukowej, także odbywającej się we włocławskim seminarium duchownym, podtrzymał decyzję swego poprzednika o utworzeniu badawczego ośrodka w Kaliszu pod nazwą Studium Józefologiczne; formalnie erygował je specjalnym dekretem 24 IX 1969 r.

Prezesem nowo powstałego Studium został wspomniany tu już o. Albert Urbański z Krakowa, sekretarzem zaś ks. dr Wojciech Hanc z Włocławka. Gospodarzem mianowano ówczesnego proboszcza kolegiaty, ks. Mariana Chwilczyń-

skiego, mającego troszczyć się równocześnie o materialne zaplecze dla nowo powstałego ośrodka.

Ogólny program pracy Studium nakreślono 7 i 8 IV 1970 r., podczas pierwszego, odbywającego się w Kaliszu, ogólnopolskiego sympozjum józefologicznego. Szeroko zarysowany program miał obejmować zagadnienia dotyczące osoby św. Józefa i jego czci w odniesieniu do Pisma Świętego, patrystyki, wypowiedzi magisterium Kościoła, refleksji teologicznej, w tym liturgii (wschodniej i zachodniej), znaczenia i roli św. Józefa jako opiekuna Kościoła, szeroko pojętej sztuki sakralnej, a więc: ikonografii, muzyki, poezji, rzeźby itp., historii kultu i jego walorów pastoralnych oraz znaczenia i roli Studium w kontekście pogłębiającej się i rozszerzającej czci Nazaretańskiego Patriarchy.[5] W tym też czasie, na wniosek prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Krakowie, ks. W. Smereki, postanowiono skierować prośbę do wszystkich ordynariuszy i wyższych przełożonych zakonnych, aby w poszczególnych dekanatach swoich diecezji oraz domach zakonnych klasztorów i zgromadzeń zobowiązali duchowieństwo do przeprowadzenia i wypełnienia specjalnej w tym względzie ankiety. Program pracy Studium Józefologicznego zaaprobował prymas Polski Stefan Wyszyński, w piśmie z 10 IV 1970 r.

Zgodnie z celem pracy Studium Józefologicznego w jego skład weszli od początku specjaliści z zakresu nauk biblijnych, teologii systematycznej i praktycznej, historii i sztuki kościelnej, znawcy społecznej doktryny Kościoła i innych nauk pomocniczych teologii. Przewidziano także powołanie specjalistów z zakresu tak wschodniej, jak i zachodniej liturgii, ze szczególnym uwzględnieniem źródeł rodzimych. Zgodnie z wytyczonym programem, Studium powinno akcentować także walory pastoralne kultu św. Józefa dla życia Kościoła w naszym kraju.[6]

Czynni członkowie Studium odbywają regularnie co roku dwudniowe spotkania w formie sympozjów, a relacje z nich zamieszcza od początku „Ateneum Kapłańskie". W spotkaniach józefologicznych brali udział nie tylko przedstawiciele hierarchii i specjaliści różnych dyscyplin teologicznych, nie tylko księża diecezjalni i zakonni reprezentujący różne diecezje i zgromadzenia zakonne z całej Polski, lecz także wierni świeccy i alumni seminariów duchownych tak z terenu dawnej diecezji włocławskiej jak i spoza jej granic, włącznie z klerykami ze Zgromadzenia św. Józefa z Warszawy. Liczba osób biorących udział w dorocznych sympozjach wahała się w granicach od 50 do 80 osób.

Studium – jak dotąd – nie posiada opracowanego statutu czy regulaminu. Być może nie uczyniono tego u samego zarania Studium, gdyż w ówczesnych komunistycznych czasach (tak było przecież do 1989 r.) każdy formalny akt, powołujący do istnienia jakąś instytucję, powinien mieć równocześnie obok akceptacji kościelnej także zatwierdzenie władzy państwowej.

2. Prezesi Studium

Już podczas pierwszego spotkania organizacyjnego w 1968 r. ustalono, iż przyszłe struktury organizacyjne nowo powstającego stowarzyszenia józefologicz-

nego, bez względu na ustaloną nazwę, muszą mieć swojego przewodniczącego lub prezesa, zastępcę i sekretarza.

Jak już wspomniano, na pierwszego prezesa założonego stowarzyszenia desygnowano o. dr. Alberta U r b a ń s k i e g o, karmelitę z Krakowa. Z wykształcenia był dogmatykiem. Późno uzyskał doktorat, bo dopiero w 1965 r. na Wydziale Teologicznym KUL za rozprawę nt. *Nauka papieża Piusa XII o kulcie Najświętszej Maryi Panny.* Powołanie ojca Urbańskiego na stanowisko prezesa Studium okazało się bardzo trafne, gdyż z jednej strony był człowiekiem rozmiłowanym w świętym Patriarsze, z drugiej strony dobrym znawcą problematyki mariologicznej i wykładowcą w seminarium duchownym tej dyscypliny teologicznej. Ponadto miał takie osobiste walory, jak: odpowiedzialność, umiejętność zdobywania ludzi dla sprawy, osobiste zaangażowanie, takt i życzliwość.[7] Był jedynym reprezentantem Polski podczas pierwszego Międzynarodowego Sympozjum (Kongresu) Józefologicznego, odbywającego się w Rzymie (1970 r.). Przewodniczył sześciu ogólnopolskim sympozjom józefologicznym w Kaliszu, będąc zarazem ich organizatorem. Dnia 27 IV 1976 r. zrezygnował z funkcji prezesa z powodu choroby, ale zachował do końca tytuł honorowego prezesa. Jemu m.in. zawdzięczamy wstęp naukowy do książki ks. Lucjana Strady *Patron doskonały*, informujący o istocie, podstawach teologicznych, przymiotach i formach kultu św. Józefa.[8] Zmarł 1 III 1985 r.

W kwietniu 1976 r., podczas siódmego ogólnopolskiego sympozjum józefologicznego, na przewodniczącego wybrano ks. dr. Stanisława Rumińskiego z Poznania,[9] a na wiceprezesa ks. dr. Franciszka Brachę (CM) z Krakowa. Sekretarzem pozostał nadal ks. W. Hanc z Włocławka.[10] Ks. S. Rumiński (ur. 1929 r.) studia filozoficzno-teologiczne odbył w Seminarium Duchownym w Gnieźnie i Poznaniu. W latach 1959-1964 studiował na Wydziale Teologicznym KUL dogmatykę oraz w latach 1964-1965 w Instytucie Fonetyki w Katowicach. W 1970 r. uzyskał doktorat na podstawie pracy pt. *Mariologia ks. Franciszka Klemensa Balickiego.* Od 1965 r. był wykładowcą teologii dogmatycznej i fonetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Poznaniu. W latach 1967-1984 pełnił funkcję przewodniczącego Sekcji Dogmatycznej teologów polskich, zaś w l. 1977-1981 był wiceprezesem Komisji Teologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Jego zasługi dla polskiej józefologii są znaczne. Przez siedem lat pełnił funkcję prezesa Studium. Reprezentował w 1976 r. Studium Józegologiczne na II Międzynarodowym Kongresie o św. Józefie w Toledo (Hiszpania). Jest autorem ok. 20 artykułów z zakresu józefologii (w sumie dorobek autora liczy prawie 200 artykułów). Do najważniejszych jego publikacji józefologicznych należy zaliczyć: *Stan badań nad teologią i kultem św. Józefa w Polsce* (1978) oraz *Studia nad kultem św. Józefa w Polsce* (1976). Ks. Rumiński jako prezes Studium zabiegał, by józefologia była traktowana jako odrębna dyscyplina teologiczna, mająca swego przedstawiciela na spotkaniach przewodniczących poszczególnych sekcji przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej. Zmarł 10 III 1984 r.

Podczas kwietniowego spotkania józefologicznego 1984 roku, po śmierci ks. S. Rumińskiego, mając na uwadze organizację IV Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego w Kaliszu, powierzono funkcję prezesa ks. dr. Wojciechowi H a n c o w i, będącemu w zarządzie Studium od początku jego istnienia. Ze względu na zbliżający się Kongres powołano aż czterech wiceprzewodniczących: ks. prof. dr. hab. Lucjana Baltera – na okręg centralny; ks. dr. Andrzeja Bobera – na okręg krakowski; ks. dr. Tadeusza Fitycha – na okręg śląski; oraz ks. dr. Tarsycjusza Sinkę – na okręg nadmorski. Sekretarzem został ks. Krzysztof Konecki, wykładowca liturgiki z Seminarium Duchownego we Włocławku. Po nieoczekiwanej śmierci ks. Bobera, jego miejsce zajął o. Honorat Gil (OCD) z Krakowa.

Ks. W. Hanc reprezentował Studium podczas trzech międzynarodowych kongresów (Kalisz, Meksyk, Malta), głosząc na nich referaty. Wśród ok. 240 drukowanych pozycji posiada ponad 30 z zakresu józefologii i czci św. Józefa, drukowanych na łamach „Ateneum Kapłańskiego", *Studiów Józefologicznych*, montrealskich „Cahiers de Joséphologie", oraz „Ładu Bożego". Będąc od 25 lat członkiem kolegium redakcyjnego, a od dwóch lat redaktorem naczelnym „Ateneum Kapłańskiego", zapewnił fachową dokumentację zarówno poszczególnym sympozjom krajowym, jak i międzynarodowym kongresom józefologicznym. Ponadto dzięki jego wysiłkowi poświęcono w całości tematyce józefologicznej cztery zeszyty „Ateneum".[11] Do najważniejszych pozycji józefologicznych trzeciego z kolei już prezesa Studium należą m.in.: *Józefologia współczesna na tle odbytych kongresów*,[12] *Polskie Studium Józefologiczne*,[13] *Kult św. Józefa w kaliskim sanktuarium w wieku XVII-tym*,[14] *Koronacja obrazu św. Józefa Kaliskiego w dwusetną jej rocznicę*,[15] *Wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego w rozwój józefologii polskiej*[16] oraz oddane do druku hasło *Józefologia* dla *Encyklopedii katolickiej KUL* (tom 8).

Ks. Hanc zrezygnował z stanowiska prezesa w 1991 r., przekazując je swemu młodszemu koledze i uczniowi zarazem, ks. dr. Krzysztofowi K o n e c k i e m u. Sekretarzem został ks. Jan Przybyłowski z Włocławka, zaś wiceprzewodniczącym pozostał ks. Michał Chorzępa z Krakowa. Ks. Konecki funkcję prezesa Studium pełnił do roku 1996. Reprezentował Polskę na czterech międzynarodowych kongresach józefologicznych (Kalisz, Meksyk, Rzym, Malta). Jest autorem wielu artykułów józefologicznych i sprawozdań, które drukował na łamach „Ateneum Kapłańskiego" i „Cahiers de Joséphologie". Do ważniejszych należą: *Kult św. Józefa w kolegiacie kaliskiej w XVIII wieku*; *Kult św. Józefa w diecezji włocławskiej w wieku XIX*; *Św. Józef w posoborowych tekstach Mszału i Liturgii Godzin.*

W tym czasie, 20 XI 1993 r., zmarł długoletni wiceprezes Studium – ks. M. Chorzępa z Krakowa, który przyczynił się znacznie do szerzenia świętojózefowej czci. Brał udział prawie we wszystkich krajowych sympozjach józefologicznych. Reprezentował Studium w trzech kongresach międzynarodowych (Kalisz, Meksyk, Rzym). Szczególnie interesował się rozwojem kultu św. Józefa w Krakowie oraz w Zgromadzeniu Księży Misjonarzy, do którego należał.[17] To

on redagował *Studia Józefologiczne*. Był do końca czynny w ramach Studium Józefologicznego.[18] W jego osobie józefologia polska straciła dobrego znawcę historii kultu św. Józefa w Polsce, zwłaszcza miasta Krakowa.

W 1996 r. ks. Konecki przekazał kierowanie Studium ks. dr. Władysławowi C z a m a r z e, zaś funkcja sekretarza przypadła w udziale ks. Jackowi Plocie, kapłanom diecezji kaliskiej. Wiceprzewodniczącymi zostali: s. mgr Regina Kolinko, felicjanka, oraz ks. dr Tarsycjusz Sinka (CM) z Krakowa. Ks. W. Czamara był uczestnikiem IV Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego, pracując w jego sekretariacie, ponadto uczestniczył w wielu sympozjach krajowych. Reprezentował Studium podczas VII Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego w 1997 r. na Malcie, przedstawiając referat *Główne idee adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris custos"*.[19]

Podczas XXIX krajowego sympozjum ekumenicznego, 28 IV 1998 roku, funkcje wiceprezesów przypadły w udziale dwom kapłanom diecezji kaliskiej: ks. dr. Andrzejowi Latoniowi i ks. lic. Pawłowi Kostrzewie.

3. Udział w kongresach (sympozjach) międzynarodowych

Jednym z nieformalnych, ale istotnych zadań Studium Józefologicznego jest propagowanie dorobku polskiej myśli józefologicznej na forum międzynarodowym. W minionym trzydziestoleciu Studium przywiązywało szczególną uwagę do wypełniania tego zadania. Dlatego józefologowie polscy brali udział we wszystkich dotychczasowych sympozjach międzynarodowych, zwanych często kongresami, które zaczęto organizować po Soborze Watykańskim II.

Pierwsze międzynarodowe sympozjum (kongres) zorganizowano w Rzymie w dniach 29 XI – 6 XII 1970 r., w setną rocznicę ogłoszenia św. Józefa opiekunem Kościoła. Zajęło się ono kultem i teologią św. Józefa w pierwszych piętnastu wiekach chrześcijaństwa (wygłoszono w sumie 41 referatów). Na kongresie tym obok przedstawicieli ośrodków teologicznych z Belgii, Francji, Hiszpanii, Kanady, Meksyku i Włoch, był – jak już wyżej wspomniano – reprezentant polskiego Studium Józefologicznego w osobie jego przewodniczącego, o. Alberta Urbańskiego.

Szersze grono przedstawicieli Studium wzięło udział w drugim z kolei Sympozjum, odbywającym się w dniach od 19 do 26 września 1976 r. w Toledo (Hiszpania), mieście przechowującym ślady kultu św. Józefa, jaki propagowali tam: św. Teresa Wielka i św. Jan od Krzyża. Wśród uczestników przeważali Włosi (15), Hiszpanie (12) i Kanadyjczycy (8). Następne miejsce zajęli Polacy (8).

Wystąpienia polskich józefologów poprzedziło wprowadzenie dotyczące genezy i działalności polskiego Studium Józefologicznego (ks. S. Rumiński). Ponadto referaty wygłosili: o. A. Bober z KUL-u na temat nauki o św. Józefie według ks. Piotra Skargi, który w swoich *Kazaniach* na niedziele i święta roku kościelnego i w *Żywotach świętych* uwydatniał godność, cnoty i przywileje św. Józefa. Bp Julian Wojtkowski z Olsztyna zarysował wpływ Kościoła zachodniego na kult św. Józefa w Polsce, ujawniający się w *Rozmyślaniu Przemyskim*, oraz odwrotne od-

działywanie kultu św. Józefa w Polsce na kult świętojózefowy w Kościele zachodnim poprzez drukowane w Polsce w XV i XVII wieku kazania: Marcina Polaka, Peregryna z Opola, Mikałaja Pszczółki z Błonia i Jakuba z Paradyża. Na temat liturgicznego kultu św. Józefa w Polsce, począwszy od wieków średnich aż po XVII stulecie, mówił ks. prof. Wacław Schenk z KUL-u, kreśląc dzieje święta w dniu 19 marca pod nazwą *Joseph nutritor Domini* w diecezji krakowskiej i innych diecezjach polskich. Prof. Janina Bieniarzówna z Krakowa przedstawiła rozwój kultu św. Józefa w Polsce od XV do XVIII wieku na podstawie przeprowadzonych badań statystycznych w oparciu o album studentów Uniwersytetu Krakowskiego i księgi chrztów głównych kościołów parafialnych Krakowa i Poznania.[20]

Trzeci Międzynarodowy Kongres Józefologiczny odbywał się 14-21 IX 1980 roku w Montrealu (Kanada), zajmując się kultem św. Józefa w wieku XVII. Polskę reprezentowali tam: bp J. Wojtkowski, ks. T. Fitych, ks. prof. dr hab. W. Schenk oraz o. H. Gil.

Bp Wojtkowski przedstawił kult św. Józefa na Warmii; w oparciu o źródła pamiętnikarskie, kult liturgiczny oraz pobożność prywatną wykazał, iż nie był to kult zarażony antyariańskim lękiem, lecz w swej istocie bardzo zdrowy, wskazujący zawsze na Chrystusa i Jego Matkę. Ks. T. Fitych omówił naukę Bernarda Rosy (1624-1696) o św. Józefie w świetle koncepcji mistycznych zaślubin duszy z „Trójcą stworzoną". Bernard Rosa, długoletni opat klasztoru cystersów w Krzeszowie, zainicjował kult św. Józefa na Śląsku i włączył go w nurt kontrreformacji. W swojej wyjątkowo aktywnej twórczości pisarskiej podał oryginalną koncepcję czci świętojózefowej. Chodzi tu o obrączkę miłości do św. Józefa. Tenże autor był także twórcą ciekawej wersji „różańca" do św. Józefa. Z kolei ks. prof. W. Schenk zarysował pobożność świętojózefową w polskich modlitewnikach karmelitańskich XVII wieku. W oparciu o liturgiczne formularze: zaślubin św. Józefa z Maryją (23 stycznia), święto opieki (obchodzone w drugą niedzielę po Wielkanocy) oraz tzw. święta kwartalne. W. Schenk doszedł do wniosku, iż wiek XVII był szczególnym wiekiem świętojózefowych nabożeństw. Następnie o. H. Gil zaprezentował referat nt. roli karmelitów bosych w szerzeniu kultu św. Józefa w Polsce w wieku XVII.[21]

Czwarty Międzynarodowy Kongres Józefologiczny odbył się w dniach od 22-29 IX 1985 r. w Kaliszu. Tematem wiodącym był nadal kult św. Józefa w wieku XVII. Naczelny temat omawiano w 44 referatach przedstawicieli takich krajów, jak: Austria, Anglia, Belgia, Brazylia, Francja, Hiszpania, Kanada, Meksyk, Niemcy Zachodnie, Stany Zjednoczone, Włochy, Salwador i Polska. Kraje te reprezentowały wszystkie międzynarodowe ośrodki józefologiczne świata.

Tym razem 12 prelegentów należących do polskiego Studium Józefologicznego ubogaciło swoim wkładem józefologię światową. I tak ks. W. Hanc przedstawił dwa referaty, a mianowicie podczas inauguracji zarysował współczesną józefologię na tle odbytych dotąd kongresów, a podczas jednej z sesji naukowych wygłosił referat nt. *Kult św. Józefa w kaliskim sanktuarium w wieku XVII-tym.*

Dokonał też podsumowania Kongresu podczas rekoronacji 29 września, kiedy to Prymas Polski kard. Józef Glemp ozdobił skronie Świętej Rodziny nowymi koronami.[22] Z kolei bp J. Wojtkowski ukazał *Kult św. Józefa w drukach polsko-niemieckich w XVII wieku*; ks. W. Nowak – *Kult św. Józefa u Ewangelików na Mazurach w XVII wieku;* o. J. Wanat – *Łaskami słynący obraz Patrona Krakowa w wieku XVII;* o. Józef Madanowski omówił temat *Święty Józef w pieśniach słowiańskich XVII w.*, a ks. T. Fitych – *Mariotypiczna i chrystocentryczna orientacja józefologii Jerzego Iwanka,* śląskiego jezuity XVII wieku; ks. B. Natoński (SJ) ukazał *Kult św. Józefa u Ojców Jezuitów w XVII w.* zaś ks. J. Rąb – *Kult św. Józefa w południowo-wschodniej Polsce w XVII w.*; ks. F. Bracha przedstawił *Wkład ks. Adama Opatowczyka w studia polskie o św. Józefie w XVII w.*, zaś ojcowie: S. Ryłko *Kult św. Józefa w kościele i klasztorze sióstr bernardynek w Krakowie* i K. Grudziński *Kult św. Józefa w kościołach bernardynów i bernardynek w XVII wieku.* Specjalny referat wygłosił ówczesny przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski, prof. bp A. Nossol, mówiąc nt. *Roli i znaczenia kongresów w Kościele.*[23]

Piąty Kongres odbył się w dniach 17-24 IX 1989 r. w stolicy Meksyku, obejmując tematycznie wiek XVIII. Kongres zgromadził 50 profesorów z 15 krajów. Organizatorem było Stowarzyszenie Misyjne Księży Józefitów (Congregación de Misioneros Josefinos – MJ), prowadzące Centrum Dokumentacji i Studiów Józefińskich w Meksyku. Wygłoszono 38 referatów z zakresu biblijnych podstaw czci św. Józefa, teologii duchowości, liturgii, historii kultu i sztuki sakralnej, kaznodziejstwa oraz ikonografii. Sympozjum wykazało, że kult św. Józefa w XVIII w. najżywiej rozwijał się w Hiszpanii i krajach języka hiszpańskiego (Ameryka Łacińska).

Podczas Kongresu uwydatniono specjalną rolę św. Józefa w historii zbawienia jako Ojca Jezusa i Oblubieńca Maryi oraz różnorakie formy kultu św. Józefa w XVIII wieku. Stwierdzono, iż analizowany wiek był czasem dojrzałej józefologii, co nie pozostało bez wpływu na pobożność. Na uwagę zasługują także referaty o tematyce ekumeniczno-interkonfesyjnej, jak np.: kult św. Józefa, Ojca Chrystusa w ujęciu luteran XVIII w. (R. Gauthier z Kanady) oraz kult św. Józefa w Kościele Ewangelicko-Augsburskim na Mazurach w XVIII w. (ks. W. Nowak z Polski).

Jedna z liczniejszych tym razem, polska delegacja była reprezentowana przez: bpa J. Wojtkowskiego i ks. W. Nowaka z Olsztyna oraz W. Hanca i K. Koneckiego z Włocławka, L. Andrzejczaka z Kalisza, M. Chorzępę z Krakowa i s. Dolores Siutę z Tarnowa. Nie tylko co do ilości przedstawicieli, ale także od strony treści zaprezentowano bogaty tematycznie dorobek polskiej józefologii. I tak, bp J. Wojtkowski mówił o kulcie św. Józefa w Księgach Brungsberskich XVIII w.; ks. W. Hanc przedstawił ks. Stanisława Kłossowskiego jako jednego z głównych józefologów polskich (kaliskich) XVIII w.; ks. L. Andrzejczak zarysował józefologię ks. Józefa Płochowskiego, polskiego jezuity

XVIII w.; ks. W. Nowak opracował *Kult św. Józefa u ewangelików mazurskich w XVIII w.* Ks. M. Chorzępa przedstawił *Kult św. Józefa w Krakowie w XVIII w.*, a s. D. Siuta ukazała *Kult św. Józefa w południowo-wschodniej Polsce w XVIII w.*[24]

Szósty z kolei Kongres zorganizowano w Rzymie w dniach 12-19 IX 1993 r., celem zgłębienia aspektów teologiczno-historycznych kultu św. Józefa w XIX w. Uczestnicy Kongresu reprezentowali 13 krajów: Kanadę, Meksyk, USA, Brazylię, Boliwię, Salwador, Wenezuelę, Gwatemalę, Francję, Hiszpanię, Maltę, Włochy, Irlandię, Niemcy i Polskę (z ośrodków: Krakowa, Kalisza, Olsztyna, Szczecina, Włocławka i Wrocławia). Wygłoszono w sumie ok. 50 referatów. Analizowano kult św. Józefa w liturgii, sztuce, literaturze, w duchowości świętych, w sanktuariach i bractwach XIX w. Św. Józef stał się wzorem osobowym dla takich np. świętych, jak: Leonardo Murialdo czy Ludwik Guanella, a przede wszystkim wzorem milczenia, życia ukrytego, pokory oraz punktu odniesienia dla wszystkich aspektów życia wewnętrznego. Kult św. Józefa rozszerzał się w XIX w. w każdej części Europy: w Niemczech, krajach języka francuskiego, w Polsce, a ponadto był bogatym źródłem duchowości dla czasów współczesnych.

Niemały wkład treściowy polskiej delegacji wyraził się m.in. w referatach bpa J. Wojtkowskiego mówiącego o kulcie św. Józefa na Mazurach; ks. K. Koneckiego z Włocławka, który zarysował kult św. Józefa w diecezji włocławskiej w XIX w.; ks. W. Nowaka referującego świętojózefową cześć w postyllografii ewangelickiej na Mazurach w wieku XIX; ks. T. Fitycha omawiającego polskie, włoskie, francuskie i hiszpańskie edycje książkowe w wieku XIX oraz w dwu prelekcjach sióstr: D. Siuty omawiającej pasterską działalność ks. Zygmunta Gorazdowskiego (1845-1920), założyciela sióstr św. Józefa w Galicji, i R. Kolinko prezentującej kult św. Józefa w świetle pism Zofii Truszkowskiej, założycielki felicjanek.[25]

I wreszcie siódmy Międzynarodowy Kongres Józefologiczny na Malcie odbyty w dniach 21-28 IX 1997 r., którego tematem przewodnim był *Kult św. Józefa w XIX i XX wieku.* Organizacja Kongresu została powierzona Konfraterni św. Józefa, mającej swoją siedzibę w Rabat, przy którym istnieje Centrum Studiów Józefologicznych. W podwójny wymiar Kongresu na Malcie: teologiczno-naukowy i pastoralny włączyło się liczne grono teologów pochodzących z 13 krajów (Brazylii, Chile, Francji, Hiszpanii, Kanady, Malty, Meksyku, Niemiec, Polski, Salwadoru, USA, Wenezueli i Włoch). Uczestnicy tych krajów reprezentowali w sumie 12 centrów badawczych związanych ze czcią św. Józefa. Wygłoszono ok. 70 referatów, pośród których widniały takie nazwiska jak: R. Gauthier (osobiście ze względu na zły stan zdrowia nie przybył na Maltę), C. Carillo Ojeda, E. Cova, E. Llamas i inni.

W nurt ten włączyli się licznie i czynnie polscy józefolodzy. Dziewięć referatów obrazujących świętojózefową cześć w XIX i XX wieku w Polsce pozwoliło zwrócić uwagę na takie postacie i osobowości jak: bł. Honorat Koźmiński

(referat s. R. Kolinko) i biskup A. Pawłowski (jego wkład przybliżył ks. W. Hanc). Kult św. Józefa w XX w. na Warmii przedstawił bp J. Wojtkowski, zaś polskie kaznodziejstwo po Soborze Watykańskim II zobrazował ks. W. Nowak. Gówne idee adhortacji apostolskiej o św. Józefie przedstawił ks. W. Czamara, zaś o świętym Józefie w tekstach mszalnych papieża Pawła VI i Liturgii Godzin mówił ks. K. Konecki, s. D. Siuta wskazała na pozytywne wartości ludzkich kryzysów odczytywane w świetle życia św. Józefa. Na koniec ks. T. Pietrzak ukazał św. Józefa jako przykład męża i ojca dla współczesnej rodziny.

4. Sympozja krajowe

Odbywają się one od 30 lat w Kaliszu. Wygłoszono tu w sumie ok. 170 referatów, które zgrupować można w 12 działach tematycznych:
1) Św. Józef w przekazach biblijno-patrystycznych,
2) Św. Józef w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła,
3) Teologiczne podstawy i istota kultu św. Józefa,
4) Liturgiczne aspekty kultu św. Józefa,
5) Pastoralno-ekumeniczno-praktyczny wymiar kultu św. Józefa,
6) Duchowość świętojózefowa,
7) Historia kultu św. Józefa w Polsce i na świecie,
8) Św. Józef w ikonografii i sztuce sakralnej,
9) Św. Józef w pieśniach kościelnych,
10) Kongresy i sympozja józefologiczne,
11) Józefologiczne ośrodki i świętojózefowe uroczystości,
12) Recenzje i informacje.

Autorzy głoszący referaty z wyżej wymienionych zagadnień reprezentowali różne środowiska naukowe i duszpasterskie, a m.in.: białostockie (W. Pietkun), braniewskie (J. Madanowski), Górka Klasztorna (K. Boryna), krakowskie (F. Bielecki, J. Bieniarzówna, A. Bober, F. Bracha, M. Chorzępa, H. Gil, P. Gołębiowski, W. Kowalak, T. Masłowski, J. Paściak, S. Ryłko, F. Schreder, T. Sinka, W. Smereka, J. Stramek, W. Szymona, J. Wanat, J. Woźniak, A. Urbański), lubelskie (W. Schenk, W. Smoleń, A. Bober), niepokalanowskie (J. Wierdak), olsztyńskie (W. Nowak, J. Wojtkowski, J. Piskorska), paradyskie (T. Sinka), poznańskie (P. Bydałek, J. Peter, J. Pytel, S. Rumiński, M. Wolniewicz), przemyskie (T. Szczurek), sandomierskie (K. Przybyś), szczecińskie (S. Kolinko), tarnowskie (D. Siuta, D. Szymańska, T. Krężołek), warszawskie (L. Balter, B. Mierzwiński, W. Miziołek, B. Przybylski, E. Weron), włocławskie (L. Andrzejczak, J. Bagrowicz, J. Fret, W. Hanc, F. Jóźwiak, K. Konecki, G. Tysarczyk), wrocławskie (T. Fitych).

Z gości zagranicznych należy wymienić: z Rzymu – Tarcisio Stramare, z Kanady – Rolanda Gauthiera, Hiszpanii – S.P.R. San Domingueza i Juana Bosco de Jesus, z Niemiec – Germana Rovirę. Pośród wymienionych prelegentów są biskupi: W. Miziołek i J. Wojtkowski oraz prawosławny biskup Szymon Romaniuk z Łodzi, profesorowie uniwersyteccy akademiccy: L. Balter, J. Bagrowicz, J. Ba-

niak, J. Bieniarzówna, A. Bober, B. Mierzwiński, S. Olejnik, J. Peter, J. Pytel, I. Werbiński, E. Weron, M. Wolniewicz, R. Rak, W. Smereka, W. Smoleń i W. Schenk; profesorowie i wykładowcy papieskich fakultetów teologicznych i seminariów duchownych (J. Bagrowicz, F. Bracha, K. Boryna, W. Czamara, M. Chorzępa, T. Fitych, H. Gil, P. Gołębiowski, W. Hanc, F. Jóźwiak, T. Kaczmarek, K. Konecki, W. Miziołek, W. Nowak, J. Paściak, Z. Pawłowski, W. Pietkun, B. Przybylski, J. Przybyłowski, S. Rumiński, F. Schreder, T. Sinka, T. Szczurek, E. Szymanek, J. Szymański, W. Szymona, A. Urbański, J.B. Wanat, J. Woźniak), duszpasterze (L. Andrzejczak, M. Błaszczyk, W. Czamara, J. Kowalski, P. Kostrzewa, S. Pietruszewski, T. Pietrzak, K. Przybyś, J. Rąb, E. Wojtusiak) i wierni świeccy (J. Bieniarzówna, R.M. Fidor, J. Piskorska). Są przedstawiciele duchowieństwa diecezjalnego oraz różnych żeńskich i męskich zgromadzeń zakonnych. Tak np. felicjanek (S. Kolinko), józefitek (D. Siuta, D. Szymańska, T. Krężołek), Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi (G. Tysarczyk). Pośród męskich wymienić należy jezuitów (A. Bober, S. Natoński), kanoników regularnych (S. Ryłko), karmelitów (F. Bielecki, H. Gil, J. Wanat, A. Urbański), Księży Misjonarzy (F. Bracha, M. Chorzępa, T. Sinka, J. Woźniak), redemptorystów (J. Madanowski) oraz Misjonarzy Świętej Rodziny (K. Boryna), werbistów (A. Arlik).

Posród 170 prelegentów znajdują się specjaliści z zakresu biblistyki (P. Gołębiowski, F. Jóźwiak, J. Paściak, Z. Pawłowski, J. Peter, J. Pytel, F. Schreder, W. Smereka, T. Stramare, T. Szczurek, E. Szymanek, M. Wolniewicz), patrystyki (A. Bober, J. Woźniak, T. Kaczmarek), teologii ogólnej i systematycznej (L. Balter, R. Gauthier, W. Hanc, S. Olejnik, W. Pietkun, B. Przybylski, S. Rumiński. D. Siuta, A. Urbański, J. Wojtkowski), z liturgiki (K. Konecki, W. Nowak, W. Schenk, T. Sinka), z teologii ekumenicznej i praktycznej (J. Bagrowicz, F. Bracha, B. Mierzwiński, W. Miziołek, S. Romaniuk, E. Wojtusiak), z teologii duchowości (K. Boryna, San Dominguez, I. Werbiński), historii (J. Bieniarzówna, F. Bracha, M. Chorzępa, T. Fitych, H. Gil, J. Rąb, S. Ryłko, J. Wierdak), z zakresu sztuki sakralnej (W. Smoleń, J. Wanat, J. Piskorska), pieśni kościelnych (J. Madanowski, T. Sinka).

5. Publikacje józefologiczne

Dorobek polskiej józefologii można dostrzec w wielu naukowych i popularnych publikacjach. Z czasopism systematycznie na swych łamach osiągnięcia w postaci odbytych sympozjów i kongresów prezentuje „Ateneum Kapłańskie", poświęcając ponadto w całości zeszyty: 414 w 1978 r., podwójny zeszyt 465-466 w 1986 r. omawiający IV Międzynarodowy Kongres Józefologiczny w Kaliszu, oraz z. 539 z 1999 r. poświęcony Kongresowi na Malcie (1997). O dorobku tym świadczy także 35 tom „Cahiers de Joséphologie", obejmujący 828 stron druku, a zawierający całość dokumentacji Międzynarodowego Kongresu w Kaliszu, jak również kolejne międzynarodowe sympozja: piąte (t. 39 z 1991 r.) i szóste (t. 43 z 1995 r.).

Na szczególną uwagę w okresie 30-lecia zasługuje jednak kilka pozycji książkowych,[26] w których józefolodzy polscy mają swój udział lub są ich autorami.[27]

Nie można na tym miejscu nie wspomnieć o ponad 50 pracach naukowych pisanych na KUL, ATK czy wydziałach papieskich. Są to prace magisterskie, licencjackie i doktorskie.[28]

6. Współpraca z innymi ośrodkami badawczymi

Polskie Studium Józefologiczne współpracuje prawie ze wszystkimi józefologicznymi ośrodkami świata. Wymienić tu jednak trzeba szczególnie Północno-Amerykańskie Stowarzyszenie Józefologiczne, z ks. R. Gauthierem na czele; Stowarzyszenie Ibero-Amerykańskie w Hiszpanii; Centrum Józefologiczne we Włoszech, z ks. Tarcisio Stramare, oraz z Centrum Meksykańskim i jej przewodniczącym Carillo Ojeda, czy też wreszcie z Niemieckim Centrum Studiów nad św. Józefem.

Wyrazem tej współpracy był także udział prelegentów zagranicznych w naszych rodzimych sympozjach józefologicznych, jak np. R. Gauthiera z Kanady, założyciela „Wspólnoty braci Jezusa–Cieśli", San Romana Domingueza (OCD) z Hiszpanii, Juana Bosco de Jesus (OCD) z Hiszpanii czy G. Roviry z Niemiec.

7. Uwagi końcowe

1. Sumując całość działalności Studium Józefologicznego, można powiedzieć, że realizowało i wypełniało testament założycieli, służąc czcicielom św. Józefa w wypracowaniu teologicznych podstaw i historii świętojózefowego kultu, przez co przyczyniono się do bardziej świadomego rozkwitu czci św. Józefa, Oblubieńca Maryi i ziemskiego Ojca Jezusa.

2. Trudno kusić się w tym miejscu o ocenę dorobku i osiągnięć badawczych działalności Studium. O powyższym świadczą i będą świadczyły napisane i nadal opracowywane prace magisterskie, licencjackie i doktorskie na KUL, ATK oraz papieskich wydziałach teologicznych w Krakowie, Poznaniu i Wrocławiu (w sumie powstało około 50 rozpraw). O dorobku polskiej józefologii, w którym wyróżnić można pozycje samoistne, przyczynki badawcze, prace naukowe, recenzje i sprawozdania – świadczy chociażby ich liczba: ok. 200 pozycji.

3. We wszystkim, co czyniono w ciągu 30 lat działalności Studium, starano się eksponować Opiekuna Zbawiciela „jako powiernika tej samej miłości, mocą której Ojciec Przedwieczny «przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa» (Ef 1, 5)" (RC, 1), przyczyniając się tym samym do umacniania się świętojózefowej czci, przyzywając dla Kościoła jego opieki.

4. Polska józefologia, która bez wątpienia zawdzięcza swój dynamizm Studium Józefologicznemu, nie pragnie stanowić odrębnej dyscypliny teologicznej, lecz raczej pragnie być czymś w rodzaju ożywczego prądu płynącego poprzez życie Kościoła, który swoją służebną postawą przyczynia się do stałego zgłębiania czci należnej Nazaretańskiemu Patriarsze.

PRZYPISY

[1] Por. W. Hanc, *Polskie Studium Józefologiczne*, w: *Studia Józefologiczne*, t. 1, Kalisz 1989, s. 9; tenże, *Wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego w rozwój józefologii polskiej*, „Ateneum Kapłańskie" (AK) 132(1999) s. 64-66; Z. Kalinowski, *Z dziejów kultu św. Józefa w cudownym obrazie św. Rodziny w Kaliszu*, Kalisz 1970, s. 19-22 mps.

[2] Na temat historyczno-teologicznego kontekstu józefologii biskupa Pawłowskiego – zob. W. Hanc, *Wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego...*, art. cyt., s. 56-60

[3] Zob. tamże, s.64-68.

[4] Por. W. Hanc, *Polskie Studium Józefologiczne*, art. cyt., s. 10.

[5] Tamże, s. 11.

[6] Zob. tamże, s. 12.

[7] Warto podkreślić, że ojciec Albert pełnił w zakonie niezwykle odpowiedzialne funkcje, jak np. w latach 1949-1950 prowadził wykłady z dogmatyki w studium zakonnym w Krakowie; 1964-1967 sprawował urząd prowincjała; 1970-1973 ponownie wrócił do dydaktyki, będąc prefektem studiów w Krakowie. Por. B. Panek, *Urbański Albert Zenon*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 8, Warszawa 1995, s. 599.

[8] Zob. L. Strada, *Patron doskonały*, Kraków 1976, s. 9-25.

[9] Zob. W. Hanc, *Siódme ogólnopolskie sympozjum józefologiczne*, AK 87(1976) s. 468.

[10] Zob. S. Rumiński, *Stan badań nad teologią i kultem św. Józefa w Polsce*, AK 90(1978) s. 10.

[11] Zob. AK 90(1978) 414; 107(1986) 465-466; 132(1999) 539. Właśnie pierwszy zeszyt 1999 r. poświęcony został 30-leciu istnienia józefologicznego Studium, ukazując m.in. wkład polskiej józefologii w VII Międzynarodowy Kongres Józefologiczny (Malta 1997).

[12] AK 107(1986) s. 208-216.

[13] Zob. *Studia Józefologiczne*, t. 1, Kalisz 1989, s. 9-13.

[14] AK 107(1986) s. 250-261.

[15] AK 127(1996) s. 247-259.

[16] AK 132(1999) s. 55-72.

[17] Zob. np. *Przejawy kultu św. Józefa u Księży Misjonarzy w Polsce*, „Roczniki Wincentyńskie" 6(1986) 3-4, s. 84-97; *Przejawy kultu św. Józefa w zabytkach sakralnych starego Krakowa*, w: *Studia Józefologiczne*, dz. cyt., s. 105-120; *Le culte de saint Joseph a Cracovie du 18 siecle*, „Estudios Josefinos" 15(1991) 89-90, s. 549-555.

[18] Szerzej w odniesieniu do jego osoby zob. *Słownik polskich teologów katolickich*, dz. cyt., s. 128-133.

[19] Zob. AK 132(1999) s. 6-12.

[20] Por. S. Rumiński, *II Międzynarodowe Sympozjum o świętym Józefie w Toledo*, AK 90(1978) s. 109-115.

[21] Por. W. Hanc, *XII Sympozjum o św. Józefie w Kaliszu*, AK 97(1981) s. 531-533.

[22] Poprzednie korony zostały skradzione na rok przed kongresem.

[23] Program i przebieg całego Kongresu w Kaliszu – zob. AK 107(1986) s. 191-341; ponadto: *Présence de Saint Joseph au XVIIe siècle*, „Cahiers de Josephologie" 35(1986) s. 1-828.

[24] Por. K. Konecki, *Sympozja Józefologiczne w Kaliszu*, AK 118(1992) s. 505-509; zob. *Saint Joseph au XVIIIe siècle*, „Cahiers de Josephologie", 39(1991) s. 7-878

[25] Por. W. Nowak, *VI Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne w Rzymie (1993)*, „Ruch Bibl. i Liturg." 47(1994) 1, s. 53-56; zob. *Saint Joseph au XIXe siècle. Sixième symposium international*, „Cahiers de Josephologie" 43(1995) s. 9-33.

[26] Zob. T. Fitych, *Polskie publikacje o św. Józefie w 30-letnim okresie posoborowym (1966-1996)*, AK 132(1999) s. 88-89.

[27] Można tu wymienić następujące publikacje książkowe:

1. Książka L. Strady, *Patron doskonały*, Kraków 1976

2. Praca zbiorowa, dwutomowe dzieło *Józef z Nazaretu*, wydane nakładem karmelitów bosych w Krakowie w 1979 r.

3. *Św. Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, autorstwa L. Filasa (SJ), wyd. w Krakowie 1979 r., gdzie w części drugiej polską józefologię prezentują: ks. F. Bracha, ks. B. Natoński, ks. A. Bober i ks. J. Ożóg.

4. O. J. Wanat opublikował w Krakowie w 1981 r. *Kult św. Józefa Oblubieńca NMP u Karmelitów Bosych w Krakowie*, Kraków 1981.

5. Teofil Stanisław Kapusta (OCD) jest autorem pozycji wydanej w Krakowie w 1986 r. *Św. Józef mistrzem naszej modlitwy*.

6. W 1989 r. ukazał się pierwszy i jak dotąd ostatni zeszyt *Studiów Józefologicznych*, pod red. ks. M. Chorzępy, Kraków 1989. Miały one prezentować systematycznie dorobek polskiej józeologii.

7. T. Fitych opublikował w 1990 r. w Lublinie pracę pt. *Trójca stworzona. Nauka o św. Józefie na Śląsku*.

[28] Spośród tych ostatnich na uwagę zasługują:

1. T. Fitych, *Nauka o św. Józefie na Śląsku w XVII i XVIII w. na podstawie źródeł rodzimych*, Lublin 1983 (KUL).

2. T. Sinka, *Kult św. Józefa w polskich pieśniach nabożnych ku Jego czci*, Kraków 1980 (PAT).

3. B.J. Wanat, *Kult św. Józefa Oblubieńca NMP u Karmelitów Bosych w Krakowie*, Kraków 1982 (PAT).

KS. TOMASZ KACZMAREK

ORGANIZACJA DZIEŁ CHARYTATYWNYCH KOŚCIOŁA W KARTAGINIE POD KIERUNKIEM ŚW. CYPRIANA

Aby ukazać pełniejszy obraz działalności charytatywnej św. Cypriana, biskupa Kartaginy w latach 249-258, trzeba najpierw przybliżyć tło historyczne: niektóre wydarzenia z czasów, w jakich przypadło mu pełnić posługę biskupią tegoż Kościoła.

Połowa III wieku jest czasem, w którym zaznacza się coraz dotkliwiej kryzys instytucji cesarstwa rzymskiego. Do wstrząsów związanych z gwałtownymi zmianami władców imperium, kryzysem instytucji publicznych, dochodzą porażki militarne, epidemie dziesiątkujące ludność w zachodniej i południowej części państwa, co w sumie powoduje pogorszenie się sytuacji ekonomicznej niższych warstw ludności.[1]

Obraz świata, a konkretnie środowiska, w którym żył Cyprian, jest bardzo pesymistyczny: niesprawiedliwość, krzywdy, zatrata praworządności. Bardzo jaskrawo wypływało to w latyfundiach senatorskich Afryki Prokonsularnej, sięgających jeszcze czasów Kaliguli. Powszechne było nieograniczone poszerzanie swych zasobów przez warstwę administracji rzymskiej, wywłaszczanie drobnych właścicieli, tworząc z nich faktycznie stan niewolniczy. To powodowało tworzenie się dużych skupisk biedoty wokół Kartaginy.[2]

Na tym tle chrześcijaństwo jawi się jako czynnik formujący zupełnie nowy styl życia i mentalność, gdy chodzi o relacje społeczne, własność prywatną. W taki klimat wchodzi nowo nawrócony na chrześcijaństwo, znany szeroko retor z Kartaginy, Cyprian, którego ujęła „nowa droga", obejmująca konsekwentnie wszystkie sfery życia. Radykalne opowiedzenie się za Ewangelią kazało Cyprianowi w inny sposób spojrzeć na codzienne realia swojego miasta, gdzie z niezwykłym przepychem nielicznych zderzało się krańcowe ubóstwo wydziedziczonych. Kontakt z masą biednych dużego miasta, do której należeli także liczni chrześcijanie, odkrywanie ich problemów – skłoniło go do rozdania dużej części swej rodowej posiadłości na wsparcie ubogich.

Trzy lata po przyjęciu chrześcijaństwa, w 249 r., przez aklamację ludu został powołany na biskupa Kartaginy. Jako biskup stanął zaraz wobec nowych wyzwań, dyktowanych przez bieżące wydarzenia, które wymagały zorganizowa-

nia całego systemu niesienia pomocy potrzebującym. Było to najpierw prześladowanie chrześcijan zaprowadzone w 250 r. edyktem Decjusza Trajana.[3] W wyniku sankcji cesarskich wobec chrześcijan, bardzo wielu z nich straciło swe posiadłości. Powstała przeto paląca konieczność organizowania szerokiej pomocy zarówno dla nich, jak i dla uwięzionych współbraci.

Wkrótce pojawił się nowy problem: w latach 251-154 w zachodniej i północnej części imperium szerzyły się epidemie. W 253 r. zaraza wybuchła w porcie w Kartaginie, skąd rozprzestrzeniła się na cały rejon,[4] powodując wymieranie całych miejscowości, spustoszenie, panikę. Teraz najbardziej palącym problemem stało się zajęcie się umierającymi, do których grzebania brakowało ludzi, oraz licznymi bezdomnymi, masowo opuszczającymi zagrożone miejsca.

Ponadto w 252 r. górskie plemiona numidyjskie, ośmielone czasowym przesunięciem legionów, pustoszyły bezkarnie południowe rejony Afryki Prokonsularnej. W trakcie najazdów cierpiała również ludność chrześcijańska. Dopóki nie nadeszła pomoc wojskowa, osiem diecezji zostało spustoszonych, a wielu chrześcijan uprowadzono do niewoli. Pomoc teraz szła w kierunku szeroko zakrojonych zbiórek pieniędzy na wsparcie poszkodowanych i wykup uprowadzonych do niewoli.[5]

Szeroko zakrojoną działalność charytatywną charyzmatycznego pasterza Kartaginy, która zmierzała do wytworzenia nowego ducha podejścia do człowieka, rozszerzania chrześcijańskiego modelu życia – ilustrują w zasadzie dwa rodzaje źródeł. Pierwszym jest relacja diakona Poncjusza w *Vita Cypriani*, pisana już z perspektywy życia Cypriana zakończonego przez męczeństwo, by utrwalić w Kościele kartagińskim postać pasterza – wzoru.[6] Mimo bardzo emocjonalnego nastawienia biografa, pismo odbija niewątpliwie przekonania współczesnych o dziele tegoż biskupa. Bogatszym źródłem natomiast dla prześledzenia tej problematyki są pisma Cypriana, które pozwalają uchwycić wiele momentów z jego posługi charytatywnej, a zwłaszcza głębsze motywy tej działalności.

Relacja Poncjusza

Obraz biskupa, jaki jawi się w dziele *Vita Cypriani*, kreślony jest z dużym ładunkiem uczuć, emfazą, jako człowieka odtwarzającego dzieła bohaterów biblijnych – *exempla veterum iustorum*. W podejściu biskupa Kartaginy do dóbr materialnych autor widzi postawę Hioba, który w każdej sytuacji błogosławił Pana i pozostawiał swoje bogactwa do dysponowania zgodnie z zamiarami Boga, czy Tobiasza niosącego posługę zmarłym. Biskup postrzegany jest jako ten, który tworzył wokół siebie klimat braterstwa i życzliwości, jaki panował wokół Apostołów.[7] Poncjusz zaznacza, że „dom biskupa stał otworem dla każdego ubogiego; żadna wdowa nie odeszła od niego z pustymi rękami, nie było chromego, który by nie doznał wsparcia, człowieka bez odzienia, by nie został okryty".[8] Był to biskup, który „zawsze stał na straży miłosierdzia".[9]

Dobroczynność Cypriana zaznaczała się najbardziej w sytuacjach krytycznych, jakie niosła dziesiątkująca ludność zaraza. „Wszyscy drżeli, płakali, ucie-

kali, porzucali swoich bez miłosierdzia – notuje biograf Cypriana – jak gdyby przez porzucenie umierającego można było samą zarazę usunąć. W całym mieście leżały masowo zwłoki nie pogrzebanych".[10] Biskup zorganizował wtedy chrześcijan, rozpoczynając od ożywienia w nich motywów miłosierdzia. Echem tego jest pismo *De opere et eleemosinis*. Niesiona pomoc rozciągała się na wszystkich poszkodowanych, nie tylko na współbraci we wierze. „Wielu z tych, którzy z powodu ubóstwa nie mogli służyć majątkiem, więcej dawało niż majątek, nadrabiając własną pracą, droższą nad wszystkie bogactwa. Bo któż pod kierunkiem takiego nauczyciela by nie spieszył, żeby znaleźć się pośród walczących, w których ma upodobanie Bóg Ojciec i Sędzia – Chrystus?".[11]

Działalność charytatywna Kościoła w III w. posiadała formy utrwalone już przez długie doświadczenie. Tym odznaczał się – według określenia św. Ignacego z Antiochii – „przewodzący w miłości"[12] Kościół rzymski, co wielokrotnie zauważają także biskupi Wschodu i Afryki, żeby wspomnieć choćby list biskupa Koryntu, Dionizego, do papieża Sotera[13] i biskupa Aleksandrii, Dionizjusza, do papieża Stefana,[14] którzy podkreślają, że szczodrobliwość Kościoła rzymskiego docierała nie tylko do wielu okolicznych Kościołów, ale aż do Syrii i Arabii. Można przypuszczać, że również Cyprian czerpał stąd wzory dla swojego Kościoła, o czym może świadczyć m.in. *List 8*, informujący o roztaczaniu opieki nie tylko nad uwięzionymi chrześcijanami, ale także nad rozproszonymi i głodującymi po konfiskacie ich dóbr.[15]

Fundusz charytatywny

Szeroka pomoc wobec potrzebujących opierała się przede wszystkim na funduszach płynących ze zbierania środków materialnych pośród wspólnot. Były to ofiary wiernych (*oblationes*) łączone ze sprawowaniem ofiary eucharystycznej. Mieli w tym swój udział także ubodzy, na miarę swoich możliwości. Uważano to wprost za obowiązek wiary. Cyprian z naciskiem podkreśla, że nie święci należycie dnia świętego, kto mogąc coś przynieść na ofiarę, zjawia się z pustymi rękami przy stole Eucharystii.[16]

Innym źródłem zasilającym fundusz ubogich były ofiary pieniężne. Tam gdzie sprawowano liturgię (*dominicum*), wyznaczano specjalne miejsca na składki, które Cyprian nazywa *corbonae*.[17] Kasa ta była uzupełniana przez składki zwyczajne – *collectae*, zbierane na ogół przez diakonów. Gdy zachodziły szczególniejsze potrzeby, odwoływano się do szerszej ofiarności wiernych, jak np. w przypadku prośby biskupów numidijskich o pomoc w wykupieniu uprowadzonych do niewoli chrześcijan.[18] W przypadku Cypriana, fundusz ten regularnie był zasilany ze sprzedaży jego osobistego majątku.

Zarząd funduszem i dobrami na potrzeby ubogich

Dysponowanie tak zgromadzonymi środkami należało do biskupa, o którego pozycji we wspólnocie Cyprian powiedział, iż „biskup jest w Kościele, a Kościół

w biskupie".[19] Miernikiem posługi pozostawała zawsze miłość chrześcijańska. Obok jednak wzniosłych przypadków, Cyprian mówi z dezaprobatą i bólem również o negatywnych, choć sporadycznych sytuacjach. W jego *Epistolarium* jest mowa na przykład o biskupie Fortunacjuszu, który powodowany chciwością, bogacił się z ofiar wiernych, przeznaczając zbierane pieniądze m.in. na wystawne biesiady.[20]

Jeżeli biskup był nieobecny przez jakiś czas we wspólnocie, wyznaczał dla posługi wspierania ubogich swojego zastępcę. Taką osobą był m.in. Rogacjan w czasie przymusowego usunięcia się Cypriana w czasie prześladowania w r. 249/250 poza miasto, skąd kierował Kościołem kartagińskim.[21] Niekiedy okoliczności wymagały zasadniczej, choć czasowej zmiany w rozdzielaniu wsparcia. W obliczu prześladowania, Cyprian rozdzielił pieniądze między prezbiterów i diakonów, aby zabezpieczyć je przed konfiskatą urzędników cesarskich, a jednocześnie ułatwić opiekę nad potrzebującymi.[22]

Jakkolwiek prezbiterzy brali czynny udział w organizowaniu posługi charytatywnej, to jednak zasadniczo było to tylko jej koordynowanie. Czynna, bezpośrednia posługa spoczywała w rękach diakonów. Oni zbierali składki, do nich należało staranne rozeznanie, kto we wspólnocie potrzebuje wsparcia czy opieki, sporządzali ich spisy (*matricula necessitatum*), rozpatrywali w szczegółach prośby. Po zaspokojeniu potrzeb imiona tych osób wymazywano ze spisu.[23] Diakoni organizowali odwiedzanie uwięzionych chrześcijan, towarzyszyli kapłanom, by organizować pośród nich Eucharystię,[24] przy pomocy innych współbraci ze wspólnot zajmowali się grzebaniem zmarłych.[25]

Zasada udzielania pomocy

Z pism biskupa Kartaginy wynika, że pomoc była niesiona tylko tym potrzebującym, którzy z uzasadnionych przyczyn nie mieli możliwości zaradzenia swym podstawowym potrzebom. Starano się nie dopuścić, by pomoc tę otrzymywały osoby, które mają możliwość utrzymania się z pracy rąk własnych. Cyprian uważał za rzecz słuszną, by np. nawróconemu aktorowi z cyrku, któremu przełożony wspólnoty ze względów moralnych zakazał wykonywania swego zawodu, zapewnić przez określony czas skromne utrzymanie z funduszu Kościoła, do czasu znalezienia nowego sposobu zapracowania na życie.[26]

W szeregu osób korzystających ze wsparcia Kościoła kartagińskiego na pierwszym miejscu stali ubodzy duchowni, nie posiadający osobistego patrimonium. Cyprian bronił prawa do utrzymania ich przez wspólnotę, powołując się na zwyczajowe prawa lewitów ze Starego Testamentu. Chodziło o to, by troska o codzienne utrzymanie nie odciągała ich od posługi sprawom duchowym wspólnoty.[27]

Oprócz ubogich duchownych Kościół kartagiński miał na stałym utrzymaniu także ubogich świeckich. By nie przysparzać ciężaru gminie z tego powodu, o ile mieli potrzebne kwalifikacje, Cyprian powoływał ich niekiedy na urzędy kościelne.[28] Środki na zaopatrzenie ubogich świeckich czerpano z kasy dla nich wydzielonej, którą powiększały wkłady z osobistego dziedzictwa biskupa.[29]

Spośród świeckich, na pierwszym miejscu stawiano wdowy i sieroty, co było już długą tradycją chrześcijańską. Sprawa stawała się najbardziej aktualna w czasie prześladowań, które pozostawiały po męczennikach wiele wdów i sierot, dla których szczególnym opiekunem musiał stać się biskup, a miejscem schronienia – wspólnota współbraci we wierze. Cyprian pole[illegible] ich opiece gminy, przypominając myśl św. Pawła, że należy się im uszanowanie (1 Tym 5, 3).[30] Poza wdowami i sierotami wspierano uwięzionych za wiarę. Opieką obejmowano również chorych, starców czy będących w podróży.

Zorganizowana w ten sposób i prowadzona systematycznie działalność charytatywna nie mogła pozostawać bez owoców. Być może nie zawsze zdołano zaradzić wszystkim potrzebom – Tertulian wspomina, że chrześcijanie zapożyczali się czasem u pogan[31] – lecz tak prosty i nieskomplikowany system wspierania, oparty na miłości chrześcijańskiej, spełniał swe zadanie, wywierał niewątpliwy wpływ na życie moralne i społeczne otoczenia. Daje nawet temu świadectwo Julian Apostata w liście do Arzacjusza,[32] pisząc, że chrześcijanie oprócz własnych, wspierają i pogańskich ubogich. Na wzór chrześcijan próbował, bez pomyślnego rezultatu, zorganizować akcje dobroczynną wśród niechrześcijan, by wyrwać ten atut z rąk tych pierwszych.[33]

Motywacja posługi charytatywnej

Ukazując działalność charytatywną św. Cypriana, należałoby jeszcze powiedzieć o motywach jej podejmowania. Działalność tę dyktuje autentyczne przeżywanie chrześcijaństwa, co jest w ogóle wyznacznikiem drogi Ewangelii. Podstawą jej jest przykazanie miłości, która w codziennych realiach i uwarunkowaniach znajduje konkretne przejawy. Jest to droga ofiarowana Kościołowi dla osiągnięcia zbawienia;[34] ku niej może wreszcie skłaniać motyw sądu ostatecznego.[35]

U Cypriana jednak obok powyższych, wysuwa się na czoło inny motyw. Jest nim szczególne przeżycie obecności Chrystusa w drugim człowieku. Wnikając w „tajemnicę Chrystusa"[36] dochodzi do odkrycia i przeżycia niejako fizycznej obecności Chrystusa w ubogich, więźniach, dotkniętych zarazą, cierpiących, tworzących wraz z innymi *corpus mysticum* Chrystusa.

Gdy Cyprian mówi o konieczności niesienia pomocy potrzebującemu, wielokrotnie przypomina, że ta ofiara jest składana samemu Chrystusowi: „W dziełach miłosierdzia musimy myśleć o Chrystusie, który jasno powiedział, że są to czyny wobec Niego".[37] Zwracając się do dziewic, mówi: „Ubodzy i ci, którzy znaleźli się w potrzebie, powinni skorzystać z waszych zasobów. Udzielże swego dziedzictwa Bogu i daj pożywienie Chrystusowi".[38] W innym jeszcze miejscu powtórzył myśl: „Nie myśl chrześcijaninie, że kto karmi Chrystusa w ubogich, sam nie będzie później karmiony przez Niego",[39] oraz: „Im bardziej stajesz się bogatym dla świata, tym bardziej ubożejesz dla Boga. Rozdziel twe dochody między twojego Boga, podziel je z Chrystusem. Pilnuj, by Chrystus uczestniczył w tym, co posiadasz na ziemi, aby On uczynił cię później z Nim współdziedzi-

cem królestwa niebieskiego".[40] Te racje są podstawą do zapewnienia, że nigdy nie wyczerpie się to, co chrześcijanin stawia do dyspozycji Boga, czym posługuje się w pełnieniu dzieł Bożych. Kto pomaga bratu, nie musi się martwić o siebie, gdyż Pan odwzajemnia się mu jeszcze większą uwagą. „Kogo nie pobudza do czynu miłości myśl, że inni są jego braćmi, niech przynajmniej pomyśli o Chrystusie, że jest obecny w osobie przez niego pogardzanej".[41]

Ubodzy są dla Cypriana „świętymi", gdyż w ich jest obecny Chrystus. Na tym punkcie skupia się zasadnicza argumentacja Cypriana: Chrystus jest obecny w braciach, zwłaszcza potrzebujących i najmniej znaczących;[42] jest w uprowadzonych do dalekiego Sigus, których należy wykupić, aby w nich nie cierpiał;[43] jest obecny w sierotach i wdowach, które stają wobec konfiskaty dóbr przez urzędników państwowych za wyznanie wiary swoich najbliższych.[44] Odczytując dzieła miłosierdzia w wymiarze duchowym, w odniesieniu do Chrystusa, Cyprian może powiedzieć, że dobry czyn, jałmużna, w rzeczywistości jest darem Boga, łaską.[45] Bóg obdarowuje innych przez ręce człowieka zasobnego, a Jezus „otrzymuje" w osobie ubogiego: jeden jest włączony w tajemnicę Bożej opatrzności, drugi w tajemnicę ofiary człowieka-Boga. W ten sposób czyn pomocy w świętości staje się ofiarą niebieską,[46] która jest przyjmowana jako „miła woń" uwielbienia Boga, Ojca całej rodziny ludzkiej.[47]

Taka działalność biskupa Kartaginy bez wątpienia wydawała swe owoce, tak za jego życia, jak i okresie późniejszym w Kościele w Afryce, skoro jeszcze niemal dwa wieki później św. Augustyn będzie dawał świadectwo, że „święta matka Kościół zalicza biskupa Cypriana do nielicznego grona niezwykłych mężów wielkiej łaski, tak za jego obronę jedności Kościoła, jak i za jego *pietas et caritas*".[48]

PRZYPISY

[1] Por. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, Bari 1983, s. 88n.; S. Mazzarino, *L'impero romano*, t. 2, Roma – Bari 1976, s. 528 nn.

[2] Por. L. Chapot, *Le mond romain*, Paris 1927, s. 460 n.

[3] Por. S. Mazzarino, L'impero..., dz. cyt., s. 250 n.

[4] Por. G. Toso, *Opere di s. Cipriano. Introduzione*, Torino 1980, s. 42 n.

[5] Por. Tamże, s. 43-45.

[6] Wydanie krytyczne w: Vite dei Santi a cura di Ch. Mohrmann: Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino, (wyd. 2), Milano 1981, s. 1-49 [kolejno przy cytowaniu: *Vita Cypriani*]

[7] Por. *Vita Cypriani*, 3, s. 10-12.

[8] „Domus eius patuit cuicumque venienti; nulla vidua revocata sinu vacuo, nullus indigens lumine non illo comite directus est, nullus debilis grssu non illo baiulo vectus est, nullus nudus auxilio de potentioris manu non illo tutore protectus est" (*Vita Cypriani*, 3, s. 12).

[9] „Pontifex Dei qui misericordiae semper rebus institerat" (*Vita Cypriani*, 11, s. 30).

[10] „Horrere omnes, flere, vitare contagium, exponere suos inpie, quasi cum illo peste morituro etiam mortem ipsam posset aliquis excludere. Iacebant interim tota civitate vicatim non iam corpora, sed cadavera plurimorum" (*Vita Cypriani*, 9, s. 22, 24).

[11] „Multi qui paupertatis beneficio sumptus exhibere non poterant, plus sumptibus exhibebant, compensantes proprio labore mercedem divitiis omnibus cariorem. Et quis non sub tanto

doctore properaret invenire partem aliquam talis militiae, per quam placeret et Deo patri et iudici Christo?" (*Vita Cypriani*, 10, s. 26).

[12] Por. *List do Kościoła w Rzymie*, s. 1.

[13] Por. Euzebiusz, *Historia ecclesiastica*, IV, 23.

[14] Por. tamże, VII, 5.

[15] Zob. *Ep. VII*, CSEL III-2, 486.

[16] Por. *De opere et eleemosynis*, 15, CCL III-A, 64.

[17] Tamże.

[18] Zob. *Ep.* LXII.

[19] „Episcopus in ecclesia et eclesia in episcopo" (*Ep.* LXVI, 7, CSEL III-2, 733).

[20] Zob. *Ep.* XLV, 3, CSEL III-2, 602.

[21] Zob. *Ep.* VII, CSEL III-2, 484; *Ep.* XIII, 6, 508; *Ep.* XLI, 1, 587.

[22] Zob. *Ep.* V, 1, CSEL III-2, 478.

[23] Zob. *Ep.* XLI, 1, CSEL III-2, 587.

[24] Zob. *Ep.* V, 2, CSEL III-2, 478.

[25] Zob. *Ep.* XII, 6, CSEL III-2, 503; por. S. Sroka, *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim*, Tarnów 1939, 87 nn.

[26] Zob. *Ep.* II, 2, CSEL III-2, 468.

[27] Por. S. Sroka, *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu...*, dz, cyt., s. 93.

[28] Zob. *Ep.* XL, 1, CSEL III-2, 587.

[29] Zob. *Ep.* VII, CSEL III-2, 482; *Ep.* XIII, 6, CSEL III-2, 508.

[30] Zob. *De opere et eleemosynis,* 15, CCL III-A, 64.

[31] Zob. *De idololatria*, 23.

[32] Zob. Sozomen, *Historia ecclesiastica*, 5, 16.

[33] Por. S. Sroka, *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu...*, dz. cyt., s. 97.

[34] Zob. *De opere et eleemosynis*, 1, CCL III-A, 55.

[35] Tamże, 2.3.

[36] *Sacramentum Christi* – jeden z kluczowych terminów teologicznych Cypriana, którym w pierwszym rzędzie oddaje zbawcza obecność Chrystusa. Obecność Chrystusa nie tylko we wspólnocie Kościoła, w czasie jego liturgii, ale także w poszczególnych wiernych, skłania go do mówienia o *sacramentum ecclesiae.*

[37] „In inpensis spiritalibus Christum cogitare qui accipere se professus est debeamus" (*De opere et eleemosynis*, 16, CCL III-A, 65).

[38] Por. *De habitu virginum*, 11.

[39] „Nisi qui putas quia qui Christum pascit a Christo ipse non pascitur" (*De opere et eleemosynis*, 12, CCL III-A, 62).

[40] „Ut quo locupletior saeculo fueris pauperior deo fias. Reditus tuos divide cum Deo tuo, fuctus tuos partire cum Christo, fac tibi possessionum terrestrium Christum participem, ut et ille te sibi faciatregnorum caelestium coheredem". (tamże, 13, CCL III-A, 63).

[41] „Ut qui respectu fratris in ecclesia non movetur vel Christi contemplatione moveatur et qui non cogitat in labore adque in egestate conservum vel Dominum cogitet in ipso illo quem despicit constitutum". (tamże, 23, CCL III-A, 70n.).

[42] Zob. tamże, 16, CCL III-A, 65.

[43] Zob. *Ep.* LXII, 2.

[44] Zob. *De lapsis*, 15, CCLIII, 228; *De opere et eleemosynis*, 6, CCL III-A, 58.

[45] *De opere et eleemosinis*, 15, CCL III-A, 64.

[46] Tamże, 16.

[47] *De oratione dominica*, 33, CCL III-A, 110.

[48] *De baptismo contra Donatistas*, 3,3,5, CSEL 51-3: „Inter raros et paucos eccelentissimae gratiae viros numerat pia mater Ecclesia."

KS. KRZYSZTOF KONECKI

CHRYSTOLOGICZNY WYMIAR LITURGII GODZIN

Liturgia Godzin, będąca modlitwą publiczną i wspólną ludu Bożego,[1] jest wyrazem nowego i wiecznego przymierza zawartego między Bogiem a człowiekiem w Jezusie Chrystusie. W niej realizuje się mistyczny dialog między Bogiem a człowiekiem, dialog, który jest źródłem Bożego zbawienia i łaski dla człowieka odkupionego w Chrystusie.[2] Liturgia Godzin jest więc głęboko zakorzeniona w tajemnicy Boga, w odwiecznym planie zbawienia, zamierzonym przez Ojca, a zrealizowanym przez Jego Syna w Duchu Świętym. Z tego wynika, że jeśli chce się zrozumieć bogactwo teologiczne Liturgii Godzin, należy ukazać ją w świetle tajemnicy Boga. W niniejszym opracowaniu ograniczymy się do ukazania aspektu chrystologicznego Liturgii Godzin, czyli jej ścisłego związku z tajemnicą Chrystusa.

Przystępując do omówienia chrystologicznego wymiaru Liturgii Godzin, należy wyróżnić dwa etapy: czas ziemskiej działalności Jezusa, czyli okres bezpośrednio przygotowujący działalność Kościoła, i okres drugi, chrześcijański, od narodzin Kościoła do paruzji. W modlitwie Jezusa kryje się bowiem źródło i podstawa każdej modlitwy chrześcijanina, liturgicznej zaś szczególnie.[3]

1. Czas Jezusa

Modlitwy liturgicznej Kościoła nie można zrozumieć bez odniesienia jej do tajemnicy Wcielenia i Paschy Chrystusa. Syn Boży, stając się człowiekiem, przyniósł ze sobą echo modlitwy niebiańskiej liturgii uwielbienia. Poprzez fakt Wcielenia modlitwa chwały Odwiecznego Słowa Ojca staje się postrzegalna na ziemi, przybiera postać ludzką, przyjmuje ton naszej ludzkiej natury i konkretnej sytuacji życiowej. Dlatego modlitwa Jezusa jest nie tylko modlitwą chwały, uwielbienia i adoracji, ale także wołaniem wstawienniczym i błaganiem Ojca.[4]

Joachim Jeremias w swej książce poświęconej modlitwie Jezusa stwierdza, że „Jezus narodził się w narodzie, który umiał się modlić".[5] Na pewno Jezus był wierny tradycjom modlitwy swego narodu. Wprowadzenie ogólne tak mówi na ten temat: „Codzienna działalność Chrystusa łączyła się ściśle z modlitwą, nawet więcej: ona jakby z niej wypływała...Wiemy, że Chrystus uczestniczył w modlitwie publicznej w synagogach, dokąd się udawał w sobotę zgodnie ze swoim zwyczajem (Łk 4, 16), oraz do świątyni, którą nazywał domem modlitwy

(Mt 21, 13). Niewątpliwie też odmawiał codziennie modlitwy, jak to czynili pobożni Izraelici".[6]

W artykule *La pričre dans le Nouveau Testament*[7] M. Cassien, przedstawiając osobę Jezusa, ukazuje Go najpierw jako nauczyciela modlitwy. Zdaniem autora nauczanie Jezusa o modlitwie zawiera trzy etapy: najpierw opiera się ono na Jego osobistym przykładzie, później zostaje wyrażone przez Jego polecenie oraz zachętę do modlitwy i wreszcie ostatni etap nauczania, najważniejszy, polegający na przekazaniu nowych elementów do modlitwy chrześcijańskiej.

Jeśli idzie o pierwszy etap, czyli osobisty przykład Jezusa jako człowieka modlitwy, to Ewangelie dostarczają nam wiele świadectw dostosowania się Jezusa do tradycji modlitewnej swojego narodu. Ewangelia dzieciństwa wg Łukasza (2, 41-42) mówi nam o pielgrzymce paschalnej do świątyni i rozmowie Jezusa z uczonymi. Jezus przybywa zwyczajowo na modlitwę synagogalną (Mt 1, 21-22; 6, 2). Także Łukasz opowiada o przybyciu Jezusa do synagogi w Nazarecie, gdzie Jezus powiedział o sobie, że na Nim wypełniły się słowa Pisma, tzn. Proroctwa Izajasza (61, 1-2). Przy rozmnożeniu chlebów (Mk 6, 41; 8, 6) Jezus unosi oczy do nieba i wypowiada błogosławieństwo.

Niektórzy autorzy zajmujący się zagadnieniem modlitwy w Nowym Testamencie uważają, że można z Ewangelii wyprowadzić twierdzenie, iż Jezus zachowywał dwie podstawowe godziny modlitwy: „Potem, rano, przed dniem, zbudziwszy się, udał się na miejsce pustynne i tam oddał się modlitwie" (Mk 1, 35); „Potem oddaliwszy się od nich, poszedł na górę by się modlić, robił się wieczór" (Mk 6, 46-47).

Jednakże przykład Jezusa w modlitwie nie polega tylko na zachowaniu tego, co było przepisane według zwyczajów, ale wprowadza On pewne nowe elementy: „Jezus udał się na górę, aby się modlić i spędził całą noc na modlitwie z Bogiem" (Mk 6, 46; Łk 6, 12). Również i w tym apostołowie naśladują przykład Mistrza. Gdy Piotr został uwolniony z więzienia i przyszedł do domu Marka, zastał wspólnotę, która zebrała się na modlitwę (Dz 12, 13). Podobnie Paweł i Sylas w Filippi, gdy zostali uwięzieni, modlili się na głos: „Około północy, Paweł i Sylas modlili się, śpiewając hymny i więźniowie mogli ich słyszeć" (Dz 16, 25).

Jezus był nauczycielem modlitwy jeszcze w innym sensie, mianowicie zaproszenia i zachęty do modlitwy, z równoczesnym daniem osobistego przykładu. Ilustracją takiej postawy jest modlitwa Jezusa w Ogrójcu: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie, duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe" (Mk 14, 38).

Całkowicie nowy aspekt nauczania Jezusa na temat modlitwy – to nowe orędzie zawarte w tekstach modlitw Jezusa, które kieruje do swoich uczniów: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed maluczkimi, a objawiłeś je prostaczkom" (Mt 11, 25); „Abba, Ojcze, u Ciebie wszystko jest możliwe. Oddal ode mnie ten kielich (...) nie to, co ja chcę, lecz

co ty chcesz" (Mk 14, 36). Znajdujemy w tych tekstach postawę uległości wobec Bożego planu. Również kiedy dzieło zbawcze, które Jezus ma wypełnić, niesie ze sobą coś przykrego dla ludzkiej natury, poniżenie, cierpienie, a nawet śmierć, Jezus to przyjmuje i, co najważniejsze, potrafi temu wszystkiemu nadać sens uwielbienia Ojca. Jezus w swojej modlitwie zanoszonej do Ojca umie przejść od tego wszystkiego, co jest trudne i wręcz bolesne dla ludzkiej natury, do zamanifestowania chwały Bożej. W każdej sytuacji i okoliczności Jezus jest gotów do wzbudzenia i oddania chwały, śpiewu wdzięczności Bogu za Jego dobra, który powinien zawsze przepajać ludzkie serce.

Gdy weźmiemy pod uwagę znaczenie, jakie odgrywała modlitwa w nauczaniu osobistym Jezusa jako nauczyciela modlitwy, oraz fakt, że On to wszystko w jakiś sposób przyjął od swego narodu, to musimy stwierdzić, że również modlitwa Kościoła jest w pewnym sensie dziedzictwem otrzymanym w spadku ze Starego Testamentu.

2. Czas Kościoła

Chrystologiczny wymiar Liturgii Godzin ukazuje się pełniej, gdy rozważa się ją w jej istotowym związku, jaki posiada ona z aktualnym etapem historii zbawienia, czyli czasem Kościoła. W Kościele bowiem Chrystus kontynuuje swoje dzieło zbawienia świata i zanosi do Ojca w niebie swoją modlitwę.

a) Modlitwa Chrystusa

Liturgia Godzin jest w pierwszym rzędzie modlitwą samego Chrystusa. Odnośnie do takiego stwierdzenia należy zauważyć, że podobnie jak każda inna czynność liturgiczna, Liturgia Godzin jest czynnością całego Kościoła, ludu Bożego, mistycznego Ciała Chrystusa. Wynika z tego, że jest ona w sposób szczególny czynnością Głowy Kościoła, czyli Chrystusa. Chrystus jest pierwszorzędnym podmiotem, przyczyną sprawczą każdej działalności Kościoła, a więc także modlitwy liturgicznej.[8]

W tym miejscu należy przypomnieć, że Chrystus kontynuuje w Kościele i poprzez Kościół, którego jest Głową, swoje kapłaństwo.[9] Dzieje się to nie tylko wtedy, kiedy Kościół sprawuje liturgię sakramentów i sakramentaliów, ale także wówczas, kiedy celebruje Liturgię Godzin. Również w niej „Kościół spełnia kapłański urząd Chrystusa".[10] W Liturgii Godzin trwa nieustannie, bez przerwy modlitwa kapłańska Chrystusa zanoszona do Boga za zbawienie świata. Dlatego można bez przesady powiedzieć, że jest ona „modlitwą Chrystusa i Jego ciała skierowaną do Ojca",[11] innymi słowy, że „jest to nie tylko głos Kościoła, ale i Chrystusa".[12] W sposób szczególny stwierdzenie to należy odnieść do psalmów, które odmawiane są w Jego imieniu.[13]

Na temat obecności Chrystusa w modlitwie, także tej pozaliturgicznej, wypowiedział się wyraźnie Pius XII w Encyklice *Mediator Dei*[14] oraz Konstytucja o Liturgii.[15] Później zagadnienie to zostało poszerzone i pogłębione przez Pawła

VI w encyklice *Misterium fidei*. Mówiąc o różnych formach obecności Chrystusa w czynnościach liturgicznych, papież stwierdza, że jest On obecny w swoim Kościele, który się modli, precyzując, że chodzi tu o obecność rzeczywistą.[16] Do powyższych wypowiedzi nawiązuje wprowadzenie ogólne mówiąc, że Chrystus jest obecny, „kiedy zbiera się wspólnota, gdy głosi się słowo Boże i gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy".[17]

Ta fundamentalna prawda dotycząca chrystologicznego wymiaru Liturgii Godzin zawiera się już w samym tytule księgi, w pierwszym jej członie. Mówi on, że modlitwa godzin jest liturgią, jest jednym z integralnych elementów liturgii Kościoła. Liturgia zaś, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, to wykonywanie kapłańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa we wspólnocie Kościoła. To święte działanie, poprzez które Chrystus, jedyny i wieczysty Kapłan Nowego Przymierza, w obecnym czasie dziejów zbawienia, pod osłoną znaków uchwytnych zmysłami, mocą Ducha Świętego uświęca ludzi i wraz z nimi, On jako Głowa swego mistycznego Ciała oddaje Ojcu całkowity kult publiczny i prowadzi ludzkość do pełnej chwały w niebieskim Jeruzalem.[18]

Liturgia Godzin właśnie dlatego, że jest liturgią podobnie jak Eucharystia i inne sakramenty, przyczynia się do uświęcenia członków Kościoła, ponieważ jej podstawowym „tworzywem" jest zbawcze i skuteczne słowo Boże spisane i głoszone pod natchnieniem Ducha Świętego, słowo, poprzez które Bóg przemawia do swego ludu, a Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię. Jest ona ze swej natury świętą wymianą dokonującą się między Bogiem Ojcem a wspólnotą Kościoła i każdym z jej członków, wymiany dokonującej się przez Chrystusa w Duchu Świętym.[19]

b) Modlitwa z Chrystusem i przez Chrystusa

Charakterystycznym rysem modlitwy chrześcijańskiej oraz tym, co ją zdecydowanie odróżnia od modlitwy w innych religiach, jest to, że zanoszona jest do Boga przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Powyższe stwierdzenie dotyczy każdej modlitwy chrześcijańskiej, w sposób zaś szczególny odnosi się do modlitwy liturgicznej.[20] Stąd *Wprowadzenie ogólne* zaznacza: „Zwracając się do Boga musimy pozostawać w jedności z Chrystusem, Panem wszystkich ludzi i jedynym Pośrednikiem, bo tylko przez Niego mamy dostęp do Boga".[21] Z kolei na innym miejscu tegoż *Wprowadzenia* zostaje sprecyzowane, że w Liturgii Godzin modlitwy zanoszone są w Jego imię, to znaczy przez Pana naszego Jezusa Chrystusa.[22] Te i podobne wyrażenia zmierzają do stwierdzenia, że modlitwa chrześcijanina na tyle ma wartość, na ile zanoszona jest z Chrystusem i przez Chrystusa, Głowę i zarazem Pośrednika całej ludzkości. Chrystus bowiem łączy ze sobą całą społeczność ludzką, przez co powstaje wewnętrzny związek między Jego modlitwą a modlitwą całej rodziny ludzkiej. W Chrystusie więc, i tylko w Nim, modlitwa człowieka znajduje swą zbawczą wartość i osiąga swój cel.[23] Godność modlitwy liturgicznej wypływa więc z uczestnictwa we czci, jaką Syn

Boży ma względem Ojca, oraz z uczestnictwa w modlitwie, którą Jezus Chrystus zanosił za życia ziemskiego, a którą teraz kontynuuje nieustannie w całym Kościele i za cały Kościół.[24]

c) Modlitwa skierowana do Chrystusa

Mówiąc o chrystologicznym wymiarze Liturgii Godzin, należy dodać, że jest ona modlitwą skierowaną do Chrystusa. Potwierdzenie tego stwierdzenia znajdujemy pośrednio w już w Konstytucji o liturgii, która mówiąc o dziele odkupienia dokonanym przez Chrystusa zaznacza, że „Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną, która wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć Ojcu wiecznemu".[25] Bezpośrednie stwierdzenie natomiast, czyli dotyczące brewiarza, znajdujemy w słowach: „jest to prawdziwie głos Oblubienicy, przemawiającej do swojego Oblubieńca".[26]

Samo pojęcia Oblubieńca i Oblubienicy pochodzi z teologii Starego Testamentu. Bóg nazwany jest tam Oblubieńcem swego ludu, Izrael zaś Oblubienicą. Nowy Testament przejął tę terminologię. Chrystus Pan nazywa siebie Oblubieńcem w przypowieści o dziesięciu pannach (por. Mt 25, 6). Dla św. Pawła Chrystus jest Oblubieńcem, któremu zostaje poślubiona dziewica – Kościół (por. 2 Kor 11, 2). Nawiązując do tych wypowiedzi, *Wprowadzenie ogólne* stwierdza, że Liturgia Godzin „jest modlitwą Kościoła z Chrystusem i do Chrystusa"[27] i że „Kościół... wyprasza dla całego świata zbawienie u Chrystusa, a przez Niego u Ojca".[28]

Celem pierwszorzędnym Liturgii Godzin jest więc także Chrystus. Stwierdzenie to nie pozostaje bynajmniej w sprzeczności z tym, co zostało powiedziane wcześniej, że Chrystus jest podmiotem modlitwy, podobnie jak każdej innej czynności liturgicznej. Aby móc bez trudności zrozumieć, że Chrystus jest zarówno podmiotem jak i celem modlitwy, należy rozróżnić w Liturgii Godzin, podobnie jak w każdej innej czynności liturgicznej modlitwę Chrystusa, jako Głowy swego Mistycznego Ciała od modlitwy Jego członków. Celem modlitwy Jezusa Chrystusa, Głowy Mistycznego Ciała jest Osoba Boga Ojca i Ducha Świętego. Celem zaś modlitwy członków Ciała Mistycznego jest cała Trójca Przenajświętsza.[29]

Należy więc stwierdzić, że w Liturgii Godzin widzianej jako całokształt modlitwy Kościoła, czyli jako modlitwy Głowy i członków, Jezus Chrystus jest zarówno jej podmiotem jak i jej celem. Taką interpretację teologiczną zawiera wypowiedź św. Augustyna przytoczona przez wprowadzenie ogólne: „Gdy w modlitwie zwracamy się do Boga, nie odłączamy od Niego Jego Syna; a kiedy modli się Ciało, nie czyni tego bez łączności z Głową. Nasz Pan, Jezus Chrystus, Syn Boży, jest jedynym Zbawcą swego Ciała. On sam się modli za nas i w nas, a i do Niego my się modlimy. On modli się za nas jako nasz kapłan; modli się w nas, bo jest Głową Ciała, którym jesteśmy, a modlimy się do Niego, bo jest naszym Bogiem".[30]

3. Liturgia Godzin pamiątką tajemnicy Chrystusa

Omawiając wymiar chrystologiczny Liturgii Godzin, należy na koniec stwierdzić, że jest ona również pamiątką tajemnicy Chrystusa. Tajemnica ta jakkolwiek obejmuje całe życie i działalność Jezusa Chrystusa, to jednak znajduje swoją pełną realizację i wypełnienie w wydarzeniu Paschalnym.

Wydarzenie Paschalne Chrystusa „jest zawsze w nas obecne i działa przede wszystkim w obrzędach liturgicznych".[31] Każda celebracja liturgiczna jest pamiątką (aczkolwiek w różnym stopniu), czyli uobecnieniem w Kościele tajemnicy Paschalnej Chrystusa. W liturgii więc „dokonuje się dzieło naszego odkupienia".[32] Liturgia ponadto „w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa".[33] Również Liturgia Godzin jest w pełnym tego słowa znaczeniu pamiątką misterium Paschy, czyli dzieła zbawienia, którego dokonał Jezus poprzez swoją śmierć i Zmartwychwstanie. Owo uobecnianie się misterium Paschy Chrystusa podczas celebracji Liturgii Godzin należy rozumieć w dwojaki sposób.

Przede wszystkim jako kontynuację w Kościele modlitwy Chrystusa. W Liturgii Godzin – jak wspomnieliśmy wyżej – zostaje przedstawiona w szczególny sposób tajemnica Chrystusa modlącego się, tajemnica modlitwy Chrystusa, Bogaczłowieka. Kościół aktualizuje w liturgii modlitwę Chrystusa, ponieważ również poprzez nią dokonało się dzieło naszego zbawienia. Cała bowiem ziemska działalność Chrystusa, wszystkie Jego czyny i słowa posiadają wymiar zbawczy. Dziś ta sama modlitwa Chrystusa ponawiana w Kościele wraz z Jego ofiarą jest nieustanną, wstawienniczą akcją zbawczą, będącą wydarzeniem kulminacyjnym całej historii zbawienia.

Następnie Liturgia Godzin jest pamiątką misterium Pachalnego Chrystusa w tym sensie, że poprzez swoje różne elementy uobecnia w czasie skutecznie i rzeczywiście tajemnicę Chrystusa ujętą bądź to globalnie, bądź to w poszczególnych jej etapach (wypełnienie się tajemnicy Chrystusa w Maryi i świętych).[34]

Dzieje się to w potrójnym cyklu: rocznym, tygodniowym i dziennym. W cyklu rocznym dokonuje się to poprzez celebrację oficjum paschalnego, w tygodniowym poprzez oficjum niedzielne,[35] w cyklu dziennym poprzez poszczególne godziny dnia. Zwłaszcza te ostatnie, dzięki własnym elementom, wyrażają poszczególne aspekty tajemnicy Chrystusa ze szczególnym odniesieniem do działalności ludzkiej.

Jak widać, każda poszczególna celebracja (roczna, tygodniowa, dzienna) Liturgii Godzin jest prawdziwą pamiątką tajemnicy Chrystusa. Jest to związane z następstwem czasu i aktywnością ludzką, która dokonuje się według poszczególnych rytmów. W ten sposób wierni poprzez Liturgię Godzin szukają nieustannie Chrystusa i wnikają coraz bardziej w Jego misterium,[36] czyniąc równocześnie widocznym Kościół, który sprawuje misterium Chrystusa.[37]

Liturgia Godzin, będąc więc celebracją w pełnym tego słowa znaczeniu chrześcijańską, czyli nowotestamentową, w której aktualizuje się i uobecnia, podob-

nie jak w innych celebracjach liturgicznych Kościoła misterium zbawcze Chrystusa, stanowi szczególną formę uczestnictwa wiernych w tajemnicy Chrystusa. Celebracja każdej poszczególnej godziny liturgicznej jest szczególnym wydarzeniem historii zbawienia, które urzeczywistnia się w Kościele.

* * *

Podsumowując ukazany w zarysie chrystologiczny wymiar Liturgii Godzin, należy stwierdzić, że jej sprawowanie we wspólnocie ludu Bożego jest uobecnieniem modlitwy, którą Chrystus, podobnie jak podczas swojej ziemskiej działalności, nieustannie zanosi „dziś" do Ojca w niebie za zbawienie świata. Prawdziwa rzeczywistość Liturgii Godzin wyraża się także w tym, że jej celebracja jest uczestnictwem w tajemnicy Chrystusa. Sprawując Liturgię Godzin, Kościół wypełnia również polecenie Pana: „To czyńcie na moją pamiątkę". „To czyńcie" obejmuje bowiem nie tylko celebrację sakramentu Eucharystii, ale także polecenie nieustannej modlitwy (por. Łk 18, 1; 1 Tes 5, 17).[38]

PRZYPISY

[1] *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, Poznań 1983, n.1 (dalej cyt. OWLG).

[2] KL 83. Szerzej na temat Liturgii Godzin jako zbawczego dialogu zob. S. Cichy, *Teologia Liturgii Godzin*, w: *Liturgia uświęcenia czasu*, Kraków 1984, s. 32-36.

[3] R. Falsini, *Liturgia delle Ore. Struttura e spirito del nuovo ufficio*, Milano 1973, s. 22.

[4] Tamże, s. 22-23.

[5] J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père*, Paris 1972, s. 75.

[6] OWLG 4.

[7] M. Cassien *La prière dans le Nouveau Testament* w: *La prière des heures*, Paris 1963, s. 44.

[8] W. Głowa, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia Godzin*, Przemyśl 1996, s.162-165.

[9] KL 7.

[10] OWLG 15.

[11] Tamże.

[12] OWLG 17

[13] OWLG 108.

[14] AAS 39(1947) s. 528.

[15] KL 7; Por. A. Cuva, *La presenza di Cristo nella liturgia*, Roma 1973, s.10-13, 100-102. K. Konecki, *Obecność Chrystusa w liturgii w świetle II Soboru Watykańskiego i dokumentów posoborowych*, „Aten. Kapł." 106(1986) s. 109-116.

[16] AAS 57(1965) s. 762-763.

[17] OWLG 13.

[18] S. Czerwik, *Liturgia godzin w życiu Kościoła*, „Studia Theol. Varsav." 18(1980) 2, s. 226.

[19] Tamże, s. 226-227

[20] C. Vagaggini, *Il senso teologico della litrugia*, Roma 1965, s. 212-224.

[21] OWLG 2.

[22] OWLG 17.

[23] OWLG 6.

[24] S. Cichy, art. cyt., s. 36.

[25] KL 7.

[26] KL 84.

[27] OWLG 2.

[28] OWLG 17.

[29] A. Cuva; *La presenza di Cristo nella liturgia*, dz. cyt., s. 110.

[30] OWLG 7.

[31] KL 35.

[32] Wyrażenie to zaczerpnięte jest z poprzedniego Mszału Rzymskiego (modlitwa nad darami z 9 niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego) i przytoczone w KL 2. W obecnym Mszale występuje w modlitwie nad darami Mszy Wieczerzy Pańskiej, drugiej niedzieli zwykłej oraz we mszy wotywnej o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie.

[33] KL 2.

[34] KL 103, 104.

[35] KL 102.

[36] OWLG 19.

[37] OWLG 22.

[38] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 242.

KS. LECH KRÓL

DUCHOWOŚĆ KAPŁANÓW W WIEKU EMERYTALNYM

W okresie życia dojrzałego i w starości wiele czynników wpływa na zmianę postaw i zachowania się człowieka. Dlatego psychologia coraz częściej mówi o potrzebie samowychowania człowieka również w wieku dojrzałym i starszym. Bowiem w tych okresach także dokonuje się rozwój, chociaż nie w wymiarze cielesnym.[1] Proces pogłębiającego się dojrzewania domaga się świadomego zaangażowania osobowego.[2] Na tym etapie życia potrzeba więc, aby człowiek uczył się przystosowania siebie do tego wszystkiego, co przychodzi wraz z wiekiem. Autor niniejszego artykułu, pełniący od wielu lat funkcję dyrektora diecezjalnego domu księży emerytów, na co dzień jest świadkiem przemian, trudności oraz możliwości formacji duchowej kapłanów w starszym wieku. Stąd niniejszy artykuł jest próbą teologiczno-praktycznego przedstawienia tego zagadnienia.

1. Starość jako wyzwanie

Chociaż starość dość często utożsamia się ze słabością, chorobą i samotnością, to jednak ma ona swój sens w życiu człowieka. Pismo Święte mówi o starości jako latach mądrości, doświadczenia życiowego, sprawiedliwości, świętego i przykładnego życia. Ludzie starzy mają być wzorem życia dla młodszej generacji, dla swojego środowiska i dla najbliższego otoczenia. Dlatego bogactwo ich życia duchowego, dojrzałość osobowa, mądrość, którą posiedli, i doświadczenia mają znaczenie dla wszystkich ludzi. Starość ma być jak jesień, która wydaje owoce, na które pracowały wiosna i lato. Stary człowiek ma niejako obowiązek obdarowywania innych osiągnięciami własnego życia. Całe bowiem bogactwo duchowe stawia tych ludzi w rzędzie dobrych i rozsądnych doradców, z których osiągnięciami i przemyśleniami trzeba się liczyć.[3] Można więc powiedzieć, że starzy są potrzebni światu dla poprawnego jego funkcjonowania. Wprawdzie ludzie starzy niejednokrotnie potrzebują pomocy środowiska i swoich najbliższych, ale z drugiej strony te społeczności potrzebują, dla prawidłowej egzystencji i jej rozwoju, ich mądrości i życiowego doświadczenia.[4]

Okres starości jest pokłosiem tego, co zostało wcześniej posiane we własnym wnętrzu, w minionych okresach życia. Pomimo że w aspekcie fizycznym rozwój nie tylko ustaje, ale przeżywa swoistego rodzaju regres, to nieustannie trwa w płaszczyźnie duchowo-osobowej i zmierza ku pełni swoich możliwości. Urze-

czywistnia się cierpliwie, spokojnie i godnie. Dlatego ludzie starzy dysponują wartościami, których najczęściej nie mają jeszcze młodsi ludzie oddający się pracy zawodowej.[5]

W starszych latach życia osiąga się równowagę i stabilność charakteru. Rozwaga i doświadczenie dają ogromną możliwość pozytywnego wpływy na życie ludzi własnego otoczenia. W życiu pełnym konfliktów i napięć starsi są wezwani do tworzenia klimatu prawdziwego pokoju. Wydaje się, że jest to jedno z najważniejszych zadań starości. W tej misji są niezastąpieni. Skoro wszyscy chrześcijanie są wezwani do urzeczywistniania pokoju, którym zostali obdarowani przez Chrystusa, to tym bardziej takie zadanie powinni spełniać starsi kapłani. Ważne w tym wszystkim jest to, aby widzieli i akceptowali potrzebę integralnego rozwoju, bez którego sami pozbawiają się twórczego oddziaływania na rzeczywistość świata. Jakakolwiek negacja możliwości dojrzewania ku pełni staje się wrogiem życia i spokoju. Taki człowiek staje się wówczas siewcą buntu i niszczenia.[6]

Sztuki zachowania pogody ducha, mimo narastającego ciężaru dolegliwości, można się nauczyć. Wartości osobowe starości są wielkim dobrem, które można zagubić lub stale rozwijać. Z sukcesywnym ich wzrastaniem rośnie coraz większa możliwość pozytywnego i skutecznego oddziaływania na otoczenie. Istotnym warunkiem jest, aby człowiek starszy pamiętał o stałym rozwoju ducha przez codzienną lekturę, zainteresowanie sprawami Kościoła, ojczyzny i świata. Zdobyte doświadczenia życia można, jak to czynią niektórzy, utrwalać na piśmie, aby tą drogą przekazać je następnym pokoleniom. Ta umiejętność daje stałą możliwość osobowego rozwoju, ponieważ wymaga sporo energii i wysiłku. Nierzadko bywa tak, że chryzmat ten zostaje odczytany dopiero w wieku emerytalnym.[7]

Każdy z ludzi otrzymał życie jako dar; trzeba je kształtować i formować, aby osiągało pełnię swojego rozwoju. Wówczas staje się ono sensowne, wartościowe i piękne. Dlatego do końca życia, każdy dzień stawia nowe wezwanie, bo jest nową szansą i nowym darem Bożym. Wraz z powolną utratą fizycznych sił powinien postępować rozwój w dziedzinie ducha, bo wtedy każdy dzień, który zbliża ku wieczności, będzie przeżywany ze spokojem i ufnością.[8]

Pozytywne wartości w starości nie przychodzą same. Stawiają przed każdym starszym wyzwanie do stałej pracy nad sobą. Potrzeba w tym względzie ogromnego wysiłku wewnętrznego, aby w stały sposób podejmować walkę z tym, co uniemożliwia akceptację własnej starości. Niejednokrotnie trzeba wiele doświadczyć i wycierpieć, aby rzeczywiście zaadaptować ten okres życia i wykorzystać jako nową szansę, którą niesie ze sobą. Proces ten jest uzależniony od wielu czynników.[9]

U księży decydujące znaczenie w tym okresie życia ma postawa duchowa, która została uformowana przez całe lata posługi kapłańskiej. Jeżeli w całym życiu kapłan rozwijał ducha wiary i służby, to w starości są one decydującym czynnikiem pozytywnej adaptacji.[10] Wiara jako źródło akceptacji otrzymanego powołania jest podstawą, w wymiarze psychologicznym, dobrego samopoczucia i duchowej równowagi całego życia kapłańskiego. Daje świadomość sensu ży-

cia. Wszystko, na czym koncentrowało się dotychczasowe życie, w okresie starości na ogół staje się mało ważne, ponieważ rodzi się nowe doświadczenie dające poczucie przemijalności spraw tego świata. Dlatego w nowym kontekście życia powraca na nowo pytanie o jego ostateczny sens, a z nim pogłębione zainteresowanie sprawami wiary.[11]

2. Duchowość dostosowana do wieku

Dojrzewanie duchowe człowieka, w tym również kapłanów, powinno się dokonywać przez całe życie. Jego zadaniem jest odkrywanie i pogłębianie właściwej motywacji oraz odzyskanie wewnętrznej równowagi i sił, które są konieczne, aby kapłani będący na emeryturze nadal służyli Chrystusowi w Jego Kościele.[12]

2.1. Odczytywanie aktualnego sensu życia

U podstaw odczytania powołania życiowego jest postawa wiary, która jednocześnie uzdalnia do odczytywania i akceptowania sensu życia człowieka w ogóle. Bóg, który obdarza tajemnicą powołania kapłańskiego, także w okresie emerytalnym udziela zdolności do stałego odczytywania sensu i wartości tego etapu życia. To stałe obdarowywanie ze strony Boga staje się jednocześnie permanentnym wezwaniem, aby patrzeć na własną starość i na to, co jest z nią nierozłącznie związane, przez pryzmat ciągle pogłębiającej się i dojrzewającej wiary.[13]

Kapłan jest wewnętrznie zdolny, poprzez wiarę, poznawać nie tylko tajemnicę Boga, ale także nadprzyrodzony sens swojej starości i związanego z nią cierpienia. Wiara ukazuje w sposób jednoznaczny cel nadprzyrodzony, jaki został wyznaczony przez Boga dla aktualnego okresu życia. Daje wewnętrzną pewność i przekonanie, że okres starości kapłańskiej jest kolejnym bardzo ważnym etapem urzeczywistniania tajemnicy i daru powołania. Wiara jest pewną formą odkrycia i poznania sensu życia, które w miarę przybywania lat, w słabości ciała i w chorobie, dojrzewa do swojej pełni. Została ona bowiem objawiona w Jezusie Chrystusie, w Jego nauczaniu i życiu.[14]

Formacja kapłanów w starszym okresie ich życia powinna wspierać wysiłki wiary w odnajdywaniu i w zgłębianiu własnej tożsamości, która swe źródło ma w Bogu. Pełnię sensu i prawdy o sobie starszy kapłan ma odnajdywać w tajemnicy kapłaństwa Chrystusa i w kontynuacji Jego misji, która w wieku emerytalnym najczęściej urzeczywistnia się w tajemnicy choroby, starości i towarzyszących jej dolegliwości.

Stąd w życiu duchowym trzeba akcentować właściwe odniesienie do słowa Bożego, które było treścią dotychczasowego posługiwania duszpasterskiego. Ono bowiem prowadzi do pogłębionego odkrywania sensu życia i cierpienia w tajemnicy Boga, jaka została objawiona w życiu Jezusa Chrystusa. Potrzeba więc, aby w życiu duchowym pogłębiała się osobista zażyłość ze słowem Bożym tak, aby przenikając wszystkie płaszczyzny osobowości kapłana kształtowało ewangelijną mentalność emerytalnego wieku (por. PDV 26).[15]

W trudzie odczytywania sensu aktualnego życia potrzebna jest starszemu kapłanowi stała refleksja nad tajemnicą słowa Bożego. Ono dostarcza nadprzyrodzonego pokarmu dla wiary. Kapłan jest przede wszystkim człowiekiem wiary. Dlatego potrzeba stałego zastanawiania się nad nią, aby osiągać głębsze i dojrzalsze jej rozumienie, aby w jej świetle nie tylko patrzeć, ale przede wszystkim przeżywać i dostrzegać wartość życia emerytalnego. Tak więc wiara i dojrzała refleksja są ze sobą organicznie powiązane (por. PDV 52-53). Temu zadaniu sprzyjają warunki, jakie stwarza stan emerytalnego odpoczynku. W tej fazie życia, w przeciwieństwie do poprzednich, jest do dyspozycji dużo wolnego czasu, który sprzyja temu zadaniu. Rzeczywiście jest wielu księży, którzy na emeryturze oddają się szczególnie systematycznej lekturze Pisma Świętego. Ponadto jest tyle możliwości do przeprowadzenia codziennej medytacji, w której można uczyć się ciągle na nowo patrzenia na swoją egzystencję w wymiarze przesłania biblijnego.[16]

Życie duchowe ludzi starszych, także kapłanów w wieku emerytalnym, z natury swej jest skierowane na permanentną i pozytywną wymianę doświadczeń oraz rozwijającej się wiary ze wszystkimi, dla których zostali ubogaceni darem i tajemnicą Chrystusowego wezwania. Jeżeli wymianę tę wykorzystuje się i przeżywa z mądrością, wówczas wnosi ona bardzo istotny wkład w proces ciągłej formacji, który przenika także rzeczywistość starszego okresu życia, nadając mu nadprzyrodzony sens i wartość.

2.2. Kontynuacja rozwoju życia duchowego

Urzeczywistniający się rozwój we wszystkich płaszczyznach życia ludzkiego niesie ze sobą nie tylko potrzebę, ale konieczność stałej formacji wszystkich kapłanów, aby w tym procesie w sposób pogłębiony rozwijała się i dojrzewała ich duchowość. Starość kapłańska daje także możliwość dalszego rozwoju i doskonalenia życia duchowego, tak, aby była ona faktycznym czasem dojrzałego owocowania. Rozwój ten nie ma zakreślonych granic swoich możliwości. Proces rozwoju tej łaski urzeczywistnia się nie tylko drogą osobistego wysiłku kapłana, ale przede wszystkim mocą otrzymanego daru, który staje się ciągłym wezwaniem ku dojrzałości.[17]

W tym sensie stała formacja, wspierająca proces duchowego rozwoju, jest wezwaniem wypływającym z samej natury powołania kapłańskiego i staje się konieczna w każdym okresie życia kapłańskiego. Wyzwala z kręgu egoizmu i pomaga pokonywać wady starości oraz głębiej jednoczy z Chrystusem we wspólnocie Kościoła.

Na tej drodze życie kapłana musi coraz głębiej zakorzeniać się w tajemnicy Boga Trójjedynego, jaka została objawiona w Osobie i życiu Jezusa Chrystusa. Temu służy nie tylko słuchanie słowa Bożego, ale także kontemplacja jego mocy. Przypomina o tym List do Hebrajczyków: „Żywe bowiem jest Słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ciała, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (Hbr 4, 12).[18]

Najistotniejszym elementem permanentnej formacji jest codziennie sprawowana Eucharystia. W niej uobecniający się Chrystus przemienia nas w siebie i jednoczy z całą Trójcą Świętą. W niej także urzeczywistnia tajemnicę oddania się Ojcu i ludziom, w mocy Ducha Świętego. Tak więc celebracja eucharystyczna, przedłużająca się w adoracji, wprowadza kapłana w Chrystusową relację całkowitego oddawania się Bogu i ludziom. Kapłańska proegzystencja, na wzór Chrystusa, uchroni w chwilach cierpienia i starości od bezsensu życia i nie będzie ono przez nikogo oceniane jedynie w kategoriach ciężaru. Spojrzenie na odchodzące siły, na towarzyszące dolegliwości i narastające trudności życiowe będzie spojrzeniem, w wymiarze wiary, uczestnictwa w tajemnicy krzyża Chrystusa, na którym dokonało się i dokonuje zbawienie całego świata.[19]

Ponadto trzeba wskazać na duże znaczenie w procesie formacji życia duchowego takich środków, jak modlitwa, codzienna medytacja, nabożeństwa okresowe, rekolekcje kapłańskie, dni skupienia i stałe kierownictwo w sakramencie pojednania.[20]

Kontynuacji rozwoju powołania kapłańskiego niejednokrotnie, w tym okresie życia, towarzyszy choroba i cierpienie. Bez udziału tych wartości, chociaż w wymiarze czysto ludzkim są one przykre dla człowieka, nie może on się dalej urzeczywistniać. Obrazowo ten proces przedstawia Chrystus w formie przypowieści o obumierającym ziarnie (por. J 12, 24-25). Wprawdzie Kościół nie ukazuje choroby i cierpienia jako drogi do doskonałości i świętości, ale ponieważ są one wpisane w tajemnicę ludzkiego życia, dlatego trzeba je wykorzystać jako środek do pełniejszego zjednoczenia z Chrystusem. Objęte stałą formacją, mogą przyczynić się do dalszego rozwoju duchowego i dojrzałości życia kapłańskiego.

Dzieje się tak wówczas, kiedy słabnący na siłach i cierpiący otwierają się na dotknięcie mocy Bożej, wtedy one, same w sobie, stają się wartością wspierającą kontynuację pełniejszego rozwoju życia duchowego. Zresztą sama tradycja chrześcijańska dostrzega wielorakie wartości, jakie kryje w sobie rzeczywistość choroby, jeżeli tylko jest ona przeniknięta łaską Bożą.[21]

Prowadzone kierownictwo duchowe pomaga tak korzystać z wewnętrznej wolności, że chory dystansuje się wobec doświadczanych słabości i cierpienia. Nie tylko im się nie poddaje, ale w tej rzeczywistości z większą mocą ukierunkowuje swoją sytuację na wartości duchowe, co głębiej otwiera go na przyjęcie łaski Bożej dającej uczestnictwo w życiu samego Boga.[22]

2.3. Owocująca starość służbą Chrystusowi i Kościołowi

Kontynuacja rozwoju życia duchowego jest procesem prowadzącym do takiej dojrzałości, która pozwala owocować. Kierownictwo duchowe kapłanów w późnym okresie ich życia ma ogromne znaczenie; pomnaża ich siły, aby w sytuacji osłabienia, choroby lub psychicznego zmęczenia z nadzieją kroczyli drogą Jezusa Chrystusa. Do tego są zaproszeni Jego słowami: „Kto chce iść za

Mną, niech się zaprze samego siebie, weźmie krzyż swój na każdy dzień i naśladuje Mnie" (Łk 9, 23). W naśladowanie Chrystusa zostaje włączona aktualna sytuacja, jakiej doświadcza starszy kapłan, aby na tej drodze było urzeczywistniane zadanie otrzymanego powołania. Ma ona wartość, jeżeli zostaje wprzęgnięta w służbę Chrystusowi w Kościele i w świecie współczesnym.

Chrystus, który zbawił nas przez swoje cierpienie i „dźwigał nasze boleści" (Iz 53, 5), tym samym nadaje moc zbawczą wszystkim doświadczeniom, jakie przeżywa starszy kapłan. Jego cierpienie było najdoskonalszym czynem, który zaowocował tajemnicą odkupienia wszystkich ludzi. Właściwie najwięcej dokonał wówczas, kiedy zawisł, w cierpieniu i opuszczeniu, na drzewie krzyża. Urzeczywistniło się wtedy to, co wcześniej wypowiedział słowami: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, pozostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity" (J 12, 24).[23]

Kierownictwo duchowe zmierza do takiego umocnienia starszych kapłanów, aby zgodnie ze swoim powołaniem tak przeżywali ostatni etap życia, by stawali się uprzywilejowaną cząstką Kościoła. Choroba i towarzyszące jej cierpienia same z siebie nie są jeszcze wartością, ale szansą do tego, aby nią się stawać. Taką myśl zawierają słowa Pawła VI, które zostały skierowane do chorych na zakończenie ostatniego Soboru Watykańskiego II: „Chrystus nie zniszczył cierpienia (...), wziął je na siebie, a to wystarczy, byśmy zrozumieli całą jego wartość. Jesteście braćmi Chrystusa cierpiącego i z Nim – jeśli tylko chcecie – możecie zbawić świat".[24] W tym sensie możemy mówić o cierpieniu jako o wartości tylko wtedy, kiedy zostaje złączone z cierpieniem i męką Chrystusa dla zbawienia świata. Wtedy ma ono najgłębszy wymiar owocującej służby Chrystusowi, Kościołowi i światu. Wówczas starszy kapłan będzie przeżywał swoją egzystencję i towarzyszące jej bolesne sytuacje jako głęboko sensowne, ponieważ dadzą się przeobrazić w wyraz chrześcijańskiej miłości i w zasadę przesbóstwiającą codzienne życie. Z pewnością wtedy o wiele łatwiej jest odkrywać w nich rzeczywistą i pozytywną wartość, którą daje się zaakceptować.[25]

Kontynuowana formacja powinna pomagać odczytywać ten okres kapłańskiego życia jako jeden z etapów urzeczywistniania otrzymanego powołania, w którym prezbiter jako chory, cierpiący, słaby i zmęczony, ma swoje miejsce w Kościele i funkcję do spełnienia. Ponieważ starość ma być czasem owocowania, dlatego starszy kapłan będący na emeryturze może dać Chrystusowi w Jego Kościele samego siebie, swoje cierpienie i osobiste zaangażowanie duchowe w sprawy Królestwa Bożego.[26]

Te nieodłączne elementy emerytalnego życia kapłana wówczas owocują, kiedy są przyjęte i znoszone w duchu wiary oraz są ofiarowane na rzecz ewangelizacji świata i jego zbawienia. Dlatego Jan Paweł II mówiąc, w adhortacji *Pastores dabo vobis*, o formacji w wieku zaawansowanym, wyjaśnia, że „Ofiarą swojego cierpienia w wyjątkowy sposób przyczyniają się do dzieła odkupienia przez służbę będącą «dźwiganiem krzyża, przyjętego z paschalną nadzieją i radością»"

(PDV 96). Nigdy nie można tej szansy stracić z pola kapłańskiego widzenia, ponieważ do chrześcijańskiej egzystencji należy cierpienie, o czym mówi św. Paweł Apostoł: „Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć" (Flp 1, 29 nn.). Zawsze jednak chodzi o wspólne cierpienie z Chrystusem (por. Rz 8, 17), bo „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele" (2 Kor 4, 10-12). Taka jest droga do tego, aby zaawansowany wiek kapłana był czasem doskonałego owocowania.

Zdaje się, że do tak owocującej starości zachęca kapłanów Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente*, kiedy mówi, że „już od czasów apostolskich Kościół pełni nieprzerwanie swą misję w łonie powszechnej ludzkiej rodziny" (TMA 57) i dlatego w jej służbie trzeba zaangażować wszystkie kapłańskie możliwości i siły. Wielokrotnie daje temu wyraz także Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów, które mówi: „Życie duchowe powinno być wszczepione w życie każdego prezbitera przez liturgię, modlitwę osobistą, styl życia i praktykowanie cnót chrześcijańskich, które przyczyniają się do owocności działania kapłańskiego" (Dyr. 39). W tym świetle potwierdza się konieczność stałej formacji kapłanów w zawansowanym okresie ich życia. Ona to bowiem „jawi się dzisiaj jako środek konieczny dla kapłana, by osiągnął cel swojego powołania, którym jest służba Bogu i Jego Ludowi" (Dyr. 71).

Sobór Watykański II charakteryzując zadania, jakie mają do spełnienia prezbiterzy, zwraca uwagę w formacji na to, aby ona owocowała w ich codziennym życiu. Dlatego kładąc nacisk na celowość owocowania życia kapłańskiego akcentuje takie pojęcia jak: „wzrost Ludu Bożego", „wzrost Ciała Chrystusowego", „budowanie", „tworzenie i pomnażanie Ludu Bożego".[27] Tym samym przesłanie soborowe kryje w sobie postulat dowartościowania roli i znaczenia każdego kapłana. Takie ujęcie problematyki kapłańskiej jest też swojego rodzaju środkiem terapeutycznym dla kapłanów przebywających na emeryturze czy rencie chorobowej, ponieważ ukazuje ich niekłamane miejsce i rolę, jaką mają rzeczywiście do spełnienia w ekonomii zbawczej. Stąd pokusa, że jest się już nikomu nie potrzebnym, w wymiarze wiary Kościoła katolickiego jest zupełnie bezzasadną. Uleganie zaś tej pokusie, jak i samej bezczynności, jest przyczyną tego iż stary człowiek ucieka do rozmaitych pomysłów neurotycznych. Kiedy zaś ich zabraknie, czuje się znudzony i niezadowolony, a przez to staje się nadzwyczaj nieszczęśliwą, wręcz tragiczną osobowością.

Rzeczywiście choroba i cierpienie, przy pomocy formacji opierającej się o nadprzyrodzony zmysł wiary Kościoła, wydaje dobre owoce w życiu starszego kapłana. Przeżywane w jej duchu stają się owocującą wartością, która może zbawiać świat. Z pewnością jest tak wtedy, kiedy zostaje ono złączone z męką i śmiercią Jezusa Chrystusa. To On wówczas nadaje sens kapłańskiej starości, ponieważ w jej rzeczywistości uobecnia misterium odkupienia. Świadomość ta mobilizuje do właściwego przeżywania i wykorzystania choroby, starczego osła-

bienia i cierpienia, przez co stają się one owocującą służbą Chrystusowi i Kościołowi. Takiemu celowi służy formacja starszych kapłanów.[28]

Tak więc nawet kapłan, który głęboko doświadcza skutków swojej starości, może w Chrystusie dokonywać czegoś bardzo wartościowego. Męka i śmierć Chrystusa nadają im nieskończoną wartość i nadprzyrodzony sens. W ten sposób Jego mocą stają się owocującą służbą w Kościele i w świecie. Wówczas rzeczywiście będą mogli stawać się także „wartościowymi nauczycielami i wychowawcami innych kapłanów" (PDV 95). Mimo to nasilające się cierpienie i ból będą nadal codziennie przypominały o panowaniu śmierci i przemijaniu wszystkiego, co ma wymiar tylko doczesny.[29] Momentem zaś decydującym, w tak formowanym życiu duchowym, jest nadzieja na życie bez cierpienia.

2.4. Eschatologiczny wymiar duchowości schyłku życia

Wszystko, co kapłan przeżywa i czego doświadcza w swojej starości, mówi o zbliżającej się śmierci. Ta perspektywa przybliża się szczególnie szybko w tych latach życia, w których doświadcza się stopniowego osłabienia, zwłaszcza w przypadku postępującej i wyniszczającej choroby. Wtedy zazwyczaj ogarnia człowieka wewnętrzny lęk i niepokój. Dają się one opanować jedynie na drodze rozwijającej się i dojrzewającej wiary w Jezusa Chrystusa i w to, co objawił o ostatecznym przeznaczeniu człowieka. W związku z tym potrzebne jest, aby formacja duchowa dostosowana do starszego wieku kapłana uwzględniała eschatologiczny wymiar życia i przygotowywała do śmierci.[30]

Ten wymiar stałej formacji starszych kapłanów musi wychodzić z fundamentalnego założenia wiary, która jednoznacznie wskazuje, że śmierć jest przejściem do nowego i wiecznego życia. Z drugiej strony troska o życie wieczne, która jest celem stałej formacji, nie powinna odrywać uwagi od doczesności, od jej codziennych spraw, postępu, doskonalenia i rozwoju zgodnie z odwiecznym zamysłem Boga. Z kolei zaangażowanie w rzeczywistość dóbr doczesnych ma się urzeczywistniać w takich granicach, aby nie była zatracona z pola widzenia perspektywa śmierci i życia wiecznego.[31]

Dlatego w kształtowaniu życia duchowego należy uwzględnić postulat Soboru Watykańskiego II, który wzywa, aby zaangażowanie w rzeczywistość świata uwzględniało wymiar ukazywany przez chrześcijańską nadzieję życia wiecznego po śmierci (por. DA 7; KDK 2; 12). Kapłan, tak zresztą jak każdy chrześcijanin, jest wezwany do tego, aby zmierzał do życia nieśmiertelnego drogą życia zaangażowanego w budowanie lepszej przyszłości na ziemi. Tak więc zadaniem formacji jest kształtowanie takiej świadomości kapłańskiej, aby było w niej głębokie przekonanie, że zaangażowanie w świecie, w którym urzeczywistnia się dar otrzymanego powołania, jest równie ważne jak zmierzanie do wiecznej Ojczyzny w niebie.

Wizja powyższa nie przekreśla więc sensu i potrzeby permanentnego przygotowywania się do śmierci. Formacja powinna tak kształtować postawy kapłana, aby jego codziennie rozwijające się życie duchowe i owocujące kształtem

pozytywnego zaangażowania w tworzenie bardziej ewangelijnej rzeczywistości stworzonego świata było najlepszym przygotowaniem do życia wiecznego. Prowadzona w okresie starości, która wskutek odchodzących energii i narastającego osłabienia psychofizycznego sygnalizuje zbliżającą się śmierć, inspiruje do spokojnej refleksji nad własnym przemijaniem i nad zbliżającym się kresem, który jest przejściem do pełni życia wiecznego.

Ponieważ ze zbliżającą się śmiercią związane jest przeżycie lęku, dlatego potrzeba, aby formacja w pogłębiony sposób kształtowała postawę męstwa, które jest przezwyciężeniem dręczącej bojaźni. Postawa ta, jako dar Boży, rozwijana i dojrzewająca, niesie ze sobą wezwania do pozytywnej i odważnej odpowiedzi wobec nadchodzącej śmierci. Ona to umacnia wewnętrznie na spotkanie z nią. Męstwo jest więc postawą ducha, którą trzeba w sobie kształtować w długim procesie formacji życia duchowego. Wówczas daje ona możliwość pewnego rodzaju ufnego obycia się już z samą myślą o śmierci.[32]

Ten proces został już zainicjowany w sakramencie chrztu, który włączył przyjmujących ten sakrament w misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W nim dokonało się zanurzenie w Jego zbawczą mękę i śmierć (por. Rz 6, 4; Kol 2, 12). Pozostałe zaś sakramenty, szczególnie Eucharystia, są nie tylko znakiem śmierci, ale przede wszystkim zapowiedzią życia wiecznego, do którego przygotowują. Dlatego mają one także charakter wezwania, aby kontynuowana formacja była procesem przygotowywania i pełnego nadziei oczekiwania na przyjście Pana.[33]

Tak więc sakramenty, jako środki rozwoju życia duchowego, nie tylko przygotowują do chrześcijańskiej śmierci, ale ucząc umierania dla grzechu, pogłębiają ów proces stopniowego wchodzenia w wymiar życia wiecznego.

Naprzeciw bojaźni i towarzyszącym lękom staje rzeczywistość eschatologicznej nadziei, która swoje ostateczne odniesienie znajduje w tajemnicy Jezusa Chrystusa, szczególnie w zmartwychwstaniu i w Jego sposobie bycia po urzeczywistnionym zwycięstwie nad faktem śmierci. Zanim zostały urzeczywistnione owe tajemnice odkupienia rodzaju ludzkiego, zapewniał On, że idzie do domu Ojca, aby przygotować tam miejsce. Dlatego Jego uczniowie mogą być całkowicie przekonani, że odnajdą się w nowej rzeczywistości przygotowanej w wiecznym Królestwie Boga. Tę pewność nie tylko przekazuje, ale kształtuje i pogłębia formacja kontynuowana w życiu starszych kapłanów.

Lękowi przed zbliżającą się śmiercią towarzyszy poczucie samotności. Pokonywanie tej bardzo bolesnej i przerażającej wewnętrznej postawy staje się ważnym zadaniem formacji starszych kapłanów, która dla stających w obliczu śmierci stanowi rzeczywiste wsparcie i skuteczną pomoc. Samo bowiem towarzyszenie najbliższych czy rzeczywiście oddanych osób nie wystarcza do pokonywania towarzyszącej nieodłącznie samotności ludzi odchodzących czy powoli zbliżających się do śmierci.[34] Może ją jedynie pomniejszyć systematyczna formacja duchowa odwołująca się do wymiaru dojrzałej wiary, ciągle ożywianej

życiem sakramentalnym i duchem modlitwy. Stałe odniesienie do Chrystusa, do Jego bolesnej męki i śmierci, która została ostatecznie na krzyżu pokonana, pomnaża duchowe siły, odwagę i męstwo. Owocem prowadzonej formacji starszych kapłanów jest pełne ewangelicznej prostoty powierzenie się miłującemu Bogu Ojcu, co z Jego strony z pewnością jest niezawodnym wsparciem w cierpliwym przeżywaniu rozwijającej się choroby i zbliżającej się śmierci. Takie nadprzyrodzone wyposażenie otrzymuje się przede wszystkim w sakramencie namaszczenia chorych.[35]

Formacja stała, która ma uwzględniać wymiar eschatologiczny życia chrześcijańskiego i kapłańskiego w przygotowywaniu do kapłańskiej śmierci, powinna zawierać też element retrospekcji, która jest głębokim i spokojnym spojrzeniem w przeszłe i przemijające życie. Wielu przeżywa, wskutek świadomości powolnego odchodzenia z tego świata, przygnębienie i niepokój, które mają swoje ostateczne źródło w braku całkowitego dopełnienia tego, co powinno być spełnione, a nie zostało do końca zrealizowane. Stąd też wymiar eschatologiczny formacji kapłańskiej powinien inspirować do tego, aby zostały wyrównane wszelkie krzywdy wyrządzone w życiu i dokonało się prawdziwe pojednanie z poróżnionymi osobami.[36]

Ważną też sprawą, w tym aspekcie, będzie sporządzenie testamentu, w którym zadysponuje się osobistymi dobrami materialnymi. Na tę dyspozycję sprawami materialnymi należy spojrzeć w aspekcie eklezjalnym. Ponieważ żaden kapłan nie jest osobą prywatną, ale jest organicznie związany z Kościołem diecezjalnym, dlatego owa dyspozycja powinna przekraczać ciasny krąg widzenia tylko spraw doczesnych swojej naturalnej rodziny. Trzeba widzieć szeroko wszystkie sprawy Kościoła i to, co kapłan otrzymał od ludzi, powinno być przede wszystkim przeznaczone na cele duchowe, które dalej będą objęte troską przez różne instytucje diecezjalne. Takiego podejścia, w testamentowym rozporządzaniu swoim majątkiem, domaga się zwyczajna ewangelijna sprawiedliwość i uczciwość.[37] Chyba tak też należałoby rozumieć słowa Chrystusa, który mówi: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie" (Mt 10, 8). Także tej cząstki przygotowania do śmierci kapłana powinna dotykać formacja duchowa.

Tak więc pamięć o śmierci i przygotowanie do niej jest jednym z istotnych elementów stałej formacji duchowej kapłanów, która przyczynia się do ich wewnętrznej przemiany. Ona bowiem w skuteczny sposób otwiera na przyjście Chrystusa w wymiarze własnej śmierci. Takie więc wyzwanie staje przed prowadzoną formacją starszych kapłanów. W swojej treści powinna ukazywać światło życia wiecznego, które przychodzi od Boga oraz ma tak kształtować życie duchowe kapłanów, aby każdy mógł „zdawać sprawę z nadziei, która w nas jest" (1 P 3, 15). Tak formowana świadomość nie pozostaje bez wpływu na wnętrze kapłana, a życie nabiera wówczas szczególnej intensywności, powagi, sensu i akceptacji.

Wnioski

1. Nie należy widzieć i oceniać starości kapłańskiej jedynie w kategoriach ograniczenia i degeneracji. Spojrzenie pełne i obiektywne domaga się uznania tego okresu za pełnowartościowy etap życia.

2. Mimo że starości kapłańskiej towarzyszy cierpienie, słabość, osamotnienie, ograniczenia, regres, często nawet poczucie bezsensu i nieprzydatności, to przecież nie zakończył się jeszcze rozwój duchowy, który zmierza ku swojej pełni. Ponieważ w tym okresie życia kapłan jest podatny na to, aby uobecniał się w nim proces dalszego wzrastania, dlatego ta dyspozycja staje się wyzwaniem, aby była kontynuowana stała formacja życia duchowego.

3. Powinna ona nie tylko uświadamiać negatywne i pozytywne aspekty starości, ale przede wszystkim prowadzić do odczytania najgłębszego sensu i wartości tego okresu życia. Również ma budzić zainteresowania, aby czas wolny od dotychczasowej pracy stał się pożyteczną i owocującą aktywnością.

4. Formacja starszych kapłanów musi więc dostrzegać ich rolę i miejsce w Bożych planach zbawienia świata, stąd w swoim procesie ma formować do czynnego włączenia w misję apostolską Kościoła. Tę drogę życia, jako szansę, ma ukazywać i na nią powinna wprowadzać. Ma budzić świadomość, że wbrew pozorom i ludzkim odczuciom ci kapłani są dalej, w swojej starości, potrzebni Bogu, Kościołowi i światu.

5. Kontynuowana formacja kapłanów w wieku emerytalnym, dla swojej integralności, musi uwzględnić też wymiar eschatologiczny życia, aby przygotowując do śmierci i do życia wiecznego wspierała proces ujmowania życia w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem.

PRZYPISY

[1] H. Wistuba, *Starość – jak na nią patrzeć*, AK 415 (1978) s. 219-220.

[2] Por. D.B. Bromley, *Psychologia starzenia się*, Warszawa 1969, s. 116-122.

[3] Por. J. Kudasiewicz, *Starość i ludzie starzy w świetle Pisma świętego*, AK 415 (1978) s. 183-187; F. Heer, *Starość jako zadanie*, w: *Wieczór życia*, Poznań 1976, s. 106-109.

[4] Por. J. Liener, *Młodość i starość w walce i współpracy*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 82-86.

[5] Por. A.M. Hittmair, *Moja wiedza o starości*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 53-56.

[6] Por. Tamże, 113-114.

[7] Por. J. Macho, *Jak spędziłam wieczór życia*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 171-172.

[8] Por. J. Gangl, *Starzenia trzeba się uczyć*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 157-163.

[9] Por. F. Macharski, *Uwagi na temat troski Kościoła o ludzi starzejących się*, AK 415 (1978) s. 249.

[10] Por. J. Woynarowska, *Potrzeby chorych i ludzi starszych leżących w domu*, AK 416 (1978) s. 404-407; K. Romaniuk, *Klerycy – kapłani – biskupi*, Warszawa 1991, s. 138-142; R. Andrzejewski, *Nieprzemijająca wartość cycerońkiego traktatu „O starości"*, AK 415(1978) s. 225.

[11] Por. W. Dudek, *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego*, AK 415 (1978) s. 175-178; W. Daim, *Z psychologii starości*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 116-122.

[12] Por. Por. A. Rumun, *Z problematyki duszpasterstwa ludzi starszych*, AK 415 (1978) s. 255 – 257.

[13] Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 217-219; K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 121-123.

[14] Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 216-231.

[15] Por. H. Küng, *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1976, s. 63-64.

[16] Por. F. Jantsch, *Starość i wieczność*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 201-203.

[17] Por. J. Makselon, *Z psychologii cierpienia*, Homo Dei 1 (1987) s. 40-42.

[18] Por. K. Górski, *Wypowiedzi o starości*, AK 415 (1978) s. 229-230.

[19] Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 203-211.

[20] Por. W. Kacz, *Co parafia ma dać chorym i starym?*, AK 416 (1978) s. 368-371.

[21] Por. S. Olejnik, *Etos umierania*, AK 429 (1980) s. 71-72

[22] Por. E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania (Pytania wyrastające z ludzkiego cierpienia)*, „Znak" 29(1977) s. 285- 303; A.M. Besnard, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, „Concilium" 1-10 (1965-1966) s. 654.

[23] Por. W. Kacz, *Teologiczne spojrzenie na chorobę w praktyce duszpaststerstwa chorych*, AK 416(1978) s. 362-364.

[24] AAS 58(1966) s. 17.

[25] Por. P. Jeżowiecki, *Co chorzy dają parafii*, AK 416 (1978) s. 373-374.

[26] Por. Tamże.

[27] Por. K. Majdański, *Ksiądz – istota społeczna*, AK 86(1976) s. 77-78.

[28] Por. F. Jantsch, *Starość i wieczność*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 196.

[29] Por. S. Olejnik, *Etos umierania*, art. cyt., s. 73-74.

[30] Por. P. M. Zulchner, *Ból i cierpienie w starości*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 181-184.

[31] Por. Tamże, 185-186.

[32] Por. S. Olejnik, *Etos umierania*, art. cyt., s. 67-68.

[33] Por. W. Hryniewicz, *Misterium śmierci w tradycji prawosławnej*, AK 429 (1980) s. 39-43.

[34] Por. K. Rahner, *Wobec choroby i śmierci*, „Więź" 17(1974) s. 75-78.

[35] Por. A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AK 429 (1980) s. 31-35.

[36] Por. R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, AK 87(1976) s. 426-429.

[37] Por. H. Johst, *Rady prawnika*, w: *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 175-180.

KS. MIECZYŁAW ŁASZCZYK

PASTORALNE ASPEKTY URZECZYWISTNIANIA SIĘ KOŚCIOŁA-MISJI

Stwierdzenie, że Kościół jest Misją – tak jak Misterium, Sakramentem, Wspólnotą, Służbą, Ludem Bożym, Ciałem Chrystusa, Osobą – oznacza przyjęcie w konstruowaniu teologicznej koncepcji pewnej zasady wiodącej i porządkującej wszystkie aspekty rzeczywistości Kościoła. Zakłada to zarazem styczność, wzajemne przenikanie, a nawet identyczność we fragmentach wielu ujęć eklezjologicznych.

W teologii pastoralnej, w której określa się zasady urzeczywistniania się Kościoła, aspekt misyjny odgrywa istotną rolę. Z samego bowiem wnętrza Tajemnicy, Kościół wychodzi na zewnątrz do ludzi i w nich staje się konkretną rzeczywistością.

Teologię Kościoła-Misji wyprowadza się z posłannictwa Trzech Osób Boskich. To zakorzenienie w Trójcy Świętej rozpocznie nasze rozważania (1), które następnie zmierzać będą do ukazania istotnej cechy Kościoła-Misji: charakteru eschatologicznego wyrażającego się w powszechnej pielgrzymce Kościoła ku wiecznemu przeznaczeniu tzn. ku eschatologicznej jedności i powszechnemu zbawieniu. W tym zawiera się pojęcie uniwersalności i katolickości Kościoła (2). Wreszcie ukazane zostaną cele i istotne przejawy działalności Kościoła, który z natury jest misyjny, takie jak: dialog, służba, świadectwo słowa i życia, modlitwa i liturgia, ekumenizm. Innymi słowy chodzi tu o ukazanie istoty praktyki duszpasterskiej Kościoła (3). Tak naszkicowane zagadnienia można określić kolejno jako trynitarny, eschatologiczny i komunijny aspekt eklezjologii misji.

1. Trynitarny aspekt teologii Kościoła-Misji

W poszukiwaniu adekwatnego obrazu Kościoła teologowie zawsze kierowali się w stronę Trójcy Świętej, słusznie widząc w wewnętrznej tajemnicy Boga – źródło, kształt i spełnienie Kościoła. Nowe oblicze Boga objawione w Nowym Testamencie spowodowało także zmianę obrazu Ludu Bożego, który odtąd wyjaśnia się i pojmuje w głębi misterium Trójcy Świętej. Kościół rozwijający się w świecie wiąże się z wewnętrznym życiem Boga, a zwłaszcza z posłaniem Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy Świętej.

Teologia „misji Boskich" wywodzi się już od św. Augustyna, następnie rozwija się wśród scholastyków XIII w. (Aleksander z Hales, św. Bonawentura,

św. Albert Wielki, św. Tomasz), a współcześnie wydała obfity owoc w postaci traktatów eklezjologii misyjnej, ściśle wiążącej teologię Kościoła z pochodzeniami wewnątrztrynitarnymi i posłannictwem Osób Boskich względem ludzi.[1] Odnosi się to szczególnie do przyjęcia Słowa w Ciele (tajemnica Wcielenia) i zesłania Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy.

Zgodnie z nauczaniem Kościoła, Ojciec nie pochodzi od żadnej innej osoby i nie jest „posłany". Syn i Duch Święty są „posłani", a posłanie to dokonuje się w czasie i dotyczy człowieka; przez to więc rodzi się Kościół (por. DM 2). Zatem teologia misji Boskich zakłada istnienie Kościoła. Można także stwierdzić, że wszystko, co Kościół pielgrzymujący na ziemi czyni i czym jest, jest misyjne.

Absolutnym początkiem Kościoła jako Misji jest Osoba Ojca. Zamysł miłości (*agape*) Ojca udzielenia się swemu stworzeniu, co urzeczywistnia się przez posłanie Syna i Ducha i ma początek w ich pochodzeniach wewnątrz Trójcy Świętej, sprawia, że Kościół jest misyjny od swego początku i ze swej natury. Ze źródła miłości, która jest w Ojcu, dającemu pochodzenie innym Osobom, wypływa zamysł i plan zbawienia, a więc początek Kościoła. Misyjny byt Kościoła wypływa z posłania Syna i Ducha Świętego według zamysłu Boga Ojca (por. DM 2). W tym zamyśle Boga udzielania lub przekazywania życia – na wzór Trójcy Świętej – stworzeniu widać zamiar utworzenia Ludu Bożego, dalej dzielącego się otrzymanym darem. Boskim planem zbawienia staje się Kościół misyjny z samej konieczności swego istnienia.

Element chrystologiczny teologii Kościoła-Misji wypływa z posłannictwa Syna. Jako posłany przez Ojca stał się obecny, zaistniał w nowy sposób – przez Wcielenie. Przyjął naturę tych, do których został posłany, aby ich zbawić, stał się jednym z nich, utożsamił się z najbiedniejszymi, „wyniszczył samego siebie" (Flp 2,7). Misja Chrystusa jest czymś innym i czymś więcej niż misja wysłannika i proroka; jest to wcielenie, przyjęcie człowieczeństwa wraz ze wszystkimi ograniczeniami i ułomnościami natury ludzkiej.[2] Jest to misja powszechna obejmująca całą ludzkość w przestrzeni i w czasie. Misja ta ma podstawę w wiecznym rodzeniu Syna w łonie Ojca i wywodzi się ze zbawczego zamysłu i planu Bożego, których celem jest zgromadzić w jednym Ciele Chrystusa Boży Lud.

Kościół kontynuuje to posłannictwo, analogicznie odtwarzając wieczne posłannictwo Jezusa Chrystusa. Człowiek wchodzący do Kościoła jest wszczepiony w Ciało Chrystusa przez wiarę i chrzest i także jest posłany. Natura tego Ciała odtwarza także zamysł misyjny Boga. Jest to Ciało nastawione na udzielanie i przekazywanie Bożej miłości-agape i Bożego życia. Taką drogą rozszerza się i rośnie.

Kościoł czerpie swoje życie z wcielenia i ze zbawczej śmierci Chrystusa. U podstaw zawarta jest w tajemniczym dekrecie wiecznej miłości Ojca, która objawiła się nam w dobroci i miłości Zbawiciela względem ludzi (por. Tt 3, 4). Kościół przez głoszenie tajemnicy Chrystusa wspomina Jego wcielenie i zbawienie, a także urzeczywistnia je sakramentalnie w liturgii. Liturgia gromadzi rozproszone dzieci Boże mocą pojednania dokonanego przez Chrystusa i w Chrystusie. Ale li-

turgia także posyła tych, którzy w niej uczestniczą, do całego świata, by zrealizować nadzieję powszechnego zbawienia. Liturgia pozwala zrozumieć charakter tego posłannictwa. Na mocy udziału we wspólnocie odnowionego Ludu Bożego każdy staje się uczestnikiem w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Ta potrójna misja Chrystusa jest fundamentem Kościoła urzeczywistniającego się wśród wierzących dziś i budującego się w przyszłość.[3]

Posłannictwo Kościoła całkowicie wiąże się z posłannictwem Chrystusa, ale zakłada od samego początku posłannictwo Ducha Świętego. Jest On zasadą udzielania się Boga stworzeniu. Całe wypełnienie posłannictwa Chrystusa od zwiastowania Maryi Pannie, poprzez konsekrację na posługę podczas chrztu, publiczną działalność i to, czego dokonał na krzyżu i po zmartwychwstaniu, wraz z tym wszystkim, co dokonuje się w Kościele (słowo, sakrament i miłość) dla zgromadzenia ludu Bożego, dokonuje się mocą Ducha Świętego. Duch Święty w życiu Chrystusa, w działalności Apostołów i Kościoła – jest tym samym Duchem.[4]

Ten sam Duch Chrystusa, który jest Duchem misyjnym w Kościele, zostaje udzielony chrześcijaninowi w sakramentach chrztu i bierzmowania. Ma to miejsce w wyciśnięciu szczególnego charakteru, niezatartego znaku sakramentalnego, przez który następuje „upodobnienie" i organiczna łączność z Chrystusem. Przez „namaszczenie Duchem Świętym" ludzkość w Bogu-Człowieku staje się pomazańcem Boga, czyli Chrystusem.[5] Duch Święty budzi w duszach to samo poczucie posłannictwa, którym prowadził Chrystusa. Tak więc pomiędzy teologią Kościoła-Misji a Duchem Świętym zachodzą ścisłe powiązania. Szczególnie ujawniło się to w dniu Pięćdziesiątnicy. Kościół ukazał się wówczas jako „posłany", czyli misyjny i zaczął szerzyć Ewangelię, począwszy od Jerozolimy (por. Łk 24, 47; Dz 1, 8). A dalej Duch Święty towarzyszy Kościołowi i współpracuje w jego apostolstwie udzielając swoich darów: miłości, prawdy, mądrości, jedności, pokoju, radości i czyniąc ze wspólnoty Kościoła wspólnotę misyjną.

2. Eschatologiczny aspekt teologii Kościoła-Misji

W Kościele Bóg wychodzi na spotkanie pragnieniu odkupienia, aż do chwili Paruzji, która będzie wiekuistym powrotem do Królestwa Ojca. Na świecie wprawdzie urzeczywistnia się Królestwo Chrystusa, ale ostatecznie Królestwo to nie jest z tego świata (por. J 18, 36). Kościół na ziemi jest pielgrzymką całej ludzkości ku jej wiecznemu przeznaczeniu – ku Kościołowi w niebie, Bożemu Królestwu. Wynika z tego wyraźnie eschatologiczny charakter Królestwa Bożego, a Kościół tym samym staje się wolnym wobec świata, ponieważ nie jest związany z żadną przemijającą formą i doczesną instytucją, może zwracać się do wszystkich ludzi, wszystkich kultur i religii.[6] Misja Kościoła jest zatem uniwersalistyczna w perspektywie przestrzennej i czasowej. Widać to w nakazie misyjnym Chrystusa i w życiu pierwotnego Kościoła (Mt 28, 18-19; Rz 15, 7-13; 15 i 24).

Chrystus skupia w sobie historię ludzi i prowadzi ją dalej, poza czas. We wszechogarniającym i nadającym ostateczny sens wszystkiemu akcie śmierci

krzyżowej przekracza On przestrzeń i czas, gdyż zmartwychwstanie przezwycięża wszystko. Odkupienie jest uniwersalne i ostateczne. Taki charakter posłannictwa Kościoła wynika z jego eschatologicznej powszechności. W Chrystusie Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, który wyraża i spełnia tajemnicę Bożej miłości do człowieka (por. KDK 1, 4, 45). Jest zalążkiem i początkiem Królestwa Bożego na ziemi (por. KK 1, 5).[7] Widzimy tutaj, jak pojęcia „katolicki", czyli „powszechny" i „eschatologiczny" wzajemnie się przenikają. Właśnie ten eschatologiczny i zarazem powszechny charakter działalności misyjnej Kościoła wyjaśniają także inne dwa aspekty:[8]

A) Czas Kościoła jest czasem między pierwszym i drugim przyjściem Chrystusa, między Wielkanocą i Paruzją. Kościół chce zgromadzić lud i przygotować go na spotkanie z Panem, w chwili powrotu. Misje Kościoła usytuowują się w adwencie i wymagają radykalnej postawy na wzór św. Jana Chrzciciela. Wymagają powszechnego oczyszczenia, metanoi i bezkompromisowej postawy walki z szatanem o zwycięstwo Królestwa Bożego (por. DM 8, 9).

B) W osiągnięciu przez Kościół pełni (idea pleromy) i katolickości chodzi o poddanie Chrystusowi jako Głowie tego wszystkiego, co przyszedł zbawić. W Konstytucji *Lumen gentium* znajdujemy ideę Chrystusa jako dziedzica wszystkich rzeczy oraz ideę „poddania" całej ludzkości pod Jego zwierzchnictwo (por. KK 13).

Powszechność w odniesieniu do misyjnego wnętrza Kościoła wyraża się ponadto w pluralizmie. Można mówić o trzech aspektach tego pluralizmu: wielości narodów, wielości stanów i stopni hierarchicznych oraz wielości „Kościołów". Wielość ta, bynajmniej, nie rozbija jedności organizmu kościelnego, lecz „jest wewnętrzną rzeczywistością, gdzie jeden żyje z drugiego i dla drugiego; jest konfluencją eklezjologiczną, w której immanencja trynitarna znajduje swój kościelny wyraz".[9] Innymi słowy, wszyscy i każdy z osobna wnosi do Kościoła powszechnego swój dar, którym służy innym. W ten sposób wypełnia się stopniowo eschatologiczny obraz Kościoła przyszłości.

Zarys powszechności posiada liczne następstwa dla życia Kościoła. Przede wszystkim istnieje odpowiedzialność Kościołów partykularnych wzajemnie za siebie (por. KK 23; DB 6; DK 10; DFK 2, 5). Następnie Kościół ma obowiązek dialogu i współpracy z innymi religiami, partycypującymi w jakimś stopniu w tym samym wezwaniu Bożym. W myśl stwierdzenia Soboru: „do tej katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie" (KK 13). Wreszcie Kościół ukierunkowany jest w swej misji na cały świat i kosmos, dążąc do pozytywnego przekształcania całego stworzenia i przygotowywania go do wiecznej liturgii – adoracji Boga. Eschatologiczny wymiar teologii Kościoła-Misji pozwala ujrzeć uniwersalizm i powszechność Kościoła w jego najgłębszych podstawach intratrynitarnych, zarówno w punkcie wyjścia jak i ostatecznym punkcie spełnienia się Kościoła.

3. Komunijny aspekt teologii Kościoła-Misji

Wymiar ten wydaje się być najbardziej właściwy „ad intra" Kościołowi pojmowanemu jako Misja, wprost powiązany z różnymi formami działalności duszpasterskiej, a zwłaszcza z urzeczywistnianiem się Kościoła w konkretnych wspólnotach i zrzeszeniach. Wiąże się bowiem z eklezjologią komunii i w istocie wyjaśnia, na czym polega misyjna natura kościelnej wspólnoty. Ponadto, jak już stwierdzono, misje w samych swych podstawach są związane z najgłębszą istotą Kościoła i jego zbawczym posłannictwem. Chodzi tu o byt Kościoła i jego wzrost zewnętrzny, liczbowy oraz wewnętrzny, jakościowy. Kościół musi wzrastać i dawać dowód swej siły żywotnej jako organizm żywy, bez tego ginie (ChL 32).[10]

Misja powszechna Kościoła jest wyrazem jego wewnętrznej dynamiczności i żywotności, pochodzącej u źródła z dynamizmu miłości trynitarnej. Następnie czerpie ona swoje życie w swej naturze i istnieniu z wcielenia i ze zbawczej śmierci Chrystusa. Misyjny nakaz jest następstwem zbawczej woli Boga, który umiłował świat miłością wieczną i objawił się w Jezusie Chrystusie jako pokornym Słudze i Zbawicielu. Istotą więc jego posłannictwa jest pojednanie rozdartych grzechem ludzi z Bogiem i między sobą. Temu celowi służy powołanie wspólnoty uczniów i zesłanie Ducha Świętego. Bóg, który w sobie jest jedyny, stworzył człowieka i chciał, żeby ludzkość była jednością. Rozbicie i brak jedności sprzeciwia się woli Boga, a dramat historii człowieka rodzi się z rozbicia. Stąd wydaje się, że ruch zjednoczenia leżący u początków dziejów zbawienia to miejsce z natury przysługujące misji Kościoła, a jedność ukazuje się jako konieczność samej Misji, która chce, aby wszyscy ochrzczeni szli na świat zjednoczeni i dawali świadectwo tej jedności (J 17, 21).[11] Kościół jest więc z racji swej natury komunią (*koinonią*). Kościół służy powszechnej jedności, bo sam partycypuje w jedności Boga. Jego istotnym znamieniem jest jedność, co oznacza zarazem jedyność i niepodzielność.[12]

Pozostaje problemem charakter tej jedności, która może być rozważana w aspekcie wewnętrznych więzi eklezjalnych i w płaszczyźnie widzialnej jedności. Na pewno problemu nie można sprowadzić tylko do różnicy aspektowej, metodycznej – ponieważ chodzi o jedną i tę samą rzeczywistość, jaką jest Kościół, ale należy widzieć w tym, co jest istotą i wewnętrzną strukturą, jaką należy zachować hierarchię, priorytety i zależności. Wydaje się, że jest to ważne, by w ogóle kompetentnie mówić o urzeczywistnianiu się Kościoła, który przecież ma być sakramentem jedności dla całego rodzaju ludzkiego (KK 9, 42). Najogólniej można by tę jedność określić jako jedność władzy, doktryny i kultu. Wiadomo jednak, że w tych sprawach istnieje duża różnorodność. Powstają więc pytania: Do jakich granic pluralizm w Kościele może być posunięty, by nie niszczył istotnej jedności? Jaki Kościół jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym? Czy utożsamia się on z Kościołem katolickim, czy z jakimś innym? Problemy te i pytania zostały tu postawione, bowiem wiążą się z pojęciem jedności Kościoła. Jednakże próba odpowiedzi na nie wymagałaby odrębnego opracowania.

Kolejnym zagadnieniem jest misyjna natura Kościoła jako wspólnoty. Jeśli można mówić o misjach w znaczeniu posłannictwa, czy posłania będącego elementem wewnętrznego życia Kościoła, to również trzeba powiedzieć o szczególnych uwarunkowaniach w wypełnianiu tej misji. Dotyczą one sytuacji grup ludzkich, wśród których misja jest prowadzona oraz sposobów i metod działania, jakie Kościół podejmuje.[13] Jednak niezależnie od tych zróżnicowań istnieje coś, co jest istotne i co będzie zawsze sprawiać, iż misje nigdy i nigdzie się nie skończą. Chodzi tu o istotny cel misji Kościoła, jakim jest urzeczywistnianie wspólnoty z Bogiem i między ludźmi.

W soborowym dekrecie misje są określane jako „specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa" (DM 3). W historii doktryny misyjnej podkreślano element nawrócenia jako najważniejszy. Obecnie uważa się, że zakorzenienie Kościoła i utworzenie miejscowego Kościoła partykularnego to cel specyficzny działalności misyjnej.[14] Przy czym ostateczną racją dla tak określonego celu jest zamysł i plan Boży zgromadzenia ludzi w jeden lud Boży, w jedno Ciało Chrystusa, w jedną świątynię Ducha Świętego i udzielanie się Boga człowiekowi. Ponadto uczestnictwo (biblijne pojęcie *koinonii*) w Boskiej *Agape* uzasadnia misje, które zmierzają do budowania przez miłość wspólnoty osób, która z samej natury dąży do wzrostu i rozwoju, a więc zakorzenienia Kościoła i utworzenia wspólnoty Kościoła partykularnego.[15] Soborowe pojęcie Kościoła partykularnego pozwala to lepiej zrozumieć. W *Lumen gentium* czytamy: „Ten Kościół Chrystusa jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych wspólnotach wiernych, które trwają przy swoich pasterzach – same również nazywane są w Nowym Testamencie Kościołami" (KK 26). Wspólnota wszystkich Kościołów partykularnych tworzy katolickość Kościoła powszechnego. Zatem wymiar partykularny niesie ze sobą wielość i rozmaitość.[16] Wymiar ten wraz z wymiarem uniwersalnym specyfikują charakter jedności Kościoła.[17]

Celem misji nie jest utworzenie wspólnoty dla niej samej, Kościoła dla Kościoła. Zjawsko to byłoby swoistym eklezjocentryzmem. Cel misji polega na tym, aby w jednym Kościele młode Kościoły uzyskały pełnię rozwoju, tzn. „dopóki same nie zaczną prowadzić dalej dzieła ewangelizacji" (KK 17). Droga prowadzi więc od ewangelizacji do ewangelizacji (od misji do misji). Charakterystyczne jest, że u źródeł kościelnej wspólnoty jest także Kościół urzeczywistniony w jakiejś konkretnej wspólnocie, która podejmuje działalność misyjną. A zatem źródłem i celem misji jest wspólnota. Także cały proces powstawania wspólnoty uwarunkowany jest istnieniem innej wspólnoty eklezjalnej i bierze początek z jej wewnętrznego życia i dynamiki. Proces ten zawiera zarówno element chrystologiczny, jak i pneumatologiczny. Dodać tylko należy, że ten wewnętrzny dynamizm i pęd do wzrostu jest właśnie Misją. Stąd wynika misyjna natura wspólnoty Kościoła, a Misja i Kościół – jak mówią niektórzy teologo-

wie – są wzajemnie zamienne.[18] Potwierdza to także Jan Paweł II: „Komunia i misja są ze sobą głęboko związane, przenikają się i nawzajem implikują tak dalece, że komunia jest równocześnie źródłem i owocem misji: komunia jest misyjna, misja zaś służy komunii" (ChL 32). Inaczej mówiąc: Kościół jest Komunią misyjną.[19]

Ponadto trzeba zaznaczyć istotną rolę Ducha Świętego w działalności misyjnej Kościoła. Oprócz tego, że jest On zasadą zespolenia i jedności (KK 13), to ponadto jest głównym motorem i sprawcą całej akcji misyjnej. Gdy patrzymy na misję Kościoła od strony metody trzeba powiedzieć, że chrystianizm jest najbardziej obecny w świecie przez uczynną miłość bliźniego, czyli służbę, dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, przepowiadanie Prawdy, modlitwę i łamanie chleba. Tymi metodami Kościół przekazuje swoją wspólność zarówno w wymiarze wertykalnym jak i horyzontalnym. Duch Święty jest sprawcą tego wszystkiego i pobudza Kościół do większej dynamiki. On jest też tym, który pozwala przyjąć i rozumieć posłannictwo Kościoła (por. Dz 1, 8; 2, 1-48; 4, 8; 1P 1, 12). W szczególności jednak udziela Duch Święty *agape* – nadprzyrodzonej miłości, bez której nie można sobie wyobrazić ani żadnej misji, ani samego Kościoła.

Na zakończenie warto zauważyć, że misje przyczyniły się w sposób istotny do powstania i rozwoju ruchu ekumenicznego. K. Rahner wyraził trafną myśl, że w obliczu wielkich zadań w skali światowej chrześcijaństwo nie może pozwolić sobie na to, by być w rozdzieleniu.[20] Do skuteczności głoszonego orędzia o jednym Panu potrzeba świadectwa jedności i stąd należałoby pytać o jeden Kościół. Pytanie to dotyczy także problemu tożsamości Kościoła Chrystusowego na ziemi, który nie może proponować światu misji pojednania i jednocześnie sam nie żyć jednością. Wtedy, po prostu, jest niewiarygodny. Prowadzi to do wewnętrznej sprzeczności, utraty tożsamości i znaczenia w świecie.[21] Dla osiągnięcia jedności i dla przekonywającego świadectwa potrzeba na obecne czasy postawy dialogu, służby i wzajemnego szacunku do inności. Taki charakter misji Kościoła kryje się w Ewangelii i posiada swój typ i model w postępowaniu samego Chrystusa (EN 65).

PRZYPISY

[1] Por. Y.M. Congar, *Zasady doktrynalne*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 88-89.

[2] Por. tamże, s. 92.

[3] Por. J. Dyduch, *Kim jest wierny świecki?*, „Aten. Kapł." 114(1990) s. 373-375.

[4] Por. *Komentarz*, w: *Misje po Soborze...*, dz. cyt., s. 342.

[5] Por. tamże, s. 341-343.

[6] Por. J. Ratzinger, *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: *Misje po Soborze...*, dz. cyt., s. 52.

[7] Por. E. Schillebeeckx, *The mission of the Church*, London 1973, s. 44-45.

[8] Por. Y.M. Congar, *Zasady doktrynalne*, art. cyt., s.112-113.

[9] J. Ratzinger, *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, art. cyt., s.53.

[10] Z powyższych przesłanek wyrosły ruchy ewangelizacyjne o charakterze interkonfesyjnym. Na ten temat powstała praca doktorska w ATK: S. Demska, *Międzywyznaniowe ruchy ewangelizacyjne w świetle wskazań II Soboru Watykańskiego*, Warszawa 1988 (msps w Bibl. ATK).

[11] Por. Y.M. Congar, *Zasady doktrynalne*, art. cyt., s.105-107.

[12] Por. S.C. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 274-277.

[13] Por. Y.M. Congar, *Zasady doktrynalne*, art. cyt., s. 97-98.

[14] Por. tamże, s. 98-105.

[15] Por. tamże, s.109-110.

[16] Zob. B. Forte, *La chiesa – icona della Trinita. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984.

[17] Por. S. Napierała, *Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1985, s.19-26.

[18] Por. *Komentarz*, art. cyt., s. 304-305.

[19] Por. A. Zuberbier, *Współodpowiedzialność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii-Kościoła*, „Aten. Kapł." 114(1990), s. 390-391.

[20] Por. K. Rahner, *Zur Oekumenischen Theologie der Zukunft*, w: *Schriften zur Theologie*, t.10, Zurich 1972, s. 503-519.

[21] Por. P. Bratti, *Aktualne wyzwania ewangelizacji*, „Communio" 2(1982), nr 6/12, s. 13-17.

KS. ROMAN MAŁECKI

KU WSPÓLNEMU PRZEPOWIADANIU SŁOWA BOŻEGO
Apostolstwo biblijne w kontekście ekumenicznym

„Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły". Tymi słowami rozpoczyna Ojciec Święty Jan Paweł II encyklikę o stałej aktualności posłania misyjnego Kościoła *Redemptoris missio*.[1] Najgłębszą istotą posłannictwa Kościoła, jego misją w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest właśnie przepowiadanie Dobrej Nowiny o Chrystusie – Jedynym Zbawicielu człowieka. Kościół zawsze starał się do siebie samego odnosić słowa św. Pawła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!" (1 Kor 9, 16). Dwadzieścia wieków jego historii są świadectwem ciągle i na nowo podejmowanego orędzia o Bożej łasce, która objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa (por. Tt 2, 11).

Kościół doby współczesnej charakteryzuje daleko idący pluralizm. Jest to przede wszystkim pluralizm różnych konfesji, wyznań, denominacji chrześcijańskich. Także w obrębie każdej z konfesji spotyka się daleko idące zróżnicowanie. Będzie to więc zróżnicowanie natury teologicznej (różne opinie, sposoby interpretacji prawd teologicznych), kanoniczno-prawnej (wielość obrządków, tradycji liturgicznych i jurydycznych), czy choćby społecznej (głębokie różnice natury społeczno-politycznej). Chcąc dzisiaj wiernie i zgodnie z apostolskim mandatem Pana (por. Mt 16,16), przepowiadać Ewangelię współczesnemu człowiekowi, Kościół musi brać pod uwagę wszystkie te czynniki. Będąc bowiem społecznością zarazem empiryczną i duchową nie może lekceważyć żadnego z tych elementów. Konkretna sytuacja Kościoła określona poprzez splot wielorakich czynników niejako z konieczności warunkuje sposób przepowiadania Dobrej Nowiny. I choć orędzie zbawienia dane Kościołowi zawsze pozostaje to samo, to jednak w mocy pozostaje wezwanie Chrystusa Pana, aby badać znaki czasu i we właściwy sposób wykorzystywać ów niepowtarzalny, biblijny, kairos.

Tym, co niejako narzuca się samo przez się w spojrzeniu na współczesny Kościół, jest wielość różnych wyznań. Wbrew gorącemu pragnieniu Pana Kościoła wyrażonemu w modlitwie arcykapłańskiej, wspólnota Jego uczniów podzieliła się w ciągu wieków na szereg różnych Kościołów i wspólnot eklezjalnych.

Jednak dzięki łasce Ducha Świętego – jak mówi II Sobór Watykański – w ostatnich czasach zauważa się cały szereg podejmowanych wysiłków zmierzających do przywrócenia tej pełni jedności, jakiej chce Jezus Chrystus (por. DE 4). Wśród tych przejawów życia kościelnego, które służą „świętej sprawie jedności" stanowiąc rękojmię i swego rodzaju pomyślną zapowiedź dla ekumenizmu, ojcowie soborowi wyróżniają: ruch biblijny i liturgiczny, głoszenie Słowa Bożego, nauczanie katechizmu, apostolstwo świeckich, nowe formy życia zakonnego, naukę i działalność społeczną Kościoła. Wszystkie te przejawy działalności kościelnej wpisują się w szeroko rozumianą misję głoszenia Ewangelii współczesnemu człowiekowi. Nie bez powodu jednak Sobór na pierwszym miejscu wymienia tutaj ruch biblijny i liturgiczny oraz głoszenie Słowa Bożego. Te przecież elementy stanowią samo serce życia i działalności Kościoła. Historia ruchu ekumenicznego pokazuje, jak bardzo owocne może być wspólne dążenie do zgłębiania prawdy objawionej. Można wręcz powiedzieć, że współczesny ruch ekumeniczny wyrósł z tęsknoty za bardziej przekonującym i zgodnym składaniem świadectwa Bożemu Słowu. Dzisiaj, chyba bardziej niż kiedykolwiek w dwudziestowiecznej historii chrześcijaństwa, zdajemy sobie sprawę jak ważna jest współpraca Kościołów na polu przepowiadania Ewangelii. Dzisiejszy człowiek, zmęczony wielowiekowymi kłótniami dzielącymi wyznawców Chrystusa i zagubiony w pluralizmie życia, potrzebuje wspólnego świadectwa, wspólnej odpowiedzi dawanej przez Kościoły na wezwanie Pańskie, aby idąc na krańce świata i głosząc Ewangelię czynić sobie uczniów. Jak więc dzisiaj przepowiadać Dobrą Nowinę w kontekście podziałów? Co należy czynić, aby rzeczywiście Słowo Boże przemieniało serca i umysły współczesnych słuchaczy? Jakie inicjatywy zmierzające do ożywienia apostolatu Słowa Bożego winny zostać podjęte przez Kościoły? Czy w ogóle jest możliwe wspólne przepowiadanie Ewangelii w sytuacji podzielonego chrześcijaństwa? Jeżeli tak, to jakimi zasadami winni się kierować misjonarze i ewangelizatorzy w owym procesie głoszenia Dobrej Nowiny? Co już zostało uczynione na tym polu? Oto tylko niektóre pytania, jakie będą wyznaczać dalszy tok naszych rozważań. Z konieczności próba odpowiedzi na nie będzie jedynie fragmentaryczna, gdyż po prostu nie sposób objąć całego morza różnych inicjatyw ekumenicznych wyrosłych ze szczerego pragnienia wspólnego odkrywania i przekazywania bogactwa objawionego Słowa Bożego. Nasze rozważania zacieśnimy więc tylko do współpracy Kościołów w przepowiadaniu Ewangelii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Chodzić nam więc będzie głównie o to, co łączy się z biblijnym i liturgicznym zwiastowaniem Słowa Bożego w kontekście podzielonych Kościołów.

I. Teologiczne podstawy ekumenicznego apostolatu biblijnego

Na początku winniśmy zadać sobie podstawowe pytanie: dlaczego Kościoły mają dzisiaj wspólnie, w sposób może bardziej zaplanowany czy raczej skoordynowany, głosić Słowo Boże? Odpowiedź jest prosta. Wynika ona już z samej

woli Zbawiciela wyrażonej w jego duchowym testamencie: „aby wszyscy byli jedno, aby świat uwierzył, żeś Mnie posłał (por. J 17, 21). Każdy z nas chrześcijan, jak i całe Kościoły są adresatami Bożego Słowa. Przez nie Bóg zwraca się do nas – jak mówi II Sobór Watykański – jak do swoich przyjaciół, aby zaprosić nas do wspólnoty swego życia (por. KO 2). Niezależnie od naszych podziałów jako chrześcijanie wszyscy jesteśmy Ludem Księgi. Słowo Boże jest ponad wszelkimi ludzkimi podziałami, choć dla prawdy historycznej należy powiedzieć, że do podziałów w Kościele przyczyniły się spory wokół sposobów jego interpretacji, autorytetu Biblii, czy też relacji pomiędzy samym Słowem Bożym a Tradycją. Pismo Święte zostało powierzone całemu Kościołowi. Jest wspólnym dobrem chrześcijaństwa. Z niego zawsze Kościół czerpał natchnienie dla swego życia. To właśnie wierność Bożemu Słowu kazała wystąpić reformatorom wówczas, gdy niektórzy ludzie Kościoła próbowali zdobyć władzę na Słowem, manipulować nim czy też wykorzystywać je do własnych celów.[2]

Boże słowo, jak mówi autor listu do Hebrajczyków, jest słowem skutecznym, sprawiającym to, co oznacza (por. Hbr 4, 12). To Słowo-czyn zawierające zawsze nową siłę, siłę stwórczą, ale i osądzającą pragnienia i myśli serca (por. tamże). Tym słowem jest dla nas sam Jezus Chrystus – Słowo Wcielone, poprzez które Bóg przemówił najpełniej do człowieka. Słowo stało się ciałem i zamieszkało pomiędzy nami, powie św. Jan Apostoł (por. J 1, 14). Ono jest mową Boga do człowieka; mową, która wzywa do jedności pośrodku podziałów, do pojednania wśród niezgody, do przebaczenia pośród doznanych krzywd. Mieli rację Ojcowie soborowi przygotowujący tekst Dekretu o ekumenizmie stwierdzając, iż: „Pismo święte jest dla dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Boga do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom" (DE 21). Dzisiaj możemy powiedzieć, że to stwierdzenie, zainspirowane zresztą wypowiedzią wybitnego ekumenisty i obserwatora soborowego, Maxa Thuriana, okazało się stwierdzeniem prawdziwie profetycznym, wyznaczającym na długie lata wspólną drogę poszukiwań biblistów, egzegetów i ekumenistów. Rzeczywiście, do mocy Bożego Słowa odwołujemy się wszyscy, niezależnie od naszej przynależności konfesyjnej. Tu właśnie znajduje się reguła naszej wiary. Przed czterdziestoma z górą laty prawosławny teolog emigracyjny, Paul Evdokimov, mówił: „Katolicy, protestanci, prawosławni – wszyscy grupujemy się wokół Biblii. Biblia zamknięta łączy nas; z chwilą gdy otworzymy jej stronice, Biblia otwarta rozdziela nas".[3] Może nie przypuszczał wówczas, jak wiele zmieni się w ciągu tych czterdziestu lat. Dziś możemy śmiało powiedzieć, iż jest właśnie odwrotnie. Biblia zamknięta, nie czytana, przykryta kurzem na górnej półce naszej biblioteki, dzieli nas. Biblia otwarta – łączy. Ponowne otwieranie tej Księgi, jakie dokonuje się w Kościele rzymskokatolickim połączone z odnową biblijną owocuje wzrostem świadomości, iż właśnie tutaj znajdują się korzenie naszej wiary. Truizmem będzie przypominanie jak wiele my, katolicy, zawdzięczamy umiłowaniu Słowa Bożego przez naszych braci protestantów. Wspólne pochylanie się nad spisanym Słowem Bo-

żym pogłębia świadomość, iż w zasadniczych zrębach, w tym, co najbardziej podstawowe w naszej wierze, już jesteśmy jedno. Sięgając do Biblii, czynimy wspólny zwrot ku centrum, ku temu, co w chrześcijaństwie najistotniejsze – ku samemu Chrystusowi przemawiającemu dziś do swego Kościoła.[4]

Przepowiadane w Kościele Słowo Boże jest słowem stwarzającym jedność pośrodku naszych podziałów. Dzięki ożywczej mocy Ducha Świętego staje się ono coraz bardziej nie tylko instrumentem dialogu, jak mówi Sobór, ale przede wszystkim środkiem dla budzenia, ożywiania wiary i zrozumienia misterium Chrystusa i jego Kościoła. Ogromny wysiłek wspólnej refleksji teologicznej połączonej z pokornym wsłuchiwaniem się w to Słowo obala wiele uprzedzeń, rozszerza horyzonty, przybliża stanowiska, oświetla drogę, przyśpiesza godzinę jedności i pozwala na dzielenie się radością już odzyskanej wspólnoty w wierze.[5]

Sobór Watykański II, dając w Dekrecie o ekumenizmie krótką charakterystykę Kościołów i wspólnot chrześcijańskich nie będących w pełnej komunii z Kościołem rzymskokatolickim, o Kościołach wyrosłych z Reformacji mówi następująco: „Rozmiłowanie w Piśmie Świętym oraz cześć czy prawie kult dla niego skłania braci naszych do ciągłego i wnikliwego studiowania tych świętych kart: Ewangelia bowiem «jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego, najpierw Żyda, a potem Greka» (Rz 1, 16). Przyzywając Ducha Świętego doszukują się w Piśmie Świętym Boga jako przemawiającego do nich w Chrystusie, zapowiedzianym przez Proroków, wcielonym dla nas Słowie Bożym. Kontemplują w Piśmie Świętym życie Chrystusa i to, czego boski Mistrz nauczał i dokonał dla zbawienia ludzi, zwłaszcza tajemnice Jego śmierci i zmartwychwstania" (DE 21). Nieco dalej zaś, opisując owoce chrześcijańskiego sposobu życia spadkobierców Reformacji, Sobór dodaje: „Chrześcijański styl życia tych braci zasila się wiarą w Chrystusa, a krzepi łaską chrztu i słuchaniem Słowa Bożego. Przejawia się to w osobistej modlitwie, w rozważaniu Pisma Świętego, w kulcie sprawowanym przez wspólnotę zbierającą się, aby chwalić Boga" (tamże, 23).[6]

Jeśli zaś chodzi o tradycje teologiczne Kościołów Wschodnich, to Sobór podkreśla ich znakomite zakorzenienie w Piśmie Świętym oraz egzystencjalne osadzenie w życiu i liturgii Kościoła (DE 17).[7]

Już choćby powyższe teksty soborowe wskazują na znaczenie i doniosłą rolę, jaką odgrywa Słowo Boże we współczesnym ruchu ekumenicznym. Sobór podkreślając mocno zaangażowanie wszystkich chrześcijan na rzecz przybliżania współczesnemu człowiekowi niewyczerpanego skarbca Ewangelii, dostrzega jednocześnie „odmienne zapatrywania na stosunek Kościoła do Pisma Świętego, w którym wedle wiary katolickiej urząd nauczycielski Kościoła zajmuje specjalne miejsce w wyjaśnianiu i głoszeniu pisanego Słowa Bożego" (DE 21). Rzeczywiście, wiele problemów pojawiających się w oficjalnych dialogach międzywyznaniowych czy dochodzących do głosu także w życiu konkretnych Kościołów ma swoje źródło w odmiennym sposobie interpretacji tekstów biblijnych. Mamy tu na myśli zwłaszcza problemy związane z naturą i strukturą Ko-

ścioła, kwestię rozumienia prymatu piotrowego i jego relację do kolegialności w Kościele, czy choćby kontrowersyjną sprawę święceń kapłańskich kobiet. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*[8] (Interpretacja Biblii w Kościele) z dnia 15.04.1993 r. przyznaje właśnie wspólnym, międzywyznaniowym, poszukiwaniom egzegetycznym niezastąpioną rolę w rozwiązywaniu narosłych problemów teologicznych wynikłych z różnej interpretacji tekstów biblijnych.[9]

Podsumowując nasze rozważania dotyczące teologicznych podstaw apostolatu biblijnego należy przypomnieć jeszcze raz podstawową prawdę, że Biblia jest wspólnym dobrem całego chrześcijaństwa. Do niej przecież wszyscy się odwołujemy pragnąc naprawić zgorszenie podziału. Jest słowem Boga, które łączy wierzących wokół osoby Jego Syna – Wcielonego Słowa. Dziś możemy już, pomimo dzielących nas jeszcze różnic, stanąć razem wokół stołu Bożego Słowa, aby wsłuchując się w nie przybliżać się wzajemnie do siebie. Trwając razem wokół stołu Słowa widzimy wyraźniej jak wiele nas łączy; dostrzegamy jednocześnie, że choć już jesteśmy zjednoczeni wokół Bożego Słowa, to przecież ciągle pozostajemy podzieleni w sprawowaniu Eucharystii. Wierzymy jednak, że poprzez wspólne, pokorne, wsłuchiwanie się w to, co dziś mówi Duch do Kościołów ,Pan skróci czas naszego oczekiwania dnia, kiedy to staniemy wokół jednego stołu Słowa i Ciała Chrystusa.

II. Przykłady praktycznej współpracy w apostolstwie biblijnym

1. Ekumeniczne przekłady Pisma Świętego

Polem szeroko rozumianej współpracy Kościołów w przepowiadaniu Ewangelii jest podejmowana od wielu lat praktyka wspólnych ekumenicznych przekładów Pisma Świętego. Ze strony Kościoła rzymskokatolickiego impuls do takiej działalności dał oczywiście II Sobór Watykański. Tenże Sobór w Konstytucji o Objawieniu Bożym mówi, co następuje: „Ponieważ Słowo Boże powinno być po wszystkie czasy wszystkim dostępne, Kościół stara się o to z macierzyńską troską, by opracowano odpowiednie i ścisłe przekłady na różne języki, zwłaszcza z oryginalnych tekstów Ksiąg świętych. Skoro one przy danej sposobności i za zezwoleniem władzy Kościoła zostaną sporządzone wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, będą mogły być używane przez wszystkich chrześcijan" (KO 22). Powyższe słowa znalazły się w Konstytucji dopiero po burzliwej dyskusji, która ujawniła wiele obaw, ale i jednocześnie nadziei związanych z możliwością praktycznej współpracy na polu ekumenicznych tłumaczeń Pisma Świętego.[10] Tradycja wspólnych interkonfesyjnych przekładów Biblii jest jednak o wiele starsza. Już w 1776 r. katolicki biblista, Richard Simon, zaproponował francuskim protestantom wspólny przekład Pisma Świętego, podając zasady tłumaczenia aktualne do dziś. W niespełna sto lat później pastor Edward Petavel, ksiądz katolicki Eugeniusz Blanc oraz uczony hebraista Ludwig Bing założyli stowarzyszenie dla narodowego przekładu Biblii na j. francuski. Niestety ich

pionierska inicjatywa wyprzedzając tamte czasy nie doczekała się praktycznej realizacji w postaci pierwszego ekumenicznego tłumaczenia Pisma Świętego.[11]

Po wielu inicjatywach prywatnych podejmowanych wspólnie przez katolików i protestantów, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, dopiero w czasach II Soboru Watykańskiego zarysowała się realna perspektywa sfinalizowania międzywyznaniowego tłumaczenia Biblii. W 1963 r. przedstawiciele Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych skierowali do kard. A. Bea, przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, zaproszenie do ściślejszej współpracy w dziedzinie wspólnych przekładów Pisma Świętego. Wraz z promulgacją Konstytucji o Objawieniu Bożym droga do opracowywania ekumenicznych przekładów została definitywnie otwarta. Ostatecznie 1.06.1968 r. Zjednoczone Towarzystwa Biblijne i Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan ogłosiły wspólny dokument zatytułowany: *Podstawowe wskazania dla współpracy międzywyznaniowej w dziedzinie tłumaczenia Biblii*.[12] Dokument ten regulował główne aspekty techniczne i praktyczne dotyczące przyszłych tłumaczeń. Jeśli chodzi o pewne elementy kontrowersyjne, jak np. sprawa natchnienia i autorytetu tzw. ksiąg deuterokanonicznych, to w tej materii postulowano, aby przyszłe tłumaczenia interkonfesyjne uwzględniały owe księgi, umieszczając je w osobnej sekcji po księgach protokanonicznych Starego Testamentu, a bezpośrednio przed Nowym Testamentem. Takie wspólne tłumaczenia winny mieć aprobatę Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych, jak i imprimatur kompetentnej władzy kościelnej.[13] Po tej wspólnej deklaracji, w niespełna trzy lata później, w 1970 r. istniało już około 150 ekumenicznych przekładów poszczególnych ksiąg biblijnych. Całą Biblię Ekumeniczną mają już np.: Amerykanie, Chorwaci, Czesi, Hiszpanie, Japończycy, Włosi. Do najbardziej znanych należy z pewnością Niemiecka Biblia Ekumeniczna (Einheistübersetzung der Heiligen Schrift) z 1980 r. Ukazuje się ona w różnych wydaniach, jako Biblia rodzinna, szkolna, świąteczna, kieszonkowa, ilustrowana. W 1982 r. Niemcy otrzymali jeszcze jeden, bardzo popularny, ekumeniczny przekład w potocznym języku niemieckim *Die Bibel im heutigen Deutsch*. Także międzywyznaniowy włoski przekład Nowego Testamentu na język potoczy *Parola del Signore. Traduzione interconfessionale dal testo greco in lingua corrente*, wydany w 1976 r., okazał się bardzo popularny rozchodząc się w nakładzie ponad trzech milionów egzemplarzy. Do tego należy dodać wydanie ekumenicznej Biblii francuskiej dla niewidomych w języku Braille'a (41 tomów!), czy choćby przygotowywany także wspólny przekład Biblii na język esperanto pod egidą Instytutu Biblijnego w Rawennie.[14]

W środowisku polskim prace nad ekumenicznym tłumaczeniem Biblii postępują niestety dosyć wolno. Nie licząc raczej prywatnych inicjatyw podejmowanych przez teologów skupionych wokół Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej oraz przez takich biblistów katolickich, jak bp Kazimierz Romaniuk czy ks. Michał Czajkowski, do tego czasu mamy jedynie ekumeniczny przekład Ewangelii według św. Mateusza opracowany przez Towarzystwo Biblijne w Polsce oraz

grupę teologów katolickich pod kierunkiem ks. Jerzego Banaka. W przygotowaniu jest obecnie przekład Ewangelii według św. Marka.

2. Apostolat biblijny

Słowo Boże jest Słowem żywym tylko wówczas, gdy jest czytane, proklamowane w Kościele, medytowane tak przez poszczególnych wiernych, jak i przez całe Kościoły. Biblia zamknięta pozostaje dla czytelnika czy słuchacza słowem martwym. Konieczny jest więc apostolat biblijny. W kontekście podzielonych Kościołów winien to być apostolat ekumeniczny. Przez ten sposób aktywności rozumiemy wszelkie działania podejmowane przez wierzących z różnych Kościołów mające na celu propagowanie Słowa Bożego. Działają na tym polu różnego rodzaju stowarzyszenia, mające w swoich szeregach nie tylko protestantów, prawosławnych, katolików, ale i żydów. Powstają wspólne komentarze i inne opracowania, wspólnie kolportuje się Biblię i literaturę biblijną. Organizowane są międzywyznaniowe kursy, sympozja, niedziele i całe tygodnie biblijne. Pomocą w głoszeniu Słowa Bożego służą środki społecznego przekazu.[15] Dziś niepodobna prowadzić studia biblijne w zacieśnieniu do jednej tylko tradycji kościelnej. Właśnie tutaj widać chyba najwyraźniej duże osiągnięcia, jakie przyniósł nowy duch ekumenizmu. Dziś wiele instytutów biblijnych jest otwartych dla chrześcijan ze wszystkich denominacji. Współczesna biblistyka już dawno wyrwała się ze sztywnych konfesyjnych ograniczeń.

3. Praktyczna pomoc

Wymienić należy także cały szereg akcji charytatywnych związanych z przekazywaniem egzemplarzy Biblii oraz literatury religijnej zwłaszcza do krajów byłego Związku Radzieckiego. Ze strony katolickiej szczególne zasługi na tym polu ma wydawnictwo „La Vie avec Dieu" (Ćčçíü ń Áîâîě) w Brukseli, Centrum „Russia Cristiana" w Mediolanie, Ośrodek „Russia Ecumenica" w Rzymie, Ośrodek „Opere Religiose Russe" działający przy Collegium Rusicum w Rzymie. Bazę finansową dla tych ośrodków w dużym stopniu stanowi zasłużona katolicka organizacja pomocy dla Kościołów na Wschodzie zwana „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe" z centrum w Königstein, w Niemczech.

Ze strony protestanckiej do kolportażu literatury biblijnej aktywnie przyczyniła się niemiecka misja „Licht im Osten" z Korntal k. Stuttgartu oraz paryskie środowisko YMCA-Press. Nie sposób w końcu nie wspomnieć o cennej inicjatywie podjętej w 1988 r. przez Ekumeniczną Wspólnotę z Taizé z okazji Milenium Chrztu Rusi. Podarowano wówczas Patriarchatowi Moskiewskiemu 1 milion egzemplarzy Nowego Testamentu.[16] Wszystkie te różnorodne inicjatywy z przeszłości, jak i te obecnie podejmowane, świadczą o konieczności i daleko idących możliwościach apostolstwa biblijnego. Musi ono być oczywiście prowadzone w sposób mądry i zaplanowany. Ostatecznie jest tylko środkiem, nie celem samym w sobie. Zmierza bowiem do tego, aby doprowadzić człowieka do spotka-

nia z żywym Bogiem przemawiającym w swoim Słowie. Cytując słowa kard. F. Königa można powiedzieć, że celem apostolstwa biblijnego jest nie tyle interpretacja Biblii, ile interpretacja życia.[17]

* * *

W naszych Kościołach Księga Słowa króluje z ambony, ołtarza czy pośrodku wspólnoty chrześcijańskiej. W ten sposób daje świadectwo o powszechnej zbawczej inicjatywie Boga, który pragnie „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie" (por. Ef 1, 10). Ta Księga Pojednania – jak mówi ks. Michał Czajkowski – przypomina nam nieustannie, że „co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga" (Łk 18, 27). W tym Bożym „słowoczynie" znajduje się źródło naszej nadziei ekumenicznej.[18]

Jest więc wiele możliwości wzajemnej współpracy, jakie rysują się przed podzielonymi Kościołami w dziedzinie wspólnego głoszenia Ewangelii. Dziś stają się one wręcz wyzwaniem duszpasterskim stojącym przed każdym z Kościołów. W trakcie licznych dialogów ekumenicznych udało się już wypracować wiele teologicznych i praktycznych zasad, jakie winny obowiązywać tych, którzy w sposób bezpośredni zajmują się zwiastowaniem Bożego Słowa. Regulują one cały szereg zagadnień związanych z głoszeniem Dobrej Nowiny w kontekście podziałów Kościoła.[19] Potrzebna jest praktyczna recepcja tych zasad na poziomie życia konkretnych wspólnot. Pojawia się tutaj kolejny postulat: w sytuacji wielu Kościołów, zwłaszcza na terenie byłego Związku Radzieckiego konieczna wydaje się potrzeba tzw. informacji ekumenicznej, wzajemnego powiadamiania się o ważniejszych przedsięwzięciach duszpasterskich, tak w ramach swojego Kościoła, czy też podejmowanych wspólnie. To, co można czynić, wręcz należy czynić dzisiaj wspólnie.

PRZYPISY

[1] Polski tekst w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 377-460.

[2] Por. M. Czajkowski, *Biblia w służbie jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, s. 588-589.

[3] Cyt za: M. Czajkowski, *Biblia w służbie jedności*, art. cyt., s. 587.

[4] Por. J. Kudasiewicz, *Pismo święte w teologii i w duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: Tenże, *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1991, s. 17-48.

[5] M. Czajkowski, *Biblia w służbie jedności*, art. cyt., s. 587.

[6] Por. A. Bea, *The Bible in the Life of the Church*, w: R. C. Fuller (ed.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Walton-on-Thames 1981, s. 12-13.

[7] Por.: V. Fagiolo, *Sacra Scrittura*, w: S. Garofalo, T. Federici (red.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, s. 1815; A. Doudelet, *Orthodoxie et Bible*, w: P.-M. Bogaert (red.), *Dictionaire Encyclopedique de la Bible*, Brepols 1987, s. 930-943.

[8] Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.

[9] „L'esegesi biblica, anche se non può avere la pretesa di risolvere da sola tuti questi problemi, è chiamata a dare all'ecumenismo un contributo importante. Progressi notevoli si sono già

registrati. Grazie all'adozione degli stessi metodi e di analoghe finalità ermeneutiche, gli esegeti di diverse confessioni cristiane sono arrivati a una grande convergenza nell'interpretazione delle Scritture, come mostrano i testi e le note di molte traduzioni ecumeniche della Bibbia, nonché altre pubblicazioni". Tamże, s. 117.

[10] Zob.: V. Fagiolo, *Sacra Scrittura*, dz. cyt., s. 1815-1818; J. Homerski, *Ekumeniczna Biblia*, RBL 21(1968) nr 1-2, s. 27.

[11] M. Czajkowski, *Biblia w służbie jedności*, art. cyt., s. 592.

[12] Tekst niemiecki np. w: J. P. Plöger, O. Knoch (Hrsg.), *Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1979, s. 118-127.

[13] V. Fagiolo, *Sacra Scrittura*, dz. cyt., s. 1875-1818. Por. J. Chmiel, *Wokół projektu ekumenicznego tłumaczenia Biblii*, RBL 22(1969) nr 1, s. 33-40.

[14] M. Czajkowski. *Biblia w służbie jedności*, art. cyt., s. 592-594.

[15] Zob. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo święte jako Księga Ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań 1986, s. 250-275.

[16] J. S. Gajek, *Ewangelizacja w Europie Wschodniej. Ekumeniczne wezwania i zadania*, w: *Kościoły chrześcijańskie w Europie narodów*. Materiały sympozjum ekumenicznego zorganizowanego w Opolu w dniach 6-7 XII 1991 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny w Opolu, Opole 1992, s. 76-77.

[17] M. Czajkowski, *Biblia w służbie jedności*, art. cyt., s. 597.

[18] Tamże.

[19] W relacji do Kościołów Wschodnich zastosowanie mają tutaj m.in.: 1) dokumenty Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym – zwłaszcza tzw. dokumenty z Freising (1990 r.), z Balamand (1993 r.), 2) Zalecenia Papieskiej Rady ds. Jedności i Patriarchatu Moskiewskiego celem normalizacji stosunków między prawosławnymi a katolikami obrządku wschodniego na Zachodniej Ukrainie (1990 r.), 3) Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i innych Krajach Wspólnoty Niepodległych Państw przygotowane przez Papieską Komisję „Pro Russia" (1992 r.). Wszystkie dokumenty w: *Ewangelizacja, ekumenizm, charyzmat franciszkański*, pr. zb. pod red. A. Kowalskiego, R.Z. Maryjka, Z. M. Stysia, Warszawa 1994.

KS. TOMASZ MICHALSKI

ASCEZA NEGATYWNA NA PODSTAWIE KATALOGÓW WAD ZAMIESZCZONYCH W LISTACH ŚW. PAWŁA

W teologii św. Pawła ważną rolę odgrywa motywacja napomnień moralnych. Pierwszym etapem wymagań stawianych ochrzczonemu jest wezwanie do ascezy negatywnej, którą obrazuje i uwydatnia słowo nekrwvsate, użyte w Liście do Kolosan (3, 5) w formie *imperativus aoristi*. Użyta forma trafnie oddaje obraz śmiertelnego ciosu zadanego raz na zawsze grzechowi.[1] Według św. Pawła grzeszne namiętności działają w sercu człowieka, przeto powinniśmy zadać śmierć „temu, co jest przyziemne w «naszych» członkach" (Kol 3, 5). Występuje tutaj pewne utożsamienie „członków" z grzechami. Dla Apostoła bliski był związek członków ciała z grzechem (por. Rz 6, 13-19; 7, 5. 23). Trzeba również pamiętać o tym, że dla ludzi starożytnego Wschodu „członki" stanowiły nie tyle część organizmu, co – podobnie jak termin sarx – przejaw całego człowieka, jego osobowości.[2]

Po tym wezwaniu do odcięcia się od grzechu Paweł tworzy katalogi wad, którym należy zadać śmierć. Katalogi wad są z reguły odpowiednikami katalogów cnót i są szeroko rozpowszechnione w starożytności. Dają się jednak wyróżnić pewne specyficzne różnice pomiędzy różnymi szkołami filozoficznymi co do „składu" owych katalogów. Stoicy grupują wady wokół czterech grzechów głównych: głupoty, wyuzdania, niesprawiedliwości i tchórzostwa. Epiktet w swych katalogach wad wymienia namiętności i ich następstwa. W judaizmie wczesnorabinistycznym katalogi wad występują względnie rzadko. Można je napotkać w rękopisach z Qumran, gdzie razem z cnotami uwypuklane są na sposób ściśle dualistyczny.

W tekstach Nowego Testamentu mamy szereg katalogów wad, które znajdujemy w następujących miejscach: Rz 1, 29-31; Ga 5, 19-21; 1 Kor 5, 10nn; 2 Kor 12, 20nn; Ef 4, 31; 5, 3-5; Kol 3, 5-9; 1 Tm 1, 9nn; 2 Tm 3, 2-5; Tt 3, 3; 1 P 2, 1; 4, 3. 15; por. też Mk 7, 21nn, par., Ap 21, 8; 22, 15. Duża liczba tych tekstów świadczy o tym, że zachodziła wówczas potrzeba zamieszczania takich katalogów, gdyż tworzyła się powoli świadomość nowej moralności, wypracowanej w oparciu o teologię chrztu i w ogóle o dzieło odkupienia, dokonane przez Jezusa Chrystusa. Trzeba wszakże uznać za słuszne spostrzeżenie wielu autorów, którzy zwracają uwagę na istniejącą wtedy „modę" w tej dziedzinie, jak i wpływ tradycji stoickich, które odegrały tutaj znaczącą rolę.[3]

Pojęciem, które podkreśla konieczność ascezy negatywnej, jest słowo greckie: ἀπόθεσθε (usuńcie, odrzućcie, odłóżcie na bok). Wyrażenie to kilkakrotnie zostało użyte przez Pawła (zob. Rz 13, 12; Ef 4, 22. 25; Kol 3, 8;) i za każdym razem wzywa ono do tego, aby zerwać z pogańskim stylem życia. Tym więc, co należy odrzucić, są wyszczególnione przez św. Pawła wady, które można sklasyfikować w trzech grupach: 1) czyny przeciwne porządkowi społecznemu, 2) występki seksualne, 3) wykroczenia dotyczące życia religijnego.

1. Czyny przeciwne porządkowi społecznemu

W grupie tej występuje duża ilość terminów, przy pomocy których Paweł piętnuje grzeszne postawy u adresatów swoich listów. Można tutaj wyszczególnić różne pojęcia odnoszące się do:

– grzechów języka: αἰσχρολογία (Kol 3, 8), βλασφημία (Ef 4, 31; Kol 3, 8; 1 Tm 6, 4), ψευδος (Ef 4, 25; Kol 3, 9; 2 Tes 2, 9. 11);

– braku jedności – αἵρεσις (1 Kor 11, 19; Ga 5, 21), διχοστασία (Ga 5, 20);

– gniewu: ὀργή (Kol 3, 6; 1 Tes 1, 10; 2, 16; 5, 9), θυμός (2 Kor 12, 20; Ef 4, 32; Kol 3, 5-8), κακία (Rz 1, 29; Ef 4, 31; Kol 3, 8; Tt 3, 3);

– braku pokoju, tzn. intryg, sporów i waśni: ἐριθεία (Rz 2, 8; 2 Kor 12, 20nn), ἔρις (Rz 1, 29-31; 13, 13; 2 Kor, 12, 20 nn; Kol 3, 5-8);

– chciwości i zazdrości: πλεονεξία (Rz 1, 29; 2 Kor 9, 5; Ef 4, 19; 5, 3; Kol 3, 5; 1 Tes 2, 5); φθόνος (Rz 1, 29-31), ζηλος (Rz 13, 13; 1 Kor 3, 3; 2 Kor 12, 20-21; Ga 5, 20).

Z kolei należy omówić poszczególne z nich dla lepszego zrozumienia zawartych w nich treści.

a) ἀισχρολογία

Wyraz ten jest nowotestamentowym *hapax legomenon* występującym jedynie w Kol 3, 8. Jak słusznie zauważa A. Jankowski, treść tego określenia można łatwo odgadnąć, biorąc pod uwagę kontekst i stosowanie tego wyrażenia w literaturze pozabiblijnej. Otóż określenie to oznacza „plugawe rozmowy" lub też w ogóle „obmowy". W tym drugim znaczeniu wydają się używać tego wyrażenia w swych dziełach Platon i Polibiusz, natomiast w pierwszym – Klemens Aleksandryjski oraz Diodor Sycylijczyk.[4]

b) βλασφημία

Kolejnym występkiem przeciwko miłości bliźniego, któremu trzeba zadać śmierć, jest zły sposób mówienia wiążący się ze zniesławieniem. Postawę tę wyraża greckie słowo βλασφημία, które występuje aż 56 razy w Nowym Testamencie. Napiętnowanie przez św. Pawła tej nieprawości należy rozumieć w ścisłej relacji z poprzednimi wyrażeniami, w których krytykuje się różne sposoby obrażania i znieważania drugich. Łatwo zauważyć, że autor biblijny stosuje tu wyraźnie stopniowanie w przedstawianiu sposobów, jakimi ludzie posługują się, by komuś dokuczyć.[5]

c) ψευδος

Słowo ψευδος występuje 10 razy w Nowym Testamencie i nie jest rozumiane czysto etycznie, lecz jest znakiem niesprawiedliwości starego Eonu, którego władcą jest Szatan. Kłamstwo – u św. Pawła w Liście do Rzymian (1, 25) – jest charakterystyczne dla pogan, którzy prawdę Bożą przemienili w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy.[6]

W Liście do Kolosan (3, 9) i Liście do Efezjan (Ef 4, 25) kłamstwo jest zaliczone do szczególnie ciężkich występków.[7] I tak w pierwszym z tych tekstów św. Paweł kieruje przestrogę: „nie okłamujcie się nawzajem" (μὴ ψύδεσθε εἰς ἀλλήλους). Jest to niejako uogólniające napiętnowanie tego wszystkiego, co powiedziano wcześniej. Zarówno gniew, jak i haniebna mowa jest okłamywaniem innych. Paweł piętnuje kłamstwo po to, żeby wskazać na straszliwe spustoszenie, jakie się dokonuje w duszy człowieka, gdy ulega wcześniej już wspomnianym nieprawidłowościom: cokolwiek z owych rzeczywistości ma miejsce we wnętrzu ludzkim, wszystko to wskazuje na oddalenie się człowieka od Boga – jest więc kłamstwem.[8] Podobnie takie szerokie znaczenie kłamstwa ukazane jest w drugim z wymienionych tekstów. Również tutaj kłamstwo to nie tylko mówienie nieprawdy, ale oznacza ono cały fałsz życia poza Bogiem prawdziwym (por. Rz 1, 25). Do jakiego stopnia nawrócony z pogaństwa chrześcijanin odczuwał po chrzcie zmianę etosu, gdy chodzi o prawdę i fałsz, świadczy wyznanie Hermasa w Pasterzu: „W życiu moim nigdy nie mówiłem prawdy, lecz zawsze ze wszystkimi mówiłem podstępnie i wobec wszystkich ludzi dowodziłem, że fałsz mój jest prawdą". O ile rabini w zwalczaniu kłamstwa akcentowali raczej jego szpetotę, nieużyteczność i fatalne następstwa dla samego kłamcy, rzadziej zaś szkodę bliźniego, o tyle Apostoł kładzie tutaj nacisk na moment społeczny i to nadprzyrodzony, co szczególnie jest widoczne w parenezie pozytywnej Listu do Efezjan i Kolosan.[9]

d) αἵρεσις

Termin ten występuje u św. Pawła dwukrotnie: w Liście do Galatów (5, 20) i Pierwszym liście do Koryntian (11, 19). W Liście do Galatów (5, 20) jest umieszczony w ramach katalogu wad i służy do określenia jednego z uczynków ciała, charakteryzującego się intrygami i rozbijaniem jedności. Αἵρεσις używa tutaj Paweł na określenie grupy fałszywych nauczycieli, którzy niszczą jedność Kościoła.[10] W drugim miejscu Paweł mówiąc o αἵρεσις nawiązuje do σχισματα (spory, rozłamy). Według niektórych egzegetów terminy te są synonimami. Terminem Αἵρεσις, jak wiemy z tekstów Józefa Flawiusza, określano różne sekty judaistyczne. Natomiast z niektórych fragmentów Dziejów Apostolskich (5, 17; 15, 5; 26, 5) wynika, że słowo to określało pewne odłamy wyznające jakieś poglądy doktrynalne czy polityczne. Trudno jednak przypuszczać, by słowo to pokrywało się z późniejszym pojęciem „herezji".[11] Troska o jedność leżała mocno na sercu Apostoła Narodów. Wyrażała się ona między innymi w warstwie

językowej jego nauczania, dlatego oprócz wyżej wymienionych terminów Paweł używa również: διχοστασία (Ga 5, 20), który wyraża podobną treść, co wyżej wymienione: αἵρεσις i σχισματὰ.[12]

e) ὀργή, θυμός, κακία

Gniew (ὀργή) – to wrogie, długo trwające usposobienie, skierowane do drugiej osoby, a wyrażające się w utarczkach słownych. Tego zachowania powinien się człowiek wystrzegać; dyskwalifikuje ono zwłaszcza tych, którzy stają przed Bogiem, aby sprawować przed Nim liturgię (zob. 1 Tm 2, 8; Tt 1, 7). Ludzki gniew nie jest znakiem sprawiedliwości, jak to jest u Boga. Jego gniew jest absolutnie inny niż gniew ludzki. Chrystus dowiódł na krzyżu, jaki jest gniew Boży: jest to przejmujące szukanie drogi do człowieka, który nie może jakoś się poznać na Bożej miłości, na Jego woli zbawiania całego świata.[13]

Drugim wyrażeniem określającym zachowanie negatywne w tym względzie jest θυμός – gniew, ale gorszej kategorii od poprzedniego. Jest to gniew połączony z zapalczywością, gwałtownością.

Kolejnym terminem na określenie gniewu użytym przez św. Pawła jest wyrażenie greckie κακία, które oznacza gniew, ale wyrażający się w „produkowaniu" złośliwych czynów. Użyte 11 razy w Nowym Testamencie, określa właśnie takie złośliwe zachowania i działania tych ludzi, którzy jeszcze nie poznali i nie doznali Boskiej dobroci, a więc ludzi przed nawróceniem. Zauważyć tu trzeba, że przymiotnik κακος został użyty w Nowym Testamencie ok. 50 razy, w tym ok. 25 razy występuje w listach Pawłowych, z czego aż 15 razy w Liście do Rzymian.[14]

f) ἐριθεία

Termin ten w Nowym Testamencie występuje 7 razy. Pięciokrotnie w liczbie pojedynczej i dwukrotnie w liczbie mnogiej. Etymologicznie wywodzi się od słowa ἔριθος – „pracownik najemny", które z czasem nabrało znaczenia: wynajmować, werbować stronników.[15] Termin ten tłumaczony jest jako przekora, kłótliwość, intrygowanie. Jednak zdaniem E. Dąbrowskiego najbardziej odpowiednim oddaniem tego pojęcia jest polski rzeczownik „intryga".[16]

g) ἔρις

Termin ten występuje w Nowym Testamencie tylko u św. Pawła. W Pierwszym liście do Koryntian (1, 11) Paweł ubolewa nad faktem występowania kłótni i sporów w Koryncie, o których dowiedział się przez ludzi Chloe. Termin ἔρις występuje również w katalogach wad. W Liście do Galatów (5, 20) jest on wymieniony pośród uczynków ciała, a w Liście do Rzymian (1, 29) Paweł zaliczył go do czynów niesprawiedliwych, które są charakterystyczne dla pogaństwa.[17] Ερις (dosłownie: duch waśni) jest piętnowany przez Apostoła jako objaw towarzyszący zawiści (Ga 5, 20; 1 Tm 6, 4).[18]

h) πλεονεξία, φθόνος, ζηλος

O chciwości (πλεονεξία) Paweł wspomina dość często (por. np. Rz 1, 29; 1 Kor 5, 10; 6, 9; Ef 5, 35; 1 Tes 4, 6). Chciwość poświęca wszystkich dla siebie, często nawet gwałtem. Paweł oświadcza, że on sam, gdy spełniał urząd apostoła, nigdy nie splamił się nawet najmniejszym występkiem chciwości (1 Tes 2, 5); że był daleki od pożądania dóbr swoich wiernych (Dz 20, 33). Apostoł bowiem nie może być miłośnikiem pieniądza i obrzydliwego zysku (1 Tm 3, 8). Chciwość bowiem cechuje fałszywych nauczycieli (Tt 1, 11; 2 Tm 3, 2), tych, co pod płaszczykiem pobożności szukają zysku, nie zadawalając się tym, co posiadają (1 Tm 6, 5nn).[19] Chciwość uważa Paweł za typowo pogański występek i nazywa ją „bałwochwalstwem". Chciwość – według niego – oznacza agresywną i nadmierną wolę posiadania więcej (πλεονεξίαν).[20] Łatwo prowadzi ona do odstępstwa od prawdziwego Boga; był tego świadom już judaizm, co podkreśla E. Lohmeyer, powołując się na wypowiedź Polikarpa: „Kto nie unika chciwości, splami się bałwochwalstwem i staje jakby w rzędzie pogan" (*List św. Polikarpa do Filipian* 11, 2). Wielkie poszanowanie ubóstwa, poprzestawanie na małym, szczodrość, wyniósł św. Paweł już z judaizmu. Ale na pewno znał także słowa Jezusa o bożku „mamonie".[21] Dlatego M. Dibelius utrzymuje, że Apostoł mówiąc o niebezpieczeństwie chciwości był pod wpływem nauczania Jezusa (por. Mt 6, 24).[22]

Z chciwością wiążą się często występki określane jako φθόνος i ζηλος. Pierwszy z nich pojawia się już w pismach judaizmu jako przeciwieństwo bratniej miłości.[23] W Nowym Testamencie czasownik ten występuje 9 razy, z tego 5 razy u św. Pawła i jest zaliczany do uczynków ciała (σάρξ), tzn. zepsutej natury człowieka.[24] Zazdrość bowiem sprawia, że człowiek smuci się z powodu szczęścia bliźniego.[25]

2. Występki seksualne

Drugą grupą złych czynów, które należy odrzucić, są występki seksualne. Spośród nich św. Paweł wyszczególnia następujące: rozpusta – πορνεία (1 Kor 5, 10 nn; 2 Kor 12, 20 nn; Ef 5, 3-5; Kol 3, 3-8); nieczystość – ἀκαθαρσία (Ga 5, 20; 2 Kor 12, 20 nn; Ef 5, 3-5; 4, 19; Kol 3, 5-8); pożądanie – ἐπιθυμία (Kol 3, 5); wyuzdanie – ἀσέληγια (Rz 13, 13; 2 Kor, 12, 20 nn; Ef 4, 19); namiętność – πάθος (Rz 1, 26; Kol 3, 5; 1 Tes 4, 5) i związane z nimi hulanki – κωμος (Rz 13, 13) oraz pijaństwo – μέθη (Rz 13, 13; 1 Kor 5, 10 nn; 6, 9-10);

a) πορνειά, ἀκαθαρσία, ἐπιθυμία, πάθος i ἀσέληγια

Określenie πορνειά występuje wielokrotnie w Pawłowych listach: 1 Kor 5, 1; 6, 13. 18; 7, 3; 2 Kor 12, 21; Ga 5, 19; Ef 5, 2; Kol 3, 5; 1 Tes 4, 3, w których dotyczy przeważnie zachowań znanych w świecie pogańskim, a ocenianych przez Żydów jako czyny nieczyste, z punktu widzenia prawa, jak też

zachowań wobec tych, którzy owych czynów się dopuszczali. Drugim terminem, którego używa Paweł na określenie występków seksualnych, jest greckie słowo: ἀκαθαρσίαν, które oznacza wszelkie niedozwolone stosunki płciowe. Zakres znaczeniowy tego wyrazu w konkretnym tekście uzależniony jest od kontekstu, w którym charakteryzowana bywa sytuacja, w której dochodzi do przestępstwa w tej materii. Można nawet czasem wątpić, czy sam Paweł rozróżniał, co konkretnie miał na myśli używając poszczególnych nazw występków seksualnych. Odnosi się czasem wrażenie, że przy pomocy mnogości nazw, Paweł stara się napiętnować to samo zło, noszące różne miana. Kiedy indziej zaś mamy nawet prawo twierdzić, że nazwy te odnosiły się w różnych środowiskach pogańskich do jakiś specyficznych zachowań, które też miały swoje odrębne nazwy.[26]

I tak, pierwsze określenie πορνεία, oznaczające różne niedozwolone stosunki płciowe, nie obejmuje tego, co mieści w sobie wyrażenie ἀκαθαρσία, albowiem św. Paweł piętnuje nim nie tylko niedozwolone stosunki płciowe, a odbywające się zgodnie z naturą, ale i takie, które często miały miejsce w Rzymie (o czym czytamy w Rz 1, 26), a określane przez Pawła bezwstydną namiętnością, bo „naturalny sposób pożycia" zamieniono na przeciwny naturze (homoseksualizm i inne wynaturzenia).[27]

Kolejnymi terminami, których używa Paweł na określenie grzesznych występków, są: πάθος i ἐπιθυμία. Pierwszy z nich użyty w Rz 1, 26; Kol 3, 5 i 1 Tes 4, 5 odnosi się do namiętności seksualnej. Drugi z kolei występuje w Septuagincie w Hi 30, 31; Prz 25, 20 i Kol 3, 5. Termin ten często odnoszony jest do określenia homoseksualizmu, choć – zdaniem D. Bönhoeffera – nie można go zawęzić tylko do tego jednego występku. Pojęcie ἐπιθυμία, choć zawarte w katalogu występków, może mieć również znaczenie pozytywne (por. Flp 1, 23). Różnica między πορνεία i ἀκαθαρσία a πάθος i ἐπιθυμία polega na tym, iż πορνεία i ἀκαθαρσία używane są na oznaczenie grzesznych uczynków, zaś πάθος i επιθυμία oznaczają występki dokonujące się w sferze myślowej.[28]

Z występkami seksualnymi – zdaniem E. Szymanka – wiążą się dwie kolejne postawy: κωμος i μέθη.[29]

β) κωμος

Pierwotnie słowo to było używane na określenie świątecznego pochodu ku czci Dionizosa. Później określano nim uczty na cześć Bachusa (por. Mdr 14, 23; 2 Mch 6, 4), sławne bachanalia. O zezwierzęceniu się, do jakiego dochodziło w czasie tych uczt, z niesmakiem wypowiadali się nawet pisarze pogańscy.[30] Terminu tego Paweł używa na określenie hulanki, zabawy, biesiady i podobnie jak w wyżej wymienionych sytuacjach ma znaczenie pejoratywne.

γ) μέθη

Niebezpieczeństwo pijaństwa i upicia się spotykamy w wielu opisach biblijnych. W Nowym Testamencie termin μέθη jest synonimem pijaństwa i występu-

je u św. Pawła w katalogach wad obok κωμος (Rz 13, 13; Ga 5, 21). Według św. Pawła pijaństwo zamyka drogę do Królestwa niebieskiego.[31]

3. Wykroczenia dotyczące życia religijnego

Kolejna grupa wykroczeń, piętnowana przez św. Pawła w katalogach wad, dotyczy życia religijnego. Wśród nich Apostoł wyszczególnia: bałwochwalstwo – εἰδωλολατρία (Ga 5, 20) i magię – φαρμοκεία (Ga 5, 20).

α) εἰδωλολατρία

Bałwochwalstwo, jedno z największych wykroczeń Starego Testamentu, jest ciągle aktualną pokusą, przed którą przestrzega św. Paweł. Objawia się ono pod różnymi postaciami; skoro tylko ktoś przestaje służyć Panu, staje się niewolnikiem rzeczy stworzonych: pieniędzy (Mt 6, 24), wina (Tt 2, 3), żądzy panowania nad innymi (Kol 3, 5; Ef 5, 5), przyjemności, zazdrości lub nienawiści (Rz 6, 19; Tt 3, 3), grzechu (Rz 6, 6), a nawet materialnego przestrzegania Prawa (Ga 4, 8). Wszystkie te występki są swego rodzaju bałwochwalstwem, które neguje Boga i prowadzi do śmierci (Flp 3, 13).[32]

β) φαρμοκεία

Magia to odwieczna pokusa posiadania władzy nad siłami natury, które przewyższają naturalne możliwości człowieka. Praktyka magii, choć piętnowana w Starym Testamencie, jest znana również w Izraelu, gdzie zakaz praktykowania magii obwarowany był karą śmierci. Według św. Pawła magiczne praktyki są czymś bardzo podobnym do bałwochwalstwa i dlatego wykroczenie to umieścił w katalogu występków (Ga 5, 20).[33]

* * *

Wszystkie te grzechy nie licują z mianem chrześcijanina i dlatego muszą być napiętnowane oraz wyeliminowane z życia. Ponieważ nie wszystkim się to udawało, Paweł czuł się zobowiązany o tym przypomnieć. Należy tutaj zauważyć, że piętnowanie takich postaw dowodzi, iż w młodych Kościołach znikło już początkowe napięcie spowodowane nadzieją rychłej paruzji. Życie wróciło do tzw. „normy", tzn., że zasady chrześcijańskiego postępowania były zapewne znane i przyjmowane, ale ludzka słabość oraz negatywne przykłady pochodzące od pogan robiły swoje. Szansę przemiany widzi więc Paweł w nawróceniu, którego wyrazem jest przyjęty chrzest. Nawrócić się – znaczy zwlec z siebie starego człowieka i to ze wszystkimi jego dotychczasowymi zachowaniami. Ów stary człowiek został przecież „współukrzyżowany" z Chrystusem.[34] Z powyższego wynika także mocne przekonanie o diametralnej różnicy między tym, co było przed chrztem i tym, co ma być po nim; a ma się okazywać w życiu wspólnotowym chrześcijan, które ma się odróżniać od sposobu życia pogan. W obrazowym ujęciu prawidłowość tę przedstawia autor Listu do Rzymian, gdy mówi: „Noc

się posunęła, a przybliżył się dzień. Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła! Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień (...) przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa" (13, 12-14). Przypomnieć tu należy rację podaną także w Liście do Galatów (3, 27): „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa". Mocno tu przypomniano tę prawdę, że człowiek ochrzczony nie tylko odzyskuje swą dawną niewinność, ale też ulega metamorfozie: nie jest już tym dawnym człowiekiem, ale kimś nowym, bo objęty został przez Chrystusa.[35]

PRZYPISY

[1] Por. R. Bultmann, *νεκρός, νεκρόω...*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), Bd. 4, Stuttgart 1942, s. 896-899.

[2] Por. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1969, s. 281; por. także, R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 235-237.

[3] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg 1980, s. 180; por. także, A.D. Verhey, *Katalogi moralne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 295-296.

[4] Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 283.

[5] Por. H.W. Beyer, *βλασφημέω, βλασφημία...*, w: TWNT, Bd. 1, Stuttgart 1933, s. 620-624.

[6] Por. H. Giesen, *ψευδος ους τό*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (EWNT), Bd. 3, Stuttgart 1983, s. 1191.

[7] Por. H. Conzelmann, *ψευδος, ψεύδομαι...*, w: TWNT, Bd. 9, Stuttgart 1973, s. 597.

[8] Por. F. Zeilinger, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalsstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien 1974, s. 151.

[9] Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 459-460.

[10] Por. H. Schlier, *αἵρεσις*, w: TWNT, Bd. 1, Stuttgart 1933, s. 182.

[11] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 233.

[12] Por. H. Schlier, *διχοστασία*, w: TWNT, Bd. 1, Stuttgart 1933, s. 511.

[13] Por. G. Stählin, *οργή, οργή, οργίζομαι...*, w: TWNT, Bd. 5, Stuttgart 1954, s. 446-448.

[14] Por. J. Gnilka, *Der Efeserbrief*, Leipzig 1971, s. 239 nn.

[15] Por. F. Büchsel, *ἐριθεία*, w: TWNT, Bd. 2, Stuttgart 1935, s. 657; por. także, H. Giesen, *ἐριθεία*, w: EWNT, Bd. 2, Stuttgart 1981, s. 130.

[16] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, dz. cyt., s. 479.

[17] Por. H. Giesen, *ἐρις, ιδος, η*, w: EWNT, Bd. 2, Stuttgart 1981, s. 131.

[18] Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, dz. cyt., s. 89.

[19] Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 281-282.

[20] Por. G. Delling, *πλεονέκτης, πλεονεκτέω...*, w: TWNT 6, Stuttgart 1959, s. 272.

[21] Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 266.

[22] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 182.

[23] Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne...* dz. cyt., s. 89.

[24] Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1979, s. 371.

[25] Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978, s. 97.

[26] Por. A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster 1936, s. 224 nn.

[27] Por. A. Jankowski, *Listy Więzienne...*, dz. cyt., s. 282.

[28] Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief...*, dz. cyt., s. 181.

[29] Por. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978, s. 111.

[30] Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 258.

[31] H. Preisker, *μεθη, μεθύω...*, w: TWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, s. 552; por. także, F. Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, s. 383.

[32] Por. F. Büchsel, *εἴδωλοον (...) εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία*, w: TWNT, Bd. 2, Stuttgart 1935, 377; por. *Idole*, w: *Słownik teologii biblijnej* (STB), Poznań 1973, s. 322.

[33] Por. P.-G. Müller, *φαρμακεία, ας, η*, w: EWNT 3, Stuttgart 1983, 998; por. także, *Magia*, w: STB, s. 442-443.

[34] W Liście do Efezjan (4, 22) jest mowa o konieczności porzucenia dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, zaś w Liście do Rzymian (6, 6) używa św. Paweł określenia „współukrzyżowanie": „dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim (= z Chrystusem) ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu".

[35] Por. R. Schnackenburg, *Der neue Mensch – Mitte christlichen Weltverständnisses (Kol 3, 9-11)*, w: tenże, *Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, s. 400.

KS. JERZY PAŁUCKI

ROLA SPRAWIEDLIWOŚCI W ŻYCIU SPOŁECZNYM
Studium partystyczne

Wśród ogólnoludzkich wartości kluczowe miejsce zajmuje cnota sprawiedliwości. Nie dziwi więc duże zainteresowanie, jakim nieustannie cieszy się problematyka tej cnoty w historii myśli ludzkiej. Sądząc jednak po tytułach dzieł Ojców Kościoła, można przypuszczać, że zagadnienie sprawiedliwości ludzkiej czy sprawiedliwości Chrystusa nie znajdowało się w centrum ich zainteresowania i nauczania. Bliższe jednak studium ich pism pozwala stwierdzić, że zagadnienie sprawiedliwości występuje bardzo często i to zarówno gdy chodzi o jej rolę w wymiarze życia duchowego, jak i w aspekcie życia społecznego. Tematem tym zajmowało się wielu patrologów. Opracowanie problemu sprawiedliwości w przekroju historycznym podjął J. Divel[1] i J. Majka.[2] Na temat roli sprawiedliwości w nauczaniu Ambrożego pisał S. Mazzarino[3] i L.S. Mazzolani.[4] Posiadamy także prace porównawcze na temat sprawiedliwości w koncepcji Augustyna i jego interpretatorów autorstwa P. Kaufmanna,[5] M. Lindhardta,[6] E. Peretto.[7] Z kolei F.J. Thonnard[8] wyróżnia w koncepcji Augustyna sprawiedliwość w sensie prawnym i religijnym.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel wskazać, w sposób syntetyczny, na społeczne uwarunkowania, które sprawiły, że cnota sprawiedliwości znalazła się w centrum aretologii chrześcijańskiej, a także na jej genezę oraz zasadnicze funkcje w życiu społecznym. Podjęto także próbę odtworzenia obrazu człowieka sprawiedliwego w koncepcji niektórych Ojców Kościoła Zachodniego.

1. Sytuacja społeczno-polityczna oraz gospodarcza w 2 poł. IV wieku w Cesarstwie Rzymskim

W drugiej połowie IV wieku coraz wyraźniej pojawiały się oznaki zapowiadające upadek państwa rzymskiego. Niewielu już wierzyło w ideały moralne, które były podstawą życia społecznego oraz sprawiały, że cesarstwo wciąż się rozrastało geograficznie i stawało się coraz mocniejsze. Społeczeństwo przeżywało bolesne obdzieranie ze starych wartości i żyło niejako w bólach rodzenia się nowych, w zderzeniu dewaluujących się wartości rzymskich z wymaganiami, jakie niosły ze sobą nowe czasy. Widoczne było napięcie pomiędzy tym, co stare, i tym, co nadchodziło. Nawet Kościół w owym czasie trawiony był wielkimi po-

działami, zwłaszcza herezją arianizmu, co nie ułatwiało mu podjęcia zadania jednoczenia społeczeństwa.[9] Biskupi przeciwstawiać się też musieli nadmiernej interwencji cesarza w wewnętrzne sprawy Kościoła. Sytuacja polityczna i ekonomiczna sprawiły, że wielu biskupów nie tylko spełniało swe funkcje typowo duszpasterskie, ale czuło się wręcz zobowiązanymi do zajęcia się sprawami, które na co dzień gnębiły wiernych.[10] Zdawali sobie sprawę z niesprawiedliwości, występującej w środowisku, w którym przyszło im działać,[11] dostrzegali i z troską pochylali się nad człowiekiem, który jawił się jako opuszczony i pozostawiony samemu sobie, wystawiony na pastwę wroga zewnętrznego (lichwiarzy, urzędników, wojska, uciekinierów) i wroga wewnętrznego – swoich namiętności. Kościół stawał się jedynym głosem moralnym społeczeństwa.[12]

Biskupi niejednokrotnie musieli występować nawet w obronie granic państwa, jak miało to miejsce w przypadku Ambrożego,[13] Paulina z Noli,[14] Augustyna[15] czy Leona Wielkiego.[16] Odkładali oni swe osobiste plany, realizacje wcześniej podjętych decyzji, stawiając na pierwszym miejscu dobro ogółu. U Paulina, który próbował uciec od świata i schronił się w zaciszu Cimitile, szukali schronienia uciekinierzy z Rzymu zdobytego przez Alaryka, i z północnej Afryki, niszczonej przez Wizygotów.

W powszechnym chaosie należało pojawiający się brak wartości w życiu społeczeństwa wypełnić nowymi wartościami, ratując jednocześnie stare. Należało jakby zszyć, odnowić relacje interpersonalne pozrywane podziałami religijnymi, politycznymi, ideologicznymi, nadużyciami lichwiarzy oraz wszelkiej rangi urzędników. Biskupi starali się znaleźć jakąś nową drogę, która byłaby do zaakceptowania przez wszystkich. Dostrzegając niebezpieczeństwo utraty dawnych moralnych wartości rzymskich, starali się „zrekonstruować" wspólną wszystkim bazę moralną, która pozwoliłaby na przywrócenie spokoju społecznego i pomogła w ochronie granic państwa. Dlatego odwoływali się do natury, wskazując na dialog łaski z naturą ludzką. Uczyli więc obowiązków i praw obywatelskich, odwołując się do starych, tradycyjnych walorów językiem, który mogli zrozumieć wszyscy ludzie dobrej woli. Opierali się też na Piśmie Świętym, z którego czerpali argumenty dające nadzieję i budzące wiarę. Uczyli, że to wszystko, co jest łaską, powino wyrazić się w konkretnym sposobie i stylu życia, wymagających od człowieka ciągłej pracy nad sobą i dojrzewania. Od samego początku chrześcijanie pragnęli wykazać, że są uczciwymi i sprawiedliwymi obywatelami państwa. Zdecydowanie deklarowali, że ich postawa uczciwości i sprawiedliwości wypływała nie z lęku przed ewentualnymi sankcjami doczesnymi, ale z pobudek religijnych.[17] W świetle tych przekonań w sprawiedliwości należy widzieć dar Boży, który w pełni zrealizuje się w wieczności.

Ojcowie owego okresu ufali, że moc Ewangelii, zwłaszcza nauka zawarta w *Kazaniu na Górze,* pozwoli odnowić, ożywić szlachetne walory Rzymian, które ginęły w słabości, zniewieściałości i w sceptycyzmie. Odważali się na śmiałe wkraczanie w życie wielkich metropolii, jak Mediolan czy Rzym, które nadal były

w większości pogańskie, i otwarcie wzywali do spotkania – mniej do konfrontacji, ile do dialogu – oraz wytworzenia jakiejś siły odradzającej, będącej wynikiem połączenia mądrości i prawości, uczciwości rzymskiej z mądrością krzyża[18]. W wypadku Ambrożego był to akt odwagi nie tylko cywilnej, ale i teologicznej. Przeciwstawiał się zdecydowanie tym, którzy głosili, że mądrość krzyża jest obca procesom historycznym, siłą, która jest zarezerwowana jedynie dla celów czysto religijnych, jako moc wytrwania w chwilach męczeństwa czy też w ascetycznych wyczynach mnichów na pustyni. Ambroży był przekonany, że tworząc silną, dynamiczną wspólnotę chrześcijan, żyjących na co dzień nauką Ewangelii, uczyni ją niejako zaczynem dla całej społeczności miasta. Również Paulin z Noli starał się wytworzyć taką grupę żyjącą zgodnie z nauką Ośmiu Błogosławieństw, kierującą się sprawiedliwością, aby w ten sposób oddziaływać na szersze kręgi. I rzeczywiście przybywali do jego eremu arystokraci z całego cesarstwa (także w czasie pokoju), aby żyjąc w skromnych celach, studiując i medytując Ewangelię razem z najuboższymi, szukać prawdziwego pokoju.[19] Ojcowie Kościoła byli głęboko przekonani, że „wiara ma swój wymiar społeczny, a chrześcijanin powinien oceniać rzeczywistość w świetle Ewangelii i szukać w niej impulsów do budowania lepszego ładu na świecie".[20] Świadomi tego obowiązku byli zarówno biskupi Wschodu, jak i Zachodu. Bazyli Wielki skierował list do Ambrożego, z okazji wybrania go na biskupa Mediolanu, w którym zachęcał: „Nie lękaj się, człowieku Boży, ponieważ nie od człowieka nauczyłeś się Ewangelii Chrystusa, lecz sam Pan powołał cię spośród sędziów tej ziemi, aby posadzić cię na katedrze apostołów; dokonaj dobrego boju, uzdrów choroby trawiące lud [...] odnów starodawne zasady Ojców".[21]

Biskupi uważali, że w tych trudnych czasach Kościół powinien być promotorem sprawiedliwości,[22] wrażliwy na potrzeby ubogich i cudzoziemców, których coraz więcej krążyło po ulicach miast, zwłaszcza leżących w północnych częściach imperium. Mimo że Kościół pod koniec IV wieku był nadal mniejszością, nie zrażał się tym, gdyż – jak to podkreśla w swym opracowaniu kard. Martini – ufano w moc płynącą z Kazania na Górze, w to, że nauka ta może uzdrowić sprawy socjalne i polityczne.[23] Właśnie taki Kościół, żyjący na co dzień Ewangelią, której zasady starał się wprowadzać w codzienne życie miasta, przyciągnął i zafascynował św. Augustyna.[24] Zdawano sobie sprawę, że ewangelizacja ma za zadanie nie tylko nawracać na chrześcijaństwo, nie tylko przemieniać duchowo ludzkie serca, lecz także cywilizować środowisko, wprowadzać sprawiedliwość, zwłaszcza w trakcie misji podejmowanych poza terytorium cesarstwa. Na przykład Paulin z Noli chwali swego przyjaciela za to, że głoszona przez niego nauka Chrystusa łagodzi okrutne serca Scytów, czyniąc je bardziej ludzkimi.[25]

2. Geneza sprawiedliwości oraz jej funkcje

Bóg, który jest samą sprawiedliwością, pragnie – zdaniem Leona Wielkiego – aby człowiek stał się Jego obrazem, gdyż w ten sposób zamanifestuje Swą obecność w świecie.[26] Co więcej, zdaniem tego Doktora Kościoła, łaknąć sprawiedliwości to

znaczy łaknąć jedności z Bogiem, łaknąć Boga, który jest Sprawiedliwością. Człowiek więc już przez sam fakt, że Bóg stworzył go na swój obraz i podobieństwo, został powołany do życia w sprawiedliwości. Ambroży wręcz uważa, że na tyle człowiek jest obrazem Boga, na ile jest sprawiedliwy.[27] Cnota sprawiedliwości byłaby więc pewnego rodzaju „papierkiem lakmusowym" określającym, na ile człowiek rzeczywiście jest blisko Boga. Człowiek, który przez grzech pierworodny zachował się niesprawiedliwie wobec swego Stwórcy, utracił więź z Nim. Tę niesprawiedliwość naprawił Prawdziwy Sprawiedliwy – Chrystus.[28] Chromacjusz z Akwilei uczy, powołując się na św. Pawła, że sprawiedliwość jest synonimem Chrystusa. Stąd pragnąć sprawiedliwości to znaczy pragnąć bycia z Chrystusem, z którego bierze swój początek także porządek w wymiarze społecznym. Do zdobycia sprawiedliwości może aspirować człowiek charakteryzujący się żywą wiarą, która jest początkiem innych darów Bożych dających możliwość doskonalenia się. Chromacjusz[29] podkreśla, że chociaż sprawiedliwości łakną przede wszystkim ci, którzy sami doznali niesprawiedliwości od innych, jednak prawdziwa sprawiedliwość bierze swój początek w wierze. Podstawą więc sprawiedliwości jest wiara: „Myśli bowiem sprawiedliwych zajęte są sprawami wiary, a sprawiedliwy, który sam siebie oskarża, opiera swą sprawiedliwość na wierze".[30] Zdaniem Paulina, cnota sprawiedliwości ubogacona cnotą wiary stoi u podstaw całego procesu doskonalenia chrześcijańskiego, jest źródłem innych cnót i pewnego rodzaju zbiorem wszystkich cnót. Sprawiedliwość jest koroną człowieka, ukoronowaniem jego działania, nadaje mu dostojeństwa, przyozdabia go jak koroną.[31]

Cnota sprawiedliwości spełnia, według Paulina, w życiu człowieka wielorakie funkcje, buduje porządek społeczny[32] i jest bezwzględnie konieczna do zbawienia.[33] Sprawiedliwość nie tylko dodaje człowiekowi splendoru,[34] ale jest jego zbroją.[35] Cnoty uzbrajają człowieka jak rycerza do boju, a więc wiara jest tarczą (*scuto fidei*), prawda mieczem (*gladio veritatis*), a sprawiedliwość pancerzem (*lorica iustitiae*)[36].

Ambroży z kolei wielokrotnie przypomina, że sprawiedliwość i dobroczynność są podstawą życia społecznego. Sprzeciwia się jednak tradycyjnej koncepcji sprawiedliwości, proponowanej także przez Cycerona,[37] głoszącej, że polega ona na tym, aby nikomu nie wyrządzać krzywdy – chyba że kogoś do tego pobudzi uprzednio doznana krzywda. Paulin nauczał natomiast, że człowiek powinien być sprawiedliwy wobec innych, ponieważ i sam potrzebuje, aby inni byli sprawiedliwi wobec niego.[38] Przypominał jednak, że ewangeliczna sprawiedliwość obowiązuje wszystkich i wobec wszystkich „nie zwalnia nas od niej żaden wzgląd ani na stanowisko, ani na osoby, ani na stosunki".[39] Zdaniem Ambrożego sprawiedliwość ma wielkie znaczenie, gdyż „wzmacnia w życiu społecznym poczucie naszej wspólnoty; strzeże swego wzniosłego powołania, aby wszystko poddawać pod swój sąd, pomagać innym, udzielać pieniędzy, nie uchylać się od obowiązków, brać na siebie niebezpieczeństwa grożące innym".[40] Kościół bowiem powinien być otwarty dla wszystkich i wobec wszystkich sprawiedliwy, nie wol-

no mu nikogo odrzucać, nawet swych wrogów, i w obronie ich spraw powinien odważnie występować, nie cofając się nawet przed niebezpieczeństwami: „Wszyscy mają prawo do niego, za wszystkich się modli, dla dobra wszystkich działa i razem ze wszystkimi ponosi próby. Dodajmy, że kto siebie samego się zapiera, ten jest sprawiedliwy, ten jest godny Chrystusa".[41]

Augustyn ujmuje sprawiedliwość w sensie religijnym i w prawnym.[42] W pierwszym pojmuje ją jako świętość życia, co znaczy, że człowiek akceptuje wolę Bożą i angażuje się w służbę bliźniego, tak jak Chrystus. Hippończyk uważa, że chrześcijanin powinien po prostu miłować sprawiedliwość, a jego dobre postępowanie nie może być motywowane jedynie lękiem przed karą, lecz przede wszystkim umiłowaniem sprawiedliwości.[43] O prawdziwej sprawiedliwości człowieka można mówić z kolei tylko jako o partycypacji człowieka w sprawiedliwości Bożej.[44] Augustyn, wiążąc ściśle ludzką sprawiedliwość ze służbą Bogu, naucza, że dotyczy ona zarówno spraw cielesnych, jak i duchowych.[45] Tu bierze swój początek wszelkie uporządkowanie myśli, podporządkowanie pożądań woli oraz dobre czyny: „Służąc zaś Bogu, dusza rozkazuje ciału sprawiedliwie. [...] sprawiedliwie rozkazuje żądzy i innym pierwiastkom. Jeśli zatem człowiek nie służy Bogu, to co należy uznać w nim za sprawiedliwość?".[46] Tak więc według Augustyna jej przeznaczeniem jest służenie drugiemu człowiekowi.

Prawnicze ujęcie sprawiedliwości przygotował już Ambroży. Przedstawia on cnotę sprawiedliwości jako fundament porządku społecznego, praworządności, regulator relacji międzyludzkich we wszystkich wspólnotach i narodach.[47] Zobowiązuje ona człowieka do ciągłej gotowości niesienia drugiemu człowiekowi pomocy, bez względu na niebezpieczeństwa. Cnota sprawiedliwości ma charakter uniwersalny w wymiarze społecznym i czasowym.[48] Zdaniem św. Augustyna sprawiedliwe postępowanie jest gwarantem zachowania pokoju. A. Eckmann stwierdza za Augustynem, że „jeśli pokój pochodzi z porządku ustanowionego przez Boga, to sprawiedliwość domaga się zachowania tego porządku [...]. Ludzie dobrzy nie powinni popierać pokoju opartego na niesprawiedliwości, zwłaszcza przeciwstawiającego się prawu Bożemu".[49] Sprawiedliwość zapewnia państwu siłę, a także miłość i życzliwość poddanych: „Jest więc rzeczą jasną – pisze Ambroży – że sprawiedliwość zapewnia państwu siłę, niesprawiedliwość zaś przywodzi je do upadku".[50] Według Paulina sprawiedliwość jest pewnego rodzaju gwarantem ładu społecznego, bo gdy potrafimy się dzielić z potrzebującymi, nie dochodzi do zamieszek.[51] Augustyn naucza, że państwo bez sprawiedliwości jest bandą przestępców: „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym, niż małymi państwami? Wszak i banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobycz wedle przyjętego przez się prawa".[52]

Brak sprawiedliwości w sercu człowieka sprawia, że w społeczności składającej się z niesprawiedliwych ludzi nie będzie „zgodności co do prawa". Augustyn

wręcz mówi: „Tam gdzie nie ma sprawiedliwości, nie ma i również i ludu, którego rzecz można by nazwać państwem".[53] Sprawiedliwość społeczna, sprawiedliwość obywateli i władców jest zatem warunkiem *sine qua non* istnienia państwa. Innym warunkiem istnienia sprawiedliwego społeczeństwa jest kult prawdziwego Boga oraz ściśle z tym związane posłuszeństwo Jego prawu. Ojcowie Kościoła nauczają, że tego domaga się sprawiedliwość, aby człowiek stworzony i odkupiony przez Boga oddawał Mu cześć: „Tam, gdzie nie ma tej sprawiedliwości, zgodnie z którą jedyny i najwyższy Bóg stosownie do swej łaski rozkazuje posłusznemu państwu, by nikomu prócz Niego nie składano ofiar".[54] To posłuszeństwo prawu Boga oraz oddawanie Mu należnej czci sprawia, że rozum zaczyna górować nad ciałem i „zgodnie z ustanowionym porządkiem rządzi wadami".[55]

Porządek w państwie bierze się stąd, że jego obywatele żyją zgodnie z prawem, a początkiem tego wszystkiego jest wiara, która z kolei prowadzi do czynów będących przejawem miłości: „zarówno sprawiedliwa jednostka, jak i gromada czy lud sprawiedliwych żyje z wiary, a wiara działa poprzez miłość, dzięki której człowiek miłuje Boga tak, jak Bóg na to zasługuje, a bliźniego kocha tak, jak siebie samego – tam więc, gdzie nie ma tej sprawiedliwości, nie ma również gromady ludzi zespolonych przez uznanie tego samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania".[56]

Tam gdzie nie ma prawdziwej pobożności, prawdziwej religii, tam też najczęściej nie jest przestrzegane prawo Boga, ani nie ma – zdaniem Augustyna – prawdziwych cnót, a porządek społeczny, który bierze przecież początek w sprawiedliwości jednostek, jest zachwiany. „Toteż w państwie takim [bez Boga] ani dusza nie rozkazuje ciału sprawiedliwie i uczciwie, ani rozum wadom. I dlatego brakuje mu na ogół prawdziwej sprawiedliwości".[57]

3. Nauczyciel sprawiedliwości

Zdaniem Ambrożego cnoty sprawiedliwości można się nauczyć,[58] można się w niej wyćwiczyć, chociaż bez wątpienia wymaga to podjęcia dużego wysiłku. Wzrastanie w sprawiedliwości jest uwarunkowane ustawiczną pracą nad jej rozwojem. Sprawiedliwość zdobywa się ucząc się jej od innych.[59] Nauczycielem sprawiedliwości jest przede wszystkim sam Bóg, który przemawiał do człowieka poprzez prawo w Starym Testamencie, następnie zaś przez Swego Syna w Nowym Testamencie.

a) Prawo Boże

Bóg jest bez wątpienia sprawiedliwy, powstaje jednak pytanie o to, jaka jest relacja pomiędzy Jego sprawiedliwością i miłosierdziem. Czy można powiedzieć, że sprawiedliwość Boga stawia pewne granice dla Jego dobroci i ją koryguje? Z pewnością nie. Świadomość bycia poddanym sądowi Boga sprawiałaby, że człowiek pamiętający o swej grzeszności nie przezwyciężyłby lęku i nie potrafiłby zaufać Bogu bezgranicznie. Co prawda, Ojcowie Kościoła w opisach sądu

ostatecznego mówią o jego surowości, jednak ostatecznie wskazują, że i w tak dramatycznym wydarzeniu Bóg postępuje wobec człowieka dobrotliwie i nie zapomina o jego prawdziwym stanie, w jakim się znajduje. Wie, z kim ma do czynienia w czasie sądu, kogo osądza. Pamięta o słabości człowieka, którego stworzył z prochu ziemi. Dlatego wybiera: „raczej [...] zaniechać co nieco ze sprawiedliwości niż zrezygnować z dobroci".[60] Nie jest opanowany przez żądzę osądzania, lecz: „woli ludzi uwalniać z błędów niż skazywać",[61] zapominać człowiekowi grzechy, niż go karcić.[62] Sprawiedliwość i miłosierdzie Boże nie są oddzielone od siebie i jedno nie objawia się bez drugiej. Ambroży wręcz nazywa sprawiedliwość miłosierdziem: „Czym jest sprawiedliwość, jeśli nie miłosierdziem".[63]

Ambroży opisując miłosierną sprawiedliwość Boga, wskazuje na Jego dobrotliwą mądrość. Bóg chce nawrócenia grzesznika, a nie jego śmierci, dlatego zostawił przy życiu Kaina po zabójstwie Abla, dlatego tak długo czekał ze zniszczeniem Sodomy. Kara jest ostatnim środkiem, którą Bóg raczej grozi, aby nie być zmuszonym do jej użycia. Jeśli zaś ze względów pedagogicznych karci, to Jego kara nie jest ani nieodwołalna, ani też bez łaski. On karci, ponieważ jest sprawiedliwy, ale sposób, w jaki to czyni, ukazuje Jego miłosierdzie, które już jest widoczne w samej karze i ma ochronić człowieka od ostatecznej ruiny.[64] Sprawiedliwy i miłosierny Bóg daje człowiekowi możliwość skrócenie kary, a nawet jej anulowania, jeśli człowiek żałuje, wzywa miłosierdzia Bożego i odwraca się od zła.[65] Bóg „rezygnuje" z miłosierdzia tylko wówczas, gdy człowiek z uporem zacietrzewia się w czynieniu zła. Miłosierdzie jest więc tym, co charakteryzuje Boga i towarzyszy Jego sprawiedliwości. Człowiek powinien odpowiadać na taką Bożą postawę wiarą i pobożnością.

Zdaniem Paulina z Noli istnieje jeszcze inny powód łączenia miłosierdzia ze sprawiedliwością, a mianowicie ten, że Pan zachowuje się miłosiernie nawet wobec niesprawiedliwych, aby przypadkiem nie zniszczyć sprawiedliwego.[66] Człowiek sprawiedliwy więc zasługuje w społeczeństwie na szczególny szacunek, gdyż jest pewnego rodzaju gwarantem bezpieczeństwa dla wszystkich innych, niejako chroni ich przed bezpośrednią karą Bożą.

b) Chrystus

Istotne jest to, że Ojciec niejako scedował swą władzę osądzania na rzecz Syna.[67] Augustyn naucza, że: „Zły duch wskutek swej przewrotności rozmiłował się we władzy, odchodząc od sprawiedliwości i uciskając ją. Ludzie tym bardziej go naśladują, im bardziej, poniechawszy lub wręcz nienawidząc sprawiedliwości, pożądają władzy, ciesząc się jej posiadaniem albo pałając żądzą jej zagarnięcia. Toteż spodobało się Bogu, żeby wyrwać człowieka z mocy diabelskiej, diabeł został zwyciężony nie siłą, lecz sprawiedliwością. Tak samo i ludzie, naśladując Chrystusa, powinni zwyciężać złego ducha sprawiedliwością, a nie mocą. Nie dlatego, by od władzy jak od zła należało uciekać; ale należy zachować porządek, według którego sprawiedliwość jest pierwsza".[68]

Osoba osądzającego daje człowiekowi nadzieję. Czy może skazać na wieczną karę Ten, który umarł dla naszego zbawienia?[69] Ponadto Chrystus nie jest tylko naszym sędzią, ale także naszym pośrednikiem przed Bogiem. Nie może więc równocześnie skazywać i wstawiać się za nami. Augustyn pisze: „Mamy Rzecznika wobec Ojca – Jezusa Sprawiedliwego".[70] Prawo ma nas teraz jedynie zobowiązywać do podążania za Chrystusem, do naśladowania Go także w Jego sprawiedliwości.[71]

Sprawiedliwość tylko w wymiarze ludzkim jest ograniczona, dlatego najlepszym jej nauczycielem jest Ten, który jest Bogiem, a dla naszego zbawienia stał się Człowiekiem. Chrystus jest źródłem i fundamentem ludzkiej sprawiedliwości, na której się wzoruje.[72] Zdaniem Ambrożego pewnych rzeczy możemy nauczyć się tylko od Chrystusa, jak np. sprawiedliwości wobec wroga. Bowiem tylko Bóg jest w pełni sprawiedliwy bez ograniczeń i jest sprawiedliwy zawsze, w każdym momencie i wobec każdego.[73] Co prawda bywają ludzie sprawiedliwi, wielu nawet pełni wiele czynów sprawiedliwych, jedynie jednak sprawiedliwość Boża jest bez granic.[74] Chrystus obdarza sprawiedliwością tych, którzy jej łakną.[75] On jest Chlebem i Sprawiedliwością.

Zdaniem Ambrożego także Kościół jest nauczycielem sprawiedliwości. Funkcja ta należy do jego istoty, gdyż już ze swej natury jest „pewnego rodzaju formą sprawiedliwości".[76] Wynika to z faktu pochodzenia Kościoła od Chrystusa, a On jest Sprawiedliwością.

4. Obraz człowieka sprawiedliwego

Paulin z Noli, kreśląc obraz doskonałego chrześcijanina, porównuje go do łodzi, którą muszą popychać dwa wiosła: sprawiedliwość i wiara, aby mogła płynąć prosto.[77] Człowiek sprawiedliwy nie kieruje się urazami przy podejmowaniu decyzji, nie ulega opiniom, w żadnym wypadku nie sugeruje się niesprawdzonymi i niesłusznymi oskarżeniami, lecz postępuje zawsze zgodnie z sumieniem ukształtowanym wiarą. Jest ojcem dla wszystkich potrzebujących, bez względu na ich przekonania religijne, polityczne oraz ideowe, gdyż kieruje się miłością bliźniego nawet wobec wroga.[78] Nie wolno rozumieć sprawiedliwości jako pewnego rodzaju wzajemnej wymiany dobrych czynów, wyświadczania sobie przysług, gdyż sprawiedliwość chrześcijańska obowiązuje nawet wobec wroga.[79] Wielokrotnie przypominano, że dobra nowina jest skierowana do wszystkich ludzi, dlatego biskupowi nie wolno nikogo pomijać w swej trosce duszpasterskiej. Zalecano zwracanie się także do wyznawców innych religii, aby uznali Chrystusa za prawdziwego Boga oraz przyjęli naukę Ewangelii.

Ambroży zalecał, aby człowiek sprawiedliwy zachowywał milczenie, gdy wobec niego inni stosują przemoc, by nie dać się sprowokować do reakcji na wzór wroga.[80] Ambroży zdaje sobie sprawę, że bardzo często różnego rodzaju prowokujące oskarżenia mogą budzić w człowieku chęć jeśli już nie odwetu, co nie jest godne chrześcijanina, to przynajmniej odpowiedzenia na niesłuszne oskar-

żenia. Zdecydowanie jednak odradza wdawanie się w tego rodzaju polemiki: „Nawet gdyby niewolnik łajał, sprawiedliwy milczy; choćby człowiek słabowity znieważał, sprawiedliwy milczy; choćby nędzarz szkalował, sprawiedliwy nie odpowiada. Taka jest broń sprawiedliwego: ustępując zwycięża".[81]

Innym istotnym elementem charakteryzującym człowieka sprawiedliwego jest miłosierdzie. W koncepcji Ambrożego uczynki miłosierdzia nie są tylko jakimś dodatkiem do chrześcijańskiej moralności, ale są wynikiem stosowania wymogów szeroko rozumianej sprawiedliwości. W mowie pogrzebowej ku czci cesarza Teodozjusza wzywał: „Sprawiedliwy wie, że ma obowiązek wspierać ubogich i znajdujących się w potrzebie. [...] Jest jasnym dla nas, że sprawiedliwość jest miłosierdziem, a miłosierdzie sprawiedliwością".[82] To wzajemne wynikanie jest następstwem zbawczego aktu Chrystusa: „gdyby Bóg nie był dla nas miłosierny, jak byśmy się utrzymali przy życiu. To sam Bóg ochrania maluczkich, tych, którzy pokornie się do Niego uciekają".[83]

Ponadto niezgodnym ze sprawiedliwością jest posiadanie dóbr materialnych w nadmiarze. Nie jest bowiem uczciwe ani sprawiedliwe posiadanie wielkich bogactw, gdy żyjący obok bliźni cierpi niedostatek. „Abyśmy więc nie pobłądzili w tych dwóch dziedzinach, dobra moralnego i pożytku, przyjmijmy taką zasadę: sprawiedliwy powinien sądzić, iż nie wolno niczego zabierać bliźniemu, i nie powinien pragnąć pomnożenia swych korzyści kosztem bliźniego. [...] Niech każdy ma na uwadze nie to, co jest jego, ale co drugiego".[84] Ucząc o relacji bogaty – ubogi, Paulin i Augustyn przypominają, że nie wolno ich nigdy konfrontować, przeciwstawiać, gdyż człowieka należy oceniać, nie biorąc pod uwagę jego zamożności, lecz jedynie w perspektywie jego relacji z Chrystusem.[85] Ponadto Paulin naucza, że człowiek prawdziwie sprawiedliwy jest wolny od skąpstwa i pamięta, że to sam Bóg jest źródłem i Dawcą bogactw. Dlatego zaleca, aby sprawiedliwie korzystać ze swych bogactw, pamiętając o ubogich.

Ojcowie Kościoła przyznają, że człowiek sprawiedliwy może zbłądzić, upaść, jego ludzka kondycja niejako popycha go do upadku, jednak Pismo Święte nas zapewnia, że jeśli upadniemy, możemy się podnieść.[86] Tylko Jezus nie upadł, choć poddany był różnym próbom. Sprawiedliwy nie obawia się więc wyjawić swej winy, a lęka się jedynie konsekwencji zła, którego się dopuścił.[87] Nie należy się fałszywie wstydzić swych słabości i błędów popełnionych wskutek nich, gdyż stanowi to element ludzkiej kondycji. I właśnie nabywanie cnoty sprawiedliwości, także względem siebie, sprawia, że człowiek sprawiedliwy nie będzie długo pławił się w swej niegodziwości, poczucie sprawiedliwości nie pozwoli mu długo trwać w grzechu i pomoże mu się z niego podnieść.[88] Przyczyną upadku mogą być nieraz obiektywne okoliczności, zupełnie niezależne od człowieka, na które nie ma bezpośredniego wpływu. Nie może to jednak usypiać czujności. Zatem ci, którzy nie są jeszcze mocni w cnocie sprawiedliwości, powinni być tym bardziej czujni, skoro jeszcze nie są silni moralnie do tego stopnia, aby móc szybko podnieść się z upadku.

Patrystyczna wizja człowieka sprawiedliwego jest optymistyczna i bardzo realistyczna. Uwzględniając położenie człowieka, sytuację, w jakiej się znajduje w konkretnej chwili, Ojcowie zachęcają, aby nikt się nie zniechęcał upadkami, lecz wytrwale porządkował swe życie duchowe i społeczne, biorąc jako podstawę i fundament sprawiedliwość, której nauczycielem jest sam Bóg.

PRZYPISY

[1] *The ethical city, the secular city, and the city of God*, „The Anglical Theological Reviev" 56(1974) s. 34-41.

[2] *Stanowisko chrześcijaństwa wobec lichwy w starożytności i wczesnym średniowieczu*, RTK 10(1963) z. 2, s. 69-87.

[3] *La storia soziale del Vescovo Ambrogio*, Roma 1989.

[4] *Ambrogio Vescovo. Chiesa e Impero nell IV secolo*, Milano 1992.

[5] *Charitas non est nisi a Spiritu Sancto. Augustinae and Peter Lombard on grace and personal righteousness*, „Augustinus" 30(1980) s. 209-220.

[6] *Magna pars iustitiae, vel esse iustitiam. Eine augustinische Sentenz und Luthers Romerbriefvorlesung*, StTh 27(1973) s. 127-149.

[7] *La Giustizia. Ricerca sugli autori cristiani del secondo secolo*, Roma 1977.

[8] *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin*, „Augustinus" 12(1967) s. 387-402.

[9] W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, Bydgoszcz 1997, s 84: „Nie mogłoby [chrześcijaństwo] wypełniać jednoczącej i konsolidującej funkcji, dla których zostało wybrane przez władcę, gdyby nie zdołało w swych własnych szeregach przezwyciężyć konfliktów".

[10] Nie było to czymś zupełnie nowym, co potwierdza w swym najnowszym opracowaniu G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 22: „Troska o przestrzeganie sprawiedliwych stosunków międzyludzkich od dawna zajmowała umysły starożytnych. [...] W sprawach społecznych prorocy wykazywali się umiejętną analizą".

[11] T. Mariani, *Il regno di Dio nelle cose del mondo*, „Segno nel mondo" 2(1998)26, s. 37: „Cristiano impegnato sta dentro l'ordinarieta della sua vita e l'azione viene espressa nello sforzo di una coerenza che si fa testimonianza di fede e di carita nel mondo".

[12] Mutatis mutandis ma to miejsce także i dziś: J. Krucina, *Kościół sumieniem społeczeństwa*, w: *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, Wrocław 1996, s. 204-220, s. 204: „Nie jest to konfrontacja, w której Kościół zmierzałby do lekceważenia politycznych kompetencji społeczeństwa, ale nie jest też przeciwieństwem: hegemonią społeczeństwa, zwłaszcza jego politycznej strony, nad Kościołem".

[13] C.M. Martini, *Alla fine del millenio lasciate ci sognare*, Milano 1997, rdz. „Il sogno di Ambrogio per il suo tempi": „Ambrogio, pur concependo Chiesa e Stato come due realta distinte, sapeva che faceva parte irrinunciabile del suo ministero episcopale il dovere essere conscienza e voce critica della storia in cui la Chiesa cammina".

[14] G. Santaniello, *San Paolino di Nola. Una vita per Cristo*, Napoli 1994, s. 489-490: „Pertanto i Goti giungono anche a Nola. Paolin ha cercato di preparare gli animi dei suoi fedeli alla grande prova [...] La invasione dei Goti segna per il vescovo di Nola il banco di prova della sua carita, il battesimo di passioni, il sigillo piu geniuno della sua attivita pastorale"; por. D. Sorrentino, *L'amore di unita – Amicizia spirituale ed ecclesiastica in Paolini di Nola*, „Impegno e Dialogo" 9(1993) s. 149-170.

[15] D. Snyder, *Augustine's Concept of justice and Civil Government*, „Christian Scholar's Reviev" 14(1985) s. 244-255.

[16] J. Marczewski, *Papież Leon Wielki jako obrońca Rzymu przed Hunami w świetle świadectw historiograficznych do końca VIII wieku*, RT 46(1999) z. 4. s. 149-169, s 149: „Naturalną

konsekwencją powszechnego chaosu był znaczny upadek autorytetów cywilnych i wojskowych [...]. Ta sytuacja w sposób niemal autonomiczny zwróciła uwagę na tych pasterzy Kościoła, którzy pomimo niebezpieczeństw trwali ofiarnie przy swoich wiernych".

[17] J. Śrutwa, *Najstarszy łaciński dokument kościelny*, RT 46(1999) z. 4, s. 281-290, 289.

[18] L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 135: „Teologia moralna zawsze żyje i oddycha powietrzem swoich czasów. Powinno nam to przypomnieć, że wiele w naszej chrześcijańskiej tradycji – również w odniesieniu do moralności – jest owocem asymilacji z otaczającym światem, dokonywanej od czasów starożytności"; Ojcowie Kościoła próbowali z jednej strony ewangelizować zastany świat, z drugiej zaś starali się uszanować te przepisy prawa rzymskiego, które pozwalały na jego działalność: L. Gładyszewski, *Konflikt między Państwem a Kościołem*, w: *Patrystyczne dziedzictwo społecznej nauki Kościoła. VIII Bydgoskie dni społeczne*, Bydgoszcz 1996, s. 41-56, 43: „Kościół szukał swego, sobie właściwego miejsca między rzeczywistym uznaniem Państwa jako dzieła Bożego w społeczności doczesnej, a swoim własnym miejscem i jako wspólnoty nadprzyrodzonej działającej w społeczności doczesnej".

[19] S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli 1987, s. 60-62: „Ne e da pensare che l'aristocratico latifundista dilequatosi colla conversione e colla rinuncia a tutto [...]. Non si sente piu *dominus*, ma *hospes* della nova proprieta che, in ogni caso, appartiene alla comunita e alla Chiesa Nolana".

[20] J. Śrutwa, *Aktualność nauki społecznej Ojców Kościoła*, w: *Patrystyczne dziedzictwo, dz. cyt.* s. 23.

[21] Bazyli Wielki, Ep 197.

[22] M. Garzonio, *Ambrogio: cosi Agostino narro la vita del maestro*, Monferrata 1997, s. 110: „Chi potrebbe potuto restituire al popolo il senso di un'appartenenza allo Stato, alla comunita, al *mos maiorum*, ai costumi a alla cultura dei padri che per secoli avevano garantito lo sviluppo civile di Roma e dei popoli con i quali essa si era federata".

[23] Martini, *Alla fine*, dz. cyt., s. 228: „ [Chiesa] non preoccupata della sua minoranza numerica, ma fiduciosa nella'efficacia delle beatitudini per il risanamento sociale e politico del proprio tempo".

[24] Na temat wpływu życia wiernych Mediolanu na nawrócenie się św. Augustyna, zob., m.in. G. Biffi, *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*, Bologna 1987; C. Pasini, *Ambrogio di Milano: azione e pensiero di un Vescovo*, Milano 1996.

[25] Paulin z Noli, *Carmen* 17, 246, por. G. Santaniello, *L'opera missionaria della Chiesa tra il IV e V secolo: la lettera 18 di Paolino a Vittrcio di Rouen ed il carme 17 a Niceta di Remesiana*, „Impegno e Dialogo" 3(1986) 59-99 s. 95: „Si trastta non solo del cambiamento, della trasformazione dei cuori degli uomini, ma anche della funzione civilizzatrice del messagio di cristo".

[26] Leon W., *De gradibus ascensionis ad beatitudinem*, Tractatus 95, 6, PL 138.

[27] Ambroży, Expl. Ps.118, L. Eth, 23: *In eo enim ad imaginem dei es iustus.*

[28] De civ. Dei, XXI 18, 2.

[29] Chromacjusz z Akwilei, *Sermones, Tractat* 17,5, CCL IX; por. G. Trettel, *Mysterium e sacramentum in san Cromazio*, Trieste 1979; J. Doignon, *Chromatiana. A propos de l'edition de l'oeuvre de Dhromace d'Aquilée*, „Revue des Sciences philosophiques et theologiques" 63(1979) s. 241-250

[30] De off. ministr., I 29, 142.

[31] Paulin, Ep I, 9.s 171; Ep. 3, 6 s. 201.

[32] Tenże, Ep 50, 2.

[33] Tenże, Ep 40, 4: *hoc est si tam fideliter iustitiae et veritati serviamus pro salute nostra.*

[34] Paulin, Ep 32, 2.

[35] Tenże, Ep 4, 2: *quaeso promere mihi de armamentario tuo et conferre non abnuas arma iustitiae.*

[36] Tenże, Ep 1, 9, Ep 24, 14.

[37] De off. ministr. I 7, 20.

[38] Paulin, Ep 24, 23.

[39] Ambroży, De off. ministr. I 29, 139.

[40] Tamże, I 28, 135

[41] Tamże, I 29, 142.

[42] De sermone Domini in monte, PL. 34; por. Fr.J. Thonnard, *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin*, Augustinus 12(1967) s. 387-402.

[43] De civ. Dei, XIV 10, 1.

[44] Por. Eborowicz, *Wstęp* w: *Św. Augustyn, Doskonała sprawiedliwość człowieka*, Pelplin 1982, s. 13.

[45] M. Szram, *Niebo i ziemia w patrystycznych komentarzach do „Ojcze nasz"*, RT(1999) z. 4, s. 231-248,

[46] De civ. Dei, XIX 20, 2

[47] Ambroży, De off. ministr. I 28, 136: *Magnus itaque iustitiae splendor, quae aliis potius nata* quam sibi, *comunitatem et societatem nostram adiuvat, escelsitatem tenet, ut suo iudicio omnia subiecta habeat opem aliis ferat, pecuniam conferat, officia non abnuat, pericula suscipiat aliena.*; zob. S. Amsler, *Amos et les droits de l'homme*, w: *Melanges*, red. H. Cazelles, Paris 1981, s. 181-187.

[48] Ambroży, De off. ministr., I 28, 130: *Iustitia igitur ad societatem generis humani et ad communitatem refertur.*

[49] A. Eckmann, *Czy jest możliwa pokojowa koegzystencja między narodami. Koncepcja pokoju i wojny w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: T. Makowski, *Patrystyczne dziedzictwo, dz. cyt.* s. 57-72,. s. 67; por. De civ. Dei, XIX 12, CCL 48, 675.

[50] Ambroży, De off. ministr., II 19,95

[51] Paulin, Ep 13, 22: *Liber avaritiae, quia servus iustitiae [...] Iniquo mammona iuste uteris, nec captivus sed veredominuses pecuniae tuae.*

[52] De civ. Dei, IV 14; por. 2 P. 2,19; J 8, 34; Rz 6,16; por. W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965; R. Prete, *La città di Dio nelle lettere di Agostino*, Bologna 1968.

[53] De civ. Dei, XIX 20, 2

[54] De civ. Dei, XIX 24, 5.

[55] Tamże.

[56] Tamże.

[57] Tamże.

[58] De Iacob, I 3,9: *Doctrina igitur facit, ut possimus pervenire ad iustitiam*; Expl. Ps 42, Ps. 38, 10, SAEMO 7: *Vide quemadmodum paulatim per gradus singulos ascendere docentur ad incrementa virtutem dicente domino.*

[59] De Iacob, I 3,9: *Potest ergo adquiri iustitia discendo. Intendemus igitur studio in formam evangelicae doctrinae. [...]. In studio enim sunt omnia, per quod adhibetur obedientia.*

[60] De fide, V 5, 64.

[61] Paulin z Noli, Ep 14, 4: *Sed inmensa eius iustitia pariter bonitas de ipsis muneribus suis vult sibi munera invicem fieri*; Ambroży, De Noe, 19, 69; De Abraham, I 6,47.

[62] Paulin, Ep. 23, 44; Ambroży: De Cain II 4, 15: *Accedit eo quod duo quaedam in deo principalia sunt genera virtutum, unum quo remitit, aliud quo iudicat.*

[63] Exp.Ev. sec. Lucam, II 90, SAEMO: *Quae est iustitia nisi misericordia? [...] Quae est iustitia nisi quod alterum facere velis prior ipse incipias et tuo alios horteris exemplo.*

[64] Ambroży, De Noe 14, 48.

[65] Ambroży, De Abraham, II 9, 65; por. E. Dassman, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Munster 1965, s. 106-108; tenże, *Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand*, w: *Nec timeo mori.* Milano 1998, s. 199-204.

[66] Ep. 12, 11: [...] *divinae videlicet pietatis iustitiaequae securus, ut parceret et iniustis misericordia domini, dum iustum non potest delere iustitia,*

[67] Ambroży, De fide II 12, 100; V 6, 68; V 5, 67.

[68] De Trinitate XIII 13, 17.

[69] Ambroży, De Isaaco, I 6,26.

[70] En. in Ps 36 (2), 20.

[71] Paulin, Ep 24, 22

[72] B. Studer, *Le Christ, notre Justice, selon saint Agustin*, Recherches augustinienes 15(1980) s. 99-143.

[73] Paulin, Ep. 4, 1; Ambroży, Expl. Ps 118, L. Sade, 35; G. Santaniello, *Paolino di Nola: esperienza vitale di un teologo in dialogo*, „Teologia e Vita" 1(1992) s. 95-118.

[74] Atanazy Wielki, Exp. Ps. 68, 142.

[75] Paulin, Ep 49, 5.

[76] Ambroży, De off. ministr., I 29, 142.

[77] Paulin, Ep. 23, 30.

[78] Ambroży, De off. ministr., I 15, 17-19; por. H. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności*, „Studia Warmińskie" 1(1964) s. 259-282, s. 273: „Według Ambrożego więc, zasadniczym wykroczeniem jest przeciwko Bogu i prawu natury, przeświadczenie właściciela dóbr doczesnych o absolutnym, wyłącznym i nienaruszalnym jego prawie do posiadania własności, podczas gdy z woli Boga i prawa natury dobra te są przeznaczone na wspólny użytek"; E. Dal Covolo, *Chiesa – societa – politica. Aree di „laicita" nel cristianesimo delle origini*, Roma 1994.

[79] Expl. Ps 118, L. Sade, 35: *Non enim beneficiis solis referenda iustitia est, sed illa est vera iustitia, quae ipsis quoque deferetur inimicis.*

[80] Ambroży, De off. ministr., I 15, 18: *Iust est autem dissimulare, nihil loqui, tenerebonae fructum conscientiae, plus committere bonorum iudicio quam criminatis insolentiae, contentum esse gratuitate morumsuorum.*

[81] Ambroży, De off. Ministr., I 15, 20; Ambroży wielokrotnie zachęca do milczenia w stosunku do tych, którzy w swym działaniu są nazbyt gwałtowni: por. Expl. Ps. 42, Ps. 38, 10: *Iustus ergo adversus insolentes sibi tacet, iustus orat. Audi iustum orantem [...] Iustus orat pro calumniantibus, quia et hoc praecepit dominum adiugentes.*

[82] De obitu Theodosi, 26.

[83] Tamże.

[84] De off. ministr. III 2, 13; Ambroży powołuje się tu na wypowiedź św. Pawła, 1Kor 10, 23-24: „Wszystko mi wolno, lecz nie wszystko wypada".

[85] Paulin, Ep. 13, 22; M.G. Mara, *Ricchezza e poverta nel cristianesimo primitivo*, „Impegno e Dialogo" 3(1986) s. 45- 58, s. 56 : „Il ricco e il povero, non li considera Agostino assieme. E non li mette a confronto, perche egli ritiene che il confronto non debba mai essere fatto tra uomo e uomo, ma tra uomo e Christo. I ricchi e i poveri vengono sempre considerati direttamente nel loro rapporto con Cristo".

[86] Expl. Ps. 12, Ps. 36, 51; Ps. 117, 13; Ier 8, 4-5.

[87] Por. G. Santaniello, *La spiritualita di Paolino di Nola: il cammino ascetico e mistico del convertito*, „Impegno e Dialogo" 10(1995) s. 205-238: Ambroży, De inst. Virg., 1, 7.

[88] Expl. Ps. 12, Ps 36, 51.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

BÓG, IZRAEL I PRZYMIERZE W KSIĘDZE WYJŚCIA 19, 3-6

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* przypomina, że każda lektura Biblii odbywa się w określonej tradycji, tj. w kontekście pewnych wstępnych założeń. Ostrzega zarazem, że nie wszystkie one są dobre. Niektóre z nich mogą w sobie kryć niebezpieczeństwo jednostronnych i tendencyjnych uprzedzeń.[1] Takim jednostronnym i w jakimś stopniu także tendencyjnym jest zwyczaj czytania Pięcioksięgu przez pryzmat dwóch wydarzeń: stworzenia świata z początku Księgi Rodzaju i objawienia przykazań z Księgi Wyjścia. Problematyczność takiego ujęcia polega nie tylko na tym, że pomija się całą pozostałą część Pięcioksięgu, ale wyraża się również w fakcie, że stworzenie świata i objawienie przykazań nie należą do centralnych wydarzeń zbawczych, zawartych w historycznym *credo* w Pwt 26, 5-9. W samej Księdze Wyjścia najważniejszą rolę przypisuje się prawu (ściślej Dziesięciu Przykazaniom), objawionemu na Górze Synaj, w dużym stopniu ignorując wyzwolenie Izraelitów z Egiptu i objawienie się Boga (nie przykazań).

Współczesna egzegeza zaczyna odczytywać Pięcioksiąg jako pewną, dobrze przemyślaną całość, skomponowaną w oparciu o jeden wiodący temat lub motyw. Tak więc D.J. Clines w ciągle aktualnej monografii o temacie Pięcioksięgu[2] usiłuje wykazać, że cały Pięcioksiąg zorganizowany jest tematycznie wokół potrójnej obietnicy: a) potomstwa (Księga Rodzaju), b) bosko-ludzkiej relacji (Księga Wyjścia i Kapłańska) oraz c) ziemi (Księga Liczb i Powtórzonego Prawa).[3] Dzięki temu możemy spojrzeć na Księgę Wyjścia i Księgę Kapłańską nie tyle z wąskiej perspektywy prawnych i kultycznych przepisów w nich zawartych, ile z punktu widzenia osobowej relacji między Bogiem i Izraelem. W ten sposób jednak zmienia się także znaczenie prawa: stanowi ono wyraz tej relacji, a nie jest tylko jednym z konstytutywnych elementów państwa (jak je dzisiaj pojmujemy)[4]. Ta osobowa więź między Bogiem a Izraelem, ujęta w kształt przymierza, znajduje swoją ścisłą definicję w programowym tekście Księgi Wyjścia 19, 3-6. B.S. Childs stwierdza, że na swoim obecnym miejscu spełnia on rolę streszczenia całej perykopy synajskiej.[5] Natomiast T. Fretheim[6] uważa go za rodzaj teologicznych soczewek, przez które można zobaczyć całą Księgę Wyjścia. Odpowiada on bowiem na najważniejsze dla współczesnego czytelnika

pytania, które rodzą się w nim podczas lektury Pięcioksięgu: kim jest Bóg? kim jest Izrael? i jaka jest ich wzajemna relacja?

1. Wprowadzenie: Wj 19, 1-2.3a

Tekst Wj 19, 1-2 stanowi bezpośrednie wprowadzenie do perykopy synajskiej, kładąc nacisk na przestrzenne usytuowanie opisywanych w niej wydarzeń. Czasowniki בוא (przybyć), נסה (wyruszyć), חנה (rozbić obóz, obozować) wraz z okolicznikami miejsca określają pozycję Izraela, która mieści między dwoma punktami odniesienia: poza obszarem Egiptu (w. 1) oraz naprzeciw Góry (w. 2).

Te geograficzne szczegóły wskazują nie tylko na położenie Izraela, lecz zaznaczają również pewną zmianę w jego tożsamości. Jej radykalnie nowym elementem jest wolność. Bóg nie objawia swojej woli, wyrażającej się w konkretnych przykazaniach, niewolnikom, ale ludziom wolnym, a raczej wyzwolonym z sytuacji niewoli. Izraelici wiedzą, od czego zostali wyzwoleni, jednak jeszcze nie wiedzą do czego zostali powołani. Stąd Izrael przebywa pod Górą – Górą Objawienia (por. Wj 3, 1.12) w oczekiwaniu na objawienie się Boga, który odsłoni przed nim jego posłannictwo.

Wiersz 3a (i w. 2b) wprowadza zatem na scenę wydarzeń synajskich jej głównych uczestników: Izraela, Mojżesza i Jahwe. Izrael przybywa na pustynię, gdzie właściwym miejscem jego pobytu jest obóz, rozłożony u podnóża Góry. Postać Mojżesza natomiast wprowadzona jest za pomocą inwersji,[7] przerywającej łańcuch czasowników, opisujących położenie Izraelitów, przez co zaakcentowany zostaje fakt jego wstąpienia do Boga. W ten sposób poprzez kontrast pomiędzy ww. 1-2 i w. 3a ukazana zostaje szczególna rola Mojżesza jako pośrednika objawienia.

Mojżesz wstępuje do Boga z własnej inicjatywy, bez uprzedniego wezwania[8], co nie jest czymś powszechnym w Pięcioksięgu. Raczej odwrotnie – to Bóg inicjuje spotkanie z człowiekiem.[9] Sytuacje, w których ludzie pierwsi zwracają się do Boga, są nieliczne: mają miejsce wtedy, gdy występuje wyraźne zagrożenie przyszłości w obliczu jakiegoś niebezpieczeństwa.[10] W szczególny sposób dochodzi ono do głosu na pustyni, która ma nie tylko znaczenie przestrzenne, ale także zawiera konotację czasową doświadczenia prowizorycznego, symbolizującego przejście od stanu negatywnego (niewola, wygnanie) do pozytywnego (ziemia obiecana, powrót).[11] Wypadki poprzedzające (15, 22 – 17, 16) oraz następujące (Lb 11, 1 – 25, 18) sprawiają, że pobyt w obozie na pustyni naprzeciw Góry staje się centralnym punktem odniesienia dla tego przejściowego doświadczenia w dziejach ludu.[12] Ukazują one bowiem przyszłość Izraela jako zagrożenie w kontraście do bezpiecznej przeszłości w niewoli egipskiej (Wj 16, 3). Podważają one jednocześnie wiarygodność samego Mojżesza oraz sens pobytu na pustyni (17, 3, por. 14, 11nn).[13] Realność tego zagrożenia podkreśla fakt, że w całym kompleksie Wj 1-18 nie ma żadnej wzmianki wyjaśniającej ludowi cel i znaczenie jego wędrówki przez pustynię.[14] Izrael znał swoją tożsamość jako niewolnik faraona, wie-

dział kim jest, i dlatego czuł się bezpieczny pomimo wszystkich cierpień, których doznawał w niewoli. Wolność okazuje się niebezpieczna, ponieważ Izrael nie zna jeszcze swojej nowej tożsamości.

Wstąpienie Mojżesza do Boga znajduje więc swoje uzasadnienie w doświadczeniu pustyni, które okazuje się dla Izraela sytuacją kryzysu tożsamości i braku orientacji. Izraelici przestali już być niewolnikami Egipcjan, ale jeszcze nie wiedzą, kim są, czyim są ludem. Podobne zastosowanie kategorii pustyni jako doświadczenia dezorientacji możemy spotkać u Jeremiasza, który, robiąc rozrachunek z przeszłością swego narodu, stwierdza: „Nie mówili: «Gdzie jest Pan, który nas wyprowadził z kraju egipskiego, wiódł nas przez pustynię, przez ziemię bezpłodną, pełną rozpadlin, przez ziemię suchą i ciemną, przez ziemię, której nikt nie może przebyć ani w niej zamieszkać?»" (2, 6) Dla niego pustynia jest przejściem od niewoli do wolności – sytuacją, której Izrael będzie musiał jeszcze doświadczyć w swej przyszłości: „Znajdzie łaskę na pustyni naród ocalały od miecza" (31, 2). Również Deuteroizajasz stosuje obraz pustyni, aby wyrazić przekonanie, że Izrael przez zniszczenie świątyni i niewolę babilońską poddany jest oczyszczeniu i dopiero w nowym przejściu przez pustynię może otworzyć się przed nim obietnica zbawienia (Iz 40, 1-2; 41, 18-19; 48, 21).

2. Formuła wprowadzająca mowę Boga: Wj 19, 3b

Pod względem stylu i treści formuła ta wykazuje uderzające podobieństwo do formuł prorockich. Zwrot wprowadzający podobny jest do formuły posłańca כה אמר יהוה (tak mówi Jahwe). Skierowany jednak tutaj do Mojżesza wyraża bardziej ideę pełnomocnictwa, zleconego pośrednikowi objawienia,[15] choć nie można wykluczyć, iż przypisuje jednocześnie Mojżeszowi rysy prorockie. Z kolei zestawienie dwóch, występujących zazwyczaj oddzielnie, określeń: „dom Jakuba" i „synowie Izraela", które oznaczają wspólnotę Izraela jako całość, przedstawia analogię do innej pary Izrael – Jakub, występującej aż piętnaście razy u Deuteroizajasza.[16] Z pary czasowników אמר (mówić) i הגיד (oznajmić), wprowadzających mowę Boga, ten drugi znowu pojawia się kilkanaście razy właśnie u Deuteroizajasza, gdzie posiada własne znaczenie zapowiedzi przyszłości w mowach sądowych Jahwe.[17] W ten sposób cała formuła wprowadza właściwą perspektywę odczytania mowy Boga: jej stawką jest nie tylko nowa tożsamość Izraela, lecz także jego przyszłość, wyrażona w kategoriach posłannictwa.

3. Mowa Boga: Wj 19, 4-6a

Mowa Boga zawiera niezwykle precyzyjne pod względem teologicznym sformułowania, które w wyborze terminów i starannie przemyślanym układzie syntaktycznym, nadają jej cechy wyjątkowej oryginalności w kontekście całego Pisma Świętego. Jej programowy charakter odsłania się przede wszystkim w narracyjnej sekwencji, obejmującej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Znajdują one wyraz w użytych czasownikach, które od strony formalnej dzielą

całą mowę na trzy części: wspomnienie wydarzeń zbawczych (przeszłość), wezwanie do posłuszeństwa (teraźniejszość) i określenie posłannictwa (przyszłość). Wszystkie te trzy momenty w mowie Boga składają się na dynamiczną, narracyjną tożsamość Izraela.[18]

A. Wspomnienie wydarzeń zbawczych: Wj 19, 4

H. Wildberger wyróżnia tutaj cztery elementy: formułę wprowadzającą, czyny Jahwe w Egipcie, Jego łaskawa opieka nad Izraelem na pustyni oraz przyprowadzenie do Jahwe, które wskazuje na teofanię na Synaju.[19] W dwóch pierwszych wyrażeniach widzi on duże podobieństwo do sformułowań w tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej,[20] zwłaszcza w Pwt 29, 1 („Widzieliście wszystko, co w ziemi egipskiej Pan na waszych oczach uczynił") i Joz 24, 7 („Widzieliście własnymi oczami, co uczyniłem w Egipcie"). Formuła w Wj 19, 4a stanowi wśród nich najbardziej zwartą wypowiedź, w której inaczej rozłożono akcenty. Teksty z Pwt i Joz podkreślają bardziej to, co Jahwe uczynił w Egipcie, a więc akcent pada na *czyny* Boga, które tylko w sposób pośredni wskazują na Jego obecność. Natomiast w Wj 19, 4a chodzi o to, co Jahwe uczynił Egiptowi, przez co nacisk położony jest na Jego osobistą konfrontację z Egiptem i Jego bezpośrednie zaangażowanie w wyzwolenie Izraela. Celem więc Bożego planu zbawienia nie jest wyłącznie wybawienie z niewoli, bez względu na to, jak bardzo jest to ważne, ale wprowadzenie także, a może przede wszystkim, w sferę Bożej obecności.[21] Ta reinterpretacja Wj 1-15 za pomocą krótkiej, kerygmatycznej formuły, stosującej język osobisty, podejmuje problem identyfikacji Jahwe w historii. Podkreślają to również fragmenty Pwt 4, 34n. i 29, 1nn., gdzie obok terminu ראה (widzieć) występuje także czasownik ידע (poznać) w połączeniu z formułą samoprzedstawienia się Boga: „Ja jestem Pan, wasz Bóg" (4, 35; 29, 5). Wszystkie te wyrażenia można odnaleźć u Deuteroizajasza w podobnej funkcji: na podstawie uprzednich dzieł Jahwe rozpoznać aktualnie ukazującą się Jego obecność jako zapowiedź Jego nowych zbawczych czynów (Iz 45, 3.5; 49, 23.26).

Niezwykle oryginalny jest kolejny obraz, w którym Jahwe ukazuje się w metaforze orła, niosącego Izraela na swoich skrzydłach. W identycznym brzmieniu występuje on tylko w Pwt 32, 10-12 („Jak orzeł... rozwija swe skrzydła i bierze [pisklęta], na sobie samym je nosi").[22] Kluczową rolę w tym obrazie odgrywa czasownik נשא (nieść), który w analogicznym znaczeniu występuje w Iz 46, 3-4. Wszystkie te fragmenty podejmują kwestię rozpoznania obecności Boga i podkreślają Jego osobistą interwencję zbawczą bez żadnego pośrednictwa.

Wreszcie formuła ואבא אתכם אלי (aż przywiodłem was do mnie), kończąca cały wiersz 4, zdradza wyraźnie ślady tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej. Termin בוא (w *Hifil*) wśród swoich wielu zastosowań użyty jest w tej tradycji jako techniczny zwrot na oznaczenie wprowadzenia Izraelitów do ziemi obiecanej lub na pustynię, zawsze jednak łączy się z okolicznikiem miejsca.[23] Deuteroizajasz nato-

miast mówi nie „dokąd" Jahwe wprowadzi lud, ale „skąd" go przywiedzie. Obydwa terminy נשא i בוא w jednej frazie występują tylko w Wj 19, 4 i Pwt 1, 31 oraz w Iz 49, 22. W tym ostatnim, narody, które uciskają Izraela, stają się narzędziem zbawienia w rękach Boga, niosąc Jego synów i córki.[24]

Podsumowując więc, możemy potwierdzić unikalność brzmienia Wj 19, 4, który w całości odzwierciedla bardziej idee zawarte u Deuteroizajasza niż w pozostałych zakresach tradycji. Jako całkowicie oryginalna pod względem syntaktycznym kompozycja w swojej funkcji teologicznej bliska jest wymowie parenetycznych fragmentów Księgi Powtórzonego Prawa z formułami samoprzedstawienia się Jahwe, które podkreślają wyłączność zbawczego działania Jahwe wobec swego ludu. Metafora orła w szczególny sposób akcentuje ojcowski aspekt troski Boga o swój lud, obejmując swoim zasięgiem całość wydarzeń składających się na wyzwolenie Izraela z Egiptu. Ten wyjątkowy osobisty stosunek Jahwe do Izraela osiąga swój punkt kulminacyjny w ostatniej części zdania: dopełnieniem czasownika בוא nie jest miejsce (jak we wszystkich innych formułach), lecz zaimek osobowy אלי (do Mnie). Tak więc cała dotychczasowa historia Izraela zostaje ukazana w kategoriach wewnętrznej i osobistej relacji Jahwe do swego ludu. Wj 19, 4 nie ma zatem charakteru słownej deklaracji, lecz stanowi świadectwo rzeczywistych wydarzeń, w których Izrael mógł doświadczyć osobistego zaangażowania się Jahwe w jego wyzwolenie z niewoli egipskiej. Nie jest to również zwykła pareneza w stylu tekstów deuteronomistycznych, lecz wyraz rozpoznania obecności Boga w historii, które przygotowuje lud do spotkania z Nim w wydarzeniu teofanii.

B. Przymierze i wybranie: Wj 19, 5

a) formuła przymierza: 5a

Stanowi ona pierwszą część zdania warunkowego, która składa się z dwóch formuł, występujących niezależnie od siebie w innych częściach Starego Testamentu, tutaj natomiast połączonych w całkowicie oryginalnej konstrukcji. W swoim układzie syntaktycznym zachowuje ona charakter języka osobistego za pomocą dwukrotnego użycia sufiksu osobowego w בקלי (mojego głosu) i בריתי (mojego przymierza). Teologiczne znaczenie tej pierwszej części polega na tym, że w pewnym sensie definiuje ona biblijną koncepcję posłuszeństwa, stwierdzając, że w większym stopniu odnosi się ono do osoby (w tym przypadku, Boga), niż do konkretnych przepisów, traktowanych w oderwaniu od relacji osobowej. Ten osobisty charakter relacji między Bogiem i Izraelem nie pozwala widzieć w בקלי sensu prawnego postanowienia[25] ani w בריתי koncepcji kontraktu lub formalnej ugody.[26] Wezwanie do posłuszeństwa sytuuje się bowiem w kontekście uprzednio zaistniałej relacji; stąd właśnie kategorie więzi osobowych stanowią fundamentalne ramy dla właściwego ujęcia prawa i jego funkcji.[27] Być może do natury prawa należy pojmowanie go jako rzeczywistości bezosobowej. Wj 19, 5a koryguje jednak takie pojmowanie prawa, widząc w nim wyraz osobistej woli Prawodawcy.[28]

W tym kontekście formuła ושמרתם בריתי (i strzec mojego przymierza) nie może oznaczać ani warunku przymierza, ani dostarczać opisu jego zawarcia.[29] Jest raczej wyjaśnieniem pierwszej części w. 5a niż oddzielnym i dodatkowym wymaganiem.[30] Wyraża ona wyjątkową relację Jahwe do Izraela, definiując Jego osobistą więź z ludem w kategoriach „mojego przymierza". את־בריתי, podwójnie określone przez *nota accusativi* i sufiks osobowy, stanowi od strony Boga całkiem konkretną i już istniejącą rzeczywistość, a nie coś, co dopiero ma nastąpić. Nie jest to więc zapowiedź zawarcia przymierza, ale wezwanie do uznania już zaistniałej relacji, którą Jahwe związał się z ludem poprzez swoje działanie zbawcze w Egipcie. Relacja ta jako „moje przymierze" ma zatem oparcie w doświadczeniu historycznym Izraela. Tym samym stanowi uroczystą proklamację faktu, że całe dzieło zbawcze Jahwe wobec Izraela nie było czymś przypadkowym, lecz zmierzało do ustanowienia trwałej więzi z ludem. Obecność Boga odtąd wpisana jest w dzieje Izraela, zmieniając przez to w istotny sposób jego tożsamość.

b) formuła wybrania: 5b

Termin סגלה (szczególna własność) wydaje się być kluczem dla zrozumienia całej drugiej części wiersza 5. Pojawia się on jeszcze trzykrotnie w Księdze Powtórzonego Prawa (7, 6; 14, 2; 26, 18) w kontekście teologii wybrania, która wydaje się być obecna również w Wj 19, 5. We wszystkich trzech miejscach występuje zwrot סגלה לעם לו להיות (abyście stali się ludem, będącym Jego wyłączną własnością), który łączy się z pojęciem wybrania בחר (por. Ps 135, 4). Ich najbliższe konteksty zawierają również termin קדוש (święty), użyty w Wj 19, 6. Zarówno בחר jak i קדוש nigdy nie znajdują się razem ze słowem נחלה (własność, dziedzictwo).[31] To ostatnie odnosi się bardziej do ziemi jako własności dziedzicznej, podczas gdy סגלה nie ma żadnych skojarzeń z ziemią, oznaczając własność osobistą, która spośród innych wyróżnia się największą wartością i z tego względu nie jest przeznaczona do zwykłego użytku, lecz do specjalnych celów. E. Lipiński zauważa przy tym, że ta drogocenność nie wynika z wartości, jaką ma ona sama w sobie, ale z faktu zaangażowania w jej nabycie oszczędności właściciela.[32] Tym samym Wj 19, 5b zbliża się swoim znaczeniem nie tyle do tekstów z נחלה, ile do wyroczni zbawienia u Deuteroizajasza, gdzie za pomocą innych terminów oddano podobną ideę (por. Iz 43, 4; 49, 5; 54, 11-12). M. Weinfeld wskazuje na jeszcze jeden ślad użycia סגלה jako uprzywilejowanego sługi.[33] Jednak nie hetycki wzorzec paktu wasalskiego, cytowany w ugaryckich tekstach, ale znowu właśnie Deuteroizajasz bardziej naświetla funkcję סגלה w Wj 19,5b, określając Izraela – Jakuba mianem uprzywilejowanego sługi, wybranego przez Jahwe (por. Iz 41, 8-9; 44, 1.2.21; 45, 4; 48, 20).

Jako szczególnie uprzywilejowany sługa, będący kosztowną własnością Boga, wykupioną przez Niego z niewoli egipskiej, Izrael jest przeciwstawiony wszystkim pozostałym narodom i wyodrębniony spośród nich. Z jednej strony bowiem termin

סגלה występuje bez rodzajnika, przez co zyskuje swoją treść wyłącznie na podstawie swojej pozytywnej relacji do Jahwe, z drugiej zaś העמים (narody) z rodzajnikiem otrzymują swój sens bez tego odniesienia jako określone same w sobie wielkości etniczne, zajmując w porównaniu z Izraelem, krańcowo różną pozycję w stosunku do Jahwe.[34] To rozróżnienie między Izraelem a pozostałymi narodami ugruntowane jest w absolutnej władzy Jahwe nad całą ziemią, który strzeże całego świata i jest gwarantem porządku kosmicznego (por. Wj 9, 29; Joz 3, 11.13).[35]

Izrael zatem na mocy zbawczych czynów Jahwe jest dla Niego wyjątkową wartością. Został nabyty, strzeżony i zachowany aż dotąd jako Jego uprzywilejowany sługa, przeznaczony do specjalnych zadań. Cała treść סגלה skoncentrowana jest tutaj na wyjątkowym roszczeniu Boga do dysponowania swoją własnością według swej najbardziej osobistej woli. A to zakłada unikalną wręcz bliskość i bezpośredniość osobowej więzi między Jahwe a Izraelem. Tym samym, kluczowy dla teologii wybrania termin zdradza cechy języka relacyjnego, który, ze względu na programowy charakter mowy Boga, definiuje właściwą perspektywę dla całej perykopy synajskiej.

C. Tożsamość i posłannictwo: Wj 19, 6a

Obydwie formuły ממלכת כהנים (królestwo kapłanów) i גוי קדוש (naród święty) stanowią wyrażenia wyjątkowe w Starym Testamencie. Łatwo zauważyć istniejący między nimi ścisły paralelizm zarówno od strony językowej, jak i treściowej. H. Wildberger[36] w swojej analizie obydwu zwrotów kładzie główny nacisk na pojęcia ממלכת (królestwo) i גוי (naród), podczas gdy A.R. Hulst[37] uważa, że rozstrzygające dla znaczenia obydwu wyrażeń jest użycie terminów כהנים i קדוש. Z kolei R. Mosis sądzi, iż dotychczasowe interpretacje ujmowały obydwie formuły wyłącznie w aspekcie funkcji lub zadania. Kontekst natomiast wskazuje na całkowicie bierną postawę Izraela.[38] Trzeba jednak zaznaczyć, że sens w. 6a zależy w jakimś stopniu od znaczenia סְגֻלָּה który użyty jest w w. 5b na oznaczenie nie tylko pewnego stanu, ale także możliwości zadysponowania nim wedle woli właściciela. Stąd nie można zupełnie wykluczyć aspektu funkcjonalnego analizowanych wyrażeń, jak na to wskazuje użycie podobnej formuły w Iz 61,6, gdzie jest mowa o posłannictwie Izraela wobec narodów.

Tak więc ממלכת כהנים jako „królestwo kapłanów" jest stwierdzeniem, które z jednej strony wyznacza obszar panowania Jahwe w Izraelu w znaczeniu Jego szczególnej własności i w tym sensie jest to pewien stan (R. Mosis). Z drugiej zaś, przyznając decydującą rolę terminowi כהנים określa ono także pewną funkcję – posłannictwo wśród narodów.[39] Nie zawiera się w nim godność lub szlachectwo,[40] ale wyjątkowe przeznaczenie. Izrael wezwany jest tutaj do pełnienia funkcji kapłańskiej, ponieważ żaden naród nie doświadczył w takim stopniu zbawczej mocy Jahwe i nie ma tak bliskiego dostępu do Jego obecności (por. Pwt 4, 3.7.32-38). Jako ממלכה (królestwo) Izrael jest miejscem, w którym Bóg objawił swoją absolutną władzę nad historią i urzeczywistnił swoje zbawcze za-

miary (w. 4). Jako כהנים (kapłani), mający prawo zbliżania się bezpośrednio do Jahwe, Izraelici przeznaczeni są do spełnienia wyjątkowej roli, jaką jest służba owemu zbawczemu panowaniu Boga. Jest to więc określenie tożsamości Izraela od strony jego szczególnej relacji do Jahwe.

Jednak egzystencja Izraela ma także formę historyczną. Jest on narodem (גוי) wśród innych narodów (גוים). Ale jest on wśród nich narodem świętym, tj. wydzielonym z obszaru profanum (Egiptu), ukonstytuowanym nie przez pokrewieństwo etniczne, struktury społeczne lub instytucje państwowe, jak wszystkie inne narody, lecz wyłącznie przez czyn zbawczy Jahwe i swoją relację do Niego, mającą kształt przymierza. Tutaj גוי jest znowu pewnym stanem (tożsamością), który Izrael ma przyjąć jako dar od Jahwe. On sam bowiem ustanowił go jako naród, zarówno w jego społecznym, jak i politycznym aspekcie. Jedność ludu ugruntowana jest nie w więzach naturalnego pokrewieństwa, ale w zbawczym działaniu Jahwe.

קדוש z kolei określa funkcję Izraela: otrzymuje on zlecenie, aby uczestniczyć w świętości Boga, tj. być w świecie w tym, co należy do Jahwe, czyli w służbie Jego panowania w historii. Izrael nie jest więc ukonstytuowany przez wspólnotę krwi, instytucje polityczne lub terytorium, lecz przez historyczny czyn Boga. Bez tych podstawowych wielkości, określających tożsamość innych narodów, przebywając na pustyni, jeszcze przed zamieszkaniem w ziemi obiecanej, może być גוי קדוש (narodem świętym). Tym samym Izrael otrzymuje tutaj swoją niepowtarzalną tożsamość historyczną; ale jest ona ze swej istoty tożsamością teologiczną. Egzystencja Izraela w Egipcie zawierała się całkowicie w tożsamości niewolnika faraona, który był jego „bogiem", sprawującym nad nim absolutną władzę. Teraz natomiast przez wyzwalający czyn Jahwe i Jego przymierze tożsamość Izraela przekształca się w tożsamość „królestwa kapłanów i narodu świętego".

Wiersz 5a jako kulminacyjny moment mowy Boga definiuje także sposób urzeczywistniania się tej nowej tożsamości. Nie zdobywa on jej przez swoje własne działanie. Podobnie jak wybranie, tak również i posłannictwo jest dziełem Boga. Izraelowi pozostaje zajęcie postawy bezwarunkowego posłuszeństwa wobec Jahwe, aby On sam mógł działać i realizować swoje zbawcze zamiary mocą swojej absolutnej władzy nad historią.

4. Uroczysta formuła końcowa: Wj 19, 6b

Mowę Boga w ww. 3b-6 kończy uroczysta formuła końcowa: „Oto słowa, które ogłosisz synom Izraela". Wraz z formułą wstępną tworzy ona rodzaj klamry, spinającej mowę Boga w całość i nadaje jej przynaglający ton polecenia Jahwe, jaki możemy spotkać w literaturze prorockiej. Wykazuje ona duże podobieństwo do Jr 26, 2nn.12nn, gdzie podwójne użycie terminu דבר (mówić), raz w formie czasownika, drugi raz w formie rzeczownika, akcentuje fakt, że właśnie z takim orędziem i w tym czasie Jahwe posyła proroka do ludu.[41] Analogia jest tym większa, że po-

dobnie jak w Wj 19, 3-6, treścią tego orędzia jest wezwanie do posłuszeństwa głosowi Jahwe jako punkt zwrotny, mogący odwrócić kierunek historii narodu, zmierzającej nieuchronnie ku katastrofie (ww. 12-13).

W świetle obydwu formuł – wstępnej i końcowej – mowa Boga nie ma tutaj aspektu zobowiązania prawnego w sensie określenia warunków przymierza. Jej zobowiązujący charakter wynika raczej z faktu, iż sama jej treść domaga się w sposób przynaglający odpowiedzi Izraela „tu i teraz". Dlatego brzmi ona bardziej jak kerygmat niż zwykła proklamacja. Wj 19, 3b-6 można więc nazwać kerygmatem przymierza, ponieważ obejmuje on zarówno proklamację wybrania, jak i posłannictwa – kategorie, które definiują narracyjną tożsamość Izraela. Określa ona nie tylko to, kim Izrael jest w relacji do Jahwe, ale także to, kim on jest w stosunku do świata. Szczególnie w swej kapłańskiej funkcji staje się on rzecznikiem zbawczych zamiarów Boga wśród narodów. Uniwersalna wymowa tego powołania zbliża się do horyzontu wyznaczonego przez Iz 49, 6: „Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi".[42] W ten sposób Izrael jest odpowiedzią Jahwe na potrzebę zbawienia w świecie i w tej roli nikt nie może go zastąpić.

PRZYPISY

[1] *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tł. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 73-74.

[2] D.J. Clenes, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978.

[3] Tamże, s. 29.

[4] Fakt chrześcijańskiej (w szczególności protestanckiej) tendencyjności w interpretacji całego korpusu prawa w Księdze Wyjścia i Kapłańskiej podkreśla D. Damrosch, *The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*, San Francisco 1987, s. 261.

[5] Por. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1983², s. 174.

[6] *Thw Pentateuch*, Nashville 1996, s. 111nn.

[7] W normalnym szyku zdania w języku hebrajskim czasownik stoi na pierwszym miejscu, na drugim zaś podmiot, przez co zaakcentowana jest czynność lub przebieg zdarzeń. Kiedy natomiast nacisk położony jest na podmiot, to zwykle poprzedza on czasownik (inwersja), por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Gramma of Biblical Hebrew*, II, Roma 1991, s. 155nb.

[8] Por. U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Exodus*, Jerusalem 1983, s. 225n.

[9] Zob. konteksty obietnic w Rdz oraz bezpośrednie mowy Boga w Wj 3, 4; 6, 1; 7, 14 itd.

[10] Por. przede wszystkim próby na pustyni, gdzie szemranie i bunt ludu każe szukać Mojżeszowi pomocy u Jahwe: Wj 15, 25; 17, 4; Lb 11, 11nn.

[11] Por. Lb 14, 33n; 32, 13; Pwt 1, 3; 2, 7; 8, 2, itd. Żadna inna kategoria przestrzenna nie posiada znaczenia czasowego, S. Talmon, מדבר, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), IV, s. 679nn.

[12] Tamże.

[13] Nie są to jednoznaczne przykłady buntu Izraela wobec Boga, jak w Lb 11, 4nn.; 14, 1nn.; 16, 1nn. itd.; raczej ukazują problem kryzysu tożsamości ludu, spowodowany wędrówką przez pustynię, co potwierdza całkowity brak wzmianek o gniewie Jahwe, występujących w sekwencji Lb 11-25, por. tamże, s. 687n; B.S. Childs, *Exodus. A Commentary*, London 1974, s. 258nn.

[14] Wszystkie miejsca dotyczące służby Jahwe i złożenia ofiary na pustyni znajdują się w kontekście plag egipskich i są użyte przez Mojżesza jako argument wobec faraona, nigdy zaś

jako uzasadnienie pobytu Izraela na pustyni, por. Wj 5, 1-3; 7, 16.26; 8,1 6.23 itd., zob. S. Talmon, art. cyt., s. 688.

[15] Tak uważa m.in. H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, Zürich 1960, s. 15.

[16] Iz 40, 27; 41, 8.14; 42, 24; 43, 1.22.28 itd.

[17] Iz 40, 21; 41, 22.23.26; 42, 9.12; 43, 9.13 itd.

[18] Pojęcie tożsamości narracyjnej wprowadził P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1994, s. 113-168.

[19] H. Wildberger, dz. cyt., s. 14.

[20] Pwt 4, 3.9.34nn; 10, 21; 11, 7; Joz 23, 3; Sdz 2, 7.

[21] Por. T. E. Fretheim, dz. cyt., s. 113.

[22] Sama metafora orła pojawia się jeszcze w Pwt 28, 49 oraz w kilku tekstach prorockich (Jr 48, 40; 49, 22; Ez 17, 3.7; Ha 1, 8), tym razem jednak jako symbol potęgi babilońskiej, będącej narzędziem gniewu Jahwe. Tak więc symbol orła w pozytywnym znaczeniu (w odniesieniu do Jahwe) występuje jedynie w Wj 19, 4 i Pwt 32, 11.

[23] Por. Pwt 4, 38; 6, 10.23; 7, 1 itd.

[24] Por. także Iz 43, 5.6; 46, 11; 60, 9.11.17.

[25] Jak sugeruje R. Mosis, *Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und Lexikalische Semantik*, „Biblische Zeitschrift" 22(1978) s. 7.

[26] Por. T.E. Fretheim, dz. cyt., s. 113; Podkreśla to szczególnie D.J. McCarthy (*Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Rome 1963, s. 156), który stwierdza: „It is something different from the precisely defined legal relationship of the covenants. It is more a question of a demand for a particular attitude than the proclamation of the detailed norms of conduct".

[27] Tamże.

[28] Tamże, s. 113n.

[29] Wnioski, do których doszli D.J. MaCarthy, dz. cyt., s. 156n. oraz E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973, s. 67.

[30] Jak dowodzi w starannej analizie syntaktycznej R. Mosis, art. cyt., s. 6.

[31] H. Wildberger (dz. cyt., s. 78n.) sądzi, że jest ono stosowane zamiennie z סגלה w literaturze deuteronomiczno-deuteronomistycznej (Pwt 4, 20; 9, 26.29; 1 Krl 8, 51). נחלה jednak nie wydaje się być synonimem סגלה. W swoim podstawowym znaczeniu wiąże się ono zawsze z prawnym roszczeniem trwałego posiadania ziemi, zdobytej na własność w wyniku darowizny, spadku lub z powodu wydziedziczenia poprzedniego właściciela. Natomiast w tradycji deuteronomiczno-deuteronomistycznej נחלה łączy się z wyprowadzeniem z Egiptu i żądaniem uznania wyłączności Jahwe, por. G. Wanke, נחלה, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), II, s. 56nn.

[32] E. Lipiński, סגלה, w: TWAT, V, s. 752.

[33] Por. M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East*, „Journal of the American Oriental Society" 90(1970) s. 195, przyp. 103.

[34] כל-העמים (wszystkie narody) oznacza „cały świat", a nie tylko grupę narodów zamieszkujących Kanaan, jak trafnie zauważa R. Mosis, art. cyt., s. 19n.

[35] Zob. także Iz 40, 12.22n; 54, 5.

[36] H. Wildberger, dz. cyt., s. 80nn.

[37] גוי/עם, w: THAT, II, s. 313nn.

[38] R. Mosis, art. cyt., s. 11n.

[39] Termin כהן występuje w Starym Testamencie głównie w aspekcie funkcjonalnym jako „urząd", a nie godność, por. W. Dommershausen, כהן, w: TWAT, V, s. 68-79.

[40] Jak sądzi R. Mosis (art. cyt., s. 25), rozpatrując znaczenie całej formuły w w. 6a wyłącznie w kategoriach stanu.

[41] Por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Poznań 1967, s. 298nn.

[42] Por. W. Brueggemann, *Theology of the Olt Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, s. 430-434.

KS. HENRYK POSŁUSZNY

ROLA CZYNNOŚCI UCZUCIOWO-DĄŻENIOWYCH W FORMOWANIU DOJRZAŁEJ OSOBOWOŚCI WEDŁUG HUGONA KOŁŁĄTAJA

Człowiek chce wiedzieć, co determinuje formowanie dojrzałej osobowości.[1] Wiąże się to głównie z dwoma pytaniami: 1) jakie procesy składają się na rozwój osobowości, 2) jakie czynniki warunkują, determinują rozwój osobowości.[2] Odpowiedź na te pytania nie jest bynajmniej prosta, bowiem zależne to jest od przyjmowanej struktury osobowości.[3] Jednak w wielu odpowiedziach dawanych na ten temat przez psychologów przewija się myśl, że w organizmie działają pewne swoiste siły, moce wewnętrzne, popychające go do działania. We współczesnej psychologii określa się je zwykle ogólnym terminem „potrzeba".[4]

Współcześnie istnieje wiele różnych koncepcji potrzeb psychosomatycznych. Ich autorzy wskazują na potrzeby jako główne źródła mocy, napędu do działania jednostki, wyznaczające kierunku jej rozwoju, aktualizowania jej potencjałów i urzeczywistniania ich w wymiarach dojrzałej osobowości. W Polsce znana są prace na ten temat Natalii Han-Ilgiewicz[5] oraz Kazimierza Obuchowskiego.[6] Mało znana jest natomiast koncepcja potrzeb psychosomatycznych Hugona Kołłątaja (1750-1812), jednego z pierwszych uczonych w Polsce poruszających praktycznie zagadnienia psychologiczne.[7] Dlatego koncepcja ta zostanie tutaj, dla celów porównawczych, szerzej omówiona.[8]

Dążenia ludzkie, które określają zachowanie człowieka i wyznaczają jego działania, Kołłątaj nazywa „powodem" lub „pobudką".[9] Wśród tych dążeń Kołłątaj wyróżnia: 1) czucia – uczucia, 2) potrzeby, 3) siły czyli namiętności i 4) wolę.[10] Te cztery mechanizmy uczuciowo-dążeniowe decydują o dynamicznej stronie życia ludzkiego, odgrywając nieodzowną rolę w dojrzewaniu osobowości. W tej też kolejności zostaną omówione. Dla porównania będę odwoływał się do tego, co na ten temat piszą współcześni psycholodzy, szczególnie ci, którzy potrzeby psychiczne uważają za najważniejsze elementy struktury osobowości.

1. Czucia – uczucia

Elementarnym przejawem życia psychicznego są według Kołłątaja „czucia", pobudzające umysł do działania nie tylko w kierunku poznawczym, ale i dążeniowym.[11] Nie tylko powiadamiają nas one o naszej świadomości, ale jednocześnie

przez nie następuje „doznawanie wielorakich przeżyć w sposób przyjemny lub nieprzyjemny".[12] „Czucia, wzbudzają nasze pragnienia, nasycają je, albo zawodzą, pochlebiają naszym namiętnościom, albo je drażnią".[13] Stąd wynika, że czucia stają się powodem poruszeń naszych „sił fizycznych", czyli naszych dążeń. Nie ma człowieka, powiada Kołłątaj, który by „nie doświadczał na sobie takich odmian".[14]

Czucie jako zjawisko pierwotne, po dojściu do świadomości, której wyrazem są dwa wyróżnione od siebie stany: przyjemność i przykrość, wywołują bardziej skomplikowane zjawisko psychiczne, przeobrażające się w uczucia.[15] Człowiek nie może czegoś chcieć lub chronić się przed czymś, jeśli nie będzie sobie tego uświadamiał, przynajmniej w sposób podstawowy: „Czucie przyjemne jest początkiem naszego chcenia, czucie przykre początkiem chronienia".[16]

Dlatego też, gdy Kołłątaj będzie mówił o pozbywaniu się zła, a osiąganiu dobra, nie użyje już słowa „czucie", ale „uczucie". Oddzielanie zła od dobra dokonuje się w wyniku uświadomienia i refleksji. Uczucie więc określa Kołłątaj jako „czucie przyjemne lub przykre, powstałe w wyniku uświadomienia i refleksji".[17] Uświadomienie zaś i refleksja to zdolność myślenia, w którą, zgodnie z potrzebami, natura została wyposażona i dzięki której człowiek może wchodzić w kontakt z rzeczywistością, która go otacza; może „poznawać ją, a poznawszy rzeczy nabywać, zgromadzać i zażywać".[18]

Zatem, w dziedzinie czynności dążeniowych, uczucie jest raczej początkiem i bezpośrednią pobudką działania. Uczucia zawiadamiają o potrzebach koniecznych do utrzymania życia i jego wzrostu, którą to myśl Kołłątaj wyraża w następujących słowach: „Z porządku uczuć następuje porządek potrzeb, a z tego porządku ich zaspokojenie i wzrost".[19]

2. Potrzeby

Czucie pierwotne posiada zabarwienie uczuciowe, które uprzedzając wszelką świadomość zawiadamia o koniecznych potrzebach, dla utrzymania życia czy dojrzewania osobowości.[20] Potrzeba jest pewnym poczuciem braku, np. fizjologicznego, który domaga się zaspokojenia, budząc nieuświadomione jeszcze pragnienie. Z chwilą zaspokojenia pragnienia powstaje czucie przyjemne, zaś niezaspokojenie go wywołuje czucie przykre: „Przyrodzenie obdarzyło nas w czucie przyjemne, gdy tej potrzebie zadość czynimy, w nieprzyjemne i dotkliwe, ilekroć jej zadość uczynić nie możemy, lub nie chcemy".[21]

Kołłątaj, podobnie jak niektórzy współcześni psychologowie,[22] określa potrzeby jako dyspozycje zakorzenione w naturze osoby; tendencje skłaniające człowieka do działania w wyniku powstałego braku, jako „stan niedoboru" w organizmie człowieka, który osobnik stara się uzupełnić,[23] albo w wyniku naturalnych wrodzonych potencjałów szukających samoaktualizacji w dążeniu do rozwoju, doskonaleniu obrazu własnej osobowości.[24]

Zaspokojenie potrzeb jest nieodzownym warunkiem rozwoju osobowości. Dlatego, zgodnie z potrzebami, człowiek został wyposażony w mechanizmy, dzięki

którym może wchodzić w kontakt z otaczającą go rzeczywistością. Odczucie potrzeby powstaje bez żadnego udziału myśli, po prostu uprzedza myśl. Uświadomienie jest nieodzownym warunkiem do podjęcia działania zaspokajania potrzeb. Podobnie jak czucie budzi w nas potrzeby, tak z uświadomieniem potrzeb następuje chęć poznania przedmiotu, selekcjonowania przedmiotów odpowiednich jakościowo i ilościowo do odzywających się potrzeb. Niejasne początkowo pragnienie rzeczy dla zaspokojenia potrzeb zamienia się stopniowo w ściśle określone pożądanie. Pożądanie połączone z poprzedzającym je pragnieniem jest dążeniem zmierzającym już świadomie do wyobrażonego przedmiotu mającego zadośćuczynić powstałej potrzebie, celem przywrócenia zachwianej równowagi fizycznej i psychicznej organizmu oraz aktualizowania i realizowania potencjałów jeszcze nie wprowadzonych w proces pełnego rozwoju i dojrzewania osobowości.[25]

Wydaje się, że myśli Kołłątaja w tym względzie są podobne do wypowiedzi Allporta,[26] który wskazuje, że centralną siłą w rozwoju dojrzałej osobowości jest dobrowolna i świadoma intencja ludzkiej natury – jej nadzieje, aspiracje i plany.[27]

a) Podział potrzeb

Z punktu widzenia biopsychicznego, Kołłątaj podzielił potrzeby, podobnie jak się to czyni obecnie, na: pierwotne (wrodzone) i pochodne (nabyte).

Potrzeby pierwotne Kołłątaj dzieli na:

1) Potrzeby g w a ł t o w n e, które decydują o życiu każdej istoty organicznej, także człowieka. Do nich należą potrzeby odżywiania, snu i oddychania. Niezaspokojenie tych potrzeb prowadzi do doznawania silnych cierpień, a w konsekwencji do utraty życia. To dowodzi, że „potrzeba pokarmu jest potrzebą pierwszą i najgwałtowniej naglącą człowieka". Ze względu na to, że potrzeby gwałtowne decydują o utrzymaniu życia ludzkiego i jego wzrostu, natura wyposażyła człowieka w różnorodne czucia, które przynaglają go do zadość uczynienia im.

2) Potrzeby n i e u c h r o n n e, które zapewniają bezpieczeństwo i wygodę życia. Należy do nich potrzeba odzieży, mieszkania, sprzętów i narzędzi. Brak zaspokojenia tych potrzeb wywołuje cierpienia, pośrednio może wpływać na utratę zdrowia, a w konsekwencji i życia.[28]

Niektórzy psychologowie współcześni oprócz potrzeby bezpieczeństwa wprowadzają potrzebę wolności od lęku, niepokoju, chaosu oraz potrzebę ładu, porządku, przestrzegania określonych praw.[29] Mówią również o potrzebie zabezpieczenia własnego kraju przed terrorem, gwałtem, atomową bombą, potrzebie zmniejszania ryzyka własnej śmierci lub wypadku, potrzebie dążenia do biegłości w swoim powołaniu czy zawodzie.[30]

3) Potrzeby i s t o t n e, które decydują o zachowaniu rodu ludzkiego i wzajemnej pomocy między ludźmi w społeczeństwie. Należy tu zaliczyć przede wszystkim dwie zasadnicze potrzeby: potrzebę społeczności małżeńskiej i potrzebę życia społecznego opartego na wzajemnej pomocy między ludźmi. Potrzeba spo-

łeczności małżeńskiej ze względu na skuteczne wypełnienie trudnych obowiązków jakie się z nią wiążą, została zaopatrzona w „przyjemne czucia". Jest to miłość, która zarządza tą wielką „natury tajemnicą".[31]

Potrzeby gwałtowne, istotne i nieuchronne nazywa Kołłątaj potrzebami pierwotnymi, ze względu na ich wrodzony charakter. „Wszystkie te potrzeby należą do pierwotnych, bo sama natura nas nimi obarcza i od których byt człowieka całego rodu ludzkiego istotnie zależy i na nich się całkowicie zasadza". Potrzeby pierwotne istnieją w naturze każdego człowieka niezależnie od jego woli i spełniają sobie właściwe cele – jak powie Kołłątaj – „według praw przyrodzenia wiecznych, nieodzownych i koniecznych przywiązane do naszego systemu psychofizycznego". Człowiek nie jest w stanie się tych potrzeb pozbyć: „wszystkie rodzą się z nami, odczuwamy je w ciągu całego życia i kończą się dopiero z naszą śmiercią". Siła potrzeb pierwotnych jest tak gwałtowna, że w ciągu całego życia daje o sobie znać i to w sposób widoczny, nieomal dotykalny, zna je każdy człowiek, choćby nigdy nic o nich nie słyszał. Nie może więc nikt człowieka zastąpić w ich zaspokajaniu dlatego, że „jest to brzemię przywiązane do naszej istności póki żyjemy".[32]

Obok potrzeb pierwotnych, według Kołłątaja, każdy człowiek ma jeszcze wiele innych potrzeb, które nabywa wraz z wzrostem swojej osobowości i rozwojem relacji międzyludzkich. Potrzeby nabyte w ciągu życia, w przeciwieństwie do potrzeb pierwotnych, nazywa Kołłątaj „pochodnymi".[33] Ich zaspokojenie nie jest w tym stopniu konieczne do życia, co zaspokojenie potrzeb pierwotnych.

Współczesny psycholog, Allport, nazywa to „poszerzeniem poczucia własnego ja", które nie tylko współdziała z innymi, ale staje się pełnym, „autentycznym" uczestnikiem współdziałania.[34] Łańcuch potrzeb wtórnych może się jeszcze powiększać wraz „z pomnożeniem wygód i zbytków życia społecznego", a wreszcie mogą się potrzeby powiększać „przez przykłady i przez nałogi",[35] czyli pod wpływem czynników zewnętrznych – środowiskowych i wewnętrznych – psychologicznych.

b) Hierarchia potrzeb

Kołłątaj usiłuje znaleźć różnicę między poszczególnymi potrzebami, dając w ten sposób wyżej omówionemu podziałowi uzasadnienie psychiczne.

Za najważniejsze uważa Kołłątaj potrzeby gwałtowne dlatego, że musimy je koniecznie zaspokoić, gdyż niezaspokojenie ich grozi utratą życia. Dlatego potrzeby te przez niektórych współczesnych psychologów są umieszczane w grupie potrzeb „samozachowania"[36] lub potrzeb fizjologiczno-biologicznych.[37]

Drugie miejsce zajmują potrzeby istotne. Są one wywoływane poczuciem braku aktywności związków międzyosobowych i odzywają się poprzez namiętności, a zaspokojenie ich następuje w miarę żądania i pragnienia. Niezaspokojenie potrzeb istotnych powoduje utratę przyjemnego czucia. Natomiast zaspokojenie potrzeb gwałtownych i istotnych wywołuje uczucia przyjemne, względnie stan zadowolenia.[38]

Potrzeby nieuchronne stawia Kołłątaj na trzecim miejscu. Powstają one też w wyniku braków, ale nie są one tak gwałtowne jak pierwsze, ani tak istotne jak drugie, są wszelako konieczne i człowiek odkrywa je za pomocą rozwagi, a mogą stać się bardzo uciążliwe, gdy – jak twierdzą współcześni psycholodzy – człowiek nie zachowa w nich porządku i miary.[39]

Należy zauważyć, że hierarchia czy klasyfikacja potrzeb wypracowana przez Kołłątaja zbliża się więcej niż tylko w swojej istocie do klasyfikacji potrzeb wielu psychologów współczesnych.[40]

c) Potrzeba życia społecznego

Potrzeba życia społecznego jest podstawą wielorakich relacji międzyludzkich, które wspierają utrzymanie i wzrost osobowości dojrzałej. Od społeczności jest zależne przyjście na świat człowieka, rozwój jego sił fizycznych i psychicznych, dojrzewanie jego władz umysłowych i emocjonalnych, uformowanie jego postawy społecznej, moralnej, duchowej i politycznej.

Człowiek dzięki tej wewnętrznej potrzebie i zmysłom zewnętrznym wychodzi ze swego własnego świata i wchodzi w stosunki z bytami otaczającym go, a w szczególny sposób widzi potrzebę łączności z innymi ludźmi i wchodzi w relacje międzyosobowe. Opierają się one na naturze, która jest wspólna wszystkim jednostkom. Jest ona racją uzasadniającą jednolitość czucia, potrzeb i sił, a stąd równe prawo do rzeczy, do ich nabywania, gromadzenia i ich używania,[41] jak i udzielania sobie wzajemnej pomocy. Kołłątaj stwierdza, że nie można w żaden sposób oddzielić potrzeby życia społecznego od grup potrzeb pierwotnych: „Jest to potrzeba, bez której ludzie żadnym sposobem obejść się nie mogą".[42] Potrzeba życia społecznego jest tak zrośnięta z naturą człowieka, że „on od momentu swego urodzenia, aż do śmierci nie może się obejść bez pomocy drugich". Wszystkie zatem związki społeczne zasadzają się na nieuchronnej potrzebie pomocy, którą jeden człowiek winien drugiemu i to do tego stopnia, że nie jest od niej wolny w żadnym okresie życia.

Żeby człowiek mógł przekazywać drugiemu odkryte przez czynności poznawcze równe prawa do utrzymania, rozwoju i dojrzewania osobowości, natura obdarzyła go zdolnością i potrzebą jemu tylko właściwą, mianowicie mową.

Dzięki mowie i potrzebie komunikowania się człowiek jest zdolny do przekazywania swoich przeżyć i stanów psychicznych drugiemu człowiekowi, wiedzy o swoich czuciach i potrzebach.[43] Mowę, konieczną w tworzeniu związków międzyosobowych, Kołłątaj określa jako „wzajemne udzielanie sobie wszelkich poruszeń wewnętrznych".[44] Gdyby ludzie nie mieli zdolności mowy i potrzeby mówienia, nie mogliby zrozumieć nawzajem swego „czucia".

Kołłątaj widzi ścisłą współzależność między potrzebą i funkcją poznawania a potrzebą i funkcją mowy, i to nie tylko w zakresie powiązań międzyludzkich oraz nabywania rzeczy koniecznych do zaspokojenia potrzeb, ale w zakresie wzrostu i dojrzewania osobowości.

Jednak nie wszyscy ludzie są uzdolnieni w równym stopniu, zarówno w zakresie sił ciała jak i zdolności umysłowych, aby zaspokoić najbardziej podstawowe potrzeby, dlatego niektórym konieczną jest pomoc drugich, „inaczej nie mogliby uchronić się cierpienia lub utraty życia, gdyby im drudzy odmówili pomocy".[45] Do tej kategorii ludzi należą szczególnie dzieci, chorzy, niepełnosprawni, starcy.[46] Stąd każdy człowiek z tytułu swych doskonalszych umiejętności i sprawności zobowiązany jest nie tylko zaspokoić swoje potrzeby, ale i „zadość uczynić" słabszym od siebie.[47] Z faktu niewystarczalności człowieka w zakresie zaspokojenia swoich potrzeb wynika konieczność korzystania z pomocy innych.

Obowiązek pomagania drugim wynika z wzajemnych między ludźmi praw i obowiązków. Wskazują na to czucia, potrzeby i codzienne doświadczenia niesienia pomocy drugim. Dlatego też obowiązek pomagania drugim jest prawem, czyli ustawą ludzkiej natury. A zatem, zarówno prawo oparte na sprawiedliwości, jak i prawo oparte na dobroczynności, czyli wzajemnej pomocy ma swoje źródło w naturze ludzkiej, a więc w strukturze psychofizycznej człowieka, z tą jednak różnicą, że prawo oparte na sprawiedliwości „każdy zawsze dopełnić może, podług potrzeb i sił przyrodzonych", natomiast „prawo zasadzone na dobroczynności nie każdy, nie zawsze i nierówno dopełnić może, bo ma nierówne zdolności i nierówną własność nabytą".[48]

Pomoc wzajemna odgrywa istotną rolę w rozwoju dojrzałej osobowości, za jej pośrednictwem wykształciły się i wydoskonalają się władze poznawcze i siły do nabywania, zgromadzania i zażywania rzeczy. Dzięki pomocy wzajemnej człowiek opanował i opanowuje ziemię i wszelkie rzeczy sobie potrzebne, przez nią staje się jego osobowość silniejsza i dojrzalsza zarówno w „siłach" ciała i „umiejętnościach" duszy, a przez to sprawniejsza w odpieraniu i przezwyciężaniu wszelkich szkodliwych mu napaści.

Podsumowując powyższe wywody, należy stwierdzić, że społeczności przypisuje Kołłątaj istotną rolę w rozwoju dojrzałej osobowości. Poza społecznością nie mógłby człowiek osiągnąć swego przeznaczenia. Przez przeznaczenie zaś rozumie on zasadę celowości, którą jest skutkiem koniecznego następstwa zjawisk we wszechświecie w „myśl wiecznych i nieodmiennych praw fizycznych".[49]

3. Namiętności

Pierwotne siły, zwane przez Kołłątaja potrzebami, domagają się zaspokojenia, dając o tym sygnały w postaci pragnienia, żądzy, namiętności.[50] Te trzy rozróżnione terminologicznie pożądania sprowadza Kołłątaj pod jedną nazwę namiętności.[51] Kołłątaj widzi w nich tylko różnice stopnia siły, natężenia i uświadomienia: „Namiętności uważam jako stopnie wielorakiego w nas czucia, jako twór obudzonego w nas uczucia".[52] A zatem, pragnienia i żądze są pierwotnymi, nieuświadomionymi jeszcze przeżyciami psychicznymi na poziomie czucia. „Namiętności zaś w myśli naszej zastępują wyobrażenia w naszych pragnieniach i żądzach".[53] Użyte tu słowo „wyobrażenia", pozwala przypuszczać, że przez

namiętności należy rozumieć już uświadomione pragnienia i żądze o ogromnej intensywności dążeniowej, która zmusza organizm do działania. Można więc powiedzieć, że pragnienia i żądze, jako pierwotne przeżycia psychiczne, z chwilą gdy zostaną uświadomione pod wpływem ich intensywności, przekształcają się w namiętności.

A zatem namiętności jako stopnie powstającego w organizmie czucia, jako „twór obudzonego w nim uczucia są pobudzającą przyczyną do działań" ludzkiego rozumu, przez które to działania organizm dąży nie tylko do zredukowania niedoboru w granicach danej potrzeby oczekującej treści sobie właściwych, ale do uaktywnienia mechanizmów odpowiedzialnych za wzrost i dojrzewanie rozwijającej się osobowości. Stąd wynika, że namiętności będące „stopniami czucia", czyli stanem o silnym zabarwieniu emocjonalno-motywacyjnym, są wytworem nie czucia, ale uczucia, czyli potrzeby już uświadomionej. Są to bez wątpienia reprezentacje rozumowe powstające w umyśle dzięki częstemu doświadczeniu określonego rodzaju czucia. Z czego wynika większa wrażliwość na podniety. Tak więc, dane czucie zmysłowe, uświadomione drogą refleksji, wywołuje gwałtowną pożądliwość, silniejszą chęć zaspokojenia odczutej potrzeby, „bo namiętności idąc od czucia, idą od tego początku, który sprawia, że poznajemy przedmioty, że poznanych chcemy, że wybieramy te spośród poznanych, które najlepiej, ilościowo i jakościowo, odpowiadają danej potrzebie".[54]

Niedoskonała i doskonała znajomość czucia odpowiada podziałowi namiętności na pierwotne i pochodne. Namiętności pierwotne wywodzą się z dwojakiego źródła: jedne idą od pożądliwości przyjemnej i obejmują: miłość, żądzę, rozkosz, śmiałość, nadzieję, a drugie idą od pożądliwości przykrej i obejmują: gniew, wstręt, boleść, bojaźń i rozpacz.[55]

Stwierdzamy za Kołłątajem, że „wszystkie wyżej wymienione namiętności, zarówno wywodzące się z pożądliwości przyjemnej, jak i przykrej, zostały zaliczone do namiętności pierwotnych, czyli wrodzonych, których chęcią jest zaspokojenie potrzeb wszelkiego rodzaju, a przez to samo dynamizowanie mechanizmów wpływających na rozwój i dojrzewanie osobowości ludzkiej".[56]

Obok namiętności pierwotnych Kołłątaj przyjmuje jeszcze namiętności pochodne. Źródłem namiętności pochodnych są już nie czucia, ale uczucia: „Namiętności pochodne zasadzają się na uczuciach, odradzają się niejako i rozkrzewiają się w nas".[57] Siła zawarta w namiętnościach pierwotnych jest zdolna do przekształcania się w energię wyższego rzędu. Miłość własna, czyli dążność samozachowawcza, zdolna jest do przekształcania się w uczucia społeczne, jako życzliwość czy dobroczynność. „Powstawanie namiętności pochodnych odbywa się dzięki władzy poznawczej i wolitywnej, a więc przy udziale świadomości".[58] Namiętności pochodne rozwijają się dzięki nieustannej pracy opartej na refleksji. Ilość i jakość namiętności pochodnych nie przedstawia się jednakowo u wszystkich ludzi, ale zależy od intensywności pracy, warunków, a przede wszystkim od wartości, którymi zaspokajamy nasze potrzeby.

4. Wola

Nad różnorodnością potrzeb, uczuć, pożądań i namiętności panują dwie siły: rozum i wola. Siła rozumu i woli dana jest człowiekowi w celu zdobywania odpowiednich środków koniecznych do zaspokajania ludzkich potrzeb i motywowania procesów wzrastania i dojrzewania osobowości. Wola podobnie jak rozum została włączona przez Kołłątaja do zmysłów wewnętrznych. Wola jest ściśle związana z umysłem. Związek ten jest tak istotny, że człowiek nie jest zdolny czegokolwiek chcieć nie myśląc. Wola więc jest zdolnością psychiczną umysłu, względnie władzą umysłu.[59]

Wolność woli określa Kołłątaj jako „ustawę naturalną, która wkłada na człowieka nieuchronną konieczność działania podług jego woli, obioru i zezwalania".[60] Wolne działanie, bo do działania moralnego „trzeba się zastanowić nad możnością i wypadkami, które za taką sprawą nastąpią, trzeba jeden przedmiot przenieść nad drugi, obrać między środkami, trzeba żeby na to obranie wola nasza przystała, a wtenczas dopiero będziemy mogli zrobić, co sobie zamierzamy".[61] Stąd wynika, że wśród różnorodności powodów i pobudek, wybrać możemy, dając jednym z nich pierwszeństwo. „Jesteśmy zaopatrzeni zdolnością chcenia, zezwalania i podejmowania decyzji zgodnie z naturą naszych potrzeb".[62] Każdy człowiek posiada zdolność samodzielnego działania, albo do zaprzestania działania, albowiem zgodnie z prawem natury w mocy człowieka jest „działać", lub nie działać, działać zgodnie z naszymi „należytościami" i „powinnościami" lub przeciwnie, a zatem dobrze lub źle.[63] W tym znaczeniu wolność odnosi się do sposobu zaspokajania potrzeb znajdujących bodziec do działania w uczuciach przyjemności i przykrości. Wolność obioru zostaje nazwana „wolą". „Wola zatem jest to władza obierania między rzeczami".

Tak jak wolność obioru nazwał Kołłątaj wolą, tak wolność działania wolnością.[64] Pojęcie wolności jako prawa natury, które powoduje nieuchronną konieczność działania podług „woli obioru i zezwolenia" zostało niewątpliwie przyjęte w celu wyjaśnienia wolnego działania w procesach zaspokajania potrzeb jako istotnego warunku utrzymania życia ludzkiego i rozwoju dojrzałej osobowości. Wolność jest ograniczona przez potrzeby w tym sensie, że choć wybieramy rzeczy dla zaspokojenia potrzeb w sposób wolny, to musimy je wybierać zgodnie z naturą tych potrzeb.[65] Każda rzecz zostaje i utrzymuje się podług praw natury sobie właściwych. Praw tych wola przestąpić nie może, gdyż w stosunku do wszystkich praw natury jest bierną.[66] Czynną jest dopiero w stosunku do praw i obowiązków. Stąd wynika, że człowiek podejmując jakiekolwiek działanie musi uwzględnić i stosować się nie tylko do tych praw, którym podlega i zgodnie z którymi jest zaopatrzony we władzę samowolnego działania, ale musi uwzględnić prawa, jakim podlega rzecz w stosunku do której podejmuje działanie.[67]

Przedmiotem woli jest dobro konkretne, konieczne do zaspokojenia potrzeb zarówno w wymiarze uzupełnienia niedoboru jak i w wymiarze realizowania rozwoju dojrzałej osobowości. Pomocy do osiągnięcia takiego dobra dostarcza

natura przez potrzeby. One przynaglają wolę do obrania najskuteczniejszych sposobów prowadzących do ich zaspokojenia w procesie rozwoju dojrzałej osobowości. Obok potrzeb, natura przychodzi z pomocą woli w postaci rozumu. Rozum ma za zadanie poznawać przedmiot, a dobrze poznany przedstawić woli jako dobro, przez które ma osiągnąć wyznaczone cele.[68]

Kołłątaj wprowadza tu jeszcze sumienie jako dalszy czynnik ułatwiający woli szybsze osiągnięcie dobra konkretnego. Sumienie ani psychologicznie, ani logicznie nie stanowi w człowieku odrębnej władzy, ale jest działalnością rozumu wydającego sąd o zgodności czynu z prawem naturalnym. Określa je jako „skutek rozumu, który ostrzega jak czynić należy, poznaje jakeśmy uczynili, a podług tej znajomości między powinnością i sprawą sądzi o jej dobroci lub złości".[69] Należy zauważyć, że sąd sumienia nie jest u Kołłątaja prostą formą logiczną, ale łączy się z nim wewnętrzna pochwała lub nagana, czyli pociecha, przyjemność, albo smutek, zgryzota i cierpienie i to tak silne, że wywołuje wstręt do złego, a skłonność do dobrego.[70]

* * *

Wszystkie wymienione właściwości zawierają się w osobie, która przynosi je z sobą na świat: a więc zarówno „siły" umysłu jak i „siły" ciała, które człowiek ma rozwijać i doskonalić, aby mu sprawniej służyły. Stąd pierwszym etapem w realizowaniu swego przeznaczenia jest samopoznanie, czyli odkrycie swych władz poznawczych, zarówno w zakresie zmysłów jak i umysłu, a następnie poznanie ich funkcji, dzięki którym spełni człowiek drugie wrodzone przeznaczenie, którym jest „badać, poznawać rzeczy, a poznawszy je, nabywać, zgromadzać i zażywać".[71]

Istotne przeznaczenie człowieka – jak powie Kołłątaj – „nie na tym polega, aby poznać istotę wszystkich rzeczy, lecz aby je poznać tak jak się wydaje jego pojęciu i jak się stosują do jego potrzeb".[72] One to, domagając się swego zaspokojenia, decydują o jego istnieniu, rozmnażaniu, rozwoju jego osobowości, a jednocześnie wyznaczają kierunek wszystkim innym czynnościom życia psychosomatycznego oraz determinują taką, a nie inną osobowość.

Analizując wypowiedzi Kołłątaja na temat czynności uczuciowo-dążeniowych, zauważamy, że Kołłątaj przypisuje im ważną rolę w rozwoju dojrzałej osobowości. Według niego dojrzała osobowość to stan zaistniałej spójności psychosomatycznej, to stan, kiedy różnicowanie i integrowanie czynników psychosomatycznych stało się kompletne, utrwalone i skonsolidowane. Jest to stan gotowości wypełniania zadań stojących przed osobą w każdym czasie i okolicznościach, jak również zdolność radzenia sobie z wymaganiami stawianymi przez codzienne życie.

SUMMARY

Human nature became for Kołłątaj the point of exodus for all his deliberations on the psychosomatic state of human nature and at the same time the unifying factor of all the contributory elements of the static and dynamic structure of human mature personality.

Within the psycho-dynamic organism he distinguished: sensations, emotions, needs, passions, will and mind. By working together co-operatively they enable the individual to carry on efficient and satisfying transactions with his internal and external environment. The purpose of these transactions is the fulfilment of person's basic needs and desires. The dominant factors within the dynamic sphere of the organism are needs. They demand their fulfilment in order to restore physical and psychological equilibrium of the organism and its development. Hence, the individuals do more than only to reduce deficits and consequently tensions, but to realise their fullest potential. Growth-motivated people may welcome uncertainty, an increase in tension, and even pain, if they see it as a route toward greater fulfilment of their potential and as a way to achieve their goals of mature personalities that are consistent with personal needs and universal values.

Kołłątaj's theory holds that human basic needs form needs hierarchy. Human inborn needs are arranged in a sequence of stages from primitive to advanced. At the bottom of this hierarchy are the basic biological needs, which he has called „vehement". At the next level - safety or security needs, which he named „inevitable". At the next level-attachment needs, which he named „essential". These include the needs to love and to be loved, to affiliate and social belonging needs, self - esteem needs and respect for others, needs for charity and graciousness. Next in the hierarchy come cognitive needs. Humans are motivated by strong needs to know, to comprehend, to speak and to express their knowledge in conversation with others and in creativity. On the top of Kołłątaj's hierarchy are people who have moved beyond basic human needs in the quest for the fullest mature development of their personalities through self-actualisation. A self-actualising person is self-aware, self-accepting, socially responsive creative, spontaneous and open to the challenge for transcendence according to the demands of his needs that exist within his nature and may lead to higher states of consciousness and vision beyond the natural universe - spiritual needs for identification with the supernatural forces.

For Kołłątaj, the central dynamic forces for humans are the innate needs. They are not only for the purpose of tension - reduction in human organism, but for the purpose to grow and actualise one's highest potentials. Mature personality is pulled forward by a vision of the future, and that vision unifies the personality and brings the person in contact with a widening range of people and objects, and it is not merely to interact with something or someone beyond the self, but to become a direct and full participant. The mature person must extend the self into an authentic participation in some significant spheres of human endeavour.

PRZYPISY

[1] Na ten temat zob. – S. Siek, *Osobowość a higiena psychiczna. Struktura dojrzałej, dobrze przystosowanej, oraz niedojrzałej, źle przystosowanej osobowości*, Warszawa 1980.

[2] S. Siek, *Osobowość. Struktura, rozwój, wybrane metody badania*, Warszawa 1982, s. 13.

[3] Tamże.

[4] Zob. W. Szewczuk, *Potrzeby*, w: *Encyklopedia psychologii*, Warszawa 1998, s. 432-436.

[5] N. Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1959, s. 12-17.

[6] K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1965, s. 96-112.

[7] J. Pastuszka, *Historia psychologii*, Lublin 1971, s. 487.

[8] Można ją ukazać na podstawie następujących dzieł H. Kołłątaja: *Porządek fizyczno-moralny, czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka, wydobytych z praw wiecznych, nieodmiennych i koniecznych przyrodzenia*, t. 1, Kraków 1810 (więcej tomów nie wyszło); *Rozbiór krytyczny zasad historii o początku rodu ludzkiego*, t. 1-3, Kraków 1842-1843; *Pomysły do dzieła „Porządek fizyczno-moralny..."* (rkps Bibl. PAN Kraków, nr 223).

[9] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 108.

[10] Zob. H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 163.

[11] Tamże, s. 31.

[12] Tamże, s. 31.

[13] Tamże, s. 32.

[14] Termin „siły fizyczne" rozumie Kołłątaj w znaczeniu bardzo szerokim, zawiera w nim jednocześnie całą sferę życia psychicznego.

[15] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 122.

[16] Tamże, s. 60 i 105.

[17] Tamże, s. 122.

[18] Tamże, s. 15.

[19] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 163.

[20] Tamże, s. 37-38.

[21] Tamże, s. 39.

[22] L.M. Rulla, *Entering and Leaving Vocation*, Rome 1976, s. 29.

[23] Por. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, dz. cyt., s. 96-112.

[24] Por. A. Maslow, *Towards a psychology of being*, New York 1968; tenże, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.

[25] Zob. H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 37-39; *Pomysły...*, dz. cyt., s. 108-109.

[26] Por. G. Allport, *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven 1955, s. 51.

[27] Por. G. Allport, *Pattern and Growth of Personality*, New York 1967, s. 250.

[28] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 39, 40 i 45.

[29] Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, dz. cyt., s.76-81, 121.

[30] Por. R. Cattell, *The Scientific Analysis of Personality*, London 1967, s. 170, 188, 198; S. Siek, *Rozwój potrzeb psychicznych mechanizmów obronnych i obrazu siebie*, Warszawa 1984, s. 69-80.

[31] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 42.

[32] Tamże, s. 45 i 46.

[33] Tamże, s. 216.

[34] Por. G. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, dz. cyt., s. 283-284.

[35] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 44.

[36] Por. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, dz. cyt., s. 118-132.

[37] Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 150-159.

[38] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 11.

[39] Por. C. Hall, *A Primer of Freudian Psychology*, London, 1954, s. 22-31.

[40] Por. H. Murray, *Explorations in Personality*, New York 1953, s.123-160; N. Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, dz. cyt., s. 12-17; K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, dz. cyt., s. 86-314.

[41] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 28-31.

[42] Tenże, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 43 i 216.

[43] Zob. tenże, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 15 i 28.

[44] Tamże, s. 28.

[45] Tamże, s. 5.

[46] Zob. H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 136-137 i 159.

[47] Tamże.

[48] H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 6.

[49] Zob. tamże, s. 47; por. *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 13.

[50] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 60.

[51] Tamże, s. 117.

[52] Tamże, s. 118.

[53] Tamże, s. 118.

[54] Tamże, s. 118. Zauważamy tu podobieństwo z poglądami współczesnego psychologa, Carla Rogersa, który uważa, że ludzie są kierowani w swoich własnych świadomych obserwacjach i obserwacjach otaczającego ich świata nie nieświadomymi siłami, których nie mogą kontrolować, ale świadomymi siłami ich własnych doświadczeń, które stwarzają intelektualne i emocjonalne struktury wewnątrz których osobowość nieustannie wzrasta i dojrzewa. – Por. C. Rogers, *Toward a science of the person*, „Journal of Humanistic Psychology" 1963, 3, s. 72-92.

[55] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 119.

[56] Tamże, s. 9, 12, 112, 122.

[57] Tamże, s. 92.

[58] Tamże, s. 93.

[59] Tamże, s. 12.

[60] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny...*, dz. cyt., s. 81 i 83.

[61] Tamże, s. 93.

[62] Tamże, s. 80-81, 94 i 211.

[63] Tamże, s. 88.

[64] Tamże, s. 32.

[65] Tamże, s. 96.

[66] Zob. tamże, s. 103-104.

[67] Tamże, s.104: „Otóż to są granice naszej wolności, których ona nigdy przestąpić nie zdoła".

[68] Tamże, s. 26.

[69] H. Kołłątaj, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 83; *Porządek fizyczno-moralny...*, s. 10 i 99.

[70] Zob. H. Kołłątaj, *Pomysły...*, s. 39.

[71] Tamże, s. 27, 10, 22.

[72] Tamże, s. 16.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

ORGANIZACJA DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻOWEGO W PERSPEKTYWIE NOWEJ EWANGELIZACJI

W działalności duszpasterskiej następuje nieustanna przemiana form urzeczywistniania się Kościoła, uwzględniająca potrzeby czasów teraźniejszych. Jednym ze znaków czasu jest zjawisko rozszerzania się wpływów subkultury na wychowanie dzieci i młodzieży. Młodzi ludzie wywodzący się z subkultury są bardzo często „niedostosowani" lub „nieprzystosowani" społecznie.[1] Praca z młodzieżą z „marginesu życia" napotyka na trudności duszpastersko-wychowawcze, które dotyczą czterech wymiarów rozwoju człowieka: intelektualnego, emocjonalnego i egzystencjalnego,[2] a przede wszystkim duchowego. Ci młodzi ludzie w większości nie trafią do parafii, a nawet gdyby szukali tam pomocy, to zostaną odprawieni, gdyż duszpasterstwo zwyczajne nie jest przygotowane do opieki nad nimi, zarówno z braku odpowiednich struktur, metod, jak i braku przygotowanych do tego typu działań duszpasterzy.

Wszelkie prognozy zapowiadają pogarszanie się tej sytuacji, z wszystkimi negatywnymi tego skutkami dla młodych ludzi.[3] Troska o ich życiowe odnowienie i religijne nawrócenie wymaga stworzenia duszpasterstwa ponadparafialnego o charakterze specjalistycznym, do którego zostaną skierowani odpowiednio przeszkoleni duszpasterze specjaliści, wzbudzający zaufanie młodzieży, posiadający umiejętność porozumiewania się z nimi i odpowiedniego pokierowania ich życiem, a to wymaga zastosowania różnych metod diagnozy i leczenia.[4]

Potrzebne jest zatem duszpasterstwo młodzieży jako zorganizowana zbawcza działalność Kościoła prowadzona w oparciu o naukowo opracowane paradygmaty, imperatywy i programy działania. Działalność ta urzeczywistnia się w ramach duszpasterstwa zwyczajnego (parafialnego) i nadzwyczajnego (ponadparafialnego) z pomocą instytucji kościelnych, które planują, inspirują i koordynują czynności w określonym zakresie. Celem tego duszpasterstwa jest opieka nad młodymi ludźmi, świadomie na sposób formalny lub nieformalny (zorganizowany lub niezorganizowany) wyodrębniającymi się z otoczenia. Duszpasterstwo młodzieży powinno opierać się na więziach wewnętrznych (duchowych), a także zewnętrznych (kulturowych i społecznych), przejawiających się w zróżnicowanym rozumieniu „wspólności", aby w zmieniających się warunkach życia, które z jednej strony ujawniają możliwości młodzieży, a z drugiej strony stwarzają zagrożenia, aktualizować zbaw-

cze dzieło Chrystusa w ich środowisku. Oznacza to, że duszpasterstwo ma umożliwić młodym ludziom spotkanie i nawiązanie dialogu z Bogiem, a także nieść pomoc w wytrwaniu we wspólnocie z Bogiem i z ludźmi zarówno wiernym uświadomionym i konsekwentnym, jak również słabo uświadomionym i mało konsekwentnym w wyznawaniu wiary w Chrystusa.[5]

Punktem wyjścia dla organizowania duszpasterstwa młodzieżowego jest określenie zasad i sposobów postępowania, tak wobec jednostek, jak i wspólnot młodzieżowych. Jest to zadanie teologii pastoralnej, która ma za cel naukowe ukształtowanie samoświadomości Kościoła działającego w czasach współczesnych. Teologiczna refleksja nad sakramentalną, integralną i dynamiczną istotą Kościoła, uwzględniająca wiedzę o aktualnej sytuacji – wypracowaną przez takie nauki, jak: socjologia, psychologia, pedagogika, organizacja i zarządzanie itp. – pozwala zaplanować i przystosować jego działalność do współczesnych warunków.

Działalność całego Kościoła staje się przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, w tym również nauk prakseologicznych. Istnieje zatem możliwość prowadzenia refleksji naukowej nad duszpasterstwem także w oparciu o teorię organizacji i zarządzania. Pozwala to na wypracowanie zasad, metod i technik postępowania wobec jednostek i kierowania zespołami ludzkimi. Skłania to do przedstawienia następujących kwestii związanych z organizacją duszpasterstwa młodzieżowego: 1) sytuacja współczesnej młodzieży, 2) koordynacja działań i współpraca duszpasterska, 2) rola kierownictwa w duszpasterstwie młodzieży.

I. Sytuacja współczesnej młodzieży

1. Przemiany religijne

Wyniki przeprowadzonych ostatnio badań nad religijnością Polaków,[6] w tym również młodzieży polskiej,[7] przedstawiają dość skomplikowany obraz zachodzących w tej dziedzinie przemian. Niektóre wyniki są wręcz alarmujące w swojej negatywnej wymowie. Jako przykład można podać deklaracje młodzieży licealnej odnośnie do oceny moralnej czynów ludzkich. Według przeprowadzonych badań, co czwarty młody człowiek uważa, że bez sensu jest twierdzenie, że jakieś uczynki są dobre lub złe. Aż cztery osoby spośród pięciu uczniów licealnych w Polsce (82%) twierdzi, że wszelki uczynek jest dobry lub zły w zależności od czyjegoś punktu widzenia, odrzucając w ten sposób obiektywizm moralny na rzecz subiektywizmu i sytuacjonizmu moralnego. O indyferentyzmie w sprawach wiary i moralności świadczy również fakt, że siedmiu spośród dziesięciu uczniów licealnych wyraża przekonanie, że Kościół nie wie, co jest dobre a co złe (66,8% – 70,6%). Prawie dwie trzecie badanych uważa, że gdy Kościół mówi, co jest dobre a co złe, to jest to tylko pogląd Kościoła. Z przeprowadzonych badań można także wyciągnąć wniosek, że młodzież dąży do zakwestionowania autorytetu moralnego osób duchownych i katechetów.[8]

Wyniki te niewątpliwie świadczą o głębokich przemianach życia religijnego młodzieży polskiej. Jednak przy ich analizie należy uwzględnić prawidłowość do-

tyczącą kształtowania się postaw religijnych w okresie dojrzewania. Wyniki badań uzyskanych przez amerykańskich uczonych: G.B. Vettere i M. Greene, potwierdzone później przez inne badania amerykańskie (R.V. Canna), włoskie (G.C. Milanesi) i polskie (H. Kubiak) wskazują, że największa tendencja do ateizacji pojawia się u młodzieży od 15 do 19 roku życia (46,0%). W przedziale wiekowym od 20 do 24 roku życia tylko 21,7% młodych ludzi przejawia skłonności do postaw ateistycznych.[9] U dorosłych zauważa się już niewielki procent deklarujących chęć zerwania z Kościołem: od 25 do 29 roku życia – 7, 7%; od 30 d0 34 roku życia – 3,8%; od 35 do 39 roku życia – 2,2%; od 40 do 44 roku życia – 2,9%.

Badania pokazują szczególnie intensywne przemiany i pozwalają zarówno odnotować zagrożenia wynikające z tych zmian, jak też wyczulić odpowiedzialnych za wychowanie młodzieży na jej problemy, które są jednocześnie ważnymi zadaniami pedagogicznymi. Młodzież, w tym trudnym okresie dojrzewania, jest szczególnie wrażliwa na wszelkie przejawy ostrej krytyki, potępienia, represji czy kary. Jednocześnie młodzi ludzie oczekują zrozumienia i autentycznej pomocy od wszystkich wychowawców, dzięki którym określą swą osobowość społeczną, ukształtują dojrzałą postawę religijną i moralną i odpowiedzialnie wejdą w świat dorosłego życia.

2. Rodzina

Badania socjologiczne potwierdzają znany powszechnie fakt, że rodzina jest najważniejszym środowiskiem, w którym dokonuje się całościowy rozwój młodego człowieka. Silna wewnętrznie i szczęśliwa rodzina jest dla młodzieży fundamentem i gwarancją harmonijnego rozwoju osobowego. W badaniach potwierdza się również hipoteza, że postawy światopoglądowe rodziców mają zasadniczy wpływ na kształtowanie postaw religijno-moralnych dzieci i młodzieży. Wynika z nich, że im bardziej zaznacza się zbieżność postaw światopoglądowych między rodzicami i dziećmi, tym pozytywniej jest oceniana i przeżywana własna rodzina przez tych ostatnich. Oznacza to, że brak konsensu w rodzinie w sprawach ważnych światopoglądowo ma znaczący wpływ na samoświadomość jej członków, zaburza poczucie bezpieczeństwa, podrywa zaufanie społeczne i obniża gotowość do podejmowania odpowiedzialności. Natomiast zgodność i homogeniczność światopoglądowa rodziny wzmacniają społeczne szanse sukcesu i pozytywnie kształtują struktury osobowości ich członków. Badania potwierdzają także hipotezę, że podstawą stabilności i wysokiej jakości partnerstwa w rodzinie jest konsens w sprawach religijnych.[10]

W społeczeństwie uprzemysłowionym, zurbanizowanym, zsekularyzowanym, pluralistycznym pod względem społecznym, strukturalnym i kulturowym wychowanie młodego pokolenia w rodzinie napotyka na coraz większe trudności. Poza tym zmieniają się nie tylko warunki zewnętrzne funkcjonowania rodziny, ale zmienia się także sama rodzina. Coraz bardziej traci na znaczeniu element instytucjonalny, regulujący do tej pory dynamikę życia rodziny. Przemiany społecz-

no-polityczne, kulturowe, gospodarcze odkryły również słabość, a często brak religijnych motywacji w funkcjonowaniu rodziny. Przyczyną takiego stanu rzeczy był dotychczasowy związek rodziny-instytucji z Kościołem-instytucją, co w efekcie uniemożliwiało wykształcenie przynależności rodziny do Kościoła-wspólnoty i powodowała brak autentycznie religijnej atmosfery w rodzinie.[11]

Pomimo tych przemian, rodzina nie utraciła swojego podstawowego celu – nadal jest instytucją wychowawczą i środowiskiem, w którym kształtuje się nowe pokolenie. Życie rodzinne jest procesem, którego istotą jest spotkanie dwóch pokoleń. Rodzice w procesie wychowania wspartego socjalizacją (społeczną, kulturową, religijną) przekazują dzieciom swoje doświadczenia, uczą wartości i norm, kontrolują zachowania młodego pokolenia, stosując przy tym różne narzędzia (np. słowa, gesty) i różne metody (np. nagrody, kary). Celem takiego wychowania jest ukształtowanie jednostki o zwartej i uporządkowanej osobowości, a także pozytywnym stosunku do podstawowych wartości (chrześcijańskich, prawa naturalnego). Na proces wychowania mają również wpływ szeroko pojęte warunki społeczno-kulturowe. Skutki ich oddziaływania można zauważyć w postawach, zachowaniach, działaniach, preferowanych wartościach i wzorcach młodego pokolenia, które są wynikiem przeżyć i doświadczeń z kręgów pozarodzinnych.[12] Warunki społeczno-kulturowe oddziałują także na postawy rodziców, co w konsekwencji pozwala wykryć w postawach religijnych, etyczno-moralnych, społeczno-politycznych, ekonomicznych elementy wspólne dla obydwu pokoleń, które świadczą o ciągłości tradycji rodzinnej, jak również i te, które dzielą pokolenia starszych i młodszych.[13]

3. Przemiany społeczno-kulturowe

Jakkolwiek dość naturalnym jest podział życia człowieka na etapy wyznaczone przez przemijający czas (dzieciństwo, okres młodzieńczy, wiek dojrzały, czas starości), to jednak bardzo długo ten podział nie znajdował odniesienia w kategoryzowaniu pod tym względem społeczeństwa. Właściwie można mówić, że do czasów współczesnych jedyną strukturalnie wyodrębnioną „instytucją" społeczną był człowiek dorosły, a więc taki, który mógł być podmiotem praw i obowiązków, przy założeniu, że podstawowym obowiązkiem społecznym była praca, jedynym prawem było zachowanie wspólnotowo pojętej tożsamości określonej przynależnością społeczną. Jest to oczywiście daleko posunięte uproszczenie, gdyż społeczeństwo i wszystkie jego instytucje i mechanizmy są tak stare, jak rodzaj ludzki. Podobnie rzecz ma się z instytucją wychowania określającą relacje między dorosłymi a dziećmi i młodzieżą – zazwyczaj było ono rozumiane jako celowe i planowane oddziaływanie wychowawcy na wychowanka.

Swego rodzaju rewolucja dokonała się, gdy w pierwszej połowie XX wieku zwrócono uwagę na to, że oprócz świadomych działań wychowawczych podejmowanych przez wychowawców na proces wychowawczy mają duży wpływ społeczeństwo i jego kultura.[14] Z tej perspektywy było już łatwiej dostrzec „instytucję"

społeczną, jaką jest dziecko i młody człowiek. Bardzo szybko pojawił się potem problem praw i obowiązków dziecka i młodego człowieka. Ogłoszono Deklarację, a potem Konwencję Praw Dziecka,[15] a także kartę praw ucznia itd. Na wyodrębnienie się tych kategorii społecznych miały również wpływ czynniki ekonomiczno-gospodarcze. Dzieci, a przede wszystkim młodzież, stała się celem ekspansji specjalnie dla nich tworzonych produktów. Zainteresowanie dziećmi i młodzieżą i ich potrzebami przyczyniło się do powstania całych gałęzi produkcji: przemysł zabawkarski, elektroniczny, filmowy, odzieżowy, muzyczny, sportowy, obuwniczy itp. Dziećmi i młodzieżą zainteresowały się także ideologie, zwłaszcza o nastawieniu totalitarnym, jak np. nazizm w wydaniu Hitlera czy komunizm stalinowski, i bardziej współczesne zmodyfikowane ideologie subkulturowe, których formy działalności przybierają charakter mafijno-sekciarski. Do takich patologicznych środowisk zazwyczaj nie mają wstępu służby socjalne, nie potrafią nad nimi zapanować służby prewencyjne, nie pomagają im ośrodki pomocy społecznej czy też instytucje oświaty i kultury.[16] Problemami dzieci i młodzieży nie przestają jednak interesować się instytucje państwowe, których zadaniem jest włączenie ich w życie społeczeństwa w pełni demokratycznego.[17]

Innym ważnym problemem współczesnej młodzieży jest wzrost znaczenia doraźnego celu życia, jakim jest przedłużanie okresu młodości, aby w tym czasie korzystać z wszystkich przysługujących z tego tytułu praw. Wydłuża się więc okres dorastania, a to oznacza, że młodzi ludzie dojrzali fizycznie i psychicznie pozwalają się traktować jak dzieci, których jedynym obowiązkiem jest kształcenie się.

Młodzi ludzie szczególnie są wrażliwi w sferze moralnej i psychicznej. Brak dojrzałości etyczno-moralnej powoduje, że czują się zagrożeni w sferze psychicznej (akceptacji siebie, wiary w swoje możliwości itp.). Ale jednocześnie brak wiedzy o swojej psychice, brak zrozumienia siebie prowadzi do tego, że zjawiska czysto psychiczne są interpretowane pojęciami religijnymi, a częściej jeszcze są określane terminami ze słownika moralno-dewocyjnego (pobożnościowego). Zaciera się wtedy granicę między psychiką a duchem. Doświadczenie słabości upadłej natury i jej skutków stanowi szczególne zadanie w procesie wychowania młodego człowieka. Każdy, kto wskazuje młodym ludziom drogę rozwoju, nawet za cenę utraty wolności osobistej, wolnej woli i samoświadomości (działanie sekt), ale za to bez większego wysiłku i osobistej pracy wewnętrznej, jest często dla nich zwiastunem obietnicy rozwiązania ich problemów. Kościół dostrzega to niebezpieczeństwo i przestrzega przed nim.

4. Szkoła

Widoczne oznaki paraliżu duszpasterstwa młodzieży, a także różnego rodzaju problemy z katechizacją w szkołach, przyczyniły się do wzrostu zainteresowania szkolnym środowiskiem młodzieżowym. Większość młodych ludzi nie ma ściślejszego kontaktu z parafią, ale także ze społecznością lokalną, z którą nie chcą się identyfikować. Szkoła, której cele wychowawcze stanowią tylko pery-

feryjną część realizowanych zadań dydaktycznych, nie tworzy środowiska, w którym młodzież mogłaby kształtować dojrzałą postawę etyczno-moralną, kulturową, społeczną. Szkoły rządzą się swoimi prawami, pozostając na marginesie życia społeczności lokalnej. Tworząc swego rodzaju enklawę społeczno-kulturową, szkoły nie uczestniczą w życiu społeczności, a tym samym nie nawiązują współpracy z organizacjami społecznymi, kulturalnymi i religijnymi. Staje się przez to miejscem, gdzie – paradoksalnie – tkwi źródło, a także oparcie dla różnych patologii występujących w środowisku dzieci i młodzieży. Pierwszy kontakt z używkami, z subkulturą, z postawami agresywnymi rówieśników młodzi ludzie często przeżywają w szkole, doświadczając jednocześnie zarówno bezsilności osobistej, jak również obojętności nauczycieli i wychowawców wobec oddziaływania tych negatywnych zjawisk na ich osoby i życie. Frustracja młodych ludzi pogłębia się również z tego powodu, że grono pedagogiczne pozostaje często bierne wobec osobistych problemów swoich wychowanków.

II. Koordynacja działań i współpraca w duszpasterstwie młodzieży

W duszpasterstwie młodzieży potrzebna jest decentralizacja, tzn. większy nacisk powinien być położony na oddolne inicjatywy osób i wspólnot, począwszy od indywidualnych i grupowych, przez parafialne i społeczności lokalne do narodowych i powszechnych. Spotkania, seminaria, konferencje, zjazdy już są organizowane, ale wymagają szerszego propagowania tej idei. Przemawiają za tym zarówno względy duszpasterskie, jak i socjologiczno-psychologiczne.

Szczególnego potraktowania w ten sposób domaga się problem kształcenia i wychowania młodzieży. Planowane zmiany w polskim systemie szkolnictwa, bez podjęcia szerokiej dyskusji i współpracy różnych podmiotów życia społecznego, mogą ograniczyć się jedynie do eksperymentów, co pogłębiłoby kryzys w polskich szkołach. Poważnego potraktowania domagają się również organizacje młodzieżowe, które mogą mieć znaczący wpływ na realizowanie przez szkołę celów wychowawczych. Na tych terenach, gdzie istnieje kilka szkół, jest możliwe utworzenie „rady szkolnej", do której należeliby członkowie organizacji, grup i ruchów młodzieżowych, również religijnych. Na tym forum mogłyby być wymieniane doświadczenia, ustalane priorytety wspólnych działań, ale przede wszystkim byłaby to możliwość wcześniejszego ostrzegania przed realnymi niebezpieczeństwami grożącymi środowisku szkolnemu – byłyby to bowiem głosy zainteresowanych, którzy sami to przeżywają.

Na terenie parafii mogą działać „parafialne rady młodzieżowe". Najprościej rzecz ujmując, można powiedzieć, że taka „rada" byłaby „komunią" wszystkich parafialnych grup i wspólnot młodzieżowych, na które można złożyć współodpowiedzialność za ewangelizację własnego środowiska. Podobne rady, ale z mniejszą częstotliwością spotkań, powinny powstać w dekanatach i diecezjach.

Cele i zadania tych „rad" miałyby jednak ściśle ewangelizacyjny, a nie duszpasterski charakter. Chodzi o to, że problemy młodzieży wymykają się spod dzia-

łań pastoralnych Kościoła i dlatego potrzebne jest włączenie się samej młodzieży, dla której nowa ewangelizacja otwiera nowe możliwości działania w Kościele. Kościół spotyka wtedy młodego człowieka w sytuacjach codziennego życia, a zatem w rodzinie, w szkole, środowisku rówieśniczym, w osobistych kłopotach i osiągnięciach, w smutkach i radościach. Takie spotkania na forum młodzieżowym, a zwłaszcza w „radach młodzieżowych", będą służyć nie tylko ustalaniu wspólnych planów, ale będą nową formułą ewangelizacyjną, której zadaniem będzie głoszenie Ewangelii jako żywego słowa budzącego wiarę, ale także dodawanie otuchy i mocy do działania w codzienności. Odnośnie do tego znajdujemy takie wskazania w nauce Soboru Watykańskiego II: świeccy „stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możność, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła. Odbywać się to powinno, jeśli zachodzi potrzeba, za pośrednictwem instytucji ustanowionych w tym celu przez Kościół i zawsze w prawdzie, z odwagą i roztropnością, z szacunkiem i miłością wobec tych, którzy z tytułu swojego świętego urzędu reprezentują Chrystusa" (KK, 37). Sobór otworzył więc Kościołowi możliwość ustanawiania instytucji, za których pośrednictwem rozwiązywane będą sprawy dotyczące dobra członków Kościoła. Jedynym formalnym wymogiem powstania i działania takiej instytucji jest poddanie się jurysdykcji miejscowego pasterza.

Sobór, nadając świeckim godność świadków, domaga się jednocześnie, aby uczyli się „pilnie wyróżniać prawa i obowiązki, jakie spoczywają na nich jako na członkach Kościoła, od tych, które przysługują im jako członkom społeczności ludzkiej. I mają starać się harmonijnie godzić jedne z drugimi, pamiętając o tym, że w każdej sprawie doczesnej kierować się winni sumieniem chrześcijańskim, bo żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga. W naszych zaś czasach szczególnie pożądane jest, żeby to rozróżnienie i zarazem harmonia jak najjaśniej zabłysły w sposobie działania wiernych, aby posłannictwo Kościoła pełniej mogło odpowiedzieć swoistym warunkom dzisiejszego świata" (KK, 37). „Toteż – naucza dalej Sobór – ludzie świeccy, nawet gdy zaprzątają ich doczesne troski, mogą i powinni prowadzić cenną działalność mającą na celu ewangelizację świata; (...) mają się pilnie starać o głębsze poznanie prawdy objawionej i usilnie błagać Boga o dar mądrości" (KK, 35).

A zatem wzrastające poczucie odpowiedzialności za ewangelizację świata może się urzeczywistniać również poprzez zorganizowaną działalność młodych ludzi, którzy pozostając w ścisłej łączności z Kościołem, spełniają w świecie apostolskie dzieła, których celem jest wprowadzenie wartości ewangelicznych w życie codzienne.

Nie przynosi Kościołowi wstydu przyznanie się do tego, że pomimo dotychczasowych wysiłków duszpasterstwo nie ma większego wpływu na życie codzienne młodych ludzi. Chociaż z przeprowadzonych analiz socjologicznych wynika, że młodzież bardzo słabo orientuje się w bogactwie teologii, ma problemy z moralnością, jest nastawiona krytycznie do Kościoła (instytucji i ludzi Kościoła), to jednak

nie odrzuca duszpasterstwa ani ewangelizacji, które nadal pozostają głównymi podmiotami działania Kościoła w środowisku młodzieżowym.[18] Takie postawienie problemu pozwala stwierdzić, że misja Kościoła odnośnie do środowiska młodzieżowego ulega zasadniczemu przemodelowaniu i przybiera nową formę duszpasterstwa specjalistycznego. W tej nowej wizji duszpasterstwa młodzieży nowa ewangelizacja staje się elementem twórczym, który na stałe wchodzi do pastoralnych wysiłków Kościoła. Duszpasterstwo młodzieży i nowa ewangelizacja, jako nierozłączne, współzależne elementy działania Kościoła, otwierają nowe możliwości realizowania misji Kościoła wobec młodego pokolenia. Włączenie nowej ewangelizacji w duszpasterstwo jest wyraźnym „znakiem czasów" współczesnych i oznacza, że poprzez głoszenie prawdy ewangelicznej nowym językiem, w nowych formach i sposobach, Kościół pozostaje wierny niezmiennym wartościom ewangelicznym, które stanowią treść i formę wiary chrześcijańskiej.

Dzięki ewangelizacji w duszpasterstwie młodzieży można nawiązać dialog między wartościami Kościoła i świata. Nowa ewangelizacja jest pomostem łączącym teologię Kościoła z rzeczywistym, aktualnym stanem sytuacji człowieka w świecie. Z Ewangelią Kościół zwraca się bowiem do każdego człowieka, na różnym poziomie funkcjonowania w społeczności, udziału w kulturze, realizowania się w sferze religijności, otwierając drogę do pogłębienia życia duchowego.

Włączenie nowej ewangelizacji w duszpasterstwo młodzieży prowadzi również do uświadomienia młodym katolikom prawdy, że Kościół i świat znajdują się w fazie przemian, w których problemy młodzieży staną się jednym z istotnych zadań Kościoła i dzięki temu zostaną w sposób dogłębny poznane i, w miarę rozwoju duszpasterstwa młodzieży, rozwiązywane. Uznając te przemiany za „znaki czasu", można, bez rozliczania się z przeszłością i rozpatrywania poczynionych zaniedbań w tej dziedzinie, rozpocząć nowy etap adekwatnego duszpasterstwa młodzieży, nierozerwalnie związanego z nową ewangelizacją.

Oprócz wszystkich zaniedbań i błędów popełnionych w duszpasterstwie młodzieży, wynikających zarówno z przyczyn strukturalnych, funkcjonalnych, organizacyjnych, jak również personalnych, powszechnie znane są pozytywne wyniki działalności Kościoła w środowisku młodzieżowym, przy uwzględnieniu szerokiego kontekstu wychowawczego, a są to: rozwój ruchów młodzieżowych, różne formy duszpasterstwa specjalistycznego (np. akademickie, dzieci z rodzin zaniedbanych moralnie i materialnie, duszpasterstwo „wakacyjne"), rekolekcje młodzieżowe, ożywienie udziału młodzieży w życiu parafialnym, grupy religijne (formacyjno-modlitewne), służba liturgiczna, harcerstwo, duszpasterstwo pielgrzymkowe, zaangażowanie w katechizację szkolną itd. Do istotnych osiągnięć duszpasterstwa młodzieży trzeba również zaliczyć wszechstronną pomoc Kościoła, świadczoną młodzieży w poszukiwaniu prawdziwych wartości ewangelicznych, wolnych od obciążeń ideologicznych, których przyczyną są przemiany cywilizacyjno-społeczno-kulturowe. To zadanie może być jeszcze efektywniej spełniane przy uwzględnieniu zasad nowej ewangelizacji.

III. Rola kierownictwa w duszpasterstwie młodzieży

Wśród rodziców, nauczycieli, wychowawców, liderów organizacji młodzieżowych, działaczy społecznych, dorosłych chrześcijan, których jedynym znakiem rozpoznawczym pozostał przyjęty w dzieciństwie chrzest, spotyka się postawy eklektyczne i relatywistyczne. Wielu z nich ma duży wpływ na wychowanie młodego pokolenia. Tacy, przekazując młodzieży obciążone ideologicznie wartości ewangeliczne i zniekształcone prawdy z doktryny katolickiej, wzbudzają u niej nieufność i wątpliwości, niekiedy wprost lub ubocznie przyczyniają się do wykształcenia postawy ambiwalentnej lub agresywnej w stosunku do religii i Kościoła,[19] prowadzą do zakwestionowania autorytetu moralnego Kościoła zarówno jako instytucji (struktury, hierarchia, wierni, działalność praktyczna), jak też strażnika wartości ewangelicznych.

Nowy impuls do odnowy form i metod, a także poszukiwania nowych środków i narzędzi w organizacji duszpasterstwa młodzieży może wnieść nowa ewangelizacja. Ewangelizacja przywraca przede wszystkim właściwy porządek działalności pastoralnej Kościoła – głoszone słowo Boże pobudza do wiary, akcentując „motyw wiary", czyli uległość Bogu objawiającemu się, wypełnia prawdą Chrystusową postawę wiary. Te i inne idee nowej ewangelizacji są przede wszystkim ważne w kształtowaniu postaw dojrzałej wiary u młodzieży. Młody chrześcijanin może się wtedy rozwijać całościowo, pozostając pod wpływem nie jakiegoś ludzkiego wychowawcy, ale samego Chrystusa objawiającego prawdę w Kościele.

Ewangelia może budzić wątpliwości, niepokoić, a nawet wywoływać lęki, ale jednocześnie prowadzi do stawiania ważnych pytań dotyczących prawd religijnych (wymiar zbawczy), jak również egzystencjalnych (aspekt stwórczy). Już same te pytania są częścią objawienia się Boga, gdyż prowadzą do jednego zasadniczego pytania, które każdy człowiek nosi wpisane w swoją naturę, a jest to pytanie o sens i cel wszystkiego, co istnieje. W Ewangelii młody człowiek odnajduje również odpowiedzi na te pytania, za którymi stoi autorytet samego Chrystusa, żyjącego i działającego w Kościele. Jednym z ważnych zadań duszpasterstwa młodzieży jest podawanie tych odpowiedzi w różnych formach i propozycjach do wolnego wyboru.

Wolność jest bowiem odzwierciedleniem Boga w człowieku, a dla młodego człowieka dar wolności jest również gwarancją poznania prawdy, którą później można przyjąć i potwierdzić osobistą decyzją i życiem zgodnym z poznaną prawdą. Wiara bowiem to nie tylko poznanie prawdy, ale to również doświadczenie, codzienna egzystencja. Stąd nasilenie lub osłabienie religijności, nawet w początkowej fazie, nie dotyczy tylko płaszczyzny poznawczej, ale obejmuje całego człowieka, jego wolę, popędy, a także życie codzienne.[20]

Takie pojęcie postawy wiary ma bardzo konkretne odniesienie do duszpasterstwa młodzieży. W kształtowaniu postawy wiary młodego człowieka nie powinno sprowadzać się wiary tylko do wymiaru jej prawdziwości. Sięgając do teologii biblijnej, można powiedzieć, że jest ona przyjęciem prawdy objawiającego się Boga,

zawierzeniem Mu i wypełnianiem poznanej prawdy w życiu. Ponieważ postępująca dechrystianizacja zagraża zarówno poznawaniu prawdy, jak również doświadczaniu wiary, dzięki nowej ewangelizacji zwraca się większą uwagę na powiązanie przekazu wiary i jej poznawania z osobistym doświadczeniem.

Nowa ewangelizacja nie pozwala również pominąć indywidualnego i wspólnotowego świadectwa życia głosicieli Ewangelii. Według E. Schillebeeckxa doświadczenie wiary czyni z głosiciela Ewangelii świadka, który zdolny jest do przekazania prawdy doświadczonej: dzieląc się z innymi tym, co sam przeżywa, otwiera im nowe horyzonty, zachęcając jednocześnie do działania. „Sercem" takiego przepowiadania jest miłość, a znamienne jest to, że w *Katechizmie Kościoła katolickiego* przedstawianie treści wiary jest ściśle złączone z ukazywaniem życia moralnego, opartego na podwójnym przykazaniu miłości.[21] Przekazywanie młodzieży „czystych" wartości chrześcijańskich staje się możliwe poprzez ewangelizację, którą można określić jako głoszenie Chrystusa, dokonywane przez świadectwo życia i słowo, które „nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu" (KK, 35).

W realizacji tego zadania ewangelizacyjnego duszpasterstwo młodzieży napotykało dotychczas na poważne trudności i to nie tylko zewnętrzne, ale i wewnętrzne, które mogą być bardziej groźne od tych pierwszych. Chodzi przede wszystkim o brak zapału ewangelizacyjnego u duszpasterzy młodzieżowych, brak umiejętności nawiązywania dialogu i otwartych kontaktów z młodzieżą, a także trudności w podejmowaniu współpracy i współdziałania z młodymi katolikami. Dodatkowym obciążeniem były defekty organizacyjne, paraliżujące działalność duszpasterzy młodzieżowych.

Kompetencje duszpasterza młodzieżowego, określone poprzez kryteria ewangelizacyjne, skupiają się na postawie „świadka". Oznacza to, że oprócz wspomnianego już zapału ewangelizacyjnego, w postawie duszpasterza młodzieży powinno się podkreślać znaczenie „charyzmatu" do pracy w środowisku młodzieżowym. Świadomie podkreślone znaczenie środowiska młodzieżowego w odniesieniu do charyzmatu oznacza, że chodzi tu nie tyle o pracę z młodzieżą, ale o pracę w środowisku młodzieżowym, czyli bycie z młodzieżą w domu, w szkole, w grupie rówieśników, podczas zabawy i wypoczynku, w rozwiązywaniu ich problemów i w radości z odnoszonych sukcesów. Praca w środowisku oznacza również współpracę na polu wychowawczym z rodziną (rodzice, rodzeństwo), z gronem pedagogicznym, organizacjami młodzieżowymi, władzami lokalnymi. Charyzmat dotyczy więc powołania do pracy z młodzieżą i otoczeniem (środowiskiem), czyli do pracy z młodzieżą w jej życiu codziennym.

Duszpasterstwo młodzieży jest działalnością specyficzną, dlatego od duszpasterzy wymaga specjalnego powołania, właściwego charyzmatu, przygotowania humanistycznego i psychologiczno-pedagogicznego, a także dojrzałej postawy religijnej z czystą duchowością, której wyrazem będzie zdrowa pobożność. Ważnym przymiotem duszpasterza młodzieży powinno być wyczucie ducha wspól-

notowego i umiejętność wznoszenia się ponad podziały istniejące i antagonizujące środowisko młodzieżowe.

Należałoby zatem zastanowić się nad tworzeniem instytutów zajmujących się zagadnieniami młodzieży, w tym przygotowywaniem modelu właściwej formacji duszpasterzy młodzieżowych. Instytuty, mające charakter naukowy, mogłyby ściśle współpracować z diecezjalnymi ośrodkami organizacji duszpasterstwa młodzieży i przygotowywania (kształcenia) duszpasterzy młodzieżowych.

Uwzględniając postulat ścisłej łączności duszpasterstwa młodzieży z nową ewangelizacją trzeba wziąć pod uwagę nie tylko działalność pastoralną, ale również dzieło ewangelizacyjne. Oznacza to, że obecność i działalność Kościoła w środowisku młodzieży powinna opierać się nie tylko na pracy duszpasterzy (kapłanów), ale również ewangelistów świeckich.

Przyjmując zasadę ścisłej współpracy duszpasterzy z ewangelistami świeckimi, trzeba uwzględnić istniejące różnice w gronie tych ostatnich. Przede wszystkim pochodzą z różnych środowisk społeczno-kulturowych, różniących się między sobą poziomem wykształcenia, dojrzałości życiowej i religijnej, ilością i jakością uczestniczenia w życiu i działalności Kościoła. Wśród przygotowujących się ewangelistów świeckich nie powinno zabraknąć poszukujących, wątpiących, nowo nawróconych, ale przede wszystkim powinni to być świeccy charyzmatycy o dojrzałej postawie egzystencjalnej i z duchem gorliwości duchowej. Do kolejnych etapów przygotowania ewangelistów dopuszczone byłyby tylko osoby spełniające coraz wyższe kryteria formacyjne – chodzi przede wszystkim o dojrzałość psychiczną, zdolności do życia wspólnotowego i wykorzystanie darów duchowych.

Podstawą działalności duszpasterzy młodzieżowych i ewangelistów świeckich powinno być poznanie, zrozumienie, przyswojenie prawdy głoszonej przez Kościół, której źródłem jest Ewangelia. Duszpasterz i ewangelista powinni dokładnie wiedzieć, czego oczekuje od nich Kościół. Duszpasterstwo i ewangelizacja, według zasady eklezjotropizmu,[22] będzie reagowaniem na bodźce zewnętrzne w taki sposób, aby to nie była tylko reakcja i odpowiedź na chwilowy stan, ale otwarcie drogi dla działalności i obecności Kościoła, której celem będzie rozwiązywanie problemów poprzez odwoływanie się do prawdy ewangelicznej. Ma to prowadzić do celu, jakim jest stała obecność prawdy ewangelicznej w życiu człowieka.

W duszpasterstwie ogólnym, ale przede wszystkim w duszpasterstwie młodzieży, w sposób ukryty funkcjonują poglądy zbliżone do eugeniki. Pragnieniem duszpasterza staje się wtedy wychowywanie, którego zasadą działania będzie takie doskonalenie wartości duchowych w człowieku, aby zachować tylko cechy dodatnie poprzez ograniczenie cech ujemnych. Dążą oni do stworzenia w Kościele „cieplarnianych" warunków dla rozwoju i doskonalenia postawy religijnej, aby w ten sposób chronić młodzież od zgubnych wpływów świata. Prowadzi to jednak do wychowania ludzi nieświadomych realnych zagrożeń, którzy w zetknięciu się z realiami życia, czyli z patologiami społecznymi, kulturowymi, moralnymi, nie będą się mogli im oprzeć. Tacy ludzie łatwo wpadają w fundamentalizm przy

obronie wartości ewangelicznych, wszędzie widząc dla nich zagrożenie. W ich postawie zaznacza się przede wszystkim lęk o samych siebie, lęk przed utratą tożsamości, której zagraża każde otwarte zetknięcie się ze światem. Ponieważ wszystko, co płynie ze świata, jest złe, trzeba się temu przeciwstawić, zamykając się w „kręgu kościelnym".

Przy takiej postawie widzialna struktura społeczna Kościoła, „która jest znakiem jego jedności w Chrystusie" (KDK, 44), zostaje zamknięta na wpływy ewolucji ludzkiego życia społecznego i tym samym pozbawiona możliwości głębszego poznania ustroju nadanego mu przez Chrystusa, lepszego określenia i szczęśliwszego dostosowania do czasów współczesnych. A przecież ojcowie soborowi wyraźnie przyznają, że Kościół „wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go prześladują" (KDK, 44).

Dzięki nowej ewangelizacji w duszpasterstwie młodzieży może rozpocząć się proces eksploracji, czyli wychodzenia z wartościami ewangelicznymi do świata, aby go zbadać, odkrywać, poszukiwać nowych możliwości dawania świadectwa. W tym procesie należy zachować specyfikę i integralność Ewangelii, ale jednocześnie kierować się zasadą otwartego dialogu ze światem. Eksploracja dokonuje się również przez wzajemną wymianę między Kościołem i światem oraz między Ewangelią i kulturą – Kościół wciela Ewangelię w kulturę, ale też kulturę wprowadza do swoich widzialnych struktur społecznych.

Ten drugi proces, tak jak w całym duszpasterstwie, był dotychczas mało doceniany w duszpasterstwie młodzieży. Kładziono nacisk na znaczenie inkulturacji Ewangelii, a na drugi plan przesuwano wpływ na Kościół bogactwa, będącego wynikiem przemian rzeczywistości ziemskiej i zróżnicowania sposobów myślenia (por. KDK, 44), przede wszystkim z obawy przed zagrożeniami, jakie niesie ze sobą świat. Tę sytuację może zmienić nowa ewangelizacja.

Nowa ewangelizacja zaczyna się od słuchania – dlatego można powiedzieć, że słuchanie jest darem ewangelizowanego dla ewangelisty. Aby zacząć słuchać, trzeba „za drzwiami" pozostawić to, co niszczące, smutne, wątpliwe, grzeszne, złe, przygnębiające. Ewangelia nie wymaga od człowieka spełnienia żadnych warunków wstępnych: jest właśnie skierowana do ludzi słabych, grzesznych, zalęknionych, prześladowanych, sfrustrowanych i to nie przeszkadza w przyjęciu Ewangelii; przeszkadza natomiast w jej słuchaniu. Stąd szczególnego podkreślenia domaga się przygotowanie do słuchania Ewangelii. Zbytnia ufność w moc Ewangelii, bez uwzględnienia sytuacji jej adresata, czyni z niej bezwartościową, albo raczej bezprzedmiotową formułę religijną. Ewangelia jest skierowana do człowieka, którego trzeba na jej przyjęcie przygotować, traktując samo przygotowanie do jej przyjęcia na równi z właściwą ewangelizacją. Przygotowanie do ewangelizacji już jest jakąś formą ewangelizacji.

Przygotowanie do właściwej działalności duszpasterskiej domaga się zaangażowania autorytetu osobowego duszpasterza, który ma za zadanie stworzyć środowisko do ewangelizowania. Oznacza to, że duszpasterz musi być ewangeli-

stą i że bez nowej ewangelizacji niemożliwe jest prowadzenie nowej działalności duszpasterskiej. Wszelkie inicjatywy duszpasterskie, oderwane od idei nowej ewangelizacji, narażone są na nieskuteczność. Warunkiem ich powodzenia jest bowiem bezpodstawnie przyjmowane założenie, że w Kościele mamy do czynienia z chrześcijanami nawróconymi, którzy są przygotowani do owocnego udziału w pośrednictwie zbawczym i tym samym są zdolni do dalszych postępów w procesie zbawczym. W obecnych warunkach mamy jednak do czynienia z post-chrześcijanami, którzy nie utracili przynależności do Kościoła, tylko dokonujące się przemiany utrudniły, a często uniemożliwiły dostęp do pośrednictwa zbawczego. Zadaniem Kościoła współczesnego jest zatem odnalezienie drogi do post-chrześcijan. Jest to możliwe dzięki nowej ewangelizacji, dla prowadzenia której nie potrzeba spełnienia żadnych warunków wstępnych. Zadaniem ewangelistów jest bowiem przygotowanie post-chrześcijan na przyjęcie Ewangelii, w której chrześcijanin odnajduje nie zniekształcone dziedzictwem kulturowym prawdy wiary, a jednocześnie uczy się żyć zgodnie z nauką Chrystusa. Nowa ewangelizacja jest więc podstawą nowej organizacji duszpasterstwa.

* * *

Wyniki socjologicznych badań dostarczają coraz to nowych danych o sytuacji młodzieży, a ich negatywny wydźwięk często prowadzi do pesymistycznych wniosków. Wielu duszpasterzy traktuje ujemną charakterystykę młodzieży jako aktualny stan środowiska młodzieżowego, w którym skutki negatywne przemian są powszechne i mają charakter nieodwracalny. Nie należy jednak popadać w pesymizm i ulegać katastroficznym wizjom przemian środowiska młodzieżowego, wstrząsanego niekiedy tragicznymi w skutkach przejawami patologii i agresji młodzieży, ale trzeba dostrzegać coraz to szersze horyzonty i perspektywy rozwoju młodzieży, wyznaczane przez zmiany cywilizacyjne i społeczno-kulturowe, a w praktycznej działalności Kościoła uwzględnić szanse odnowy duszpasterstwa młodzieży poprzez połączenie go z nową ewangelizacją.

O wynikach i owocach nowej ewangelizacji można mówić również wtedy, gdy będzie coraz więcej nowo nawróconych, czyli post-chrześcijan, którzy na nowo przyjęli Ewangelię. Nowa ewangelizacja daje bowiem odpowiedź, co może zrobić Kościół dla młodzieży zagubionej, trudnej, okaleczonej duchowo i psychicznie. Z jednej strony funkcjonuje „liberalny model" wychowywania młodzieży trudnej (a przecież każdy młody człowiek jest trudny), postulujący skupienie się na naprawie społecznych instytucji, wzmocnienie więzi społecznych i podjęcie działań profilaktycznych, których celem będzie zapobieganie wzrostowi przestępczości. Z drugiej strony w „modelu konserwatywnym" akcentuje się skuteczność surowego wychowania, przestrzegania prawa i konsekwencję w egzekwowaniu nałożonych na przestępców kar. W pierwszym modelu wyraźnie zaznaczona jest „wiara w człowieka" i troska o cel leczniczy nakładanych kar, co wynika z respektowania prawa każdego człowieka, młodego przestępcy również, do uszano-

wania jego godności ludzkiej. W drugim modelu widać jasno wspólnotowy wymiar zła indywidualnego, przed którym każdy człowiek ma prawo się bronić i oczekiwać pomocy w tej obronie ze strony społecznych instytucji.

Nowa ewangelizacja podaje swój model wychowania człowieka, który Jan Paweł II nakreślił w następujący sposób: „Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego! Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem – trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność jaką posiada. Otóż ten zespół treści należy do samej istoty ewangelicznego orędzia Chrystusa i posłannictwa Kościoła".[23]

Nowa ewangelizacja, skupiając się na człowieku, otwiera Kościołowi właściwą drogę pomocy w rozwiązywaniu problemów młodego pokolenia – jest to ewangeliczna miłość. Kierując się wprost do młodych, papież wyznacza im cel miłości: „Odpowiadając na miłość, którą jesteśmy odwiecznie umiłowani przez Ojca w Chrystusie (...) – sami uczymy się miłości. (...) Jest to zaś szczególnie ważne dla was, młodych. W was bowiem rozstrzyga się ów kształt miłości, jaką będzie miało całe wasze życie. (...) Każde życie określa się i wartościuje poprzez wewnętrzny kształt miłości".[24] Nowa ewangelizacja uczy więc prawdziwej miłości, dzięki której można dotrzeć do każdego młodego człowieka.

PRZYPISY

[1] Osoby „nieprzystosowane" – to młodociani przestępcy, którzy weszli w kolizję z prawem. Ich resocjalizacja z punktu widzenia wychowawczego jest niekiedy niemożliwa; osoby „niedostosowane" – to młodzi ludzie żyjący w konflikcie z normami społecznymi – zob. T. Witkowski, *Resocjalizacja niedostosowanych społecznie*, „Aten. Kapł." 76(1984), s. 241nn.

[2] J. Marszałek, *Obraz polskiej młodzieży w oczach duszpasterza i pedagoga*, w: *Program Duszpasterski na rok 1991/1992*, Katowice 1991, s. 129-134.

[3] Por. C. Cekiera, *Z problematyki młodzieży niedostosowanej*, w: *Młodych problemy*, Warszawa 1986, s. 83-100.

[4] R. Rak, *Duszpasterstwo specjalistyczne. Założenia i realizacja*, „Aten. Kapł." 85(1993), s. 258-259.

[5] Por. J. Przybyłowski, *Duszpasterstwo grupowe*, „Homo Dei" 59(1990) 1-2, s. 68; zob. także R. Niparko, *Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, s. 300; W. Piwowarski, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Studia socjologiczno-religijne*, t. 1, Poznań 1986, s. 85.

[6] Zob. np. *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97*, Warszawa 1997.

[7] Zob. np. J. Przybyłowski, *Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1993 (mps. pracy doktorskiej w Bibl. KUL); K. Skoczylas, *Akceptacja wartości religijno-moralnych katechizowanej młodzieży w środowisku szkolnym. Studium porównawcze na przykładzie młodzieży z Zespołu Szkół Zawodowych im. M. Kopernika i Liceum Ogólnokształcącego im. T. Kościuszki*, Lublin 1994 (mps. pracy doktorskiej w Bibl. KUL); J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995; tenże, *W poszukiwaniu sensu życia*, Lublin 1990. W czerwcu 1997 r. zostały przeprowadzone badania wśród młodzieży szkół średnich. Drogą loso-

wania wyłoniono próbę reprezentacyjną uczniów licealnych liczącą 2356 osób. Wyniki takich badań można uogólnić na całą Polskę, przy czym wiarygodność ich wynosi 95%. Zob. K. Pawlina, *Młodzież końca XX wieku*, „Aten. Kapł." 130(1998) s. 64.

[8] Tamże, s. 64-71.

[9] Okres dojrzewania zaczyna się przeważnie między 12 a 14 rokiem życia. Trudniej jednak określić koniec okresu młodości. W literaturze psychologicznej i pedagogicznej widać pewne rozbieżności. Dla jednych okres dorastania kończy się około 18 roku życia, a dla innych trwa on aż do 25 roku życia. J. Bagrowicz, *Współczesna młodzież*, „Aten. Kapł." 128(1997), s. 3-4.

[10] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 74-75.

[11] J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie*, Warszawa 1984, s. 15.

[12] Na wpływ czynników społeczno-kulturowych na wychowanie zwrócono uwagę w 1 poł. XX wieku. W odróżnieniu od celowych działań wychowawczych nazywano to wychowaniem „nieświadomym i niesystematycznym" (J. Dewey). Zob. L. Chamaj, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1963, s. 253. J. Chałasiński nazywa to wychowaniem „przez życie" – zob. Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974, s. 64.

[13] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 74-75.

[14] Przyjmując rozróżnienie pojęć wychowania (personalizacji) i socjalizacji, to pierwsze oznacza wtedy dostosowanie sił społeczeństwa do osoby, a drugie dopasowanie się osoby do społeczeństwa. J. Mariański, *Socjalizacja-wychowanie*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 155-156.

[15] Zob. E. Stawowy, *Ochrona dziecka w prawie międzynarodowym*, w: *Demokracja dla wszystkich*, b.m.r.w, s. 199-205; *Konwencja Praw Dziecka*, tamże, s. 206-237.

[16] Ostatnio podejmowane są próby tworzenia stacjonarnych ośrodków adaptacyjno – wychowawczych, dla trudnej, zagrożonej patologiami społecznymi młodzieży. Jako przykład może posłużyć taki ośrodek w Bydgoszczy – AKOM. Jego zadaniem jest zajęcie się starszymi dziećmi, które w związku z kryzysem rodzinnym uciekają z domu, rzucają szkołę, próbują narkotyków i mają już za sobą konflikt z prawem i pierwsze doświadczenia z policją. Podstawą przyjęcia do takiego ośrodka jest dobrowolna decyzja podopiecznego i skierowanie z placówki penitencjarnej lub opiekuńczo-wychowawczej. Znamienne jest to, że twórcy tego ośrodka zakładają ścisłą współpracę z Policyjną Izbą Dziecka i Pogotowiem Opiekuńczym, natomiast nie uwzględnia się współpracy z Kościołem. Jest to wynik braku informacji o działaniach zamierzonych przez obie strony, a także niedostatecznego wykorzystania doświadczenia i możliwości systemowych i kadrowych Kościoła katolickiego. Zob. B.a., *Terapeutyczny AKOM*, „Gaz. Wyborcza. Gazeta w Toruniu", 1998, nr 48(26 II), s. 3.

[17] Wszystkie przestępstwa popełniane przez nieletnich mają swoje konkretne przyczyny. Z badań przeprowadzonych przez CBOS na reprezentatywnej próbie losowej 1123 Polaków wynika, że najważniejsza przyczyna to bezkarność młodych ludzi, którym grozi najwyżej poprawczak (50%); na kolejnych miejscach znalazły się: wpływ przemocy pokazywanej w programach telewizyjnych (32%), złe wychowanie w domu (29%), pijaństwo młodzieży (26%), ogólna demoralizacja (25%), zły przykład ze strony dorosłych (20%), zła praca szkoły i nauczycieli (5%) – procenty nie sumują się do 100, gdyż respondenci mogli wskazać dwie możliwości. Jako lekarstwo na przestępczość nieletnich 45% badanych uznało obniżenie granicy wieku, od której nastolatek odpowiadałby za przestępstwa jak dorosły – obecnie granica ta wynosi 16 lat (dane pochodzą z „Gaz. Wyborczej" 1998, nr 84(9 IV), s. 5). Dla uniknięcia tak ekstremalnych rozwiązań konieczne jest podjęcie współpracy wszystkich podmiotów wychowawczych. Od jej kierunku i zakresu pośrednio zależy działalność Kościoła, zarówno w procesie kształcenia i wychowania młodego pokolenia, jak również działań w sytuacjach patologicznych, gdzie często jest potrzebna dokładna informacja o środowiskach patologicznych i istnieje konieczność podjęcia zorganizowanej współpracy wychowawczej.

[18] Zob. J. Przybyłowski, *Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne*, dz. cyt., s. 280-289.

[19] W religii instytucjonalnej nie istnieją wyspecjalizowane podmioty socjalizacji, dlatego religijne wartości i wzory zachowań są przekazywane młodemu pokoleniu razem z całym dziedzictwem kulturowym. Rezultatem takiej socjalizacji jest wytworzenie się motywacji mieszanej, prowadzącej do ambiwalencji przynależności religijnej. W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, RNS 8(1980) s. 109.

[20] J. Pastuszka, *Charakterologiczne aspekty religijności człowieka*, „Więź" 18(1975) s. 10.

[21] C. Ruini, *Nowy „Katechizm" a nowa ewangelizacja*, w: *Nowa ewangelizacja* (Kolekcja „Communio", t. 8), Poznań 1993, s. 106.

[22] Postawienie na tym samym poziomie działalności praktycznej i ewangelizacyjnej wprowadza nowy rodzaj (nową kategorię) obecności Kościoła w świecie, jakim jest *eklezjotropizm*, czyli zdolność Kościoła do reagowania na bodźce zewnętrzne poprzez odwołanie się do źródła prawdy – Ewangelii.

[23] Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986 lub wyd. 2, Lublin 1988, s. 57-58. Znamienne jest to, że słowa te zostały wypowiedziane podczas przemówienia w UNESCO, w Paryżu 2 VI 1980 r.

[24] Tamże, s. 263.

KS. JAN SALAMON

KOŚCIÓŁ NA BIAŁORUSI NA PROGU III TYSIĄCLECIA

Na wstępie pragnę zaznaczyć, że są to refleksje duszpasterza, który od kilku lat pracuje w Żłobinie i Swietłogorsku na Białorusi. A przeszłość tamtejszego Kościoła poznał nie tyle z opracowań naukowych, co ze wspomnień swoich parafian. W cytatach ograniczę się do kilku nowszych pozycji książkowych.[1]

Aby zrozumieć obecny stan Kościoła na Białorusi, trzeba zapoznać się z historią tego Kościoła. To, co było do tego czasu, bardzo rzutuje na teraźniejszość, bo przecież w tej historii kształtowała się mentalność katolików na Białorusi.

I. Kościół w niewoli

1. Pod zaborem carskim

W byłym ZSRR funkcjonuje określenie Kościoła katolickiego jako polskiego Kościoła. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że historycznie Polacy byli głównie katolikami rzymskimi, i stąd na przykład na terenie Rosji azjatyckiej geografia parafii i kościołów katolickich pokrywa się z geografią zsyłek czy przymusowego wysiedlenia Polaków. Także dziś ok. 80% katolików na Białorusi to Polacy.

Pozwala to zrozumieć, że proces rusyfikacji po powstaniu styczniowym był także procesem umniejszania liczebności Kościoła katolickiego. W niektórych miejscowościach zabierano kościoły i przeznaczano na cerkwie. Siłą zlikwidowano Unię i wszystkie kościoły unickie przekazano prawosławnym. Ocenia się, że ogółem odebrano katolikom 2500 kościołów. Księża w carskiej Rosji byli inwigilowani, utrudniano im wzajemne kontakty, byli pozbawieni stałych dowodów osobistych na równi z włóczęgami. Za drobne przekroczenia zarządzeń państwowych byli karani grzywną czy zsyłką do klasztoru, w głąb Rosji lub na Syberię.[2]

W kwietniu 1905 r. został ogłoszony manifest tolerancyjny. Po tym roku powstało wiele kościołów. Przez kilka lat względnej wolności Kościół umocnił się liczebnie i organizacyjnie. Powstały nowe diecezje. Wkrótce jednak rozpoczął się okres ciężkich prześladowań, mających doprowadzić do całkowitej likwidacji Kościoła katolickiego.

2. W państwie sowieckim po rewolucji 1917 r.

Cechą charakterystyczną polityki wyznaniowej komunistów był cynizm i hipokryzja. Zajadła nienawiść i atak na religię były maskowane swobodą wy-

znania i praworządnością. Aresztowania księży i świeckich, zamykanie kościołów miało zawsze jakiś pretekst.

Pierwszym aktem prawnym dotyczącym religii był dekret Komisarzy Ludowych z 23 I 1918 r. o rozdziale Cerkwi od państwa i szkoły od Cerkwi.[3] Majątek kościołów stawał się własnością państwa, jednak same kościoły i przedmioty kultu mogły być wydzierżawione wierzącym. Duchowieństwo zostało pozbawione praw obywatelskich. Dekret z 3 VIII 1922 r. całkowicie uzależniał życie religijne od decyzji władz państwowych. Wprowadzał obowiązek rejestrowania związków i stowarzyszeń nie mających na celu zysku. Tym samym zostały rozwiązane wszystkie parafie. Aby mogły funkcjonować, musiały zostać na nowo zarejestrowane. W tym celu musiał powstać komitet złożony z 20 osób (tzw. dwadcatka), który składał petycję o rejestrację, a następnie brał w dzierżawę kościół.

Stopniowo zamykano kościoły. Stosowano przy tym różne preteksty. Władze nakładały na parafie wysokie opłaty za dzierżawę kościoła lub inne podatki, jak renta za ziemię, ubezpieczenie od ognia, opłaty za energię elektryczną; nakazywały remont kościoła i same wyznaczały kosztorys, żądając zapłacenia wszystkiego w wyznaczonym terminie. Niewypełnienie tych zobowiązań było powodem zamykania kościołów. Podatki ustalano takie, aby nie można było ich zapłacić. Na przykład podatek od katedry w Mińsku w r. 1935 wynosił 4 tys. rubli, a w roku następnym wyznaczono 7,5 tys. rubli.[4] Władze bardzo lubiły tzw. inicjatywy oddolne, oczywiście dobrze przygotowane i pokierowane. Tak więc były listy robotników do redakcji czy listy z podpisami do władz o zamknięcie kościoła. Tak było na przykład z kościołem pw. św. Szymona i Heleny w Mińsku, gdzie aktywiści nachodzili ludzi w domach i przez zastraszenie wymuszali podpisy o zamknięcie kościoła. Zaś w Homlu w miejscowej gazecie opublikowano list trzech polskich robotników domagających się zamknięcia kościoła.[5] Stosowano też aresztowanie członków „dwadcatki". W ten sposób do roku 1936 zamknięto wszystkie kościoły w ZSRR, z wyjątkiem jednego: kościoła Św. Ludwika w Moskwie.

Sposobem rozbijania Kościoła było także aresztowanie księży. Najczęściej skazywano ich na łagry lub karę śmierci nie wyrokiem sądowym, lecz w trybie administracyjnym KGB. Ta procedura pozbawiła ich możliwości skorzystania z amnestii, jaką ogłoszono z okazji najpierw 10-lecia, a potem 15-lecia zwycięstwa rewolucji.[6] R. Dzwonkowski podaje, że w latach 1918-1921 zamordowano bez wyroku 24 księży. W następnych latach nie wydawano wyroków śmierci lub wydany wyrok zamieniano na 10 lat łagrów. W 1935 r. wydano dwa wyroki, a w latach 1937-1938 wydano i wykonano wyroki śmierci na 120 kapłanach. W sumie, według niepełnych danych, represjom poddano w ZSRR 475 księży, z nich 269 zmarło wskutek represji.[7]

Wobec księży stosowano także terror psychiczny; ustawiczne kontrole, nachodzenia, wzywania do władz itp. Wszelkimi sposobami podważano autorytet księży. Jedną z metod było prowokowanie i wykorzystanie apostazji księży. Relacje o tym miały jednakowy scenariusz. Celem wywołania większego efektu

wyrzeczenie się kapłaństwa miało miejsce na nabożeństwie w parafii, w której dany ksiądz pracował, niekiedy na odpuście. W każdym wypadku księża publicznie zdejmowali sutanny, a bezpośrednio przed tym wszyscy wygłaszali antyreligijne i antykościelne kazanie, a następnie wszystko to było publikowane przez dłuższy czas w gazetach.

Wspominam o tym, bo także w mojej parafii ludzie wspominają taki wypadek. Po ogłoszeniu w gazecie „Orka", wychodzącej w języku polskim, o tym, że ksiądz „odkazał się od prestoła", nastąpiły liczne aresztowania aktywnych katolików. W swojej pracy Ks. Dzwonkowski podaje, że z Białorusi porzuciło kapłaństwo trzech kapłanów, podając ich nazwiska; nie ma wśród nich nazwiska ks. Jaruszewicz czy Jaroszewicz, o którym mówią moi parafianie.

Prowadzono walkę ideologiczną. Propagandą ateistyczną kierował utworzony w tym celu Związek Bezbożników. Uczestniczyły w niej organizacje młodzieżowe, szkoła, prasa. Wykorzystywano różne metody, między innymi wspomnianą wyżej apostazję. Był zakaz posiadania ikon, modlitwy, nie wolno było uczyć dzieci pacierza.

Mimo wszystko ludzie modlili się w ukryciu. Na przykład w Szatiłkach – jak wspominają Anna Stanisławowna Mankiewicz i jej siostra, Maria Stanisławowna Tracewskaja – kobiety chodziły w niedzielę daleko w las i tam się modliły aż do czasu, gdy ich przywódczynie zostały aresztowane. Tak było i w innych miejscowościach.

Sytuacja zmieniła się podczas wojny. Wtedy to Niemcy pozwolili ludziom na otwarcie zabranych kościołów i organizowanie kaplic. Często w tych miejscach kultu ludzie korzystali także z posługi kapelanów wojskowych towarzyszących armii niemieckiej.

Franciszka i Stefan Szatiło ze Żłobina wspominają, że właśnie w czasie wojny w otwartym kościele kapelan wojskowy, Włoch, udzielił im ślubu. Kiedy pojechałem na wioskę Nawozy, przyjechali ludzie ze Szczedrynia i przywieźli fragment ołtarza. Spytali czy jestem księdzem, kiedy potwierdziłem, powiedzieli, że ta rzecz jest z kaplicy w Szczedryniu. Przechowywała to ich mama, która przed śmiercią poleciła im, aby kiedy pojawi się ksiądz, jemu to przekazali. Od mieszkańców dowiedziałem się, że w czasie wojny była tam kaplica. Musiała być zorganizowana w czasie wojny, bo przedtem kościoła tam nie było.

3. Na ziemiach przyłączonych do ZSRR od 1945 r.

Nowy rozdział w życiu Kościoła na Białorusi rozpoczął się po wejściu wojsk radzieckich i przyłączeniu wschodnich kresów Polski do ZSRR. Wielu Polaków wróciło do Polski, zmniejszyła się więc liczba wiernych Kościoła rzymsko-katolickiego.

W zasadzie zaczęto stosować tę samą politykę niszczenia Kościoła co przed wojną – księża znaleźli się w łagrach, zamykano kościoły.

a) los kościołów

Jednak tam, gdzie było dużo katolików, oni bronili kościołów, opłacali bardzo wysokie podatki, a w razie zagrożenia tłumnie otaczali świątynię, albo kładli się krzyżem przed lub wewnątrz niej. Tak na przykład „w parafii Niedźwiedzica ludzie

pilnowali kościoła i nie dopuszczali urzędników, kładąc się przed nimi krzyżem, jeśli któryś chciał wejść do niego. Po aresztowaniu księdza schowano klucze i przez cały czas trzymano przy kościele wartę. W dzień pilnowały kobiety, w nocy mężczyźni z psami i kijami w ręku. Pod ścianami były pryzmy kamieni. Trwało to rok i wtedy nie otwierano kościoła, modlono się przed zamkniętymi drzwiami. Po sześciu latach wrócił ksiądz i uzyskał zgodę na pracę".[8] W ten sposób udało się uchronić niektóre świątynie przed zamknięciem czy zniszczeniem.

Dużo kościołów i cerkwi zostało zniszczonych dopiero za Chruszczowa.[9] Nieprzerwanie czynnych było na Białorusi (zachodniej) 95 kościołów.[10]

Ludzie nie tylko bronili kościołów przed zamknięciem, ale także walczyli o ich oddanie. Pierwszą świątynię odzyskano w roku 1967 w Brasławiu, ale właściwie dopiero w latach 80-tych długoletnie starania parafian zostały uwieńczone pewnymi sukcesami. W roku 1981 oddano do użytku wiernych kościół w Mińsku na Kalwarii (był to do 1990 r. jedyny czynny kościół we wschodniej Białorusi).[11] W roku 1985 oddano trzy kościoły, w 1986 r. – jeden, w 1987 – dwa, w 1988 – 11 kościołów. Większość kościołów odzyskano jednak dopiero po roku 1989.

b) sytuacja kapłanów

Po wkroczeniu wojsk radzieckich duża część księży wyjechała do Polski. Wielu z tych, którzy pozostali, trafiło do łagrów.

Po roku 1956 księża powrócili z obozów. Praktycznie do 1958 r. wszyscy zostali zwolnieni. Jednak duszpasterstwo było utrudniane. Wszystko zależało od urzędnika do spraw wyznań. On dawał tzw. „sprawkę", tj. pozwolenie na sprawowanie czynności duszpasterskich. Bez pozwolenia urzędu ksiądz nie mógł prowadzić żadnej pracy duszpasterskiej w innym kościele poza swoją parafią. Mógł tylko odprawić prywatnie Mszę bez udziału wiernych oraz spowiadać.

W latach siedemdziesiątych było na Białorusi 64 kapłanów.[12] Od tego czasu na tereny Białorusi zaczęli przyjeżdżać księża z Polski jako turyści, nieraz trochę pomagając w duszpasterstwie. Niektórzy z nich chcieliby zostać tu na stałe, ale nie otrzymali pozwolenia. O takich przypadkach wspomina Dzwonkowski.[13] Ks. Stanisław Ryżko zaprosił swojego brata księdza, ale nie dostał pozwolenia.[14] Na stałe księża mogli przyjechać na Białoruś dopiero w 1989 r.

A kapłanów było mało, gdyż – jak wspomniano – wielu wyjechało do Polski, wielu zmarło. Trzeba było myśleć o przygotowaniu nowych księży. Pierwsi z wyświęconych po wojnie pojawili się na Białorusi w połowie lat 70. Byli to absolwenci seminarium w Rydze.[15]

Kandydatów do kapłaństwa przygotowywano także w ukryciu. Wielkie zasługi ma w tym ks. Wacław Piątkowski, proboszcz z Niedźwiedzicy, który przygotował kilkunastu kapłanów. Po przygotowaniu i zdaniu egzaminów trzeba było ich wyświęcić. Tego jednak nie mogli robić oficjalni biskupi. Byli jednak na Litwie biskupi nieczynni i ci udzielali święceń. Niekiedy kandydaci wyjeżdżali do Polski i tu przyjmowali święcenia. Potem był problem z uzyskaniem dla nich

„sprawki". O tych sprawach pisze Dzwonkowski i podaje przykład walki parafian o „sprawkę" dla ks. Antoniego Dziemianki.[16]

c) duszpasterstwo

Mimo braku księży ludzie zbierali się na modlitwy. Tam, gdzie udało się uchronić kościół, sprawowano w nim liturgię bez kapłana. Na ołtarzu stawiano kielich, mszał, kładziono ornat, zapalano świece. Na dźwięk sygnaturki ludzie wstawali i dorośli ministranci wychodzili z zakrystii. Śpiewano pieśń na wejście, a potem pieśni eucharystyczne i czytano modlitwy. Na moment konsekracji zapadała cisza. Tak modlono się także wtedy, gdy księdza pozbawiono „sprawki". Wtedy ksiądz odprawiał cichą Mszę dla siebie, bez wiernych, w zamkniętym kościele, a w godzinach przeznaczonych oficjalnie na Mszę ludzie sami w ten sposób się modlili.

Tam, gdzie kościoły były zamknięte, a zwłaszcza na wschodniej Białorusi, gdzie nie było kościołów, ludzie zbierali się po domach w niedzielę i święta na modlitwy. Nieco później, w latach osiemdziesiątych, zbierali się dla wspólnej modlitwy na cmentarzach.

Również w Szatiłkach, kobiety spotykały się w każdą niedzielę i święta. Śpiewały pieśni, czytały modlitwy mszalne ze starych, czasem jeszcze XIX-wiecznych książeczek, odmawiały różaniec. Te pieśni, które śpiewano w całości, po 10 czy 15 zwrotek, oraz różaniec spełniały także rolę katechetyczną – dzięki nim przetrwała wiara. Szczególny charakter miały święta wielkanocne, tzw. „wsiunoczna" (całonocna). Ludzie zbierali się już o godz. 20. Najpierw śpiewali wszystkie pieśni wielkopostne. A ok. godz. 5 rano zaczynali *Wesoły nam dzień* i *Chrystus Zmartwychwstan jest*. Jeden z mężczyzn święcił pokarmy wielkanocne. I tak było aż do przyjazdu księdza w 1990 r.

Czasem po kryjomu przyjeżdżał ksiądz. Do swojej śmierci w 1969 r. nasze tereny – tj. Żłobin, Szatiłki, Homel, Gruszowka, Mohylew, Bobrujsk i jeszcze inne – obsługiwał ks. Mieczysław Małynicz. Przyjeżdżał parę razy do roku, odprawiał Mszę świętą, spowiadał, chrzcił, błogosławił małżeństwa.

Dużą rolę w pracy duszpasterskiej odgrywały ukryte siostry zakonne. Były one np. w Mohylewie, Baranowiczach – Siostry od Aniołów, w Pińsku – Siostry Misjonarki Świętej Rodziny oraz dwie sercanki obrządku wschodniego, w Brasławiu i Swobódce – eucharystki, w Mińsku – dominikanki kontemplacyjne. To tylko przykłady. Nieraz siostry organizowały grupy modlitwy oraz uczyły dzieci pacierza i przygotowywały do Komunii. Taka praca musiała być prowadzona w ukryciu, gdyż zabronione było uczyć dzieci katechizmu oraz uczestniczyć dzieciom w liturgii. Dopiero w latach osiemdziesiątych odważniejsi księża zaczęli organizować zbiorowe Pierwsze Komunie dla dzieci.

II. Kościół na Białorusi w ostatniej dekadzie XX w.

1. Odrodzenie Kościoła

Ożywienie religijne i rozwój Kościoła na wschodniej Białorusi były nagłe i nieoczekiwane. Tego faktu nie można wytłumaczyć uwarunkowaniami politycznymi. Te przemiany były związane z wydarzeniami w wymiarze nadprzyrodzonym. Poszukiwanie źródła tych wszystkich przemian zaprowadzi nas do Fatimy.

Znamy historię objawień fatimskich i ich przesłanie. Realizacja obietnic fatimskich ma bezpośredni związek z osobą Jana Pawła II. Już wybór papieża Polaka ożywił religijność Polaków. Na Białorusi z jednej strony na pewien czas zaostrzyła się propaganda ateistyczna i represje wobec księży i wiernych. Z drugiej strony regularne transmisje Mszy świętej z Warszawy oraz częste transmisje związane z pielgrzymkami papieskimi niosły przesłanie religijne oraz dodawały sił. Wtedy to w Mińsku odzyskano kościół na Kalwarii. Zaczęto walczyć o obecność dzieci na Mszy świętej, organizowano zbiorowe Pierwsze Komunie.

Historia nabrała przyspieszenia w związku z zamachem na życie Jana Pawła II. Po cudownym ocaleniu papież zawierzył Niepokalanemu Sercu Maryi wszystkie ludy i narody, w tym także Rosję. Od tego momentu historia przemian religijnych w ZSRR nabrała szybkiego tempa. W 1985 r. doszedł do władzy M. Gorbaczow i rozpoczęła się pierestrojka i głasnost. Możliwe stało się mianowanie hierarchii kościelnej, najpierw na Białorusi, potem na Ukrainie, a następnie w Rosji i Kazachstanie. Rozpoczęło się oddawanie zabranych świątyń, rejestracja nowych parafii. Wydane zostały akty prawne o wolności religii i sumienia. Następuje normalizacja działalności Kościoła.

Także niemałą rolę odegrały duszpasterskie przyjazdy księży z Polski. Oprócz księży w latach 80-tych przyjeżdżali na Białoruś biskupi. Pierwszym był bp Roman Andrzejewski w 1985 r. We wrześniu 1988 r. z oficjalną wizytą na zaproszenie egzarchy Filareta był na Białorusi Prymas Polski kardynał Józef Glemp. Potem były inne wizyty.

a) kalendarium przemian

Najważniejszym wydarzeniem – w widzialnym wymiarze – było wznowienie hierarchii kościelnej na Białorusi. W lipcu 1989 r. Ojciec Święty mianował ks. Tadeusza Kondrusiewicza administratorem apostolskim dla katolików na Białorusi. Pierwszą jego troską było zapewnienie duszpasterzy. Dlatego podjął oficjalne rozmowy z władzami o pozwolenie na przyjazd księży z zagranicy. Rozmowy zakończyły się wyrażeniem zgody władz na przyjazd 50 księży z Polski.

Chyba pierwszymi byli ks. Zbigniew Karolak i ks. Tadeusz Olszewski. Mieli przyjechać na Boże Narodzenie 1988 r. do pomocy ks. Stanisławowi Łazarowi. Przyjechali 22 grudnia, ale już na jego pogrzeb, i zostali. Z trudem udało się załatwić im „sprawkę". Następni księża przyjechali już w 1989 r. Jednymi z pierwszych byli ks. Władysław Blin (z diec. włocławskiej) i o. Lesław Czarniawski.

W 1990 r. do Mozyrza przyjechał ks. Józef Dziekoński (z diec. warszawskiej), ks. Andrzej Szczęsny (z diec. gnieźnieńskiej) do Bobrujska, ks. Zbigniew Bojar (sercanin) do Lelczyc, ks. Stanisław Sałata (misjonarz) do Narowli, ks. Mieczysław Jańczak (z diec. wrocławskiej) do Lepiela, ks. Antoni Koczko (z diec. włocławskiej) do Zamościa. W końcu 1990 roku pracowało już 50 księży z Polski.

Proces ożywienia życia religijnego w zachodniej Białorusi uaktywniły grupy modlitewne na Białorusi wschodniej. I tak w Mohylewie ludzie zaczęli zbierać się

na modlitwę na cmentarzu i z czasem otrzymali w użytkowanie tamtejszą kaplicz-kę. Jej poświęcenia dokonał 25 XI 1989 r. bp Kondrusiewicz. Od 1 niedzieli adwentu 1989 r. ks. W. Blin został proboszczem w Mohylewie. Na Boże Narodzenie przyjechał do Mohylewa ks. Janusz Skęczek OP i ks. Sławomir Laskowski z Lublina. Po kilku miesiącach ks. J. Skęczek objął duszpasterstwo w Połocku i Witebsku, a ks. Laskowski w Homlu. W Borysewie i Orszy duszpasterstwo objęli księża marianie, ks. Włodzimierz Mozolewski SAK pomagał w Baranowiczach.

Rozpad Związku Radzieckiego i powstanie nowych niezależnych państw spowodował zamknięcie bram seminarium w Rydze i Kownie dla obywateli innych republik. Dlatego pilną sprawą było otworzenie nowego seminarium. Seminarium rozpoczęło swoją działalność 1 X 1990 r. w Grodnie. Początkowo studiowali w nim klerycy z wszystkich krajów WNP.

Ja przyjechałem na Białoruś 12 I 1991 r. Biskup stwierdził, że nie uzyska dla mnie zatwierdzenia, bo już przyjął 50 księży, ale spodziewa się, że uda mu się dalej obsadzać księżmi z Polski kolejne parafie. Polecił mi jechać do Mohylewa do pomocy, a od czerwca planował dla mnie parafię w pobliżu Grodna i wykłady w seminarium. Stało się jednak tak, że ks. Blin wysłał mnie do Żłobina i Swietłogorska, i tak zostało, gdyż w kwietniu biskup Kondrusiewicz poszedł do Moskwy, a biskup Kaszkiewicz zorganizował inną kadrę dla seminarium.

Dnia 13 IV 1991 r. dekretem Stolicy Apostolskiej erygowano nowe diecezje na Białorusi i w Rosji, oraz mianowano nowych biskupów. Biskup Kondrusiewicz został arcybiskupem europejskiej części Rosji, a na Białorusi powstały: archidiecezja mińsko-mohylewska, oraz diecezje: grodzieńska i pińska. Proboszcz z Pińska, ks. Kazimierz Świątek, został arcybiskupem mińsko-mohylewskim i administratorem apostolskim diecezji pińskiej, natomiast proboszcz Kościoła Świętego Ducha (kościoła polskiego) w Wilnie, ks. Aleksander Kaszkiewicz, został biskupem diecezji grodzieńskiej. W tymże roku nawiązano stosunki dyplomatyczne między Mińskiem i Watykanem.

26 XI 1994 r. abp Kazimierz Świątek otrzymał kapelusz kardynalski.

29 IX 1998 r. sakrę biskupią otrzymał ks. Antoni Dziemianko, mianowany biskupem pomocniczym diecezji grodzieńskiej.

11 II 1999 r. została ustanowiona Konferencja Biskupów Katolickich Białorusi (CECB).

b) odbudowa budynków sakralnych

W 1990 r. odzyskano kościół w Bobrujsku, a 13 VII 1990 r. katedrę w Mohylewie. W tym czasie odzyskiwano inne kościoły. Nie zawsze było to łatwe, nieraz ludzie długo prosili, organizowali pikiety przed kościołami czy przed ministerstwem. Tak z trudem ks. Władysław Zawalniuk odzyskał kościół Św. Szymona i Heleny, a następnie katedrę w Mińsku.

My również podejmowaliśmy starania o odzyskanie kościoła w Żłobinie, w którym urządzono muzeum. Wielokrotne prośby władze miejskie ignorowały, twierdząc, że w ogóle nie było tam

kościoła. W niedzielę Palmową i na Wielkanoc 1992 r. zorganizowaliśmy Mszę świętą przed budynkiem muzeum. Dopiero wtedy udało się znaleźć kompromisowe rozwiązanie, tj. otrzymaliśmy obietnicę przekazania nam zamiast budynku byłego kościoła innego budynku, oraz wydzierżawiono nam budynek pod tymczasową kaplicę (do tej pory gromadziliśmy się w domach prywatnych – piszę w liczbie mnogiej, gdyż czterokrotnie zmienialiśmy miejsce modlitwy).

W latach 1989 i 1992 oddano większość istniejących kościołów i zarejestrowano większość istniejących dziś parafii. Jeszcze nie wszystkie kościoły oddano i o niektóre nadal toczy się walka.

W odległej od Swietłogorska o 60 km Rzeczycy w kościele mieści się bar i władze dotychczas nie oddają kościoła mimo pozytywnej dla katolików postawy władz centralnych z Prezydentem włącznie. Tłumaczą, że nie ma odpowiedniej liczby barów, domagają się, aby im wybudować bar, domagają się pieniędzy za zwrot kościoła itp. Sytuacja jest taka, że niby jest decyzja o zwrocie kościoła, ale nie można jej wyegzekwować, ani nawet ustalić terminu przejęcia kościoła. W październiku ubiegłego roku ludzie kilkakrotnie przychodzili do baru i tam publicznie odmawiali różaniec. Usunięto ich siłą, użyto gazu. Przewodniczącą komitetu aresztowano na 48 godzin.

Podobne sytuacje występują w innych parafiach, np. w parafii Telechany w województwie brzeskim. Tam w kościele mieści się kino. Parafia otrzymała dokument o przekazaniu kościoła wierzącym, ale gdy poszli po klucze okazało się, że był telefon z Brześcia i kluczy nie oddano, natomiast przewodniczącą komitetu parafialnego wezwano do Brześcia. Tam wojewoda na nią krzyczał, że słuchają „dyktatora" – tj. księdza.

Odebrane kościoły były najczęściej bardzo zniszczone, nieraz w kompletnej ruinie. Tylko te, które zamieniono na szkoły sportowe, archiwa itp., były na ogół utrzymane we względnie dobrym stanie, ale tylko na zewnątrz. Po ich odzyskaniu trzeba było burzyć dobudowane piętra, ściany działowe itd. Remont i budowa kościołów to był i w dużej mierze pozostaje problem numer jeden naszego lokalnego Kościoła.

c) liczebny wzrost Kościoła

Zwrot kościołów to jedna sprawa, drugą jest budowanie żywego Kościoła i tworzenie struktur kościelnych. Na zachodniej Białorusi były parafie i teraz można je odtworzyć. We wschodniej proces ateizacji trwał bardzo długo. Od 1936 roku nie było kapłana i kościoła. W niektórych miejscowościach ludzie modlili się sami. Pierwszym krokiem w odrodzeniu Kościoła we Wschodniej Białorusi było dotarcie do takich grup i w ogóle do katolików.

Szczególną inicjatywę w odnajdywaniu grup katolików przejawiał ks. Blin. Kontakty zdobywał przez spowiedź. Przy okazji spowiedzi wypytywał skąd są, czy są tam katolicy i umawiał się na spotkanie. Najczęściej takie spotkania miały miejsce na cmentarzach. Nieraz docierał do grup już zorganizowanych, nieraz było to pierwsze spotkanie kilku osób i stopniowo dokooptowano do 20, aby zarejestrować parafię. Innym sposobem było praktykowane od 1990 roku wysyłanie grup kleryków czy sióstr z zadaniem odnajdywania katolików. „Używałem dwóch metod, aby dotrzeć do nowych miejsc; Jeżeli spotykałem kogoś nowego, prosiłem, aby na swoim terenie przygotował grupę, i na konkretną datę i godzinę jechałem na spotkanie. Tak np. dotarłem do Mikołajewa (woj. witebskie). Gdy miałem puste miejsca na mapie, z którą się poruszałem, zaznaczałem miejsce, do którego jechali ochotnicy, aby tam znaleźć wierzących, lub pisali listy do krewnych i znajomych z tego terenu. Tak np. dotarłem do Lelczyc (woj. homelskie). Na wakacje 1990 roku zapraszam chętnych księży, kleryków, siostry zakonne z Polski".[17]

Takim sposobem w latach 1990-1991 powstało wiele parafii na terytorium wschodniej Białorusi. W niektórych wypadkach ludzie sami rejestrowali parafię i ksiądz przyjeżdżał do parafii już zarejestrowanej. Tak było w Swietłogorsku. W kwietniu 1990 r. było zebranie i rozpoczęto starania o rejestrację parafii. Parafia została zarejestrowana 21 VIII 1990 r.

Podstawą tworzenia parafii były starsze kobiety, one miały za sobą długie lata modlitwy, teraz otrzymały księdza i mogły się wymodlić do woli. Aby jednak działalność parafii nie skończyła się na odśpiewaniu egzekwii, trzeba było „przyciągać" nowych ludzi do kościoła. W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych wszystkie parafie masowo organizowały wyjazdy dzieci na wakacje do Polski. Trwało to trzy, nieraz cztery lata. Niewątpliwie jakieś efekty były. Może ok. 10-20 % dzieci i ich rodzin znalazło się w Kościele. Prowadzona jest katechizacja parafialna. Duża w tym zasługa sióstr zakonnych.

Wiele parafii organizuje na miejscu wakacje z Bogiem czy inne formy wakacji dla dzieci i młodzieży. Od czterech lat w dekanacie postawskim organizuje się rekolekcje oazowe. Organizowane są także dni skupienia w poszczególnych parafiach, rekolekcje parafialne, a także często młodzi wyjeżdżają na różnego rodzaju rekolekcje do Polski, pielgrzymki papieskie czy spotkania młodych.

Swoistą formą duszpasterstwa, a właściwie ewangelizacji jest organizowany z inicjatywy ks. Blina festiwal pieśni religijnej „Magutny Boża". Pierwszy raz odbył się w lipcu 1993 r. i od tej pory ma stały termin. Pomyślany jest nie jako przegląd twórczości, ale po to, aby zainteresować, przyciągnąć, dać trochę Ewangelii.

Obok tych inicjatyw poszczególnych duszpasterzy istnieje działanie duszpasterskie organizowane przez biskupa. Do tego typu działań należy zaliczyć peregrynacje. Dotychczas przeżyliśmy dwie peregrynacje. Najpierw od 2 lipca 1993 do 2 lipca 1994 r. wędrował po parafiach obraz Matki Bożej Budsławskiej. Peregrynacja objęła wtedy 208 parafii. Był to także czas szerzenia kultu Matki Bożej Budsławskiej. Od tego czasu rozpoczęły się piesze pielgrzymki do Budsławia.

Następnie pielgrzymowała po parafiach figura Matki Bożej Fatimskiej. O tej peregrynacji myślał już bp Kondrusiewicz. Na jakiś czas została ona jednak odłożona. W lipcu 1995 r. miała miejsce historyczna pielgrzymka kapłanów pracujących w byłym ZSRR do Fatimy. Wtedy w imieniu wszystkich kard. Świątek zawierzył Kościół na Białorusi Matce Najświętszej. Niejako kontynuacją tej pielgrzymki było nawiedzenie naszych parafii (1 V 1997 – 19 IX 1998).

Swoistą formą ożywienia duszpasterstwa jest Synod Archidiecezji Mińsko-Mohylewskiej i Diecezji Pińskiej. W zamierzeniach jest to synod pastoralny. Chodzi o włączenie świeckich w prace synodu. Członkami zwyczajnymi synodu, oprócz duchowieństwa i przedstawicieli zakonów są także świeccy. Zasadnicza praca odbywa się w dekanalnych i parafialnych zespołach synodalnych. W ten sposób prowadzona jest katecheza dorosłych i uaktywnia się zaangażowanie świeckich. Synod zmierza też do zorganizowania różnych form systematycznego duszpasterstwa. Na przykład wynikiem pracy Sesji Plenarnej „Małżeństwo i Rodzina" był tzw. Dzień

Rodzin w katedrze, a potem w poszczególnych dekanatach i parafiach połączony z przekazaniem Karty Praw Rodziny i świadectwem rodzin z Domowego Kościoła. Rozpoczęliśmy przygotowanie osób dla poradnictwa rodzinnego. Obecnie w kursie uczestniczą po 2-3 osoby z każdego dekanatu.

2. Obecny stan Kościoła

a) duszpasterze

Na Białorusi są obecnie trzy diecezje katolickie. W archidiecezji mińsko-mohylewskiej 132 parafie obsługuje 80 księży. W diecezji pińskiej są 62 parafie, które obsługuje 35 księży. W diecezji grodzieńskiej jest 156 parafii, 106 księży i ok. 100 sióstr zakonnych.

Zgromadzenia zakonne żeńskie: 25 zgromadzenia mają 35 placówek; 9 zgromadzeń ma 11 placówek w diecezji pińskiej – 40 osób (9 miejscowych); 16 zgromadzeń ma 24 placówki w diecezji mińsko-mohylewskiej – 76 osób (49 miejscowych). Tylko trzy domy są zarejestrowane: eucharystki w Swobódce, siostry misjonarki Świętej Rodziny w Baranowiczach i w Homlu siostry Matki Teresy z Kalkuty.

Zakony męskie: 9 zgromadzeń ma 17 placówek w diecezji pińskiej – 22 osoby w tym 1 miejscowy; 12 zgromadzeń 39 placówek w mińskiej – 42 osoby w tym 7 miejscowych.

Wyższe seminarium ukończyło ogółem 41 kapłanów, z czego na Białorusi pracuje 27. Ksiądz Kardynał święcił 14 dla mińskiej i 4 dla Pińskiej – nie wszyscy kończyli seminarium w Grodnie.

Istnieje Wyższe Seminarium w Grodnie, gdzie studiuje ok. 100 alumnów, Instytut Katechetyczny w Grodnie i w Baranowiczach.

Specyfiką Kościoła na Białorusi jest to, że duszpasterze nie mają jednolitej formacji. Jeśli patrzeć na wspólną formację seminaryjną czy zakonną to będziemy mieli grupy od 2 do 6 osób maksimum mających tę samą formację. Każdy z nich ma inne doświadczenia duszpasterskie. Rodzi się problem integracji oraz jednej praktyki duszpasterskiej. Tej pierwszej służą dni skupienia. Regularnie raz w miesiącu każda diecezja ma swój dzień skupienia (archidiecezja mińsko-mohylewska jest podzielona na dwa rejony – witebski i miński). Te dni służą zarówno wzajemnemu poznaniu jak i przekazaniu komunikatów Kurii, oraz pogłębieniu życia duchowego. Dwa pierwsze zadania spełniają bardzo dobrze. Natomiast od dwóch lat nowy ojciec duchowny stara się pogłębić nasze życie duchowe swoimi konferencjami ascetycznymi. Wypracowaniu jednolitej praktyki duszpasterskiej służy Synod, który odbywają razem dwie diecezje.

b) środki społecznego przekazu

W początkowym okresie Kościół na Białorusi otrzymywał literaturę religijną z zagranicy. Pozycje w języku rosyjskim były wydawane w Brukseli i innych miejscach. Modlitewniki i inną literaturę w języku polskim otrzymywaliśmy

z Polski. Nieco później w Polsce wydawano także pozycje w języku rosyjskim, głównie katechizmy, ale także literaturę religijną. Na miejscu duże zasługi ma ks. Władysław Zawalniuk. Od 1988 r. tj. od czasu, gdy objął probostwo parafii św. Szymona i Heleny w Mińsku, wydaje własnym nakładem pozycje w języku rosyjskim, kilka numerów czasopisma „Wiara i Życie". Jego wielką zasługą są tłumaczenia ksiąg liturgicznych: Mszału i obrzędów innych sakramentów oraz pogrzebu. Są to wydania prywatne, nie zatwierdzone przez Kościół.

W 1994 r. powstały dwa wydawnictwa. W styczniu ks. Jerzy Mazur SVD w Baranowiczach zaczął wydawać miesięcznik kulturalno-religijny „Dialog". Miesięcznik ten ma obecnie 12 tys. nakładu. W tym samym roku kard. Świątek zorganizował w Mińsku redakcję „Ave Maria". Wydaje ona miesięcznik pod tym samym tytułem w nakładzie 10 tys. egz. Od 1995 r. redakcja ta wydaje także biuletyn informacyjny „Katolickie Nowiny" (3 tys. egz.) oraz kwartalnik „Nasza Wiara". Od 1998 r. wychodzi kolorowe czasopismo dla dzieci „Mały Rycerz". Wydano kilka pozycji książkowych w języku białoruskim. Istnieje także wydawnictwo w Grodnie.

Od 1994 r. w białoruskim radio w każdą niedzielę o godz. 11 transmitowana jest Msza święta. Był czas, gdy próbowano całkowicie zlikwidować tę audycję, ale pisma i petycje ludzi ją uratowały. Niestety ograniczono czas transmisji do 30 minut.

c) sytuacja prawna Kościoła na Białorusi

Sytuacja prawna Kościoła opiera się w dużej mierze na dekretach z 1918 i 1922 r. Na mocy tych dekretów Kościół podlega kontroli państwa. Parafia musi być zarejestrowana przez odpowiednie organy państwowe. Do tego potrzebny jest komitet parafialny. On występuje w imieniu parafii, on ma osobowość prawną, zarządza parafią itp.

Nowe akty prawne z początku lat 90-tych dają każdemu obywatelowi prawo swobodnego wyboru przynależności do organizacji religijnej. Kościoły i organizacje religijne posiadają osobowość prawną po ich zarejestrowaniu przez odpowiednie władze. Dla zarejestrowania parafii potrzeba co najmniej 10 osób, które tworzą tzw. komitet kościelny. Wśród nich musi być przewodniczący, sekretarz i skarbnik. Zasadnicze zmiany w stosunku do dawnego prawa: zmniejszono liczbę osób potrzebnych do zarejestrowania parafii z 20 do 10, ksiądz jest przewodniczącym komitetu, miejscowi księża nie potrzebują już zezwolenia Urzędu do Spraw Wyznań na wykonywanie funkcji duszpasterskich.

Nie dotyczy to księży obcokrajowców. Oni nadal są na umowie z komitetem kościelnym i w zasadzie nie mogą prawnie występować do władz w imieniu parafii, czyni to zawsze przewodniczący komitetu. Na działalność duszpasterską muszą mieć pozwolenie; otrzymują je na rok i każdego roku trzeba je przedłużać. Bez zgody Urzędu do Spraw Wyznań biskup nie może zmienić takiego księdza ani zatrudnić nowego.

Taka sytuacja prawna powoduje, że zakony zazwyczaj nie mogą uzyskać zatwierdzenia. Prawo i władza nie zna takiego pojęcia jak zgromadzenie zakonne. Każdy dom zakonny podlega temu samemu prawu, co związek wyznaniowy. Do ich zatwierdzenia potrzeba 10 osób miejscowych. Stąd tylko trzy domy zakonne mają rejestrację państwową.

Obecne władze przygotowują poprawki do ustawy o wolności wyznania. Nowa ustawa ma ograniczyć działalność grup religijnych, a dać przywileje Cerkwi Prawosławnej.

d) problemy Kościoła

Do tej pory zasadniczym problemem był, i w jakimś stopniu pozostaje, brak kościołów i kaplic. Budowa kościołów pociąga za sobą problemy organizacyjno-budowlane, finansowe i duszpasterskie. Te ostatnie polegają na tym, że bieganie za materiałami i poszukiwanie finansów łączą się z częstymi wyjazdami księdza, na czym cierpi katecheza.

Problemem jest sprawa j ę z y k a. Kościół katolicki nazywa się często polskim Kościołem, i rzeczywiście na całej Białorusi, także u nas, babcie, które stanowiły początek parafii, modlą się po polsku i inny język w liturgii uważają za świętokradztwo. Młodzież jednak już nie mówi po polsku i często nie rozumie tego języka. Co zatem zrobić, aby nie wygonić z kościoła starszych, ale też otworzyć drzwi kościoła dla młodych i ludzi innych narodowości.

Mimo że już prawie 10 lat pracujemy na wschodniej Białorusi i większość liturgii prowadzimy po białorusku, nie mamy do tej pory ksiąg liturgicznych w tym języku. Nie ma nawet zatwierdzonych części stałych Mszy. Korzystamy z tych, które w 1990 r. wydał we własnym zakresie ks. Zawalniuk. Niby działała komisja liturgiczna, ale nie widać efektów jej pracy.

Nie mamy do tej pory nawet studyjnego wydania mszału, obrzędów sakramentalnych czy pogrzebowych. Albo korzystamy z polskich, tłumacząc modlitwy na żywo, albo z formularzy przygotowanych przez którąś parafię dla siebie. Duże w tym zasługi ks. Władysława Zawalniuka, który przetłumaczył wszystkie obrzędy, i wielu księży z nich korzysta.

Dużą rolę w odrodzeniu Kościoła odgrywali świeccy. To oni organizowali parafie, starali się o ich rejestrację i o odzyskanie kościoła. Ale obecnie w niektórych wypadkach tzw. dwadcatka czy jej przewodnicząca w nowej sytuacji, gdy już pojawił się na stałe ksiądz, stały się przeszkodą w rozwoju parafii. Często wchodziły w grę wzajemne antypatie. Z chwilą gdy ksiądz przejął inicjatywę, odbierając ją dotychczasowym przewodniczącym, zaczął dopuszczać do działalności inne osoby, pojawiały się konflikty.

* * *

Jako zakończenie refleksja osobista. W 1993 r. przyjechałem do Rogaczewa, gdzie miałem także sprawować funkcję proboszcza. Był tam zniszczony

kościół, który można było przejąć od władz miejskich. Pojechałem go obejrzeć. Gdy patrzyłem na fronton główny, wydawało się, że kościół nie jest zdewastowany i remont nie będzie trudny. Jednak idąc dalej zobaczyłem ruiny. Ścian prezbiterium w ogóle nie było.

Wtedy przyszła refleksja. Podobna jest sytuacja żywego Kościoła na Białorusi. Pierwsze spotkania z grupą starszych kobiet, które się modliły, dawały złudzenie, że nie jest źle. Wybuduje się kościół i przyjdą także inni. Następne lata przekonały, że ateizacja zniszczyła nie tylko Kościół, ale także człowieka. Dlatego praca jest trudna, żmudna i długa. Trzeba wszystko budować na nowo. Ta praca już się rozpoczęła. Mamy nadzieję, że przyniesie owoce.

PRZYPISY

[1] Są to prace: R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSSR 1917-1939*, Lublin 1997; *Za wschodnią granicą 1917-1993*. O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim rozmawia Jan Pałyga, Warszawa 1993; A. Hlebowicz, *Kościół w niewoli*, Warszawa 1991. Zainteresowanych tematem, szczególnie historią, odsyłam do pozycji R. Dzwonkowskiego, gdzie można znaleźć obfitą bibliografię.

[2] Por. R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 37.

[3] Tamże, s. 63n.

[4] Zob. tamże, s. 244n.

[5] Por. tamże, s. 248n.

[6] Tamże, s. 231.

[7] Zob. R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917-1939. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 105.

[8] *Za wschodnią granicą*, dz. cyt., s. 224

[9] „Za jego rządów zamknięto 14 tys. świątyń, w tym wiele kościołów – w sumie większość tych, których jeszcze nie zamknięto. Dużo z nich zniszczono (zdaje się, że także wtedy wysadzono w powietrze cerkiew Chrystusa Zbawiciela w Moskwie). Cytowano nieraz jego zdanie: «W 1970 roku pokażę wam w telewizji ostatniego wierzącego człowieka w ZSRR»". – Tamże, s. 188.

[10] A. Hlebowicz, *Kościół w niewoli*, dz. cyt., s. 68-95.

[11] Tamże, s. 43.

[12] Tamże, s. 33

[13] *Za wschodnią granicą*, dz. cyt., s. 264.

[14] S. Ryżko, *Kronika Kościoła Rzymskokatolickiego w Łahiszynie*, Warszawa 1995, s. 94-95.

[15] Na terytorium ZSRR istniały dwa seminaria duchowne: jedno w Rydze, a drugie w Kownie. Seminarium w Kownie liczyło przez długie lata 20-30 alumnów, a w Rydze ok. 20. W Kownie w zasadzie przyjmowano do seminarium Litwinów i kandydatów z Litwy. „Było zawsze parę procent miejscowych Polaków, ale nie czuli się tam najlepiej i niektórzy ukrywali, że są Polakami. Tego nie było w Rydze. Tam było naprawdę seminarium międzynarodowe" (*Za wschodnią granicą*, dz. cyt., s. 218).

[16] Zob. tamże, s. 257-264.

[17] W. Blin, *Życie Kościoła katolickiego na Białorusi w ostatnich latach trwania systemu totalitarnego*, Mohylew 1994, referat wygłoszony w Grodnie w 1994 r.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

UDZIAŁ RODZICÓW W PRZYGOTOWANIU DZIECI DO I KOMUNII ŚWIĘTEJ

Przygotowanie dzieci do I Komunii Świętej łączy się z katechezą rodzinną, której znaczenie Kościół podkreśla w wielu dokumentach (por. KK nr 11 i 35; DA nr 11 i 30; KDK nr 52; CT nr 68; FC nr 52-54). Powinna ona wyprzedzać wszelkie formy katechezy, im towarzyszyć i je rozszerzać. Istotą tej katechezy jest promieniowanie w świecie radością miłowania oraz dawanie konkretnego świadectwa wiary (por. FC nr 52-53). Posługa katechetyczna rodziny nabiera dziś często charakteru misyjnego. Rodzina żyjąca wiarą staje się znakiem obecności Chrystusa i jego miłości wobec ludzi, którzy nie wierzą, odeszli od Boga czy też przeżywają wątpliwości w wierze (por. FC 54).

Również w realizacji katechezy w środowisku chrześcijańskim udział rodziców jest konieczny. Ich zaangażowanie jest bardzo potrzebne na terenie parafii. Tu staje się ono formą apostolstwa wspólnotowego (por. CHFL nr 28 oraz KKK nr 1656). Szczególnego zaś współdziałania rodziny i parafii wymaga przygotowanie dzieci do I Komunii Świętej. Stąd też dokumenty II Synodu Diecezji Włocławskiej w instrukcji o pierwszej Komunii Świętej podkreślają, że przygotowanie do niej powinno odbywać się w ścisłej współpracy z domem rodzinnym. Zaleca się organizować comiesięczne lub częstsze spotkania z rodzicami dzieci. Te spotkania mogą być okazją do katechizacji rodziców, zwłaszcza religijnie zaniedbanych.[1]

Rola rodziców w przygotowaniu dzieci do Eucharystii ciągle wzrasta. Przed Soborem Watykańskim II przygotowanie do tego sakramentu spoczywało przede wszystkim na duchownych. Sobór dowartościował rolę rodziców w zakresie wychowania religijnego. Na przykład w Kościele na terenie Niemiec zwyczajną praktyką stało się zaangażowanie rodziców w prowadzenie katechezy dla dzieci przed I Komunią Świętą.[2] Istnieje w tym zakresie już wiele doświadczeń.[3] Katecheza przygotowująca dzieci do I Komunii Świętej dokonuje się na terenie parafii. Równolegle odbywają się lekcje religii w szkole. Realizuje się tam szeroki program nauczania religijnego.

W parafii dokonuje się również katecheza przygotowująca do sakramentu bierzmowania.[4] Te formy katechezy zazwyczaj prowadzone są w czasie wolnym, tj. w piątek wieczorem, sobotę, niedzielę. Duży nacisk kładzie się tu na ukształtowanie dojrzałych postaw chrześcijańskich. Pomocą do osiągnięcia tego celu jest

wdrażanie młodzieży do różnych form zaangażowania chrześcijańskiego, a zwłaszcza w pomoc wobec potrzebujących.[5]

W niektórych projektach przygotowania dzieci do I Komunii Świętej katechezy dla dzieci odbywają się równolegle z katechezami dla rodziców.[6] Najczęściej dla rodziców przewiduje się około 10 spotkań. Takie podejście pomaga uświadomić rodzicom ich odpowiedzialność za wychowanie religijne. Może również stać się okazją do odkrywania nowych więzi z parafią i głębszego utożsamiania się ze wspólnotą parafialną. W wielu sytuacjach zapobiega to traktowaniu parafii jako instytucji usługowej.[7] Katechezy realizowane są w małych, kilkunastoosobowych grupach, z wykorzystaniem metod aktywizujących.

Także katecheci polscy podkreślają wielką rolę rodziców w przygotowaniu do I Komunii.[8] Fundamentem, na którym może opierać się katecheza przygotowująca do niej, jest religijność dziecka. Ta zaś może rozwijać się prawidłowo tylko w rodzinie, w ścisłym związku z parafią.[9] Rodzina bowiem wypełnia swoją rolę przez długi okres. Pełni ona tę misję, zanim dziecko pójdzie do szkoły i będzie cały czas uczestniczyć w katechezie. Ona zapoznaje dziecko z podstawowymi prawdami religijnymi, daje świadectwo życia chrześcijańskiego, uczy widzenia problemów egzystencjalnych w świetle wiary, stwarza okazje do wielu przeżyć religijnych. Jednak sama rodzina nie może przyczynić się do ukształtowania dojrzałej religijności. Potrzebuje ona koniecznie współdziałania z parafią. Parafia umacnia rodzinę w tym procesie, pomaga w rozwiązywaniu problemów w kontaktach rodzinnych.

Parafia pomaga kształtować motywację religijnego działania. Ona wspiera także rodzinę w dawaniu świadectwa. W parafii dziecko może znaleźć różne typy świadectw. Będą one umacniać motywy religijnego postępowania katechizowanych. Tu młodzi ludzie spotkać mogą również osoby, które wywrą znaczący wpływ na ich dalszy rozwój osobowy i religijny. Parafia może też pomóc rodzicom w korygowaniu świadomości religijnej, do której coraz częściej wkradają się pojęcia sprzeczne z chrześcijaństwem. Do takich należy akceptacja antykoncepcji, tzw. przerywania ciąży, przedmałżeńskich stosunków seksualnych i rozwodów. Katecheza rodziców może być okazją do przyswojenia chrześcijańskiego systemu wartości. Stąd współdziałanie rodziny z parafią w zakresie rozwoju religijnego młodego pokolenia jest czymś koniecznym.[10]

Szczególne jednak zadania w okresie przygotowania dzieci do Eucharystii spoczywają na rodzinie. Rodzice wprowadzają do udziału we Mszy świętej przez wspólne z dziećmi uczestnictwo w niej już od najwcześniejszego dzieciństwa. Drugim ważnym ich zadaniem jest ścisłe współdziałanie z parafią w bezpośrednim przygotowaniu do przyjęcia Komunii Świętej. Pomagają wtedy w zrozumieniu tajemnicy Eucharystii i kształtują sumienie dziecka. Przygotowanie dzieci do dojrzałego korzystania z Eucharystii realizują rodzice przez częste przystępowanie do Komunii Świętej z racji różnych okoliczności rodzinnych.[11] Rodzice współdziałają z katechezą w szkole. Jednak ta współpraca nie może się ograniczyć do pomocy w opanowaniu materiału przekazywanego na katechezie. Przygotowanie

dzieci do Eucharystii powinno łączyć się z kształtowaniem coraz dojrzalszych postaw dzieci przez samych rodziców[12].

Przygotowanie rodziców do ich zadań podejmuje katecheza rodziców przed I Komunią Świętą. Ukazujące się w Polsce materiały katechetyczne uwzględniają taką katechezę. Można to dostrzec w materiałach przygotowanych przez ks. S. Hartlieba[13].

Wtajemniczenie w Eucharystię dokonuje się w dłuższym okresie czasu. Rozpoczyna się w klasie pierwszej i szczególnie koncentruje się na klasie drugiej. W pierwszym roku ważną rolę odgrywają nabożeństwa chrzcielne, które mają uświadamiać, że każde dziecko w chrzcie otrzymało nowe życie. W II roku wiele miejsca poświęca się nabożeństwom pokutnym. Po nich dzieci przystępują do sakramentu pokuty.

Następnym ważnym momentem w okresie przygotowania jest Misterium Paschalne. Przeżywanie największych tajemnic chrześcijaństwa połączone jest z katechezą dla dzieci i rodziców. W trakcie liturgii dzieci przyjmują każdego dnia Eucharystię. Przystępowanie do Eucharystii nie kojarzy się wówczas dzieciom z oczekiwaniem na prezenty. Po uroczystości Misterium Paschalnego dzieci są już głębiej wprowadzane w tajemnice Eucharystii. To intensywne katechizowanie trwa do uroczystości Zesłania Ducha Świętego. W tym okresie każdej niedzieli najpierw kapłan prowadzi katechezę na temat jakiejś części Mszy Świętej i sprawuje Mszę świętą. W domu rodzice jeszcze raz prowadzą na ten sam temat katechezę z dzieckiem.

Uroczystość Zesłania Ducha Świętego jest właściwym momentem na przygotowanie domowego przyjęcia z racji I Komunii Świętej. Dzięki temu unika się negatywnych konsekwencji przygotowania i istnieje szansa głębszego przeżycia przez dziecko i jego rodzinę wartości religijnych. Na drugim planie pozostaje zaś sama uroczystość zewnętrzna. W tym ujęciu godna podkreślenia jest metoda. Uczenie dokonuje się tu głównie przez uczestnictwo w liturgii.

Niektóre materiały publikują teksty konferencji przeznaczonych dla rodziców na comiesięczne spotkania. Do tej grupy należą materiały F. Orszulaka.[14] Zaproponowane teksty mają za zadanie kształtowanie świadomości rodziców. Przedmiotem wszystkich katechez jest pokuta. Autor podkreśla najpierw potrzebę pojednania i pokuty, stara się wskazać, jakie niesie ona szanse dla rozwoju duchowego całej rodziny i każdego z małżonków. Nawrócenie łączy się z wychowaniem. Dlatego w dalszej części autor przechodzi do bliższego analizowania rzeczywistości wychowania, a zwłaszcza jego wymiaru religijnego. Chrześcijańskie wychowanie stara się tu podkreślić sens świętowania niedzieli. Autor akcentuje także, że niedziela staje się w rodzinie okazją do przeżywania radości i do budowania głębokich więzi. Potem koncentruje się na tym, co burzy więź z Bogiem i z ludźmi, tj. na grzechu. Stara się też przypomnieć rodzicom, że sakrament pokuty jest początkiem odbudowywania więzi. Wskazuje też, że troska o rozwój sumienia umacnia rodzinę. Trwałość więzi rodzinnych uwarunkowana jest stałym wysiłkiem podejmowanym w celu

nawrócenia. Przypomina rodzicom, że modlitwa jest ważnym elementem rozwoju duchowego i przyczynia się także do umocnienia więzi rodzinnych. Metodą preferowaną w tych materiałach jest metoda wykładu. Ujęcie treści jest próbą odniesienia się do najbardziej typowych problemów, na które obecnie napotyka rodzina.

Pomimo wielu badań i refleksji nad udziałem rodziców w procesie religijnego wychowania współdziałanie to wiąże się z wieloma problemami. Przeprowadzone badania wśród rodziców dzieci przygotowujących się do I Komunii Świętej mieszkających we Włocławku pozwalają poznać ich przekonania i niektóre postawy. Badani rodzice pochodzili ze wszystkich części miasta, zarówno ze Starówki jak też z nowych dzielnic i przedmieścia. Rodzice ci w znacznym procencie przyznają się, że w dzieciństwie otrzymali religijne wychowanie (66 %). Znaczna grupa ankietowanych (około 32 %) ujawnia, że ich wychowanie nie było zbyt staranne w tym zakresie. Przyswojone w tym procesie wartości i wzory zachowań zazwyczaj wpływają w pewnym zakresie na sposób wychowania własnych dzieci. Stosunek tych osób do religijnego wychowania swoich dzieci ilustruje poniższa tabela (por. tabela nr 1).

Przeprowadzone badania ujawniają, że zdecydowana grupa badanych (90%) pragnie religijnego wychowania dla swoich dzieci. Ale także dość znaczna grupa (9%) odnosi się w sposób obojętny do takiego wychowania. Także osoby, które dość rzadko spełniają praktyki religijne, w większości pragną religijnego wychowania dla swoich dzieci (81,3%). W tej grupie około 15% przyznaje, że jest im to obojętne. Częściej zależy na nim kobietom niż mężczyznom.

Tabela nr 1. Stosunek rodziców do wychowania religijnego swoich dzieci

Czy chciałbyś, aby dzieci były wychowane religijnie ?	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem N=100
	M N= 45	K N=55	25-35 N=48	36-40 N=31	41-50 N=21	A N=29	B N=39	C N=32	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Zdecydowanie tak	86.7	92,7	89,6	93,5	85,9	86,2	100	81,3	90
Nie ma to znaczenia	11,1	7,3	10,4	6,5	9,5	13,81	0	15,6	9
Raczej nie	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Zdecydowanie nie	2,2	0	0	0	4,8	0	0	3,1	1
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Uwaga: Liczby N we wszystkich tabelach są te same. Dlatego nie będą powtarzane w kolejnych tabelach. W kolumnie opisującej stosunek do wyznawanej wiary litery oznaczają: A) deklarujący się jako głęboko wierzący, B) wierzący, C) wierzący i praktykujący od czasu do czasu.

W badaniach starano się też ustalić, kto decyduje o tym wychowaniu. To daje także pośrednio wiedzę o przebiegu tego procesu, o jego formie i sposobach realizacji. Wyniki zestawiono w drugiej tabeli.

Tabela nr 2. Osoba decydująca o wychowaniu dzieci

Kto ma w rodzinie decydujący głos w sprawach wychowania dzieci	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Pan (i)	17,8	27,3	31,3	9,7	23,8	20,7	20,5	28,1	23
Współmałżonek	4,4	0	0	3,2	4,8	0	0	6,3	2
Oboje rodzice	73,3	70,9	68,7	30,6	66,7	79,3	74,4	62,5	72
Babcia	4,5	1,8	0	6,5	4,7	0	5,1	3,1	3
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Rodzice podkreślają, że wychowanie jest ich wspólnym dziełem (72%). Jednak spora grupa respondentów ujawnia, że ciężar wychowania spoczywa wyłącznie na barkach jednego z rodziców (23%). Wśród nich jest 27,3% kobiet. Wychowanie spada na barki jednego z małżonków najczęściej wśród najmłodszych rodziców (31,3%). Są to osoby w wieku 25-35 lat. Wśród badanych jest niewielka grupa osób, która przyznaje się do pewnej porażki. Mówią oni, że w ich rodzinie często babcia decyduje o wychowaniu wnuków (3%).

Przejawem troski rodziców o religijne wychowanie dzieci przygotowujących się do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest sposób świętowania niedzieli w ich rodzinach. W świętowaniu ujawnia się dojrzałość chrześcijańska rodziców.

Tabela nr 3. Świętowanie niedzieli w rodzinie

Jak świętuje się niedzielę w Pana (Pani) rodzinie	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Msza święta z dziećmi i wspólny obiad	55,5	52,7	52	51,6	61,9	62	53,8	46,8	54
Obiad i odwiedziny	13,3	21,8	20,8	22,5	4,7	13,7	15,3	25	18
Odpoczynek	8,8	12,7	12,5	12,9	4,7	6,8	17,9	6,2	11
Obiad i oglądanie telewizji	2,2	7,2	6,2	3,2	4,7	0	5,1	9,3	5
Dzień wolny	0	5,4	4,1	3,2	0	3,4	5,1	0	3
Odwiedzanie rodziny	6.6	0	2	6,4	0	6,8	2,5	0	3
Nie pracuję w niedzielę	13,3	0	2	0	23,8	6,8	0	12,5	6
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Rodziców zapytano: Jak świętuje się niedzielę w Pana (Pani) rodzinie? Postawione rodzicom pytanie należy do pytań otwartych. Rodzice mogli udzielać

na nie swobodnych odpowiedzi. Stąd wiele typów odpowiedzi. Po przeprowadzeniu ankiety starano się je dopiero pokategoryzować. Najliczniejsza grupa badanych podkreśla, że świętowanie niedzieli oznacza wspólne uczestnictwo we Mszy świętej i wspólne spożywanie posiłku (54%). To sugeruje, że bardzo duża liczba rodziców ma świadomość konieczności dawania przykładu wypełniania obowiązków religijnych i to stara się realizować. Z kolei akcentowanie spożywania wspólnego posiłku może być interpretowane jako silna potrzeba kontaktu z najbliższymi. Jest to zrozumiałe w środowisku miejskim, w którym w ciągu tygodnia mało jest okazji do nawiązywania bliskich kontaktów. Drugą formą spędzania niedzieli jest wspólny posiłek i składanie wizyt znajomym (18%). Znaczna również grupa akcentuje w świętowaniu niedzieli potrzebę odpoczynku. (11%). Najstarsi rodzice (w wieku 41-50) akcentowali w sposobie świętowania niedzieli, że nie pracują (23,8%). Ta odpowiedź może sugerować, że praca zawodowa połączona z obowiązkami rodzicielskimi wobec stosunkowo małych jeszcze dzieci mocno wyczerpuje ich siły. Stąd niedziela jest dla nich przede wszystkim czasem odpoczynku.

Szczególnie istotnym elementem wychowania religijnego, w którym biorą udział rodzice, jest uczestniczenie z dziećmi we Mszy świętej. Starano się również poznać, jak wygląda realizacja tego zadania. Wyniki przedstawia tabela nr 4.

Tabela nr 4 Obecność rodziców z dzieckiem na Mszy świętej

Jak często Pan(i) był(a) z dzieckiem na Mszy świętej w ciągu ostatniego miesiąca	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
1 raz	13,3	18,2	12,5	19,4	19,0	17,2	12,8	18,8	16,0
2 razy	15,6	18,2	22,9	9,7	14,3	27,6	7,7	18,8	17,0
3 razy	20,0	27,3	27,1	25,8	14,3	31,3	23,1	18,8	24,0
4 razy	33,3	25,5	27,1	29,0	33,3	17,2	33,3	34,4	29,0
4 i więcej razy	15,6	5,4	6,2	12,9	14,3	6,9	15,4	6,2	10,0
Brak danych	2,2	5,4	4,2	3,2	4,8	0,0	7,7	3,0	4
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100,0

Z informacji zawartych w tabeli nr 4 wynika, że znaczna grupa rodziców (33%) rzadko spełnia swój rodzicielski obowiązek uczestniczenia we Mszy świętej. W tej grupie są ci, którzy chodzą z dzieckiem do Kościoła jeden lub dwa razy w miesiącu. Najdokładniej swoje zadanie spełnia niezbyt liczna grupa rodziców (39%). W niej są ci, którzy cztery razy w miesiącu lub nawet więcej razy uczestniczą z dzieckiem we Mszy świętej. Zaskakujące jest, że wśród tych, któ-

rzy deklarują się jako głęboko wierzący, aż 44,8% uczestniczy tylko jeden lub dwa razy z dzieckiem we Mszy świętej. W tej grupie ujawnia się sprzeczność pomiędzy deklarowanym stosunkiem do wiary a ich zaangażowaniem religijnym. Do najczęstszych zaniedbań w tym względzie przyznają się rodzice najmłodsi (35,4% rodziców w wieku 25-35 lat uczestniczy z dzieckiem tylko 1 lub 2 razy w miesiącu). Natomiast do największej pobożności przyznają się rodzice najstarsi (47,6% z nich bierze udział we Mszy świętej 4 i więcej razy). Z kolei rodzice w średnim wieku (36-40) spełniają w największym zakresie minimum wymagań tj. 54,8% uczestniczy od 3-4 razy we Mszy św. z dzieckiem.

Znakiem udziału rodziców w dziele wychowania religijnego jest wspólna modlitwa z dzieckiem. W codziennej modlitwie widać, jak mocno rodzice angażują się w proces religijnego wychowania. Ich zaangażowanie przedstawia tabela nr 5.

Tabela nr 5 Wspólna z dzieckiem modlitwa rodziców

Jak często modli się Pan(i) z dzieckiem	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Codziennie	22,2	23,6	25	22,6	19,1	31,0	35,9	0,0	23,0
Nieregularnie	22,2	43,6	33,3	32,2	38,1	51,7	30,8	21,9	34,0
Od czasu do czasu	28,9	16,4	27,0	19,3	14,3	10,3	15,4	40,6	22,0
Rzadko	6,7	15,4	2,1	9,7	9,5	3,4	10,2	3,1	6,0
Bardzo rzadko	4,4	9,3	4,2	12,9	4,7	0,0	7,7	12,5	7,0
Nie pamiętam	15,0	3,6	8,4	6,3	14,3	6,6	0,0	21,9	9,0
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Dominującą postawą rodziców jest, jak pokazuje to tabela nr 5, nieregularna praktyka modlitwy (34%). Znaczna grupa badanych zaniedbuje modlitwę (rzadko i bardzo rzadko modli się 13%, a 9% nie pamięta kiedy się modliło z dzieckiem). Grupa zaniedbujących się stanowi łącznie 22%. W najwyższym stopniu konsekwentne są osoby deklarujące się jako „wierzący". Oni w 35,9% modlą się codziennie z dzieckiem. Również rodzice najmłodsi (grupa wiekowa 25-35 lat) są w tym najbardziej stali. Z tej grupy 25% czyni to codziennie. W tym kontekście nasuwa się myśl, że dość wąska grupa dzieci otrzymuje od rodziców bardzo wyraźne świadectwo życia chrześcijańskiego. Wspólna modlitwa z dzieckiem jest szczególnie wyraźnym znakiem takiego życia. Należy mieć nadzieję, że dzieci mogą widzieć jeszcze rodziców i rodzeństwo modlących się oddzielnie.

Przygotowanie dziecka do I Komunii Świętej wzmaga zainteresowanie życiem religijnym i wpływa także na zachowania rodziców. Wielu z nich stara się być

wzorem życia religijnego, inni chcą poprawić się ze swoich słabości, a jeszcze inni naprawić różne zaniedbania. Aby się o tym przekonać, postawiono im pytanie: Jakie zachowania Pana(i) zmieniły się od rozpoczęcia przygotowania dziecka do I Komunii Świętej? Odpowiedzi na to pytanie zestawiono w tabeli nr 6.

Tabela nr 6. Zmiana zachowania rodziców na skutek przygotowania dziecka do I Komunii Świętej

Jakie zachowania Pana(i) zmieniły się od rozpoczęcia przygotowania dziecka do I Komunii św.	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Wzrosło zainteresowanie dziec.	28,9	10,9	20,8	19,4	14,3	6,9	23,0	25,0	19,0
Częściej mówię o Bogu z dziec.	55,9	63,6	60,4	54,8	66,7	50,0	64,3	60,5	60,0
Częściej idę z dz. na Mszę św.	15,5	23,6	18,8	25,8	14,3	10,4	28,2	25,0	20,0
Inne	0	1,9	0	0	4,7	0	25,6	0	1,0
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Postawione pytanie miało charakter otwarty. Rodzice mogli udzielania zróżnicowanych odpowiedzi. Tabela nr 6 pozwala zaobserwować pewne zmiany w zachowaniach rodziców pod wpływem przygotowania ich dziecka do Eucharystii. To przygotowanie powoduje u 19% większe zainteresowanie dzieckiem, częstsze rozmowy z nim o Bogu (60%) oraz zwiększenie częstotliwości praktyk religijnych (20%). Największa grupa jest przekonana, że powinna kształtować świadomość religijną dziecka. Trzykrotnie mniejsza grupa podkreśla w rolę osobistego świadectwa. Dlatego starają się nie tylko kształtować jego świadomość, ale dać mu wzór zachowań religijnych. Również kategoria „inne" zawiera ciekawe wypowiedzi.

W wychowaniu religijnym ważne miejsce zajmuje rozmowa z dzieckiem oraz podejmowanie dialogu, gdy dziecko stawia pytania. Tematykę tych rozmów ilustrują tabele 7 i 8.

Tabela nr 7. Tematy rozmów podejmowane przez rodziców

Na jakie tematy rozmawia Pan(i) z dzieckiem?	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Wiara i modlitwa	28,2	27,2	31,2	29,9	19,0	6,8	25,8	37,5	28
Pokuta i Eucharystia	46,6	50,9	45,8	51,6	57,1	79,3	33,3	40,6	49
Tematy, które są na katechezie	24,4	21,8	22,9	19,3	23,8	13,7	30,7	21,8	23
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Jak wynika z tabeli nr 7, rodzice dość chętnie podejmują dialog z dziećmi. Największa grupa (49%) stara się rozmawiać na tematy związane z sakramentami, do których przygotowuje się ich dziecko. Najmniej rodziców podejmuje tematy, które są omawiane na katechezie w szkole (23%).

Tabela nr 8 Tematy podejmowane przez dzieci

Jakie tematy podejmuje w rozmowie dziecko?	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Pokuta i Eucharystia	28,8	29,0	33,3	29,0	19,0	20,6	30,7	34,3	29,0
Treści katechez	55,5	60,0	58,3	64,5	47,6	62,0	64,1	46,8	58,0
Inne	15,5	10,9	8,3	6,4	33,3	17,2	5,1	18,7	13,0
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Rozmowy dzieci z rodzicami inspirują przede wszystkim treści katechez. Ilustruje to tabela nr 8. Potwierdzają to wypowiedzi 58% wszystkich rodziców. Dzieci najczęściej zwracały się do matek (60%). Najliczniejsza grupa rodziców w średnim wieku (64,6% rodziców w wieku 36 -40) chętnie podejmowała tematy inspirowane katechezą. Wśród tematów objętych kategorią „inne" były między innymi te, które dotyczyły oprawy liturgicznej a także te, które powodowane były niepokojem dziecka np. czy tatuś pójdzie do spowiedzi? Czasem zdarzały się odpowiedzi, że dziecko mało rozmawia o religii.

W trakcie badania starano się także ustalić opinie rodziców na temat tego, kto powinien przygotowywać ich dzieci do I Komunii Świętej. Ich przekonania w tym względzie ilustruje tabela nr 9.

Tabela nr 9. Osoby, które powinny przygotowywać dzieci do I Komunii

Kto powinien przygotowywać dziecko?	Płeć		Wiek			Stosunek do wiary			Razem
	M	K	25-35	36-40	41-50	A	B	C	
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
Rodzice	22,5	27,3	25,0	25,8	23,8	31,0	15,4	31,3	25,0
Katecheta	17,8	9,1	6,3	9,7	33,3	10,3	10,3	18,8	13,0
Rodzice i katecheci	55,6	63,6	66,7	61,3	42,9	58,7	71,8	46,9	60,0
Inne osoby	2,2	0	2,0	0	0	0	2,5	0	1,0
Brak danych	2,2	0	2,0	0	0	0	2,5	0	1,0
Razem	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Najliczniejsza grupa rodziców (60%) uważa, że w przygotowaniu do I Komunii konieczne jest współdziałanie rodziców i katechetów. To przekonanie podzielane jest najliczniej przez rodziców w średnim wieku (66,7%). Także dość duża grupa rodziców uważa, że to wyłącznie rodzice powinni przygotowywać do Eucharystii. Takie przekonanie podzielają najliczniej rodzice wierzący, ale praktykujący od czasu do czasu (31,3%). Mała grupa rodziców (13%) wyraża przekonanie, że wystarczające byłoby przygotowanie, którego dokonuje tylko sam katecheta. Jednakże głębokie zaufanie do katechety prezentuje najstarsza grupa rodziców (w wieku 41-50 lat). Oni w 33,3% byliby zadowoleni, gdyby tylko katecheta przygotowywał ich dzieci do I Komunii Świętej.

* * *

Przeprowadzone badania wyraźnie wskazują na potrzebę intensywniejszego współdziałania z rodzicami w procesie katechetycznym. Jest to szczególnie potrzebne w trakcie przygotowania do I Komunii Świętej. Świadomość potrzeby takiego współdziałania istnieje u znacznej grupy rodziców. Do współdziałania z nimi najlepszą płaszczyzną jest katecheza w okresie przygotowania do I Komunii Świętej. Jednak należy pamiętać, że jej owocność zależy w dużym stopniu od zastosowanych metod. Katecheza prowadzona metodą wykładu spełni to oczekiwanie w najmniejszym stopniu. Najbardziej pożądane przez rodziców są katechezy wykorzystujące metodę dyskusji. Rodzice mają wówczas szansę podzielić się własnym doświadczeniem religijnym i wychowawczym.

Przeprowadzone badania pozwalają zauważyć, że słabe jest życie religijne w rodzinach. Często brak w nim wspólnej modlitwy, wspólnego świętowania niedzieli, wspólnego uczestnictwa we Mszy świętej. Ponadto rodzice ujawniają pewne trudności w podejmowaniu rozmów z dzieckiem na tematy religijne. To wszystko wskazuje na potrzebę specyficznej katechezy dla rodziców. Powinna ona być połączona z różnymi formami nabożeństw religijnych. Powinny one stwarzać również możliwość dzielenia się doświadczeniem. Wsłuchiwanie się w różne rodzaje doświadczeń może inspirować do wielu przemyśleń oraz będzie przybliżeniem nieznanych dotąd wzorów religijnych zachowań.

PRZYPISY

[1] Por. *Drugi Synod Diecezji Włocławskiej. Statuty*, Włocławek 1994, s. 149.

[2] Por. A. Biesinger, *Erstkommunion als Familienkatechese*, „Christ in der Gegenwart" 1995, nr 10, s. 1-2.

[3] *Katechese in der Gemeinde. Hinführung der Kinder zur Eucharistie*, Frankfurt a.M. 1976[2]; W. Gies, *Erstkommunion vorbereiten*, Freiburg i.Br. 1977.

[4] Por. M. Zacher, *Katechese in der Gemeinde*, w: *Hinführung junger Menschen zur Firmung*, Frankfurt a.M. 1977.

[5] Zob. P. Zulehner, *Glaubenweckung und Firmung*, w: *Hinführung junger Menschen zur Firmung*, dz. cyt., s. 18-34.

[6] Por. A. Kalteyer, *Hinführung der Kinder zur Eucharystie*, dz. cyt., s. 197-241.

[7] Tamże, s. 18.

[8] Zob. J. Bagrowicz, *Kierunki formacji w przygotowaniu do I Komunii Świętej*, „Aten. Kapł." 84(1975) s. 312-325; J. Sztychmiler, *Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci do życia eucharystycznego*, Kat. s. 17-27; E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, Radom 1993.

[9] Por. E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, dz. cyt., s. 179-181.

[10] Tamże, s. 181-188.

[11] Por. R. Sztychmiler. *Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci do życia eucharystycznego*, dz. cyt., s. 17-21.

[12] Por. J. Bagrowicz, *Kierunki formacji w przygotowaniu do I Komunii Świętej*, art. cyt., s. 324.

[13] S. Hartlieb, *Pierwsza Komunia Święta drogą wtajemniczenia w Paschę Chrystusa*, Kraków 1996.

[14] Zob. F. Orszulak, *Katechezy dla rodziców na poszczególne miesiące całego roku*, Kraków 1998; H. Filipczuk, *Dlaczego rodzice? Udział rodziny w przygotowaniu dziecka do Pierwszej Komunii Św.*, Warszawa 1996.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA UKRZYŻOWANEGO WEDŁUG SYNOPTYKÓW

Podejmując próbę lapidarnego sformułowania, na czym polega życie chrześcijanina, trzeba by odpowiedzieć, że na osobowym związku z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym przez Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, a w konsekwencji na naśladowaniu Boga, który z miłości do nas i dla nas stał się Człowiekiem oraz jedyną drogą do Ojca. Podstawowym zadaniem chrześcijanina, ucznia Jezusa, jest więc osobowa więź z Nim i naśladowanie Go, co nie jest zadaniem łatwym, bo w czasie publicznej działalności Jezus wielokrotnie dawał do zrozumienia, że warunkiem pójścia za Nim jest zaparcie się samego siebie, wzięcie swego krzyża i naśladowanie Go (Mk 8, 34; Mt 10, 38; 16, 24; Łk 9, 23; 14, 27; zob. J 12, 25-26).[1] Imperatywy w wypowiedziach Jezusa nie mogą być rozpatrywane niezależnie od siebie, gdyż w rzeczywistości naśladowanie Jezusa oznacza pójście za Nim drogą krzyża. Mimo tego, że relacje synoptyków różnią się między sobą co do dokładnego brzmienia słów Jezusa na temat naśladowania Go, pozostają im wspólne cztery myśli: pójście za Jezusem; zaparcie się samego siebie; wzięcie czy dźwiganie swego krzyża oraz naśladowanie Mistrza.

1. Pójście za Jezusem

Według relacji ewangelistów – z wyjątkiem św. Łukasza – Jezus rozpoczął działalność publiczną od zgromadzenia wokół siebie grona najbliższych współpracowników, uczniów, których uczynił apostołami (Mk 1, 16-20; Mt 4, 18-22; J 1, 35-43). Jest jednak różnica między sposobem zawiązania relacji z uczniami przez Jezusa a sposobem powstawania jej między mistrzem i uczniem: rabbi – talmid w szkołach rabinackich.[2] W zwyczajach rabinistycznych i w szkołach filozofów greckich uczeń sam wybierał mistrza, za którym chciał chodzić i na wzór którego chciał kształtować własne życie. Przy czym uczeń mógł zmienić mistrza, gdy spotkał innego, którego uznał za lepszego. W przypadku Jezusa, On sam wybierał i powoływał uczniów. Uczniowie natomiast szli za Nim nie dlatego, jakoby był On znanym rabbim, ale ze względu na moc Jego słowa (Mk 1, 16-20; 2, 13-14; Mt 4, 18-22; 9, 9; Łk 5, 4-11.27-28; J 1, 43). Jezus nie używał żadnego zewnętrznego symbolu na oznaczenie powołania, jak to uczynił Eliasz narzucając swój

płaszcz na Elizeusza, ale powoływał słowem, „gdyż słowo Jego było pełne mocy" (Łk 4, 32).[3] Powołani natychmiast szli za Jezusem, pozostawiając wszystko. Słowa Jezusa kierowane do poszczególnych osób, które powoływał, wykazują różnice związane z sytuacją, w jakiej każdy się znajdował. Wspólne jest jednak to, że Jezus nie obiecywał łatwego życia, popularności ani sukcesu; przeciwnie – trudy, konieczność wyrzeczeń i „noszenie krzyża" ze względu na wyższą wartość należenia do grona Jego wybranych.

Logia o naśladowaniu zawierają w odpowiedniej formie słowo οπισω μου ελθειν (ακολουθειν)[4] (Mk 8, 34; Mt 10, 38; 16, 24) lub οπισω μου ερχεσ επχεσθαι[5] (Łk 9, 23; 14, 27), wyrażające ideę „pójścia za kimś" w sensie „bycia uczniem". W słowie tym mieszczą się wszystkie konsekwencje „bycia uczniem", tj. przebywnie w bliskości mistrza, dzielenie z nim losu, stranie się, by dorównać mistrzowi.[6] W odniesieniu do Jezusa οπισω μου ακολουθειν czy επχεσθαι oznacza nade wszystko naśladowanie Go (Mk 10, 21.28-29; Mt 19, 20-21; Łk 8, 12; 18, 22) i bycie z Nim na wzór oblubienicy podążającej za swoim oblubieńcem (Jer 2, 2), po to, by mieć udział w Jego obietnicach.[7] Pierwszy list św. Piotra wyraził tę myśl następującymi słowami: „Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami" (1P 2, 21). „Pójście za Jezusem" oznacza zatem coś więcej aniżeli fizyczne kroczenie „Jego śladami". Według Mateusza Jezus skierował wezwanie do naśladowania Go i dźwiganiu krzyża do dwunastu (10, 38; 16, 24), którzy już wcześniej poszli za Nim jako uczniowie za Mistrzem. Jezusowe wezwanie stanowi zatem zaproszenie do udziału w Jego mesjańskiej misji.

Końcem pewnej fazy chodzenia za Jezusem jako Mistrzem z Nazaretu stała się Jego męka i śmierć. Później nastąpiła inna faza: pójście za Nim jako uwielbionym Panem. Te dwie fazy w chodzeniu za Jezusem można za św. Pawłem nazwać „znajomością Jezusa według ciała" i „znajomością według ducha" (2 Kor 5, 16-17; Ga 1, 12).[8] To rozróżnienie jeszcze wyraźniej wskazuje, że nie tyle chodzi Jezusowi o fizyczne pójście za Nim, ale o aktualne dla wszystkich ludzi w każdym czasie osobowe związanie się z Nim.[9]

Ewangelicznym obrazem i przykładem ucznia naśladującego Mistrza w dźwiganiu krzyża jest Szymon z Cyreny przedstawiony w relacji Łukasza. Ewangelista ten napisał, iż Szymon został zatrzymany, gdy wracał z pola. Wówczas włożono na niego krzyż, „aby go niósł za Jezusem" (Łk 23, 26). Użyte przez Łukasza wyrażenia pozwalają dostrzec ścisły związek pomiędzy drogą krzyżową Jezusa i drogą Jego naśladowców.[10] Nie wystarczy bowiem tylko podziwiać Jezusa, trzeba się zjednoczyć z Jego osobą i pójść za Nim.

Uczniowie rabinów mogli odejść od swoich mistrzów i zacząć głosić własną naukę. Od Jezusa nie można odejść bez zdrady, bo jest się uczniem nie nauki, lecz osoby. Być uczniem Jezusa oznacza nie tyle wyznawać Jego naukę, co mieć udział w Jego krzyżu (por. Mk 8, 34 par.) i kochać Go bardziej niż ojca i matkę (por. Mt 10, 37).

2. Zaparcie się samego siebie

Warunkiem i konsekwencją pójścia za Jezusem jest zaparcie się samego siebie. Określający tę czynność czasownik występuje w Nowym Testamencie 33 razy w formie αρνεομαι,[11] a w formie απαρνεομαι[12] 11 razy i to tylko w Ewangeliach synoptycznych.[13] Wezwanie Jezusa do zaparcia się siebie samego: απαρνῆ σασθω ἑαυτον (Mk 8, 34; Mt 16, 24) czy απνησασθω ἑαυτον (Łk 9, 23) występuje tylko trzy razy u synoptyków i to tylko w pozytywnie formułowanych logiach o dźwiganiu krzyża (Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23). Warto też zauważyć, iż we wszystkich trzech relacjach to Jezusowe wezwanie ma miejsce po wyznaniu Piotra i pierwszej zapowiedzi męki i zmartwychwstania.

Zaparcie się siebie samego znaczy tyle, co całkowite zapoznanie siebie, radykalna rezygnacja z zaspokajania wyłącznie egoistycznych pragnień i dążeń, a w związku z tym umiejscowienie celu życia poza własnymi przyjemnościami. Od strony pozytywnej natomiast sformułowanie to oznacza podporządkowanie własnej woli woli Mistrza, Jezusa, a co za tym idzie, życie według Jeo przykazań. Zaparcie się siebie oznacza nie tyle dostrzeganie trudności na drodze życia, ale zapatrzenie się w Chrystusa, znajomość tylko Jego, „i to ukrzyżowanego" (1Kor 2, 2). Uczeń ma żyć ze świadomością, że przylgnął do Mistrza, który pierwszy podjął drogę krzyża.[14] Chodzi o to, by wyznawca i naśladowca Jezusa mógł powtórzyć za św. Pawłem: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (Ga 2, 19b-20). Dlatego też po wszystkich trzech wezwaniach do zaparcia się siebie samego (Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23) postawiony jest postulat utraty życia dla Jezusa w celu zyskania go w pełnym wymiarze, a także przestroga, że kto się zawstydzi Jezusa i Jego słów, „tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie, gdy przyjdzie w swojej chwale" (Łk 9, 26; por. Mk 8, 38), czy też w relacji Mateusza: „Syn Człowieczy (...) odda każdemu według jego postępowania" (16, 27). Wyraźnie widać więc, że zaparcie się siebie tudzież utrata życia dla Jezusa oznacza gotowość do składania świadectwa Jego osobie i słowom, niezależnie od kosztów i wyrzeczeń, jakie to wyznawanie może za sobą pociągnąć. Kto z kolei chce całym swym życiem świadczyć o Jezusie, musi z konieczności zapomnieć własne „ja", a jeśli już przyjdzie mu mówić o sobie, to o tyle, o ile posłuży to świadectwu o Jezusie, jak to czynił św. Paweł (zob. np. Dz 22, 1-21; 24, 11-21; 26, 2-23; 2Kor 11, 1-12, 11). Składanie świadectwa o Jezusie domaga się zaparcia się siebie aż do gotowości na męczeństwo.[15] Doskonałą ilustracją tego jest scena zaparcia się Piotra. Gdyby, w chwili aresztowania Jezusa, Piotr nie zaparł się Mistrza, musiałby się wówczas zaprzeć samego siebie, co już wtedy mogłoby go kosztować życie .[16] Nic więc dziwnego, że starożytność chrześcijańska używała tego samego wyrażenia na określenie świadka i męczennika: μάρτυς.[17]

Logia o naśladowaniu Jezusa i dźwiganiu krzyża sformułowane w sposób negatywny[18] nie mówią o zaparciu się siebie, lecz o tym, iż wobec miłości do Jezusa ustąpić muszą wszelkie związki rodzinne (Mt 10, 37-38; Łk 14, 26-27). Myśl jest jednak zasadniczo ta sama: od tych, którzy chcą być Jego uczniami, Jezus domaga się pełnej dyspozycyjności i gotowości do wyrzeczeń. Oba imperatywy w logionie Jezusa αρνησασθω εαυτον i αρατω τον σταυρον nie mogą być traktowane oddzielnie, albowiem dotyczą tej samej postawy: samozaparcie realizuje się przez codzienne dźwiganie krzyża.[19]

3. Wzięcie (dźwiganie) krzyża

Innym warunkiem i konsekwencją należenia do grona uczniów Jezusa jest konieczność „dźwigania swego krzyża". Trzy z wypowiedzi Jezusa na temat noszenia krzyża sformułowane zostały w formie pozytywnej (Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23), dwie natomiast – w formie negatywnej (Mt 10, 38; Łk 14, 27). Poszczególni ewangeliści użyli różnych czasowników w połączeniu ze słowem σταυρος: αρατω – niech weźmie (Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23). Łukasz jednak sprecyzował znaczenie czasownika przez dodatek καθ' μεραν αρατω (Łk 9, 23) – niech co dnia bierze,[20] względnie βασταζει[21] – nosi (Łk 14, 27) lub λαμβανει[22] – bierze (Mt 10, 38).[23]

Istnieją także różnice co do adresatów, do których omawiany logion Jezusa został skierowany. Według Mateusza (10, 5; 16, 24) Jezus skierował swoją naukę do Dwunastu swoich uczniów, którzy dla ewangelisty byli reprezentantami późniejszej gminy chrześcijańskiej.[24] W Ewangelii Markowej (8, 34) adresatem słów Jezusa był tłum wraz z uczniami. Łukasz z kolei wyraźnie zaznaczył, że Jezus „mówił do wszystkich" (προς παντας) (9, 23; według 14, 25 – do wielkich tłumów). Zwrot użyty przez Łukasza niedwuznacznie wskazuje, że wszyscy są powołani do naśladowania Jezusa jako pierwowzoru człowieka (por. Ef 1, 4; Kol 1, 15-17). Dotyczy to jednak nade wszystko uczniów Jezusa, którzy z wiarą przyjęli Ewangelię i zostali włączeni w misterium ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana. Ich też w pierwszym rzędzie dotyczyło wezwanie do codziennego dźwigania swojego krzyża jako reguła postępowania.

Zdaniem niektórych egzegetów,[25] wyrażenie „wziąć krzyż" było używane przez zelotów walczących z Rzymianami na oznaczenie gotowości poniesienia śmierci. Weszło ono do mowy potocznej, dlatego i Jezus mógł się nim posłużyć w swojej wypowiedzi.[26] Dla każdego zaś zeloty krzyż był symbolem gotowości do ofiary na rzecz uwolnienia Izraela spod rzymskiej okupacji, zanim jeszcze stał się dla chrześcijan symbolem zbawczej męki Chrystusa.

W czasach Jezusa krzyże były tak częste jak drzewa.[27] A ponieważ wiadomo było, że skazaniec sam musiał nieść swój krzyż (*patibulum*) na miejsce kaźni, przeto ta praktyka mogła dać podstawę do metaforycznego sformułowania „nieść swój krzyż".[28] Jednakże trzeba pamiętać, iż ani literatura rabinistyczna, ani literatura grecka nie znają takiej metafory.[29]

Niektórzy egzegeci[30] wysuwają wątpliwości, czy Jezus rzeczywiście użył słowa „krzyż" w logionie o pójściu za Nim i naśladowaniu Go, albo przynajmniej, czy miał na myśli męczeństwo, tym bardziej, że Mt 11, 29 mówi o „wzięciu jarzma na siebie". Zdaniem H. Langkammera[31] nic nie stoi na przeszkodzie, aby Jezus faktycznie mówił o krzyżu niezależnie od pełnej świadomości, co do rodzaju czekającej Go śmierci. Jezus mógł zatem użyć słowa „krzyż", mając na myśli proroctwo Ez 9, 4.6. W proroctwie tym jest mowa o opieczętowaniu wybranych znakiem „taw", tzn. znakiem krzyża.[32] Jest to symbol niewinnych (por. Ap 7, 3; 9, 4). W takim wypadku w logionie o dźwiganiu krzyża chodziłoby o świadectwo, o wzięcie znaku Boga na siebie, symbolu całkowitego oddania się Jemu.[33] Właściwy sens tekstu o dźwiganiu krzyża może więc być zrozumiany jedynie w kontekście pozostałych imperatywów logionu, tj. naśladowania Jezusa i zaparcia się samego siebie. Nie chodzi tu o dźwiganie krzyża w sensie dosłownym, ale w przenośnym – o gotowość na własną śmierć ze względu na wyznanie wiary, przynależności do Boga; tak jak znakiem przynależności do Boga był znak „taw" na czole wybranych w wizji proroka Ezechiela (Ez 9, 4.6).[34] Doświadczenie krzyża jest nierozerwalnie związne z głoszeniem Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. „Uczeń nie przewyższa nauczyciela, ani sługa swego pana" (Mt 10, 24). Jeśli Nauczyciel i Pan doświadczył cierpień, spotkają one także Jego naśladowców.[35]

Dzięki Łukaszowemu καθ' ήμεραν (9, 23) jasne jest, że w omawianym logionie Jezusa nie chodzi o dosłowne kroczenie drogą krzyżową z *patibulum* na ramionach ani o pojęty jednorazowo akt męczeństwa. Łukasz położył akcent w wypowiedzi Jezusa nie na męczeństwo w krańcowej sytuacji, ale na nieustanne, καθ' ήμεραν, przezwyciężanie trudności pojawiających się na drodze chrześcijanina pragnącego świadczyć o swym ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panu.[36] Synoptycy wskazują jednocześnie na trzy niebezpieczeństwa w codziennej egzystencji chrześcijańskiej, utrudniające naśladowanie Jezusa, a w konsekwencji – zbawienie: nadmierna troska o życie w jego doczesnym wymiarze (Mk 8, 35; Mt 16, 25; Łk 9, 24), dążenie do zdobywania bogactw (Mk 8, 36-37; Mt 16, 26; Łk 9, 25) oraz brak odwagi w wyznawaniu Jezusa i Jego nauki (Mk 8, 38; Łk 9, 26). W kontekście drugiego logionu Jezusa o dźwiganiu krzyża i pójściu za Nim (Łk 14, 27) Łukasz ponownie zwraca uwagę na przeszkodę, jaką w naśladowaniu Jezusa stanowi przywiązanie do wszystkiego, co się posiada: „Nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem" (14, 33).

O tym, że metafora codziennego umierania była znana pierwszym gminom chrześcijańskim, świadczy wyznanie św. Pawła: „Zapewniam was (...), że każdego dnia umieram" (1Kor 15, 31). Pierwsi chrześcijanie mieli też świadomość, że cierpienia i przeciwności codziennego życia mogą stanowić dopełnienie męki i krzyżowej śmierci Jezusa. Znów świadczy o tym św. Paweł: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa, dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1, 24). Tak więc jasne

było, iż jednorazowa droga krzyżowa Jezusa mogła być urzeczywistniana καθ' ήμεραν w życiu Jego naśladowców.

J.M.C. Crum[37] jest zdania, że sposób, w jaki ewangeliści mówią o krzyżu, przejawia tendencję młodego Kościoła do uczynienia z krzyża znaku chrześcijaństwa. W tym też czasie wyrażenie „wziąć krzyż" nabierało znaczenia metaforycznego, w sensie uczestnictwa w zbawczych cierpieniach Jezusa, a nawet dopełnienia ich (por. Kol 1, 24; Flp 3, 10). Pierwsi chrześcijanie mieli też nadzieję, że przez codzienne „branie krzyża" i udział w Jezusowych cierpieniach dojdą „jakoś do pełnego powstania z martwych" (Flp 3, 11). Toteż ewangeliści, pisząc o noszeniu krzyża w świetle drogi krzyżowej Jezusa i Jego zmartwychwstania, mogli już posłużyć się metaforą – obrazem dźwigania krzyża. Co więcej, po zmartwychwstaniu Jezusa, zwrot o „noszeniu krzyża" stał się klasycznym sposobem wyrażenia myśli o naśladowaniu Jezusa.[38]

Śmierć Chrystusa, z następującym po niej zmartwychwstaniem, nadała nowy sens znakowi krzyża: znak największego poniżenia stał się symbolem zbawienia i zwycięstwa nad szatanem i śmiercią (zob. 1Kor 1, 22-24; Ga 6, 14). Tak że już w pierwszej gminie chrześcijańskiej krzyż Chrystusa posiadał określoną rangę soteryczną: „On sam, w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – Krwią Jego zostaliście uzdrowieni" (1P 2, 24). Dlatego już w czasie redakcji Ewangelii ich autorzy wyrażali myśl o tym, że dźwiganie krzyża jest przywilejem, o czym świadczą słowa Jezusa: „Kto nie bierze swego krzyża (...), nie Jest Mnie godzien" (Mt 10, 38; por. Łk 14, 27). W takim ujęciu „dźwiganie krzyża" i naśladowanie Jezusa nie jest pozbawione radości.[39] Albowiem pozytywnie sformułowane wypowiedzi Jezusa o „braniu krzyża" kończą się we wszystkich synoptycznych Ewangeliach obietnicą nadejścia Syna Człowieczego w chwale i mocy (Mk 9, 1; Mt 16, 27-28; Łk 9, 26-27). Ponadto po negatywnie sformułowanym logionie Jezusa o „braniu krzyża" (Mt 10, 38), Mateusz zamieścił słowa Mistrza o Jego utożsamieniu z uczniami: „kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje" (10, 40-42) oraz obietnicę nagrody (10, 42). Zresztą niejednokrotnie Jezus obiecywał swym naśladowcom nagrodę już w życiu doczesnym, a nade wszystko – życie wieczne (Mk 10, 29-31; Mt 19, 28-30; Łk 18, 29-30). Tak więc, chociaż bycie uczniem Jezusa pociąga za sobą konieczność zaparcia się siebie i codziennego „dźwigania krzyża", jest ono nie celem, ale drogą.[40] Droga jest jasno wyznaczona i można jej doświadczać „co dnia". Natomiast cel w postaci wspólnoty z Jezusem, udziału w królestwie Bożym i życiu wiecznym to obiecana rzeczywistość, która – ze względu na autorytet słów Jezusa – zostanie niewątpliwie zrealizowana.

Tak jak nie można być uczniem Jezusa, jeśli się w Niego nie wierzy, tak też nie można nim być, jeśli nie kroczy się wskazaną przez Niego drogą.[41] Kto nie chce podjąć krzyża ani stracić swojego życia, nie może wejść we wspólnotę z Jezusem. Rozpoznanie zaś swojego krzyża może nastąpić po decyzji naśladowania Jezusa i ścisłego zjednoczenia się z Nim.[42] Odrzucenie krzyża Jezusa nie

oznacza wolności od wszelkiego krzyża, przeciwnie, jest wyborem krzyża nie do uniesienia, krzyża siebie samego.[43] Nikt w życiu nie uniknie krzyża. Chodzi jednak o to, aby własny krzyż włączyć w krzyż Jezusa i w ten sposób nadać mu zbawczy sens.[44]

Poza omawianymi tu logiami Jezusa o pójściu za Nim i „wzięciu swego krzyża", w których dominuje metaforyczny sens wypowiedzi, słowo „krzyż" występuje w Ewangeliach wyłącznie w materialnym znaczeniu, jako narzędzie męki.

4. Naśladowanie Chrystusa

Zdaniem H. Schürmanna[45] trzeci imperatyw w logionie Jezusa ακολουθειτω nie łączy się z οπισω μου ερχεσθαι czy ελθειν (ακολουθειν), lecz bardziej z αρατω i tworzy wraz z nim jedną całość: „niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje – tzn. na mojej drodze krzyżowej". Czasownik ακολουθειν pojawia się tylko w Ewangeliach i raz w Ap 14, 4 (zastosowanie Mt 10, 38) i wyraża szczególną relację uczniów do Jezusa będącego w drodze prowadzącej do ukrzyżowania i chwały. Występuje on w tekstach o powołaniu uczniów (Mk 10, 28; Mt 19, 21; Łk 9, 61), którzy zostali w ten sposób zaproszeni do pozostawienia wszystkiego (Mt 19, 21; Łk 9, 57-62) ze względu na wyższą wartość osobistego związku z Jezusem. To zaproszenie do naśladowania Jezusa jest wezwaniem mesjańskim, będącym odpowiedzią na pytanie, co czynić, „aby osiągnąć życie wieczne" (Mk 10, 17). Słowa Jezusa o naśladowaniu Go przez noszenie swego krzyża oznaczają nie tylko towarzyszenie Mistrzowi i odzwierciedlanie we własnym życiu Jego wzoru, ale także totalne zaangażowanie egzystencjalne i personalne, szczególny związek z osobą Jezusa. Albo jest się w całości związanym z osobą Jezusa, albo nie można się nazywać Jego uczniem. To znaczą słowa: „Kto nie nosi swego krzyża (...), kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem" (Łk 14, 27.33). Jest to zadanie dynamiczne, wymagające ciągłej osobistej gotowości do znoszenia przeciwności, cierpień, a nawet – jeśli to będzie konieczne – śmierci. Jest jeszcze jeden argument podkreślający, że chodzi tu o dynamiczną, życiową postawę wobec Jezusa: ewangeliści nie używają nigdzie rzeczownika posiadającego ten sam temat, co czasownik ακολουθειν .[46]

O tym, że to nie jest łatwe zadanie, dobrze wiedzieli tak autorzy Ewangelii, jak i pierwotne gminy chrześcijańskie. Nie było tajemnicą, że w chwili gdy aresztowano Mistrza (Mk 14, 50-52; Mt 26, 56), apostołowie pouciekali. Wszyscy ewangeliści odnotowali też, że Piotr zaparł się swego Mistrza (Mk 14, 66-72; Mt 26, 69-75; Łk 22, 54-62; J 18, 15-27), mimo że był świadkiem wielu przejawów Jego mocy. Piotr dał początkowo przykład, jak nie należy iść za Jezusem. Później jednak wziął swój krzyż i świadczył o Jezusie, doświadczając przy tym cierpień (Dz 4, 1-3; 12, 1-17). Mimo więc świadomości własnej słabości, ewangeliści zachowali cały radykalizm słów Jezusa. Warunkowy zaś sens wypowiedzi Jezusa (Mk 8, 34; Mt 10, 38; 16, 24; Łk 9, 23; 14, 27; zob. J 12, 26) wskazuje, że noszenie krzyża musi być podjęte dobrowolnie.

Logia o naśladowaniu skierowane były nie tylko do bezpośrednich słuchaczy Jezusa, ale do wszystkich tych, którzy usłyszeli Dobrą Nowinę o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Synu Bożym i zapragnęli mieć udział w Jego obietnicach. W każdym czasie naśladowanie Jezusa, podobnie jak pójście za Nim i zaparcie się siebie, oznacza podjęcie codziennego krzyża. Jest to przemierzanie wraz z Nim drogi od Galilei,[47] symbolu codziennych zajęć oraz miejsca doświadczenia mocy Jezusa, do Jeruzalem, miejsca poniżenia i chwały.[48] To, co synoptycy wyrazili w logionie o noszeniu swego krzyża, czwarty ewangelista zawarł w wypowiedzi Jezusa: „A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa" (J 12, 26). Słowa te wypowiedziane zostały w kontekście mowy o godzinie wywyższenia Syna Człowieczego (J 12, 23-36).

* * *

Z opracowanych logiów Jezusa o noszeniu swego krzyża i naśladowaniu Mistrza można wyprowadzić następujące wnioski teologiczne:

1. Naśladowanie Jezusa w Ewangeliach wiąże się nierozerwalnie z dźwiganiem krzyża. Jezus nie mógłby postawić swym uczniom tak radykalnych wymagań, nie dając im uprzednio wzoru ich realizacji. Toteż każde „dźwiganie krzyża" może być pojęte jako pójście za Jezusem przez udręki codziennego życia – a może nawet i śmierć – do chwały Jego zmartwychwstania i życia w społeczności zbawionych. „Branie krzyża" nie jest czynnością jednorazową, pojętą w materialnym sensie tego słowa, ale wyznaniem wiary i codzienną proklamacją przynależności do Jezusa; „co dnia" znaczy tu tyle, co „zawsze". Obejmuje ono: ubóstwo i właściwy dystans do rzeczywistości ziemskiej; służbę na wzór Jezusa Sługi; prymat pójścia za Jezusem przed więzami rodzinnymi; codzienną ascezę i gotowość na cierpienie, a nawet śmierć dla Jezusa i Ewangelii.

2. Wielokrotnie Jezus wskazywał na ubóstwo jako cechę charakterystyczną swoich naśladowców (por. Łk 10, 3-4; 12, 32-34; 18, 28-30; Mk 10, 28-31; Mt 19, 27-30) i warunek osiągnięcia doskonałości (Mt 19, 16-22; por. Mk 10, 17-22; Łk 18, 18-23). Jezus nie tylko uczył: „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę!" (Łk 12, 33), ale także: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie" (Mk 10, 21). Wezwanie do dawania jałmużny nie było czymś nadzwyczajnym w nauce Jezusa, bo dobroczynność i składanie jałmużny były znane i cenione już w judaizmie.[49] Jeżeli jednak się zważy, że w judaizmie dobra ziemskie były traktowane jako błogosławieństwo Boże, pojmie się nadzwyczajność wymagań Jezusa, które są niczym innym, jak konsekwencją Jego opcji na rzecz ubogich (Łk 4, 16-21; 6, 20; 16, 9-13.19-31; 18, 24-27; 21, 1-4) oraz wezwania do codziennego „noszenia swojego krzyża".[50] Naśladowanie Jezusa ubogiego wiąże się ściśle z zaparciem się samego siebie, ponieważ zakłada zaufanie Bogu i rezygnację z szukania oparcia wyłącznie w doczesnych środkach zabezpieczających życie, a także zgodę na trudności pojawiające się każdego dnia.[51]

3. Noszenie własnego krzyża i uczestnictwo w krzyżu Jezusa oznacza także służbę Jemu w najmniejszych braciach, w biednych, cierpiących, prześladowanych i samotnych, a także w szukających prawdy, zawiedzionych i zrozpaczonych (Mt 25, 31-46; 1Kor 12, 12-31). Jednym bowiem z naczelnych impratywów etosu krzyża jest weselić się z tymi, którzy się weselą, i płakać z tymi, którzy płaczą (Rz 12, 15). I to wszystko ma być czynione z miłości, „na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20, 28). Uczniowie Jezusa zostali wezwani do służby, bez oczekiwania na każdorazowe wynagrodzenie: „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: «Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać»" (Łk 17, 10).[52]

4. Doświadczenie ciężaru krzyża rozpoczyna się często we własnej rodzinie. Kto spotkał się z powołaniem przez Jezusa, nie mógł liczyć na natychmiastowe zrozumienie ze strony krewnych. Jednakże wobec ważności sprawy Jezusa wszelkie ziemskie uczucia i związki musiały przejść na drugi plan. Wymagania Jezusa są nader wyraźne: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14, 26). Mateusz (10, 37; zob. J 12, 25) złagodził ostrość tej wypowiedzi, przekazując bardziej sens niż dosłowne brzmienie słów Jezusa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien".[53]

Radykalizm wymagań Jezusa dochodzi do głosu jeszcze bardziej w odpowiedzi udzielonej powołanemu, który chciał jeszcze pogrzebać ojca: „zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głoś królestwo Boże" (Łk 9, 59-60; por. Mt 8, 21-22). Wyrażenie to było gorszące dla Żydów, którzy uważali pogrzebanie zmarłych za nieodzowny obowiązek religijny.[54] Słowa Jezusa stawiały Jego słuchaczy wobec konieczności wyboru pomiędzy pójściem za Nim, co w konsekwencji oznaczało popadnięcie w konflikt z opinią bliskich, a zachowaniem związku z bliskimi za cenę zignorowania Jezusowego powołania. I tu doszedł do głosu bezkompromisowy charakter wezwania Jezusa do pójścia za Nim i „noszenia swego krzyża".

5. „Noszenie krzyża co dzień" pojęte jako aceza i zaparcie się samego siebie oznacza z jednej strony umieranie dla grzechu i życie dla sprawiedliwości (Rz 6, 11.13.16.18-20), z drugiej zaś codzienną cierpliwość, przyjmowanie zamierzonych lub dopuszczonych przez Boga wydarzeń, mimo iż sprawiają ból czy upokorzenie. Autentyczny uczeń Jezusa codziennie umiera grzechowi, staremu człowiekowi i pożądliwościom, a zmartwychwstaje do nowego życia podporządkowanego swemu Mistrzowi. W codziennych przeciwnościach i wydarzeniach odczytuje wolę Bożą i przyjmuje je jako środki rozwoju królestwa Bożego w sobie i wokół siebie.[55] Podporządkowanie się woli Bożej jest jednoznaczne z wyrzeczeniem się nieuporządkowanych pragnień i przezwyciężaniem pożądliwości: „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego

namiętnościami i pożądaniami" (Ga 5, 24). Taka postawa prowadzi wreszcie do gotowości na męczeństwo ze względu na Jezusa i Jego orędzie zbawienia (Mk 8, 35). Albowiem „przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego" (Dz 14, 22).

Nic więc dziwnego, że choć na początku publicznej działalności Jezusa gromadziły się wokół Niego niezliczone tłumy, jednak ostatecznie niewielu poszło w Jego ślady. Jezusowe wymagania dotyczące codziennego „noszenia krzyża", choć skierowane do wszystkich – προς παντας (Łk 9, 23), zostały realizowane tylko przez niektórych (τινες). Niezrozumienie Jezusa było większe niż Jego aprobata.[56] „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia" – napisał już św. Paweł (1Kor 1, 18). Nie można zatem nigdy zapomnieć, że trudna droga krzyża nie jest cierpiętnictwem, lecz drogą do zmartwychwstania i chwały.

* * *

Podsumowując niniejsze rozważania, można powiedzieć, że ukrzyżowany Chrystus jest źródłem uzdrowienia i zbawienia dla tych, którzy wierzą w Niego. Jego zbawcze dzieło pociąga za sobą zobowiązanie moralne, bo obdarowanie łaską zbawienia domaga się współdziałania z Bogiem i zaangażowania w realizowany przez Niego plan zbawienia ludzkości. Chrystus może stawiać swoim uczniom wymagania, ponieważ sam wiele dla nich uczynił i jako pierwszy przeszedł drogę, na którą wezwał swoich naśladowców. Przynależność zatem do grona odkupionych uczniów Jezusa obejmuje konieczność codziennego dźwigania krzyża, zaparcia się siebie i naśladowanie Mistrza. Zakłada to potrzebę zachowania właściwego dystansu do rzeczywistości ziemskich, prymat spraw Bożych względem więzów rodzinnych, gotowość na cierpienie, a nawet śmierć dla Jezusa.

PRZYPISY

[1] Zob. W. Bracht, *Jüngerschaft und Nachfolge*, w: *Kirche im Werden*, Paderborn 1976, s. 143-165; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, s. 298-301; J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments. Supplement*, Bd. 5, Freiburg 1994, s. 167-170; W.J. Harrington, *Chrystus i życie*, Warszawa 1987, s. 51-56; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1979, s. 253; H. Muszyński, *Etos biblijny*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, Warszawa 1980, s. 9-63; T. Loska, *Ewangelia według św. Marka*, Katowice 1989, s. 46-47; K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des neuen Testaments*, Heidelberg 1949, s. 217-238; tenże, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Kraków 1985, s. 107-110; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1960, s. 168, 248; tenże, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1963, s. 166-169; D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew*, Ed. 2, Wilmington 1989, s. 30-33, 40-45; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1993, s. 55-66; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, Düsseldorf 1964-1966, T. 1, s. 252-254, T. 2, s. 51-52; W. Trilling, *Das Evangelium nach Matthäus*, Düsseldorf 1965, Bd. 1, s. 234-235, Bd. 2, s. 103-105.

[2] Por. B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania Chrystusa według Mt 16, 24 i tekstów paralelnych*, w: *Studia z biblistyki*, dz. cyt., s. 196; zob. M. Bednarz, *Jezus wzorem męczenników*

i prześladowanych w Ewangelii św. Łukasza, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 7(1979) s. 44-46; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg 1990, s. 167.

[3] Por. J. Gnilka, *Jesus von Nazaret*, dz. cyt., s. 168; S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa na podstawie Ewangelii św. Matka*, „Współczesna Ambona" 13(1985) nr 1, s. 141-142.

[4] Zob. G. Kittel, ακολουθέω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT), I, s. 210-215.

[5] Zob. J. Schneider, έρχομαι, w: TWNT, II, s. 662-672.

[6] Por. S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa...*, art. cyt., s. 135-136; B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania...*, art. cyt., s. 196.

[7] Por. A. Schulz, *Suivre et imiter le Christe d'après le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 55.

[8] Por. B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania...*, art. cyt., s. 197.

[9] Por. S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa...*, art. cyt., s. 136; U. Luz, Das *Evangelium nach Matthäus*, II, Tlbd. (8-17), dz. cyt., s. 491.

[10] Zob. S. Bielecki, *Teologia dzieł św. Łukasza*, „Współczesna Ambona" 17(1989) nr 1, s. 8.

[11] Zob. H. Schlier, αρνέομαι, w: TWNT, I, s. 468-471.

[12] Zob. tamże, s. 471.

[13] Por. R. Koch, *Selbstverleugnung*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Aufl. 3, Bd. 2, Graz 1967, s. 1249-1252; B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania...*, art. cyt., s. 198.

[14] Por. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1937, s. 40-41; C.J. Peifer, *The First and Second Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Collegeville 1960, s. 15.

[15] Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Bd. 2, Freiburg 1980, s. 59-60; S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa...*, art. cyt., s. 136.

[16] Por. G. Bouwman, *Folgen und Nachfolgen im Zeugnis der Bibel*, Salzburg 1965, s. 80-81.

[17] Zob. H. Strathmann, μάρτυς, w: TWNT, IV, s. 477-514.

[18] „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien" (Mt 10, 38); „Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem" (Łk 14, 27).

[19] Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Bd. 1, Freiburg 1982, s. 540-541. Zdaniem D. Bonhoeffera (*Nachfolge*, dz. cyt., s. 41), Chrystus przez wezwanie do zaparcia się siebie przygotował swych uczniów do słów o wzięciu krzyża. Tylko wtedy uczniowie mogą być gotowi nieść krzyż z powodu Jezusa, jeśli zapomną o sobie. Jeśliby Jezus nie powiedział najpierw o konieczności zapomnienia o sobie, słowa o dźwiganiu krzyża byłyby zbyt trudne do przyjęcia.

[20] Za pomocą odpowiedniego doboru słów Łukasz wyraźniej od pozostałych ewangelistów dał do zrozumienia, że chodzi o wielokrotne noszenie krzyża.

[21] Zob. F. Büchsel, βαστάζω, w: TWNT, I, s. 596-597.

[22] Zob. G. Delling, λαμβάνω, w: TWNT, IV, s. 5-7.

[23] Zdaniem egzegetów (J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 2, Zurich 1979, s. 22; tenże, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, Freiburg 1986, s. 393; tenże, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 2, Freiburg 1988, s. 86; G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament. Kommentar und Material*, Bd. 1, Würzburg 1995, s. 112, 230, 328, 350; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1 - 16,20*, Stuttgart 1979, s. 98; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., Bd. 1, s. 542) logion sformułowany negatywnie jest najbardziej pierwotny. Oznaczałoby to zatem, że w tym przypadku wiersze Mt 10, 38 i Łk 14, 27 są bardziej pierwotne aniżeli Mk 8, 34 i zależne od niego teksty paralelne. Innego zdania jest B.J. Niewczas (*Wezwanie do naśladowania...*, art. cyt., s. 227, 229-230), który utrzymuje, iż najbardziej pierwotną, tzn. najbliższą praźródła nauczania apostolskiego (*Urquelle*), postać logionu przekazał Łk 9, 23.

[24] Zob. J. Kudasiewicz, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Lublin 1986, s. 87.

[25] M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Aufl. 2, Leiden 1976, s. 266, przyp. 2 („Obgleich die rabbinischen Parallelen spät und selten sind (...) liegt doch die Vermutung nahe, daß Jesus hier eine zelotische Formel aus dem allgemeinen Sprachgebrauch übernommen hat"); tenże, *Nachfolge und Charisma.*

Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin 1968, s. 64; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1948, s. 350. Ich przypuszczenie, że metafora o dźwiganiu krzyża była znana zelotom, J. Gnilka (*Das Matthäusevangelium*, dz. cyt., Bd. 1, s. 396) uważa za co najmniej wątpliwe. Również R. Pesch (*Das Markusevangelium*, dz. cyt., Bd. 2, s. 60) odrzuca hipotezę, jakoby słowa Jezusa miały swoje źródło w potocznym, obiegowym powiedzeniu zelotów, gdyż sensem całej wypowiedzi Jezusa jest wezwanie do wyznania wiary w Niego.

[26] S.G.F. Brandon (*Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, s. 245) wysunął nieuzasadnioną hipotezę, że sam Jezus był zelotą i sprzyjał zbrojnemu oporowi.

[27] Zob. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, dz. cyt., s. 64, przyp. 76; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Bd. 1, dz. cyt., s. 542-543.

[28] Por. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Bd. 2, Freiburg 1899, s. 207-208; K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu...*, dz. cyt., s. 218-219.

[29] „Das Bild vom Aufnehmen des Kreuzes hat in der Umweltliteratur keine Parallele" - J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, dz. cyt., s. 396; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Tlbd. (8-17), Zürich 1990, s. 143. Jedyny znany przykład przytaczają H.L. Strack i P. Billerbeck, cytując żydowską Haggadę do Rdz 22, 6: „Abraham nahm das Brandopferholz und legte es auf seinen Sohn Isaak, wie einer, der das Kreuz auf seiner Schulter trägt". Ale używany przez rabinów zwrot brzmiał: „Leiden bzw. Züchtigungen annehmen" - H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Aufl. 7, Bd. 1, München 1978, s. 587.

[30] J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 299; E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und seiner kanonischen Parallelen*, Berlin 1968, s. 297; F. Spitta, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium*, Leipzig 1912, s. 231.

[31] H. Langkammer, *Jezus wprowadza uczniów w tajemnicę swojej śmierci*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 3, Lublin 1978, s. 165.

[32] Litera „taw" w starożytnym alfabecie hebrajskim miała postać krzyża (por. Ap 7, 2-8).

[33] Zob. E. Dinkler, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, s. 77-98.

[34] R. Pesch (*Das Markusevangelium*, Bd. 2, dz. cyt., s. 60) przyjmuje to twierdzenie i uzupełnia je o przekonanie, że logion Mk 8, 34 nie był inspirowany wzmianką Mk 15, 21 o Szymonie z Cyreny dźwigającym krzyż Jezusa. Podkreśla więc, że bardziej chodzi tu o sens przenośny, aniżeli dosłowny. Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Tlbd. (8-17), dz. cyt., s. 142-144.

[35] Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, II, Tlbd. (8-17), dz. cyt., s. 144-145.

[36] Por. W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*, Freiburg 1994, s. 59-60; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Bd. 1, dz. cyt., s. 539; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*, T. 1, dz. cyt., s. 252-253; T.M. Dąbek, *„Kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mk 8, 34)*, w: *Agnus et Sponsa*, Kraków 1993, s. 40-42.

[37] *St. Mark's Gospel: Two Stages of its Making*, Cambridge 1936, s. 37; por. W. Barclay, *New Testament Words*, London 1964, s. 45.

[38] Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, dz. cyt., s. 397.

[39] „Unter diesem Kreuz zu gehen ist (...) höchste Freude" - D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, dz. cyt., s. 45.

[40] Por. S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa...*, art. cyt., s. 136; D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, dz. cyt., s. 42.

[41] Por. S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa...*, art. cyt., s. 136.

[42] „Wer sein Kreuz nicht aufnehmen will (...), der verliert die Gemeinschaft mit Christus, der ist kein Nachfolger. Wer aber sein Leben in der Nachfolge verliert, im Kreuztragen, der wird es in

der Nachfolge selbst, in der Kreuzesgemeinschaft mit Christus wiederfinden. Das Gegenteil zur Nachfolge ist das Sichschämen Christi, sich des Kreuzes schämen, das Ärgernis am Kreuz" - D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, dz. cyt., s. 43-44.

[43] Por. tamże, s. 45.

[44] Zob. Z. Matulka, *Samowychowanie chrześcijańskie*, Toruń 1995, s. 83.

[45] H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Bd. 1, dz. cyt., s. 542.

[46] Por. G. Kittel, ακολουθέω, art. cyt., s. 214-215; B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania...*, art. cyt., s. 206-209.

[47] Zob. T. Loska, *Ewangelia według św. Marka*, dz. cyt., s. 42-43.

[48] Zob. D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Ed. 2, Wilmington 1987, s. 151-152.

[49] Zob. J. Flavius, *De bello Judaico*, 2, 122; 2, 134.

[50] Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. 1, Freiburg 1993, s. 63.

[51] Zob. S. Harężga, *Obraz i zadania ucznia Jezusa...*, art. cyt., s. 141-143.

[52] Zob. tamże, s. 137-141; J. Kudasiewicz, *Służba istotną treścią chrześcijańskiego powołania*, w: *„Redemptor Hominis". Tekst i komentarz*, Lublin 1982, s. 211-229.

[53] Łk 14, 26 mówi o nienawiści krewnych, J 12, 25 - o nienawiści siebie samego, Mt 10, 37 wyraża tę samą myśl przy pomocy stopniowania. Greckie μισειν jest tu bowiem semityzmem od hebrajskiego šane' i może być tłumaczone jako „mniej miłować" - por. O. Michel, μισέω, w: TWNT, IV, s. 688-695; B.J. Niewczas, *Wezwanie do naśladowania...*, art. cyt., s. 200; T.M. Dąbek, art. cyt., s. 41-42; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp...*, dz. cyt., s. 192-194.

[54] Por. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968, s. 3-17; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. 1, dz. cyt., s. 62.

[55] Por. J. Kudasiewicz, *Logos i etos krzyża*, Warzsawa 1990, s. 10; tenże, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 155-156.

[56] Por. J. Gnilka, *Jesus von Nazaret*, dz. cyt., s. 173.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

SZAFARZ SAKRAMENTU POKUTY I POJEDNANIA

Rys historyczny

Historia sakramentu pokuty i pojednania oraz roli, jaką w tym sakramencie pełni spowiednik, do dziś jeszcze nie jest wystarczająco opracowana. Wiele faktów ginie w pomrokach historii, jak chociażby praktyka sprawowania sakramentu pokuty, motywy, jakie decydowały o jego ewolucji w praktyce liturgicznej Kościoła i wiele innych.

W niniejszym artykule zostaną ukazane zasadnicze etapy historyczne, które miały decydujący wpływ na ukształtowanie się teologii szafarza sakramentu pokuty i pojednania.

I. Szafarz w Kościele Apostolskim

Nowy Testament zawiera wiele wiadomości odnoszących się do sposobu sprawowania pokuty w Kościele pierwszych wieków.[1] Chrześcijańska pokuta od samego początku została na stałe złączona z sakramentem święceń,[2] ponieważ w zrozumieniu tego sakramentu bardzo ważną rolę odgrywa szafarz, który udziela przebaczenia w imieniu Boga i Kościoła. W celu ukazania tego przeanalizujemy teksty św. Pawła, który wiele miejsca poświęca właśnie szafarzowi sakramentu pokuty.

1. Pisma Pawłowe

Podstawowym tekstem w tym względzie jest fragment Drugiego listu do Koryntian (5, 18-20). Wynika z niego, że dla św. Pawła „pojednanie" dokonało się nie jeden raz, ale jest procesem ciągłym, który trwa. Proces ten kontynuowany jest przede wszystkim przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentalnej pokuty. Czynności te zostały powierzone Apostołom, a także jemu, ponieważ został on włączony do grona Apostołów.[3]

W wierszu 18 Paweł mówi o „posłudze jednania". Z całego kontekstu wynika, że owa posługa ma swoje korzenie w Ewangelii, jako dobrej nowinie o zbawieniu. (Greckie wyrażenie *diakonia* ma szerokie znaczenie; pod tym słowem kryją się również instytucjonalne formy działalności, liturgiczne celebracje czy braterskie przebaczenie).[4]

Właśnie w owej „posłudze jednania" znajduje się zaczątek tego, co nazywamy sakramentem pokuty i pojednania, którego Paweł jest jednocześnie głosicielem i szafarzem na tyle, na ile pozwala mu posłannictwo, spełniane w „imieniu Chrystusa" (por. w. 20).[5] W każdym sakramencie tym, który działa, jest Chrystus, ale działa On zawsze przez pośrednictwo ludzi. Apostołowie nie głoszą własnej nowiny o zbawieniu, ale przekazują na różne sposoby i w różnych sytuacjach jedyne zbawienie otrzymane od Chrystusa. Apostołowie wykonują wszystko, „posługę jednania" również „mocą otrzymaną od Boga".[6]

Drugim tekstem, który należy wziąć pod uwagę, jest fragment Drugiego listu do Tesaloniczan (3, 14-15). Nawiązuje on do sytuacji, jaka około dwudziestu lat po Zmartwychwstaniu Pana wytworzyła się w Tesalonikach. Oto niektórzy członkowie tamtejszego Kościoła zaczynają żyć w sposób niezgodny z Ewangelią: zajmują się rzeczami niepotrzebnymi, nie pracują, roszczą sobie pretensje do daru proroctwa, pozostając rzekomo pod działaniem Ducha Świętego.

Paweł będąc świadomym posłannictwa, które otrzymał od Chrystusa, posłannictwa, które zawiera w sobie również władzę odpuszczania grzechów, z całym przekonaniem poucza szafarzy sakramentu pokuty, jak mają w takich wypadkach postępować, przekazuje uwagi dotyczące sposobu sprawowania sakramentu pokuty. Przyjrzyjmy się bliżej dwom wyrażeniom: „tego sobie zaznaczcie" oraz „nie przestawajcie z nim". Możliwe, że pierwsze z nich jest swego rodzaju wyrokiem ogłoszonym przez wspólnotę.[7] Możemy pokusić się o stwierdzenie, że wyrażenie „nie przestawajcie z nim" oznacza wyłączenie ze wspólnoty. W każdym bądź razie skutkiem ostatecznym działania szafarza jest upomnienie braterskie.

Świadectwem bardzo wyraźnym, jeśli chodzi o sposób działania szafarzy w Kościele apostolskim, jest tekst z Pierwszego listu do Koryntian (5, 1-13), mówiący o przypadku współżycia cielesnego z żoną swego ojca. Według św. Pawła to ciężkie wykroczenie moralne ma wydźwięk wspólnotowy, jest przyczyną bólu i wstydu dla wspólnoty, wobec czego jego sprawca powinien być usunięty ze wspólnoty Kościoła. Swój osąd św. Paweł formułuje następująco: „Wydajcie takiego na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa" (w. 5). Wyrażenie to oznacza „swoisty rodzaj ekskomuniki, wykluczenia z pełnego sprawowania kultu przez wspólnotę Kościoła".[8] Pozostaje ono w relacji do wyrażeń paralelnych omawianej perykopy, chociażby do wersetu 2: „Z ubolewaniem żądam, aby usunięto spośród was tego, który się dopuścił wspomnianego czynu". Zostaje to wzmocnione poprzez cytat z Księgi Powtórzonego Prawa: „Usuńcie złego spośród was samych" (Pwt 13, 6). A zatem ci, którzy stoją na czele wspólnoty, pozbawiają cudzołożników, chciwców, złodziei, pijaków... pełnego uczestnictwa w życiu wspólnotowym, wydając jednocześnie osąd w ich sprawie. Ów osąd dotyczy tylko członków wspólnoty, a nie tych, co są na zewnątrz i nie są jeszcze chrześcijanami.[9]

W innym miejscu Paweł informuje także swojego ucznia Tymoteusza o „przekazaniu szatanowi Hymenajosa i Aleksandra, ażeby się oduczyli bluźnić"

(1 Tm 1, 20). Jest to wyraźne świadectwo ekskomuniki nałożonej na bluźnierców i jej dobroczynnego wpływu na grzeszników.

Ewidentny przykład pojednania skruszonego grzesznika ze wspólnotą znajdziemy w Drugim liście do Koryntian (2, 5-11). Jeśli chodzi o sam przedmiot grzechu, nie jest on w tekście sprecyzowany. Większość członków wspólnoty wymierzyła już grzesznikowi karę proporcjonalną do popełnionego wykroczenia (w. 6). Dlatego święty Paweł zachęca wspólnotę i jej szafarzy do udzielenia grzesznikowi przebaczenia przez podtrzymanie na duchu i udzielenie mu oficjalnego znaku miłosierdzia. Przebaczenie i dopuszczenie do pełnego udziału w życiu wspólnoty podyktowane jest troską, „aby nie popadł ów człowiek w rozpaczliwy smutek" (w. 7). Możemy przypuszczać, że grzesznikowi została nałożona pokuta zbyt surowa, sprawiając mu dotkliwy ból prowadzący do rozpaczy.

Na podstawie powyższego tekstu możemy zaobserwować dwie rzeczy charakterystyczne, jeśli chodzi o sposób sprawowania sakramentalnej pokuty, w nauczaniu św. Pawła:[10] po pierwsze – stanowczość wobec brata, który popełnił wykroczenie moralne (por. 1 Kor 5, 6); z drugiej zaś strony znajdujemy wiele wskazówek, w których poleca on szafarzom, aby byli miłosierni. Tolerowanie zła wśród gminy chrześcijańskiej mogłoby przynieść fatalne skutki. Stąd stanowczość Pawła, jeśli chodzi o nakładanie pokuty na poszczególnych członków Kościoła. Aby jednak pokuta nie prowadziła do rozpaczy, konieczne jest miłosierdzie. Troska więc św. Pawła o zdrową atmosferę w założonych przez niego gminach ukazuje eklezjalny charakter praktyk pokutnych Kościoła pierwszych wieków.[11]

Podobne zachowanie sugeruje Apostoł w Liście do Galatów. Napomina tych, którzy we wspólnocie mają za zadanie przebaczanie grzechów, aby przygotowali się do tego poprzez upomnienie braterskie, które prowadzi do nawrócenia. Szafarze sakramentu pokuty działają mocą Ducha Świętgo i zawsze z łagodnością: „Bracia, a gdyby komu przydarzył się jaki upadek, wy, którzy pozostajecie pod działaniem Ducha, w duchu łagodności sprowadźcie takiego na właściwą drogę. Bacz jednak, abyś i ty nie uległ pokusie" (Gal 6, 1).

Według Pawła szafarze sakramentu pokuty powinni posiadać pewne cechy osobiste, takie jak: otwartość serca, cierpliwość i gotowość przyjęcia skruszonego brata. Wyraża to w słowach: „Prosimy was, bracia, upominajcie niekarnych, pocieszajcie małodusznych, przygarniajcie słabych, a dla wszystkich bądźcie cierpliwi!" (1 Tes 5, 14).

Cenne świadectwo dotyczące szafarza pokuty znajdujemy w Pierwszym liście do Tymoteusza (5, 19-22). Mówi się tutaj o publicznym upomnieniu grzeszników przez Tymoteusza jako głowę Kościoła lokalnego (w. 20). Naszą uwagę zwraca ryt „nałożenia rąk" (w. 22). Pomimo że jest rzeczą pewną, że w wierszach 17-20 Paweł mówi o prezbiterach, duża część egzegetów, reprezentowana przez C. Spicq'a, interpretuje ten fragment jako gest będący częścią rytu święceń kapłańskich. Inni natomiast, np. Galthier, Lock, Dibelius,[12] przyjmując jako punkt wyjścia fakt, że w III wieku nałożenie rąk było integralną częścią

rytu pokutnego, utrzymują, że Paweł w tym miejscu mówi o rycie pojednania grzesznika ze wspólnotą.[13]

Kończąc powyższe rozważania, można dokonać pewnej syntezy, która ukazuje zasadnicze charakterystyczne chechy praktyki pokutnej Kościoła pierwszych wieków z uwzględnieniem osoby szafarza sakramentu pokuty:

1) niektóre teksty mówią wprost o upomnieniu, także publicznym, grzesznika ze strony szafarza, a także ze strony tych, którzy pozostają pod działaniem Ducha (por. Ga 6, 1-2);

2) inne teksty mówią o praktykach pokutnych bardziej szczegółowych, jak na przykład wyłączenie grzesznika ze wspólnoty Kościoła. Ma to miejsce w przypadku grzechów naprawdę ciężkich i notorycznie popełnianych. Sens owej ekskomuniki jest podwójny: po pierwsze – uwolnienie wspólnoty od niebezpieczeństwa, na jakie byłaby narażona, tolerując zło pośród siebie (por. 2 Tes 3, 6.14; 1 Kor 5, 2.6.9.11); po drugie zaś – pozostawienie na osobności brata, który zgrzeszył, w celu jego nawrócenia (por. 1 Tm 1, 20);

3) również pojednanie ma charakter oficjalny (por. 2 Kor 2, 8). Ma ono charakter przebaczenia i udzielenia grzesznikowi łaski. Musimy zdawać sobie sprawę, że wspólnota przyjmuje grzesznika jako brata (por. 2 Tes 3, 15), za którego się modli, z którego odejścia się smuci (por. 2 Kor 2, 5) i dla którego prosi o nawrócenie i zbawienie. Dlatego też można powiedzieć, że „położenie nacisku na uzdrawiający charakter nałożonej kary, sugeruje, że w rzeczywistości powrót grzesznika na łono wspólnoty dokonywał się tylko wtedy, gdy nałożoną pokutę wykonał szczerze".[14]

2. Doktryna św. Cypriana z Kartaginy

Św. Cyprian (zm. 258) rozróżnia trzy etapy procesu pokutnego: wyegzekwowanie pokuty, *exhomologeza* i pojednanie poprzez nałożenie rąk biskupa (i duchowieństwa).[15]

Pierwszy etap polega na wypełnieniu nałożonej pokuty, poprzez którą grzesznik uśmierza gniew Boga, tzn. modli się, pości, nosi charakterystyczny ubiór pokutnika, śpi na twardym łożu, pełni dzieła miłosierdzia.[16]

Exhomologeza przedstawiana jest zawsze przez Cypriana jako drugi etap procesu pokutnego; są to czynności ekspiacyjne, które wykonuje się wobec wspólnoty. Jeśli *exhomologeza* u Cypriana nie jest wyznaniem grzechów przed biskupem, nie można wątpić, że takowa czynność poprzedzała w ogóle cały proces pokutny. Istotnie Cyprian rozróżnia pomiędzy *confessio* a *exomologesis*.[17] Owe *confessio* było czynnością polegającą na wyznaniu grzechów przed biskupem na początku pokuty. Cyprian mówi wprost: *apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confiteri*.[18] Kościół interweniuje w proces pokutny poprzez swoich szafarzy, którzy określają właściwy czas, miejsce i kierują penitentami; bez szafarzy nie ma ważnego rozgrzeszenia. Obecność szafarza jest nie tylko zewnętrznym aktem lub czynnością jurydyczną, ale jest gwarancją Bożego przebaczenia, które penitent otrzymuje.[19]

A zatem proces pokutny, ze względu na swoją naturę, musiał zaczynać się od prawdziwej spowiedzi przed biskupem. Znajdujemy u Cypriana rzecz prawdziwie nową. Mianowicie nie tylko biskup słuchał spowiedzi grzeszników. Cyprian mówi o „wyznawcach" *(confessores)*.[20] Byli to ci, którzy cierpieli za wyznawaną wiarę, ale nie ponieśli śmierci męczeńskiej.[21] Zachęca ich do szczegółowego przeegzaminowania penitentów przed odesłaniem ich do biskupa w celu otrzymania rozgrzeszenia. Bardzo prawdopodobne, że *exhomologeza* polegała na skontrolowaniu przez owych wyznawców, czy nałożona pokuta została rzeczywiście wypełniona.[22]

Trzecim aktem pokuty jest pojednanie, które dokonuje się poprzez włożenie rąk biskupa.[23] Biskup Kartaginy jest pierwszym na Zachodzie, który mówi o pojednaniu dokonującym się poprzez ten gest. Przez nałożenie rąk zostaje przekazany pokutującemu grzesznikowi dar Ducha Świętego jako owoc pojednania.[24]

Na zakończenie należy stwierdzić, że analizowane teksty rezerwują sprawowanie sakramentu pokuty dla biskupa. Pojednanie, którego dokonuje przez nałożenie rąk, jest zakorzenione we wspólnocie Kościoła. Cały Kościół pośredniczy w zbawianiu człowieka, przekazuje miłosierdzie skruszonemu grzesznikowi i jednago z Bogiem i z samym sobą.

II. Szafarz sakramentu pokuty w średniowieczu

W okresie średniowiecza zaczyna dochodzić do głosu nowa praktyka pokutna. Novum polega na tym, że po pierwsze: pokuta staje się czymś prywatnym i powtarzalnym (co było nie do pomyślenia jeszcze dwa, trzy wieki temu), po drugie: szafarzem sakramentu zostaje prezbiter. Trudno jest określić z całą pewnością czas, w którym nastąpiły owe zmiany.[25]

Zanika publiczny charakter pokuty. Dzieła pokutne wykonuje się prywatnie, samo wyznanie grzechów nie dokonuje się już na oczach wspólnoty, ale mamy do czynienia z czymś, co papież św. Leon I (zm. 461) nazywa *confessio secreta*.[26]

Już w 590 r. znajdujemy w *Penitencjale Vinniusza* świadectwo, na podstawie którego możemy wnioskować, że to nie biskup, ale prezbiter jest szafarzem sakramentu pokuty.[27] Ewidentne świadectwo mówiące o prezbiterze jako szafarzu pokuty, znajdujemy w *Penitencjale św. Kolumbana* z 609 r.[28]

Wydaje się, że ta nowa praktyka narodziła się w Irlandii w klasztorach celtyckich i anglosaskich.[29] Jak można wytłumaczyć to zjawisko? Z kontekstu historycznego wiadomo, że w VI i VII wieku kwitnie w Irlandii życie monastyczne. Klasztory żyją własnym rytmem, a zakonnicy prowadzą tryb życia bardzo surowy i wymagający. Jurysdykcję nad irlandzkimi monasterami sprawują biskupi.[30] Surowość i wymagania irlandzkich klasztorów przejawiały się w życiu duchowym zakonników. Każdy z nich miał własnego ojca duchownego. Próbując wyjaśnić genezę takiej praktyki duchowej, J.P. Mackey odwołuje się do dwóch tradycji: po pierwsze – według starożytnej tradycji irlandzkiego plemienia Druidów każdy z członków tego plemienia miał własnego mistrza; po drugie – ojco-

wie pustyni, na których regule opierały się irlandzkie klasztory, też mieli własnych mistrzów duchowych.[31]

Mnich, zatroskany o własny rozwój duchowy, przychodził codziennie do swojego mistrza, prowadząc z nim głęboki dialog. Mistrz udzielał mu wskazówek, kierował jego rozwojem duchowym, zaś mnich dążąc każdego dnia do świętości, sam dostrzegał swoje słabości i niedomagania. Musimy pamiętać, że irlandzcy mnisi nie praktykowali tych form pokuty, o których była mowa wyżej. Stąd też musieli stworzyć własne. I może właśnie tu należałoby szukać źródeł *confessione secreta* na Wyspach Brytyjskich.[32]

1. Spowiednik według irlandzkich ksiąg pokutnych

W związku z tym, że sprawowanie sakramentu pokuty zostało powierzone prezbiterom, pojawiają się księgi pokutne. Mają one charakter podręcznika, w którym spowiednik może znaleźć cały zestaw kar odpowiednich do popełnionych grzechów. Kary te, powszechnie nazywane *taxami* lub *taryfami*, z wielką dokładnością przedstawiają rodzaje grzechów oraz uczynków pokutnych.

Prywatny charakter spowiedzi wytworzył specyficzną relację pomiędzy penitentem a szafarzem. Nowa praktyka pokutna będzie miała później wielki wpływ na obraz szafarza sakramentu pokuty.[33] Prezbiter-spowiednik był postrzegany nie tylko jako sędzia, który badał przewinienia w celu udzielenia absolucji, ale także jako lekarz i towarzysz ludzkiego cierpienia wynikającego z poczucia winy.

Święty Kolumban porównuje pracę zwykłego lekarza z pracą lekarza duchowego, czyli spowiednika: tak jak lekarze dbają o ludzkie ciało, pielęgnują wrzody, leczą rany, złamania, tak również lekarz duchowy powinien leczyć, za pomocą właściwych środków, rany duszy ludzkiej.[34]

Ze strony spowiedników wymaga się doświadczenia i kompetencji, ponieważ „sprawując sakrament pokuty powinni badać, aby grzechów wielkich nie karać tylko rózgą, grzechów zaś godnych tylko rózgi nie karać mieczem".[35]

Naturalnie szafarz sakramentu pokuty postrzegany jest jako sędzia, który w konfesjonale prowadzi coś w rodzaju dochodzenia w celu wydania właściwego wyroku. *Paenitentiale Cummeani* stwierdza wprost, że trzeba dochodzić w przypadku każdego penitenta: „jak długo pozostawał w stanie grzechu, jakie otrzymał wykształcenie, z jaką siłą walczy, aby pokonać w sobie grzech".[36]

Mówiąc o roli sędziego, nie można przypisywać jej tego samego znaczenia, jakie dzisiaj kryje się pod tym terminem. Rola sędziego przejawia się przede wszystkim w proklamowaniu Bożej łaski, objawionej najpełniej w Jezusie Chrystusie. Kiedy irlandzkie księgi penitencjarne mówią o prezbiterze-spowiedniku, nazywają go *animadversor*. Wskazuje to nie tylko na zwykłą rolę urzędnika wymierzającego sprawiedliwość, ale raczej na obrońcę, wyczulonego na sytuację penitenta. Spowiednik bywa nazywany „przyjacielem penitenta", ale nie przyjacielem fałszywym, który mówi penitentowi to, co on chce usłyszeć; raczej przyjacielem pomagającym w wędrówce ku Panu, także wtedy, gdy ta wędrówka jest uciążliwa.

Znajdujemy w tradycji irlandzkiej obraz spowiednika bardzo oryginalny. Mianowicie jest on nazywany „towarzyszem cierpienia".[37] Jeden z autorów zachęca, aby szafarze potraktowali serio swoją rolę: „A zatem bądź takim kapłanem i taka niech będzie twoja nauka i twoje przepowiadanie, abyś miał uczestnictwo z tymi, których ci powierzono, i aby twoją zapłatą i chwałą było ich zbawienie".[38]

Korygowanie i kierowanie są to podstawowe zadania dobrego spowiednika. Ta funkcja ma nie tyle charakter ojcowski, co raczej braterski.[39] Szafarz musi być solidarny z bratem-grzesznikiem, aby mógł dobrze kierować bratem-penitentem. Jedną z form owej solidarności z grzesznikiem jest modlitwa za niego.

Szafarze w irlandzkim systemie pokutnym byli zawsze świadomi swojej własnej grzeszności.[40] Nazywano ich „zranionymi uzdrowicielami". Zranionymi własnymi grzechami, które pokonali poprzez zwycięstwo nad swoją moralną ułomnością. Księgi pokutne zalecają szafarzom zachowanie nacechowane pokorą i cichością, ponieważ poprzez swoją posługę zwiastują „słowa Bożych synów, nie ze względu na próżną chwałę, ale jak mówi Apostoł, uważając innych za wyżej stojących od siebie".[41]

Reasumując, możemy powiedzieć, że irlandzkie księgi pokutne są pierwszymi, które w sposób szczególny traktują posługę szafarza sakramentu pokuty. Praktyczne wskazówki co do rodzaju nakładanej pokuty miały z pewnością bardzo cenne znaczenie zwłaszcza dla prezbiterów, którzy zaczynali sprawować sakrament pokuty. Zauważamy wielką troskę autorów owych ksiąg o stworzenie właściwej osobowej relacji pomiędzy penitentem a spowiednikiem. Szafarz staje się duchowym mistrzem, do którego przychodzi grzesznik w celu wyznania swoich win i otrzymania właściwego lekarstwa. Oczywiście dostrzegalny jest aspekt jurydyczny, sądowniczy, ale sąd ten ma zawsze swoje korzenie w Bożym miłosierdziu.

2. Św. Rajmund z Peniafort i jego *Summa de paenitentia*

W teologii scholastycznej zajmowano się wiele problemem sakramentalności pokuty, z którym łączono także osobę szafarza. Szczególnie dużo miejsca temu zagadnieniu poświęca św. Rajmund z Peniafort (1175-1275), który w swojej *Summa de paenitentia* zostawił wiele cennych spostrzeżeń.

Podkreślając, że władza odpuszczania grzechów została powierzona Apostołom i ich następcom, św. Rajmund mówi zawsze o prezbiterze jako tym, który słucha spowiedzi. Prezbiter czyni to zawsze z mandatu biskupa.[42] Praktyka słuchania spowiedzi przez prezbiterów w XII wieku była już dość powszechna.

Autorowi zajmuje wiele miejsca wyliczenie całej listy grzechów i odpowiednich kar. Rajmund z naciskiem podkreśla: *ut secreta peccata non publice, sed secrete confiteatur*.[43] A zatem nasz autor jest zwolennikiem spowiedzi prywatnej, która ma miejsce przed prezbiterem, dobrym lub złym, wystarczy, aby był ważnie wyświęcony.[44]

Szafarz sakramentu pokuty postrzegany jest przede wszystkim jako sędzia, który nakłada odpowiednie kary. Władza wiązania i rozwiązywania, którą posiada szafarz, pojmowana jest na trzy sposoby. Po pierwsze jako władza „przywrócenia do życia". Tak jak Łazarz został przez Chrystusa przywrócony do życia, tak szafarz „przywraca" penitenta do życia „zrywając więzy grzechu".[45] Drugi sposób przejawia się poprzez dopuszczenie do sakramentów; trzeci zaś przez wyłączenie ze wspólnoty Kościoła (ekskomunikę).

Św. Rajmund zwraca szczególną uwagę na zachowanie się szafarza podczas słuchania spowiedzi. Pytania: kto? gdzie? kiedy? powinny pomóc w zastosowaniu właściwych „środków leczniczych".[46] Autor podkreśla znaczenie właściwej edukacji spowiednika, ukazując różne kategorie penitentów.

3. Doktryna św. Tomasza z Akwinu

Św. Tomasz (1225-1274) formułując swoją doktrynę dotyczącą szafarza pokuty używa pojęć, które wypracowała średniowieczna scholastyka.[47] Według Tomasza spowiednik będąc narzędziem Boga „administruje sakramentem pokuty".[48] Szafarz sam z siebie nie udziela rozgrzeszenia, ale jest ono udzielone przez Pana. Szafarz zaś jest tylko administratorem, który posiada władzę konsekracji, może również odpuszczać grzechy.[49] Władza konsekracji więc obejmuje władzę rozgrzeszania.

W nauce św. Tomasza znajdujemy pewne stwierdzenia odnośnie samego rytu, według którego sprawowano sakrament pokuty. Mianowicie rozgrzeszenie jest udzielane poprzez starożytny gest nałożenia rąk. Gest ten – według Akwinaty – nie ma charakteru sakramentalnego, pomaga natomiast w uzdrowieniu penitenta.[50] Nałożenie rąk nie jest konieczne do ważności sakramentu.

Szafarz jest zobowiązany do przestrzegania tajemnicy sakramentalnej. Tylko penitent – mówi Tomasz – może pozwolić szafarzowi na ujawnienie treści spowiedzi. Ale i w tym przypadku spowiednik powinien uważać, aby przez swoje postępowanie nie zrazić innych do tego sakramentu. Rację przemawiającą za tak rygorystycznym traktowaniem tajemnicy sakramentalnej podaje sam Tomasz mówiąc: *primo quidem et principaliter, quia illud ut occultatio est de essentia Sacramenti, in quantum scit ut illud ut Deus, cuius vicem gerit in confessione; alio modo propter scandalum vitandum*.[51]

III. Szafarz pokuty w czasach Soboru Trydenckiego (1545-1563)

Okres Soboru Trydenckiego jest naznaczony wieloma wydarzeniami historycznymi, przede wszystkim reformą protestancką. Nadużycia w możliwości zyskania odpustu, nieograniczona władza papieży w zakresie dyspensowania od wszelkiego prawa nie mogły nie wywołać reakcji na niewłaściwą interpretację „władzy kluczy'.[52] Marcin Luter, człowiek wychowany na Biblii, dostrzegał te wszystkie nadużycia. Nie dziwi więc jego żywa reakcja i próba powrotu do korzeni biblijnych i patrystycznych.

1. Szafarz pokuty według protestantów

Reformatorzy uważali, że rozgrzeszenie kapłańskie nie ma charakteru jurydycznego, ale jest prostym oznajmieniem penitentowi, że jego grzechy zostały odpuszczone. Wystarczy tylko, aby penitent wierzył w owo odpuszczenie.[53] Protestanci negowali również konieczność święceń kapłańskich w przypadku szafarza oraz to, że może on nakładać odpowiednią pokutę. Wobec tego grzesznik może wyspowiadać się każdemu wierzącemu. „Każdy chrześcijanin może stać się spowiednikiem swojego brata" – mówi D. Bonhoeffer, odnajdując liczne ślady na ten temat w literaturze protestanckiej.[54] Sam Marcin Luter stwierdza, że pokuta, praktykowana w formie spowiedzi prywatnej, nie jest sakramentem tak jak chrzest czy Eucharystia. Z drugiej strony dodaje, że spowiedź jest świętym znakiem, ponieważ rozgrzeszenie, którego udziela szafarz, pozostaje w związku z władzą wiązania i rozwiązywania, którą Chrystus dał swojemu Kościołowi.[55]

2. Nauka Soboru Trydenckiego

Odpowiadając na zarzuty protestantów, Sobór naucza, że jedynymi szafarzami sakramentu pokuty są biskupi i prezbiterzy.[56] Również szafarze będący w stanie grzechu śmiertelnego posiadają władzę „wiązania i rozwiązywania", ponieważ jako „szafarze Chrystusa odpuszczają grzechy mocą Ducha Świętego udzieloną im na mocy święceń".[57] Ich posługa ma charakter służebny, ponieważ rozgrzeszając, nie udzielają nic z tego, co do nich należy, natomiast szafują dobrodziejstwami, które są własnością Chrystusa i Kościoła.

Sobór podkreśla również konieczność delegacji biskupa potrzebnej do sprawowania tegoż sakramentu.[58] Biskup może zarezerwować sobie szczególne przypadki i sam udzielać rozgrzeszenia z zarezerwowanych grzechów. W niebezpieczeństwie śmierci każdy kapłan może udzielić rozgrzeszenia z każdego grzechu.[59]

Rozgrzeszenie, jakiego udziela szafarz, ma charakter aktu sądowniczego, czegoś w rodzaju wyroku, sentencji. Należy zauważyć, że Sobór używając analogii zaczerpniętej z procesu sądowego – aby uniknąć błędów reformatorów – uczył, że:

– rozgrzeszenie udzielane przez szafarza jest prawdziwe i skuteczne;

– ma ono charakter prawny w tym sensie, że udzielone jest mocą władzy otrzymanej od Chrystusa, władzę tę posiadają biskupi i prezbiterzy;

– wreszcie rozgrzeszenie może być udzielone na podstawie znajomości wyznanych grzechów.

Sam Sobór mówiąc o szafarzach nazywa ich *praesides et iudices*,[60] zaznaczając jednocześnie, że rozporządzają oni łaską Chrystusa, złożoną w ręce Kościoła.

Podsumowując, należy zauważyć, że sakrament pokuty był pojmowany przez ojców Soboru na sposób indywidualistyczny, przedstawiony bardziej jako swoista relacja pomiędzy penitentem a spowiednikiem, niż pomiędzy Bogiem a członkiem wspólnoty kościelnej. Sam szafarz postrzegany był jako sędzia, zatroskany

o możliwie dokładne i kompletne wyznanie grzechów. Musimy pamiętać, że zadaniem Soboru nie było przedstawienie kompletnej doktryny dotyczącej chrześcijańskiej pokuty, ale raczej obrona tych elementów, które były przedmiotem ataku ze strony protestantów.

* * *

Celem niniejszej prezentacji było ukazanie najważniejszych etapów w procesie kształtowania się doktryny Kościoła na temat szafarza sakramentu pokuty i pojednania. Historia tego zagadnienia jest jeszcze ciągle niejasna. Prezentując ewolucję funkcji spowiednika, mogliśmy dostrzec wiele zmian, dotyczących sposobu celebracji tegoż sakramentu. Jest jednak rzeczą jasną, iż Kościół od samego początku był przekonany, że szafarz pokuty działa w imieniu Boga. Duch Święty zaś, którego mocą spowiednik odpuszcza grzechy, jest równocześnie Tym, który zna najlepiej głębię ludzkiego serca. Widać jasno, że szafarzem „źródłowym" tego sakramentu jest biskup, również nie ordynariusz. Kiedy szafarzem zostaje prezbiter, działa on zawsze z upoważnienia biskupa. Ogłoszone 2 grudnia 1973 r. przez Kongregację Kultu Bożego nowe *Ordo Paenitentiae* obficie wykorzystało całe bogactwo historycznych rozważań teologicznych odnoszących się do szafarza, ukazując go przede wszystkim jako wychowawcę, towarzyszącego penitentowi na drodze nawrócenia, lekarza, sędziego i obrońcę. Opublikowany w 1992 r. *Katechizm Kościoła katolickiego* do znanych już funkcji szafarza dodaje jeszcze jedną: „dobry Samarytanin" (n. 1465). Osoba szafarza pokuty jest ciągle postacią interesującą, bo przecież jemu penitent powierza największe tajemnice swojego sumienia.

PRZYPISY

[1] Por. G.D. Gordini, *Sintesi storica della prassi penitenziale,* w: *La penitenza oggi. Aspetti teologici e pastorali dell sacramento della Penitenza,* Napoli 1974, s. 57; A. Gonzalez Fuente, *El Espiritu Santo en el sacramento de la reconciliacion, segundo bautismo,* „Angelicum" 55(1978) s. 388-394.

[2] Por. A. Gonzalez Fuente, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della Penitenza,* „Angelicum" 73(1996) s. 258.

[3] Nawet jeśli Paweł nie mówi tutaj wprost o swojej posłudze apostolskiej, to idąc za opinią większości egzegetów, uważa on posługę słowa jako fundament i element konstytutywny Kościoła wszystkich wieków. Por. C.K. Barret, *The second Epistle to the Corinthiens,* London 1973, s. 84-86.

[4] S. Cipriani, *La dottrina della riconciliazione in s. Paolo,* „Asprenas" 30(1983) s. 113.

[5] Wiersz ten doskonale pokazuje wizję Pawłowego apostolatu. On sam nie ma żadnego znaczenia i sam z siebie nie jest w stanie nic powiedzieć. Nie działa on we własnym imieniu, ale w imieniu Chrystusa, który jemu zlecił posługę jednania. Por. C.K. Barret, dz. cyt., s. 178-179.

[6] S. Cipriani, *La Parola di Dio, culminante nel Cristo, è già una realtà sacramentale,* w: *Evangelizzazione e Sacramenti,* Napoli, 1973, 20.

[7] W ten sposób interpretuje to J. Bernhard, *Excommunication et pènitence-sacrament aux premiers siècles de l'Eglise,* „Revue de droit canonique" 15(1965) s. 272. Podobną opinię reprezentuje A.Y. Collins, *The function of Excomunication in Paul,* „Harvard Theological Review" 73(1980) s. 251-263.

[8] J.A. Fitzmyer, *Reconciliation in Pauline Theology,* w: J.W. Flanagan, A.W. Robinson (red.), *No famine in the Land. Studies in honor of J.L. McKenzie*, Missuolo 1975, s. 155-156.

[9] Por. S. Giavini, *„Tutto e vostro, voi siete di Cristo!". I peccati del cristiano Corinti,* „Scuola Cattolica" 106(1978) s. 266-289.

[10] Por. R.P. Martin, *2 Corinthian*, w: *Word Biblical Commentary,* vol. 40, Waco Texas 1986, s. 38-39.

[11] Por. H.N. Rdderbos, *The Earliest Confession of the Atonement in Paul,* w: R.J. Banks (red.), *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris,* Michigan 1974, s. 76-77.

[12] J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1992, s. 124.

[13] Por. Cyprian, *Epistulae* 15, 1, w: *Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 3/2, 514; Eusebii Caesariensis, *Historia Ecclesiasti* 7, 2, w: *Sources chretiens* (SCh) 41, 167.

[14] J. Murphy-O'Connor, *Pèchè et communautè, dans le Nouveau Testament,* „Revue biblique" 74(1967) s. 173-175.

[15] Cyprian, *Epistulae* 15, 1; 16, 2; 17, 2, w: CSEL 3/2, 513; *De lapsis* 16, w: CSEL 3/1, 248-249.

[16] Tenże, *De lapsis* 24, 30.35, w: CSEL 3/1, 254-255.

[17] Por. Tenże, *Epistulae* 55, 29, w: CSEL 3/2, 647.

[18] Tenże, *De lapsis,* 28, w: CSEL 3/1, 257-258.

[19] Por. V. Fattorini, G. Picenardi, *La riconciliazione in Cipriano di Cartagine (ep. 55) e Ambrogio di Milano (De paenitentia)*, „Augustinianum" 27(1987) 377-386.

[20] Por. Cyprian, *Epistula* 15, 3, w: CSEL 3/2, 539.

[21] Owi wyznawcy nie są prezbiterami wyświęconymi przez biskupa. W Kościele pierwotnym znajdujemy wprawdzie opinię, według której ten, kto doznał cierpienia i bólu z powodu wyznawanej wiary, a potem został uwolniony, nie musi być wyświęcony przez biskupa, ponieważ został uznany godnym prezbiteratu przez sam fakt poniesionych cierpień, które stają się dla niego święceniami kapłańskimi. Por. Hipolit, *Traditio apostolica* n. 9, w: SChr 11 bis, 65. Wyjaśnienia takiego przywileju możemy szukać w rozumieniu samego męczeństwa i cierpień ponoszonych za wiarę. Otóż cierpienie było rozumiane jako doskonałe naśladownictwo Chrystusa, które już samo w sobie jest pełne Ducha Świętego. A zatem nie jest konieczne przekazanie Ducha przez święcenia, gdyż męczennik już Go posiada na mocy poniesionych cierpień.

[22] Por. Cyprian, *Epistula* 26, w: CSEL 3/2, 539.

[23] „...de ecclesia fideles supplantati ad haeresis tenebras transierant, sed eos per manus impositionem restituendos", Tenże, *Epistulae* 15, 1; 16, 2, w: CSEL 3/2, 515-520; por także *Sententiae episcoporum* 8, 22, w: CSEL 3/1, 445.

[24] Tenże, *De rebaptismate* 1, w: CSEL 3/3, 69.

[25] Por. J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1992, s. 175.

[26] „De paenitentia scilicetquae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta". Św. Leon I, *Epistula* 168, 2, w: *Patrologia Latina* 54, 1211.

[27] *Paenitentiale Vinniani*, n.1, w: L. Bieler (red.), *The Irish Penitentials* (IP), Dublin 1963, s. 75.

[28] „Confiteatur culpam suam sacerdoti et ita xl diebus in pane et aqua peniteat", w: G.S.M. Walter (red.), *Sancti Colombani Opera* (SCO), w: *Scriptores Latini Hiberniae,* t. 3, Dublin 1957, s. 172.

[29] Por. J.M. Henchal, *Repetence and Reconciliation in the Church*, Collegeville 1987, s. 64-87.

[30] Por. H. Kathleen, *The Church in Early Irish Society*, London 1966, s. 74.

[31] Por. J.P. Mackey, *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh 1989, s. 23-40.

[32] H. Connolly, *The Irish Penitentials. And their significance for the sacrament of penance today*, Dublin 1995, s. 17-18.

[33] Por. A. Nocent, *La riconciliazione dei penitenti nella Chiesa del VI e X secolo,* w: *La penitenza (Quaderni di Rivista Liturgica, 9)*, Leuman 1967, s. 226-240.

[34] „Nam et corporum medici diversis medicamenta generibus conponunt. Aliter enim vulnera, aliter morbos, aliter tumores, aliter livores, aliter putredines, aliter caligines, aliter confractiones, aliter conbustiones curant. Ita igitur etiam spirirales medici diversisi curationum generibus animarum vulnera morbos (culpas) dolores, aegritudines infirmitates sanare debent". Św. Kolumban, *Paenitentiale*, pars B, n. 1, SCO, 173.

[35] „Et hoc sapientibus in paenitentia moderanda intuendum est, ne dignum scelus gladio ferula vindicent et dignum peccatum ferula gladio percutiant", *Paenitentiale Bigotianum*, n. 3, w: IP, 198.

[36] „Sed hoc in omni paenitentia solerter intuendum est, quanto quis tempore in delictis remaneat, qua eruditione inbutus, qua inpugnantur passione, qualis existat fortitudine", *Paenitentiale Cummeani, Epilogus,* n.1, w: IP, 132.

[37] Por. *Paenitentiale Cummeani*, 24, VIII, 16, w: IP, 122-123.

[38] „Cum ergo talis sacerdos sis et talis sit doctrina tua et sermo tuus, pars tibi datur eorum quos correxeris, ut illorum meritum sit tua mercis et illorum salus tua gloria", *Tamże, Epilogus,* n.5, w: IP, 134.

[39] Por. H. Connolly, *dz. cyt.*, 159.

[40] Por. K. McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature,* AnSagart, Maynooth 1990, s. 72-78; J. McNeill, T. John, *A History of the Cure of Souls*, Harper and Row, New York 1977, s. 93-98.

[41] „Ecce verba filiorum dei, si nihil per contentationem, ut ait apostolus necque per inanem gloriam, sed per humilitatem spiritus alter alterum existimans superiorem sibi". Św. Kolumban, *Regula Coenobialis*, n.5, w: SCO, 142.

[42] „Confessio est legittima coram sacerdote peccatorum declaratio", Raimundus de Penafort, *Summa de paenltentia, Commentarius pro religiosis,* Roma 1976, liber III, tit. 14, col. 811. (dalej dzieło to będzie cytowane: *S. de Paen.*)

[43] *S. de Paen.*, lib. III, tit.34, col. 824.

[44] *Tamże*, lib. III, tit. 34, col. 867.

[45] *Tamże*, col. 869.

[46] „Circumstantias autem istas, quas precipue debet sacerdos attendere, nota in his versiculis: Quis, quid, ubi, per quos, quoties, cur quomodo, quando, Quilibet observet medicamina dando". *S. de Paen.*, lib. III, tit., 34, col., 828.

[47] Por. A.G. Fuente, *En torno al „signo" del sacramento de la penitencia*, „Angelicum" 53(1976) 570.

[48] *IV Sent.*, a. 21, q. 2, a. 1; S. Th., 3, q. 83, a. 4, ad 5.

[49] „Et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum [...], ideo cum in sacramento paenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos minister est huius sacramenti". S. Th., 24, III, Suppl. 8, 2.

[50] „Dicendum quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda". S. Th, III, q. 84, a. 4.

[51] S. Th., III, Suppl., q. II, a. 4.

[52] F. Molinari, *La pastorale penitenziale da Lutero al secolo XX,* w: *La crisi della confessione*, Bologna 1974, s. 125.

[53] Zob. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorym...* (DS), n. 1709.

[54] D. Bonhoeffer, *La vita comune*, Brescia 1969, s. 174.

[55] M. Luter, *Il sesto salmo penitenziale,* w: V. Vinay (red.), *Scritti religiosi*, Torino 1967, s. 142.

[56] Zob. DS, n. 1684.

[57] DS, n. 1684.

[58] Zob. DS, n. 1686.

[59] Zob. DS, n. 1688.

[60] Por. DS, n. 1679.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

KTO MOŻE ZOSTAĆ ŚWIĘTYM?

Słowo „świętość" budzi różne skojarzenia. W potocznym rozumieniuna dźwięk słowa „święty", myśli się o jakimś konkretnym świętym, którego się zna. Religioznawstwo synonimicznie używa dwu pojęć: „świętość" i „sacrum".[1] Obydwa oznaczają coś wzniosłego, nadnaturalnego i oddzielonego od sfery świeckiej, którą określa się słowem „profanum".[2] Religioznawcze pojmowanie świętości tylko w niewielkim stopniu pokrywa się z tym, co chrześcijaństwo rozumie przez świętość. W zasadzie świętość w religioznawczym ujęciu można zaliczyć do wartości naturalnych, choć bardzo uwznioślonych. W języku religioznawczym pojawiają się też takie słowa, jak: „boskość", „boski"; ale niewiele mają one wspólnego z chrześcijańskim – personalnym pojmowaniem Boga. Źródłem świętości w ujęciu chrześcijańskim jest Bóg, który chce obdarować nią wszystkich ludzi. Dlatego w chrześcijaństwie panuje przekonanie, że świętość jest nadprzyrodzonym darem, którego człowiek nie może osiągnąć bez wkroczenia Boga w jego życie. Nie zagłębiając się w szczegóły terminologiczne, należy zaznaczyć, że potoczne rozumienie świętości, ani jej pojmowanie przez religioznawstwo, nie byłoby dobrym punktem wyjścia dla naszych refleksji. Chcąc uchwycić istotę świętości w ujęciu chrześcijańskim, przede wszystkim trzeba odwołać się do Biblii.

Biblijny obraz świętości

Biblia w pierwszym rzędzie świętym nazywa Boga.[3] W Starym Testamencie świętość w sposób najpełniejszy określa naturę Boga i podobnie jak życie ma charakter dynamiczny. W następnej kolejności słowo „święty" odnosi się do miejsc,[4] rzeczy[5] i osób,[6] które uświęcają się przez kontakt z Bogiem.[7] Czynnikiem umożliwiającym ten kontakt jest sprawowanie kultu i liturgii. Idea uświęcenia wskazuje też na to, że rzeczy, miejsca i osoby uświęcone przez Boga należą do Niego, a tym samym powinny być wyłączone z porządku świeckiego i odpowiednio zabezpieczone. Nasuwa się tu myśl, że w pojęciu świętości mieści się idea separacji – oddzielenia od *profanum*, ale ona jest wtórna w stosunku do idei bliskości Boga. Nie wiadomo, dlaczego w pewnych nurtach duchowości bardziej akcentowano majestat i wzniosłość Boga, co sugeruje raczej Jego oddalenie (oddzielenie), niż bliskość i pragnienie uświęcania ludzi.

Teologia biblijna na pierwszym miejscu mówi o bliskości Boga i Jego trosce o uświęcanie ludzi. Tę prawdę podkreśla na przykład prorok Ozeasz: „Bo-

giem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, aby zatracać" (11, 9). Bóg, który widzi wszystko, dostrzega również grzech człowieka (por. Iz 8, 13; Joz 24, 19), który w pewnym sensie jest przeciwstawieniem świętości. Bowiem świętość wyraża się w kategoriach życia, grzech zaś prowadzi do śmierci duchowej. Dlatego Bóg, który chce, aby wszyscy żyli, pragnie, aby wszyscy byli święci, tak jak On jest święty (por. Kpł 19, 2). Żaden człowiek, a tym bardziej człowiek grzeszny, nie jest w stanie zrealizować świętości. Dlatego już Stary Testament wskazuje na to, że człowiek uświęca się przez udział w kulcie (por. Kpł 19, 1-5; Wj 20, 8-11). Można więc powiedzieć, że w zasadzie Bóg wzywa wszystkich ludzi do okazania dobrej woli, aby chcieli przyjąć dar świętości i poprzez współpracę z Nim rozwijać go w sobie. Tę myśl w różnych kierunkach rozwijał Nowy Testament.

Nowy Testament nawiązuje do przekonania o świętości Boga ukazanej w Starym Testamencie. Dla przykładu można podać tekst Apokalipsy (4, 8), w którym św. Jan, opisując liturgię niebiańską, nawiązuje do Proroctwa Izajasza (6, 3), gdzie przez trzykrotne „święty" jest podkreślona szczególna świętość Boga.[8] Jezus w modlitwie arcykapłańskiej wprost nazywa Boga „Ojcem świętym" (J 17, 11). W tekstach nowotestamentowych Bóg jest ukazywany jako Ten, który uświęca Jezusa (J 10, 36); akcentowane jest pochodzenie świętości Jezusa od Boga (por. Ef 1, 4; Kol 1, 22; 1P 1, 15; 1Tes 4, 3). Wielu Ojców Kościoła nawiązując do faktu Wcielenia podkreślało, że chodzi tu o uświęcenie ludzkiej natury Syna Bożego.[9] W tekstach nowotestamentowych wyczuwa się związek przyczynowy między uświęceniem Jezusa a Jego misją. Jezus został posłany przez Ojca, aby objawić słowo Boże, udzielić Ducha Świętego i zbawić świat (por. J 3, 17; 3, 34; 5, 28). Wskazuje się na Ducha Świętego jako na źródło uświęcania.[10] Wspólną cechą nowotestamentowych tekstów odnoszących się do świętości jest ich charakter modlitewny oraz podkreślanie tego, że Ojciec, Syn i Duch Święty pragną się dzielić swą świętością z ludźmi (por. 1J 2, 20; J 17, 17; 1Tes 5, 23; Rz 15, 16; 1P 1, 2).

Droga wejścia człowieka w tajemnicę świętości została określona przez samego Boga, a najbardziej przejrzyście ukazuje ją prawo Wcielenia.[11] Syn Boży urodził się jako człowiek, żył na świecie w zwykłych warunkach, umarł, zmartwychwstał i wstąpił do Ojca. Bóg stwarzając człowieka obdarzył go naturą skierowaną do życia nadprzyrodzonego, w czym wyraża się główne powołanie człowieka. Miłość i wspaniałość Boga wobec człowieka polega na tym, że Bóg nie żąda od niego rzeczy niemożliwych. Zanim więc wezwie człowieka do świętości, najpierw obdarowuje go tym darem. W sposób egzystencjalny i widzialny dokonuje się to w sakramencie chrztu (por. 1Kor 6, 11). Wówczas następuje wszczepienie osoby ludzkiej w Chrystusa, który uświęca ochrzczonego w sposób organiczny.

Aby mieć pełny obraz świętości, trzeba ją rozpatrywać na dwu płaszczyznach: a) mistycznej, która ukazuje świętość jako dar Boga i wezwanie do jej realizacji przez człowieka; b) moralnej, która pokazuje odpowiedź człowieka na propozycje Boże. W tym miejscu trzeba podkreślić, że inicjatorem i sprawcą świętości

w człowieku jest Bóg. Biblia w wielu miejscach podkreśla, że Bóg chce uświęcić każdego człowieka i każdy bez wyjątku ma możność zrealizowania świętości. Delikatność Boga wyraża się w tym, że Jego wezwanie jest skierowane do człowieka w formie propozycji, z pełnym uszanowaniem wolności ludzkiej. Zaś wielkość i humanizm Boga wyraża się w traktowaniu człowieka jako osoby, to znaczy, że nikomu nie daje tego daru w formie gotowej, ale zaprasza do jego rozwijania. W ten sposób każda świętość zjawia się jako wartość w nieustannym rozwoju.

Obraz świętości ukazywany w rozwoju hagiograficznym

Wydaje się, że u wielu ludzi duży wpływ na tworzenie się obrazu świętości miały i mają biografie świętych, które do nich docierają. Najczęściej są to biografie popularne, ukazujące świętych bardziej w barwach cudowności, niż w świetle realiów życia.

W starożytności chrześcijańskiej opis życia świętych wzorowano na literaturze pogańskiej. Stąd nie tylko forma, ale i treść pewnych wierzeń pogańskich przeniosły się w sferę życia świętych. Swetoniusz na przykład opisuje, że zarówno narodzeniu, jak i śmierci cezarów rzymskich towarzyszyły znaki wróżebne.[12] Można dostrzec zadziwiające podobieństwo do tego w dawniejszych życiorysach świętych, którym już przy narodzeniu, a później w całym życiu towarzyszyły nadzwyczajne zjawiska. Niewątpliwie był to zabieg pedagogiczny, stosowany przez wiele wieków. Prawdopodobnie miało to być potwierdzeniem szczególnej obecności i działania Boga przez osobę danego świętego.

Dlatego Kościół, przynajmniej już od końca XVII wieku, dostrzegał potrzebę ukazywania prawdy o świętych, ale realizacja tego postulatu nie przychodziła łatwo. W drugiej połowie XX wieku niektórzy hagiografowie podjęli indywidualnie odważne próby ukazania jakiegoś świętego w prawdziwym świetle. Do takich prób można zaliczyć na przykład biografię św. Teresy od Dzieciątka Jezus napisaną przez Van der Meerscha.[13] Biografia ta pokazuje jednak, jak trudno jest zachować pewną równowagę w przedstawianiu świętych. Van der Meersch sprowadził świętość Teresy do poziomu czysto naturalnego, co też nie jest właściwe.

Obecnie rzymska Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, która bardzo sumiennie bada życie każdego kandydata na ołtarze, dała konkretne wytyczne mające pomóc ukazywać prawdę o świętości. Współczesna prawda o świętości (tak powinno być zawsze) ma mieć dwa oblicza: 1) nie można jej sprowadzić do płaszczyzny naturalnej, bowiem świętość jest darem Bożym udzielanym człowiekowi; 2) jest to dar, którego Bóg chce udzielić każdemu człowiekowi, niezależnie od jego zdolności, stanu pochodzenia i wyboru drogi życia. Dlatego Kościół obecnie ogłasza świętych z różnych stanów, przez co pokazuje, że świętość w swej treści jest bardzo bogata i jest wiele dróg jej realizacji.

Wydaje się, że w historii za mało dostrzegano związek, jaki istnieje między drogą powołania życiowego a realizowaną świętością. Podstawowym zadaniem

człowieka jest odczytanie drogi powołania życiowego. Następnie zaś dostrzeżenie, zaakceptowanie i podjęcie realizowania świętości na tej drodze. Wówczas jedna, co do istoty, świętość trochę inaczej jest realizowana w życiu wiernych świeckich, niż na drodze kapłańskiej czy zakonnej.

W historii w najtrudniejszej sytuacji byli wierni świeccy, bowiem prawie nie wynoszono ich na ołtarze, a wśród ogłoszonych znalazło się kilku z rodu królewskiego, bądź bezpośrednio związanych z takim rodem. Stąd w ukazywaniu wzorów świętego postępowania dla wiernych świeckich dokonywano pewnej transpozycji. Ukazywano im jako wzory do naśladowania na przykład zakonników, biskupów czy papieży. Z psychologicznego punktu widzenia do każdego najbardziej przemawiają ci święci, którzy realizowali świętość na tej samej drodze powołania życiowego. Jeżeli na przykład małżonkom ukazuje się świętego małżonka, to wzór ten ma większą szansę przemówienia do nich, niżby ich przekonywać, aby realizowali świętość na wzór człowieka żyjącego w klasztorze.[14]

Ludzkie uwarunkowania realizowania świętości

Dyskusje na temat świętości, prowadzone w różnych grupach, niemal zawsze prowadziły autora tego artykułu do stwierdzenia, że wielu ludzi uważa, iż nie są w stanie zrealizować świętości. Jest to o tyle dziwne, że często były to osoby wierzące i praktykujące. Należy więc przypuszczać, że wiele razy słyszały słowa Pisma Świętego wzywające każdego chrześcijanina do świętości (por. Mt 5, 48; 1P 1, 15-16), że znają wypowiedzi Kościoła o powszechnym powołaniu do świętości (por. KK 40). Rodzi się pytanie, gdzie tkwią przyczyny takiego myślenia? Biorący udział we wspomnianych wyżej dyskusjach sami nie umieli wskazać na te przyczyny.

Żeby dać wyczerpującą odpowiedź na powyższe pytanie, trzeba by przeprowadzić odpowiednie badania w tym zakresie. Odpowiadając zaś na nie przy pomocy obserwacji codziennego życia i aktualnej wiedzy hagiograficznej (jak to będzie miało miejsce w tym wypadku), można stwierdzić, że pierwsza trudność rodzi się z przekonania wielu ludzi o tym, iż nie można pogodzić codziennego życia z realizacją świętości. Jest to trudność pozorna, wynikająca z nieprawidłowego obrazu świętości. Ten obraz przeważnie jest wyidealizowany, bardzo wzniosły i jednocześnie niejasny. Co w sumie sprawia, że wielu patrząc realnie na swoje słabości i grzechy, będąc jednocześnie zaangażowani w codzienne obowiązki, uważa, iż niemożliwe jest zrealizowanie świętości przez tzw. przeciętnego chrześcijanina.

Duszpasterze odkrywając te kategorie myślenia, często dziwią się, jak katolicy mogą w ten sposób myśleć? Zdziwienie lub narzekanie niczego nie zmieni w tym zakresie. W punkcie wyjścia trzeba przyjąć, że mamy do czynienia z nieprawidłowym sposobem myślenia, który powoduje, iż wierni nie pragną realizować świętości na co dzień.[15] Może to oznaczać, że wielu nie czuje potrzeby realizowania świętości. A potrzeba rodzi się na podłożu odczuwania braku czegoś. Zaspokojenia potrzeb biologicznych, np. głodu, domaga się sam organizm.

Potrzeba zaś realizowania świętości należy do potrzeb wyższych, które ściśle łączą się z formacją osobową. W tym miejscu dotykamy formacji religijnej rozpoczynającej się w domu rodzinnym, a następnie kontynuowanej przez katechezę, przepowiadanie Kościoła itd.

Duży wpływ na tworzenie się jakiegoś obrazu mają treści związane z tym obrazem. Tak się składa, że prawie w każdej polskiej rodzinie jest jakiś obraz świętego. Czasem taki obraz wisi nad łóżkiem dziecka i na ogół dziecko wizualnie oraz emocjonalnie zżywa się z nim. Na ogół też dziecko ma przekazywane przez najbliższych pewne wiadomości na temat tego świętego. Zgodnie z tym, co psychologia mówi o rozwoju człowieka, przeżycia i wiadomości przyswojone w dzieciństwie mają zasadniczy wpływ na to, co później dzieje się w człowieku. Gdyby więc dziecku mówiono o świętości w formie bajek – biorąc pod uwagę, że ten sposób przedstawiania dziecko najbardziej chłonie – a wraz z rozwojem nie dokonywano korekt w tym zakresie, to nie należy się dziwić, że później – w okresie dorosłym – świętość będzie się kojarzyć u niego z czymś nierzeczywistym.

Rodzice i wychowawcy powinni sobie uświadamiać, że w parze z przekazywanymi treściami na temat świętości powinno iść świadectwo ich życia. Inaczej w dziecku, które słyszy wzniosłe treści na temat świętości, a nie widzi świadectwa życia bliskich, może powstawać niechęć do realizowania usłyszanych treści. Owa niechęć może się pogłębiać, rodząc konflikt wewnętrzny lub jakąś blokadę, co w późniejszym życiu da o sobie znać. Natomiast właściwie przekazywane treści znajdujące potwierdzenie w życiu rodziców, katechetów czy osób duchownych stwarzają szansę zrodzenia potrzeby realizowania świętości.[16]

Pierwszym zadaniem formacyjnym w otwieraniu człowieka na dar świętości wydaje się być odkrywanie przyczyn konkretnego myślenia w tym zakresie,[17] a następnie ukazywanie prawdziwego obrazu świętości i jej wartości w rozwoju osobowym. Podstawowymi źródłami, do których trzeba sięgać w tym wypadku, są: Pismo Święte, liturgia i hagiografia naukowa. Ukazując obraz świętości powinno się mieć na uwadze adresatów. Obraz ten powinien być prawdziwy, realny i czytelny dla konkretnej osoby lub grupy. Biorąc pod uwagę to, co było wcześniej powiedziane na temat nieprawidłowego myślenia o świętości, prawdziwy obraz świętości w konfrontacji z dotychczasowym u wielu osób w pierwszej chwili może wywołać reakcję konfliktową. Reakcja konfliktowa rodzi się najpierw na podłożu emocjonalnym. Na ogół, w następnym etapie człowiek stara się zgłębić intelektualnie tę reakcję. Jeśli świętość jest ukazywana w sposób interesujący, jako wartość twórcza i ubogacająca w perspektywie rozwoju osobowego oraz możliwa do zrealizowania dla każdego człowieka, wówczas może wyzwolić się potrzeba jej realizacji na co dzień.[18] Trzeba też próbować odpowiadać na pytanie: dlaczego Kościół w liturgii umieszcza wspomnienia o świętych? i co najważniejsze, jaki jest związek ich życia z życiem każdego z nas?

Wielu wiernych najczęściej stawia sobie pytania, czy człowiek: 1) grzeszny, 2) mający jakieś nałogi, 3) przeżywający kryzysy życiowe – może zostać świę-

tym? Z pomocą w odpowiedzi na postawione pytania może przyjść Pismo Święte i życie konkretnych świętych.

Ad 1. Św. Jan Ewangelista w pierwszym liście napisał: „jeśli mówimy, nie ma w nas grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy" (1, 8). Te słowa Apostoła wskazują na to, że każdy człowiek podlega słabości grzechu. Święci więc nie rodzą się bezgrzeszni i w specjalny sposób powołani do świętości. Rodzą się normalnymi ludźmi, a niektórzy z nich w pewnym etapie życia bardzo daleko zabrnęli w grzech. Wystarczy odwołać się do życia św. Augustyna, który w *Wyznaniach* opisuje swoje grzechy.[19] Ale nawet wtedy, kiedy Augustyn grzeszył, Bóg mówił do jego świadomości i do jego duszy, m.in. przez niepokój, który Augustyn ciągle odczuwał.[20] Wówczas nie zdawał on sobie sprawy z tego, że w tym wyraża się troska Boga o niego, dlatego odczuwając przygnębienie, początkowo chciał uciec przed nim. Bóg jednak był cierpliwy i oświecał jego umysł, dzięki czemu Augustyn zaczął dostrzegać w tym przykrym doświadczeniu dobro dla siebie. To spowodowało coraz większy wysiłek ku temu, aby współpracować z Bogiem w dziele osobistego uświęcenia.

Można powiedzieć, że doświadczenie Augustyna w większym lub mniejszym stopniu jest doświadczeniem każdego człowieka. Przemyślenia zawarte w *Wyznaniach* też dotyczą każdego człowieka. Pierwszym stwierdzeniem Augustyna, który odkrył Boga, jest to, że każdy człowiek z natury poszukuje Boga.[21] Następnie, że Bóg jest: mądry, miłujący, miłosierny, wyrozumiały i dlatego rozumie ludzkie słabości. Pysznym się sprzeciwia, ale pokornych wyprowadza z niedoli grzechu. W tym wypadku trzeba powiedzieć, że nie poziom grzechu, ale stopień pokory i zaangażowania we współpracy z Bogiem decyduje o wejściu na drogę świętości i jej rozwoju w życiu człowieka.

W powyższych przemyśleniach Augustyna można dostrzec naukę Kościoła, który mówi, że w każdym człowieku jest dyspozycja ku łasce uświęcającej. Z tego wynika, że każdy może osiągnąć świętość, pod warunkiem, że będzie współpracował z łaską. Świętość bowiem nie polega na bezgrzeszności człowieka, jak wielu uważa, ale na pragnieniu odwracania się od grzechu, a coraz głębszym jednoczeniu się z Bogiem.

Ad 2. Nawet gdyby grzech przeszedł w kimś w stan nałogu, człowiek taki nie jest jeszcze stracony. Droga powrotu do Boga nie jest przed nim zamknięta.

Etymologicznie biorąc – nałóg jest określany jako nawyk, który jest zły, dlatego jest szkodliwy dla zdrowia fizycznego bądź duchowego.[22] Przykładem człowieka, który wszedł w nałogi i odzyskał kontakt z Bogiem, może być Karol de Foucauld.[23] Wychowany w atmosferze tylko dla pozoru zachowującej tradycje religijne, w wieku około sześciu lat utracił rodziców, a jego wychowaniem zajął się dziadek. Chcąc mu wynagrodzić sieroctwo, błędnie okazywał mu tzw. miłość – w pobłażliwości. To spowodowało, że Karol wychowywał się w atmosferze pozorów i bez żadnych zasad moralnych. Był dzieckiem zdolnym, ale leniwym i niesfornym.[24] Jako student szkoły oficerskiej słynął „z libacji, suto zakrapianych obiadów,

wyszukanych dań przynoszonych z restauracji".[25] Jako jeden z najgorszych absolwentów ukończył szkołę oficerską i został skierowany do służby wojskowej w Algierii. Tam po kilku miesiącach, „za notoryczne złe prowadzenie się", został zdegradowany i zwolniony ze służby.[26] Gdy analizuje się zapiski duchowe Karola, to widać z nich, że mimo wszystko był człowiekiem o usposobieniu wrażliwym, naturalnie prawym, szukał prawdy i nie zadawalało go to, co przeciętne. Dlatego zanotował w zapiskach, że w czasie hulanek i odejścia od Boga był „przeraźliwie wewnętrznie smutny".[27] Prawe usposobienie i złe samopoczucie skłoniły go do zastanawiania się nad swoim życiem. Wówczas we wspomnieniach wrócił do domu rodzinnego i do faktu przyjęcia pierwszej Komunii świętej, o której napisał, że „przystąpił do niej gorliwie".[28] Te okoliczności spowodowały, że rozpoczęło się w jego życiu długie, pełne sprzecznych decyzji, poszukiwanie Boga. W tym poszukiwaniu najbardziej zdumiewało go życie Jezusa, który „ogołocił się przyjąwszy postać sługi" (por. Flp 2, 6). „Odtąd Karol de Foucauld chce żyć podobnie, jak żył Jezus w Nazarecie, stale w myślach i modlitwie odnajduje się w obecności Maryi i Józefa, u boku Jezusa, jako Jego «mały brat»".[29] Systematyczna i gorliwa współpraca z łaską Bożą tak dalece go przemieniła, że jego świętość jest jedną z najbardziej pociągających współczesnego człowieka.[30]

Ad 3. Słowo kryzys posiada wiele znaczeń[31] i częściej wywołuje skojarzenia negatywne niż pozytywne. Doświadczenie życiowe podpowiada, że w różnym stopniu przez kryzys przechodzą wszyscy ludzie. Kryzysy najczęściej są powiązane ze światem wartości i z decyzjami. Kryzys może zjawić się wówczas, gdy na przykład człowiek nie może zrealizować uznawanych wartości. Taka sytuacja z kolei może wywołać poczucie zagrożenia czy konfliktu wewnętrznego. Wówczas człowiek musi podjąć jakąś decyzję.

Osobowość człowieka i sposób reagowania na kryzys decyduje o tym, że dla jednych jest on doświadczeniem negatywnym: powodującym zahamowanie rozwoju, a nawet cofanie się, a dla innych jest doświadczeniem pozytywnym: otwierającym nowe horyzonty, nowe perspektywy. Od strony ludzkiej, człowiek znajdujący się w sytuacji kryzysu wykazuje dużą bezradność i do tego, aby przezwyciężyć kryzys, potrzebna jest pomoc drugiej osoby. Od strony zaś nadprzyrodzonej, można powiedzieć, że Bóg szczególną opieką otacza człowieka wówczas, kiedy znajduje się w trudnej sytuacji. Niemal wszyscy święci przechodzili w swoim życiu przez jakieś kryzysy, wystarczy wymienić: św. Brata Alberta Chmielowskiego,[32] bł. Honorata Koźmińskiego[33] czy sługę Bożego Franciszka Blachnickiego.[34] U wszystkich trzech sytuacje kryzysowe stworzyły szansę głębszego przemyślenia dotychczasowego swego życia, uznania swych błędów i jednocześnie z pokorą i wiarą przyjęcia możliwości wyjścia z kryzysu jako daru Bożego.

Co decyduje o świętości człowieka?

Podstawowym warunkiem pozwalającym człowiekowi wzrastać w świętości jest dążenie – zarówno w postawie wewnętrznej, jak i w zewnętrznym działaniu

– do pełnienia woli Bożej. Pierwszym zadaniem chcącego pełnić wolę Bożą jest jej poznanie. W codziennym życiu nie zawsze wiadomo, co jest wolą Boga wobec człowieka. Ta trudność nikogo nie zwalnia z wysiłku wnikania w działanie Boga w świecie i w Jego działanie w człowieku. Trzeba jednak sobie uświadomić, że sam ludzki wysiłek i zdolności nie wystarczą do poznania woli Bożej. Do jej poznania potrzebna jest jeszcze łaska; wtedy ludzki wysiłek jest wspomagany przez Boga. To poznanie jest konieczne, aby dobrowolnie przyjąć i wypełniać to, czego On pragnie, a unikać tego, czego On zabrania.

Wprawdzie Stwórca wyposażył człowieka w rozum, przy pomocy którego można poznawać wolę Bożą, ale temu poznaniu jest ona dostępna tylko w znakach. Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że każdy znak kryje treść rzeczywistości, którą oznacza. W wypadku odczytywania woli Bożej, widzialne znaki wskazują na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Znaki te często wskazują, gdzie i jak należy szukać, ale jeszcze nie odsłaniają istotnej treści woli Bożej. Dlatego wysiłek ludzkiego rozumu na drodze rozpoznawania woli Bożej spotyka się z nadprzyrodzoną tajemnicą. Tomasz Merton zauważa, że zbyt łatwe mówienie o pełnieniu woli Bożej może świadczyć o niezrozumieniu, iż stanowi ona świętą i głęboką tajemnicę.[35] Przykład właściwego podejścia w odczytywaniu i realizowaniu woli Bożej można znaleźć u świętych. Oni mieli jakieś wyczucie, że poznawanie woli Bożej powinno się odbywać w klimacie modlitwy, pokory i wiary. W ich postawie można zauważyć coś z postawy proroków, którzy byli wyczuleni na boskie światło, ukryte pod zasłoną przedmiotów i zdarzeń. Dlatego święci dostrzegali Boże światło tam, gdzie inni dostrzegali jedynie zwykły bieg wypadków.

O rozwoju świętości człowieka decydują motywy posłuszeństwa. Na przykład można być posłusznym Bogu ze strachu, aby nie zostać ukaranym. Motywem posłuszeństwa może też być chęć przypodobania się czy poczucie sprawiedliwości. Wszystkie wymienione tutaj motywy nie wystarczą do osiągnięcia świętości. Dopiero wtedy, kiedy motywem posłuszeństwa staje się miłość, rozpoczyna się wzrastanie świętości w człowieku. Nie chodzi tu o dobroć czysto ludzką, okazywaną tylko tym, którzy nam dobrze czynią, ale o miłość, której źródło znajduje się w samym Bogu, który jest Miłością. Człowiek sam nie jest zdolny zjednoczyć się z Bogiem na takim poziomie miłości. Dopiero gdy człowiek podda się bezinteresownej miłości Boga, wtedy działanie ludzkie coraz bardziej upodobnia się do działania Bożego. Wówczas w człowieku dokonuje się proces przekształcania miłości, do pełni miłości, która objawiła się w Jezusie.[36] To przekształcanie nie odbywa się tylko na płaszczyźnie zmian intelektualnych. Nie wystarczy posiąść wiedzę o miłości, ale trzeba jej osobiście doświadczyć w głębi własnej osoby. Bóg pragnie, aby każdy człowiek oczyszczał swoje pragnienia i całego siebie z niedoskonałości, a wzrastał w miłości odzwierciedlającej Jego życie w Trójcy Świętej.

Gdyby poprosić któregokolwiek ze świętych, aby zdradził nam sekret osiągnięcia świętości, to prawdopodobnie kazałby na nowo odkryć głębię duchowe-

go wymiaru chrztu. Ponowne odkrycie doświadczenia chrztu pozwala człowiekowi uświadomić sobie to, że w chrzcie w każdym z nas stało się coś niepowtarzalnego, staliśmy się dziećmi Bożymi, zostaliśmy obdarowani świętością, ale tego nie przeżyliśmy w sposób świadomy. Uświadomienie sobie tego daje szansę twórczego wejścia na drogę świętości. Fundamentem świętości jest wiara, która w życiu świętych wyrażała się w tym, iż starali się słuchać Boga i to, co odczytywali jako Jego wolę, starali się w pełni wdrażać w życie. W życiu świętych widać harmonię między myśleniem, pragnieniem i życiem. W tej postawie starali się być wytrwali. Można powiedzieć, że u wszystkich świętych występuje jedna wspólna cecha – heroizm w urzeczywistnianiu wskazań Ewangelii.[37] To urzeczywistnianie wskazań ewangelicznych dokonuje się u nich w najzwyczajniejszy sposób; wśród trudów zmagania ze sobą, cierpienia, nieraz ubóstwa, ofiary, radości itd. Wszyscy oni dochodzili do świętości przy pomocy modlitwy, medytacji słowa Bożego, regularnego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania, codziennej Eucharystii. Niemal w życiu każdego świętego poszczególne wydarzenia nabierały jakiegoś niepowtarzalnego znaczenia.

Warto sobie uświadomić, że to, co czasem wydaje się nadzwyczajne, gdy bliżej przyjrzymy się – okazuje się bardzo proste i zwyczajne. Powołanie do świętości każdego z nas dokonuje się w sposób najzwyczajniejszy, w najbardziej szarej codzienności i przeważnie za pomocą najuboższych środków. Pouczającej lekcji w tym względzie może nam udzielić Teresa z Lisieux, która od dzieciństwa pragnęła zostać świętą i wraz z wiekiem urzeczywistniała to pragnienie z właściwą sobie stanowczością oraz energią. Spostrzegała jednak, że mimo dobrej woli jej wysiłki nie wystarczają do tego, aby zdobyć taką świętość, jaką przedstawiano jej w żywotach świętych.[38] Z drugiej strony nie mogła pogodzić się z tym, że Bóg wzbudzałby w jej duszy pragnienia nie dające się urzeczywistnić. Dlatego nie zniechęcała się, ale przyjmując siebie taką, jaką była, szukała realizacji świętości na tzw. małej drodze.

Dziecięctwo duchowe, prostota, pokora, otwartość na każdego – bez wyjątku – człowieka i bezgraniczna ufność w Miłosierdzie Boże jako źródło najwyższej, dostępnej człowiekowi radości – oto główne cechy mądrości, która owocowała u świętych najwyższym wyrazem miłości.[39] Nie ulega więc wątpliwości, że Bóg chce uświęcić każdego bez wyjątku człowieka. Dlatego nie należy pytać, czy ja mogę zostać świętym, ale – na jakiej drodze powołania życiowego i co mam robić, aby zostać świętym?

SUMMARY

Question, who can become a saint?, remains always timely for every Christian. For saints have always been awaking admiration amongst faithful lay people, but at the same time arising much fears, can a simple, sinful person become a saint?, and a lot of Christians think about themselves in this way. This article would like to come with

a help to all those who desire to lead more intensive spiritual life but at the same time they experience many questions and doubts.

Greater amount of doubts pertaining holiness is concerned with the understanding of the concept of holiness itself and the content related to it. If we wish to have full picture of holiness we always need to consider it on two levels: a) first of all mystical which manifests holiness as God's gift and the calling for its self-realisation; b) moral which reveals human answers to God's invitations.

Author of this writing first of all has looked into the Bible in order to point out how the Bible understands holiness. According to the Bible the initiator and the maker of holiness in human hearts is God Himself. The Bible in many places emphasises that God desires to sanctify everybody and each person without exception has the opportunity for self-actualisation of holiness. The gentleness of God expresses itself in this that His calling is directed towards people in the form of an invitation with full respect of human freedom and dignity. Then it might be said, that everybody who desires holiness and undertakes sufficient effort directed towards self-realisation of holiness becomes holy with God's co-operation.

This article also talks about the image of holiness manifested in the historical development, human conditions in the self-realisation of holiness, and this, that human attitude decides a lot about holiness.

PRZYPISY

[1] Por. R. Otto, *Świętość*, wyd. 2, Wrocław 1993, s. 7, 20-23, 75.

[2] Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 167-177.

[3] Słowo „święty" w hebrajskim tekście Starego Testamentu występuje aż 842 razy i jest bardzo bogate w treść. Niewątpliwie na różne zastosowania tego słowa miało wpływ otoczenie, m.in. język Kanaanu z jego wieloma terminami kultowymi. Por. M. Wojciechowski, *Jezus jako święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, 7; 15-17.

[4] Święta jest świątynia Boża (por. Ps 11, 4); święte są miejsca objawiania się Boga (por. Wj 3, 5; 19, 23).

[5] Święte są rzeczy związane z kultem: chleby pokładne (1Sm 21, 5); rozmaite ofiary (Ez 36, 38); rzeczy używane w liturgii, np. szaty kapłańskie (Wj 28, 22).

[6] W specjalny sposób święci dla Boga są kapłani (Kpł 21, 6-7; 22, 9).

[7] Stary Testament rzadko mówi o świętości indywidualnej, najczęściej o świętości Ludu Izraela (por. Pwt 7, 6; Wj 19, 5; Kpł 20, 26) i o „świętych" w liczbie mnogiej.

[8] Por. M. Wojciechowski, *Jezus jako święty...*, dz. cyt., s. 38. Zob. J. Czerski, *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, RTK 14 (1967), s. 65-80.

[9] Por. M. Wojciechowski, *Jezus jako święty...*, dz. cyt., s. 96.

[10] Imię Duch Święty w formach (*pneuma* i *hagion*) występuje w Nowym Testamencie 93 razy.

[11] Por. P.P. Ogórek, *Czym jest świętość. W teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona*, Kraków 1982, s. 41-43.

[12] Por. Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cezarów*, Wrocław 1987.

[13] Por. *Mała święta Teresa*, Warszawa 1959.

[14] Por. I. Werbiński, *Świętość jest dla nas*, „Głos Katolicki" (wkładka do „Niedzieli") 42(1999), nr 1, s. 3.

[15] W rozmowie na ten temat mężczyzna w średnim wieku powiedział autorowi tegoż artykułu, że gdyby go ktoś zapytał, czy chce być świętym, to odpowiedziałby, że nie. Godne zastanowienia może być to, że nie umiał uzasadnić swego stanowiska.

[16] Potwierdzenie tego możemy znaleźć np. w *Dzienniku duszy* Teresy od Dzieciątka Jezus, która mówi o swoich rodzicach jako świętych i niewątpliwie oni pierwsi zaszczepili w nią pragnienie świętości.

[17] Nie jest to zadanie łatwe. Podczas wykładów z hagiografii czasem pytałem studentów, jakie treści kojarzą się im ze słowem „święty"? Niejednokrotnie padały odpowiedzi: „dziwak, wychudzony asceta itp.". Zaś na pytanie, skąd się wzięło takie ich myślenie, nie umieli odpowiedzieć.

[18] Por. I. Werbiński, *Świętość jest dla nas*, art. cyt., s. 1 i 3.

[19] Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978.

[20] „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie", *Wyznania...*, 5.

[21] „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku tobie". Tamże.

[22] Por. *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1988, s. 268.

[23] Obecnie trwa jego proces beatyfikacyjny.

[24] Takie adnotacje znajdują się w jego dzienniczku z lat szkoły podstawowej. Por. T. Micewicz, *Światła pustyni*, Katowice 1984, s. 12-13.

[25] Tamże, s. 15.

[26] Por. *Kontemplacja na drogach ludzkich*, Poznań 1991, s. 14.

[27] Por. T. Micewicz, *Światła...*, dz. cyt., s. 7.

[28] Por. Tamże, 13-14.

[29] *Kontemplacja...*,15.

[30] Por. S. Świeżawski, Przedmowa do polskiego wydania, książki K. Spink, *Wołanie pustyni*, Warszawa 1998, 5.

[31] *Kryzys* to: siła rozróżniająca, oddzielenie, wybór, spór, kontestacja, konflikt, interpretacja itd. Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1997, s. 11.

[32] Wydaje się, że Chmielowski jako człowiek bardzo wrażliwy wiele razy przeżywał kryzys, np. kiedy utracił nogę w powstaniu styczniowym, kiedy utracił stypendium na uniwersytecie monachijskim. Największy jednak kryzys przeżywał po wystąpieniu od jezuitów. Wówczas to załamał się psychicznie do tego stopnia, że wielu sądziło, iż nigdy z tego nie wyjdzie. Por. M. Kaczmarzyk, *Błogosławiony Albert Adam Chmielowski*, w: *Polscy święci*, t. 5, Warszawa 1985, s. 268-275.

[33] Największy kryzys przeżył Honorat w Cytadeli Warszawskiej, gdzie został osadzony w 23.iV.1846 r. za rzekomy spisek polityczny. „Więzienie dla niespełna siedemnastoletniego Wacława, przedłużające się śledztwo oraz brak wiary w Boga, którą utracił w latach gimnazjalnych, potęgowały jego kryzys wewnętrzny i doprowadziły Wacława aż do utraty przytomności, którą odzyskał dopiero po trzech tygodniach". M.H. Mazurek, *Honorat Wacław Koźmiński*, w: *Nasi święci*, Poznań 1995, s. 176.

[34] Por. F. Blachnicki, *Spojrzenia w świetle łaski. Kartki wyrwane z pamiętnika dla dusz na drodze oczyszczenia*, Krościenko-Lublin 1987. (Kryzys u niego nasilił się szczególnie podczas pobytu w obozie oświęcimskim, w którym Blachnicki znalazł się w kilka miesięcy po wybuchu II wojny światowej, a po wojnie podczas pobytu w więzieniu, kiedy oczekiwał na wykonanie wyroku śmierci).

[35] Por. P. P. Ogórek, *Czym jest świętość...*, 79.

[36] Tamże, 57.

[37] Por. S. Świeżawski, Przedmowa do polskiego wydania..., 5.

[38] Por. G. Gaucher, *Dzieciństwo Teresy z Lisieux*, w: *Teresa z Lisieux. Życie, nauka, środowisko*, Kraków 1997, s. 39-43.

[39] Por. S. Świeżawski, Przedmowa do polskiego wydania..., 5.

KS. JAN WITKOWSKI

ŁASKA BOŻA POCZĄTKIEM ŻYCIA DUCHOWEGO W CZŁOWIEKU

Współczesny człowiek, zaabsorbowany wieloma codziennymi zajęciami i nastawiony na konsumpcyjny tryb życia, coraz częściej zatraca poczucie kontaktu z Bogiem i praktykę życia w łasce Bożej. Zagadnienie to urasta do rangi problemu nie tylko w rozważaniach teologicznych, ale jest także bardzo aktualne w praktyce duszpasterskiej.

Dla człowieka wierzącego stan łaski jest fundamentem wszystkich nadprzyrodzonych cnót; jest warunkiem, a zarazem rękojmią zbawienia wiecznego.[1] Życie w łasce czyni bowiem człowieka mieszkaniem Boga; wiąże go z Chrystusem, a poprzez Chrystusa z całą Trójcą Świętą. Z Trójjedynego Boga czerpią chrześcijanie wszelką nadprzyrodzoną moc i siłę; wzmocnieni zaś Duchem Świętym stają się otwarci na wielką tajemnicę emanowania łaski od całej Trójcy Świętej.[2]

Wyraz „łaska", którym posługują się: Pismo Święte, Tradycja i refleksja teologiczna, ma swoje określone znaczenie w języku ogólnoludzkim,[3] jednak w teologii został użyty, na zasadzie analogii, dla wyrażenia rzeczywistości wyższego rzędu, nadprzyrodzonego, przez co nabrał nowego znaczenia. Oznacza on dar Boży, który zawiera w sobie wszystkie dobrodziejstwa pochodzące od Syna Bożego (Rz 8, 32). Jest to dar promieniujący hojnością Jego Dawcy, obejmującego swoją dobrocią całe stworzenie, które ten dar otrzymuje. Bóg dając, powoduje się łaską, a ten, kto otrzymuje Jego dar, znajduje u Boga łaskę i upodobanie.[4] Stąd wniosek, że łaska oznacza zarówno źródło wszelkiego daru dla tego, kto daje, jak i dla tego, kto go otrzymuje. Nie chodzi tu więc o łaskę w znaczeniu potocznym, ale o jej teologiczny wydźwięk, odnoszący ten dar przede wszystkim do jego Źródła, tzn. do całej Trójcy Świętej.

Z takiego samego założenia wychodzi najstarsza Tradycja chrześcijańska, mająca swoje udokumentowanie w nauce Ojców. I tak, chociaż w patrystycznej teologii można wprawdzie wyodrębnić dwa kierunki: „janowy" i „pawłowy", to jednak nie można ich sobie przeciwstawiać. Kierunek „janowy", który skupia się wokół łaski przebóstwiającej, nazwanej później przez teologów scholastycznych „łaską wynoszącą", przeważa u Ojców greckich.[5] Kierunek „pawłowy", zajmujący się łaską wyzwalającą, czyli leczniczą, reprezentuje głównie św. Augustyn.[6] Ojcowie greccy mówiąc o przebóstwieniu chrześcijanina przez wcielenie Słowa,

nigdy nie oddzielają wcielenia od dokonanego przez Chrystusa odkupienia i nie zapominają, że przebóstwione zostało upadłe człowieczeństwo, potrzebujące wybawienia ze stanu grzechu. Również św. Augustyn, doktor łaski leczącej wolę i dającej jej moc pełnienia dobra, jest zarazem głosicielem nauki o Ciele Mistycznym i przebóstwieniu chrześcijanina.

Ojcowie Kościoła wypowiadali się na temat łaski przede wszystkim w związku z sakramentami wtajemniczenia i pokuty. Jednak spory trynitarne i chrystologiczne, poczynając od IV wieku, dały im sposobność tłumaczenia sensu łaski na płaszczyźnie daleko szerszej, bo trynitarno-chrystologicznej.[7]

Trudno jest w tym miejscu przedstawić nawet najważniejsze, notowane przez historię, poglądy w kwestii łaski. Odnosi się to zarówno do myśli patrystycznej, jak i do budowanej na jej podstawie późniejszej myśli teologicznej, znajdującej swój konkretny wyraz w urzędowych wypowiedziach Magisterium Ecclesiae. Jest jednak faktem bezsprzecznym, że Kościół reagując na pojawianie się w historii niewłaściwego ujęcia łaski, nie tylko korygował błędy, ale równocześnie polaryzował pojęcia. Przyczyn rozwoju dogmatu łaski należy szukać w wielu zjawiskach, jednak jednym z nich było i jest ogólne prawo ewolucji każdej myśli przez walkę z pojęciami w stosunku do nich przeciwstawnymi.[8]

Idea łaski atakowana była w ciągu wieków przez naturalizm, który ją odrzuca, oraz skrajny supernaturalizm, tzn. przesadne wartościowanie bytu nadprzyrodzonego. Naturalizm znalazł swój wyraz w starożytności chrześcijańskiej pelagianizmie i semipelagianizmie. Odpowiedzią na poglądy naturalizmu były orzeczenia synodów: w Kartaginie (por. DS 103-107), w Orange (por. DS 176-200) oraz uznanie Indiculus Caelestini (por. DS 130-135). Reakcją na pseudosupernaturalizm (V wiek), przyjmujący, że wola została całkowicie zniszczona przez grzech i że człowiek nie może współpracować z łaską, było wyznanie wiary przepisane dla Lucidusa (por. DS 160 a i b), które precyzuje stanowisko kościelne w tym względzie. Fałszywe wartościowanie łaski, z pomijaniem natury, dostrzegł Kościół w błędach Wickleffa i Husa, a następnie w protestantyzmie, i przestrzegł przed tym w nauce Soboru Trydenckiego (por. DS 792-843). Nauczycielski Urząd Kościoła odpowiedział również na błędne, zbliżone do pseudosupernaturalizmu protestanckiego stanowiska Janseniusza i Bajusa (por. DS 1021-1038; 1092-2005; 1351-1352; 1360-1404). Wreszcie Kościół eksponując godność natury ludzkiej wolnej woli, broni aktywności ludzkiej natury przeciwko kwietyzmowi i semikwietyzmowi (por. DS 1221-1281).[9] Odżywające w ostatnich czasach błędy: racjonalizmu, naturalizmu i pseudomistycyzmu spotkały się ze zdecydowanym odrzuceniem przez Nauczycielski Urząd Kościoła, a zwłaszcza w encyklikach papieża Piusa XII: *Mystici Corporis* (1943) i *Humani generis* (1950). Kościół broniąc łaski i jej konieczności, wyraża myśl, że najwyższą wartością jest miłość Boża, tworząca nowy świat w życiu jednostki i narodów.[10]

Szczególnym wyrazem wypowiedzi Magisterium Ecclesiae jest nauka Soboru Watykańskiego II, która znajduje wyjątkowe odbicie w refleksji teologicznej.

W tym miejscu należy odwołać się do konstytucji: dogmatycznej o Kościele (por. KK 7, 8, 11, 14, 16, 21, 36, 39, 41, 42, 50), duszpasterskiej o Kościele (por. KDK 39) i o objawieniu Bożym (por. KO 5) oraz dekretów: misyjnego (por. DM 13), o posłudze i życiu kapłanów (por. DK 9) i o ekumenizmie (por. DE 8), gdzie temat łaski został przedstawiony w sposób bardzo pogłębiony i wyczerpujący. Wreszcie na tajemnicę łaski Bożej wskazują dwie encykliki papieża Jana Pawła II: *Redemptor hominis* (1979)[11] oraz *Dives in misericordia* (1980).[12]

Przez wcielenie swojego Boskiego życia miłości, Chrystus wysłużył to, że Jego Ojciec stał się także naszym Ojcem; już przez to wcielenie spełnione w chwale Chrystus udziela nam faktycznie „ducha przybrania za synów". Przez łaskę stajemy się więc tym, czym Chrystus jest ze swej natury: synami Boga.[13] „Przyszedł tedy Syn zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów Bożych przeznaczył, ponieważ w Nim podobało Mu się odnowić wszystko" (Ef 1, 4-5). On posiada pełnię łaski i prawdy, której udziela każdemu człowiekowi. Jest przeto głębią chrześcijańskiego życia, promieniującym źródłem łaski, „miejscem, gdzie Chrystus jest w nas i gdzie przebywa Duch Święty".[14] Duch Święty uobecnia w nas to, czego Chrystus dokonał raz na zawsze; jest ciągłą aktualizacją danej przez Boga łaski;[15] stanowi źródło mocy w budowie życia świętego na ziemi oraz przyczynia się do podnoszenia naszego życia do stanu życia Bożego.[16] Można więc śmiało stwierdzić, że w łonie Trójjedynego Boga Ojciec i Syn są czystym darem i to darem wzajemnym, zaś Ich życie będące odwzajemnionym darem jest tak intensywne, że jedność Bóstwa wypływającego z Ich Osób staje się źródłem życia Ducha Świętego.[17]

W rozważaniach o łasce konieczne jest odniesienie do Kościoła, który przez swoją zbawczą misję zniża się do poziomu człowieka, aby doprowadzić go do celu.[18] Właśnie Kościół jest pełnią łaski Boga, dzięki której buduje się autentyczna wspólnota Ludu Bożego. W Kościele urzeczywistniają się sakramenty, będące nośnikami tego daru, jakim jest łaska. Powiązanie zaś Chrystusa i Kościoła jest powiązaniem łaski z człowiekiem, gdyż głównie na tej płaszczyźnie możemy dostrzec zbawcze działanie sakramentów.[19] One stanowią kontynuację niewyczerpalnego źródła łaski, gdyż „sakrament" oznacza boski dar zbawienia, udzielony w zewnętrznie dostrzegalnej formie, która ten dar ujawnia,[20] przy czym punktem kulminacyjnym działania Bożej łaski jest Eucharystia. W niej w sposób szczególny uwidacznia się łączność życia człowieka z życiem Boga; tu realizuje się życie wieczne: „Kto spożywa ciało moje i pije krew moją, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym (...). Tak jak posłał mnie Ojciec, który ma życie w sobie, a ja żyję przez Ojca, tak i ten kto mnie pożywa, żyć będzie przeze mnie" (J 6, 53-57).[21]

W świetle powyższych refleksji jak i praktyki codziennego życia można stwierdzić, że z natury swej człowiek nie jest zdolny ani do uczynków nadprzyrodzonych, ani do takich wysiłków, jakich to życie się domaga. Dlatego została dana i zadana ludziom łaska, która nie działa sama; chociaż jest darmowym da-

rem nadprzyrodzonym, to jednak wpływa na naturalne siły człowieka, domagając się współpracy i zaangażowania, zobowiązując zarazem do wielkiej odpowiedzialności, w myśl biblijnego stwierdzenia: „Kto nie zbiera ze Mną, ten rozprasza" (Łk 11, 13).[22]

Całe przeto piękno człowieka, będące zarazem jego zbawieniem, a którego dokonuje łaska Boża, domaga się ciągłej z nią współpracy, by po prostu łaska Chrystusa nie była w człowieku daremna (por. 1Kor 15, 10).[23]

PRZYPISY

[1] S. Wójtewicz, *Problem łaski uświęcającej w życiu współczesnego człowieka,* „Currenda" 108(1958) s. 536.

[2] Por. R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego,* Warszawa 1957, s. 7.

[3] Tamże, s. 16.

[4] Por. J. Guillet, *Łaska,* w: *Słownik teologii biblijnej,* Poznań 1973, s. 436-441.

[5] Por. C. Baumgartner, *Łaska Chrystusa,* w: *Tajemnica Chrystusa,* t. 3, Poznań 1969, s. 339-353.

[6] Por. tamże, s. 353-364.

[7] Tamże, s. 339-340.

[8] Por. W. Granat, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela,* Lublin 1959, s. 76-99; J.M. Szymusiak, S. Głowa, *Breviarium fidei,* Poznań 1964, s. 345-432.

[9] Por. W. Granat, *O łasce Bożej...,* dz. cyt., s. 76-99.

[10] Por. tamże, s. 99.

[11] Por. „Acta Apostolicae Sedis" 71(1979) s. 257-324.

[12] Por. S. Wójtewicz, *Problem łaski uświęcającej...,* art. cyt., s. 545.

[13] Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem,* dz. cyt., s. 45.

[14] Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych, świat i osoba, wolność, łaska, los,* Kraków 1969, s. 333.

[15] Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem,* dz. cyt., s. 45.

[16] Por. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia,* Poznań 1981, s. 71-72.

[17] Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem,* dz. cyt., s. 57.

[18] Por. Ch. Duquoc, *Teologia życia wewnętrznego,* „Concilium" 1-10(1966/7) s. 553.

[19] Por. W. Hanc, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej jedności,* „Roczn. Teol.-Kan." 21(1974) z. 6, s. 59.

[20] Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem,* dz. cyt., s. 34.

[21] F. Dziasek, *Księga życia Bożego,* Poznań 1969, s. 268-269.

[22] S. Wójtewicz, *Problem łaski uświęcającej...,* art. cyt., s. 546.

[23] Por. tamże.

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL

GENEZA I ZARYS PROBLEMATYKI DZIEŁA *DE CURA PRO MORTUIS GERENDA* ŚW. AUGUSTYNA

Ważnym zjawiskiem w okresie patrystycznym było powstanie i stopniowy rozwój czci świętych. Najwcześniej pojawił się kult męczenników, bohaterów wiary, którzy według przekonania chrześcijan stają od razu w obecności Boga. Na początku III wieku kult ten przybrał postać przechowywania ze czcią ich relikwii i uroczystego obchodzenia co roku ich „narodzin dla nieba". Z III wieku mamy świadectwa potwierdzające wiarę w ich moc wstawienniczą (np.: Orygenes, *Oratio* 31, 5; Cyprian, *Epistulae* 60, 5). Wierzono, że jeżeli męczennicy jeszcze za życia modlili się za swoich braci chrześcijan, to jest rzeczą naturalną, iż czynią to tym bardziej w niebie. Po zaprzestaniu prześladowań na początku IV wieku kult ten rozszerzył się, obejmując obok męczenników innych chrześcijan (wyznawców, ascetów, dziewice), którzy byli przykładem heroicznej świętości. Wierzono, że święci stanowiący Kościół w niebie wspomagają Kościół na ziemi swoimi modlitwami.[1]

1. Geneza

Wyrazem ufności Kościoła w modlitwy i orędownictwo świętych jest niewielkie objętościowo pismo św. Augustyna *De cura pro mortuis gerenda*.[1] Sam autor wspomina o nim w *Retractationes*: „Książkę na temat troski poświęconej zmarłym napisałem, kiedy zapytano mnie, czy po śmierci pomaga komuś fakt, że ciało jego zostaje pochowane przy grobie jakiegoś świętego".[2] A zatem dziełko *De cura pro mortuis gerenda* powstało najprawdopodobniej około 424 r.,[3] na prośbę Paulina, biskupa Noli, który był świadkiem upowszechniania się zwyczaju grzebania zmarłych w swoim kościele przy grobie św. Feliksa.

Według biskupa Paulina[4] Feliks, syn zamożnego oficera Hermiasza, był z pochodzenia Syryjczykiem. Urodził się jednak w Noli (na południe od Neapolu) i tam wcześnie wstąpił do stanu duchownego. Biskup Noli Maksym wyświęcił go na kapłana tuż przed wybuchem prześladowania Decjusza (249-258). Biskup usunął się wówczas z miasta, a cały ciężar troski o miejscowy Kościół spadł na braki Feliksa. Wkrótce także on odczuł prześladowanie. Wtrącony do

więzienia, doznał tam wielu niezwykłych przygód. Uszedłszy z niego, ukrywał się w wyschłej studni. Po ustaniu prześladowania wrócił do swoich. Ponieważ skonfiskowano mu majątek rodzinny, żył z pracy swoich rąk. Zmarł 14 stycznia 260 roku, opłakiwany przez wszystkich.[5]

Św. Augustyn nazywa Feliksa „wyznawcą" (*confessor*)[6], ale św. Paulin zalicza go do męczenników. Według bowiem jego relacji Feliksa poddano wielu torturom, by go odwieść od wiary, a jego poranione ciało wleczono po ostrych muszlach i skorupach. Na pół żywego wtrącono do więzienia, aby tam poddać go dalszym mękom.[7] Także w *Elogium św. Feliksa* uwidoczniono jego męczeństwo, choć zachowane są tu oba tytuły (*martyr, confessor*): „Celestem Sanctus sine sanguine martyr honorem nam confessor obit, poenas non lucratus, acceptante Deo fidem pro sanguine mentem".[8] O męczeństwie Feliksa, dręczonego w więzieniu i zmarłego później wskutek odniesionych ran, pisze też Augustyn, choć – jak wspomnieliśmy już wcześniej – nazywał go „wyznawcą": „Confessus est enim, dilatus est ad tormenta, alio die inventum est corpus eius inanimae".[9] Grób męczennika-wyznawcy wcześnie stał się obiektem powszechnej czci i celem licznych pielgrzymek.

Ożywiony kult św. Feliksa wywarł ogromny wpływ na kierunek poszukiwań religijnych Paulina, adresata dzieła *De cura pro mortuis gerenda*.

Paulin urodził się w Bordeaux w roku 353 w rodzinie senatorskiej. Po odbyciu studiów w rodzinnym mieście pod kierunkiem sławnego wówczas mówcy i poety Auzoniusza udał się do Rzymu. W latach 397-381 sprawował urząd gubernatora (prokonsula) Kampanii. Na miejsce swej rezydencji obrał nie Kapuę, która tradycyjnie była stolicą Kampanii, ale Nolę, a właściwie Cimitile, niewielką miejscowość, dziś na peryferiach miasta. Był tam świadkiem nadzwyczajnej pobożności pielgrzymów przybywających tłumnie do sanktuarium męczennika Feliksa. Właśnie ich świadectwo wiary zwróciło uwagę Paulina na sprawy religii i jej autentycznego przeżywania. Wówczas to, jeszcze jako poganin, odwiedził sanktuarium w Cimitile, gdzie czczono relikwie Feliksa. Od tej chwili stał się i on wiernym czcicielem tego świętego, którego obrał sobie za patrona.[10] O tym, że już w czasie pierwszego pobytu w sanktuarium stał się entuzjastą tegoż męczennika, świadczy wiele faktów. Kazał m.in. wybudować drogę z Noli do Cimitile, rozpoczął budowę domów pielgrzyma, a później, już jako chrześcijanin, wybudował cały kompleks bazylik, zachowanych do dziś.[11] Chrzest przyjął przed rokiem 389 z rąk biskupa Boredaux, Delfina, a w 394 roku został wyświęcony na kapłana i prowadził surowe życie mnicha przy grobie św. Feliksa. Sprzedawszy majątek, założył klasztory, męski i żeński, w Cimitile, w pobliżu relikwii świętego i doprowadził do rozkwitu jego sanktuarium. W 409 roku został wybrany na biskupa Noli. Zmarł tam 22 IV 431 r. w opinii świętości.[12]

Paulin oddawał hołd świętemu Feliksowi układając na kolejne rocznice jego śmierci specjalne utwory. Powstał z tych wierszy cykl *Carmina natalicia* (pieśni urodzinowe), które poeta nazywa również *Carmina annua* (pieśni doroczne). Cykl

obejmuje 14 utworów, łącznie około 5 tys. wersów pisanych w heksametrze. Są to *Carmina* 12-16, 18-21, 23, 26-29, stworzone w latach 395-408. Przeznaczone one były do uroczystego odczytywania w dniu święta św. Feliksa, które obchodzono 14 stycznia. Opowiadają one o dziełach męczennika, o cudach dokonanych przy jego grobie, a także podają opisy ogromnych tłumów pielgrzymów przybywających do sanktuarium.[13] Paulin poruszony tą nadzwyczajną pobożnością, wołał: „Tak, Nolo, stajesz się obrazem Rzymu".[14]

Paulin jako biskup Noli poprosił swojego przyjaciela, Augustyna, o radę, czy może ulec prośbom wdowy Flory i zgodzić się na pochowanie jej zmarłego syna, Cynegiusza, w pobliżu relikwii św. Feliksa. Augustyn na skierowany do niego w tej sprawie list odpowiedział w niewielkim piśmie pt. *De cura pro mortuis gerenda*.[15] Gdy pisał swe dzieło, upłynęło już sporo czasu od momentu otrzymania listu od Paulina, w którym prosił Augustyna o przedstawienie swego poglądu na temat korzyści dla zmarłych płynącej z pochowania ich ciała blisko grobów męczenników. Jest to potwierdzone prośbą Augustyna o wybaczenie zwłoki w odpowiedzi.[16]

List Paulina do Augustyna był przesłany do Hippony przez tych samych ludzi co do wdowy Flory, w którym pocieszał matkę, informując ją, że zwłoki syna zostały już pochowane w bazylice.[17] Warto zauważyć, że pochowanie przy relikwiach św. Feliksa zwłok młodego Afrykańczyka było rzeczą wyjątkową. Zasadniczo bowiem w bazylice w Cimitile chowano tylko biskupów, męczenników i świętych.

Na podstawie danych zaczerpniętych z korespondencji można z dużym prawdopodobieństwem zrekonstruować kolejność wydarzeń:

1) Niejaki Cynegiusz umiera w Noli, dokąd prawdopodobnie przybył z matką w pielgrzymce do grobu św. Feliksa.

2) Matka prosi biskupa Noli, Paulina, aby syn został pochowany w bazylice świętego, a sama wraca do Afryki.

3) Po upływie pewnego czasu Paulin pisze do niej list konsolacyjny i równocześnie drugi do Augustyna o poradę. Oba listy wiozą ci sami wysłańcy. Augustyn miał możliwość przeczytania obu listów, bo wykazuje, że oba znał. Musiał też osobiście znać wdowę Florę, skoro w swoim piśmie nazwał ją „filia nostra". Po upływie dłuższego czasu Augustyn wysyła obszerny list–traktat do Paulina z odpowiedzią na jego pytanie.[18] Rozszerzając zakres odpowiedzi na postawiony problem, przedstawia w całej rozciągłości naukę dotyczącą kultu zmarłych.

2. Problematyka

Pismo Augustyna dotyka kwestii szczególnej czci, jaką darzono męczenników w Kościele starożytnym. Ich kult jest wyrazem powszechnie oddawanego kultu zmarłym. Męczennik wyróżnia się jednak od innych zmarłych, ponieważ nosi w sobie Chrystusa obecnego i cierpiącego. Dla zasług nabytych przez ofiarę z życia męczennik staje się pośrednikiem między Bogiem i wiernymi w modlitwach.

Uznany za uprzywilejowanego obywatela nieba, jest uważany i przedstawiany w ikonografii jako przewodnik dusz na sąd Boży. Relikwie męczennika były traktowane jako złoto i perły drogocenne i pilnie strzeżone. Męczennik był wybranym dzieckiem Kościoła, który od początku rezerwował sobie troskę o jego grób. Otaczano go szczególną opieką, ponieważ – jak wierzono – pozwalał wejść niejako w bezpośredni kontakt ze świętym. Stąd zrodził się zwyczaj chowania zmarłych *ad sanctos martyres* (przy grobach świętych męczenników).[19]

Biskup Hippony wyjaśnia, że ani położenie grobu obok sarkofagu męczennika, ani zupełny brak grobowca w żaden sposób nie wpływają na los zmarłego. Grób *ad martyres* nie daje jeszcze prawa do wstawiennictwa świętych i nie przybliża zmarłego do Boga. Jednakże biskup Hippony przyznaje, że takie usytuowanie grobu przypomina wiernym o obowiązku modlitwy za zmarłych i zachęca, by polecali ich świętym męczennikom.

Źródłem troski o zmarłych według Augustyna jest szacunek człowieka do własnego ciała. Nie ma to jednak żadnego znaczenia dla życia wiecznego. Męczennicy bowiem swoją gotowością na męczeństwo wskazali nam na znikomość ludzkiego ciała. Niczego istotnego nie utracili i ci zabici, którym nie urządzono należytego pogrzebu. Wszak nic już nie przeszkodzi przyszłemu zmartwychwstaniu ich ciał, a uroczystości pogrzebowe i wystawność żałobnego nabożeństwa są raczej pocieszeniem dla żywych niż pomocą dla zmarłych. Chociaż ceremonia pogrzebu jest świętą tradycją, znaną u wszystkich narodów, a szczególnie u chrześcijan, i trudno jej nie aprobować, to jednak nie jest potrzebna dla zbawienia zmarłych – mogą oni bez żadnej szkody dla ich przyszłego życia, w przeciwieństwie do wierzeń pogańskich, być pozbawieni pogrzebu. To, co starożytnym wydawało się największą karą (brak pochówku i grobu), św. Augustynowi wydaje się bez większego znaczenia. Burzy obraz pogańskiej starożytności, gdy komentując przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu, stwierdza, że lepiej spoczywać na łonie Abrahama niźli w marmurowym grobie. Słowa te nabierają aktualności, kiedy myśli o męczennikach z Lyonu, których szczątki rzucano psom, a popioły rozsypano, oraz o tylu innych ciałach, które nie spoczęły w grobach w czasie wandalskich najazdów. Ale pamięć o nich żyje w sercu Kościoła.

W drugiej części traktatu Augustyn zastanawia się, czy zmarli w jakiś sposób ukazują się żywym, aby zasygnalizować im o swoich potrzebach. Odnajdujemy tu afrykańskie upodobania do wizji i nocnych przestróg. Augustyn nie wątpi, że zmarli pojawiają się w nocnych widzeniach. Aczkolwiek pozostawia otwarte takie kwestie, jak kontakt zmarłych z żywymi i wiedzę zmarłych o potrzebach żywych. Zajmujące anegdoty i opowiadania są egzemplikacją tych kwestii: zmarły ojciec ukazuje się we śnie synowi, aby wskazać mu miejsce przechowywania wykupionych weksli i w ten sposób uwolnić go od zarzutu niespłaconego długu; sam Augustyn, będąc wśród żywych, ukazuje się we śnie swojemu uczniowi, retorowi Eulogiuszowi, aby wyjaśnić mu trudny ustęp z dzieł retorycznych Cycerona; urojone widzenia ludzi cierpiących na zaburzenia zmysłów; wizje urzęd-

nika Kurmy, będącego w stanie śmierci klinicznej. Byłoby jednak rzeczą niewłaściwą wierzyć, że to dusze zmarłych ukazują się nam w czasie snu. Podobnie widzimy bowiem we śnie osoby żyjące. Są to więc tylko marzenia senne, dokonujące się w sposób nieświadomy i mimowolny.

Według Augustyna – zmarli, ze względu na swoją nową (duchową) naturę, nic nie wiedzą o naszym konkretnym życiu. Jest jednak bardzo możliwe, że dowiadują się o naszych radościach i kłopotach bądź to od nowo przybyłych zmarłych, bądź to od aniołów, bądź to za sprawą Ducha Świętego. Ale dowiadują się tylko o tych sprawach, które Bóg uzna, że powinny być im objawione. Jest bowiem pewne, czego mamy dowód w uzdrowieniach i łaskach otrzymywanych za pośrednictwem męczenników, że zmarli interesują się nami. Ale w jaki sposób to się dokonuje, Augustyn nie chce rozstrzygać. Jego zdaniem – nie można wątpić, że zmarli, przynajmniej ci, którzy nie są potępieni, wstawiają się za nami. Ale czy oni przychodzą osobiście nam przynieść tajemniczy owoc swojego wstawiennictwa, czy też dokonuje się to za pośrednictwem aniołów? Aby o tym wiedzieć, trzeba posiadać bezcenny dar rozróżniania duchów – zauważa Augustyn.

W konkluzji traktatu orzeka autorytatywnie, że jest naszym obowiązkiem interesować się losem wszystkich zmarłych bez wyjątku, wiedząc, że jedynie modlitwa, jałmużna i ofiara eucharystyczna są dla nich pożyteczne.[20]

3. Wydania i tłumaczenia

Charakter i forma pisma stawia je na dalszym planie wśród olbrzymiej spuścizny literackiej Augustyna. Stąd w pewnym sensie było ono pomijane przez wydawców. Dotychczas ukazały się cztery różne wydania krytyczne tego dzieła. Pierwsze wydanie zostało przygotowane przez paryski ośrodek Maurynów w roku 1670, w szóstym tomie dzieł św. Augustyna (s. 515-532). W latach 1844-1855 wyszło w Paryżu monumentalne dzieło (221 tomów) o. J.P. Migne'a: *Patrologia Latina*, które w czterdziestym tomie zawiera omawiane pismo św. Augustyna (s. 597-610). Kolejne wydanie ukazało się w 1900 r. w wiedeńskiej serii *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* w opracowaniu J. Zycha (t. 41, s. 619-660). W roku 1948 dzieło Augustyna ukazało się w drugim tomie paryskiej serii *Bibliothèque Augustinienne* (s. 384-452).

W czasach współczesnych pismo zostało przetłumaczone na kilka języków nowożytnych: angielski[21], francuski[22], włoski[23] i niemiecki[24]. Dzieło to nie było jednak dotychczas tłumaczone na język polski. Stąd nasuwała się konieczność dokonania takiego przekładu, by przybliżyć polskiemu czytelnikowi tę problematykę, która w dotychczas tłumaczonych na język polski tekstach patrystycznych jest prawie nieobecna. Poniżej prezentujemy wybrane fragmenty tłumaczenia *De cura pro mortuis gerenda*.[25]

1. Od dłuższego czasu byłem winien Twojej Świątobliwości, Czcigodny Paulinie, Bracie w biskupstwie, pisemną odpowiedź na list przesłany przez ludzi

duchowej naszej córki, bardzo pobożnej Flory. Pytałeś mnie, czy jest jakąś pomocą dla zmarłego pochowanie jego ciała przy grobie świętego?[26] *Oto bowiem prosiła dla swojego syna, zmarłego w tamtych okolicach, wspomniana wdowa. Napisałeś do niej, pocieszając ją i podejmując decyzję w sprawie zwłok wiernego młodzieńca Cynegiusza, aby złożono je w bazylice św. Feliksa wyznawcy, ponieważ wdowa, kierując się matczynym uczuciem, pragnęła, aby to się dokonało.*

Przy tej sposobności i przez tych samych posłańców twojego listu prosiłeś mnie jednocześnie, przedstawiając twój punkt widzenia, abym odpowiedział, co o tym myślę. Uważasz bowiem, że nie bez znaczenia jest wewnętrzne nastawienie dusz pobożnych i wiernych, skłaniające do troski o swoich zmarłych. Dodajesz również, że nie jest bez racji to, iż Kościół powszechny ma zwyczaj modlić się za zmarłych. Z tego należy wnioskować, że jest pożyteczne dla człowieka, aby po swojej śmierci miał zapewnioną miłość swoich bliskich i miejsce, gdzie można byłoby liczyć na opiekę świętych.

2. Choć tak sprawa się przedstawia, dajesz mi odczuć, że widzisz pewne trudności w pogodzeniu tej opinii ze słowami Apostoła: „Wszyscy bowiem staniemy przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał według tych uczynków, które wykonał w ciele, czy to jako dobro, czy zło" (2 Kor 5, 10).[27] *Słowa apostolskie pouczają nas, że przed śmiercią czyni się to, co może pomóc po śmierci. Oto jak należy rozumieć tę kwestię: Dopóki jest się na ziemi, przez pewien sposób życia zyskuje się zasługi. Nasze pobożne uczynki, dokonane w intencji zmarłych, są jednak pomocą o tyle, o ile oni sami dokonali takich podczas swojego ziemskiego życia. Jednakże są tacy zmarli, wobec których ta pomoc jest niepotrzebna – chodzi tu bowiem o tych, których uczynki są tak bardzo złe, że nie są godni, by wspierać ich taką pomocą, czy o tych, których czyny są tak dobre, że nie potrzebują już naszej pomocy. Zatem rodzaj życia, jakie ktoś prowadzi na ziemi, sprawia, że są mu potrzebne lub niepotrzebne uczynki dokonane przez żywych w jego intencji, gdy on już opuści ciało. Daremnie bowiem szuka się zasługi po tym życiu, na którą składają się owe uczynki, jeśli zasługa ta w życiu doczesnym jest uważana za nic. Tak się dzieje, że Kościół i pobożność jego wiernych nie przydzielają zmarłym nadaremnie zasług. Każdy w zależności od swych uczynków, dokonanych w tym życiu, otrzymuje dobro lub zło. Pan bowiem odda każdemu według jego uczynków. Aby więc to, co czynimy dla zmarłego, mogło mu pomóc, musi on sam zdobyć zasługi podczas ziemskiego życia. (...)*

22. Jeżeli sprawy tak się mają, jestem przekonany, że zmarłym, o których się troszczymy, nic bardziej nie pomaga jak składana za nich uroczyście ofiara ołtarza, modlitwy, czy jałmużna. Nie wszystkim jednak zmarłym mogą one pomóc; są pożyteczne tylko dla tych, którzy zasłużyli sobie na to podczas ziemskiego życia. Z drugiej strony, nie będąc w stanie rozróżnić, którzy to są, powinniśmy modlić się za wszystkich odrodzonych przez chrzest, aby nie pominąć nikogo, kto może i powinien doświadczyć tych dobrodziejstw. Lepiej bowiem, gdy pozostają one w nadmiarze wobec tych, którym ani nie szkodzą, ani nie pomagają, niż gdyby

miało ich brakować dla tych, którym są potrzebne. Każdy jednak gorliwiej modli się za swoich bliskich w nadziei, że podobnie doświadczy potem dobrodziejstw od swoich krewnych. Wszystkie starania, jakie podejmuje się przy pogrzebaniu zwłok, nie są pomocą ku zbawieniu, lecz obowiązkiem ludzkim wypływającym z poczucia szacunku dla swojego ciała. Dlatego należy, gdy tylko to jest możliwe, troszczyć się o ciało najbliższego krewnego, kiedy dusza już je opuściła. Gdy to czynią ci, którzy w zmartwychwstanie ciała nie wierzą, to o ileż bardziej powinni to czynić wierzący; tym bardziej, że ich posługa wobec ciała pozbawionego życia, ale mającego zmartwychwstać i żyć wiecznie, jest w pewien sposób świadectwem tej wiary. Co zaś do grzebania zmarłych przy grobach męczenników, to wydaje mi się, korzyść z tego jest taka: podczas polecania zmarłego wstawiennictwu męczenników ożywia się pobożność tych, którzy się za niego modlą. (...)

* * *

Dzieło św. Augustyna *De cura pro mortuis gerenda* jest godne zainteresowania i specjalnego studium. Jest to zgodne z myślą i wskazaniem papieża Jana Pawła II, który w liście skierowanym do biskupa Noli, Umberto Tramma, z okazji 1600-lecia powrotu Paulina do Noli, już jako nawróconego i ochrzczonego kapłana-mnicha, zwrócił uwagę na pierwszorzędną rolę kultu św. Feliksa w nawróceniu Paulina. Papież podkreślił, że kult świętych ma wyraźny kierunek chrystologiczny: prowadzi do poznania Chrystusa (*ad Christum per Felicem*). Zaznacza się tu jednoznacznie także wymiar eklezjologiczny, wspólnotowy, gdyż święty spełnia funkcję wstawienniczą, jest pośrednikiem dla swych braci; prowadzi niejako za rękę wierzącego i wiedzie go do Chrystusa. W tym pojęciu kultu świętych rysuje się wyraźnie funkcja rodzicielska, którą Kościół wypełnia wobec swych członków. Można więc mówić o ścisłej łączności pomiędzy Chrystusem i świętymi. Moc potęgi Bożej jest udzielana ludziom właśnie poprzez świętych.[28]

ARGUMENTUM

Dissertatiuncula ex partibus tribus cimposita est. Quae partes sunt: causae efficiendi *De cura pro mortuis gerenda*, problemata huius opusculi, editus et translationes.

Opusculum sancti Aurelii Augustini *De cura pro mortuis gerenda ad episcopum Paulinum liber unus* circiter annum 424 scriptum est.

Augustinus, episcopus Hipponensis, interrogatus a Paulino, episcopo Nolano, an mortuo prosit quod apud sancti alicuius memoriam sepelitur, ostendit in primis nihil mortuis ipsis obesse, etiamsi eorum corporibus omnino negetur sepultura. Nihil illis adimit – respondit Augustinus – si sepultura corporum christianis fuerit negata.

Ex genere vitae, quam quisque gesserit, efficit ut prosint vel non prosint ea gesta, quae fiunt pro defunctis. Locus autem sepulturae non per se prodest quidquam, sed per occasionem dumtaxat, dum ex illius recordatione movetur et crescit affectus precantium pro defunctis. Sepulturae locus mortuo prodest, dum admonet, ut oretur pro illo.

Funeris et sepulturae cura laudabilis est, quia ex humani cordis ad carnem suam naturali affectu venit. Sed martyres sepulturae curam merito contempserunt – corpora eorum exusta et cineres fluvio inspersi sunt – cum ad aeternam felicitatem aut miseriam nihil interesset.

Hinc Augustinus etiam de mortuis dicit, qui narrantur viventibus apparuisse, ut suis corporibus sepultura praeberetur. Quomodo visa illa contingant, docet variis exemplis: pater defunctus apparet filio; Augustinus ipse in vivis agens apparet in somnis Eulogio rhetori et locum Ciceronis exponit; visa phreneticorum; visum cuiusquam Curmae curialis.

In extrema parte epistulae Augustinus inquirit an mortui curis ac rebus humanis intersint. Mortuorum animae non intersunt rebus viventium. Sed variae obiectiones adversus superiorem sentientiam sunt. Quomodo mortui sciunt quid in terra agatur et adsunt nonnullis adiuvandis? Quomodo martyres adsint periclitantibus. Augustinus negat se posse definire.

Hipponensis episcopus hortatur postremo ad obsequia sollemnia defunctorum altaris, orationum et eleemosynarum sacrificia, quae tantum defunctis prodesse videntur.

PRZYPISY

Por. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 362-363.

[1] Augustinus Aurelius, *De cura pro mortuis gerenda...*, w: *Patrologia Latina* (PL.) 40, 597-610; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 41, 619-660.

[2] „Librum «De cura pro mortuis gerenda» scripsi, cum interrogatus litteris fuissem, utrum prosit cuique post mortem quod corpus eius apud sancti alicuius memoriam sepelitur. Hic liber sic incipit: Diu sanctitati tuae coepiscope venerande Pauline" – *Retractationes* II, LX IV, 140; *Corpus Christianorum*, Series Latina LVII; tł. pol. J. Sulowski, *Sprostowania*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (PSP), t. 22, Warszawa 1979, s. 285.

[3] Są różnice co do określenia daty powstania dzieła: *Encyklopedia katolicka* (t. 1, k. 1093) podaje lata 424-425; Combès - około 421 r. (por. G. Combès, *Problemès moraux de saint Augustin*, w: *Bibliothèque Augustinienne*, t. 2, Paris 1948, s. 457); J. Sułowski – 425 r. (zob. PSP 22, s. 285, p. 199).

[4] Zob. *Carmina* 12-16, 18-21, 23, 26-29; PL 61, 467-660; CSEL 30.

[5] Por. H. Fros, F. Sowa, *Twoje imię*, wyd. 2, Kraków 1982, s. 225.

[6] Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, I, 1; CSEL 41, 600.

[7] Paulinus, *Carmen XIV*; CSEL 30. Męczennik (*martyr, martus*), w znaczeniu pierwotnym „świadek", to ten, który oddał świadectwo Chrystusowi aż do ofiary swego życia. Od końca III wieku pojęcie męczennika poszerzyło się – odnoszono je do tego świętego, który poddany procesowi i cierpieniom mężnie wyznał swoją wiarę, ale bez utraty życia. Stąd nazywano go wyznawcą – *confessor* (por. F. Stopniak, *U źródeł chrześcijaństwa*, Warszawa 1982, s. 98, 212).

[8] Paulinus, *Carmen XIV*, 4-6; CSEL 30, 45-46.

[9] Augustinus, *Enarratio in Psalmum CXXVII*, 6; PL 36, 1680.

[10] 11. Por. L. Małunowiczówna, *Św. Paulin z Noli*, w: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, t. 1, Lublin 1978, s. 101-102; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 318.

[11] Por. Paulinus, *Carmen XXI*, 380-399; CSEL 30, 170-171.

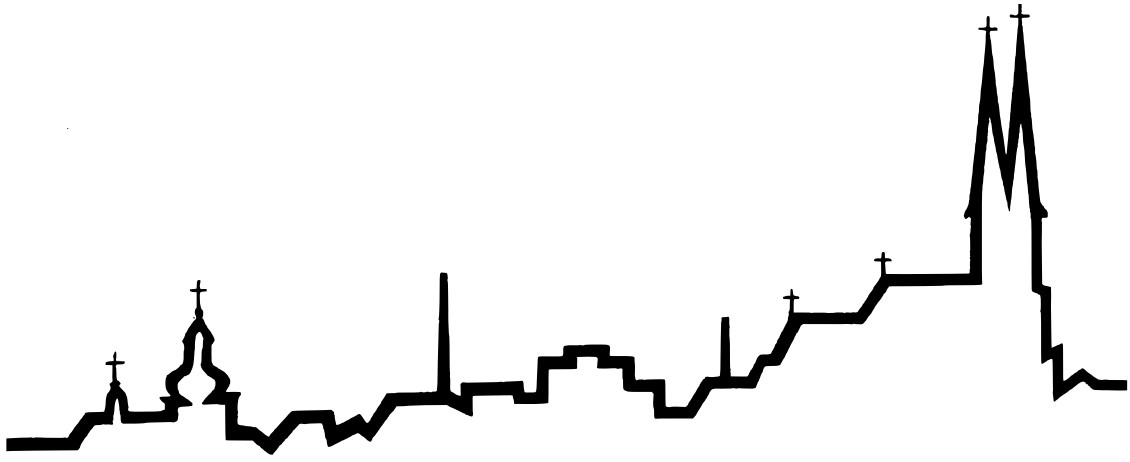
[12] Por. L. Małunowiczówna, art. cyt., s. 101.

[13] 14. Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa – autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 230-234.

[14] „Sic Nola, adsurgis imagine Romae" (*Carmen* 14, 85; CSEL 30,49).

[15] Augustinus, *De cura...*, dz. cyt., I, 3: „poterat inquisitioni tuae sufficere mea brevis responsio; sed quae alia moveant, quibus respondendum existimo, parumper attende"; por. tamże, I, 23: „habes ad ea, quae a me putasti esse quaerenda, qualem potui reddere responsionem meam: quae si ultra quam satis est prolixa est, da veniam; id enim factum est amore diutius loquendi tecum".

[16] Augustinus, *De cura...*, dz. cyt., I, 1: „Diu Sanctitati Tuae, coepiscope venerande Pauline, rescriptorum debitor fui, ex quo mihi scripsisti per homines filiae nostrae religiosissimae Florae,



VLADISLAVIENSIA

KS. JANUSZ BORUCKI

USTAWODAWSTWO SYNODALNE BISKUPA HIERONIMA ROZRAŻEWSKIEGO (1581-1600)

Działalność bpa Hieronima Rozrażewskiego przypada na okres wprowadzania w życie uchwał Soboru Trydenckiego. W latach 1581-1600 jako ordynariusz kierował diecezją włocławską (nazywaną wówczas kujawską i pomorską), kontynuując rozpoczęte przez bpa Stanisława Karnkowskiego (1567-1581) dzieło recepcji reformistycznych dekretów trydenckich w prawodawstwie diecezjalnym. Rozrażewski starał się wciągnąć całe duchowieństwo diecezji w nurt soborowej odnowy. Jako środki do osiągnięcia tego celu posłużyły: częste wizytacje, troska o świątynie i wiernych, rewindykacja kościołów, podniesienie dyscypliny w szeregach duchowieństwa, troska o biblioteki, ustawodawstwo synodalne.

Synody zwołane przez biskupa Rozrażewskiego były szczególnym przejawem jego troski o rozwój życia religijnego diecezji kujawskiej i pomorskiej. W czasie swoich biskupich rządów Rozrażewski odbył ich siedem. Trzy z nich: z 1586, 1589 i 1590 r. były synodami diecezjalnymi. Pozostałe: z 1585, 1589, 1590 i 1598 r. obejmowały tylko archidiakonat pomorski. Zwoływanie oddzielnych synodów dla archidiakonatu pomorskiego spowodowały głównie dwa czynniki: jego wielkość oraz zagrożenie ze strony reformacji protestanckiej.

Odpisy akt tych synodów przechowywane są w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Z siedmiu zwołanych synodów Rozrażewski polecił wydrukować jedynie uchwały pierwszego i najważniejszego synodu diecezjalnego – z 1586 r. Ukazały się one drukiem dwukrotnie: w 1588 i 1589 r. Teksty wszystkich synodów, na ile się zachowały, doczekały się publikacji dopiero w 1890 r., w pośmiertnym wydawnictwie ks. Zenona Chodyńskiego (zm. 1887).[1]

Treść statutów synodalnych bpa Rozrażewskiego to przepisy prawne i pouczenia duszpasterskie. Obejmują one szeroki zakres spraw należących do różnych dziedzin życia kościelnego. Prawodawca miał na uwadze zarówno wzrost poziomu życia duchowieństwa oraz jego działalności duszpasterskiej, jak również życia religijnego wiernych. Dokładniejsza analiza treści statutów upoważnia do wyodrębnienia kilku grup tematycznych: 1) obrona wiary katolickiej, 2) sprawowanie i przyjmowanie sakramentów, 3) inne formy kultu Bożego oraz czasy i miejsca święte, 4) beneficja i obowiązki beneficjatów, 5) urzędy diecezjalne, 6) karność kapłańska, 7) życie zakonne, 8) seminarium duchowne, 9) dobra doczesne Kościoła.

1. Obrona wiary katolickiej

Zgodnie z duchem postanowień Soboru Trydenckiego, statuty synodów biskupa Rozrażewskiego zwróciły uwagę na bardzo ważną dziedzinę życia Kościoła, jaką wówczas była obrona nieskazitelności wiary katolickiej. Artykuł 1 synodu diecezjalnego z 1586 r. zobowiązał wszystkich zebranych na synodzie do złożenia wyznania wiary i przysięgi posłuszeństwa papieżowi Sykstusowi V i jego następcom.[2]

Również na drugim synodzie diecezjalnym z 1589 r. pasterz diecezji nakazał uczestnikom synodu złożyć wyznanie wiary według treści zawartej w konstytucji Piusa IV. Po złożeniu wyznania wiary zebrani złożyli przysięgę, że są i chcą na zawsze pozostać w jedności i posłuszeństwie Kościołowi rzymskiemu.[3]

Synody biskupa Rozrażewskiego, broniąc czystości nauki katolickiej, wskazywały na istotny czynnik, jakim jest nauczanie religii, zmierzające do podniesienia poziomu życia religijno-moralnego wiernych. W pierwszym rzędzie synody zwróciły uwagę na potrzebę głoszenia prawowiernej nauki. Już pierwszy z synodów, odbyty w 1585 r., nakazał wszystkim zarządcom kościołów parafialnych zakupić księgi dekretów Soboru Trydenckiego i katechizmu rzymskiego oraz nauczać zgodnie z ich treścią.[4] Również ostatni z synodów, odbyty w 1598 r., w art. 2 nakazał, aby we wszystkich parafiach po Mszy był czytany wiernym katechizm. Gdyby jakiś duszpasterz nie zastosował się do tego polecenia, miał zostać ukarany.[5]

Obok nauczania katechizmu do właściwego rozwoju religijno-moralnego wiernych miały przyczynić się także inne czynniki. Na ostatnim z synodów archidiakonatu pomorskiego prawodawca synodalny zobowiązał wszystkich duszpasterzy do corocznej wizytacji domów swoich parafian. Do tych odwiedzin przywiązywał znaczną wagę, gdyż polecił, aby archidiakon lub oficjał ukarał tych kapłanów, którzy zaniedbywali ten obowiązek.[6] Na tymże synodzie zwrócono uwagę na właściwe wychowanie młodego pokolenia. Dlatego proboszczowie mieli zatroszczyć się, aby w szkołach parafialnych pracowali nauczyciele wyznający prawowitą wiarę; ponadto każdy proboszcz powinien znać najbliższe szkoły i doradzać parafianom, aby posyłali swoje dzieci tylko do szkół wolnych od herezji.[7]

Poważnym zagrożeniem dla wiary katolickiej była reformacja protestancka. W drugiej połowie XVI w. najbardziej narażony na jej wpływ był archidiakonat pomorski. Dlatego w art. 1 synodu z 1585 r. prawodawca zalecił wszystkim duszpasterzom, aby nie sprawowali pogrzebów heretyków, a jeżeli okazałoby się to niemożliwe, to uczestnicząc w nabożeństwie, mieli unikać śpiewu i powstrzymywać się od wygłaszania kazań, aby pogrzeb ten miał charakter jak najskromniejszy.[8] W art. 10 synodu z 1590 r. prawodawca zabronił duszpasterzom dopuszczać heretyków jako chrzestnych.[9] Proboszczowie powinni znać powierzonych ich trosce ludzi, dlatego też synody poleciły im, aby wychwycili i zanotowali nazwiska heretyków, konkubinariuszy, wtrąconych do więzień i innych łamiących prawo ze swoich parafii. Na ostatnim z synodów archidiakonatu pomorskiego statuty synodalne poleciły szczególnej uwadze duszpasterzy tych heretyków, którzy rokowali nadzieję na powrót do Kościoła katolickiego.[10]

2. Sprawowanie i przyjmowanie sakramentów

Normy prawne z zakresu sakramentologii ustanowione przez biskupa Hieronima Rozrażewskiego zostały zawarte w artykułach dwóch synodów diecezjalnych. W art. 7 ustanowionym na synodzie w 1586 r. postanowiono, że we wszystkich kościołach parafialnych, w bezpiecznym miejscu, mają być przechowywane: Najświętszy Sakrament, oleje święte oraz woda chrzcielna, a klucz powinien posiadać tylko kapłan. Kapłanom zakazano opuszczać lub dowolnie zmieniać cokolwiek, co w każdym z sakramentów przynależy do jego istoty. Aby zaś przy udzielaniu sakramentów różnorodność obrzędów nie zrodziła zgorszenia wśród ludu Bożego, nakazano wszystkim posługiwać się księgą *Agenda sacramentalium,* wydaną przez bpa Stanisława Karnkowskiego, i wypełniać wszystko zgodnie z jej przepisami.[11]

Już na pierwszym z synodów upomniano kapłanów, aby nikomu z parafian nie odmawiali chrztu lub innych sakramentów, czy też zakazywali wstępu do kościoła z powodu niezapłacenia dziesięciny albo niedotrzymania innych zobowiązań.[12]

Na synodzie diecezjalnym w 1589 r. prawodawca, powołując się na dekrety Soboru Trydenckiego, zabronił proboszczom zezwalać na udzielanie sakramentów i sprawowanie obrzędów liturgicznych nieznanym kapłanom, którzy nie przedstawili listów polecających od swoich ordynariuszy.[13]

Szczególnie wiele uwagi poświęcono sakramentowi małżeństwa. Na synodach diecezjalnych w 1586 i 1589 r. biskup Rozrażewski stwierdził, że samowola niektórych osób świeckich, zwłaszcza szlachty, a nawet duchownych, doprowadziła do tego, że niektóre osoby zawierały małżeństwa w domach prywatnych. Małżeństwa te błogosławili, wbrew dekretom Soboru Trydenckiego,[14] zarówno kapłani zakonni, jak i diecezjalni, często zachęcani obietnicami i podarunkami, a czasem przymuszani, co prowadziło do błędów i nadużyć. Aby ten stan zmienić, prawodawca synodalny zabronił duszpasterzom błogosławić małżeństwa nie swoich parafian oraz heretyków.[15] Nawet gdyby któryś z duszpasterzy był zmuszany do błogosławienia małżeństwa w domu prywatnym, nie powinien podejmować się tego zadania.[16]

W celu zapoznania wiernych z soborową nauką na temat małżeństwa, duszpasterze otrzymali polecenie, aby dekret Soboru Trydenckiego mówiący o małżeństwie[17] ogłaszać i wyjaśniać we wszystkich kościołach parafialnych.[18]

Zanim duszpasterz pobłogosławił nowy związek małżeński, musiał najpierw przeprowadzić badanie kanoniczne stron. W trakcie tego badania miał zwrócić uwagę, czy pomiędzy stronami nie istnieją przeszkody kanoniczne oraz czy dobrze znają one obowiązkowe modlitwy. W przypadku badania kanonicznego tułaczy powinien dokładnie sprawdzić, czy nie są oni związani przeszkodą węzła małżeńskiego. Miał też zachęcić narzeczonych do zalecanej przez Sobór Trydencki przedślubnej spowiedzi i Komunii świętej.[19]

W oparciu o dekret soborowy[20] proboszczowie zostali zobowiązani, pod groźbą kary synodalnej, do posiadania specjalnej księgi, w której mieli zapisy-

wać imiona i nazwiska zawierających małżeństwo, udzielającego ślubu oraz świadków, a ponadto dzień, miesiąc, rok i miejsce zawarcia małżeństwa.[21]

3. Inne formy kultu Bożego oraz czasy i miejsca święte

Jednym z poważniejszych problemów diecezji kujawskiej i pomorskiej w czasie rządów biskupa Rozrażewskiego był brak mszałów, brewiarzy i innych ksiąg liturgicznych, które – zgodnie z dekretem Soboru Trydenckiego[22] oraz dekretem synodu prowincjalnego piotrkowskiego z 1577 r.[23] – powinny być używane w czasie liturgii. Aby wyjść naprzeciw tym potrzebom i ułatwić ubogim kapłanom zakup niezbędnych ksiąg liturgicznych, uczestnicy synodu diecezjalnego z 1586 r. dobrowolnie zobowiązali się złożyć składkę na ten cel.[24]

Zbiórka pieniędzy odbywała się jednak z dużymi oporami. Ze sprawozdania przedstawionego przez kwestarzy na synodzie diecezjalnym w 1589 r. wynika, że tylko nieliczni beneficjaci zapłacili tę składkę. Większość natomiast odmówiła jej zapłacenia, co stało się przyczyną opóźnienia druku nowych mszałów i brewiarzy. Wobec zaistniałej sytuacji, prawodawca synodalny nakazał, aby uchwaloną na poprzednim synodzie składkę wszyscy jak najszybciej zapłacili. Kwestarze mieli natomiast zmuszać przy pomocy różnych kar, łącznie z ekskomuniką, do uiszczenia składek, a po zakończeniu zbiórki jak najszybciej przekazać zebrane pieniądze biskupowi.[25]

Mimo zarządzenia powziętego na synodzie diecezjalnym w 1589 r., wprowadzanie nowych ksiąg liturgicznych przebiegało powoli. Na odbytym dziewięć lat później synodzie biskup Rozrażewski nakazał duchowieństwu używać nowego mszału, brewiarza, antyfonarza i agendy. W czasie wizytacji dziekani i wizytatorzy mieli sprawdzać, czy proboszczowie wywiązali się z tego polecenia.[26]

Poważnym problemem w archidiakonacie pomorskim było niejednakowe obchodzenie świąt ruchomych. Zdarzało się, że to samo święto w jednych parafiach było obchodzone bardzo uroczyście, podczas gdy w innych nie obchodzono go w ogóle. Aby ten stan zmienić, prawodawca synodalny w art. 5 synodu z 1598 r. nakazał jednakowe obchodzenie świąt ruchomych we wszystkich parafiach. Troska o właściwe obchodzenie świąt w całym archidiakonacie została powierzona archidiakonowi, natomiast w poszczególnych dekanatach – dziekanom. Porządkując obchodzenie świąt, archidiakon miał zwrócić szczególną uwagę na święta przypadające w Adwencie i Wielkim Poście.[27]

4. Beneficja i obowiązki beneficjatów

Jednym z najważniejszych postanowień Soboru Trydenckiego w dziedzinie duszpasterstwa był dekret nakładający na beneficjatów zajmujących się duszpasterstwem obowiązek rezydencji,[28] a także ściśle z nim związany dekret zakazujący kumulacji (łączenia) beneficjów.[29]

W pierwszym dniu obrad synodu diecezjalnego w 1586 r. uczestnicy przedstawili stan swoich beneficjów. Wśród głównych problemów, jakie wymienili,

były: bieda prebend, zajmowanie przez osoby świeckie ziemi, przychodów i dziesięcin kościelnych oraz toczące się z tego powodu spory sądowe, wreszcie różnorodne daniny, jakie musieli składać proboszczowie. Dlatego duchowieństwo prosiło biskupa, aby wystąpił do Stolicy Apostolskiej o dyspensę od zakazu kumulacji beneficjów.[30]

W diecezji dochodziło jednak do dalszych nadużyć w tym zakresie. Niektórzy z beneficjatów, po uzyskaniu dyspensy zezwalającej na posiadanie kilku beneficjów, przyjmowali nowe, nie spełniając nałożonych na nich w dyspensie warunków. W celu wyeliminowania z życia diecezji tych praktyk, biskup Rozrażewski przed rozpoczęciem synodu diecezjalnego z 1589 r. wydał dekret nakazujący wszystkim, którzy skorzystali z dyspensy, żeby w czasie synodu przedstawili sprawozdanie ze stanu swoich beneficjów. W dekrecie tym zaznaczył, że przeciwko tym, którzy wspomnianego sprawozdania nie przedstawią lub nadużyli łaski Stolicy Apostolskiej, przyjmując nowe beneficja, zostanie wytoczony proces.[31]

Na polecenie biskupa Rozrażewskiego przed rozpoczęciem obrad synodu diecezjalnego z 1586 r. archidiakoni przeprowadzili wizytację w swoich archidiakonatach. Ze sprawozdań z tychże wizytacji wynikało, że wielu kapłanów w diecezji kujawskiej i pomorskiej bez kanonicznego wprowadzenia na urząd sprawowało duszpasterstwo, udzielało sakramentów i nielegalnie zajmowało beneficja, czerpiąc z nich dochody. Aby ten stan zmienić, synod w art. 13 zabronił kapłanom zajmować w przyszłości beneficja, zatrzymywać dotąd zajmowane, sprawować duszpasterstwo i udzielać sakramentów bez pozwolenia biskupa lub oficjała. Ci zaś, którzy w przyszłości zajęliby bezprawnie jakieś beneficjum, mieli zostać ukarani wykluczeniem z diecezji i innymi karami przewidzianymi przez prawo kanoniczne.[32]

Pomimo synodalnego zakazu zajmowania beneficjów bez kanonicznego nadania znalazło się wielu kapłanów, którzy bezprawnie sprawowali duszpasterstwo, udzielali sakramentów, przyjmowali beneficja z rąk osób świeckich i czerpali z nich dochody. Przed drugim synodem diecezjalnym, odbytym w 1589 r., biskup Rozrażewski postanowił ponownie zająć się tą sprawą. Przed rozpoczęciem synodu nakazał, aby wszyscy kapłani posiadający parafialne bądź też inne beneficja w czasie synodu poinformowali o posiadanych tytułach nadania. Obiecał, że potwierdzenie tego rodzaju tytułu mogą otrzymać bezpłatnie w jego kancelarii. Jednocześnie dodał, że jeśli ktokolwiek nie podporządkuje się temu dekretowi, zostanie ukarany pozbawieniem beneficjum.[33]

Do problemu tego powrócono w czasie obrad synodalnych. Powołując się na Dekret Gracjana, prawodawca synodalny ustanowił karę ekskomuniki dla kapłanów przyjmujących beneficja z rąk osób świeckich. Dziekani natomiast zostali zobowiązani do zwrócenia uwagi w swoich dekanatach, czy wszyscy kapłani polecenie to zachowują, a nazwiska łamiących prawo synodalne mieli jak najszybciej zgłosić biskupowi.[34]

Szczególnie poważne nadużycia w tym zakresie miały miejsce w archidiakonacie pomorskim. Synod tego archidiakonatu z 1589 r. wśród upomnień skierowanych do kapłanów na pierwszym miejscu umieścił zakaz przyjmowania beneficjów z rąk osób świeckich oraz sprawowania duszpasterstwa bez pozwolenia biskupa. Należy sądzić, że jednak nie wszyscy kapłani przestrzegali tego zakazu, skoro na odbytym dziewięć lat później synodzie prawodawca ponownie tego zabronił, pod karą ekskomuniki.[35]

5. Urzędy diecezjalne

Statuty synodów biskupa Rozrażewskiego przypomniały także o obowiązkach, jakie mieli do spełnienia w diecezji archidiakoni, dziekani i proboszczowie.

Ponieważ na pierwszym synodzie diecezjalnym w 1586 r. nie przypomniano archidiakonom ich obowiązków, to w ciągu trzech następnych lat nie wizytowali oni swoich archidiakonatów i nie przedstawili na kolejnym synodzie diecezjalnym sprawozdań z wizytacji. Z tego też, między innymi, powodu dochodziło wśród duchowieństwa do wykroczeń i nadużyć. W celu dokonania zmiany tego niekorzystnego stanu biskup Rozrażewski nakazał archidiakonom, pod karą grzywny, aby postępując zgodnie z dekretem Soboru Trydenckiego,[36] jak najszybciej osobiście wywiązali się ze swoich obowiązków wizytacyjnych i do świąt Bożego Narodzenia dostarczyli biskupowi sprawozdania z przeprowadzonych wizytacji. Ponadto prawodawca synodalny zobowiązał archidiakonów, aby i w następnych latach przeprowadzali wizytację w swoich archidiakonatach. W sprawozdaniach powizytacyjnych przesyłanych na ręce biskupa mieli archidiakoni obowiązek odnotować wszystkie zaniedbania istniejące w ich archidiakonatach.[37]

W artykułach dwóch synodów: diecezjalnego z 1586 r. oraz archidiakonatu pomorskiego z 1598 r. przypomniano podstawowe obowiązki dziekanów. W art. 1 uchwalonym w 1586 r. biskup Rozrażewski wskazał na godny pochwały zwyczaj, zgodnie z którym wszyscy proboszczowie dwukrotnie w ciągu roku zbierali się w miejscach wyznaczonych przez dziekana na konferencję dekanalną, gdzie dyskutowali o zagrożeniach, które trzeba było usunąć z życia dekanatu, o trudnościach w pracy duszpasterskiej i o sprawach bieżących. Polecił dziekanom, aby w czasie tych konferencji upominali po bratersku tych kapłanów, którzy dają zgorszenie, a odmawiających udziału w konferencji karali grzywną. Nazwiska tych kapłanów, którzy pomimo upomnienia nie okazywali poprawy, miały zostać dostarczone przez dziekana biskupowi lub jego wikariuszowi. Dziekani, którzy zaniedbywaliby nałożone na nich obowiązki, mieli zostać przez biskupa surowo ukarani.[38]

W artykule 2 biskup Rozrażewski przedstawił ujęty w trzy punkty zakres obowiązków dziekanów: 1) powinni znać granice swoich dekanatów oraz parafie, kościoły i miasta podlegające ich jurysdykcji; 2) dwa razy w roku zwoływać proboszczów lub ich komendatariuszy na konferencje dekanalne i – po odprawieniu Mszy oraz wygłoszeniu do zebranych stosownej nauki – przewodniczyć obra-

dom; czuwać, aby wszystkie zarządzenia ordynariusza były oznajmiane proboszczom i wypełniane; towarzyszyć wizytacji archidiakońskiej w swoim dekanacie i troszczyć się o wypełnienie wszystkich wizytacyjnych wskazań; 3) czuwać nad właściwym sprawowaniem sakramentów na terenie ich dekanatów.

Prawodawca synodalny zobowiązał też dziekanów, aby zachęcali proboszczów do okazywania większego posłuszeństwa władzy biskupa, w sprawach swoich dochodów postępowali zgodnie z prawem, nie przyjmowali parafii z rąk ludzi świeckich, ponieważ wtedy *ipso facto* wpadali w ekskomunikę i tracili władzę udzielania sakramentów. Jeśli jakiś proboszcz zachorował, dziekan miał obowiązek go odwiedzić. W przypadku zaś śmierci proboszcza dziekan miał jak najszybciej poinformować o tym ordynariusza.

Wśród obowiązków dziekańskich wymieniono również: informowanie biskupa o przebiegu konferencji dekanalnych i o poważniejszych nadużyciach istniejących w dekanacie, kontrolowanie ksiąg rachunkowych parafii i beneficjów.[39]

Na ostatnim z synodów biskupa Rozrażewskiego, odbytym w 1598 r., przypomniano jeszcze raz dziekanom ich obowiązki ustanowione na synodzie diecezjalnym.

Obok archidiakonów i dziekanów, trzecią grupę duchowieństwa, której obowiązkom poświęcono uwagę na synodach, stanowili p r o b o s z c z o w i e. Dwa artykuły, mianowicie: art. 1 synodu archidiakonatu pomorskiego z 1585 r. i art. 3 synodu diecezjalnego z 1586 r. mówiły o licznych proboszczowskich obowiązkach.

Wszyscy proboszczowie w diecezji kujawskiej i pomorskiej zostali zobowiązani przez prawodawcę synodalnego do spowiadania się swojemu dziekanowi lub któremuś z kapłanów przez niego wyznaczonemu dwa razy w ciągu roku, tj. w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Jako szafarze sakramentów mieli obowiązek dokładnie poznać materię i formę poszczególnych sakramentów oraz posiadać intencję do właściwego ich udzielania, z największą zaś pilnością mieli zatroszczyć się, aby dzieci z powodu ich zaniedbania nie umierały bez chrztu, a starsi bez Komunii świętej i ostatniego namaszczenia.

W celu ograniczenia wpływu nauki protestanckiej na duchowieństwo prawodawca zabronił proboszczom czytać i przetrzymywać w swoich domach książki heretyckie, oraz polecił, by usuwali tego typu publikacje z domów swoich parafian. Aby dobrze wypełnić swój duszpasterski urząd, każdy proboszcz powinien posiadać katechizm soborowy i księgi potrzebne do sprawowania sakramentów. Wpajając swoim parafianom podstawy pobożności chrześcijańskiej, mieli proboszczowie postępować gorliwie i stosownie do wskazań biskupa. Każdy z nich został zobowiązany do nauczenia swoich wiernych: znaku krzyża, *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo*, *Wierzę w Boga*, *Dekalogu*, spowiadania się i przyjmowania Komunii świętej. Zostali zobowiązani również do odwiedzin domów swoich parafian oraz wyjaśniania wiernym katechizmu. Idąc za wskazaniem katechizmu soborowego, prawodawca synodalny polecił proboszczom, aby wyjaśniali

swoim parafianom w poszczególnych okresach roku dogmaty i nakazy religii chrześcijańskiej, dostosowane do tychże okresów, a mianowicie od dnia Objawienia Pańskiego aż do Wielkiego Postu – tajemnice pokuty i Eucharystii, w czasie wielkanocnym – chrztu, bierzmowania i ostatniego namaszczenia, w pobliżu uroczystości Zesłania Ducha Świętego – *Modlitwy Pańskiej*, a po uroczystości Trójcy Świętej – *Składu Apostolskiego*. Mieli także w niedziele po Mszy lub przed nieszporami pouczać zebranych o podstawowych prawdach wiary. Przynajmniej dwa razy w roku, a mianowicie w pierwsze niedziele Adwentu i Wielkiego Postu, każdy proboszcz był zobowiązany do odczytania parafianom ważniejszych rozdziałów bulli *Coenae Domini* oraz wezwać do poprawy wszystkich lichwiarzy, rozpustników, czarodziejów, złoczyńców, wróżbiarzy, zabójców i tych, którzy nie przystępowali do sakramentów.

Proboszczowie zostali zobowiązani w statutach synodalnych do posiadania spisu heretyków mieszkających na terenie ich parafii. Mieli też znać wykaz grzechów, z jakich nie wolno im było rozgrzeszać.

Jednym z poważniejszych problemów było istnienie sporej grupy wędrownych księży, którzy nie posiadając jurysdykcji głosili kazania i udzielali sakramentów. Aby ten mankament wyeliminować z życia diecezji, zakazano proboszczom dopuszczać w swoich kościołach do głoszenia słowa Bożego i udzielania sakramentów przez nie znanych im kapłanów zakonnych, a zwłaszcza podejrzanych o herezje lub niegodziwe życie, jeśli wpierw nie przedstawią odpowiedniego pisma wystawionego przez ordynariusza.[40]

6. Karność kapłańska

W kilku statutach synodalnych biskup Rozrażewski podjął próbę poprawy życia i obyczajów duchowieństwa. Zagadnieniu temu poświęcił: art. 9 synodu archidiakonatu pomorskiego z 1585 r., art. 4 synodu diecezjalnego z 1586 r. oraz art. 8 i 13 synodu archidiakonatu pomorskiego z 1598 r.

Statuty synodalne zakazywały duchownym podejmowania jakichkolwiek praktyk zabobonnych, co więcej, kapłani zostali zobowiązani do usuwania tego typu zjawisk z życia prostego ludu. W czasie kazań duszpasterze powinni tłumaczyć ludziom, że sposobem otrzymania Bożej pomocy nie są czary, lecz szczera modlitwa. Mieli również dawać dobry przykład swoim wiernym poprzez unikanie kontaktów z zabobonnymi kobietami.

Prawodawca zwrócił uwagę kapłanom, aby trzymali się z dala od karczm, unikali pijaństwa, nie zmuszali nikogo do picia, unikali zabaw i zachowywali zdrowy stan ducha. Na zewnątrz miały odznaczać duchownego tonsura, sutanna oraz unikanie zbytku.

Celem ograniczenia zbytniej chciwości niektórych kapłanów, prawodawca przypomniał uczestnikom synodów wcześniejsze postanowienie, zabraniające – pod karą utraty beneficjum – żądania wygórowanych ofiar za udzielanie sakramentów.

Błąkającym się po diecezji kapłanom, wywodzący się zarówno z duchowieństwa diecezjalnego, jak i zakonnego, nakazano, aby powrócili do swoich klasztorów i parafii lub opuścili teren diecezji. Ponadto zabroniono nadawać urzędy apostatom oraz profesom, którzy samowolnie zmienili zakon.

Zabroniono kapłanom podpisywać wyroki śmierci lub nakazywać innym ich wykonanie. Kapłan mógł być obecny przy wykonywaniu kary śmierci tylko wtedy, gdy wiązało się to z posługą duszpasterską dla skazanego. Żaden kapłan osobistą władzą nie mógł zakazać komukolwiek wstępu do kościoła ani nikogo ekskomunikować, nie mógł też odmówić udzielenia sakramentów, chyba że w wypadkach przewidzianych przez prawo.

Nakazano natomiast kapłanom odmawiać brewiarz, do czego zostali zobowiązani przez śluby zakonne lub z racji posiadanego beneficjum.[41]

7. Życie zakonne

Szerzej problematyką życia zakonnego w diecezji kujawskiej i pomorskiej zajęto się w pierwszym dniu obrad synodu diecezjalnego z 1586 r. Debata nad reformą życia zakonnego była utrudniona, ponieważ postępując wbrew dekretom Soboru Trydenckiego i statutom prowincjalnym, przełożeni zakonni nie przybyli na obrady synodalne. Na początku obrad archidiakoni, dziekani i wiarygodni świadkowie przedstawili stan życia zakonnego w diecezji. Okazało się, że opaci lekceważyli biskupią jurysdykcję i ustanowione przez niego zarządzenia, doprowadzali do ruiny budynki kościelne, sprzedawali lasy i użytki rolne, uciskali poddanych, rozdawali pieniądze zakonne swoim krewnym, urządzali uczty, nie pielęgnowali pobożności, oddawali się pijaństwu, dawali zgorszenie swym postępowaniem, w swoich klasztorach i dobrach zakonnych popierali heretyków i spotykali się z nimi, źle traktowali współbraci zakonnych, pod pretekstem egzempcji zakonnej nie dopuszczali wysłanników biskupa do wizytowania swoich klasztorów, na zgromadzeniach publicznych podburzali szlachtę przeciwko biskupowi, swoim proboszczom zakazywali uczestniczyć w konferencjach dekanalnych i synodach oraz przyjmować od biskupa oleje święte i listy pasterskie. Taka postawa opatów przyczyniła się do osłabienia dyscypliny zakonnej. Częstym zjawiskiem w tym czasie byli wędrujący zakonnicy, którzy samowolnie opuszczali domy zakonne.

Po wysłuchaniu sprawozdań o stanie zakonów, postanowiono w art. 15 wszystkie te nadużycia przedstawić Stolicy Apostolskiej i zastosować się do jej rozstrzygnięć, z zachowaniem jednak jurysdykcji biskupa w tym, co dotyczy jego władzy nad zakonnikami.[42]

W drugim dniu obrad powrócono do tematyki zakonnej, poświęcając obowiązkom zakonników art. 5. W artykule tym nakazano wszystkim zakonnikom, zarówno przełożonym jak i podwładnym, należącym do zakonów męskich jak i żeńskich, aby zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i swojej reguły uregulowali życie zakonne. Zostali oni również zobowiązani do noszenia stroju za-

konnego, wystrzegania się wszystkiego, co nie przystoi ich ślubom i godności, przesady w ubiorach, jedzeniu, piciu, ucztowaniu, noszeniu pierścieni itp. Jeśliby jacyś zakonnicy dopuścili się wykroczeń w tych sprawach, mieli zostać ukarani przez swoich przełożonych.

Dla poprawy dyscypliny zakonnej rządca diecezji nakazał opatom, aby sumiennie realizowali wszystkie zalecenia przełożonych wizytujących klasztory. Prepozyci i gwardiani wszelkich zakonów, którzy zajmowali się przepowiadaniem słowa Bożego i słuchaniem spowiedzi, zostali zobowiązani do corocznego stawienia się przed biskupem, jego wikariuszem lub oficjałem celem przeegzaminowania. Przełożeni zakonni mieli czuwać nad właściwą formacją nowicjuszy.[43]

8. Seminarium duchowne

Jednym z ważniejszych problemów diecezji za czasów biskupa Rozrażewskiego było zapewnienie odpowiednich środków na utrzymanie seminarium duchownego, które funkcjonowało od 1569 r.

W zagadnieniach przygotowanych przez biskupa do rozważenia na pierwszym synodzie diecezjalnym, w punkcie drugim znalazł się postulat dotyczący składek na utrzymanie seminarium. Pasterz diecezji wspomniał w nim, że chociaż seminarium zostało założone przez bpa Stanisława Karnkowskiego, to jednak z powodu przeszkód nie może pełnić wyznaczonego celu. Dlatego w art. 2 uznał za stosowne ponownie powołać do istnienia diecezjalne seminarium duchowne.

Poważnym problemem, z którym należało się uporać, było zapewnienie odpowiednich środków materialnych na utrzymanie seminarium. Przedstawiciele kapituły katedralnej poinformowali biskupa o szczupłości swoich dochodów. Po rozważeniu jednak, jakie znaczenie dla życia diecezji ma seminarium duchowne, zobowiązali się do przekazania części swoich przychodów na jego utrzymanie. Również pozostali kapłani zgodzili się do przekazania części swoich dochodów z beneficjów na potrzeby seminarium. Jedynie wysłannicy opatów nie chcieli podjąć tego zobowiązania. Widząc upór opatów, biskup Rozrażewski, postępując w myśl dekretu Soboru Trydenckiego[44] oraz za zgodą zebranego na synodzie duchowieństwa, zobowiązał ich do przeznaczenia dziesiątej części dochodów z opactw na potrzeby seminarium.[45]

Sprawę utrzymania seminarium duchownego ponownie poruszono na drugim synodzie diecezjalnym odbytym w 1589 r. Przybyli na ten synod opaci zakonów przedstawili stan swoich beneficjów. Z ich relacji wynikało, że na skutek grabieży dóbr kościelnych ich dochody znacznie się zmniejszyły. Jednocześnie poprosili oni biskupa, aby zwolnił ich z ustanowionych na poprzednim synodzie opłat. Biskup Rozrażewski, za zgodą synodu, zwolnił opatów z płacenia dziesięciny na rzecz seminarium, zobowiązując ich jednocześnie do płacenia corocznej składki zgodnie z deklaracjami, które sami złożyli.[46]

9. Dobra doczesne Kościoła

Sprawie dóbr doczesnych diecezji kujawskiej i pomorskiej poświęcił prawodawca synodalny uwagę na czterech synodach.

W drugim dniu synodu archidiakonatu pomorskiego z 1585 r. zebrani na obradach kapłani przedstawili swoje problemy. Wiele miejsca wśród nich zajęły sprawy materialne. Kapłani postulowali, aby bardziej skutecznie niż do tej pory zatroszczyć się o zwrot zagarniętych dóbr kościelnych.

Jeden z postulatów dotyczył płacenia dziesięciny na Kościół przez szlachtę. W tym celu miały zostać ustalone przepisy, ile szlachta powinna zapłacić ze swoich majątków, aby nikt, pod pretekstem przywilejów, nie uchylał się od płacenia dziesięciny.

Ponieważ wielu zarządców kas kościelnych utrudniało proboszczom wgląd w stan tychże kas, uczestnicy synodu postulowali, aby biskup swoją powagą przypomniał zarządcom kas kościelnych o ich obowiązkach.[47]

Przygotowując w 1586 r. tematy do obrad na pierwszy synod diecezjalny, za rzecz bardzo potrzebną dla diecezji uznał biskup Rozrażewski spisanie i umieszczenie w archiwum katedralnym praw, przywilejów i środków obronnych dotyczących budowy kościołów i korzystania z beneficjów.[48]

W pierwszym dniu obrad synodalnych stwierdzono na podstawie przedstawionych sprawozdań, iż dochody z licznych dóbr kościelnych zmniejszyły się do tego stopnia, że nie wystarczały na utrzymanie beneficjatów. Częstokroć taki stan dóbr kościelnych spowodowany był niedbałością samych proboszczów. W wielu bowiem parafiach zaginęły dokumenty dotyczące praw i przywilejów. W celu dokonania zmiany tego niekorzystnego stanu rzeczy, prawodawca synodalny nakazał w art. 9, aby we wszystkich parafiach zostały spisane prawa, przywileje, akty erekcyjne i fundacje, które w jakikolwiek sposób mają związek z beneficjami i dobrami kościelnymi. Kopie tychże dokumentów, podpisane przez dziekana, miały być umieszczone w specjalnie do tego celu przeznaczonej księdze i strzeżone przez proboszcza. Natomiast oryginały dziekani mieli przekazać biskupowi lub jego wikariuszowi. W tym samym artykule dziekani zostali zobowiązani do sporządzenia wykazu dochodów kościelnych oraz dziesięcin wszystkich parafii należących do ich dekanatów.[49]

W ustanowionym w drugim dniu obrad art. 13 wszystkich sprawujących w diecezji urzędy zobowiązano do odzyskania, o ile to możliwe, utraconych dóbr kościelnych.

Podczas zamiany dóbr kościelnych z osobami świeckimi częstym zjawiskiem, ze szkodą dla Kościoła, były oszustwa i fałszerstwa. Z tego też powodu, w powyższym artykule, prawodawca synodalny zabronił dokonywać zamiany dóbr kapitulnych, chyba że tego typu zamiana byłaby korzystna dla Kościoła.

Ponieważ niektórzy z wiernych nie chcieli wypłacać swoim duszpasterzom dziesięcin ze zboża oraz innych należności, do których – zdaniem synodu – zobowiązani byli na mocy prawa Bożego, dlatego synod nakazał im, pod karą eks-

komuniki, aby wypłacili swoim duszpasterzom wszystkie należności. Należnych dziesięcin nie mogli jednak duchowni zamieniać na pensję pieniężną. Mogli natomiast otrzymane od wiernych dziesięciny sprzedać, pod warunkiem, że nie ograbią w ten sposób swoich poddanych.

Na synodzie archidiakonatu pomorskiego z 1590 r. sprawie dóbr Kościoła poświęcono dwa artykuły. W art. 8 wezwano proboszczów do odzyskania sprzedanych dóbr parafialnych, biskup natomiast miał postarać się o odpowiednich adwokatów i pokryć koszta procesów. Chociaż na synodzie diecezjalnym z 1586 r. zakazano proboszczom zamieniać dziesięciny na pensję pieniężną, to jednak w archidiakonacie pomorskim zakaz ten był łamany. Dlatego też w art. 9 prawodawca synodalny ponownie zabronił dokonywać, bez zgody biskupa lub dziekana, zamiany dziesięciny na pensję pieniężną.[50]

* * *

Rozpatrując działalność ustawodawczą bpa Hieronima Rozrażewskiego w diecezji kujawskiej i pomorskiej w świetle dostępnych źródeł, można stwierdzić, że jego działalność była charakterystyczna dla rządców diecezji ówczesnego okresu, przed którymi stało zadanie wprowadzenia w życie Kościoła postanowień trydenckich.

Pomimo reformistycznego wymiaru tych synodów, większość uchwalonych artykułów miała charakter zarządzeń administracyjnych. Spośród ustanowionych na synodzie diecezjalnym z 1586 r. – najważniejszym z synodów Rozrażewskiego – 32 artykułów tylko 11 miało charakter uchwał ustawodawczych.

Poza intencjami reformistycznymi prawodawcy diecezjalnego, zmierzającymi do podniesienia poziomu życia religijno-moralnego oraz dyscypliny kościelnej kleru i wiernych, statuty synodalne miały służyć jeszcze innemu celowi: miały one stanowić aktualnie obowiązujący, praktyczny zbiór norm prawa diecezjalnego dla duchowieństwa, tym bardziej, że uwzględniały warunki i potrzeby lokalne oraz opierały się na postanowieniach trydenckich i obowiązujących przepisach prawa kanonicznego. W tym celu dwukrotnie: 1588 i 1589 r. dokonano urzędowej redakcji statutów synodalnych z 1586 r. Biskup Rozrażewski przygotowywał ponadto edycję statutów wszystkich zwołanych przez siebie synodów, jednak jego śmierć w 1600 r. przekreśliła te zamierzenia.

Synody bpa Hieronima Rozrażewskiego stanowiły ważny etap w procesie urzeczywistniania reformy trydenckiej w diecezji kujawskiej i pomorskiej, zapoczątkowanej przez bpa Stanisława Karnkowskiego. Ustanowione na nich prawa wywarły znaczny wpływ na życie diecezji w drugiej połowie XVI w.

SUMMARY

Activities of Bishop Hieronim Rozrażewski has occurred in the time of initiation and realisation of the Tridentine Council resolutions. In the time of his administration in

the diocese of Włocławek (named at that time kujawska and pomeranian) he had carried on seven synods. Three of them (in 1586, 1589 and 1590) were diocesan synods. The rest (in 1585, 1589, 1590 and 1598) included pomeranian archdeacon's district only. Convening separate synods for pomeranian archdeacon's district were caused by two factors: its magnitude and the threat on the side of protestant reformation.

The content of the synodal statutes of Bishop Rozrażewski was constituted of numerous legal regulations and pastoral instructions. Its problems contained wide range of matters pertaining various fields of ecclesiastical life. More rigorous analysis of the content of the statutes entitles to differentiation of several thematic groups: defence of the catholic faith, administration and reception of the sacraments, other forms of God's worship, times and holy places, benefices and the duties of the incumbents, the diocesan offices, the discipline of the clergy, monastic life, ecclesiastical seminary, church's property.

Bishop Hieronim Rozrażewski's synods constituted very important stage in the process of realisation of the tridentine reforms in the kujawskiej and pomeranian diocese initiated by Bishop Stanisław Karnkowski. The synodal statutes decided about the acceptance of the tridentine decrees for the diocesan legislature and influenced greatly diocesan life in the second half of 16th century.

PRZYPISY

[1] Zob. S. Librowski, *Biskup Hieronim Rozrażewski jako humanista i mecenas*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 11(1965) s. 255.

[2] Zob. *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1890, s. 99.

[3] Tamże, s. 129.

[4] Tamże, s. 89.

[5] Tamże, s. 145.

[6] Tamże, s. 146.

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 89.

[9] Tamże, s. 142.

[10] Tamże, s. 142, 146.

[11] Tamże, s. 111.

[12] Tamże, s. 89.

[13] Tamże, s. 137.

[14] Conc. Trid., sess. 24, c. 1 de ref. matrim.

[15] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 101.

[16] Tamże, s. 142.

[17] Chodzi tutaj o dekret *Tametsi* z sesji 24, odbytej 11 listopada 1563 r.

[18] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 100, 130.

[19] Tamże, s. 112-113.

[20] Conc. Trid., sess. 24, c. 1 de ref. matrim.

[21] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 90, 101.

[22] Conc. Trid., sess. 25 de ind. libr.

[23] Zob. I. Subera, *Synody prowincjalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 249.

[24] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 100.

[25] Tamże, s. 130.

[26] Tamże, s. 145.

[27] Tamże.
[28] Conc. Trid., sess. 6, c. 2 de ref.; sess. 23, c. 1 de ref.; sess. 24, c. 12 de ref.
[29] Conc. Trid., sess. 24, c. 17 de ref.
[30] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 102.
[31] Tamże, s. 132-133.
[32] Tamże, s. 103-104.
[33] Tamże, s. 131.
[34] Tamże, s. 132, 136.
[35] Tamże, s. 125, 145.
[36] Conc. Trid., sess. 24 c. 3 de ref.
[37] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 132.
[38] Tamże, s. 105.
[39] Tamże, s. 105-106.
[40] Tamże, s. 89, 107-108.
[41] Tamże, s. 91-92, 108-109, 145-146.
[42] Tamże, s. 104.
[43] Tamże, s. 109-110.
[44] Conc. Trid., sess. 23, c. 18 de ref.
[45] *Statuta synodalia...*, dz. cyt., s. 100.
[46] Tamże, s. 129-130.
[47] Tamże, s. 92.
[48] Tamże, s. 99.
[49] Tamże, s. 102.
[50] Tamże, s. 142.

KS. BOLESŁAW CIEŚLAK

BISKUP ANTONI PAWŁOWSKI JAKO PASTERZ DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Nie jest rzeczą łatwą przedstawić pełne świadectwo o biskupie Antonim Pawłowskim jako pasterzu diecezji włocławskiej.[1] Świadectwo to, chociaż oparte na dokumentach i własnej pamięci,[2] będzie zawsze niepełne ze względu na bogatą i złożoną osobowość tego biskupa oraz inne okoliczności.

Na wstępie wydaje się konieczne podanie dwóch wyjaśnień. Po pierwsze, wyjaśnienia dotyczącego czasu funkcjonowania A. Pawłowskiego na stolicy biskupiej, a po drugie, wyjaśnienia dotyczącego uwarunkowań zewnętrznych, zarówno w naszym państwie, jak i Kościele, w jakich wypadło mu włodarzyć diecezją włocławską.

Biskup Pawłowski został ordynariuszem włocławskim 23 marca 1951 r., rzec by można w sposób niezwykły i w nadzwyczajnych warunkach, a zakończył pasterzowanie niespodziewanie, tragiczną śmiercią 16 września 1968 r. Faktycznie kierował diecezją od swego ingresu do katedry 25 października 1953 r. do śmierci, czyli niespełna 15 lat. I tu należy dodać kilka szczegółowych wyjaśnień.

Antoni Pawłowski został prekonizowany bullą papieską z dnia 4 maja 1950 r.[3] na biskupa koadiutora *cum iure successionis* (czyli z prawem następstwa) ordynariusza włocławskiego Karola Radońskiego. Wiadomość ta została notyfikowana ks. Pawłowskiemu, wówczas rektorowi Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie i zarazem profesorowi zwyczajnemu na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, pismem Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego *sub secreto pontificio* z dnia 16 lipca 1950 r.[4] W dwa dni potem ks. prof. Pawłowski, podczas audiencji u Prymasa, wyraził wymagany prawem *konsens*. Mógł więc przyjąć sakrę biskupią i wejść w posiadanie urzędu – urzędu biskupa koadiutora włocławskiego. Jednak w piśmie Prymasa było zaznaczone, że publiczne ogłoszenie o nominacji Stolica Apostolska zastrzegła kardynałowi Adamowi Sapieże, ówczesnemu metropolicie krakowskiemu, oraz Prymasowi Polski. Ogłoszenia więc nie było, a tym samym ani objęcia urzędu, ani przyjęcia sakry ze strony biskupa nominata. Bp Radoński, jak to się później okazało z dokumentów, wiedział o tym, lecz *sub secreto pontificio* był zobowiązany do tajemnicy. Stan taki trwał do śmierci ordynariusza włocławskiego Karola Radońskiego, tj. do 16 marca 1951 r., czyli dokładnie przez osiem miesięcy.

Po śmierci bpa Radońskiego kapituła katedralna włocławska, nie wiedząc nic o następcy zmarłego biskupa, postanowiła w czasie swego posiedzenia wybrać tymczasowego rządcę diecezji, tj. zgodnie z ówczesnym prawem kanonicznym – wikariusza kapitulnego. Odłożyła jednak wybór do następnego dnia po pogrzebie, czyli do 20 marca. W tym czasie, dokładnie pismem z dnia 18 marca (Niedziela Palmowa),[5] Prymas Polski poinformował kapitułę katedralną, że biskupem włocławskim zostaje ks. prof. dr Antoni Pawłowski, jako wcześniej wyznaczony, jeszcze za życia bpa Radońskiego, koadiutor „z prawem następstwa". Nie było to promulgowane, gdyż – jak się później okazało – sprzeciw wobec objęcia stanowiska biskupa koadiutora zgłosiły władze państwowe.

Kapituła nie uznała tego pisma za urzędowe i dokonała wyboru wikariusza kapitulnego w osobie biskupa sufragana Franciszka Korszyńskiego. Biskup Korszyński notyfikował o tym Stolicę Apostolską i udał się w dniach 21 i 22 marca do Warszawy, do Prymasa Polski. Wynik wizyty, jak można się tego domyślać, był oczywisty. Stwierdzono, że wybór jest nieważny! W konsekwencji biskup nominat Pawłowski, pismem z dnia 22 marca, upoważnił bpa Korszyńskiego, by w jego imieniu objął kanonicznie w posiadanie diecezję włocławską, co też nastąpiło nazajutrz, 23 marca, na posiedzeniu kapituły. Biskup Korszyński w tym dniu został mianowany wikariuszem generalnym bpa Pawłowskiego. Biskup Pawłowski miał przyjąć sakrę 5 maja, a ingres do katedry miał nastąpić w niedzielę, 13 maja. Dlaczego tak się nie stało?

Dotykam tutaj drugiego zagadnienia, mianowicie ówczesnych warunków życia i działalności Kościoła w Polsce, w okresie narastających represji okresu stalinowskiego. Z dokumentów i notatek znajdujących się w personalnej teczce bpa Pawłowskiego[6] można dowiedzieć się, że władze państwowe w dalszym ciągu nie uznawały jego nominacji i postanowiły nie dopuścić do objęcia przez niego diecezji włocławskiej. Wobec tego bp Pawłowski (nadal bez sakry biskupiej) kierował diecezją przez wikariusza generalnego, bpa Korszyńskiego, który wraz z kanclerzem często się z nim kontaktował w Warszawie, w bezpośredniej rozmowie i przez wymianę pism. Wkrótce bp Korszyński otrzymał od bpa Pawłowskiego szerokie uprawnienia, łącznie ze sprawami, które według prawa kanonicznego wymagały specjalnego zlecenia. Wyczekiwano na przybycie bpa Pawłowskiego do diecezji, lecz nadzieje były coraz bardziej znikome. Wobec powyższego, Prymas Polski, na mocy specjalnych upoważnień, w które był wyposażony przez Stolicę Apostolską, dekretem z dnia 1 marca 1952 r. przydzielił biskupowi Korszyńskiemu (wikariuszowi generalnemu biskupa Pawłowskiego) *iura et officia Episcopi residentialis*, z klauzulą, by wykonywał zadania pasterskie bez szkody dla ordynariusza miejsca, którym prawnie był bp Pawłowski.[7]

Biskup Korszyński przeprowadził się do rezydencji biskupów włocławskich i był faktycznym administratorem diecezji. Podkreślić należy słowo „faktycznym", gdyż stolica biskupia była przecież prawnie obsadzona, nie wakowała, choć była „przeszkodzona" (*sedes impedita*), aczkolwiek takiej deklaracji nie było ze stro-

ny Prymasa Polski. Dlatego więc bp Korszyński ściśle, w znaczeniu dawnego prawa kanonicznego ani obecnego, administratorem diecezji nie był.

Biskup Pawłowski, po konsultacji z Prymasem, przyjął 27 grudnia 1952 r. sakrę biskupią, bez rozgłosu, w prywatnej kaplicy biskupa ordynariusza w Siedlcach, z rąk bpa Ignacego Świrskiego. Potem był rok 1953; chyba jeden z najcięższych dla Kościoła w Polsce. Nie ma tu potrzeby wymieniania znanych wszak wszystkim faktów,[8] poza tym, że pod koniec września został uwięziony Prymas Stefan Wyszyński, a funkcja przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski powierzona została przez Konferencję biskupowi łódzkiemu Michałowi Klepaczowi. Władze państwowe, jak to było w zwyczaju, chcąc nieco załagodzić napiętą sytuację, zezwoliły wreszcie biskupowi Pawłowskiemu na ingres do diecezji włocławskiej. Zapewne była to również zasługa bliskiego jego przyjaciela, jakim był bp Klepacz.

Ingres bpa Pawłowskiego do katedry odbył się w uroczystość Chrystusa Króla, obchodzoną wówczas w ostatnią niedzielę października, czyli 25 października 1953 r.

Od tego momentu Antoni Pawłowski już faktycznie przez 15 lat był pasterzem diecezji włocławskiej. Dając świadectwo o nim jako o pasterzu, trzeba stale mieć na uwadze istniejącą sytuację w Polsce, zwłaszcza politykę wyznaniową. Chociaż w ciągu omawianych 15 lat zmieniała się ona nieco, była ciągle niesprzyjająca – z wyjątkiem krótkotrwałej „odwilży" słynnego Października – dla normalnej misji pasterskiej biskupa w diecezji. Wystarczy tu choćby wspomnieć dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych wręcz paraliżujący swobodę biskupa w tym zakresie, a także nieudzielanie (poza nielicznymi wyjątkami) przez władze państwowe zezwoleń na tworzenie parafii i budowę kościołów. Podobne represje miały miejsce w zakresie nauczania religii, polityki podatkowej państwa względem Kościoła, a także w dziedzinie prasy katolickiej i wydawnictw kościelnych, które były zamknięte.[9]

Biskup Pawłowski zastał diecezję, w której wielu księży było uwięzionych lub ukrywało się. Z tych samych powodów niepełna była obsada Kurii Diecezjalnej. Dlatego też popełniłoby się metodologiczny błąd w ocenie pasterskiej funkcji bpa Pawłowskiego, gdyby nie uwzględniło się ówczesnych uwarunkowań, o których tylko przykładowo wspomniano.

Forma i treść pasterskiej posługi bpa Pawłowskiego w ciągu 15 lat była także dyktowana wydarzeniami dokonującymi się w Kościele powszechnym i w Polsce. Wiadome są przecież wytyczne ogólnopolskiego programu duszpasterskiego tamtych lat, programu dyktowanego takimi okolicznościami, jak: Śluby Jasnogórskie Narodu w 1956 roku, Wielka Nowenna przed Milenium i same uroczystości milenijne. Czymś zupełnie nadzwyczajnym dla Kościoła był Sobór Watykański II. W zakresie wszystkich ogólnopolskich akcji duszpasterskich bp Pawłowski wykazywał na terenie swojej diecezji wiele oryginalnych inicjatyw.

W kazaniu ingresowym, które zwykło uważać się za programowe dla zamierzeń w zakresie pasterskiej posługi, bp Pawłowski powiedział m.in.: „Przez 25 lat

stałem przy warsztacie naukowym, teraz przychodzę, aby służyć Ludowi Bożemu. (...) Staję na czele duchowieństwa, by nieść posługę duchową ludowi polskiemu jako Wasz Pasterz, jak Chrystus w Wieczerniku pochylony do Waszych stóp, chciałbym każdemu kapłanowi stać się przyjacielem i bratem i sługą najniższym. Oddać Wam wszystkie siły, wszelkie zdolności, wszystek czas. I wraz z Wami (kapłanami) wprowadzać w życie owo przykazanie nowe miłości ofiarnej i twórczej, zdolnej do pełnego szacunku dla starych form i szczerego zrozumienia dla nowych rozwiązań". Ten fragment kazania uważam za najistotniejszy. Nie była to, dyktowana podniosłością chwili, retoryka. Konsekwentne wypełnianie zarysowanej programowej deklaracji rozpoczęło się nazajutrz po ingresie i trwało aż do śmierci.

Wydawane w maszynopisach komunikaty Kurii od numeru 21 zaczynają przynosić dyrektywy i polecenia dla całej diecezji. Na ich podstawie, a następnie na podstawie urzędowego organu, jakim była i jest „Kronika Diecezji Włocławskiej", można śledzić główne myśli przewodnie pasterzowania biskupiego Pawłowskiego.[10]

I tak, najpierw należy podkreślić jego wielką troskę o poziom życia duchowego kapłanów oraz ich sprawność duszpasterską. W tym celu już w kwietniu 1954 r. biskup wydał zarządzenie,[11] by kapłani po odbyciu wspólnych rekolekcji wzięli udział w jednodniowych wykładach duszpasterskich. Tego rodzaju wykłady, raczej kursy z referatami i dyskusją, były potem prawie stałą praktyką, szczególnie dla pięciu najmłodszych roczników kapłańskich: dwudniowe, zaraz po Bożym Narodzeniu i po Wielkanocy lub w okresie wakacyjnym w seminarium duchownym. Zapraszani byli znakomici prelegenci, tacy jak: ks. W. Granat, ks. A. Bardecki, ks. F. Blachnicki oraz biskupi: W. Pluta, J. Stroba, B. Bejze i wielu innych. Stałą praktyką były wiosenne i jesienne konferencje rejonowe w czterech ośrodkach diecezji. Pogłębianiu wiedzy teologicznej służyły ściśle egzekwowane egzaminy wikariuszowskie i proboszczowskie, najpierw przez cztery, a później przez osiem lat. Biskup sprzyjał także specjalistycznym studiom księży na polskich i zagranicznych uczelniach. W latach 1958-1961 studiowało ok. 40 księży.

W zakresie formacji duchowej księży należy odnotować oryginalne formy, jakimi na mocy zarządzania bpa Pawłowskiego[12] były już w 1954 roku konferencje ascetyczne w każdy drugi czwartek miesiąca w seminarium duchownym dla księży, przedstawicieli większych ośrodków miejskich całej diecezji. W późniejszych latach, dokładnie na mocy zarządzenia ogłoszonego w 1959 roku,[13] wprowadzono tzw. Godzinę adoracyjną – w czwartek po I piątku miesiąca, na której gromadzili się księża w oznaczonych ośrodkach diecezji. Zazwyczaj w tych spotkaniach brał udział także biskup. Do podniesienia poziomu życia wewnętrznego zmierzało również zarządzenie co do obowiązku odprawiania trzydniowych rekolekcji przez wszystkich kapłanów diecezji.[14]

Podobną troską duszpasterską bp Pawłowski otaczał wszystkie zgromadzenia sióstr zakonnych, dla których odbywały się miesięczne dni skupienia dla przełożonych oraz osobne dla katechetek i pielęgniarek.

Drugą dziedziną szczególnej czujności pasterskiej bpa Pawłowskiego była sprawa katechizacji dzieci, młodzieży i dorosłych. Wymienić tu trzeba *Instrukcję o nauczaniu religii*[15] z roku 1954, a także polecenie dla duszpasterzy, aby zbierali spostrzeżenia co do ulepszania metody nauczania prawd wiary. W następnym roku bp Pawłowski znów podał ogólne i szczegółowe wskazania w sprawie katechizacji. Na kilka lat przed instrukcjami Episkopatu Polski w zakresie katechizacji przedmałżeńskiej, bp Pawłowski wydał takową w 1959 roku.[16] Na jego polecenie Referat Katechetyczny Kurii urządzał kilkakrotnie, dwu- a nawet trzytygodniowe kursy wakacyjne dla katechetów świeckich; brało w nich udział niekiedy do 140 osób. W ostatnich latach swego życia nieustannie, z największym naciskiem, przypominał o obowiązku nauczania religii; czynił to na konferencjach księży dziekanów, konferencjach rejonowych, w przemówieniach i kazaniach wizytacyjnych.

W celu usprawnienia pracy duszpasterskiej wydał szereg zarządzeń i wskazań. Z najważniejszych należy wymienić: *Wskazania na wizytację kanoniczną* z 1957 r.[17] uzupełnioną rozporządzeniami w 1962 r.[18], *Instrukcję w sprawie pierwszej Komunii św.*,[19] instrukcję o bierzmowaniu,[20] o odpustach parafialnych; w 1960 roku wydał zarządzenie wraz z instrukcją o wprowadzeniu we wszystkich parafiach 40-godzinnego nabożeństwa.[21]

Ważkie znaczenie dla dobra diecezji miały także inne akty ustawodawcze, takie jak: wytyczne w sprawie budownictwa kościelnego,[22] zatwierdzenie *Regulaminu Komisji Egzaminacyjnej*,[23] *Statutu i regulaminu Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*[24] i wiele innych.

Doniosłą dziedziną pracy biskupa jest wizytowanie parafii. Biskup Pawłowski co roku dokonywał wizytacji w kilkudziesięciu parafiach w okresie wiosenno-letnim, a także – poza czasem trwania Soboru Watykańskiego II i rokiem milenijnym – jesiennym. Nauczał niestrudzenie wiernych przez przemówienia i kazania, których zwykle na wizytacjach wygłaszał od pięciu do dziesięciu. W ogóle można w tym miejscu podkreślić, że pasterska funkcja nauczania była u niego na pierwszym miejscu. Głosił często kazania w katedrze i kolegiacie kaliskiej. Na przykład podczas misji w Kaliszu w 1960 roku i we Włocławku w 1961 roku wygłosił kazania w każdym kościele. Na wizytacjach i poza nimi udzielał bierzmowania grupom liczącym niekiedy ok. 1000 osób. Lubił udzielać Komunii świętej, również na mszach nie przez niego odprawianych, a także, choć było to rzadko, zasiadał do konfesjonału.

Dominującym rysem duszpasterzowania bpa Pawłowskiego było prowadzenie wiernych i kapłanów do Chrystusa przez wstawiennictwo Matki Najświętszej.[25] Zdobyte wykształcenie teologiczno-mariologiczne predysponowało go do tego, by w artykułach pisanych do czasopism,[26] a zwłaszcza w kazaniach głoszonych w całej diecezji, w Częstochowie i wielu innych miejscowościach w Polsce (był często zapraszany przez biskupów) nauczać o Matce Bożej w pełnej głębi teologicznego przeniknięcia i osobistego przeżycia wielkich prawd. Już

pierwszy rok jego pracy w diecezji włocławskiej, rok 1954, jako Rok Maryjny, dostarczał wielu okazji do głoszenia chwały Bogurodzicy. Podobnie następny, 1955 rok, będący 300. rocznicą obrony Jasnej Góry, a także rok 1956, rok składania Jasnogórskich Ślubów Narodu.

Szczególnie jednak rok 1962 bp Pawłowski zapisał w historii diecezji włocławskiej jako rok Dni Maryjnych,[27] trwających od 12 maja do 30 września, obchodzonych w dwunastu znaczniejszych sanktuariach maryjnych. Były to niezwykle uroczyste obchody; nabożeństwa przy udziale kilku lub kilkunastu biskupów z całej Polski stanowiły godną oprawę najdonioślejszego aktu oddania się poszczególnych parafii na własność Matce Bożej wraz z postanowieniami ożywienia praktyki różańca rodzinnego i obchodzenia sobót Królowej Polski. Kapłanów i kleryków powierzył bp Pawłowski Matce Bożej jeszcze przed Dniami Maryjnymi, w 1961 roku na Jasnej Górze.

Po Dniach Maryjnych, które odbiły się szerokim echem nie tylko w Polsce, ale i poza granicami, zwłaszcza w Rzymie, bp Pawłowski przeprowadził w następnym roku Dni Eucharystyczne (trwające kilka tygodni), które bezsprzecznie były kongresem eucharystycznym. Kongres ten objął znów wszystkie rejony diecezji.[28] Rok następny, 1964, był w diecezji włocławskiej Rokiem Serca Jezusowego.[29] W większości parafii ojcowie jezuici przeprowadzili rekolekcje bądź misje z intronizacją w rodzinach obrazu Serca Jezusowego. Od niedzieli przewodniej do uroczystości Serca Jezusowego w głównych ośrodkach diecezji, w kościołach pod wezwaniem Serca Bożego, odbyły się uroczystości z udziałem biskupów. Diecezja została ponownie poświęcona Sercu Jezusowemu.

Na tym nie koniec. Po ogłoszeniu Matki Bożej przez Ojca Świętego Matką Kościoła (swój udział miał w tym bp Pawłowski) ponownie w roku 1965 skierował diecezję ku Matce Bożej. Liczne akcenty maryjności w pasterskim posługiwaniu biskup uwieńczył oddaniem diecezji włocławskiej Matce Kościoła podczas uroczystości w katedrze 12 września 1965 roku, z udziałem delegacji wszystkich parafii.[30]

Ekumeniczny wymiar nie tylko teologicznej twórczości,[31] ale i pasterskiej działalności, zaznaczył się u bpa Pawłowskiego w przeprowadzeniu w diecezji, głównie w samej katedrze, każdego roku Tygodnia Ekumenicznego. Dla biskupa i to okazało się za mało. Trudno zapomnieć Dni Ekumeniczne w diecezji w 1967 roku, w oktawie Zesłania Ducha Świętego.[32]

Charakterystyczną cechą pasterskiej działalności bpa Pawłowskiego była także troska o kult świętych w diecezji, na czele ze czcią oddawaną św. Józefowi,[33] opartą na solidnych podstawach teologicznych.[34] Okazją były wielokrotne uroczystości pielgrzymkowe księży dachauowców do św. Józefa Kaliskiego oraz uroczystości związane z przekazaniem daru Ojca Świętego Jana XXIII, a potem Pawła VI w postaci pierścienia i ornatu dla tegoż sanktuarium.

Kapłanom i wiernym wskazywał także innych świętych, związanych bezpośrednio czy pośrednio z diecezją włocławską, takich jak: Bogumiła, Pięciu Braci (pierw-

szych męczenników polskich), Andrzeja Świerada, Benedykta z Budzisławia, Jolantę, Jadwigę Królową oraz Antoniego, swego patrona.[35] Biskup troszczył się, aby kult ten był historycznie uzasadniony i pogłębiony teologicznie.

W zakresie pasterskiej posługi bpa Pawłowskiego dominowała troska o liturgiczną służbę Bożą. Biskup znał się na liturgii, cieszył się z jej reformy i energicznie wprowadzał ją w życie, dokonując niekiedy dość śmiałych eksperymentów. Liturgię sprawował nie tylko w katedrze, ale również w kolegiacie kaliskiej (np. liturgię wielkotygodniową) i nierzadko w zwykłych kościołach parafialnych. Podobnie praktykował udzielanie „w terenie" święceń diakonatu czy nawet kapłańskich.

Na konto wielkich osiągnięć bpa Pawłowskiego jako pasterza diecezji włocławskiej należy także wpisać przeprowadzony w latach 1960-1964 diecezjalny proces informacyjny bpa Michała Kozala.[36] Bez rzetelnie, pod jego nadzorem, przeprowadzonego procesu obecnie nie cieszylibyśmy się chwałą błogosławionego bpa Michała.

Wreszcie, niejako uwieńczeniem działalności bpa Pawłowskiego był Synod Diecezjalny, który odbył się w listopadzie 1967 roku.[37] Podziwiano wówczas wielką odwagę pasterza diecezji. Był to przecież pierwszy synod diecezjalny po przeszło 300 latach od ostatniego włocławskiego i pierwszy po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, przygotowany w krótkim czasie, z ogromnym nakładem energii także samego biskupa. Przebieg synodu był wielkim wydarzeniem, którym interesowało się wielu przybyłych dziennikarzy; jego uchwałami zainteresowane były wszystkie diecezje Polski, a także Stolica Apostolska, której biskup mógł w tłumaczeniu włoskim przedłożyć podczas wizyty *ad limina* w roku swojej śmierci. Statuty tego synodu są dotąd wykorzystywane w pracy duszpasterskiej w diecezji.

Przedstawiając świadectwo o biskupie Pawłowskim jako pasterzu diecezji, nie można pominąć innych osiągnięć duszpasterskich, takich jak: erygowanie sześciu parafii i konsekrowanie ośmiu nowo wybudowanych świątyń czy też tych przeróżnych prac urzędu biskupiego w Wyższym Seminarium Duchownym i przez jakiś czas w Niższym, którym tak serdeczną troskę zawsze okazywał; rozważanie i rozstrzyganie spraw duszpasterskich w Kurii Diecezjalnej, gdzie koncentrowały się wszelkie zagadnienia diecezjalnej administracji. Właśnie, spośród innych wydziałów Kurii, chyba najlepiej był nie tylko zorganizowany, ale i najbardziej dynamiczny Wydział Duszpasterski i Katechetyczny. Przy Wydziale Duszpasterskim działała pionierska instytucja: zespół złożony z wykładowców teologii i duszpasterzy. Grono to omawiało aktualne zagadnienia moralno-duszpasterskie. Innym zespołem, przy tymże wydziale, była Rada Wydziału, która przede wszystkim miała za zadanie adaptację krajowych programów duszpasterskich do warunków diecezjalnych.[38]

Na te duszpasterskie przedsięwzięcia bpa Pawłowskiego, i tak nie wszystkie rzecz jasna wymienione, nałożyć należy ponadto ogromne zaangażowanie w czte-

rech sesjach soborowych, w których brał czynny udział. Nie sposób także policzyć i ocenić rozległej korespondencji prowadzonej z księżmi, z klerykami w wojsku i świeckimi, licznych listów i kart z życzeniami i pozdrowieniami z Wiecznego Miasta.

Mając to wszystko na uwadze, trzeba dać świadectwo prawdzie, tej prawdzie, której dał wyraz w mowie pogrzebowej bp Majdański, mówiąc w ten oto sposób: „Biskup Pawłowski nie pracował, lecz harował, harował mimo, co było wiadomym, słabego zdrowia".[39]

Tak więc, biskup Antoni Pawłowski, humanista i teolog, wpisał się w historię naszej diecezji jako jeden z największych jej pasterzy.

PRZYPISY

[1] Artykuł jest uzupełnionym referatem, wygłoszonym w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku 10 maja 1994 r. na sympozjum z okazji 25. rocznicy śmierci bpa Antoniego Pawłowskiego.

[2] Autor był kapelanem biskupa Pawłowskiego od r. 1961 do jego śmierci.

[3] Zob. *Dokumenty osobiste Biskupa Ordynariusza [Antoniego Pawłowskiego]*, „Kronika Diecezji Włocławskiej" (KDW), 43(1960) s. 305-307.

[4] Zob. tamże, s. 305.

[5] Zob. tamże, s. 307-308.

[6] Zob. Archiwum Diecezji Włocławkiej, teczka personalna bpa A. Pawłowskiego.

[7] Zob. Tamże.

[8] Por. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin 1997, s. 215-240.

[9] Por. tamże, s. 269-338.

[10] Na ten temat powstała praca magisterska – T. Miłek, *Koncepcja duszpasterstwa biskupa Antoniego Pawłowskiego, ordynariusza włocławskiego (1953-1968)*, Lublin 1981 (mps w BSWłocł.)

[11] Zob. Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł), Komunikaty Kurii, n. 21.

[12] Por. AKDWł, Komunikaty Kurii, XII 1954.

[13] Por. KDW 42(1959) s. 291.

[14] Por. KDW 43(1960) s. 364.

[15] Zob. AKDWł, Zarządzenia i Komunikaty, n. 22.

[16] Por. KDW 42(1959) s. 293.

[17] Zob. KDW 44(1957) s. 66-68.

[18] Zob. KDW 45(1962) s. 199-201.

[19] Zob. KDW 48(1965) s. 231-233; por. też *List pasterski w sprawie pierwszej Komunii świętej*, KDW 47(1964) s. 173-177.

[20] Zob. KDW 44(1961) s. 154-157.

[21] Por. KDW 43(1960) s. 44-45.

[22] Zob. KDW 42(1959) s. 295-296.

[23] Zob. KDW 45(1962) s. 68-71.

[24] Zob. KDW 43(1960) s. 383-391.

[25] Zob. W. Hanc: *Kult maryjny biskupa Antoniego Pawłowskiego*, w: *Przewodniczka*, Częstochowa 1994, s. 267-282; T. Lewandowski, *Dogmatyczne podstawy kultu Matki Bożej w nauce*

biskupa Antoniego Pawłowskiego, Lublin 1978 (mps w BSWłocł.); tenże, *Pośrednictwo maryjne w ujęciu bpa Antoniego Pawłowskiego*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 127-132.

[26] Wykaz publikacji bpa Pawłowskiego zob. E. Ozorowski, *Pawłowski Antoni*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa ??, s. 625-628.

[27] Zob. KDW 45(1962) s. 47-51.

[28] Zob. KDW 46(1963) s. 183-186.

[29] Zob. KDW 47(1964) s. 169-173.

[30] Zob. KDW 48(1965) s. 263.

[31] Zob. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar teologicznej twórczości biskupa Antoniego Pawłowskiego*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 80-88.

[32] Zob. KDW 50(1967) s. 209-212.

[33] Zob. KDW 46(1963) s. 82-87.

[34] Zob. W. Hanc, *Wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego w rozwój józefologii polskiej*, „Aten. Kapł." 132(1999) s. 55-72.

[35] Zob. KDW 47(1964) s. 56 i 180.

[36] Zob. KDW 47(1964) s. 205-268.

[37] Zob. KDW 51(1968) s. 1-75.

[38] Por. K. Majdański, *Pasterz Diecezji*, w: *Chrześcijanie*, t. 2, Warszawa 1976, s. 149.

[39] Por. KDW 51(1968) s. 233.

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK

DIECEZJA WŁOCŁAWSKA W STANIE WOJENNYM (1981-1983) w świetle zachowanej korespondencji i dokumentów

Dziś stan wojenny, wprowadzony 13 grudnia 1981 r., to dla wielu odległa historia. Czas i niepamięć zatarły już wiele faktów, choć to było zaledwie kilkanaście lat temu. Jak ten czas się przedstawia w oparciu o garść pism zachowanych w archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku? Właściwie zachowała się tylko jedna teczka dotycząca stanu wojennego. Ponadto ówczesny kapelan więzienia, ks. Wojciech Frątczak, zebrał znaczną ilość list internowanych, kilka grypsów, pieśni i wierszy (niektóre z nich były przerobione lub dostosowane do aktualnej sytuacji), kilka ulotek i wydawnictw podziemnych, które nie trafiły do biblioteki seminarium duchownego we Włocławku, nr 10 pisemka wydawanego w Mielęcinie przez internowanych pt. „Wiadomości Mielęcina" oraz kopie pisanych protestów. Te w większości były przekazywane do adresatów, np. do prymasa Polski Józefa Glempa, sekretarza Episkopatu abpa Bronisława Dąbrowskiego, dlatego nie dochowały się. Wszystkie omawiane tu dokumenty i pisma dotyczą wyłącznie ludzi świeckich, którzy byli represjonowani w stanie wojennym. Pisma duchownych i instytucji kościelnych są rozproszone po ich teczkach osobistych i trudne do zebrania, np. pisma dotyczące aresztowanie o. Stefana Dzierżka z Kalisza.

Stan wojenny – wyłączone telefony, sparaliżowana komunikacja, zablokowane konta bankowe, wystraszeni ludzie. Radio i telewizja podawały nieprawdziwe informacje, zwłaszcza ustami rzecznika rządu, Jerzego Urbana, np. jeszcze 29 grudnia twierdzono, że Lech Wałęsa jest na wolności. Przerażenia dodawały plotki lub niepełne wiadomości. Całkowita blokada informacji powodowały atmosferę zagrożenia nawet u członków aparatu państwowego, zwłaszcza że wcześniej umiejętnie ich straszono powstaniem, wieszaniem członków partii i milicji, rysowaniem szubienic na drzwiach ich domów. Wzmagało zamęt występowanie w telewizji wielu znanych ludzi, którzy opowiedzieli się za stanem wojennym, np. Wojciech Żukrowski, Jan Dobraczyński, i swym autorytetem pomagało fałszować obraz ówczesnej rzeczywistości.

Wielu ludzi było internowanych w sposób okrutny i brutalny. Na przykład aresztowanie rodziców od drobnych dzieci nie troszcząc się o nie. Babci kazali oddać dzieci do domu dziecka. Wszystkich aresztowanych skuto kajdankami jak przestępców, funkcjonariusze milicji i SB straszyli, że to ich koniec. Zabierano w

bieliźnie; w jednym wypadku człowieka z Gostynina, gdy stawiał opór, rozdarto. Pomocy lekarskiej udzielono mu dopiero w Zakładzie Karnym w Mielęcinie.

Stan wojenny to także działalność sądów doraźnych, sądzących ludzi z niezwykłym w cywilizowanym świecie okrucieństwem za wyimaginowane przestępstwa. Smutnym tego świadectwem jest gryps jednego z więźniów, u którego w czasie rewizji znaleziono nagranie *Polki jaruzelki*, *Grudzień '81*, *Gdy przyszła wiosna* oraz poezji internowanych. Potraktowano to jako „rozgłaszanie fałszywych informacji" i z artykułu 48, p. 2 dekretu z 12 XII 1981 r. przed sądem wojskowym w Bydgoszczy, w trybie doraźnym, skazano na 1 rok i 6 miesięcy więzienia.

Często sądy te służyły do wymuszania współpracy z SB. Według oświadczeń składanych lub przesyłanych poprzez Kurię Diecezjalną we Włocławku pracownicy SB straszyli internowanych: jeśli nie pójdziesz na współpracę, to staniesz przed sądem pod byle pozorem.

Bp Jan Zaręba opowiadał, że gdy w niedzielę 13 XII 1981 r. wcześnie rano (było to ok. godz. 6.30) odprawiał Mszę świętą, zjawił się w siedzibie biskupiej komisarz wojenny pułkownik Kaczmarek, późniejszy szef WSW w Łodzi. Był on komisarzem wojennym na województwo włocławskie (komisarzem na miasto Włocławek był pułkownik Marian Łuba).[1] Powiadomił on bpa Jana Zarębę o stanie wojennym. Powiadomił, że nie jest on wymierzony w swobody Kościoła. Szczegóły nie są mi dokładnie znane. Wiadomo, że urzędowe czasopisma kościelne nie zostały wówczas zawieszone, a kościelny sprzęt poligraficzny nie został zarekwirowany. Ograniczenia dotyczyły tylko kupna papieru. Papier maszynowy lub kserograficzny początkowo sprzedawano dziennikarzom za okazaniem legitymacji i na rachunek instytucjom.

W pierwszym dniu stanu wojennego najważniejsze było pytanie, kogo internowano, gdzie i w jakich warunkach są przetrzymywani są internowani. Chodziły hiobowe wieści. Ponieważ pełniący wówczas obowiązki kapelana więzienia, ks. Wojciech Frątczak, został wpuszczony tylko za pierwszą bramę więzienia, gdzie tłoczno było od funkcjonariuszy policji uzbrojonych w pistolety maszynowe, słusznie domyślano się, że internowani są w Mielęcinie.

Po ustaleniu pierwszych danych o miejscach internowania biskup Jan Zaręba rozpoczął zabiegi, aby internowani mogli mieć kontakt z kapelanem, o ulżenie ich doli oraz najszybsze ich zwolnienie. Jako pierwszy z polskich hierarchów już 17 XII 1981 r. wystosował do komisarzy stanu wojennego w Kaliszu, Sieradzu, Koninie i Włocławku pisma, w których domagał się: 1) zwolnienia niesłusznie internowanych, a w pierwszym rzędzie kobiet; do czasu zaś ich zwolnienia zapewnienia im humanitarnych warunków pobytu; 2) dopuszczenia kapłana z posługą duszpasterską; 3) pozwolenie na widzenia z rodzinami, zwłaszcza w najbliższe święta Bożego Narodzenia, i pozwolenie na otrzymywanie paczek żywnościowych oraz przedmiotów codziennego użytku.

Opierając się na propagandowym oświadczeniu rzecznika rządu, że internowani mają zapewnioną opiekę duchową, Kuria Diecezjalna rozpoczęła od

18 grudnia zabiegi, aby internowani mogli mieć kontakt z kapelanem. Władze zwlekały z decyzją. Dnia 19 grudnia oświadczono, że może wpuszczą kapelana, ale tylko ks. Zygmunta Sobieraja. Dopiero w wigilię Bożego Narodzenia, w czasie wieczerzy wigilijnej, o godzinie 20 dowiedziałem się, że następnego dnia mam internowanym odprawić Mszę świętą.

Spotkanie to było dużym przeżyciem tak dla mnie, jak i dla internowanych. Na Mszę świętą sprowadzono ich w trzech grupach w asyście pracowników służby bezpieczeństwa, którzy byli z nimi przez całą Mszę świętą, nie licząc funkcjonariuszy służby więziennej. Pewnie wielu z nich miało okazję być na Mszy świętej po raz pierwszy od wielu lat. Internowani obawiali się, aby zamiast księdza nie postawiono im jakiegoś prowokatora. Na szczęście wielu z Włocławka znało kapelana. Powitanie było niezwykle serdeczne, pytano o to, co za murami, co w kraju. Internowanych było wówczas ok. 160 ludzi z Konina, Turku, Koła, Kutna, Gostynina, Płocka i oczywiście Włocławka.

Msza święta była wielkim wyznaniem wiary i pewnie wyrazem ogromnej trwogi ludzi, którzy w tej niezwykłej dla nich sytuacji w Bogu szukali światła nadziei. Po raz pierwszy w życiu widziałem tłum mężczyzn śpiewających pełną piersią i modlących się ze łzami w oczach. Miał rację ten, kto powiedział, że jak mężczyźni płaczą, to dzieją się rzeczy wielkie.

Wraz z działaczami „Solidarności" w celach znalazło się kilku kryminalistów. Twierdzono, że oni też zostali prewencyjnie aresztowani, ale ich zadania nie były jasne. Działacze uwięzionej „Solidarności" uważali ich za konfidentów. Po tych spotkaniach modlitewnych pozostało w archiwum kapelana kilka tekstów przerobionych modlitw i pieśni. Zachowało się też kilka wierszy i tekstów oraz nr 10 numer wydawanego nielegalnie w więzieniu pisemka. Największa liczba pism zachowała się z 1982 r., kiedy to kapelan właściwie oficjalnie, bo na oczach ubeków i służby więziennej, otrzymywał stosy grypsów, które potem rozwoził po rodzinach, nawet do Kutna. Sprawa się skomplikowała dopiero po tym, jak jednemu z internowanych z Płocka przyszło do głowy opublikować swoje pamiętniki w Radiu Wolna Europa. Wówczas, w dniu 7 II 1982 r., kapelana poproszono do pokoju naczelnika i jakiś major ze służby więziennej, niestety się nie przedstawił, przeczytał pismo, z którego jasno wynikało, że jeśli wezmę jakikolwiek gryps, to moja posługa w więzieniu będzie skończona na zawsze. Informację tą ogłosiłem internowanym. Inna rzecz, że wspomniane pamiętniki zostały przekazane nie przez kapelana.

Wkrótce rozpoczęto szereg ataków na Kościół. Trybuna Ludu (według moich zapisków z 16 II 1982 r.) oskarżyła Kościół, że jest „uchem Radia Wolna Europa" i „buntuje internowanych". Funkcjonariusze milicji rozpowiadali, że w przewożonych darach jest przemycana broń i amunicja, co było kłamstwem. W całym tym smutnym okresie tylko jeden raz, i to już pod koniec stanu wojennego, zdarzyło się, że konwojujący dary przekazał mi informację, iż w konkretnym kartonie są matryce offsetowe, tubka farby drukarskiej i kilka sztuk farby

w aerozolu. Wyglądało to na prowokację, dlatego w tajemnicy wyniesiono te rzeczy w inne miejsce. W nocy było włamanie do magazynu i tamta przesyłka została przeszukana. Może to był przypadek, może nie. Po materiały te zgłosił się później jeden z podejrzanych członków „Solidarności". Wydaje się, że nigdy nie zostały one użyte.

Na pismo biskupa włocławskiego z 17 XII 1981 r. odpowiedzieli trzej komisarze wojenni z terenu diecezji włocławskiej, tzn. wszyscy za wyjątkiem komisarza z Włocławka, który nie uznał za stosowne odpowiedzieć na pismo Biskupa. Pierwszy odpowiedział pełnomocnik Komitetu Obrony Kraju z Sieradza już w dniu 23 XII 1981 r. Na wszystkie trzy punkty odpowiedział zgodnie z zasadami propagandy pozytywnie: „proces zwalniania internowanych już się rozpoczął, jest on uwarunkowany stabilizacją w kraju"; internowani mają dostęp do duszpasterza, przewiduje się możliwości odwiedzin. Następnie, także 23 XII 1981 r., odpowiedział komisarz wojskowy z Konina, który miał ułatwione zadanie, gdyż na jego terenie nie było miejsc internowania. Jego list był kurtuazyjny i jako jedyny nie bał się podać swojego stopnia i nazwiska. Był nim pułkownik Tadeusz Wojtowicz.

Dnia 24 XII 1981 r. odpowiedział komisarz wojskowy na województwo kaliskie. Był to list pełen pretensji, że duchowieństwo kaliskie nie wnosi odpowiedniego wkładu w „normalizację stosunków i uspokojenie nastrojów i emocji". Żalił się, że treść listu biskupa do niego była znana wcześniej duchownym kaliskim niż jemu. Ubolewał, że w kościołach był czytany odwołany Komunikat Rady Głównej Episkopatu, jako jedynej spośród pięciu diecezji leżących na terenie województwa kaliskiego. Jego treść stała się powodem wygłaszania „agresywnych i nielojalnych wobec władzy komentarzy".

Na ten list bp J. Zaręba odpowiedział, że o tym, co pisał do komisarza wojennego powiadomił także dziekanów, aby znali stanowisko swojego biskupa. „Komunikatu" nie odwołał, bo nie było technicznych możliwości zawiadomienia wszystkich parafii o zmianie decyzji. Jedynym bowiem sposobem było objechanie wszystkich parafii samochodem, co było niemożliwe. Nie zgodził się też z opinią, że Kościół jątrzy, przeciwnie – nawoływał do zachowania spokoju i wyciszenia namiętności.

Kopie tych pism zostały przesłane do ówczesnego sekretarza Episkopatu Polski abpa Bronisława Dąbrowskiego wraz z informacją o tym, że w Zakładzie Karnym w Włocławku-Mielęcinie dla internowanych zostały odprawione w Boże Narodzenie Msze święte w trzech grupach, podano, z jakich miejscowości znajdują się tam internowani i że rodziny ich o tym nie wiedzą. Biskup informował też, że Komunikat Rady Głównej z 15 XII 1981 r., który w wyniku negocjacji został odwołany, w diecezji został odczytany, gdyż nie było większego nacisku, aby go nie czytać, a i możliwości odwołania były małe z braku wszelkiej łączności.

Jak wynika jednak z prowadzonych przeze mnie wówczas notatek, komisarz wojskowy był kilka razy u biskupa ordynariusza w sprawie odwołania komunikatu, ale biskup bez potwierdzenia z Warszawy nie chciał go odwołać, a potem

wymówił się brakiem możliwości technicznych. Podobno tylko w niektórych diecezjach wojskowe gaziki woziły przedstawicieli biskupa, aby wycofać ów komunikat, u nas na szczęście na ten sposób nikt nie wpadł.

Odpowiedź abpa Dąbrowskiego była bardzo serdeczna. Dziękował za interwencje i przesłał do wiadomości pięć kserokopii pism informujących o działalności Kościoła. Były to: 1) pismo prymasa Polski kard. J. Glempa do gen. W. Jaruzelskiego z 21 XII 1981 r., którego treść była podobna do pisma bpa J. Zaręby do komisarzy wojennych; 2) pismo zastępcy sekretarza Episkopatu Polski do ministra Jerzego Kuberskiego, kierownika Urzędu ds. Wyznań w sprawie regulaminu dla osób internowanych; do pisma załączono postulaty zmian tegoż regulaminu, który w rozumieniu Episkopatu był tylko nieco zmodyfikowanym regulaminem więziennym; 3) pismo sekretarza Episkopatu z dnia 23 XII 1981 r. skierowanego do prof. Sylwestra Zawadzkiego, ministra sprawiedliwości, w sprawie zmiany wydanego przez niego 20 grudnia regulaminu dla osób internowanych; 4) pismo kard. J. Glempa do gen. W. Jaruzelskiego z prośbą o wycofanie okólnika 03-61-82/81 podpisanego przez gen. brygady Michała Janiszewskiego (okólnik ten polecał usuwać z pracy pracowników, którzy należeli do NSZZ "Solidarność"; prymas stwierdził, że okólnik ten narusza konstytucję i prawa człowieka); 5) pismo papieża Jana Pawła II do gen. Jaruzelskiego z prośbą, aby wrócił na drogę dialogu ze społeczeństwem dla dobra Narodu i „ogólnoludzkiego pragnienia pokoju".

Do biskupa włocławskiego poczęły wkrótce napływać liczne prośby o interwencje i odpisy skarg i pism kierowanych do instancji państwowych; wpływały także informacje z miejsc internowania o sytuacji internowanych, aktualne listy internowanych itp. Wiele tych pism zostało, zgodnie z prośbą Prymasowskiego Komitetu Pomocy Osobom Pozbawionym Wolności i ich Rodzinom z dnia 25 II 1982 r., przesłanych do Warszawy. Te, które się zachowały, cytujemy w kolejności chronologicznej.

18 I 1982 ks. J. O. podaje informacje o internowanych z Ziemi Sieradzkiej, przewiezionych do Łowicza. Brutalna obsługa, długie apele, zastraszanie, wypadki pobicia, zmuszanie do noszenia więziennych ubrań,[2] zrównanie z więźniami skazanymi, asystowanie przy rozmowach z odwiedzającymi rodzinami, utrudnianie i ograniczanie zakupów w więziennej kantynie. Kopia pochodziła od jednej z rodzin odwiedzających internowanych.

25 I 1982 biskup kielecki przekazuje prośbę internowanego z więzienia w Kielcach Jacka G. z prośbą o opiekę nad rodzicami w Ciechocinku.

8 II 1982 ks. J. O. przesyła prośbę B. O., córki internowanej w miejscowości Gołdap chorej matki, z prośbą o interwencję. W tej sprawie zostało przez bpa J. Zarębę wystosowane pismo do komisarza wojennego do Suwałk. Po licznej korespondencji Komenda Wojewódzka Milicji Obywatelskiej w Sieradzu pismem z dnia 10 III 1982 r., zawiadomiła biskupa, że ob. Stanisława Sobieraj została zwolniona z ośrodka internowania. Pismo podpisał naczelnik Wydziału Ogólnego Komendy Wojewódzkiej MO, kapitan mgr Jan Skiba.

9 III 1982 r. tenże przesyła petycję młodzieży L.O. im. Kazimierza Jagiellończyka w Sieradzu podpisaną przez ponad stu uczniów z prośbą o zwolnienie prof. Andrzeja Tomaszewicza, internowanego w Łowiczu. W tej sprawie bp J. Zaręba wystosował pismo do komisarza wojennego do Sieradza w dniu 17 III 1982 r. W dniu 6 IV 1982 dostał od komendanta wojewódzkiego MO z Sieradza, ppłk. mgr. Sławomira Orbika, odpowiedź negatywną, gdyż według milicji pobyt pana Tomasiewicza w ośrodku internowania nie wpłynął na zmianę jego poglądów. W jego sprawie społeczeństwo Sieradza wysłało też 1 IX 1982 roku apel do ministra spraw wewnętrznych.

23 III 1982 ks. Stanisław Piotrowski przesyła petycję Jacka Malca, internowanego w Ostrowie Wlkp., z 20 III 1982 r.

28 IV 1982 podziękowanie Sekretariatu Stanu za życzenia przesłane Ojcu Świętemu przez internowanych z Mielęcina.

Ważną działalnością Kurii było przekazywanie sprawozdań i informacji do Warszawy, aby w rozmowach na szczeblu centralnym Sekretariat Episkopatu Polski miał możliwie najpełniejszy obraz sytuacji.

I tak z 7 IV 1982 posiadamy kopię informacji przesłanej do Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski na temat obozu dla internowanych i o głoszonych tam rekolekcjach. Załączono też listę 19 osób skazanych w marcu i kwietniu 1982 r. na mocy art. 48 dekretu z 12 XII 81 r. Lista ta to gryps przemycony do Kurii i tu przepisany na maszynie.

Relacje z opieki nad ośrodkami internowania skierowane na ręce bpa W. Miziołka z dnia 24 VI 1982 r. są podsumowaniem pracy w pięciu zakładach karnych usytuowanych na terenie diecezji włocławskiej: Włocławku-Mielęcinie, Kaliszu, Kaliszu-Szczypiornie, Sieradzu i Sieradzu-Męce. Wynika z nich, że we wszystkich zakładach była zapewniona opieka duszpasterska, we Włocławku były głoszone nawet rekolekcji wielkopostne, a internowanych odwiedzili bp Jan Zaręba, bp Bogdan Sikorski i bp Czesław Lewandowski. Najwięcej kłopotów było w więzieniu w Kaliszu, gdzie naczelnik kazał zdejmować krzyże ze ścian celi, wnosił zastrzeżenia do śpiewanych pieśni religijnych, zakazał też biskupowi Romanowi Andrzejewskiemu odwiedzenia internowanych także i w zakładzie w Szczypiornie, choć równocześnie zezwolił na to bp. Pawłowi Sosze z Gorzowa.

Następne sprawozdanie było z 17 VII 1982 r. Była do niego załączona lista internowanych – stan na 18 VII 1982 r. Biskupom nie udało się też odwiedzić więźniów w zakładach karnych w Sieradzu i Kaliszu z powodu odmowy władz więziennych. W tej sprawie interweniowano także poprzez abpa Dąbrowskiego. W końcu zezwolono na wizytę w zakładach sieradzkich, ale tylko bpa Lewandowskiego.

W informacji z 11 IX 1982 r. przesłano dwie aktualne listy internowanych w dniach 25-30 sierpnia 1982 r. i osadzonych w Kaliszu i Włocławku.

Osobny rozdział zbiorów archiwalnych stanowią odpisy pism przysyłane do wiadomości biskupa włocławskiego. Wiele z nich jest ważnymi świadectwem z tamtych dni. W kolejności chronologicznej są to:

16 I 1982 – pismo do naczelnika więzienia od mieszkańców celi nr 8 o poprawienie nieludzkich warunków życia

12 II 1982 – żądanie pracowników służby zdrowia o zaniechanie restrykcji stanu wojennego przesłane gen. W. Jaruzelskiemu i podpisane przez 703 osoby

3 III 1982 – oświadczenie Jarosława Krzywiaka o szantażowaniu go i straszeniu deportacją na Wschód, jeśli nie będzie współpracował z SB

21 III 1982 – dwie kopie oświadczenia Marka Dolata o rozpoczęciu głodówki protestacyjnej

22 III 1982 – dwie kopie oświadczenia Ireneusza Niewiarowskiego o rozpoczęciu głodówki protestacyjnej

22 III 1982 – kopia oświadczenia Tadeusza Pietrzaka o rozpoczęciu głodówki protestacyjnej

1 IV 1982 – kopia petycji Stanisława Kuczyńskiego z Pleszewa do posła Zbigniewa Kledeckiego z Kalisza

6 V 1982 – kopia zażalenia skierowanego do prokuratury we Włocławku przez Witolda Naczasa z Włocławka

11 V 1982 – kopia zażalenia skierowanego do prokuratury we Włocławku przez Janusza Helińskiego z Włocławka

2 VI 1982 – kopia zapytania skierowanego do wojewody włocławskiego, czy wydał zakaz noszenia znaczka „Solidarność", skierowana przez Bogdana Urbaniaka z Włocławka

2 VI 1982 – j.w., skierowana przez Zbigniewa Suszyńskiego z Włocławka

2 VI 1982 – j.w., skierowana przez Witolda Naczasa z Włocławka

2 VI 1982 – j.w., skierowana przez Janusza Helińskiego z Włocławka[3]

29 III 1983 – kopia pisma Julitty Galczak, wysłanego do gen. W. Jaruzelskiego w sprawie uzyskania paszportu, celem wyjazdu do męża, który pozostał za granicą w wyniku stanu wojennego

9 V 1983 – kopie oświadczeń wraz z załącznikami o wyrzuceniu z pracy i pozbawieniu wszystkich środków do życia Waldemara Wielickiego z Włocławka, jako jedna z represji stanu wojennego[4]

13 IV1983 – protest Wiesława Cybulskiego z Włocławka przeciw wstrzymywaniu mu paszportu.

10 V 1983 – protest Tadeusza Pietrzaka z Włocławka przeciw wstrzymywaniu mu paszportu

Opieka nad internowanymi była wówczas jednym z głównych celów działalności Kurii i podległych jej agend. Celem lepszego zorientowania się, jaka jest nadal liczba internowanych z diecezji, dnia 14 VII 1982 r. Kuria Diecezjalna skierowała poprzez księży dziekanów ankietę do wszystkich parafii dla skompletowania jak najdokładniejszej listy internowanych. Wydaje się jednak, że choć był to w owym czasie jedyny sposób na uzyskanie informacji, to nie był on dokładny ze względu na pewną ospałość w zbieraniu informacji przez dziekanów i zupełną dowolność w udzielanych informacjach. Jedni informowali

o wszystkich internowanych, inni tylko o aktualnych. Niemniej jest to materiał do ustalenia liczby internowanych.

W marcu 1983 r. odmówiono zgody we wszystkich zakładach karnych, tzn. we Włocławku, Kalisz, Sieradzu, aby biskupi z racji Świąt Wielkanocnych odwiedzili skazanych i odprawili Msze. Decyzję uzasadniono zarządzeniem ministra sprawiedliwości z dnia 17 IX 1981 r. Były to już okres, w którym propaganda rządowa podnosiła nagonkę na Kościół, obarczając go winą za przedłużający się stan wojenny, oskarżając go o sianie niepokoju.

W archiwum kapelana, przechowywanym dość długo poza Włocławkiem, zachował się najpełniejszy zbiór list internowanych, nieraz bardzo dokładnych, z adresem, pełnionymi funkcjami, stanem rodziny, adresami, datami internowania, a nawet numerem celi więziennej i jej składem. Niestety list tych nie można udostępnić w całości, ponieważ wiele z nich zawiera uwagi kolegów, kto z internowanych poszedł na współpracę z władzami więziennymi. Informacje te, jak się okazało, nie zawsze były precyzyjne. Wystarczyło, że był ktoś kogo nie znano, a już uważano go za podejrzanego. W jednym znanym mi wypadku, w którego wyjaśnieniu osobiście uczestniczyłem, podejrzany kolega nie tylko nie był winny, ale późniejsze jego życie dowiodło, że był jednym z najwartościowszych ludzi z tego grona.

Zachowane spisy są następujące:

1) Lista internowanych w więzieniu w Mielęcinie stan na **21 III 1882** r. (zob. załącznik) – lista sporządzona według regionów obejmuje: Region Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej – 19 osób; Region Kutno – 9 osób; Region Łódź – 1 osoba; Region Konin – 21 osób; Region Płock – 27 osób oraz lista 7 internowanych kryminalistów z Płocka.

2) Lista 33 osób, które **22 III 1982** podjęły głodówkę.

3) Skład parteru i pierwszego piętra V pawilonu więzienia w Mielęcinie. Stan na **24 III 1982** r. razem 82 osoby.

4) Lista głodujących od **22 III 1982** r. stan na 5 IV 1982 – 17 osób.

5) Internowani i skazani z terenu m. Włocławka stan **12 VI 1982** r. – 10 osób.

6) Stan internowanych na dzień **22 V 1982** r. wg regionów: Płock – 21 osób, Kutno – 6 osób, Konin – 18 osób, Włocławek – 4 osoby.

7) Stan internowanych na dzień 6 VI 1982 r.: Płock – 19 + 2^5 osoby, Konin – 17 osób, Kutno – 4 osoby, Włocławek – 4 osoby.

8) Stan internowanych na dzień 18 VII 1982 r.: 38 + 1 osób.

9) Stan internowanych na dzień 22 VII 1982 r.: 39 osób.

10) Stan internowanych na dzień 25 VII 1982 r. 16; lista 9 zwolnionych i 14 osób urlopowanych.

11) Lista internowanych w dniach 25-30 VIII 1981 r. – 27 osób.

12) Stan internowanych na dzień 11 IX 1982 r.: 34 osoby.

13) Lista zwolnionych z Mielęcina 29 IV prawdopodobnie 1983 r.

14) Lista internowanych i skazanych od wprowadzeniu stanu wojennego – dek. koniński – 32 osoby.

15) Lista internowanych bez daty – 32 osoby.

16) Lista internowanych bez daty – 26 osób.

17) Lista tymczasowo aresztowanych z Włocławka – 7 osób.

18) Lista osób zwolnionych z pracy – 5 osób.

19) Internowani z dek. radziejowskiego – 4 osoby.

20) Lista internowanych bez daty, z zaznaczonym podziałem na cele w których przebywali.

21) Zestawienie internowanych z diecezji (prawdopodobnie zapomniana robocza kopia wysłana do komitetu obrony internowanych w Warszawie).

22) Lista skazanych w trybie doraźnym.

PRZYPISY

[1] Później został prezydentem Włocławka

[2] Trzeba pamiętać, że od początku naszego wieku komuniści aresztowani walczyli o to aby jako więźniowie polityczni mogli chodzić w cywilnych, a nie więziennych ubraniach. Teraz widocznie już zapomnieli o co walczyli.

[3] Te cztery ostatnie protesty są wynikiem karania ludzi za noszenie w klapie marynarki znaczka „Solidarności".

[4] Pisma te zostały przesłane do Sekretarza Episkopatu Polski. Szykany te zmusiły go ostatecznie do wyjazdu do Australii. Wyjazd umożliwiła mu interwencja Kurii poprzez Sekretariat Episkopatu Polski.

[5] Znak plus oznacza, że chodzi o internowanego kryminalistę a nie członka solidarności.

ZAŁĄCZNIKI:

1. Lista internowanych w Mielęcinie – stan na 21 III 1982 r.

Z Regionu Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej (19 osób):

A u g u s i a k Janusz – Włocławek; B e r n a t Zbigniew – Radziejów; C y b u l s k i Wiesław – Włocławek; G o ł ę b i o w s k i Zbigniew – Włocławek; H a ń c z y k Ryszard – Rypin; H e l i ń s k i Janusz – Włocławek; K a n a s z y c Jan – Włocławek; K a r w o w s k i Zbigniew – Włocławek; K l i m a s Marek – Włocławek; K w i a t k o w s k i Piotr – Radziejów; M ł y n a r k i e w i c z Antoni – Włocławek; N o w i c k i Marian – Włocławek; O b e r n i k o w i e c z Wojciech – Lipno; P i e t r z a k Tadeusz – Włocławek; S z y m a ń s k i Lesław – Osiecz Wielki; Ś w i ą t k i e w i c z Wiesław – Włocławek; U r b a n i a k Bogdan – Włocławek; W i l k Edward – Włocławek; W n u k o w s k i Wiesław – Włocławek.

Internowani z Regionu Kutno (9 osób):

C e r a n o w s k i Jerzy – Kutno; D o l a t Marek – Kutno; K a m i ń s k i Zbigniew – Kutno; P i o t r o w s k i Janusz – Toruń; S t ę p l e w s k i Grzegorz – Kutno; P i e t r z y k Zbigniew – Kutno; W a w r z y ń c z a k Tadeusz – Kutno; Z a g o ż d z i ń s k i Tomasz – Kutno; Z y s k o w s k i Kazimierz – Kutno.

Internowani z Regionu Łódz (1 osoba):

Zazoniuk Stefan.

Internowani z Regionu Konin (21 osób):

Brzeziński Kazimierz – Konin; Buszko Krzysztof – Konin; Dobrecki Krzysztof – Konin; Jamrozik Władysław – Koło; Kotwa Roman – Słupca; Krzywiak Jarosław – Konin; Malida Zbigniew – Konin; Markiewicz Jerzy – Konin; Musidlak Grzegorz – Witkowo; Niewiarowski Ireneusz – Cząstków; Olejniczak Henryk – Konin; Piotrowski Stefan – Turek; Popielarski Marek – Konin; Radke Andrzej – Konin; Sempolski Ireneusz – Konin; Skoczylas Ryszard – Konin; Szmyt Mateusz – Konin; Wanczura Jacek – Konin; Włodarzewski Jan – Koło; Wojtalik Józef – Konin; Zalewski Wojciech – Konin.

Internowani z Regionu Płock (27 osób):

Balcerowski Leszek – Płock; Chmielewski Ireneusz – Płock; Chmielewski Jakub – Płock; Chmielewski Jan – Płock; Ciarski Ryszard – Płock; Czupryna Andrzej – Płock; Garkowski Longin – Płock; Grynkiewicz Jerzy – Płock; Kępiński Grzegorz – Płock; Kowalski Krzysztof – Płock; Krawczyński Wojciech – Płock; Kucharski Jerzy – Płock; Kuciński Henryk – Gostynin; Liese Grzegorz – Płock; Lorenowicz Hubert – Płock; Lubieniecki Kazimierz – Imielnica; Łykowski Konrad – Płock; Majewski Jan – Gostynin; Mosakowski Sylwester – Gostynin; Pacałowski Andrzej – Płock (internowano także jego żonę); Pięta Stanisław – Gąbin; Sosnowski Andrzej – Płock; Stęplewski Eugeniusz – Gostynin; Tomczyk Zenon – Płock; Wiścicki Wojciech – Płock; Wójcik Bogdan – Kutno; Zajdziński Zenon – Płock.

Internowani kryminaliści 18 II 1982 r. Lista siedmiu osób z terenu Płocka, których nazwisk ze zrozumiałych względów nie podajemy. Osoby te osadzono razem z działaczami opozycji. Im także proponowano wyjazd na emigrację. Internowana „Solidarność" uważała ich za kolaborantów.

2. Lista 19 osób skazanych w marcu i kwietniu 1982 r. na mocy art. 48 dekretu z 12 XII 81 r.:

Jan Bętkowski z Osięcin, Jan Chmielowski z Gdańska, Cezary Godziuk z Gdyni, Piotr Goltz ze Żnina, Dariusz Jaworski z Włocławka, Dariusz Kaszubowski z Gdańska, Andrzej Katulski ze Żnina, Mariusz Leśnicki z Włocławka, Piotr Najsztub ze Żnina, Arkadiusz Mahar z Gdańska, Piotr Mittelstaedt z Chełmna, Zygmunt Raszka z Włocławka, Sławomir Sadowski z Gdyni, Włodzimierz Schmejchel z Brodnicy, Jarosław Skowronecki z Gdyni, Grzegorz Wasilewski z Włocławka i skazani za 3 Maja w Toruniu: Tomasz Siewierski z Aleksandrowa, Grzegorz Cichowicz z Torunia i Jerzy Połowiak z Torunia.

3. Lista internowanych w Włocławku-Mielęcine 25-30 VIII 1982 r. – stan na 1 IX 1982 (27 osób):

Będkowski Jan – Siedlce; Olko Tomasz – Siedlce; Marczak Jerzy – Cegłów; Dedecjusz Jan – Garwolin; Pluciński Marek – Garwolin;

Jeżak Jan – Mińsk Maz.; Witan Leszek – Mińsk Maz.; Bugaj Józef – Płock; Skierski Wacław – Płock; Górnikiewicz Grzegorz – Płock; Zieliński Tadeusz – Płock; Mosakowski Sylwester – Gostynin; Olkiewicz Jan – Płock; Rekowski Franciszek – Płock; Zdrodowski Zbigniew – Gostynin; Głodowski Jan – Gostynin; Kopeć Lech – Gostynin; Niewczas Janusz – Płock; Arszyński Marcin – Płock; Łysio Waldemar – Kutno; Bednarski Zdzisław – Płock; Ledwoń Jerzy – Gostynin; Mazurek Julian – Radzyń Podlaski; Sadowski Marek – Włocławek; Kanaszyc Jan – Włocławek; Jemioła Andrzej – Włocławek; Pietrzak Tadeusz – Włocławek.

Lista internowanych z Kalisza i okolicy stan z 11 IX 1982 r.:

Kubiak Lucjan – Kalisz; Lisowski Bogdan – Kalisz; Obsadny Kazimierz – Ostrzeszów; Pietkiewicz Antoni – Kalisz; Piwowarczyk Henryk; Śliwa Bogdan – Kalisz; Węgrzyn Marek – Kalisz.

Twórczość internowanych

Oto kilka przykładów więziennego pisarstwa, którym zajmowali się niektórzy internowani, zachowanego w zbiorach kapelana. Jeden z wierszy został napisany, z braku normalnego papieru, na chropawym papierze toaletowym. Inni internowani rzeźbili w drewnie różnego rodzaju pamiątki, najczęściej krzyżyki z okolicznościowymi napisami.

Rzeczywistość

Ojczyzna nasza zniewolona
Bracia skłóceni stanem wojny
Orle piastowski – bądź spokojny
Nie będzie naszym godłem WRONA

Garstka Sowietom zaprzedana
Co siłą mieni się przewodnią
Co ręce swe splamiła zbrodnią
Nie rzuci nas już na kolana

Partia nie zniszczy naszej woli
Bo z nami masy i otucha
I nikt nie złamie ludu ducha
Choć kwiat Narodu jest w niewoli

Dej

Napisane przez internowanego
w Mielęcinie

OJCZE NASZ INTERNOWANYCH

Boże nasz, Ojcze nasz, któryś jest w niebie,
Na Ojczyznę popatrz miłosiernym okiem,
Swą mocą kraj biedny wesprzyj w potrzebie
I otocz go łaski Swojej obłokiem.
Przez poniżenie nasze, rodzin niepokoje –
Święć się Imię Twoje,
Święć się Imię Twoje.
By ludzką pracą kraj nasz się bogacił,
Jednakim dla wszystkich Polaków był domem,
By dóbr Ojczyzny zły rządca nie tracił,

Nie niszczył Narodu ni wojną, ni gromem.
Przez pracę naszą, trudy i znoje –
Przyjdź Królestwo Twoje,
Przyjdź Królestwo Twoje.
Kościół umacniaj, by głosił chwałę Twoją,
Płomień wiary zapal w sercach Polaków,
Niech w Tobie troski i swój ból ukoją
I pocieszeniem bądź dla nas i Rodaków.
W Tobie nasza siła, nadzieja, ostoja –
Bądź wola Twoja,
Bądź wola Twoja.
Uchroń Panie Boże kraj od nieszczęść, głodu,
Spraw, by polska ziemia wszystkich nas żywiła,
Nie chcemy być ciężarem innego narodu,
Niech z upadku własna wydźwignie nas siła.
Własnego chleba powszedniego skromne spożywanie –
Daj nam dzisiaj Panie,
Daj nam dzisiaj Panie.
Wstrzymaj, o Boże, karzącą swą rękę,
Okaż miłosierdzie ludowi swojemu,
Przez Twoje cierpienie i Twoją mękę
Wspomóż go w trudnej drodze ku dobremu.
Nasze winy – przez Twoje na krzyżu konanie –
Racz odpuścić Panie,
Racz odpuścić Panie.
Zanim serce twarde jak kamień stać się może
I precz odrzuci uczucia litości,
Pozwól opamiętać się nam, Panie Boże,
I nie daj zakrzepnąć w gniewie i złości.
Przebaczamy swym wrogom, ciemiężcom i zdrajcom –
Naszym winowajcom,
Naszym winowajcom.
By żądza odwetu obcą nam była,
Rozpatrujemy umęczenie Twoje
I miłość bezmierną, co świat odkupiła,
Nam ludziom otwierając niebios podwoje.
Byśmy zemsty nie szukali za umęczenie –
Nie wódź nas na pokuszenie,
Nie wódź nas na pokuszenie,
Dawco dobrego,
Ale nas zbaw ode złego.
Amen.

Napisałem w noc sylwestrową, zakończyłem 1.01.1982 o godz. 0^{00} w Z.K. Mielęcin.
Z życzeniami noworocznymi dla wszystkich wierzących i Kościoła w Polsce.

Zbigniew Wirski
(par. św. Wawrzyńca – Kutno)

[pod życzeniami podpisali się także:]
1. /–/ Jerzy Grynkiewicz – Zarząd Regionalny, Płock
2. /–/ Konrad Łybowski – Płock

3. /–/ Ryszard Molawski – „Cotex", Płock
4. /–/ Czesław Antos – „Cotex", Płock
5. /–/ Mateusz Szmyt – PKS Konin
6. /–/ Jan Hejna – „Celuloza" Włocławek
7. /–/ Stanisław Wierzbicki – PKB, Płock
8. /–/ Henryk Kucińcki – „Polam", Gostynin
9. /–/ Józef Nowacki – Komb. Bud., Włocławek
10. /–/ Andrzej Zajączkowski – ORP, Płock
11. /–/ Piotr Kwiatkowski – 17 lat
12. /–/ Stanislaw Janisz – Przew. Solid. Chłopskiej, Włocławek
13. /–/ Marian Klimas – Włocławek
14. /–/ Zbigniew Kamiński – Kutno
16. /–/ Stanisław Dereszewski – Meble, Włocławek

Ojczyzno ma

Ojczyzno ma,
Tyle razy we krwi skąpana,
Ach, jak wielka dziś Twoja rana,
Jakże długo cierpienie Twe trwa.
Tyle razy pragnęłaś wolności,
Tyle razy tłumił ją kat.
Ale zawsze czynił to obcy,
A dziś brata zabija brat.
Ojczyzno ma...
Biały orzeł znów skrępowany,
Krwawy łańcuch zwisa u szpon,
Lecz już wkrótce zostanie zerwany,
Do wolności uderzył dzwon.
Ojczyzno ma...
O Królowo Polskiej Korony,
Wolność, pokój i miłość racz dać,
By ten naród boleśnie dręczony
Odtąd wiernie przy Tobie trwał,
O, Matko ma,
Tyś Królową Polskiego narodu.
Tyś wolnością w czasie niewoli,
I nadzieją, gdy w sercach jej brak.

Matka Boska Częstochowska

Z dawna Polski Tyś Królową,
Pani Częstochowska,
Zielna, Siewna i Gromniczna –
Pani – Matko Boska.
Z Twym imieniem pod Grunwaldem
Dziadowie stawali,
Białe Orły na sztandarach
Przed Tobą schylali.

Byłaś z nami w chwilach trwogi,
Byłaś w chwilach męstwa,
Matko Boska Częstochowska,
Prowadź do zwycięstwa.
Byłaś z nami w chwilach powstań,
W tragedii rozbiorów,
Nie znikałaś z wiejskiej chaty
I szlacheckich dworów.
I w poezji naszych wieszczów,
I w modlitwie dzieci
Imię Twoje – Pani nasza –
Nadzieję wciąż nieci.
W imię twego panowania
Sławim Twą Koronę.
Matko Boska Częstochowska –
Pod Twoją obronę...
Pod Twoją obronę
dziś się uciekamy –
Matko Boska Częstochowska –
Zmiłuj się nad nami
Daj nam wytrwać w naszej walce,
Dodawaj nam siły,
Wypędź z serca nienawiści,
a daj pokój miły.
Jesteś z nami w naszym trudzie
i codziennym znoju,
jesteś z nami w czasach wojny
i w czasach pokoju.
Jesteś z nami dziś w kopalni,
w stoczni, za drutami...
Matko Boska Częstochowska –
Przyczyń się za nami!

WZ [Wirski Zbigniew]

Mielęcin, 18.04.1982

Internowani pisali także inne wiersze, nie wszystkie są zachowane i nie wszystkie warto drukować. Do najbardziej popularnych i znanych w tym czasie należała *Rota* ze zmienionymi słowami oraz *Litania Narodu Polskiego*, napisana w 1915 r. i uzupełniona 10 lipca 1981 r. Ich treść jest powszechnie znana, dlatego podajemy tylko same tytuły. Były powszechnie i często odmawiane przez internowanych.

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ KS. MARIANA NASSALSKIEGO

Jednym z wybitnych kapłanów diecezji włocławskiej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku był ks. Marian Nassalski (1860-1942), profesor seminarium włocławskiego (1888-1894), później duszpasterz w Częstochowie (od 1911 r.), a także pełniący wiele odpowiedzialnych funkcji kościelnych w nowo utworzonej (w 1925 r.) diecezji częstochowskiej. Najbardziej jednak znana jest jego działalność i twórczość kaznodziejska, przypadająca na okres, w którym dały się zauważyć usilne dążenia do odnowy kaznodziejstwa. Jako twórca i redaktor czasopisma „Homiletyka" popierał te dążenia i sam wytyczał ich kierunki, przez co w pełni zasłużył sobie na to, aby przypomnieć jego dokonania.

1. Młodość i studia teologiczne

Marian Nassalski urodził się 7 września 1860 roku w Pątnowie, w powiecie wieluńskim, jako syn Franciszka i Eufemii z Dębskich, zamożnych właścicieli ziemskich. W domu rodzinnym panowała atmosfera pobożności i duch autentycznego patriotyzmu.[1] Było to szczególnie ważne w owych czasach wielkich zmagań narodowych z zaborcą.[2] Z takich rodzin wywodzili się późniejsi działacze społeczni, bojownicy o niepodległość Polski, a także kapłani.

Po ukończeniu szkoły podstawowej Marian Nassalski wstąpił do gimnazjum w Piotrkowie, gdzie w 1880 roku otrzymał świadectwo dojrzałości. W tym samym roku zgłosił się do Seminarium Duchownego we Włocławku. Podejmując taką decyzję był świadomy odpowiedzialności, jaka się z nią wiąże. Kapłan w tym czasie dla wielu Polaków był symbolem bohatera i męczennika.

Warunki w seminarium nie były wtedy łatwe tak pod względem organizacyjnym, jak i materialnym. Seminaria duchowne w Polsce za rządów rosyjskich były znacznie ograniczone w swej działalności. Biskup nie mógł mianować profesorów i przyjmować alumnów do seminarium bez zezwolenia władz carskich. Kandydatów do seminarium można było przyjmować tylko za zgodą gubernatora. Alumni podejrzani pod względem politycznym nie mogli być przyjęci do seminarium. Władze carskie usiłowały kontrolować nawet program nauczania. W tym czasie udaremniano wszelkie kontakty z Zachodem. Z ramienia rządu przysyłani byli do seminarium urzędnicy, aby inwigilować egzaminy czy sprawdzać wykonane na piśmie ćwiczenia.

W tym czasie pod względem materialnym seminaria znajdowały się w bardzo trudnych warunkach. Zabrano należące do nich majątki, pozostawiając na łasce i ofiarności wiernych. Stąd alumni musieli płacić za studia. Początkowo płacono 90 rubli rocznie w trzech ratach. Taka kwota

była dość znaczna, zważywszy na to, że do stanu duchownego wstępowała młodzież pochodząca z warstw uboższych. Często alumni zalegali z opłatą, odkładając ją na dalsze lata po ukończeniu studiów. Bywały też wypadki, że kleryk został usunięty z seminarium, ponieważ zalegał z opłatą.

W 1869 roku ks. Franciszek Płoszczyński, ówczesny rektor seminarium włocławskiego, wysunął petycję, aby zmniejszyć opłatę do połowy. Od tego czasu sytuacja we seminarium włocławskim zmieniała się na lepsze. Ciągle jednak liczba alumnów była nieduża. Równocześnie rząd rosyjski utrudniał kształcenie duchowieństwa, nie chcąc, by Kościół miał ludzi światłych i wykształconych.[3]

Mimo tych ograniczeń i trudności seminarium włocławskie w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia stało na wysokim poziomie, tak pod względem naukowym, jak i moralnym. To wszystko wpływało na dobrą formację teologiczną przyszłych kapłanów diecezji włocławskiej. Profesorowie posiadali wysokie kwalifikacje naukowe[4] i odznaczali się odpowiednim wyrobieniem duchowym, dzięki czemu mogli jak najlepiej przygotować alumnów do kapłaństwa. Do wybitniejszych postaci zasłużonych dla nauki i seminarium należeli między innymi dwaj bracia księża Zenon i Stanisław Chodyńscy, znani nie tylko ze swej wspaniałej działalności wychowawczej, ale także i naukowej.

Nauka w seminarium, zgodnie z „ratio studiorum" zaprowadzonym przez biskupa Michała Marszewskiego w 1861 roku, trwała pięć lat i obejmowała dwuletnie studium filozoficzne i trzyletnie studium teologiczne. Nauka homiletyki w tym czasie obejmowała: na kursie pierwszym – teorię wymowy, na drugim – patrologię, na trzecim – historię kaznodziejstwa. Ten stan zachował się do roku 1907. Na ogół homiletyka, połączona z teologią pasterską, była wykładana od 3 do 4 miesięcy na czwartym roku teologii. Naukę tę, tak ważną w dziedzinie duszpasterstwa, traktowano zbyt powierzchownie, ze szkodą dla wiernych.[5]

W roku 1884 Nassalski udał się na dalsze studia teologiczne do Petersburga. Wybór Akademii Duchownej w Petersburgu podyktowany był wówczas koniecznością, ponieważ była to jedyna wyższa uczelnia teologiczna dostępna dla Polaków zamieszkałych na terenie zaboru rosyjskiego.

Najwyższa katolicka uczelnia teologiczna w byłym królestwie Polskim – Warszawska Akademia Duchowna – została w roku 1867 z rozkazu cara Aleksandra II przeniesiona do Petersburga.[6] Stałą bowiem tendencją rządu rosyjskiego było rozciągnięcie jak największej kontroli nad formacją i wykształceniem duchowieństwa katolickiego. Szczególny nadzór roztoczono nad wyższymi studiami teologicznymi, ponieważ z grona absolwentów Akademii Duchownej rekrutowali się przyszli profesorowie seminariów, wyżsi urzędnicy konsystorzy i biskupi. Dlatego rząd rosyjski wydał zakaz studiowania na uczelniach zagranicznych, a po Powstaniu Styczniowym przeniósł Akademię Duchowną z buntowniczej Warszawy do stolicy cesarstwa rosyjskiego – Petersburga. Łącznie było tam czterdzieści wolnych miejsc dla polskich kleryków.

Diecezja włocławska, wówczas nosząca nazwę kujawsko-kaliskiej, mogła kształcić tam pięciu alumnów.[7] Studia w Akademii Duchownej trwały cztery lata. Akademia nie prowadziła studiów specjalistycznych w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Wykładano następujące przedmioty: Pismo Święte, teologię dogmatyczną, moralną, pastoralną, prawo kanoniczne, historię Kościoła, patrologię, filozofię, archeologię biblijną, homiletykę, historię rosyjską, literaturę romańską i języki: grecki, hebrajski, francuski i niemiecki. Wykłady z teologii, filozofii i homiletyki odbywały się w języku łacińskim, pozostałe w języku rosyjskim.

Po roku pobytu w Akademii Duchownej w Petersburgu Marian Nassalski wrócił do Włocławka, aby przyjąć święcenia kapłańskie. Otrzymał je z rąk biskupa Aleksandra Bereśniewicza. Po święceniach w roku 1885 wrócił do Petersburga w celu kontynuowania studiów. Studia ukończył w 1887 roku, otrzymując tytuł magistra teologii. Powróciwszy do diecezji włocławskiej, przez rok spełniał obowiązki wikariusza kolegiaty kaliskiej.

2. Praca naukowo-dydaktyczna

Pracę dydaktyczną, jako profesor seminarium we Włocławku, ks. Marian Nassalski rozpoczął w 1888 roku i na stanowisku tym pozostał sześć lat. Prowadził wykłady z biblistyki, stylistyki i homiletyki, a od 1890 roku był inspektorem (pomocnikiem wicerektora) w seminarium włocławskim. Nominacja na profesora była zgodna z zainteresowaniami ks. Nassalskiego. Od tej pory prowadził systematyczne badania nad teorią i historią kaznodziejstwa, a także nad praktycznym wykładem Pisma Świętego. Ks. prof. Marian Nassalski posiadał zdolność przedstawiania trudnych kwestii w jasny, zrozumiały sposób. Jego wykłady były zawsze bardzo ożywione i interesujące, a przy tym odznaczały się niezwykłą dokładnością i systematycznością.[8]

Ks. prof. Marian Nassalski, będąc wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym, zajmował równocześnie stanowiska duszpasterskie – najpierw jako wikariusz w parafii Kruszyn (1887-1889), potem jako administrator parafii Śpicimierz (1889-1891) i parafii Lubień koło Włocławka (1891-1893).

W wyniku represji ze strony władz carskich za „nieprawomyślność polityczną i naganne postępowanie" 16 XI 1893 r. został pozbawiony probostwa w Lubieniu, a 30 XI 1894 r. – stanowiska profesora w Seminarium Duchownym. Wtedy też został oddany pod dozór policji we Włocławku.[9] Oficjalną przyczyną takiego postępowania władz carskich była ułożona i podpisana przez Nassalskiego w Petersburgu deklaracja z roku 1887. W deklaracji tej kończący studia kapłani zobowiązali się do podtrzymywania kontaktów między sobą (zjazdy co pięć lat) i informowania się, w jakich warunkach każdy z nich pracuje. Ponadto zobowiązali się do wydawania podręczników teologicznych, pisania artykułów w czasopismach, tłumaczenia obcych książek na język polski i w ten sposób podnoszenia na odpowiedni poziom literatury religijnej, jak również pomocy finansowej dla księży wychowanków Akademii Duchownej, więzionych przez władze carskie.[10] Dokument ten, który znajdował się u jednego z profesorów kieleckich, wpadł w ręce żandarmerii podczas rewizji w tamtejszym seminarium w marcu 1893 roku.

Podczas rewizji u ks. Nassalskiego niczego podejrzanego nie znaleziono, ale i tak nie uchroniło to go przed represjami władz carskich. Wówczas pozbawionego środków do życia profesora przygarnął do swojego mieszkania biskup włocławski Aleksander Bereśniewicz. Ks. Nassalski korzystał z tej szczególnej życzliwości swojego biskupa przez sześć miesięcy.

W styczniu 1895 roku ks. Nassalski został aresztowany i uwięziony na Pawiaku w Warszawie. Wkrótce został skazany na zesłanie w głąb Rosji, do Jarosławia, z pozbawieniem prawa nauczania, na podstawie „podejrzenia o zamiar działalności przeciwrządowej". Przebywał na zesłaniu w Jarosławiu półtora roku. Będąc na zesłaniu, przynajmniej w części wypełniał zobowiązania płynące z deklaracji podpisanej w 1887 roku. Pisał artykuły do kilku pism warszawskich, za co otrzymywał je bezpłatnie. Próbował też prywatnie uczyć religii, ale musiał tego zaprzestać, ponieważ był nieustannie śledzony przez strażnika.

W 1896 roku (7 VII) ks. Nassalski został zwolniony z zesłania i powrócił do Włocławka, z którym związany był przez wiele lat swego pracowitego żywota.[11] Jednak na mocy rozkazu carskiego z 30 XI 1894 r. na zawsze miał być pozbawiony prawa nauczania w zakładach naukowych. Tak też się stało, nigdy już nie powrócił na stanowisko profesora seminarium; został mianowany wikariuszem przy bazylice katedralnej we Włocławku i kapelanem szpitala. Od tej pory zajął się przede wszystkim twórczością pisarską, którą rozpoczął już wcześniej, w roku 1890 artykułem w „Przeglądzie Katolickim".

W roku 1898 Nassalski założył czasopismo teologiczne pod tytułem „Homiletyka",[12] poświęcone głównie kaznodziejstwu,[13] które wydawał jako miesięcznik do wybuchu I wojny światowej. Łącznie opublikował 32 obszerne tomy. Przez cały okres ukazywania się „Homiletyki" ks. Nassalski był faktycznym redaktorem czasopisma. Jednakże w latach 1898-1906 nie mógł wydawać czasopisma pod własnym nazwiskiem ze względu na wrogie stanowisko władz carskich. Oficjalnym redaktorem był w tym czasie ks. Konstanty Weberski, proboszcz parafii w Kowalu, a potem parafii św. Zygmunta w Częstochowie.[14] Dopiero w roku 1906 ks. Nassalski został oficjalnie zatwierdzony na stanowisku redaktora „Homiletyki".

Czasopismo to zawierało artykuły z teorii i historii kaznodziejstwa, z teologii ogólnej, z historii duchowości i ascetyki. Jednak artykuły teoretyczne stanowiły zaledwie część każdego tomu. Znajdujemy tu przede wszystkim teksty Ojców Kościoła (kazania, mowy),[15] katechezy, wykład katechizmu, teoretyczne wskazania z katechetyki oraz liczne kazania niedzielne, kazania na uroczystości i święta, kazania katechizmowe,[16] o sakramentach,[17] konferencje i przemówienia okolicznościowe, kazania pasyjne, mowy ślubne i pogrzebowe oraz dział recenzji.

W 1908 roku ks. Nassalski zaczął wydawać drugie czasopismo, miesięcznik dla duszpasterzy, poświęcony problematyce społecznej i politycznej „Przewodnik Społeczny", który powstał z dodatku, pod tym samym tytułem, do „Homiletyki". Przetrwało ono do 1910 roku. Zyskało zasięg ogólnopolski, ponieważ w chwili swego ukazania się zapełniło lukę powstałą po zamknięciu w końcu 1907 roku dwóch kościelnych czasopism społecznych: częstochowskich „Wiadomości Pasterskich" (redagowanych przez ks. Mariana Fulmana) i poznańskiego „Przeglądu Katolickiego". „Przewodnik Społeczny" dostarczał duchowieństwu argumentów dla obrony wiary, wzywał je do prowadzenia działalności społecznej wśród chłopów i robotników. Pismo poruszało także problemy obyczajowe, zajmowało

się aktualnymi zagadnieniami literatury i sztuki, a w osobnym dziale podawało informacje o wewnętrznych sprawach Kościoła.[18]

Znaczna część publikacji w obydwu czasopismach wyszła spod pióra ks. Nassalskiego. Musiał on pisać bardzo ostrożnie, skoro czasopisma te nie były „karane" przez władze zaborcze, czego nie ustrzegło się tak poważne i spokojne pismo, jak „Ateneum Kapłańskie" (powstało w 1909 roku).

W 1911 r. (22 I) ks. Marian Nassalski został mianowany proboszczem parafii św. Barbary w Częstochowie. Tutaj oprócz duszpasterstwa prowadził także działalność społeczną.[19] W 1917 roku, jako przewodniczący Koła Polskiej Macierzy Szkolnej w Częstochowie, był jednym z głównych organizatorów Seminarium dla Nauczycieli Ludowych. Seminarium to powstało wskutek powszechnego braku zawodowo wykształconych nauczycieli i stało na wysokim poziomie nauczania. Nassalski doskonale wiedział, że „dawna szkoła" z zadania swego miała zaszczepiać ducha rosyjskiego. Miała za zadanie usuwać sprzed oczu młodzieży wszystko, co było związane z dziejami ojczyzny. W szkole rządowej nie wolno było przemawiać do dzieci po polsku. Ks. Nassalski dostrzegł potrzebę tworzenia nowych, stojących na wysokim poziomie szkół. Aby sprostać temu zadaniu, potrzebni byli dobrze wykształceni nauczyciele i temu właśnie miało służyć nowo utworzone seminarium. W Seminarium dla Nauczycieli Ludowych, w latach 1917-1920, ks. Nassalski nauczał religii. W roku 1918, po utworzeniu oficjałatu w Częstochowie, został mianowany sędzią prosynodalnym.[20]

W nowo utworzonej diecezji częstochowskiej, powstałej w 1925 roku, biskup Teodor Kubina powierzył ks. prałatowi M. Nassalskiemu liczne stanowiska. W 1926 roku został mianowany pierwszym oficjałem Sądu biskupiego w Częstochowie (był nim do 1937 r.), konsultorem diecezjalnym, radcą Kurii Biskupiej, egzaminatorem prosynodalnym, cenzorem ksiąg biblijnych i wizytatorem nauki religii w szkołach. Mimo licznych zajęć nie zaniechał całkowicie pracy pisarskiej i opublikował wtedy kilka pozycji samoistnych.

W sumie ks. Nassalski pozostawił spory dorobek piśmienniczy w postaci pozycji książkowych, a przede wszystkim bardzo licznych artykułów i kazań.[21] Zajmował się on różnymi dziedzinami nauki kościelnej. Jego dorobek obejmuje prace z kaznodziejstwa, historii Kościoła, katechetyki, ascetyki[22] oraz prawa kanonicznego.

Z okresu włocławskiego należy wspomnieć o bardzo obszernej pracy, liczącej ponad 500 stron, z prawa kościelnego (wydanej po raz pierwszy pt. *Formularium parochiale*, Włocławek 1895; a po raz drugi pt. *Formularium legale practicum*, Włocławek 1905); o dziełku z roku 1893 *„Domine ad quem ibimus"*, które zawiera modlitwy przed i po Mszy świętej, akty, medytacje i błogosławieństwa, a także o dwóch pozycjach ściśle kaznodziejskich, które zawierają ćwiczenia duchowne[23] i przemówienia do dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii świętej.[24]

Z okresu częstochowskiego nie można przeoczyć wydanych drukiem wskazań dotyczących korzystania z odpustu jubileuszowego pt. *Jubileusz Wielki. Książeczka dla wiernych do korzystania z odpustu jubileuszu wielkiego* (Częstochowa 1926). Na szczególną uwagę zasługuje praca z dziedziny pedagogiki pt. *Tajemnica wychowania* (Częstochowa 1935). Są to pedagogiczne wskazówki dla sióstr wychowawczyń i sióstr nauczycielek zakładów naukowych Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu. W roku 1935 ks. Nassalski spisał dzieje swego pobytu na wygnaniu w Jarosławiu.[25]

3. Dorobek homiletyczny

Ks. Marian Nassalski w swej twórczości homiletycznej[26] podjął wiele tematów z teorii kaznodziejstwa. Na czoło wysuwa się wprowadzanie w życie nauczania papieskiego, dotyczącego posługi słowa. Wśród artykułów zamieszczanych przez autora w „Homiletyce" znajdujemy omówienie listu okólnego Świętej Kongregacji o głoszeniu słowa Bożego, wydanego z polecenia Leona XIII 31 lipca 1884 roku, streszczenie encykliki Piusa X o wykładzie nauki chrześcijańskiej z 15 kwietnia 1905, omówienie listu Piusa X o powołaniu i działalności duchowieństwa z dnia 28 lipca 1906 roku, wreszcie przedstawienie motu proprio Piusa X poświęconego modernizmowi, w którym to dokumencie papież poświęcił wiele miejsca głoszeniu słowa Bożego.

W artykułach dotyczących teorii kaznodziejstwa dominują u ks. Nassalskiego zdecydowanie dwa zagadnienia: źródła kaznodziejstwa i osoba kaznodziei. Najważniejsze źródła, do których kaznodzieja powinien powracać i z nich korzystać, to Pismo Święte i dzieła Ojców Kościoła. Tylko kazanie oparte na Biblii ma moc i namaszczenie Ducha Świętego. Z kolei znajomość Tradycji daje szansę poznania Biblii w jej prawdziwym i autentycznym znaczeniu. Działalność chrześcijańskich pisarzy bowiem miała na celu umocnienie wiary w sobie i innych, oraz wprowadzenie teoretycznych i praktycznych prawd chrześcijańskich w życie narodów.

Zdaniem Nassalskiego, umiejętność używania darów Ducha Świętego, znajomość egzegezy oraz poświęcenie i miłość dla słuchaczy to przymioty dobrego kaznodziei.[27] Naczelnym obowiązkiem kaznodziei jest głoszenie prawdy, którą sam przeżył i zrozumiał. Może nieco paradoksalnie brzmią słowa ks. Nassalskiego, że obecnie więcej wiedzy teologicznej musi posiadać kaznodzieja aniżeli profesor wyższej uczelni. Słuchacz uniwersytetu może się dokształcić, dla ludu zaś jedynym właściwie przewodnikiem i nauczycielem w sprawach wiary jest kapłan. Lekceważenie tematu lub niewystarczająca wiedza mogą stać się przyczyną błędów dogmatycznych.[28] Dobrze jest więc korzystać, zdaniem autora, z przewodników katechetycznych, aby uniknąć tych błędów i prawdy wiary w sposób przystępny wyłożyć nawet prostemu ludowi. Nie należy się fascynować nowościami wielkich teologów i podawać ich poglądów jako prawd wiary. Ambona nie jest miejscem dla wygłaszania zmiennych poglądów, ale jest miejscem stałego i niezmiennego słowa Bożego.[29] Nie są też dogmatami prywatne objawienia. Opowiadania o cudach, legendy o świętych, mogą łatwo wzbudzić wątpliwości w skłonnych do krytyki umysłach. Nie wolno wymyślać przykładów, lecz przedstawiać tylko to, co jest uznane za prawdę. Treść głoszonej nauki musi odpowiadać tekstom Biblii, ponieważ głoszone słowo ma budować wśród wiernych jedność i czynną miłość.[30] Powyższe uwagi wskazują na wartość kazań o treści pozytywnej, która mobilizuje człowieka do pracy.

Kaznodzieja nie powinien uważać siebie za nadczłowieka. Zdaniem Nassalskiego, na ambonę może wstępować dopiero wtedy, gdy umocniwszy się modli-

twą, ma świadomość, że powierzonych sobie słuchaczy powinien prowadzić do Jezusa – Niebieskiego Lekarza. Rola kaznodziei polega na przystępnym i zrozumiałym mówieniu. Tylko żywe i jasne słowo może poruszyć myśli i uczucia słuchaczy. Słowo głoszone na ambonie musi zawierać prawdę o Bogu i człowieku. Prawda dla kaznodziei musi być drogowskazem i dominantą w nauczaniu.[31]

Ks. Marian Nassalski szczegółowo rozpracował na łamach „Homiletyki" temat należący do zakresu homiletyki formalnej, tzw. kazania popularne. W obszernym artykule omówił ten typ kazań jako najbardziej właściwy dla słuchaczy.[32] Wyczuwa się tutaj polemikę Nassalskiego z konferencjonistami, którzy na przełomie XIX i XX wieku twierdzili, że tylko konferencje apologijno-moralne mogą wpłynąć na ożywienie religijności. Przeciwko temu poglądowi wypowiedziała się bardzo stanowczo Watykańska Kongregacja w liście o kaznodziejstwie, podkreślając, że konferencje są pożyteczne, ale tylko dla wąskiej grupy słuchaczy, dla tzw. elity intelektualnej w danym kraju. Aby lud zrozumiał i odniósł korzyść z kazania, zdaniem Nassalskiego, kaznodzieja musi znać życie i mowę ludu, który czeka na przekaz konkretny, jasny. Dlatego mówca kościelny musi unikać wszystkiego, co kazanie czyni rozwlekłym i niezrozumiałym.[33]

Dla każdego kaznodziei ważne jest nie tylko „jak" mówić, ale też „co" mówić, czyli temat kazania. W wyborze tematu trzeba koniecznie kierować się duchowym, umysłowym, obyczajowym i religijnym usposobieniem słuchacza. Kaznodzieja musi odpowiadać na potrzeby słuchacza. Aby takie nauczanie miało sens, musi być zaplanowane i uporządkowane. Możliwość uporządkowanego wykładu prawd Bożych daje rok kościelny dzięki podziałowi na okresy świąteczne i kościelne uroczystości. Kaznodzieja od początku musi być świadomy, co i jak chce powiedzieć, jakie postanowienie wywołać u słuchacza, co pragnie utrwalić. W innym przypadku kazanie będzie mdłe, powierzchowne i bezowocne.[34] W celu ożywienia i zaktualizowania swych słów powinien korzystać z przykładów życia codziennego. Wzorem takiego mówienia są przypowieści i obrazy, jakich używał Chrystus w swoim nauczaniu. Chrystus czerpał przykłady z życia codziennego i wydarzeń dobrze znanych słuchaczom. Takie mówienie nie wymaga od słuchacza zbytniego wysiłku i ułatwia zrozumienie usłyszanych prawd. Znalezienie odpowiednich przypowieści nie jest rzeczą łatwą, ale można skorzystać choćby z pięknych i trafnych przypowieści Starego Testamentu, mało dotąd wykorzystywanych przez kaznodziejów.

Wiele miejsca w swej twórczości homiletycznej poświęcił ks. Nassalski na omówienie i dokładne rozpracowanie rad dla kaznodziejów: jak mają głosić słowo Boże, a także dla słuchaczy: jak mają przyjmować i słuchać słowa Bożego. Analizując odnośną teorię homiletyczną autora, stwierdzamy jego bardzo praktyczne nastawienie. Brak jest u ks. Nassalskiego szerzej pojętej teologii przepowiadania, natomiast mocno jest podkreślona technika głoszenia kazań. Szczególną uwagę zwraca na znajomość słuchaczy, do których się przemawia. Autor twierdzi, że dobra znajomość serca prowadzi do poznania serc innych ludzi. Wskazu-

je tu na Chrystusa, który wygłaszając przypowieść o siewcy, zwraca uwagę apostołów na różny sposób przyjmowania słowa Bożego. Mówi o konieczności taktu w głoszeniu kazania. Rozumie przez to unikanie na ambonie spraw zarówno publicznych jak i prywatnych, wyrazów trywialnych, złośliwych, pobudzających do śmiechu i pochlebstw. Nassalski bardzo mocno podkreśla, że na ambonie należy prowadzić wykład pozytywny.

Jeśli się dziś słyszy skargi, że wymowa i kaznodziejstwo upada, stwierdza ks. Nassalski, to powodem tego zaniedbania jest niedocenianie wzorów kaznodziejskich. Jeśli kaznodzieja nie korzysta z wzorów dawnych opracowań, to musi ograniczyć się do własnych możliwości i własnego ducha twórczego. Dlatego należy korzystać, mówi autor, z dobrych zbiorów, zwłaszcza z Ojców Kościoła, ale nie tylko. Idąc za tym wskazaniem, ks. Nassalski zamieścił w „Homiletyce" prace z historii kaznodziejstwa. Ukazują one sylwetki wybitnych kaznodziejów, takich jak papież Leon Wielki, oraz sylwetki znakomitych kaznodziejów polskich, wychowanków Akademii Krakowskiej.

Kaznodziejstwo musi być dostosowane do cech danego narodu. Szukając wzoru w historii, trzeba pamiętać, aby go zastosować do nowych społecznych warunków. Takiej postawy uczy kaznodziejów niedościgniony Skarga. Jego mowy nie zakrywały prawd Chrystusowych; były jednocześnie dostosowane do pojęć słuchaczy i zakotwiczone w aktualnych sprawach narodu.[35]

Domaganie się od kapłanów znajomości dziejów kaznodziejstwa i wybitnych kaznodziejów polskich zapoczątkowane zostało jeszcze w latach 40-tych ubiegłego stulecia przez J. Szeleskiego w „Pamiętniku Religijno-Moralnym". Następnie było kontynuowane w pewnym wymiarze w „Przeglądzie Katolickim", redagowanym przez ks. M. Nowodworskiego, i w „Homiletyce", gdzie przybrało na sile. Dopiero wydanie przez ks. Władysława Krynickiego *Wymowy świętej* (Poznań 1906) jako podręcznika dla seminariów powstrzymało Nassalskiego przed publikowaniem dalszych artykułów z historii kaznodziejstwa. Podręcznik ten ujął dość szczegółowo sylwetki wybitnych kaznodziejów polskich.

Ks. M. Nassalski zdawał sobie sprawę z niewystarczalności wygłaszanych kazań i nauk wskazanych przez Sobór Trydencki, i dlatego zalecał głoszenie krótkich przemówień, w których kaznodzieje powinni objaśniać części Mszy Świętej i prawdy wiary. Szczególnie jednak kazania powinny być głoszone tam, gdzie są fabryki, kopalnie lub parafianie mają duże odległości do kościoła. Czasami wierni przez całe lata nie słyszą kazania, bo zmuszeni są bywać na rannym nabożeństwie. Nie muszą to być długie przemówienia: Ewangelia i przemówienie, jakiś urywek z Biblii, brewiarza, żywot świętego męczennika, prawdy katechizmowe jasno i treściwie wyłożone, tak aby wierni jak najwięcej z tego skorzystali.[36]

W twórczości homiletycznej ks. Nassalskiego na szczególną uwagę zasługuje samodzielna pozycja książkowa pod tytułem *Sposób prowadzenia misji parafialnych i rekolekcji*.[37] Jest to pierwszy obszerny tom w literaturze polskiej poświęcony założeniom, znaczeniu i sposobom przeprowadzania misji i rekolek-

cji, uzupełniony konkretnymi przykładami kazań i modlitw. Studia składające się na ten tom drukowane były uprzednio we fragmentach w „Homiletyce". W przedmowie do książki Nassalski zauważa, że w literaturze polskiej brak jest dzieł, które podawałyby szczegółowe rady i wskazówki dotyczące prowadzenia misji i rekolekcji. Ówczesna teoria kaznodziejska niewiele się tym zajmowała. Podręczniki homiletyki były tak suche i mało obrazowe, że nie mogły ożywić kleryków duchem apostolskim i zachęcić do prowadzenia misji i rekolekcji. Nassalski stwierdza, że w ostatnich latach (tzn. na przełomie XIX i XX wieku) zaczęto organizować misje parafialne, aby dać wiernym okazję dokładniejszego poznania prawd wiary i moralności chrześcijańskiej. Według Nassalskiego, misjonarze zbierali obfite plony. Rekrutowali się oni szczególnie z zakonów: jezuitów, franciszkanów i redemptorystów.

Aby przyjść z pomocą młodym misjonarzom i duszpasterzom, ułatwić im przeprowadzenie misji, Nassalski wydał podręcznik, na który składają się jego osobiste spostrzeżenia oraz uwagi zaczerpnięte z dzieł św. Ignacego Loyoli, św. Alfonsa Liguori, J. Berhiera.

Autor podzielił swój podręcznik na trzy części. W pierwszej mówi o znaczeniu misji, ich przygotowaniu i przebiegu. Odpowiada na pytania: gdzie i kiedy powinny odbywać się misje, jak również: która pora roku jest najodpowiedniejsza na ich przeprowadzenie. Ukazuje cały przebieg misji od przyjęcia misjonarzy, otwarcia misji, aż po nabożeństwo kończące misje. Omawia sposób prowadzenia misji, z uwzględnieniem specyfiki, jaką mają poszczególne zakony: jezuici, redemptoryści, franciszkanie oraz misjonarze. Pod koniec pierwszej części autor zastanawia się: kiedy i dlaczego należy odnawiać misje. Część druga zawiera nauki misyjne ze szczególnym uwzględnieniem tematów: o celu i końcu człowieka, o ciężkości i skutkach grzechu ciężkiego, sakramencie pokuty i Komunii świętej. Część trzecia podaje modlitwy i krótkie rozmyślania stosowane podczas misji i rekolekcji.

* * *

Przedstawiony dorobek homiletyczny ks. Mariana Nassalskiego jest w znacznej mierze oparty na nauczaniu papieskim, dotyczącym posługi słowa Bożego. Widać u autora wyraźny brak szerzej pojętej teologii przepowiadania, natomiast mocno podkreśla on technikę głoszenia słowa Bożego. W jego teorii kaznodziejstwa dominują dwa zagadnienia: źródła kaznodziejstwa i osoba kaznodziei. Do najważniejszych źródeł autor zalicza Pismo Święte i pisma Ojców Kościoła. Podaje on rady dla kaznodziejów – jak mają głosić słowo Boże, a także dla słuchaczy – jak mają słuchać tegoż słowa. Dużą uwagę przywiązuje do kaznodziejstwa rodzimego. W jego twórczości szczególnie wyróżnia się podręcznik, mający służyć kaznodziejom jako pomoc w prowadzeniu misji i rekolekcji. Należy podkreślić również bardzo praktyczne nastawienie autora. Wszystko to razem świadczy o głębokim rozumieniu przepowiadania słowa Bożego przez ks. Mariana Nassalskiego.

PRZYPISY

[1] J. Związek, *Nassalski Marian*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 22, Wrocław 1977, s. 590 n.

[2] R. Bender, *Chrześcijanie w polskich ruchach demokratycznych XIX stulecia*, Warszawa 1975, s. 231.

[3] Por. W. Patykiewicz, *Zarys dziejów Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Przedświt" 1(1929) z. 1, s. 142-144.

[4] W. Dudek, *Teologiczno-naukowy dorobek Włocławskiego Seminarium Duchownego*, AK 72(1969) s. 271-276. Por. S. Chodyński, *O potrzebie opracowania słownika kaznodziejów polskich*, „Homiletyka" 1(1898) t. 1, s. 67.

[5] Por. J. S. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, Kraków 1917, s. 449 n.

[6] Por. J. Zawadzki, *Ks. I. Radziszewski* (1871-1922), AK 51(1949) s. 15n. Akademia Duchowa w Petersburgu powstała w wyniku przeniesienia w 1842 r. Akademii Wileńskiej do Petersburga. Car nadał jej tytuł Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii Kościelnej. Istniała do 1918 r. Zob. *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, s. 214.

[7] W roku 1886 studiowało w Petersburgu czterech kleryków z diecezji kujawsko-kaliskiej, wśród nich Marian Nassalski i Władysław Krynicki, przyszły biskup diecezji. Por. *Catalogus ecclesiarum et utriusque tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno Domini 1886*, [Włocławek 1885], s. 13.

[8] Por. W. Pogorzelski, *43 lata w kapłaństwie*, Sieradz 1935, s. 11n.

[9] P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny*, cz. 1, t. 1, Sandomierz 1933, s. 470.

[10] J.R. Bar, *Nassalski Marian*, w: *Polscy kanoniści. Wiek XIX i XX*, cz. 2, Warszawa 1981, s. 61-64.

[11] Zob. K. Rulka, *Marian Nassalski*, w: *Zasłużeni dla Włocławka*, Włocławek 1991, s. 149-150.

[12] Zob. *Bibliografia czasopism pomorskich. Województwo bydgoskie*, pod red. H. Baranowskiego, Toruń 1960, s. 256-257; A. Notkowski, *Z dziejów prasy polskiej na Kujawach Wschodnich do 1918 r.*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego" 10(1971) z. 3, s. 320-321; z. 4, s. 435-436; W. Frątczak, *Włocławskie czasopisma kościelne w latach 1898-1939*, Włocławek 1978, s. 38-44 (praca magist. – ATK; mszps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: v 9.2).

[13] Zob. W. Wojdecki, *Wkład czasopisma „Homiletyka" w rozwój kaznodziejstwa polskiego na przełomie XIX i XX w.*, „Studia Theologica Varsaviensia" 21(1983) 2, s. 261-270.

[14] Czasopismo „Homiletyka" było wydawane kosztem ks. Mariana Nassalskiego. Por. N. Cieszyński, *Pisma homiletyczne*, PH 1(1923) z. 1, s. 11 n.

[15] Por. J. Siczek, *Elementy patrystyczne w „Homiletyce" włocławskiej i kieleckim „Przeglądzie Homiletycznym"*, Warszawa 1979 (praca magist. – Wydz. Teolog. PWT Warszawa).

[16] Por. A. Legutko, *Teoria kazań katechizmowych i ich praktyczna realizacja w miesięczniku „Homiletyka"*, Warszawa 1978 (praca magist. – Wydz. Teolog. PWT Warszawa).

[17] Zob. W. Krzywański, *Społeczny charakter sakramentów - tło historyczne (na podstawie kazań publikowanych w miesięczniku „Homiletyka" w latach 1898-1914)*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 1, Warszawa 1975, s. 262-283.

[18] Por. *Bibliografia czasopism pomorskich. Województwo bydgoskie*, dz. cyt., s. 264; A. Notkowski, *Z dziejów prasy polskiej na Kujawach Wschodnich do 1918 r.*, art. cyt., z. 4, s. 437-438; W. Frątczak, *Włocławskie czasopisma kościelne w latach 1898-1939*, dz. cyt., s. 44-45, 47-49.

[19] Zob. S. Grajewski, *Nassalski Marian*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, [t. 2:] K-P., Warszawa 1994, s. 149.

[20] J. Związek, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990, s. 61.

[21] Zob. K. Rulka, *Nassalski Marian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 530-534.

[22] Z tej tematyki zob. pracę – K. Gąsiorowski, *Posłannictwo kapłana w artykułach księdza Mariana Nassalskiego (1860-1942)*, Lublin 1987 (praca magist. – KUL; mszps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: v 9.29.4).

[23] Tenże, *Ćwiczenia duchowne dla dzieci przystępujących do spowiedzi i Pierwszej Komunii świętej*, Włocławek 1907.

[24] Tenże, *Przemówienia dla dzieci przy Pierwszej Komunii świętej*, Włocławek 1899.

[25] M. Nassalski, *Wspomnienia, rewizje, uwięzienie, zesłanie, stosunek władz moskiewskich do duchowieństwa katolickiego 1893-1914*, Częstochowa 1935.

[26] Zob. W. Karasiński, *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942)*, Warszawa 1997 (rozprawa doktorska – Wydz. Teolog. ATK).

[27] M. Nassalski, *Języki klasyczne i Kościół*, „Homiletyka" 11(1908) t. 21, s. 225n.

[28] Tenże, *Praktyczne uwagi dla kaznodziejów*, „Homiletyka" 12(1909) t. 22, s. 95n.

[29] Tamże, s. 96.

[30] Tamże, s. 97n.

[31] Tenże, *Rady dla kaznodziejów*, „Homiletyka" 2(1899) t. 3, s. 265 n.

[32] Tenże, *O kazaniach popularnych*, „Homiletyka" 1(1898) t. 2, s. 555-560); 2(1899) t. 3, s. 125-134.

[33] Tamże, 2(1899), t. 3, s. 130n.

[34] Tamże, s. 301.

[35] M. Nassalski, *Gdzie szukać wzorów dla wymowy kościelnej*, „Homiletyka" 10(1907) t. 19, s. 327.

[36] Tenże, *Doniosłość krótkich przemówień*, „Homiletyka" 12(1909) t. 23, s. 15n.

[37] Włocławek 1908.

KS. ANDRZEJ KLOCEK

BAROKOWE ORGANY MATEUSZA BRANDTNERA W KATEDRZE WŁOCŁAWSKIEJ

Szkic organoznawczy

Obecnie używane we włocławskiej katedrze 32-głosowe organy o trakturze mechanicznej zbudowane przez organmistrza śląskiego Jana Spiegla[1] są prawdopodobnie kolejnym piątym głównym instrumentem używanym w tej świątyni. Ich niedawno przeprowadzona renowacja, ponadstuletnia ich historia, regularnie odbywane koncerty organowe zaowocowały także kilkoma wzmiankami w organoznawczych publikacjach o tym instrumencie, jego dziejach i właściwościach.[2] Warto jednak przypomnieć też o tych kilku wcześniejszych, a zwłaszcza o używanych w kościele katedralnym przez dwieście lat organach Mateusza Brandtnera. O ile bowiem wiadomości o wcześniejszych instrumentach są bardzo ogólne i dotyczą właściwie jedynie dokonanych remontów, o tyle o tym barokowym zachowały się dokładniejsze informacje o jego strukturze i właściwościach.

Pierwsze organy katedry włocławskiej (konsekrowanej w 1411 r.)[3] zbudowane zostały przed 1429 rokiem. Z dnia 18 października 1429 roku bowiem pochodzi wzmianka o katedralnym organiście, Zygmuncie.[4] Brakuje danych dotyczących usytuowania instrumentu, liczby głosów, dyspozycji, fundatora, budowniczego, roku budowy i dalszych jego losów. Znane są natomiast dane dotyczące budowniczego kolejnego głównego instrumentu włocławskiej katedry. Był nim Stanisław Zelik (nazywany też: Warpąski, Hermanzelik, Selig, Szelig, Zelig). Wcześniej zbudował on organy w kościele mariackim w Krakowie i w Brześciu Kujawskim, był także budowniczym organów w katedrze gnieźnieńskiej. Około 1512 r. skonstruował on instrument w katedrze włocławskiej.[5] Niestety, również w tym przypadku brak jest dokładniejszych danych dotyczących wielkości instrumentu, usytuowania, dyspozycji itp. Wiadomo tylko, że był używany równocześnie z kolejnym, zbudowanym później instrumentem i że istniał jeszcze w katedrze w roku 1682.[6] Datę zbudowania kolejnego instrumentu włocławskiej katedry ustala się na 1567 rok.[7] Również i w tym przypadku nie zachowały się żadne dane dotyczące tak budowniczego, jak usytuowania organów, liczby głosów, dyspozycji itp. Instrument ten został rozmontowany po 1687 roku, gdy kapituła zadecydowała o zamówieniu u Mateusza Brandtnera z Torunia budowy kolejnych organów dla katedry włocławskiej.[8]

Budowniczy czwartych organów włocławskiej katedry, toruński organmistrz Mateusz Brandtner (inaczej Brandt), był też twórcą instrumentu skonstruowanego około 1680 r. w kościele Św. Mikołaja w Toruniu. Po jego spaleniu w 1686 r. zbudował tam kolejny instrument. Brandtner był ponadto budowniczym organów w kościele Św. Jana w Toruniu, oraz dokończył budowę instrumentu w katedrze sandomierskiej w 1698 r. Żył jeszcze w 1715 roku.[9] Pod koniec 1691 r. ukończył on budowę 32-głosowych organów w katedrze włocławskiej.[10]

Fundatorem tego używanego we włocławskiej katedrze przez kolejnych dwieście lat instrumentu był bp Bonawentura Madaliński. Nie zachowała się informacja o całkowitych kosztach budowy, wspomina się jedynie o wypłaceniu Brandtnerowi sumy tysiąca złotych monetą pruską jako ostatniej raty.[11] Dla porównania wspomnieć można, iż cena za wybudowanie przez tego organmistrza organów w kościele Św. Mikołaja w Toruniu wynosiła dwanaście tysięcy złotych, zaś za mniejszy instrument w kościele Św. Jana w Toruniu – dwa tysiące złotych.[12] Odbiór instrumentu w katedrze włocławskiej nastąpił 21 lutego 1692 r., rzeczoznawcą był podprzeor dominikanów w Brześciu Kujawskim, o. Jacek Beliński, nazywany „organarius absolutus". Organmistrz zobowiązał się , że bez dodatkowej zapłaty nastroi i zreperuje organy, jeśli w ciągu roku od odbioru ujawnią się usterki.[13]

Pierwotna dyspozycja tego instrumentu usytuowanego na chórze muzycznym nad głównym wejściem do świątyni spisana przez ks. Chodyńskiego z umowy na remont instrumentu, zawartej w 1833 r. z Wilhelmem Bredowem[14] była następująca:

Tabela 1. Dyspozycja instrumentu oraz charakterystyka głosu

Sekcja	Nazwa i stopaż głosu	Rodzina głosowa i opis[15]
Pedał: 10 głosów	Pryncypał 16'	głos pryncypałowy zasadniczy, piszczałki cynowe
	Salicyonał 16'	głos smyczkowy zasadniczy, piszczałki cynowe
	Hollflöt 8'	głos fletowy zasadniczy, piszczałki cynowe
	Octava 8'	głos pryncypałowy zasadniczy, piszczałki cynowe
	Sup – octava 4'	głos pryncypałowy zasadniczy, piszczałki cynowe
	Mixtura dziesięciochórowa	głos pryncypałowy mieszany, piszczałki cynowe, brak informacji o stopażu poszczególnych rzędów
	Rauszkwint 3'	głos pryncypałowy poboczny, piszczałki cynowe
	Sisquintare 2'	głos pryncypałowy zasadniczy, piszczałki cynowe
	Bordun 16'	głos językowy, języki zrobione były z mosiądzu, części głosowe z cyny[16]
	Puzon 8'	głos językowy, języki zrobione były z mosiądzu, części głosowe z cyny
Manuał I: 11 głosów	Pryncypał 8'	głos pryncypałowy zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z cyny
	Bordun 16'	głos kryty, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z drewna
	Spilflöte 8'	głos fletowy zasadniczy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane z cyny
	Salicyonał 8'	głos smyczkowy zasadniczy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane z cyny

	Octava 4'	głos pryncypałowy zasadniczy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z cyny
	Quinta 3'	głos pryncypałowy poboczny, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były cyny
	Sup-octava 2'	głos pryncypałowy zasadniczy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z cyny
	Sedecima 1' (sic!)	głos pryncypałowy zasadniczy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z cyny
	Mixtura ośmiochórowa	głos pryncypałowy mieszany, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z metalu
	Quindena 8'[17]	głos kryty zasadniczy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z cyny
	Trompet 8'	głos językowy, zasadniczy, brak informacji o materiale piszczałkowym; prawdopodobnie wykonane były z cyny
Manuał II: 11 głosów	Pryncypał 4'	głos pryncypałowy zasadniczy, piszczałki wykonane z cyny
	Flöt 8'	głos fletowy zasadniczy, piszczałki wykonane z cyny
	Spilflöt 4'	głos fletowy zasadniczy, piszczałki wykonane z cyny
	Salicyonał 4'	głos smyczkowy zasadniczy, piszczałki wykonane z cyny
	Rohr-flet 4'	głos kryty (z grupy półkrytych), piszczałki wykonane z cyny
	Quinta $1\ ^1/_2$'	głos pryncypałowy poboczny, piszczałki wykonane z cyny
	Quinta 3'	głos pryncypałowy poboczny, piszczałki wykonane z cyny
	Octava 2'	głos pryncypałowy zasadniczy, piszczałki wykonane z cyny
	Mixtura trzychórowa	głos pryncypałowy mieszany, piszczałki wykonane z cyny, brak informacji o stopażu poszczególnych rzędów
	Gemshorn 2'	głos fletowy z piszczałkami o kształcie konicznym, piszczałki wykonane z cyny [18]
	Szulamei 4'	głos językowy, piszczałki wykonane z cyny

Z urządzeń dodatkowych organy te wyposażone były w Callicantenruf (sygnał dla kalikanta), Tremulant, Szwebung, Zimbel i Bęben.

Jak można stwierdzić na podstawie analizy powyższego zestawienia, organy zbudowane przez Mateusza Brandtnera w okresie „największego rozkwitu sztuki organmistrzowskiej"[19] są typowym przykładem budownictwa organowego tego okresu. Liczba trzydziestu dwóch głosów jeszcze w początku XVII wieku mogła uchodzić za imponującą. Przykładem ówczesnych wyjątkowo wielkich mogą być na przykład zachowane do czasów dzisiejszych organy z Halle z kościoła Św. Maurycego, czy choćby z Kazimierza Biskupiego z fary. W końcu tego wieku natomiast konstruowano już instrumenty o wiele większe, jak np. ten czteromanuałowy 46-głosowy z Norden z kościoła Św. Ludgera, zbudowany przez Arpa Schnitgera, czy trzymanuałowy 57-głosowy „Sonnenorgel" z kościoła Św. Piotra i Pawła z Görliz, skonstruowany przez Eugenio Caparini i Adama Horatiusa.[20] Typowe dla barokowego budownictwa organowego były w instrumencie Mateusza Brandtnera także takie dodatkowe urządzenia jak np. Bęben (inaczej nazywany Trommel): dwie duże piszczałki o szerokiej menzurze, które nastrojone blisko siebie grając razem sprawiały wrażenie dudnienia przypominające bicie w kocioł.[21] Brak dokładniejszego opisu urządzenia nazwanego „Zimbel". Wyłączenie go poza listę głosów sugerować by mogło „Zimbelstern", ruchomą umieszczoną w prospekcie organowym gwiazdę z małymi dzwoneczkami, która obracana wywoływała efekt zarówno wizualny, ruch wirowy gwiazdy, jak i akustyczny, wrażenie dzwonienia.[22] Brak jednak dokładnego opisu prospektu nie pozwala w sposób pewny tego stwierdzić. Być może też zastosowana była inna wersja tego urządzenia, w której obracająca się oś uruchamiała młoteczki uderzające w metalowe, nieruchome sztabki lub dzwoneczki (mogące być nawet nastrojone na odpowiednie tony). Trudno natomiast przypuszczać, by zastosowane zostało niezwykle rzadko (Leżajsk, Jędrzejów, Kraków – kościół Św. Floriana) spotykane urządzenie, jakim był Cymbel w postaci bardzo małych, wysokobrzmiących niestrojonych piszczałek przytwierdzonych do jednej wspólnej podstawki metalowej lub drewnianej, osobnej dla każdego klawisza. Stosowane prawdopodobnie tylko w Polsce urządzenie wywoływało wysoki, metaliczny dźwięk, szmer o nieokreślonej wysokości brzmienia, coś w rodzaju klastera. Nie można na nim było grać melodii, a tylko dodawało blasku i zabarwienia pryncypałom i miksturom. Zastosowane, przypominało efekt Triangla w orkiestrze.[23]

Z urządzeń zastosowanych w organach Mateusza Brandtnera a wzmiankowanych przez Bredowa zwrócić można uwagę na wymienienie obok Tremulanta także urządzenia zwanego „Schwebung". Jest to o tyle zastanawiające, że pojęcia te raczej używane są w literaturze zamiennie dla określenia jednego urządzenia wykorzystywanego do uzyskania efektu wibrata. W dawnych organach o wiatrownicach zasuwowych stosowane być mogło to urządzenie tylko jako wprawiające w wibracje wszystkie grające głosy całej sekcji Pedału lub całej sekcji Manuału. Trudno przypuszczać, by obok zwykłego urządzenia Tremolo za-

stosowany był jeszcze w organach włocławskich nazywany również „Szwebung" cały głos dwuchórowy, których jeden rząd piszczałek jest nastrojony nieco wyżej lub niżej. Przy współbrzmieniu wywoływało to efekt dudnienia, bardziej szlachetny niż wywoływany przez zwykłe urządzenie Tremolo. Wprawdzie stosowano to rozwiązanie już w XVI wieku (szczególnie eksponowano je w okresie romantyzmu w takich głosach jak Voc coelestis, Vox angelica, Unda maris i in.), niemniej byłoby wtedy oznaczone przy prezentacji dyspozycji instrumentu raczej jako jeden z kolejnych głosów.[24]

W dyspozycji instrumentu zapisanej przez Bredowa proporcje między liczbą głosów zasadniczych, pobocznych i mieszanych w dziesięciogłosowej sekcji Pedału, w jedenastogłosowej sekcji Manuału I (Man. I), w jedenastogłosowej sekcji Manuału II (Man. II) oraz w całym trzydziestodwógłosowym instrumencie zbudowanym przez Mateusza Brandtnera są następujące:

Tabela 2. Proporcje między liczbą głosów zasadniczych, pobocznych i mieszanych

	Głosy zasadnicze						Głosy poboczne			Głosy mieszane			
Stopaż lub liczba rzędów	16'	8'	4'	2'	1'	Suma	3'	1 1/2'	Suma	X	VII I	III	Suma
Liczba głosów sekcji Pedału	3	3	1	1	-	8	1	-	1	1	-	-	1
Liczba głosów sekcji Man. I	1	5	1	1	1	9	1	-	1	-	1	-	1
Liczba głosów sekcji Man. II	-	1	5	2	-	8	1	1	2	-	-	1	1
Liczba głosów w całym instr.	4	9	7	4	1	25	3	1	4	1	1	1	3
Procent [25]	13%	27%	22%	13%	3%	78%	9%	3%	13%	3%	3%	3%	9%

Analiza struktury brzmieniowej wykazuje, że zdecydowanie najliczniejszą grupę stanowią głosy zasadnicze. Na 32 głosy organowe aż 25, czyli 78%, to głosy zasadnicze dające się ułożyć w następującą piramidę:

1'

2' 2' 2' 2'

4' 4' 4' 4' 4' 4' 4'

8' 8' 8' 8' 8' 8' 8' 8' 8'

16' 16' 16' 16'

Również piramidalnie (aczkolwiek jest ona o wiele skromniejsza) uporządkować można głosy poboczne. Głosów tych w trzydziestodwugłosowej dyspozycji jest tylko 4, czyli 13%:

1 1/2'

3' 3' 3'

Ze względu na brak danych nie jest możliwe przedstawienie struktury brzmieniowej wielorzędowych głosów mieszanych. Z pewnością były to rzędy repetujące, lecz nie jest współcześnie możliwe ani ustalenie punktów repetycji, ani interwałów, o które dane rzędy repetowały.

Zauważyć można, iż cała piramida głosów zasadniczych organów Bradtnera oparta była na kilku głosach o stopażu 16' znajdujących się głównie w sekcji Pedału. Głosy zasadnicze o mniejszych stopażach począwszy od 8' do 1' ułożone były w charakterystyczną, zwężającą się ku górze piramidę. Wzbogacające strukturę brzmieniową głosów zasadniczych głosy poboczne i mieszane znajdowały się w wyraźniej mniejszości. Ich mała liczba była raczej równomiernie rozprowadzona w każdej z sekcji brzmieniowych instrumentu. Zauważalna jest bowiem ta prawidłowość, iż proporcje dotyczące liczby głosów zasadniczych, pobocznych i mieszanych dla całego instrumentu w dużym stopniu podobieństwa charakteryzowały też każdą z sekcji brzmieniowych. Dodać też należy, iż ze względu na skąpe dane nie jest możliwe przedstawienie dokładniejszej charakterystyki głosów mieszanych w kontekście repetycji.

Kolejną zmienną, według której przedstawić by można charakterystykę struktury brzmieniowej instrumentu Mateusza Brandtnera, jest podział głosów według ich rodzin. Proporcje między liczbą poszczególnych rodzin głosowych w tych organach są następujące:

Tabela 3. Proporcje między liczbą poszczególnych rodzin głosowych

	Głosy pryncypałowe	Głosy kryte	Głosy smyczkowe	Głosy fletowe	Głosy językowe
Liczba głosów sekcji Pedału	6	-	1	1	2
Liczba głosów sekcji Man. I	6	2	1	1	1
Liczba głosów sekcji Man. II	5	1	1	3	1
Liczba głosów w całym instr.	17	3	3	5	4
Procent	53%	9%	9%	16%	13%

Ułożenie głosów organów Brandtnera według rodzin głosowych wykazuje, iż struktura brzmieniowa instrumentu opierała się na głosach pryncypałowych, których na 32 głosy było 17, czyli 53%. Barwę głosów pryncypałowych wzbogacały głosy fletowe, których było pięć, czyli 16%. Warto zwrócić tu uwagę, iż szczególnie licznie w głosy fletowe obsadzona była sekcja Manuału II. Obecne były w strukturze brzmieniowej organów także głosy językowe, których było cztery, czyli 13%, smyczkowe, których było trzy, czyli 9% i kryte, których również było trzy, czyli 9%. Wątpliwość wzbudza umieszczenie w spisie przytoczonym przez ks. Chodyńskiego głosu Bordun 16' z sekcji Pedału wśród głosów językowych. Jak zaznaczono

wcześniej, najprawdopodobniej jest to pomyłką, a głos ten – zgodnie z literaturą - zaliczyć by należało do rodziny głosów krytych.[26]

Analiza dyspozycji instrumentu zbudowanego przez Mateusza Brandtnera w katedrze włocławskiej wykazująca oparcie struktury brzmieniowej na głosach pryncypałowych, zrównoważoną proporcję między liczbą głosów zasadniczych ośmiostopowych a liczbą głosów zasadniczych pozostałych stopaży, ukazuje, iż w warstwie brzmieniowej organy te były typowym przykładem barokowego budownictwa organowego.[27] Gdyby np. porównać dyspozycję organów Brandtnera z dyspozycją używanego aktualnie we włocławskiej katedrze instrumentu Jana Spiegla, instrumentu o romantycznej charakterystyce brzmienia, zauważyć by można o wiele liczniej obsadzoną rodzinę głosów smyczkowych oraz zdecydowaną przewagę liczby głosów ośmiostopowych nad liczbą głosów innych stopaży.

W toku eksploatacji dokonano jednej zmiany dyspozycji instrumentu. W 1833 roku wspomniany już Wilhelm Bredow przy okazji generalnego remontu instrumentu zastąpić miał w sekcji Pedału głosy językowe (sic!) Bordun 16' i Puzon 8' przez drewniany Violon 16' (z rodziny głosów smyczkowych) oraz zastąpić w sekcji Manuału II głos Gemshorn 2' głosem Gemshorn 4'. Zmiana ta, aczkolwiek zmniejszała proporcje między liczbą głosów z rodziny językowych i smyczkowych a liczbą głosów pozostałych rodzin, zmniejszała o jeden liczbę głosów, oraz zmieniała nieco kształt piramidy głosów zasadniczych, nie miała jednak zasadniczego wpływu na zmianę barokowego charakteru struktury brzmieniowej organów.

Źródła podają ponadto, iż pierwotny trzydziestodwugłosowy zespół brzmieniowy instrumentu Brandtnera złożony był z 2200 piszczałek zintonowanych tak, że uzyskany dźwięk był głęboki, mocny i donośny. Strój organów był o pół tonu wyższy od kamertonu. Powietrza dostarczało osiem miechów. Pierwsza oktawa w rejestrze basowym klawiatury była tzw. „krótką oktawą". Liczba klawiszy w sekcji Pedału wynosiła 21. Oznaczało to objęcie zakresem dwóch oktaw (C – c^1). Liczba klawiszy w sekcjach obu Manuałów wynosiła prawdopodobnie 45, co oznaczało zakres czterech oktaw (C – c^2).[28] Dodać można, iż inną liczbę piszczałek podaje cytowany również przez ks. Chodyńskiego kosztorys sporządzony w 1880 r. przez Hugona Biernackiego z okazji planowanej naprawy organów. Według niego liczba piszczałek w sekcji Manuału I wynosiła 630, w sekcji Manuału II – 585, zaś w sekcji Pedału – 252. W sumie liczba piszczałek podana przez Biernackiego, wynosząca 1467, jest aż o $^1/_3$, bo o 733 mniejsza niż wymieniana pół wieku wcześniej przez Bredowa. Może to być spowodowane tym, iż być może jeden z organmistrzów przeprowadzających remont zmniejszył liczbę rzędów w licznie początkowo obsadzonych głosach mieszanych. Ks. Chodyński wspominał ponadto, że dużego zniszczenia zespołu brzmieniowego organów dokonali też uczniowie, którzy śpiewając na chórze podczas sprawowanych dla nich Mszy świętych zniszczyli dużą część piszczałek.[29]

Do czasów współczesnych nie zachował się dokładny obraz organowego prospektu. Wiadomo, że dwa lata po ukończeniu budowy, w 1694 r., szafa orga-

nów została pomalowana oraz ozdobiona po obu stronach wielkimi drewnianymi tarczami z herbem Laryssa (lemiesz) wskazującymi na fundatora, biskupa Madalińskiego. Wewnątrz instrumentu umieszczona była metryczka następującej treści: „Mattheus Brandtner / Bürger und Orgel – Bauer / in Thorn / Anno 1691 / Wann mancher recht sich selbst betracht, / Liess andre er wol unveracht".

Wzmianki w źródłach dotyczące tego instrumentu odnosiły się też do postulowanych, planowanych lub wykonywanych remontów organów. Rzadko jednak pojawia się dokładna organoznawcza informacja o rodzaju uszkodzenia. Zaznaczyć tutaj należy, iż duża liczba interwencji organmistrzowskich dokonywanych w trakcie eksploatacji organów świadczy nie tyle o wadach konstrukcyjnych, ile o roztropnej trosce właściciela o pielęgnację tego niezwykle przecież cennego instrumentu. Konieczne dla właściwego funkcjonowania urządzenia interwencje organmistrzowskie dokonywane były jednak we włocławskiej katedrze coraz rzadziej. Drobne naprawy zostały przeprowadzone w latach: 1698, 1714, 1715, 1722, 1729, 1732, 1739, 1750, 1755, 1762, 1782, 1797, 1802, 1821, 1824, 1829. Gruntowny remont tego już ponadstuletniego instrumentu przeprowadzono dopiero w 1833 r. Zlecono go wspomnianemu już Wilhelmowi Bredow. Kolejnych drobnych reperacji dokonano jeszcze w roku 1839 i 1855.

Długi okres bez systematycznej pielęgnacji tych coraz starszych organów, jak też brak właściwego zabezpieczenia doprowadziły do znacznego uszkodzenia instrumentu. W 1880 roku kapituła katedralna postanowiła o przeprowadzeniu dokładnego remontu i poproszono organmistrza Hugona Biernackiego[30] o sporządzenie kosztorysu i planu naprawy. Remont objąć miał m.in. przesunięcie organów do tyłu w celu powiększenia chóru, dodanie brakujących piszczałek, zamontowanie nowych wiatrownic, przestrojenie instrumentu, renowację prospektu, dodanie miecha cylindrowego itd. Kapituła ostatecznie nie zadecydowała o zleceniu przeprowadzenia remontu Biernackiemu, gdyż uznano wówczas tego założyciela jednej z najważniejszych polskich firm organmistrzowskich za „człowieka pracowitego i sumiennego, nie dość jednak z postępem sztuki organmistrzowskiej obeznanego".[31] O wyrażenie swojego zdania w sprawie postulowanego remontu poproszono również Józefa Szymańskiego z Warszawy,[32] uchodzącego wówczas za najbardziej kompetentnego znawcę budownictwa organowego w Polsce. Opinia przedstawiona przez rzeczoznawcę sugerowała rezygnację z remontu starego instrumentu i budowę nowego. Wprawdzie obiektywizm tego „wyroku śmierci" na organy Mateusza Brandtnera podważa fakt zaproponowania przez Szymańskiego siebie samego jako postulowanego budowniczego nowego instrumentu, niemniej jednak stan zniszczenia musiał być na tyle wyraźny, że kapituła – choć zadecydowała ostatecznie o innym wykonawcy – powzięła postanowienie o ufundowaniu kolejnych, używanych do dziś organów.

Skonstruowane one zostały przez śląskiego organmistrza Jana Spiegla. Ostatnią osobą, która grała na organach Mateusza Brandtnera, był kanonik Konstanty Waberski. Dnia 17 czerwca 1891 r. wykonał on *Boże w dobroci* i *Pod Twą obronę*,

po czym organy rozebrano. Zużyte części zostały zniszczone, a uzyskaną ze starego zespołu brzmieniowego cynę wykorzystano do wykonania piszczałek nowego instrumentu.[33]

* * *

Na koniec tego komunikatu o właściwościach brzmieniowych i losach historycznego, nie istniejącego już barokowego instrumentu we włocławskiej katedrze niech pojawi się jedna refleksja jak najbardziej chyba aktualna. Przypomniane wyżej losy instrumentu zbudowanego przez Brandtnera mogą być dobrą ilustracją prawdy o nieopłacalności odwlekania *ad calendas graecas* koniecznych napraw znajdujących się w naszych kościołach organów. Brak systematycznej pielęgnacji prowadzi nieuchronnie do tego, że albo koszty remontów wzrastają niebotycznie, albo nawet następuje tak kompletna dewastacja, że tańszy okazuje się zakup nowego instrumentu. Sugerować też można uwzględnienie doświadczenia kapituły katedralnej zlecającej przed podjęciem ostatecznej decyzji przeprowadzenie ekspertyz przez więcej niż jednego specjalistę.

PRZYPISY

[1] L. Burgmeister, *Der Orgelbau in Schlesien*, Frankfurt 1975, s. 286-287, 328.

[2] Zob. np. M. Dorawa, *Organy Jana Szpigla w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP we Włocławku*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 8, Gdańsk 1990, s. 111nn.

[3] S. Chodyński, *Bazylika katedralna we Włocławku*, „Kron. Diec. Kuj.-Kal." 12(1918) s. 82.

[4] S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 9

[5] J. Gołos, *Zarys historii budowy organów w Polsce*, Bydgoszcz 1966, s. 173; I. Pawlak, *Organy i organiści katedry gnieźnieńskiej do połowy XVI w.*, „Muzyka" 1978, nr 2, s. 77-78; tenże, *Dzieje organów katedralnych w Gnieźnie*, „Roczn. Human." 27(1979) nr 2, s. 41-42. Zaznaczyć tu należy, iż jest to informacja nowa w stosunku do danych podawanych przez S. Chodyńskiego (*Organy...*, dz. cyt., s. 10), który wspomina wprawdzie „organmistrza gnieźnieńskiego" Stanisława Zelika budującego w 1514 r. instrument w katedrze gnieźnieńskiej, lecz dokumentuje tym jedynie fakt pojawienia się organmistrzów polskiego pochodzenia i nie wskazuje na niego jako na konstruktora organów w katedrze we Włocławku.

[6] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 12.

[7] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 11. Zaznaczyć tu można, iż M. Morawski (*Monografia Włocławka*, Włocławek 1933, s. 231), twierdzi, że w 1600 r. bp Hieronim Rozrażewski ufundował nowe 32-głosowe organy. Żaden jednak inny autor poza Morawskim tego nie potwierdza. Trudno też przypuszczać, by tak duży instrument mógł powstać w katedrze włocławskiej na przełomie XVI i XVII w. i nie zostawić wzmianek w ówczesnych źródłach.

[8] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 14.

[9] J. Gołos, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 101.

[10] Zaznaczyć tu należy, iż J. Gołos (*Zarys historii...*, dz. cyt., s. 101) podaje jedynie, iż Brandtner remontował organy we włocławskiej katedrze w latach 1691-1692.

[11] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 14.

[12] J. Gołos, *Zarys historii...*, dz. cyt., s.,269.

[13] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 14.

[14] W umowie tej podana też została zamieszczona w tabeli informacja o materiale użytym do budowy piszczałek (S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 18). Dodać tu można, iż Bredow był or-

ganmistrzem warszawskim, konstruktorem 51-głosowego instrumentu w katedrze Św. Jana w Warszawie (J. Gołos, dz. cyt., s. 282).

[15] Podziału głosów na poszczególne rodziny głosowe dokonano na podstawie: J. Chwałek, *Budowa organów*, t. 1, Warszawa 1971 s. 66nn.

[16] Zaliczenie głosu Bordun do rodziny głosów językowych zostało dokonane przez cytowaną przez Chodyńskiego umowę z Bredowem. Jest to najprawdopodobniej pomyłka. Jeszcze raz ten głos o nazwie „Bordun" pojawia się w sekcji Manuału I; nie jest zatem uzasadnione, by raz odnosiła się ta nazwa do głosu zbudowanego z piszczałek wargowych, a drugi raz – w tych samych organach – do głosu zbudowanego z piszczałek językowych. Również w dostępnej autorowi niniejszego artykułu literaturze głos o tej nazwie zalicza się zawsze do głosów krytych zasadniczych.

[17] Zaznaczyć tu można, iż w spisach nazw głosów podawane są inne określenia: Quintadena, Quintaton, Kwintadena, Kwintaton – zob. J. Chwałek, dz. cyt., 78.

[18] Zaznaczyć tu można, iż Gemshorn może być również zbudowany jako głos językowy (J. Chwałek, dz. cyt., s.78).

[19] W. Adelung, *Einführung in der Orgelbau*, Leipzig 1972, s. 207.

[20] Tamże, s. 208.

[21] J. Chwałek, *Budowa organów*, dz. cyt., s. 96.

[22] W. Adelung, *Einführung in der Orgelbau*, dz. cyt., s. 169.

[23] J. Chwałek, *Budowa organów*, dz. cyt., s. 96.

[24] Tamże s. 185.

[25] Zaznaczyć tu należy, iż wyniki przedstawiające proporcje w formie procentowej zostały dla ułatwienia zaokrąglone do liczb całkowitych.

[26] Np. W. Adelung, *Einführung in der Orgelbau*, dz. cyt., s. 114.

[27] Liczne przykłady dyspozycji organów barokowych – zob. W. Ellenhorst, *Handbuch der Orgelkunde*, t. 2, Buren 1975, s. 650-685.

[28] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 18. Zaznaczyć należy, iż nie podaje ks. Chodyński, znający dźwięk organów z autopsji, bezwzględnej wysokości kamertonu użytego do sprawdzenia wysokości stroju organów Brandtnera. W okresie między XVI a XX wiekiem wzorcowe a^1 mogło mieć – w zależności od czasu i miejsca – od 377 do 567 Hz (W. Ellenhorst, *Handbuch...*, dz. cyt., t. 1, s. 72).

[29] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 19.

[30] O działalności firmy organmistrzowskiej Biernackiego zob. J. Gołos, *Zarys historii...*, s. 100; A. Pietrzyk, *Działalność organmistrzowska rodziny Biernackich*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 4, Gdańsk 1982, s. 157-176.

[31] S. Chodyński, *Organy...*, dz. cyt., s. 19.

[32] J. Gołos, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 124.

[33] S. Chodyński, *Bazylika katedralna...*, art. cyt., s. 172.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

KS. ADAM JANKOWSKI – PROFESOR FILOZOFII W SEMINARIUM DUCHOWNYM WE WŁOCŁAWKU

Działalność dydaktyczna i dorobek naukowy profesorów filozofii Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku pierwszej połowy XX w. stanowi pokaźny wkład do ogólnej myśli filozoficznej w Polsce, a zwłaszcza do skarbnicy tzw. filozofii chrześcijańskiej. Włocławscy filozofowie tego okresu przez publikowane rozprawy i artykuły naukowe, opracowania haseł do *Encyklopedii kościelnej*, recenzje, sprawozdania oraz swoje wykłady przyczyniali się do ożywania ruchu neoscholastycznego,[1] który – rozumiany jako odrodzenie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej – był głównym nurtem ówczesnej filozofii chrześcijańskiej. W Polsce był on propagowany przez byłych studentów i wychowanków Wyższego Instytutu Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium.[2]

Wśród włocławskich profesorów filozofii, obok ks. Idziego Radziszewskiego, drugim wielkim „lowańczykiem", posiadającym gruntowne wykształcenie filozoficzne i pracującym długie lata jako wykładowca przedmiotów filozoficznych w tutejszym seminarium duchownym, był ks. Adam Jankowski. Z okazji przypadającej 16 maja tego roku 50. rocznicy jego śmierci przyjrzyjmy się jego postaci, pracy dydaktycznej oraz twórczości naukowej.

1. Przygotowanie do pracy naukowo-dydaktycznej

Ksiądz Adam Jankowski urodził się 24 grudnia 1884 r. w Pabianicach. Gimnazjum filologiczne ukończył w Łodzi w roku 1904. Prawdopodobnie już wtedy interesował się szczególnie filozofią. Zdaje się o tym świadczyć nabyta przez niego w 1903 r. w rodzinnych Pabianicach książka W. Wundta *Wstęp do filozofii* (Warszawa 1902), która zachowała się w jego księgozbiorze.

Po ukończeniu gimnazjum wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku, w którym otrzymał wykształcenie filozoficzno-teologiczne. Tutaj dał się poznać jako bardzo uzdolniony, szczególnie zainteresowany zdobywaniem wiedzy alumn. Świadczy o tym fakt, że nie wystarczały mu wiadomości podawane na wykładach seminaryjnych i dlatego uzupełniał swoją wiedzę, zwłaszcza z filozofii, psychologii i socjologii, przez samokształcenie. Dowodem tego są zapiski, które spotyka się często na jego książkach nabytych w czasach studiów seminaryjnych. Z zapisków

tych wynika, że czytał on niemal wszystkie swoje książki w czasie poza obowiązkowymi zajęciami. Zajmowało mu to – jak świadczą zapisane na niektórych książkach daty rozpoczęcia i zakończenia lektury – kilka dni, czasem kilka tygodni, niekiedy nawet kilka miesięcy. Zapisane daty pozwalają wnioskować, że alumn Jankowski nieraz studiował kilka książek jednocześnie. Niektóre opracowania czytał kilkakrotnie. Chętnie gromadził też i czytał broszury z serii *Książki dla Wszystkich*, wydawanej przez M. Arcta w Warszawie. Te niewielkie opracowania pozwalały bowiem szybko zorientować się w jakimś zagadnieniu.[3]

W roku 1909 ukończył studia seminaryjne i 29 czerwca otrzymał święcenia kapłańskie. W tym samym roku z racji swoich niezwykłych zdolności, ogromnej pracowitości i zainteresowań filozoficznych został skierowany przez bpa Stanisława Zdzitowieckiego do Louvain na studia specjalistyczne w zakresie filozofii chrześcijańskiej na tamtejszym Instytucie Filozoficznym.[4]

Trzyletni pobyt na studiach w Belgii (1909-1912) był ważnym okresem jego życia, nie tylko dlatego, że tam uzyskał doktorat z filozofii, ale ze względu na ogromny wpływ, jaki wywarł na rozwój jego osobowości i wykształcenia, co znalazło wyraz w późniejszej jego działalności dydaktyczno-naukowej. Dlatego trzeba postawić pytanie, jakie środowisko naukowe tam zastał, jakich miał profesorów jako mistrzów poszczególnych dyscyplin filozoficznych i w ogóle, co wniosły te studia w jego życie kapłańskie i naukowe?

Ks. Adam Jankowski był studentem i wychowankiem Wyższego Instytutu Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium. Instytut ten utworzony w 1889 r. przez ks. prof. Dezyderego Merciera, późniejszego kardynała i prymasa Belgii, był ośrodkiem naukowym wprawdzie młodym, ale bardzo aktywnym, zaakceptowanym przez papieża Leona XIII do realizacji głównych wytycznych w ruchu intelektualnym, w którym odrodzenie filozofii scholastycznej zajmowało pierwsze miejsce. Zdaniem Leona XIII (dał temu wyraz w encyklice *Aeterni Patris* z 1879 r.), renesans filozofii scholastycznej, a zwłaszcza tomizmu, był warunkiem koniecznym odrodzenia katolicyzmu. To stanowisko papieża dobrze rozumiał ks. prof. Mercier, który od roku 1882 prowadził wykłady z filozofii na wydziale filozoficzno-literackim Uniwersytetu Lowańskiego.[5]

Organizator Wyższego Instytutu Filozoficznego w Lowanium i jego kierownik ks. prof. Mercier był znakomitym znawcą filozofii św. Tomasza z Akwinu, dobrze zorientowanym nie tylko w ówczesnych kierunkach filozoficznych, ale także w wynikach badań z zakresu medycyny, fizyki, biologii, chemii, matematyki czy religioznawstwa. Dlatego celem, który zakreślił Instytutowi Filozoficznemu jako nowo powstałej instytucji w łonie Uniwersytetu Lowańskiego, było prowadzenie niezależnych, obiektywnych badań nad filozofią tomistyczną i szerzej scholastyczną, bez zaniedbywania równocześnie nauk szczegółowych. Obie dziedziny wiedzy miały się wzajemnie ubogacać i uzupełniać.

Aby więc utrzymać filozofię w ciągłej łączności z naukami szczegółowymi, postanowiono, żeby profesorowie Instytutu Filozoficznego byli zarazem profeso-

rami jednego z pięciu fakultetów uniwersytetu i aby studenci, oprócz kierunkowych przedmiotów filozoficznych, mieli w swoich programach studiów nauki pomocnicze dla poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Dlatego wykłady, rozłożone na trzy lata, obejmowały przedmioty, na które wszyscy byli zobowiązani uczęszczać: fizyka, chemia, wstęp do kosmologii, kosmologia, anatomia, fizjologia, wstęp do psycho-fizjologii, psychologia, ekonomia polityczna, logika, kryteriologia, ontologia, filozofia moralna, prawo naturalne, filozofia społeczna, teodycea, historia filozofii.[6]

Ponadto na roku II i III trzeba było studiować jedną z trzech grup przedmiotów wybranych. Pierwszą grupę stanowiły nauki matematyczne – były to: trygonometria, geometria analityczna, rachunek różniczkowy i integralny, mechanika analityczna i metodologia matematyczna. W drugiej grupie – były to nauki przyrodnicze, znalazły się: mineralogia, krystalografia, anatomia i fizjologia ogólna, embriologia, histologia i fizjologia systemu nerwowego. Trzeci dział zwany naukami historyczno-społecznymi obejmował: metodę heurystyki, krytykę historyczną i historię teorii społecznych.

Oprócz wykładów każdy ze studiujących miał obowiązek uczęszczania na zajęcia praktyczne w gabinecie fizycznym, w laboratoriach: chemicznym i psycho-fizjologicznym oraz na seminaria z: filozofii społecznej, psychologii i historii filozofii. Dla uzyskania stopnia licencjata i doktora, oprócz uczęszczania na wykłady w przeciągu określonego czasu, było wymagane złożenie egzaminów z powyższych przedmiotów i napisanie rozpraw.[7]

Z profesorów tego okresu (a ks. prof. Mercier zatroszczył się o to, aby wykładowcami Instytutu zostali specjaliści z różnych dziedzin) należy szczególnie wymienić takie znane nazwiska, jak: L. Becker (teodycea), M. de Wulf (historia filozofii, ontologia), A. Cauchie (metoda heurystyczna i krytyka historyczna), L. Noël (logika, psychologia), L. de Lautscheere (prawo prywatne porównawcze), S. Deploige (ekonomia polityczna, prawo naturalne i społeczne), M. Defourny (historia teorii społecznych i ekonomii społecznej), D. Nys (kosmologia i chemia), A. Thiéry (psychofizjologia i fizyka), M. Ide (anatomia, fizjologia, embriologia), A. Meunier (botanika, biologia, zoologia), N. Sibenaler (trygonometria, geometria analityczna). Wspomniani uczeni przygotowywali się do pracy badawczej w najwybitniejszych ówczesnych ośrodkach naukowych i cieszyli się sławą międzynarodową.[8]

W Instytucie Filozoficznym, do którego w 1909 r. przybył ks. Adam Jankowski, panował duch szacunku dla wiedzy tradycyjnej wraz z uznaniem najnowszych wyników badań nauk szczegółowych. Obok więc filozofii uprawiano nauki przyrodnicze, matematyczne, społeczne, historyczne i prawne. Chodziło o uzasadnienie poglądu (a była to epoka rozpowszechniania się pozytywizmu, modernizmu, ontologizmu, tradycjonalizmu i innych antyreligijnych prądów), że nauka i wiara nie pozostają w sprzeczności, że człowiek wykształcony może i powinien być człowiekiem wierzącym. Wyższy Instytut Filozoficzny w Lowanium służył więc przygotowaniu kadry inteligencji katolickiej, która miałaby

podjąć w przyszłości funkcje kierownicze w społeczeństwie. Bardzo szybko Instytut stał się silnym ogniskiem ruchu neotomistycznego, wykraczającym poprzez publikacje i czasopisma poza granice Belgii. Jego organem był m.in. doskonale redagowany kwartalnik „Revue Néoscolastique". Uczelnia lowańska pokazała, że tomizm można dostosować do współczesnych wymagań nauk szczegółowych. Co więcej, stała się ona wzorcową dla podobnych instytucji w Paryżu, Waszyngtonie, Fryburgu Szwajcarskim, Rzymie, Mediolanie i Kolonii, a jej uczniowie roznosili po świecie nową myśl neoscholastyczną.[9]

W takim właśnie ośrodku akademickim zdobywał stopnie naukowe i pogłębiał swoje wykształcenie filozoficzne (i nie tylko) młody, uzdolniony, niezwykle pilny ks. Adam z Włocławka. W 1910 r. uzyskał bakalaureat, rok później licencjat w oparciu o pracę pt. *L'atome necessaire* i złożone egzaminy. Na jego dyplomie licencjackim znajdują się nazwiska: ówczesnego rektora uniwersytetu P. Ladeuze'a, przewodniczącego instytutu prof. S. Deploige'go, oraz egzaminujących go profesorów, takich jak: M. de Wulf, L. Noël, A. Michotte, N. Balthasar, P. Harnique, N. Ide, D. Nys, A. Thiéry i M. Défourny. W roku 1912 na podstawie rozprawy: *Etude cosmologique des tendances actuelles de la physique* uzyskał doktorat z filozofii „magna cum laude".

W bibliotece seminaryjnej we Włocławku znajduje się odręcznie pisany egzemplarz jego rozprawy doktorskiej w języku francuskim (podobnie zresztą jak i licencjackiej). Praca doktora ks. Jankowksiego, ze śladami skreśleń i poprawek (był to prawdopodobnie egzemplarz „roboczy"), obejmuje 79 stron zasadniczego tekstu (oznaczonego cyframi arabskimi) i 11 stron wprowadzenia oznaczonego liczbami rzymskimi. Główny trzon pracy składa się z dwóch części. Pierwsza, traktująca o zasadach metodologicznych i implikacjach filozoficznych neomechanicyzmu, została podzielona na trzy rozdziały, a te z kolei jeszcze na poszczególne paragrafy. Część druga poświęcona jest krytyce teorii neomechanicyzmu i jest podzielona również na trzy rozdziały z odpowiednimi paragrafami, z tym, że rozdział ostatni zaledwie 4-stronicowy, został przez autora potraktowany jako zakończenie.

Praca doktorska ks. Adama Jankowskiego jest krytycznym przedstawieniem aktualnych tendencji w XIX-wiecznej fizyce, a zwłaszcza panującego wówczas wszechwładnie, od czasów Newtona, nowożytnego mechanicyzmu zwanego „neomechanicyzmem". Mechanicyzm jest jedną z najstarszych w kosmologii prób (teorii) wyjaśnienia rzeczywistości, a zwłaszcza życia. Pierwszymi jej wyrazicielami na gruncie filozofii europejskiej byli atomiści greccy: Leucyp i Demokryt, później Epikur i Lukrecjusz. Głosili oni, że cała rzeczywistość z natury swej materialna, zbudowana jest z niepodzielnych atomów, które poruszając się w próżni, ocierają się o siebie, łącza się z sobą i tworzą w ten sposób mniej lub więcej trwałe układy ciał. Wszelkie zmiany dokonują się przez ruchy lokalne. Wszystko dzieje się ze ślepą koniecznością i przypadkowością, z wykluczeniem wszelkiej celowości. Cała rzeczywistość daje się też – ich zdaniem – ostatecznie wytłumaczyć i opisać przy pomocy dwu podstawowych pojęć: atomu i ruchu.

Mechanicyzm ujmuje wszechświat jako maszynę, a prawa mechaniki uznaje za jedyne rzeczywiste prawa przyrody. Inne typy praw uważa tylko za pozorne. Mechanicyzm zaprzecza istnieniu specyficznych własności życia, względnie redukuje je do fizyko-chemicznych zasad.[10]

Nowożytny mechanicyzm występuje w dwojakim znaczeniu: w sensie węższym, spotykanym na gruncie fizyki, i w sensie szerszym, spotykanym na gruncie biologii. Ks. Jankowski w swojej rozprawie zajmuje się tym pierwszym, który głosi, że pojęcia, prawa i teorie poszczególnych działów fizyki sprowadzają się ostatecznie do pojęć, praw i teorii mechaniki. Ona bowiem ujmuje podstawowe i najbardziej powszechne zjawiska fizyczne i wyraża je w postaci najogólniejszych praw. Mechanicyzm ten przez cały wiek XIX był powszechnie przyjmowany w fizyce. Jego wyrazicielami byli tak wybitni uczeni, jak: T.S. Laplace, H. Poincaré czy L. Boltzmann.

Zastanawiające jest, dlaczego ks. Jankowski po powrocie do kraju nie opublikował swojego doktoratu w języku polskim? Jeśli nie w całości, to przynajmniej w części w postaci artykułów. Trudno na to pytanie odpowiedzieć. Do koncepcji mechanicyzmu w świecie fizyki, któremu poświęcił swoją rozprawę doktorską, powrócił ks. Jankowski tylko jeden raz. Uczynił to w recenzji pracy L. Caro *Zasady nauki ekonomii społecznej*.[11]

Podsumowując pierwszy okres życia ks. Jankowskiego, uwieńczony doktoratem z filozofii, należy podkreślić, że ośrodek lowański nie tylko doskonale przygotował go do późniejszej pracy naukowo-dydaktycznej we włocławskim seminarium, ale ukształtował go również jako kapłana. Był dla niego tym miejscem, skąd obficie czerpał nie tylko dla swego chłonnego wiedzy umysłu, ale i dla życia duchowego. Pokochał tamtejszy uniwersytet, cenił go wysoko i z wdzięcznością przez długie lata wspominał.

2. Praca dydaktyczna we włocławskim seminarium duchownym

Ks. dr Adam Jankowski po skończonych studiach w Louvain w roku 1912 powrócił do kraju i został skierowany do pracy duszpasterskiej. Stanowisko profesora w seminarium włocławskim nie wchodziło wtedy w rachubę, ponieważ przedmiotów filozoficznych uczyli tu doświadczeni i liczący się profesorowie - ks. Antoni Szymański i ks. Stanisław Gruchalski.

Wkrótce jednak ks. Jankowski stał się potrzebny w seminarium, bowiem wydarzenia I wojny światowej uniemożliwiły powrót do Włocławka jednemu z filozofów włocławskich. Dlatego 10 września 1915 roku bp Stanisław Zdzitowiecki mianował ks. Jankowskiego „zastępczym" profesorem filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku,[12] „na miejsce ks. Gruchalskiego, do chwili jego powrotu".[13] Wykładał wtedy za ks. Gruchalskiego na kursie III metafizykę ogólną (5 godzin tygodniowo) oraz kosmologię i teodyceę według podręcznika Sebastiana Reinstadlera *Elementa philosophiae scholasticae* (vol. 1-2, Friburgi Br. 1901; wielokrotnie wznawiany)[14], używanego w seminarium włocławskim od kil-

kunastu lat przez ks. Gruchalskiego. Zastępstwo to trwało tylko jeden rok, bowiem w 1916 r. wszystkie przedmioty filozoficzne przejął ks. A. Szymański.[15]

Gdyby zatem nie fakt, że w 1915 r. rozszerzono znacznie zakres nauk przyrodniczych wykładanych w seminarium włocławskim,[16] ks. Jankowski stałby się, być może, tutaj niepotrzebny. Właśnie te nauki przyrodnicze, uwzględniane na kursach I i II, a więc: „fizykę, chemię oraz najogólniejsze zasady kosmografii, meteorologii, geologii i biologii ogólnej, ze szczególniejszym uwzględnieniem strony teoretycznej w związku z filozofią" zostały powierzone od początku ks. Jankowskiemu.[17] I trzeba przyznać, że do ich wykładania był on dobrze przygotowany przez studia lowańskie. W ten sposób przetrwał ks. Jankowski w seminarium do 1918 r., a gdy w tym czasie zaczęto planować i przeprowadzać reformę studiów seminaryjnych, z wymaganymi dwoma latami studiów filozoficznych, obecność ks. Jankowskiego w seminarium stała się nieodzowna.

Zakres przedmiotów filozoficznych wykładanych przez profesorów seminarium włocławskiego często się zmieniał, w zależności od potrzeb. Na przykład w roku seminaryjnym 1924/25 ks. Jankowski prowadził następujące zajęcia na kursie I: wstęp do filozofii (w I semestrze) i psychologia doświadczalna (w II sem.) - 4 godziny tygodniowo, kosmologia (w I sem.) i ekonomia polityczna (w II sem.) - 3 godz. tyg., oraz na kursie II: psychologia racjonalna (I sem.) i kryteriologia (II sem.) - 4 godz. tyg., seminarium filozoficzne - 1 godz. tyg., lektura dzieł św. Tomasza - 1 godz. tyg.[18] W sumie jest to 13 godzin wykładowych tygodniowo. Po odejściu w 1926 r. z profesury ks. Wiktora Potempy doszły mu jeszcze wykłady historii filozofii.[19] W miarę potrzeby wracał także do wykładania przedmiotów przyrodniczych.[20]

Na tym stanowisku pracował przez 34 lata (wliczając w to okres wojny). Uczył również przez kilka lat (1921-1923) fizyki w liceum im. Piusa X. Po wybuchu wojny, w końcu września lub w październiku 1939 r., przeniósł się na Jasną Górę w Częstochowie i tutaj wykładał filozofię i socjologię w Seminarium Duchownym ojców paulinów oraz pracował w duszpasterstwie. Dnia 20 marca 1945 r. powrócił do Włocławka i podjął obowiązki profesora (przez krótki czas pełnił częściowo obowiązki rektora). Zmarł 16 maja 1949 r. w Łodzi.[21]

Ksiądz Adam Jankowski jako profesor przedmiotów filozoficznych przyniósł z sobą z Zachodu powiew szerokiego odrodzenia filozofii chrześcijańskiej. Wychowany w stolicy studiów neotomistycznych w Lowanium, gdzie żywo jeszcze pulsowały, uruchomione przez ks. prof. Merciera, wielkie siły naukowe, przyniósł z sobą do Włocławka głębokie umiłowanie środowiska uniwersyteckiego, z którego wyszedł i tego wszystkiego, czym ono żyło. A chociaż nie był, jak ks. Radziszewski, bezpośrednim uczniem kard. Merciera, to jednak uległ jego wpływowi, stał się gorącym wielbicielem nie tylko jego osoby, ale i całej metody prowadzenia studiów filozoficznych.

We Włocławku ks. prof. Jankowski zastał zapoczątkowaną przez ks. rektora Radziszewksiego reformę studiów seminaryjnych, a zwłaszcza filozoficznych.

Miał tę reformę poprowadzić dalej i zdobyć dla niej prawo obywatelstwa. Nie można było tego uczynić inaczej, jak tylko przez systematyczną, wytrwałą, cierpliwą pracę na katedrze filozofii.[22]

Obok idei propagowania filozofii neotomistycznej (był to tzw. tomizm lowański), ks. prof. Jankowski w swoich wykładał szczególnie eksponuje zasadę filozoficznej szkoły lowańskiej, głoszącej, że między nauką i wiarą nie może być sprzeczności. Sam wyspecjalizował się w stosunku filozofii do nauk ścisłych takich jak: matematyka, fizyka, chemia. Szczególną uwagę zwracał na najnowsze osiągnięcia nauk szczegółowych oraz na ich wykorzystanie w nauczaniu filozofii. Przyjmując metodę Mercierowską, rozbudował studia filozoficzne właśnie w oparciu o fundament nauk przyrodniczych. Ks. prof. Stefan Wyszyński napisał o nim tak: „Gruntowny znawca i miłośnik nauk przyrodniczych, rozwinął wykłady biologii, anatomii, fizjologii, kosmografii i kosmologii, a stworzywszy dobry punkt wyjścia – opierał na nim właściwą filozofię neotomistyczną. Na wydziale filozoficznym Seminarium (dwa lata) panował niepodzielnie. Rękę miał twardą, wymagał wiele, ale do studiów teologicznych przygotowywał świetnie".[23]

Ksiądz prof. Adam Jankowski w różnych okresach i w różnym wymiarze prowadził wykłady z wszystkich przedmiotów filozoficznych i odnoszących się do filozofii nauk przyrodniczych. Nieliczni, żyjący jeszcze księża, uczniowie jego, np. ks. prof. Stanisław Librowski czy ks. prof. Stanisław Olejnik, wspominają szczególnie doskonale prowadzone wykłady z historii filozofii, w których był zarówno wnikliwym analitykiem, uczącym studentów samodzielnej oceny poszczególnych filozofów i ich dzieł (lektura tekstów), jak i wszechstronnie wiążącym syntetykiem, dającym w dobrze przygotowanych rzutach myślowych całościową, zwartą panoramę systemów filozoficznych. Do wykładów zalecał studentom najnowsze pozycje książkowe, np. z historii filozofii wydaną we Lwowie w 1931 r. dwutomową *Historię filozofii* Władysława Tatarkiewicza, a do historii filozofii tzw. najnowszej wykorzystywał najbardziej wtedy aktualny podręcznik, który dopiero co się ukazał, ks. Józefa Pastuszki *Filozofia współczesna* (t. 1-2, Lublin 1934-1936).[24] Przed 1931 r. mógł korzystać z podręczników obcojęzycznych, które posiadał w swoim księgozbiorze.[25] Do wykładów z psychologii eksperymentalnej na pierwszym roku wprowadził w 1935 r. świeżo wydany podręcznik Jana Lindworskyego (*Psychologia eksperymentalna*, Kraków 1933).[26] Jedynie do wstępu do filozofii używał starego podręcznika Henryka Struvego (*Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1903),[27] z którego sam w latach seminaryjnych uczył się tego przedmiotu. Do wykładania innych przedmiotów ks. Jankowski używał opracowanych przez siebie skryptów, które powoli czytał w czasie wykładu, a studenci robili sobie z tego notatki.[28]

Ogólnie jego wykłady można ocenić tak, jak to zrobił ks. S. Wyszyński: „W prowadzeniu wykładów psychologii zarówno racjonalnej jak i eksperymentalnej, przygotowywał świetnie do studiów pedagogicznych, społecznych i duszpasterskich. Wysoce wrażliwy na wszelkie przejawy życia społecznego oddawał

wielką usługę swoim kolegom na katedrze, wpajając młodzieży jasne, zdrowe zasady chrześcijańskiego życia publicznego, dzięki którym łatwo mogła korzystać z pokrewnych wykładanych przedmiotów i radzić sobie z nowymi, przez życie wyłonionymi problemami".[29]

Chcąc wyrobić u swoich studentów umiejętność ścisłego rozumowania oraz poszerzyć i pogłębić ich wiedzę, ks. prof. Jankowski wprowadził najpierw w roku szkolnym 1919/20 colloqium philosophicum, na którym podawał wiadomości wstępne, następnie objaśniał metodę oraz pogląd na dzieje filozofii, po czym prowadził z alumnami lekturę źródłową, czytając Kartezjusza *Rozmyślania o zasadach filozofii* i Berkeleya *O zasadach poznania*. Nadto słuchacze pisali recenzje czytanych dzieł.[30] Organizował także przez wiele lat cykle wykładów specjalistycznych,[31] które przerodziły się następnie w seminaria filozoficzne, na których rozważano poszczególne zagadnienia filozoficzne i przygotowywano opracowania pisemne. W prowadzenie tych „ćwiczeń" filozoficznych wkładał cały swój bogaty umysł i szerokie serce, kochające młodzież duchowną. W czasie takich spotkań naukowych pobudzał alumnów do dyskusji, a nawet do staczania całych batalii, starannie utrzymywanych w granicach metody scholastycznej.[32]

Byli uczniowie ks. prof. Jankowskiego (np. ks. prof. Librowski, ks. prof. Olejnik czy bp Czesław Lewandowski) podkreślają jego zdolności, niepospolitą indywidualność, głęboką wiedzę i wysoki poziom wykładów, jego wnikliwość i pragnienie dokładnego poznania prawdy. Był profesorem bardzo wymagającym. Chciał, aby przyszli kapłani posiadali gruntowną wiedzę. Dlatego złożenie u niego egzaminów kosztowało studentów bardzo wiele wysiłku, wytrwałości i pracy. To jednak owocowało w przyszłości. Świadczy o tym fakt, który przekazał mi ks. prof. Olejnik. Gdy jakiś ksiądz z diecezji włocławskiej studiujący na Uniwersytecie Warszawskim był zobowiązany do wykładów z historii filozofii u prof. Tatarkiewicza, ten zaliczał mu przedmiot bez egzaminu, jeżeli studiował filozofię u ks. prof. Jankowskiego we Włocławku.[33]

Ks. prof. Jankowski to nie tylko profesor. To również wychowawca – nazwano go „wybitnym pedagogiem kleru włocławskiego".[34] Jako wychowawca budował wszystkich swoją sumiennością, punktualnością i zamiłowaniem do porządku. Troszczył się szczególnie o szerokie oczytanie się studentów i o możliwość samodzielnejpracy naukowej.

Nosił w sobie, mimo pewnej surowości, głęboką miłość do wychowanków. Dowodzą tego jego szczegółowe wnikanie w problemy, kłopoty i troski kleryków, usiłowanie ich zrozumienia. Nic dziwnego, że jego uczniowie – księża, po wielu jeszcze latach od wyjścia z seminarium o nim pamiętali. Jedna z pozycji w księgozbiorze ks. Jankowskiego, którą otrzymał na imieniny (24 XII 1948) od ks. Zachara, posiada taką oto wzruszającą dedykację: „Księdzu Prałatowi Jankowskiemu Adamowi – człowiekowi o najpiękniejszym charakterze, o najlepszym sercu i o najgłębszym umyśle, jakiego w życiu spotkałem, swemu Mistrzowi i Ojcu."[35]

Wreszcie trzeba podkreślić, że przekazywana przez niego filozofia chrześcijańska doskonale harmonizowała z jego żywą wiarą i gorliwością o Boże sprawy. Ujawniło się to szczególnie w czasie wojny, kiedy to ks. prof. Jankowski był zmuszony przebywać poza diecezją u paulinów na Jasnej Górze. Tam również uczył kleryków filozofii. Wszystkie natomiast wolne od wykładów chwile poświęcał z zamiłowaniem posługom duszpasterskim, spędzając długie godziny w konfesjonale. Ks. Władysław Mirski przytacza jedną z jego wypowiedzi, którą często powtarzał swoim wychowankom: „Łatwo jest zdobyć mądrość – ale świętość – o jakże trudno. Mówić o niej, a żyć nią – to zupełnie co innego".[36]

Podsumowując jego pracę we włocławskim seminarium można powiedzieć idąc za stwierdzeniem ks. prof. S. Wyszyńskiego, że 34 lata jego pracy „przeorało niwę umysłową duchowieństwa diecezjalnego, nadając mu specjalne oblicze".[37]

3. Osiągnięcia w pracy naukowej

Ksiądz prof. Adam Jankowski w swoim dorobku naukowym nie pozostawił po sobie wielu prac (9 rozpraw i artykułów oraz 48 recenzji).[38] To jednak, co publikował, odznacza się oryginalnością, samodzielnością myśli i dojrzałością oraz precyzją logiczną i terminologiczną. Wiele jego tekstów to bardzo wnikliwe i rzetelne recenzje dzieł filozoficznych, wywołujące często na łamach „Ateneum Kapłańskiego" polemiki ze strony ich autorów. Był znany i ceniony w ówczesnym świecie naukowym. Ks. W. Szafrański (potwierdził to również ks. prof. Librowski) we wspomnieniu o ks. Jankowskim pisze: „Był ksiądz prof. Jankowski swego czasu zachęcany przez wybitnego profesora filozofii i psychologii ks. dr Waisa na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie do habilitacji z uwagi na głębię jego umysłu".[39]

Powstaje więc pytanie, dlaczego nie pisał więcej? Czyżby solidna, ogromna praca dydaktyczna we włocławskim seminarium pochłaniała go całkowicie? Odpowiedź daje ks. prof. S. Wyszyński: „Człowiek krytyczny, stawiał sobie tak wielkie wymagania, że to zaważyło nawet na jego twórczości naukowej, której udzielał głosu na łamach «Ateneum Kapłańskiego». Trudny do pióra, w traktowaniu problemów był zawsze samodzielny. Wszechstronny erudyta rozsadzał swe artykuły bogactwem myśli, o przewadze analitycznej. Wielkie wymagania, jakie stawiał sobie i autorom dzieł powstrzymywały go od szerszej działalności piśmienniczej; a jednocześnie oddawały nauce filozoficznej przysługę, dzięki sumiennym, wymagającym recenzjom, których wiele ogłosił".[40]

Ks. prof. Jankowski w swoim dorobku piśmienniczym pozostawił cztery artykuły, które godne są odnotowania, gdyż stanowią właściwe mniejsze lub większe rozprawy naukowe. Są to, biorąc chronologicznie, następujące pozycje: *Religijne pierwiastki ogólnego poglądu na świat*,[41] *Złudzenia transformizmu* (Włocławek 1931); *Wychowanie i nauczanie*[42] oraz *Tytuł i nazwa „ksiądz"* (Włocławek 1937).

Na szczególną uwagę, ze względu na swą objętość i rozgłos, jakie wtedy zdobyły, zasługują dwie: *Złudzenia transformizmu* oraz *Tytuł i nazwa „ksiądz"*.

Rozprawy te, zamieszczane w kolejnych zeszytach „Ateneum Kapłańskiego", zostały nawet wydane w osobnych odbitkach jako pozycje książkowe. Pierwsza (*Złudzenia transformizmu*) jest dokładnym streszczeniem książki, z zachowaniem jej tytułów rozdziałów i paragrafów, Louisa Vialettona (franc. profesora medycyny), wydanej w Paryżu pod tym samym tytułem. Ks. Jankowskiemu chodziło o dokładne przedstawienie na gruncie polskim polemiki Vialettona z teorią transformizmu, głoszoną przez Geoffroya, Saint Hilairego, Lamarcka, Cuviera i później Darwina, przyjmujących wyjaśnienie naturalne, czyli mechanistyczne powstania świata żywego, w szczególności człowieka.

Druga praca (*Tytuł i nazwa „ksiądz"*) jest rozprawką składająca się z dwóch części: w pierwszej ks. Jankowski przedstawia historię pojęcia ksiądz, uzasadniając, że tytuł „ksiądz" przysługuje tylko duchownemu katolickiemu. Druga część stanowi odpowiedź na ostrą i obraźliwą krytykę prof. Uniwersytetu Poznańskiego, Henryka Ułaszyna.

Drugi dział twórczości naukowej ks. prof. A. Jankowskiego to jego „słynne" recenzje (w liczbie 48). Są one w miarę obiektywne i krytyczne, chociaż zróżnicowane w swej treści i objętości. I tak niektóre są wprawdzie tylko zasygnalizowaniem danej pozycji na rynku wydawniczym, ale olbrzymia większość to wielostronicowe, bardzo wyczerpujące polemiki z autorem recenzowanego dzieła (oczywiście ton polemiki jest na ogół spokojny, rzeczowy, udokumentowany), np. recenzji S. Majewskiego *Z tajemnic bytu*.[43]

Pisał recenzje z różnych dziedzin nauki, np. rec. pracy L. Caro *Ku nowej Polsce*, E. Psichari *Głosy wołające na puszczy*, ks. M. Niteckiego *Telepatia i mistyka*, czy L. Koplera *Kościół a polityka*. Najczęściej są to jednak recenzje poważnych dzieł filozoficznych, np. pracy K. Waisa *Ontologia czyli metafizyka ogólna*.[44] Recenzja ta jest przykładem rzetelności naukowej, kompetencji i fachowości autora.

Przy każdej recenzji, ks. Jankowski daje najpierw dobre, „fachowe" wprowadzenie (niekiedy nawet dość obszerne) w dziedzinę, której recenzowana praca dotyczy, a potem dopiero krytyczną analizę, np. recenzja pracy pod red. E. Peillaube'go *Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu*.[45]

Niekiedy recenzje ks. prof. Jankowksiego zawierają elementy humoru, dowcipu czy ironii, np. jego sąd o kobietach w powyższej recenzji: „Prawdziwie szczęśliwą tu okolicznością jest, że autorami są kobiety. Kobieta nie ma na ogół powołania do spekulacji, historia filozofii nie zna w tym zakresie wybitnego talentu. Ale za to kobieta, zresztą wysoce uzdolniona dla innych dziedzin życia, posiada przedziwny dar przyswaja sobie cudzych myśli; wczuwania się w nie i wiernego ich odtwarzania. Wykładu cudzych myśli nie jest kobieta skłonna mącić własnymi dociekaniami; jeśli czego nie rozumie, to w wykładzie po prostu to pominie. I dlatego wykład myśli św. Tomasza wypadł tu w całości doskonale".[46]

Niektóre recenzje ks. Jankowksiego są jednak dość ostre i „mocne", np. recenzja pracy ks. A. Krzesińskiego *Pozytywizm i modernizm a polskie duchowieństwo*,[47]

powodujące podobną replikę ze strony autora, a nawet pismo oskarżające do kurii diecezjalnej.[48] Oczywiście swoje „mocne" słowa krytyki ks. Jankowski rzeczowo, bardzo solidnie uzasadnia, przytaczające dobrze dobrane cytaty z pracy autora. Trzeba tutaj również podkreślić, że z kolei odpowiedzi ks. Jankowskiego na takie repliki są dowodem stoickiego spokoju, niezwykle logicznej, precyzyjnej argumentacji, a nawet często przypominaniem autorowi pracy, że stan emocji, rozdrażnienia, wpływa niekorzystnie na rzeczowość argumentacji.

Ks. prof. Jankowski pisał także recenzje polemizujące z innymi recenzjami dotyczącymi danego dzieła, jak np. *W sprawie dwu recenzji o książce „Historia filozofii w zarysie" spolszczonej przez ks. F. Kwiatowskiego.*[49] W recenzji tej, biorąc w obronę autora dzieła, nie zawahał się, po rzeczowej analizie, nieprzychylne recenzje W. Gołębskiego i I. Chrzanowskiego, opublikowane w „Kwartalniku Filozoficznym", nazwać „skandalem naukowym".

Wobec prawdziwego talentu naukowego, ks. Jankowski potrafił wyrazić uznanie i wtedy nie szczędził słów pochwały i zachęty, np. wobec młodego ks. Józefa Iwanickiego przy recenzji jego pracy doktorskiej pt. *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu.*[50]

Ostatnia publikacja naukowa ks. prof. Jankowskiego pochodzi z 1949 r. i jest to recenzja pracy A. Krzyżanowskiego *Chrześcijańska moralność polityczna.*[51]

Recenzji dzieł obcojęzycznych (tylko z języka francuskiego) ma w swoim dorobku niewiele i objętościowo są one bardzo skromne (zwykle ok. pół strony druku). Są to raczej noty bibliograficzne, sygnalizujące polskiemu czytelnikowi dane dzieło. Jedynym wyjątkiem jest tu 4-stronicowa recenzja pracy J. Maritaina *La philosophie de la nature.*[52]

Dla całości obrazu twórczości ks. prof. Jankowskiego należy również dodać, że ma on na swoim koncie także pozycje o charakterze popularnym, zamieszczane w „Ładzie Bożym" na aktualne wówczas tematy, takie jak np.: *Co to jest polityka,*[53] *Prawo moralne,*[54] *Prawa człowieka*[55] czy inne.[56]

Na koniec trzeba jeszcze wspomnieć o zapleczu dla jego pracy naukowej w postaci własnego księgozbioru. Wydaje się, że ks. Jankowski miał wystarczająco zaopatrzony, jak na swoje potrzeby, księgozbiór. Według informacji ks. prof. Wyszyńskiego, który po drugiej wojnie światowej dokumentował straty wojenne naszego seminarium, ks. Jankowski do roku 1939 zgromadził zbiór dzieł z filozofii chrześcijańskiej, psychologii, biologii, głównie w języku francuskim oraz wielkie wydania encyklopedii francuskich, w sumie księgozbiór liczący ok. 1500 tomów.[57]

Opuszczając Włocławek w pierwszych miesiącach wojny, prawdopodobnie zostawił tu swoje książki, które zostały przez Niemców włączone do biblioteki seminaryjnej i razem z nią wywiezione do Poznania. Większość z nich uległa tam zniszczeniu.

Z jego księgozbioru zachowało się do dziś w bibliotece seminaryjnej we Włocławku zaledwie 241 pozycji w 251 woluminach.[58] Dział filozofii zajmuje

w zachowanym księgozbiorze ks. prof. Jankowskiego pod względem ilości i jakości zgromadzonych tam książek, pierwsze miejsce.[59]

* * *

W dziejach Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku postać ks. prof. Adama Jankowskiego była naprawdę niezwykłą, chociaż nie był on profesorem uniwersyteckim. Swoją głęboką wiedzę filozoficzną (i nie tylko) z ogromną cierpliwością, zrozumieniem i wytrwałością wpajał przez wszystkie lata wielu rocznikom przyszłych kapłanów, kładąc w ten sposób solidne fundamenty pod studia teologiczne. Wykłady z filozofii prowadził na wysokim poziomie naukowym i dążył do tego, aby cały program Wyższego Seminarium Duchownego był dostosowany do takiego poziomu. To między innymi dzięki niemu, w okresie międzywojennym włocławskie seminarium było tak znane i cenione w Polsce.

SUMMARY

Rev. Adam Jankowski (24 XII. 1884 – 16 V 1949) was educated in philosophy and theology in the Seminary of Włocławek. In the years 1909-1912 he was studying Christian philosophy at the University of Louvain where he completed it successfully with the Ph.D. degree. For many years (1915-1949) he was lecturing philosophy in the diocesan seminary in Włocławek. In his lectures he propagated neotomistic philosophy. It was so called louvanian „tomism". He has paid particular attention to the contemporary achievements in sciences and its application to philosophy. Although he has not left many written papers (9 dissertations and articles plus 48 reviews) but whatever he had published has had the marks of originality, independence of thinking, maturity, logical and terminological precision. Many of his writings were with great insight, fair and genuine reviews of philosophical works which often called out discussions and polemics from their authors in the „Ateneum Kapłańskie".

Rev. prof. Adam Jankowski through his educational and scientific work has made great and permanent contribution into the history of the seminary in Włocławek and also into the history of Christian philosophy in Poland.

PRZYPISY

[1] Por. Z. Pawlak, *Filozofowie Włocławskiego Seminarium Duchownego pierwszej połowy XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 1995, s. 83-92.

[2] Por. J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie" (AK) 58(1959) s. 255-293.

[3] Por. K. Rulka, *Książka w życiu i działalności ks. A. Jankowskiego*, „Kron. Diec. Włocł." 82(1999) s. 178.

[4] W. Szafrański, *Śp. ks. prałat Adam Jankowski*, „Kronika Diecezji Włocławskiej" (KDW) 43(1949) s. 150.

[5] Był to jeden z pięciu wydziałów (obok teologicznego, prawnego, fizyko-matematycznego i medycznego), które szerzej omawia ks. Idzi Radziszewski w swej pracy *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Warszawa 1908.

[6] Na dyplomie licencjackim (z 11 lipca 1911 r.) ks. Jankowskiego, znajdującym się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku (ADWł) – AKDWŁ, Teczka personalna ks. A. Jankowskiego, pers. 104 – są wymienione powyższe przedmioty, z których składał egzaminy.

[7] Por. I. Radziszewski, *Wszechnica katolicka...*, dz. cyt., s. 16-17.

[8] G. Karolewicz, *Lowanium w życiu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego*, AK 94(1980) s. 74-75.

[9] Tamże, s. 75.

[10] Por. T. Wojciechowski, *Zarys filozofii przyrody ożywionej*, Opole 1997, s. 102-104; L. Wciórka, *Filozofia przyrody*, Poznań 1993, s. 82-83.

[11] AK18(1926) s. 91-92.

[12] ADWł, AKDWŁ, Teczka personalna ks. A. Jankowskiego, pers. 104.

[13] *Rozpoczęcie roku szkolnego [1915/16] w seminarium duchownym*, KDW 9(1915) s. 203.

[14] Tamże, s. 206.

[15] *Rozpoczęcie roku szkolnego 1916/17 [w seminarium włocławskim]*, KDW 10(1916) s. 265.

[16] *Rozpoczęcie roku szkolnego [1915/16] w seminarium duchownym*, KDW 9(1915) s. 203.

[17] Tamże, s. 205.

[18] *Rozpoczęcie roku szkolnego [1924/25] w seminarium duchownym*, KDW 18(1924) s. 405; w innym przekazie (*Z seminarium włocławskiego*, „Przedświt" 6(1924) z. 2 i 3, s. 53) przypisano mu jeszcze więcej wykładów, ale jest to widoczną pomyłką; nie można też w pełni zaufać informacji o przedmiotach wykładanych przez poszczególnych profesorów podanej przez M.P. Romaniuka (*Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Tysiąclecia*, [cz. 1], Warszawa 1994, s. 47, 52).

[19] *Zakończenie roku szkolnego 1926/27 w seminarium duchownym we Włocławku*, KDW 21(1927) s. 237.

[20] Zob. *Z seminarium włocławskiego [rok szkolny 1932/33]*, KDW 26(1932) s. 319-320.

[21] K. Rulka, *Jankowski Adam*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, Warszawa 1983, s 579.

[22] S. Wyszyński, *Trzydziestolecie pracy wychowawczo-naukowej ks. Prałata Adama Jankowskiego*, KDW 39(1945) s. 95-96.

[23] Tamże, s. 96.

[24] Informacja ustna z dnia 11 II 1999 od ks. prof. Stanisława Librowskiego, wówczas ucznia ks. Jankowskiego.

[25] Na przykład: D. Barbedette'a *Histoire de la philosophie* (Paris 1923) i M. Grabmanna *Geschichte der Philosophie* (Berlin 1921).

[26] Informacja ustna ks. Stanisława Librowskiego z dn. 17 X 1998 r., w latach przedwojennych ucznia ks. Jankowskiego.

[27] Informacja ustna z dn. 19 X 1998 r. od ks. Stanisława Librowskiego.

[28] Informacja ustna od ks. S. Librowskiego z dn. 6 III 1999 r.

[29] S. Wyszyński, *Trzydziestolecie...*, art. cyt., s. 96.

[30] *Zamknięcie roku szkolnego [1919/20] w seminarium*, KDW 14(1920) s. 203.

[31] Por. np. *Z seminarium włocławskiego*, „Przedświt" 3(1921) z. 3, s. 16; 4(1922) z. 2, s. 30.

[32] Zob. np. „Przedświt" 6(1924) z. 2 i 3, s. 50.

[33] Informacja ustna z dnia 26 II 1999 r.

[34] W. Szafrański, *Śp. ks. prałat Adam Jankowski*, KDW 43(1949), s. 151.

[35] K. Rulka, *Książka w życiu...*, art. cyt., s. 175.

[36] W. Mirski, *Śp. ks. prałat Adam Jankowski*, „Ład Boży" 1949, nr 24, s. 8.

[37] S. Wyszyński, *Trzydziestolecie...*, art. cyt., s. 97.

[38] Zob. K. Rulka, *Jankowski Adam*, art. cyt., s. 579-581 (bibliografia podmiotowa tam podana jest niepełna; brak w niej pięciu artykułów opublikowanych w 1947 r. w „Ładzie Bożym"); W. Dudek, *Teologiczno-naukowy dorobek Włocławskiego Seminarium Duchownego*, AK 72(1969), s 281-284.

[39] W. Szafrański, *Śp. ks. prałat Adam Jankowski*, art. cyt., s. 151.

[40] S. Wyszyński, *Trzydziestolecie...*, art. cyt., s. 97.

[41] AK 25(1930) s. 209-226.

[42] AK 32(1933) s. 245-260.

[43] AK 20(1927) s. 193-197.

[44] AK 19(1927) s. 194-198.

[45] AK 27(1931) s. 397-402.

[46] AK 27(1931) s. 400.

[47] AK 22(1928) s. 301-305.

[48] ADWŁ., AKDWŁ, Teczka personalna ks. A. Jankowskiego, pers. 104.

[49] AK 28(1931) s. 88-95.

[50] AK 33(1934) s. 412-415.

[51] AK 50(1949) s. 386-387.

[52] AK 40(1937) s. 523-527.

[53] „Ład Boży" 1947, nr 10, s. 3; nr 11, s. 3; nr 12, s. 3; nr 13, s. 3; nr 14, s. 3; nr 15, s. 3; nr 16, s. 3, 5; nr 17, s. 3, 4.

[54] „Ład Boży" 1947, nr 20, s. 3; nr 21, s. 3.

[55] „Ład Boży" 1947, nr 22, s. 3; nr 23, s. 3; nr 24, s. 3; nr 25, s. 3.

[56] *O stosunkach między państwami*, „Ład Boży" 1947, nr 26, s. 3, 7; nr 27, s. 3, 4; nr 28, s. 3; *O.N.Z.*, „Ład Boży" 1947, nr 29, s. 3; nr 30, s. 3; nr 31, s. 3; nr 32, s. 3.

[57] K. Rulka, *Książka w życiu...*, art. cyt., s. 173.

[58] Tamże, s. 3.

[59] Ze wstępów i podręczników do filozofii ocalały tylko: Wilhelma Wundta *Wstęp do filozofii* (Warszawa 1902), Henryka Struvego *Wstęp krytyczny do filozofii* (Warszawa 1903) i Ch. Lahra *Cours de philosophie* (Paris 1923). Z historii filozofii znajdujemy D. Barbedette'a *Histoire de la philosophie* (Paris 1923) i M. Grabmanna *Geschichte der Philosophie* (Berlin 1921). Z poszczególnych filozofów pozostały jedynie: pojedyncze dzieła Kartezjusza, Pascala, Merciera, a także opracowania dotyczące: Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Bergsona i Poincarégo. Z psychologii zachowało się ok. 10 opracowań podręcznikowych z psychologii teoretycznej i eksperymentalnej. Z innych dyscyplin filozoficznych w księgozbiorze ks. Jankowskiego, najwięcej zachowało się pozycji z teorii poznania (18) i filozofii przyrody (13). Jest też po kilka pozycji z etyki i estetyki. Na uwagę zasługuje też znaczna liczba pozycji z nauk społecznych, zwłaszcza z ekonomii oraz dzieł związanych z naukami przyrodniczymi (szczególnie z fizyki, astronomii, biologii, fizjologii). - K. Rulka, *Książka w życiu...*, art. cyt., s. 176-178.

KS. KAZIMIERZ RULKA

KSIĘGOZBIÓR KS. JANA ADAMECKIEGO TEOLOGA I BIBLIOTEKARZA WŁOCŁAWSKIEGO

Największym darem książkowym, który został przekazany bibliotece seminaryjnej we Włocławku w drugiej połowie XX w., jest księgozbiór ks. Jana Adameckiego (1895-1972), profesora włocławskiego seminarium duchownego (1927-1971), a także bibliotekarza seminaryjnego w latach 1932-1956. Ks. Adamecki znany był w Polsce przede wszystkim jako liturgista oraz posiadacz zasobnej biblioteki, o której sporo mówiono, ale mało kto zdawał sobie sprawę z rzeczywistej jej wartości, ponieważ ks. Adamecki niezbyt chętnie dopuszczał innych do przeglądania swoich zbiorów.

I. Tworzenie księgozbioru

Książki cenił Jan Adamecki od lat szkolnych. Podczas pobytu w seminarium duchownym we Włocławku kładł nacisk na „czytanie książek pożytecznych"[1] oraz planował w przyszłości „tworzenie i popieranie bibliotek parafialnych".[2] Już w pierwszych latach kapłaństwa zgromadził księgozbiór,[3] którym się chlubił. Wynika to z zapiski z rekolekcji odbytych w 1918 r., sugerującej, że był to zbiór znaczący i rzucający się w oczy gościom.[4] Były w nim także książki w językach obcych: niemieckim i francuskim (ten ostatni miał opanowany w piśmie już w czasach seminaryjnych).[5]

Sporo książek w językach obcych, przede wszystkim francuskim, nabył ks. Adamecki podczas swoich studiów we Fryburgu Szwajcarskim w latach 1922-1927.[6] Świadczą o tym wzmianki w listach pisanych do biskupa włocławskiego,[7] a także odręczne zapisy o miejscu i dacie nabycia na zachowanych jego książkach.[8]

Do czasu II wojny światowej ks. Adamecki zgromadził w swoim zbiorze ok. 2 tys. woluminów (powiększał go więc co roku przeciętnie o ok. 90 wol.), w tym głównie z liturgiki, „pełny zbiór hiszpańskiego wydania dzieł św. Teresy Wielkiej[9] oraz liczne encyklopedie zagraniczne".[10] W czasie wojny księgozbiór ten, podobnie jak pozostałych profesorów seminarium włocławskiego, został przez Niemców dołączony do biblioteki seminaryjnej i wywieziony do Poznania.[11] Znaczna część tych książek uległa tam zniszczeniu, drobna część wróciła po wojnie do Włocławka wraz z księgozbiorem seminaryjnym. Ks. Adamecki po powrocie do kraju

(w czasie wojny był on więziony w obozie koncentracyjnym w Dachau; chyba jako szczególnego rodzaju pamiątkę zabrał stamtąd ze sobą kilka książek z biblioteki obozowej)[12] jako bibliotekarz zdołał łatwo odszukać w bibliotece seminaryjnej swoje książki (miały one zapisy własnościowe) i odzyskać.[13] Do tego dołączył dzieła, które nabył w latach 1945-1946 podczas pobytu w Paryżu (świadczą o tym zapisy na książkach),[14] co stało się zaczątkiem nowego księgozbioru.

Pomnażał go aż do końca życia. Wydawnictwa polskie nabywał osobiście w kraju. Jeśli to było możliwe, korzystał z subskrypcji.[15] W zdobywaniu książek obcych pomagali mu księża włocławscy przebywający za granicą. We Francji w latach 1945-1950 czynili to księża: Antoni Warmuz[16] i Bolesław Kurzawa,[17] a potem, po powrocie ks. Warmuza do Polski, pewnie ks. Kurzawa i ks. Marian Majda, z którym ks. Adamecki utrzymywał bliskie kontakty.[18] Najwięcej książek zdobył w ten sposób z takich wydawnictw francuskich, jak: Desclée, Cerf, Beauchesne, Bloud et Gay, Plon. Przy zakupie książek z Niemiec ks. Adamecki korzystał z pośrednictwa tamtejszych księży, z którymi nawiązał kontakty w czasie wojny; pokwitowanie znalezione w jednej z książek Adameckiego wskazuje, że czasem otrzymywał stamtąd książki w darze.[19] Zakup książek w Niemczech załatwiał zapewne także ks. Stanisław Bartczak. Najwięcej dzieł pozyskał tą drogą z wydawnictw Herder (Freiburg i.Br.) i Pustet (Regensburg). Kilka książek przesłanych z Włoch (po r. 1965) nosi adres ks. Adameckiego zapisany ręką ks. Bogumiła Lewandowskiego.[20] Niektóre obce publikacje, szczególnie w języku rosyjskim, nabywał ks. Adamecki za pośrednictwem Ośrodka Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych PAN w Warszawie.[21]

Z reguły ks. Adamecki kupował książki zaraz po ich ukazaniu się, niewielka tylko część została przez niego zdobyta znacznie później. Tylko ok. 100 pozycji (2,7 % księgozbioru) nosi znaki własnościowe innych posiadaczy.

Są wśród nich noszące podpisy włocławskich biskupów: Aleksandra Bereśniewicza (1), Michała Kozala (4) i Franciszka Korszyńskiego (2); księży profesorów seminarium duchownego: Adama Jankowskiego, Henryka Kaczorowskiego, Józefa Kozłowskiego, Bolesława Kunki, Józefa Kruszyńskiego, Stanisława Maternowskiego, Władysława Mirskiego, Józefa Pawlickiego, Jana Sobczyńskiego, Faustyna Stefańczyka; a także innych osób (kilka pozycji jest sygnowanych pieczęcią: „Ex libris Karl Alfred Hrabak").

W księgozbiorze takiego miłośnika książek, jakim był ks. Adamecki, dziwi mała liczba książek noszących ślady darowania mu ich przez inne osoby, a jeszcze mniejsza – z dedykacjami dla niego. Tych ostatnich jest tylko osiem, a wśród nich od ks. Stanisława Olejnika i ks. Stanisława Librowskiego – profesorów seminarium włocławskiego, Tadeusza Foppa (był m.in. profesorem w Liceum im. Długosza we Włocławku). Szczególnie cenna była zapewne dla ks. Adameckiego dedykacja (BSWł II 13669) francuskiego kapłana Karola Lagiera, dyrektora Dzieła Wschodu, z którym współpracował po wojnie (będąc we Francji) przy zbieraniu książek teologicznych dla zniszczonych bibliotek seminaryjnych w Polsce.[22]

II. Zabezpieczanie i opracowanie księgozbioru

Ks. Adamecki ustawiał książki w swoim mieszkaniu (dwa pokoje i przedpokój) w budynku seminarium włocławskiego na specjalnie do tego zrobionych otwartych regałach, które zajmowały wszystkie ściany, a nawet stały pośrodku mieszkania, oraz w kilku zamykanych szafach (dwie z nich stały na korytarzu przed mieszkaniem), w których ustawione one były w kilku rzędach.[23] Książki były ułożone w porządku, o który ks. Adamecki dbał bardzo skrupulatnie.[24]

Właściciel zabiegał o zabezpieczenie swoich książek przed uszkodzeniem. Te, które nie posiadały twardej wydawniczej, otrzymywały stopniowo o p r a w ę introligatorską w tekturę i półpłótno lub płótno (przy oprawianiu ks. Adamecki zwykł zachowywać kartonowe i papierowe okładki wydawnicze mające elementy graficzne, których nie było na karcie tytułowej). W zachowanym zbiorze tak oprawionych jest ok. 2210 woluminów (niemal połowa zachowanego księgozbioru); ok. 1590 woluminów posiada twardą oprawę wydawniczą, ale jeszcze ok. 690 woluminów pozostało w kartonowej lub papierowej oprawie wydawniczej, a 5 woluminów nie posiada żadnej oprawy.

Charakterystyczne dla tego księgozbioru są oprawy w półpłótno (tylko niektóre woluminy mają oprawy w półskórek, ale zostały one wykonane, zanim dostały się w posiadanie ks. Adameckiego). Styl tych opraw wskazuje na przynajmniej trzech włocławskich wykonawców: 1) bardzo estetyczne oprawy w czarne półpłótno (kaliko) z tłoczonymi złotem napisami (autor i tytuł) na grzbietach to dzieło pracowni introligatorskiej Braci św. Józefa, działającej we Włocławku (obok katedry), pod nadzorem brata Aleksandra Tartasa, przed wojną i po wojnie do lat pięćdziesiątych; 2) oprawy w płótno lub półpłótno w różnych kolorach, czasem z tłoczonymi czarną farbą drukarską napisami na grzbietach wykonywała Lucyna Kułakowska (zm. 1984 r.), najpierw w pracowni introligatorskiej Drukarni Diecezjalnej i Księgarni Powszechnej, a potem prywatnie; 3) mniej estetycznie wykonane oprawy w płótno lub półpłótno z napisami czarnym tuszem na grzbietach to prawdopodobnie dzieło ks. Wojciecha Krupopa (zm. 1978), który miał pracownię w starym budynku, zwanym od jego nazwiska „Krupopówką" (rozebrana w 1980 r.), obok budynku seminaryjnego.[25]

Tytuły na grzbietach pisane były w różny sposób: w języku oryginału (rzadko), ale często na pozycjach w języku francuskim, niemieckim, włoskim, hiszpańskim czy angielskim – po łacinie lub po polsku (może ks. Adamecki nie chciał stwarzać zbyt wielkich trudności introligatorom albo obawiał się, że będą popełniali błędy).

Od początku ks. Adamecki nadawał swoim książkom znaki własnościowe. Do 1939 r. był to jedynie jego własnoręczny podpis oraz wypisywany w prawym górnym rogu książki nadany jej numer. W okresie powojennym stosował obok własnoręcznego podpisu – także w postaci monogramu *xJA,*[26] *JAX*[27] lub *ias*[28] (Ioannes Adamecki sacerdos) – także inne sposoby znakowania. Na wielu pozycjach znajduje się znak skomponowany z krzyża i liter J A D, pisany najpierw własnoręcz-

nie piórem,[29] a potem odbijany pieczątką;[30] a także rzadziej spotykany podobny znak skomponowany z liter J A B.[31] Spotyka się nieraz odbijane pieczątką „Ex Libris J. Adamecki",[32] a raz tylko „Biblioteka ks. J. Adameckiego".[33] Dwa razy spotyka się „X.J.A." tłoczone na grzbietach książek.[34]

Najczęściej jednak książki ks. Adameckiego oznaczone są ekslibrisami. Posiadał on dwa ekslibrisy (nie są one sygnowane, ale zostały prawdopodobnie wykonane przez Edwarda Kuczyńskiego, grafika toruńskiego, w 1952 r., jako drzeworyty sztorcowe).[35]

Pierwszy z nich przedstawia kilka książek (jedna z nich rozwarta, a na jej stronicach greckie litery: A Ω), kłos zboża, oświetlający wszystko kaganek i napis majuskułowy: „Ex libris [u góry] X. J. Adameckiego [u dołu]"; drugi przedstawia jak wyżej kilka książek (na grzbietach napisy: „Plato" i „S. Thomas"), powyżej Gołębica jako symbol Ducha Świętego z napisem: „Omne verum a Spiritu Sancto", a jeszcze wyżej sylwetka świątyni gotyckiej, przypominająca katedrę w Reims; zamyka tę kompozycję napis: „Ex libris [od góry] X. J. Adameckiego [od dołu]", wykonany stylizowaną majuskułą.[36]

Numery widniejące na książkach pozwalają się domyślać, że księgozbiór był kilkakrotnie p o r z ą d k o w a n y (ustawiany na nowo). Pierwszy raz chyba niedługo przed II wojną światową i wtedy książki otrzymały numery wpisane osobiście przez ks. Adameckiego atramentem w prawym górnym rogu książki (na okładce kartonowej lub na wyklejce w książkach mających twardą oprawę). Zastosował on numerację ciągłą w całym księgozbiorze, niezależnie od formatu książek. Najwyższy z wówczas zapisanych numerów, jaki udało się napotkać w zachowanej części księgozbioru, to 357.[37]

Drugi raz księgozbiór był ustawiany prawdopodobnie w 1948 r., czego śladem mogą być numery wypisywane ołówkiem na wyklejkach w prawym górnym rogu.[38] Nieliczne książki z tak zapisanym numerem pozwalają się domyślać, że ks. Adamecki ustawił swoje odzyskane częściowo książki według numerów przedwojennych, a nowe wstawiał na miejsce brakujących. Nic nie wskazuje, żeby praca ta została doprowadzona do końca.

Trzecie porządkowanie księgozbioru, po którym zostały ślady, odbyło się prawdopodobnie w 1954 r. Świadczy o tym ok. 350 zachowanych kart ze sporządzonego wtedy katalogu. Zawierają one skrócony opis bibliograficzny, pisany osobiście przez ks. Adameckiego. Ułożył z nich dwa katalogi kartkowe: alfabetyczny i rzeczowy (działowy: ponad 10 działów, nazwy działów w jęz. łacińskim). Drugi ślad ówczesnego porządkowania księgozbioru to numery, pisane podobnie jak poprzednio ołówkiem w prawym górnym rogu książek (niestety nie były one notowane na kartach katalogowych), ale pod poziomą kreską.

W zachowanych Adamecianach takich pozycji naliczono ok. 400. Pierwsza cyfra w tym numerze oznacza format książki: 1 – do 15 cm, 2 – 15-20 cm, 3 – 20-25 cm, 4 – powyżej 25 cm.[39] Spotyka się numery dwu-, trzy- i czterocyfrowe, jedynie z cyfrą 2 lub 3 na początku (zachowały się niemal wszystkie książki

z numerami w zakresie 210-299, 2100-2155, 310-399, 3100-3230). Zestawienie tak oznakowanych książek obok siebie wskazuje także na pewien porządek przedmiotowy (książki o podobnej treści ustawione są obok siebie). Ks. Adamecki prawdopodobnie kontynuował takie ustawianie księgozbioru w następnych latach, ale starczyło mu cierpliwości jedynie na wypisywanie na niektórych pozycjach pierwszej cyfry oznaczającej format książki, resztę odkładając zapewne na przyszłość. Nie ma też śladów wskazujących na kontynuowanie kartkowego katalogu księgozbioru.

Co oznaczają wypisane na niektórych Adamecianach numery (ok. 30) z takimi oznaczeniami na początku, jak: IVc, 4c, 6b, VI,1 – trudno wywnioskować. Ponieważ spotyka się je na książkach wydanych do 1953 r., można się domyślać, że jest to znak skomplikowanego systemu łączącego wyżej omówioną numerację z podziałem na dziedziny wiedzy, którego stosowania ks. Adamecki jednak szybko zaniechał.

III. Zasób księgozbioru

Z księgozbioru ks. Adameckiego dotychczas w bibliotece seminaryjnej zachowało się ok. 3620 pozycji w ok. 4500 woluminach posiadających jego znaki własnościowe (nie wliczono do tej sumy kilkuset drobnych broszur). Do tego należałoby dodać kilkaset pozycji, które prawdopodobnie pochodzą z księgozbioru ks. Adameckiego, chociaż nie posiadają jego znaków własnościowych; można się ich domyślać po miejscu, które zajmują w magazynie bibliotecznym, po tematyce oraz po charakterystycznych oprawach introligatorskich; z całą pewnością stwierdzić tego nie można, ponieważ w tym samym czasie został włączony do biblioteki seminaryjnej księgozbiór zmarłego w 1968 r. bpa Antoniego Pawłowskiego, którego tematyka zazębiała się z tematyką zbioru ks. Adameckiego. Pewna część Adamecianów, szczególnie w języku polskim, została wyłączona do dubletów i uległa rozproszeniu. W sumie księgozbiór ks. Adameckiego należy szacować na znacznie ponad 5 tys. wol. Na ok. 50 lat gromadzenia książek przez ks. Adameckiego wypadnie przeszło 100 woluminów na każdy rok.

Pod względem treściowym księgozbiór ks. Adameckiego można podzielić na dwie zasadnicze części: teologiczną i pozateologiczną. W zachowanej części teologicznej doliczyć się można ok. 2300 pozycji, jeśli teologię rozumieć będziemy w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, a więc zaliczymy do niej także prawo kanoniczne, historię Kościoła, historię sztuki sakralnej, historię, filologię, archeologię i geografię biblijną, filozofię i etykę chrześcijańską itp. Reszta, czyli ok. 1320 poz. (ponad 1/3 część Adamecianów), to dość bogaty księgozbiór pozateologiczny.

1. Część teologiczna

Pod względem ważności na pierwszym miejscu należy postawić część teologiczną księgozbioru Adameckiego. Od czasu studiów zajmował się on wszystkim, co dotyczy życia wewnętrznego, a przede wszystkim jego związkiem

z liturgią.[40] I dziś w zachowanej części jego księgozbioru najwięcej pozycji znajduje się w dziale liturgiki (ok. 530) i ascetyki – obecnie teologii duchowości (ok. 400). Uderza jednak wielkość działu biblistyki (ok. 380 poz.). Pozycji z dogmatyki jest 215, o treści teologicznej ogólnej i różnej – ok. 190. Teologia moralna, przedmiot studiów specjalistycznych ks. Adameckiego, z ok. 170 poz. plasuje się dopiero na szóstym miejscu. Inne działy teologii w tym księgozbiorze reprezentowane są znacznie mniejszymi liczbami pozycji: apologetyka (obecnie teologia fundamentalna) – ponad 100, teologia pasterska – ok. 90, hagiografia – ok. 80, patrologia – ok. 60, katechetyka – ok. 40, historia Kościoła – ok. 30, homiletyka – 15, prawo kanoniczne – 6.

Należy jednak pamiętać, że przy włączaniu księgozbioru Adameckiego do biblioteki seminaryjnej został on zubożony o niektóre podstawowe dzieła z poszczególnych nauk teologicznych przez wyłączenie ich do dubletów, ponieważ biblioteka seminaryjna już je miała (czasem nawet w kilku egzemplarzach). Dotyczy to przede wszystkim opracowań w języku polskim.

a) dzieła treści ogólnej

W tym dziale posiadał ks. Adamecki przede wszystkim encyklopedie i słowniki teologiczne, np. wydawaną w zeszytach w Paryżu od 1948 r. encyklopedię francuską pt. *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* (do końca życia ks. Adameckiego zebrały się z nich cztery woluminy); *Encyclopédie de la foi* (t. 1-4, Paris 1965-1967), *Dictionnaire de la foi chrétienne* (t. 1-2, Paris 1968), *Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien* (t. 1-2, Paris 1958-1960); Louisa Bouyera *Dictionnaire théologique* (Tournai 1963); Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera *Kleines theologisches Wörterbuch* (Freiburg 1961) i toż w tłumaczeniu francuskim (*Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1970); Friedricha Haucka *Theologisches Fremdwörterbuch* (Göttingen 1950).

Z opracowań ogólnych teologii należy zauważyć F. Lelotte'a *La solution du problème de la vie. Synthèse du catholicisme* (7 éd., t. 1-5, Paris 1953-1954), ukazującą się w broszurach popularną serię francuską pt. *Encyclopédie du catholique au XXème siècle* (Paris 1957-), z której ks. Adamecki zdołał zgromadzić 90 pozycji.

W dziale tym spotyka się także teologiczne wstępy metodologiczne, zbiory dzieł klasyków teologii, np. Tomasza z Akwinu (wśród nich przystosowaną przez Charlesa René Billuarta do potrzeb czasu i podbudowaną danymi z historii teologii – *Summa sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata*, t. 1-10, Paris 1904), i współczesnych, np. Karla Rahnera, E. Schillebeeckxa. Należy też odnotować kilka różnych wydań dokumentów Soboru Watykańskiego II.

b) liturgika

Do jakiejś oceny wartości działu liturgicznego w księgozbiorze Adameckiego można dojść przez porównanie go z bibliografią liturgiczną przygotowaną

do potrzeb studiów seminaryjnych i opublikowaną przez Th.A. Vismansa i L. Brinkhoffa (*Bibliographie analytique de la liturgie*, Nijmegen 1960).[41] Spośród 278 zanotowanych tam pozycji ks. Adamecki miał na pewno 104 pozycje (w tym niektóre w tłumaczeniach na różne języki lub w kilku wydaniach),[42] nie miał zaś na pewno 135 poz.; pozostałe to takie, o których nie wiadomo z pewnością, czy były w księgozbiorze ks. Adameckiego.

Z porównania tego wynika, że dział liturgiczny w księgozbiorze ks. Adameckiego najlepiej zaopatrzony był w dzieła treści ogólnej: z 55 wyliczonych tam pozycji można było odnaleźć u Adameckiego przynajmniej 30, czyli ponad połowę. (Znamienne jednak, że nie odnaleziono w księgozbiorze ks. Adameckiego tak ważnej pozycji, jak: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, par F. Cabrol et H. Leclerq, t. 1-15, Paris 1924-1953). Z proponowanych w tej bibliografii podręczników i wprowadzeń ks. Adamecki posiadał wszystkie autorów katolickich, ale ani jednego z autorów protestanckich. Na uwagę zasługują nowsze dzieła podręcznikowe: Polycarpusa Radó *Enchiridion liturgicum* (t. 1-2, Romae 1961), a także A.G. Martimorta *L'Église en prière. Introduction à la liturgie* (Tournai 1961), Hermanna Schmidta *Introductio in liturgiam occidentalem* (Freiburg Br. 1960).

W następnej kolejności pod względem ilości idą opracowania dotyczące rzymskich ksiąg liturgicznych; procentowo mniej jest książek o historii liturgii, roku liturgicznym, wyposażeniu kościołów, a także liturgiach nierzymskich.

O starannym doborze książek z liturgiki przez ks. Adameckiego może świadczyć – w pewnym stopniu – fakt, że spośród 109 pozycji wymienionych przez niego w bibliografii liturgicznych wydawnictw obcych za lata 1945-1957 z pewnością nie miał w swoim księgozbiorze tylko jedenastu.[43] A przecież układał ją nie tylko na podstawie własnych zasobów, ale także na podstawie informacji bibliograficznych w czasopismach obcojęzycznych.

Miał oczywiście w swoim zbiorze podstawowe dzieło prekursora XX-wiecznego ruchu liturgicznego,[44] założyciela benedyktyńskiego opactwa w Solesmes (Francja), Prospera Guérangera (1805-1875) *L'année liturgique* (t. 1-5, Paris 1948-1952). Miał też publikacje z innych ośrodków benedyktyńskich ruchu liturgicznego: belgijskiego liturgisty Lamberta Beauduina (1873-1960) z Monte César w Louvain – *Melanges liturgiques* (Louvain 1954); w tłumaczeniu francuskim dzieła Odo Casela (1886-1948) z Maria Laach w Niemczech, teologa liturgii, twórcy teorii misteryjnej w sakramentologii; Piusa Parscha (1884-1954) z klasztoru kanoników regularnych w Klosterneuburg w Austrii: *Das Jahr des Heiles* (Bd. 1-3, 10 Aufl., Klosterneuburg 1932), *Breviererklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung* (Wien 1940) oraz inne w tłumaczeniu francuskim; a także dziesięć dzieł liturgisty Philippusa Oppenheima (1899-1949).

Posiadał ks. Adamecki ważne opracowania Romana Guardiniego (1885-1968), m.in. *Vom Geist der Liturgie* (Freiburg Br. 1922),[45] także w tłumaczeniu francuskim *L'esprit de la liturgie* (Paris 1930), w którym zajął się zagadnieniem istoty liturgii

i rozwinął podstawowe dla niemieckiego ruchu liturgicznego pojęcie *lex orandi*; poza tym *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe* (Mainz 1930, 1949[4]); *Znaki Święte* (Poznań 1937) – tłumaczenie dzieła *Von heiligen Zeichen*.

Miał w swoim zbiorze ważne dzieła innych belgijskich liturgistów: m.in. Auguste'a Croegaerta (1889-1960): prace na temat duszpasterstwa sakramentów – *Les cérémonies du baptême et de la confirmation* (Bruges 1930, 1935[2]), *Les rites et les prières du saint sacrifice de la messe. Plans pour sermons et leçons* (t. 1-3, Mechelen 1938), i kilka innych; a także Camille'a Callewaerta (1866-1943) *Liturgicae institutiones* (t. 1, Bruges 1925, 1944[4]).

Księgozbiór odbija duże zainteresowanie ks. Adameckiego ośrodkiem duszpasterstwa liturgicznego (Centre de pastorale liturgique), powstałym w Paryżu w 1943 r.; informował o nim w „Ateneum Kapłańskim",[46] systematycznie gromadził wydawany przezeń organ „La Maison-Dieu" (kwartalnik) oraz serię prac naukowych *Lex orandi*.

Ks. Adamecki zbierał też dzieła historyków liturgii. Miał m.in. fundamentalną w tej dziedzinie pracę Mario Righettiego (w oryginale) *Manuale di storia liturgica* (vol. 1-3, Milano 1945; ed. 2, vol. 1-4, Milano 1950-1959), a także w tłumaczeniu hiszpańskim (*Historia de la liturgia*, t. 1-2, Madrid 1955). Ponadto kilka dzieł Josepha Andreasa Jungmanna (ur. 1889), niektóre dzieła Antona Baumstarka (1872-1948), np. *Liturgie comparé* (Chevetogne 1945), w którym omawia on swoją metodę porównawczą, jaką posługiwał się w badaniach, dalej: *Missale romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme* (Eindhoven 1929), *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (Münster 1957).

Z opracowań o Mszy świętej ks. Adamecki posiadał cieszące się wielką popularnością dzieło Johannesa Brinktrine (1889-1965) *Die heilige Messe* (3 Aufl., Paderborn 1950) oraz jego wydania w innych językach; także książkę Piusa Parscha *Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św. w duchu odnowienia liturgicznego* (Kraków 1947), którą bardzo dokładnie studiował.[47] Miał też dzieła dotyczące historii Eucharystii, a wśród nich najważniejsze dzieło w tym zakresie Josepha Andreasa Jungmanna *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (Bd. 1-2, 4 Aufl., Freiburg Br. 1958), które miał także w tłumaczeniu francuskim (Paris 1951) i angielskim (New York 1959); Adolpha Franza *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Freiburg Br. 1902), będące dobrym opracowaniem średniowiecznych traktatów o Mszy.

Z opracowań o brewiarzu ks. Adamecki miał m.in. następujące pozycje: Karl Kastner, *Praktischer Brevier-Kommentar* (Bd. 1-2, Breslau 1923); Johannes Brinktrine, *Das römische Brevier* (Paderborn 1932), a także jego włoskie tłumaczenie (*Il breviario Romano*, Roma 1946); Charles Willi, *Le bréviaire expliqué* (3 éd, t. 1-2, Paris 1935); Casimiro Sanchez Aliseda, *El breviario Romano* (Madrid 1951), Bernard Piault, *La prière de l'Église. Le bréviare romain* (Paris 1958); Pierre Salmon, *L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire* (Paris 1959).

Zbierał publikacje zawierające referaty ze spotkań liturgicznych w Lyonie (1947), Vanves (1949, 1951), Asyżu (1956) oraz pastoralnych w Wiedniu (1955, 1959).

Na uwagę zasługują cenne i do dziś używane krytyczne wydawnictwa źródłowe: Schustera *Liber sacramentorum. Notes historiques et liturgiques sur le Missel Romain* (t. 1-9, 2 éd, Bruxelles 1939); wydane w Rzymie pod red. Leo Cuniberta Mohlberga przy współpracy L. Eizenhöfera i P Siffrina – *Sacramentarium Veronese* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), 1956; *Missale Francorum* (Cod. Vat. Reg. lat. 257), 1957; *Missale Gallicanum vetus* (Cod. Vat. Palat. lat. 493), Roma; *Sacramentarium Gelasianum* (Cod. Vat. Reg. lat. 316), 1960; *Sacramentarium Gregorianum* (Münster 1958); *Le Sacramentaire Gélasien* (Vaticanus Reginensis 316; Tournai 1958).

Ks. profesor Jan Adamecki, który miał duże zrozumienie dla teologii liturgii, posiadał oczywiście pierwsze poważniejsze dzieło z tej dziedziny, mianowicie Cipriano Vagagginiego *Il senso teologico della liturgia* (Roma 1957) i jego późniejszą francuską wersję – *Initiation théologique à la liturgie* (Bruges 1959-1963).

Wśród pozycji wydanych po ogłoszeniu konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II przeważają oficjalne dokumenty, księgi liturgiczne[48] oraz pozycje podejmujące zagadnienia liturgiczne w aspekcie odnowy soborowej. Z tych ostatnich przykładowo można wymienić dzieła ogólne – Hermana Schmidta *La constituzione sulla sacra liturgia. Testo – genesi – commento – documentazione* (Roma 1966), Pierre'a Jounela *Les premières étapes de la réforme liturgique* (t. 1-3, Paris 1965-1966), Guglielmo Baraúny *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio* (Torino 1964), Carla Bragi *Rinnovamento della liturgia* (Roma 1965); dotyczące Mszy świętej – Carla Bragi *La celebrazione eucharistica secondo il nuovo „Ordo Missae"* (Roma 1969), Bruna Kleinheyera *La Messe aujourd'hui* (Paris 1967), Claude'a Jean-Nesmy'ego *La parole aux laïcs. Enquête sur la réforme de la Messe* (Paris 1966), a także kilka pozycji dotyczących nowych modlitw eucharystycznych. Nie brak nowych słowników – np. Ruperta Bergera *Kleines liturgisches Wörterbuch* (Freiburg Br. 1969) – wprowadzeń i podręczników do liturgiki – np. nowe wydanie A.G. Martimorta *L'Église en prière. Introduction à la liturgie* (3 éd., Paris 1965), François Vandenbroucke'a *Initiation liturgique* (Paris 1964), A. Verheula *Einführung in die Liturgie* (Freiburg 1964). Ks. Adamecki gromadził także teraz, podobnie jak wcześniej, ukazujące się akta i publikacje różnego rodzaju spotkań (kongresy, tygodnie) liturgicznych, opracowania z historii liturgii.

Z czasopism o tematyce liturgicznej posiadał ks. Adamecki następujące: „Bibel und Liturgie" (od 1935) „Ephemerides liturgicae" (od 1935), „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (1923-1931), „Liturgisches Jahrbuch" (1951-1960), „La Maison-Dieu" (od 1945), „Paroisse et liturgie" (od 1946), „Ruch Biblijny i Liturgiczny" (od 1948), „Yearbook of Liturgical Studies" (1960-1961).

c) ascetyka i mistyka

Spośród ok. 400 poz. z tej dziedziny 106 zostało wydanych w okresie przedwojennym (większość z nich wtedy też została nabyta). Świadczy to, że ks. Adamecki już wtedy interesował się w sposób szczególny tą dziedziną teologii. Od początku kompletował monumentalny *Dictionnaire de spiritualité asceticque et mystique*, wydawany pod red. Marcela Villera (Paris 1937-), z którego w ciągu życia zdołał zgromadzić 10 tomów. Posiadał też M.J. Rouëta de Journel i J. Dutilleula *Enchiridion asceticum* (éd. 4, Barcelona 1947), a także tego pierwszego *Textes ascétiques des pères de l'Église* (Fribourg 1947).

Ks. Adamecki gromadził niemal wszystkie książki dotyczące teologii duchowości. Najwięcej posiadał jednak ksiąg traktujących ogólnie o ascetyce, o modlitwie i kontemplacji, o kierownictwie duchowym oraz o mistyce; miał też spory zbiór rozmyślań.

Z opracowań ogólnych posiadał m.in. Ludwika Hertlinga wznowione wydanie *Theologiae asceticae cursus brevior* (ed. 2, Romae 1944), Antonia Royo Marina *Teología de la perfección cristiana* (Madrid 1955), Frederica Williama Fabera (1814-1863), przedstawiciela szkoły oratoriańskiej, *Progrès de l'ame dans la vie spirituelle* (Paris 1928), Gustave'a Thilsa *Sainteté chrétienne. Précis de theologie ascetique* (Tielt 1958), Francisca Navala *Theologiae asceticae et mysticae cursus* (ed. 2, Taurini 1925), Adolfa Tanquereya, przedstawiciela szkoły sulpicjańskiej, po włosku – *Compendio di teologia ascetica e mistica* (Roma 1927), a zapewne także po polsku, powszechnie używane jako podręcznik w polskich seminariach duchownych; Hansa Eduarda Hengstenberga *Christliche Askese* (Regensburg 1936); Réginalda Garrigou-Lagrange'a (zm. 1964), przedstawiciela nurtu mistyczno-kontemplacyjnego, *Les trois âges de la vie intérieure* (t. 1-2, Paris 1938), także w języku polskim (*Trzy okresy życia wewnętrznego*, Poznań 1960); Josepha de Guiberta (1877-1942), przedstawiciela szkoły ignacjańskiej, *Leçons de théologie spirituelle* (t. 1, Toulouse 1946), ale nie miał podstawowego jego dzieła *Teologia spiritualis ascetica et mystica*. Z nowszych posiadał m.in. Louisa Bouyera *Introduction à la vie spirituelle, Précis de théologie ascétique et mystique* (Tournai 1960), Karla Rahnera (zm. 1984) *Éléments de théologie spirituelle* (Paris 1964); F. Wulfa *La vie spirituelle dans le monde d'aujourd'hui* (Mulhouse 1964). Spotyka się w tym zbiorze także kilka dzieł Columbana Marmiona (zm. 1923), przedstawiciela nurtu chrystocentryczno-eklezjalnego, oraz Thomasa Mertona (zm. 1968), znanego konwertyty, przedstawiciela nurtu mistyczno-kontemplacyjnego.

Z klasyków życia duchowego gromadził ks. Adamecki dzieła Jana od Krzyża (1542-1591) i Teresy Wielkiej (1525-1582) – np. monumentalne *Obras de sta. Teresa de Jesus* (t. 1-7 Burgos 1915-1922), Gertrudy Wielkiej (*Révélations de sainte Gertrude* (t. 1-2, Tours 1926), Elżbiety od Trójcy Świętej (*Ecrits spirituels*, Paris 1949), także opracowania myśli ascetycznej wyżej wymienionych, a także św. Bernarda z Clairvaux (1090-1153), św. Tomasza z Akwinu (1225-

1274), św. Ludwika Marii Grignon de Montfort (1673-1716), św. Franciszka Salezego (1567-1622), św. Alfonsa Marii Liguoriego (1696-1787), św. Jana od Krzyża, Elżbiety od Trójcy Świętej (1880-1906), Johna H. Newmana (1801-1890). Nie brakło dzieł traktujących o duchowości chrzescijańskiej w poszczególnych okresach historii Kościoła.

Ze znaczących opracowań dotyczących modlitwy ks. Adamecki posiadał m.in. Raoula Plusa *Comment toujours prier* (Toulouse 1926) oraz *Comment bien prier* (Toulouse 1928), a zapewne także te pozycje w tłumaczeniu polskim; dzieła zbiorowe *L'oraison* (Paris 1947) i *La prière* (Avignon 1928), Romana Guardiniego *Initiation a la prière* (Paris 1951) oraz *Theologische Gebete* (Frankfurt a.M. 1944), Hansa Urs von Balthasara (zm. 1988) *Das betrachtende Gebet* (Einsiedeln 1955), Adalberta Hammana *La prière* (t. 1-2, Tournai 1959-1963).

Zupełne zrozumiałe jest zaznaczające się w księgozbiorze Adameckiego jego zainteresowanie ascetyką kapłańską; wśród 25 pozycji na ten temat spotykamy też pozycje na temat powołań do stanu duchownego, rozpatrywanego również z punktu widzenia psychologicznego i medycznego, np. R. Biota i P. Galimarda *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses* (Paris 1951), Josepha Gérauda *Itinéraire médico-psychologique de la vocation* (Le Puy 1959), Antoine'a Benkö i Josepha Nuttina *Examen de la personnalité chez les candidats à la prêtrise* (Louvain 1956). Natomiast tego, kto nie zna dokładnie życiorysu ks. Adameckiego, zadziwi pewnie znaczna liczba (ok. 30) pozycji poświęconych ascetyce zakonnej. Stanie się to jednak zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że w czasie studiów zagranicznych ks. Adamecki interesował się zachodnimi ośrodkami benedyktyńskimi, przez całe życie utrzymywał ścisłe kontakty z różnymi zakonami, był kierownikiem i opiekunem zakonów i zgromadzeń zakonnych żeńskich, a w latach 1954-1956 starał się usilnie o uzyskanie pozwolenia biskupa włocławskiego na wstąpienie do zakonu (zdaje się benedyktynów).[49]

W księgozbiorze ks. Adameckiego odbija się też jego zainteresowanie mistyką. Z ogólnych opracowań na ten temat posiadał on m.in. Auguste'a Poulaina (zm. 1919) *Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik* (Tl. 1-2, Freiburg Br. 1909), oraz nowsze francuskie wydanie tegoż (*Des graces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 10 éd., Paris 1922), a zapewne także w tłumaczeniu polskim (*Łaski modlitwy*, Poznań 1966), Auguste'a Saudreau (zm. 1946), *L'état mystique* (Paris 1921), Alberta Fargesa (1848-1926) *Les phénomènes mystiques* (t. 1-2, 2 éd., Paris 1923), Josepha de Guiberta *Études de théologie mystique* (Toulouse 1930), Aloisa Magera *Mystik als Lehre und Leben* (Innsbruck 1934), tegoż *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik* (Graz 1946), Anselma Stolza *Theologie der Mystik* (Regensburg 1936) i toż w tłumaczeniu francuskim (*Théologie de la mystique*, Chevetogne 1939), Fl. de Petera *Guide mystique* (Paris 1947), Gerda Walthera *Phänomenologie der Mystik* (Olten 1955). Posiadał też w swoim zbiorze dzieła o poszczególnych okresach i szkołach mistyki, a także o poszczególnych wybitnych mistykach, ich dziełach i nauce.

Mimo sporej liczby dzieł z ascetyki i mistyki nie posiadał jednak ks. Adamecki niektórych ważnych publikacji w tej dziedzinie wiedzy.[50] Nie można mieć jednak do niego o to pretensji, ponieważ nigdy nie był wykładowcą tego przedmiotu, a publikacje na ten temat gromadził jedynie z osobistej potrzeby.

d) biblistyka

Ilość pozycji (ok. 380) z tego działu w księgozbiorze ks. Adameckiego, który nie był biblistą z wykształcenia, może budzić zdziwienie, ale tylko u tego, kto nie wie, że Biblia jest podstawą wszystkich nauk teologicznych, a przede wszystkim tych, które ks. Adamecki z obowiązku czy z wyboru zgłębiał: liturgiki, ascetyki, liturgiki i teologii moralnej. Zgromadzony zbiór biblistyczny znacznie jednak przekracza taką potrzebę. Należy więc sądzić, że Biblia i wiedza o niej stały w centrum zainteresowań ks. Adameckiego. W niektórych działach część biblijna tego księgozbioru jest tak dobrze zaopatrzona, że dorównuje księgozbiorom niektórych ówczesnych biblistów wykładających w seminariach duchownych.[51]

Znalazły się w księgozbiorze Adameckiego przede wszystkim różne wydania Pisma Świętego (w sumie 56 pozycji) w językach oryginalnych (np. *Biblia hebraica* w wyd. E. Kittela), po grecku (Septuaginta), po łacinie, a także w językach nowożytnych: polskim, francuskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim i portugalskim. Najwięcej jest wydań w językach niemieckim i francuskim, w tym kilka częściowych wydań tzw. Biblii Jerozolimskiej. Do tego należy dodać ok. 50 pozycji wydań tekstu z dłuższymi komentarzami. Wśród nich jest niemal cała seria *Verbum Salutis*.

Były w nim także ogólne słowniki biblijne, np. Edmunda Kalta *Biblisches Reallexikon* (2 Aufl., Bd. 1-2, Paderborn 1938), Herberta Haaga *Bibel-Lexicon* (Einsiedeln 1951), A. van Deursena *Biblisches Bildwörterbuch* (Basel 1955), *Vocabulaire biblique*, sous la dir. de Jean-Jacques von Allmen (Neuchatel – Paris 1956), Josepha Bonsirvena *Vocabulaire biblique* (Paris 1958), J. Dheilly'a *Dictionnaire biblique* (Tournai 1964), *Kleines Stuttgarter Bibel Lexikon* (Stuttgart 1969), *Vocabulaire de théologie biblique*, sous dir. du Xavier Léon-Dufour (Paris 1962, 1970[2]), niekompletny (13 zeszytów) *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Bd. 1-2, Wuppertal 1970-1971).

Z konkordancji posiadał Julio Fuerstiego *Librorum sacrorum Veteris Testamenti concordantiae hebraice atque chaldaicae* (Lipsiae 1932), Alfreda Schmollera *Handkonkoradanz zum griechischen Neuen Testament* (7 Aufl., Stuttgart post 1945) i Gerharda Lisowsky'ego *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1958).

Synopsy były reprezentowane w księgozbiorze Adameckiego m.in. przez: A. Brassaca *Nova Evangeliorum synopsis* (Parisiis 1922), Josepha Schmida *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen* (Regensburg 1949), Alberta Hucka *Synopse der drei ersten Evangelien* (10 Aufl., Tübingen 1950), *Synopsis quattuor Evangeliorum. Loci evangeliorum apocryphorum*

et patrum adhibitis ed. Kurt Aland (ed. 2, Stuttgart 1964); P. Benoita i M.-E. Boismarda *Synopse des quatre Évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des pères* (t. 1-2, Paris 1965-1972).

Z szeroko rozumianej historii biblijnej ks. Adamecki posiadał ok. 50 pozycji. Po kilkanaście lub kilka pozycji odnosi się do historii Izraela – np. często wznawiane Martina Notha *Geschichte Israels* (6 Aufl., Berlin 1968), R. De Vauxa *Les institutions de l'Ancien Testament* (t. 1-2, Paris 1958-1960), Giuseppe Ricciottiego *Histoire d'Israël* (t. 1-2, Paris 1947) – do postaci biblijnych, życia i działalności Jezusa, św. Pawła oraz innych.

W księgozbiorze ks. Adameckiego było niewiele pozycji z archeologii biblijnej oraz geografii biblijnej. Znacząca wśród tych niewielu to W. Corswanta *Dictionnaire d'archéologie biblique* (Neuchatel – Paris 1956), Williama Foxwella Albrighta *L'archéologie de la Palestine* (Paris 1955), André Parrota *Terre du Christ* (Neuchatel – Paris 1965) – natomiast względnie dobrze (ponad 20 poz.) reprezentowana jest filologia biblijna, co nie powinno dziwić, bo ks. Adamecki do filologii miał szczególną predylekcję. Wstępów ogólnych i szczegółowych do Pisma Świętego jest w sumie ok. 50 pozycji.

Ze szczególną dbałością gromadził ks. Adamecki książki ukazujące teologię biblijną i poszczególne tematy teologiczne w Piśmie Świętym. Takich pozycji miał ks. Adamecki ok. 100. Z opracowań ogólnych tego typu obejmujących całe Pismo Święte lub Stary i Nowy Testament osobno można wymienić m.in.: F. Ceuppensa *Theologia biblica* (ed. 2, vol. 1-4, Taurini 1948), P. Grelota *Bible et théologie* (Paris 1965), Paula Heinischa *Theologie des Alten Testamentes* (Bonn 1940), P. van Imschoota *Théologie de l'Ancien Testament* (t. 1-2, Tournai 1954), Edmonda Jacoba *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel – Paris, 1955), Etheberta Stauffera *Die Theologie des Neuen Testaments* (4 Aufl., Stuttgart 1948), Maxa Meinertza *Theologie des Neuen Testamentes* (Bd. 1-2, Bonn 1950), Josepha Bonsirvena *Théologie du Nouveau Testament* (Paris 1951), Rudolfa Schnackenburga *La théologie du Nouveau Testament* (Brugis 1961), Karla Hermanna Schelklego *Theologie des Neuen Testaments* (Bd. 1-3, Düsseldorf 1968-1970; brak następnych tomów).

e) teologia dogmatyczna

Ks. Adamecki nie miał szczególnych zainteresowań do dogmatyki, ale mimo to zgromadził 215 pozycji z tej dziedziny teologicznej.[52] Posiadał słowniki teologii dogmatycznej, a mianowicie *Dizionario di teologia dommatica* (aut.: Pietro Parante, Antonio Piolanti, Salvatore Garofalo), Roma 1952, także w tłumaczeniu angielskim. Z podręczników posiadał – Silvestra Birngrubera *Das göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik* (Graz 1947); Ludwiga Otta *Précis de théologie dogmatique* (Mulhouse 1955; tłum. z niem.), Michaela Schmausa *Katholische Dogmatik* (Bd. 1-5, München 1938, 1954-1955; całość złożona z różnych wydań), oraz początkowe tomy posoborowego ujęcia dogmatyki (łącz-

nie z teologią fundamentalna i moralną) pt. *Mysterium Salutis*, w wersji niemieckiej z podtytułem *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (t. 1-2, Einsiedeln 1965-1967) oraz w wersji francuskiej z podtytułem *Dogmatique de l'histoire du Salut* (t. 1-9, 15, Paris 1969-1970).

Z tradycyjnych ujęć teologii dogmatycznej ks. Adamecki posiadał najwięcej publikacji z traktatu o Bogu (26 poz.), z eschatologii (36 poz.) i mariologii (22 poz.). W dziale mariologicznycm znajdujemy m.in. znaczące pozycje powojenne: *Enciclopedia Mariana „Theotócos"* (Genova – Milano 1954), Gabriela M. Roschiniego *Compendium mariologiae* (Romae 1946), Armanda Plessisa *Manuel de mariologie dogmatique* (Montfort-sur-Meu 1947), Paula Strätera *Katholische Marienkunde* (Bd 1-3, Paderborn 1947-1951), Otto Semmelrotha *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Würzburg 1950), Paula Hitza *Maria und unser Heil* (Gossau 1951), Josepha Patscha *Maria, die Mutter des Hern* (Einsiedeln 1953), Franza-Michela Willama *Marie Mère de Jésus* (Mulhouse 1954), René Laurentina *Court traité de théologie mariale* (4 éd., Paris 1959), M.-J. Nicolasa *Marie – Mère du Sauveur* (Paris 1967).

Z innych tematów teologicznych omawianych z punktu widzenia dogmatycznego posiadał ks. Adamecki po kilkanaście lub kilka pozycji, a z niektórych, np. o aniołach, nie miał wcale.

f) teologia moralna

Teologia moralna, dziedzina, którą ks. Adamecki studiował i którą wykładał w seminarium włocławskim, pod względem ilości posiadanych książek w jego księgozbiorze znajduje się dopiero na szóstym miejscu.

Z przedwojennych publikacji z tej dziedziny znajduje się w nim jedynie ok. 30 pozycji; reszta, a więc istotna jego część, musiała być zgromadzona w okresie powojennym. Pomocą w rozeznaniu w tym dziale może zatem służyć opublikowana przez ks. Stanisława Olejnika bibliografia za lata 1940-1964 dzieł obcojęzycznych z teologii moralnej,[53] tym bardziej że dzieł w języku polskim w tym dziale Adamecianów zachowało się tylko kilka (inne zostały wyłączone do dubletów).

Okazuje się, że wszystkie dziewięć głównych działów, na które podzielił ks. Olejnik całość teologii moralnej: 1) wstęp do teologii moralnej, 2) podstawy porządku moralnego, 3) możliwości realizowania porządku moralnego, 4) drogi realizowania porządku moralnego – normy postępowania, 5) przeszkody w realizacji porządku moralnego, 6) stosunek do Boga, 7) stosunek do siebie samego, 8) stosunek do bliźniego, 9) życie społeczne – są reprezentowane w księgozbiorze ks. Adameckiego.[54] Najwięcej pozycji znajduje się w dziale pierwszym (36) i trzecim (45); pozostałe działy mają po kilkanaście pozycji, z wyjątkiem ósmego, gdzie jest ich tylko pięć.

W dziale pierwszym najwięcej jest podręczników – 18 pozycji. Dziwi niewielka ilość podręczników w języku łacińskim (4 poz.), ale wydaje się, że

ks. Adamecki posiadał ich nieco więcej (zostały one jednak wyłączone do dubletów). Posiadał więc ks. Adamecki łacińskie podręczniki Giuseppe Fanfaniego (1876-1955) *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae* (t. 1-4, Romae 1950-1951), A. Lanzy *Theologia moralis* (t. 1, Taurini 1949), H. Noldina *Summa theologiae moralis* (ed. 29, Monachii 1944), Ad. Tanqereya *Synopsis theologiae moralis et pastoralis* (ed. 4-5, t. 1-3, Romae 1910-1912). Zapewne posiadał powszechnie obecne w zbiorach kapłańskich podręczniki B. Merkelbacha i D. Prümmera. Nie posiadał natomiast podręczników Aertnysa-Damena, A.M. Arregui, I.B. Ferreresa, E. Genicota i J. Salsmansa, T. Jorio, S. Loiano, P. Lumbrerasa, A. Peinadora, H. Peteersa, A. Piscetty, P. Regatillo i M. Zalby, A. Vermeerscha, M. Zalby.[55]

Najwięcej jest podręczników w języku francuskim i niemieckim (po 7 poz.). Z opracowań podręcznikowych w języku francuskim posiadał: Hériberta Jone'a *Précis de théologie morale catholique* (10 éd., Mulhouse 1944), Odona Lottina *Morale fondamentale* (Paris 1954), *Au coeur de la morale chrétienne* (Tournai 1957) oraz *Principes de morale* (t. 1-2, Paris 1947), Jean-Benoita Vittranta *Théologie morale* (éd. 15, Paris 1944). Natomiast z niemieckich są dzieła S. Birngrubera *Laienmoral* (Wien 1953), Bernarda Häringa *Das Gesetz Christi* (Freiburg 1954), Otto Schilinga *Grundriss der Moraltheologie* (2 Aufl., Freiburg 1949) oraz *Handbuch der Moraltheologie* (Bd. 1, Stuttgart 1952), Johanna Stelzenbergera *Lehrbuch der Moraltheologie* (Paderborn 1953), Ferdinanda Schönsteinera *Tugendlehre* (Klosterneuburg 1952), Fritza Tillmanna *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (Bd. 1-5, Düsseldorf 1951-1953).

Nie ma natomiast podręczników w żadnych innych językach, nawet we włoskim i hiszpańskim, co u tego, którego uczniowie nazywali „Hiszpanem" ze względu na jego zamiłowanie do języka hiszpańskiego, nieco dziwi.

W dziale: możliwości realizowania porządku moralnego najwięcej pozycji poświęconych jest problemowi wolności działania ludzkiego (6 poz.), cnotom (13 poz.) oraz sakramentom (18 poz.) – w ogólności oraz poszczególnym sakramentom, a przede wszystkim pokucie (12 poz.).

g) inne działy teologiczne

Spośród pozostałych działów teologii warto zwrócić uwagę na patrologię i teologię pasterską.

P a t r o l o g i ę z tego względu, że ks. Adamecki był przez pewien czas wykładowcą tego przedmiotu w seminarium włocławskim. Pewnie dlatego w jego księgozbiorze jest kilka słowników, podręczników i opracowań ogólnych z tego przedmiotu: trzy pierwsze tomy przydatnego w patrologii *Reallexikon für Antike und Christentum...* (Stuttgart 1950-), Edgara Goodspeeda *Index patristicus sive clavis patrum apostolicorum operum...* (Naperville 1960), *Clavis patrum latinorum* (Brugis 1951), Heinricha Krafta *Kirchenväter Lexikon* (München 1966), Jana Marii Szymusiaka i Marka Starowieyskiego *Słownik wczesnochrześcijańskiego*

piśmiennictwa (Poznań 1971), Henriego Tardifa *Qu'est-ce que la patrologie?* (Toulouse 1960), Gerharda Rauschena *Grundriss der Patrologie* (8. u. 9. Aufl., Freiburg i.Br. 1926), Bertholda Altanera *Patrologie* (5. Aufl., Freiburg 1958), Hansa von Campenhausena *Les pères grecs* (t. 1-2, Paris 1967), Johna Lawsona *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers* (New York 1961).

Z pism poszczególnych Ojców Kościoła i opracowań o nich ks. Adamecki najwięcej zdaje się cenił św. Augustyna (12 poz.). Inni reprezentowani są w tym księgozbiorze w niewielkim zakresie.

Natomiast publikacje z teologii pastoralnej służyły mu zapewne jako pomoc w duszpasterstwie. Zauważa się tu przede wszystkim publikacje ukazujące możliwości wykorzystania w duszpasterstwie psychologii i medycyny, np. obszerne dzieło Alberta Niedermeyera *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* (Bd. 1-6, Wien 1949-1952).

2. Część pozateologiczna

W części pozateologicznej księgozbioru ks. Adameckiego znajdują się encyklopedie ogólne (18 poz.) oraz pozycje z następujących dziedzin wiedzy: nauki o książce – 34 poz., religioznawstwo – ok. 70 poz., filozofia – ok. 140 poz., psychologia – ok. 80 poz., pedagogika – ok. 30 poz., nauki społeczne – ok. 20 poz., prawo – 3 poz., historia – ok. 80 poz., sztuka – ok. 40 poz., filologia – ok. 330 poz. (w tym ok. 100 poz. słowników dwu- i wielojęzycznych), teoria i historia literatury – ok. 60 poz., dzieła literackie – ok. 130 poz., nauki przyrodnicze – ok. 160 poz., medycyna – ok. 50 poz.

Z większych encyklopedii ogólnych posiadał ks. Adamecki polską *Wielką encyklopedię powszechną PWN* (t. 1-13, Warszawa 1962-1970) niemieckie: *Der Grosse Brockhaus* (15 Aufl., Bd. 1-21, Leipzig 1929-1939), *Der Grosse Herder* (5. Aufl., Bd. 1-12, Freiburg 1952-1962), oraz *Meyers kleines Lexikon* (Bd. 1-3, Leipzig 1967-1969), z francuskich *Larousse – trois volumes en couleur* (Paris 1965-1966), z rosyjskich *Enciklopedičeskij slovar* (t. 1-3, Moskva 1953).

Jak na księgozbiór wieloletniego bibliotekarza i bibliofila może dziwić niewielka liczba pozycji z nauk o książce. Widocznie ks. Adamecki w okresie swej działalności bibliotekarskiej wyposażał w takie publikacje najpierw księgozbiór seminaryjny, a dopiero na drugim planie stawiał swój własny. Ale miał oczywiście Józefa Grycza *Z dziejów i techniki książki* (Wrocław 1951), tegoż *Bibliotekarstwo praktyczne w zarysie* (Kraków 1945; wyd. 2, Wrocław 1951); *Bibliotekarstwo naukowe*, pod red. A. Łysakowskiego (Warszawa 1956); Józefa Grycza i Władysławy Borkowskiej *Skrócone przepisy katalogowania alfabetycznego* (Warszawa 1946; wyd. 3, Warszawa 1961); Adama Łysakowskiego *Katalog przedmiotowy* (Warszawa 1946); Józefa Grycza i Emilii Kurdybachy *Bibliografia w teorii i praktyce* (Warszawa 1953) i wykorzystywał je zapewne przy opra-

cowywaniu własnego księgozbioru. Dziejami książki interesował się ks. Adamecki do końca życia, co potwierdza w jego księgozbiorze obecność takich pozycji, jak: Svanda Dahla *Dzieje książki* (Wrocław 1965) i *Encyklopedia wiedzy o książce* (Wrocław 1971).

Różne religie interesowały ks. Adameckiego przede wszystkim jako wyraz wzniesienia ducha ludzkiego do Boga i dlatego dział religioznawstwa w jego zbiorze nie stoi na szarym końcu. Znajdują się w nim słowniki – m.in. Franza Königa *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956), Antona Anwandera *Wörterbuch der Religion* (Würzburg 1948) – oraz ogólne opracowania historii religii, np. *Histoire des religions* (t. 1-5, Paris 1953-1959), *Christus und die Religionen der Erde* (Bd 1-3, Wien 1951), Mircei Eliadego *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949). Nie brak książek ukazujących religię w aspekcie filozoficznym, psychologicznym i socjologicznym, są opracowania omawiające poszczególne religie, a najwięcej z nich poświęconych jest religii greckiej i rzymskiej, w tym sporo z tamtejszej mitologii (ok. 10 poz.).

Z filozofii ks. Adamecki gromadził zasadniczo te dzieła, które miały jakiś, choćby nawet odległy, związek z życiem duchowym człowieka. Zrozumiałe więc, że są u niego dzieła z etyki (15 poz.) i antropologii filozoficznej (ok. 20 poz.), ale spotyka się także po kilka pozycji z metafizyki, filozofii przyrody, teorii poznania, teodycei i logiki. Nie brak oczywiście tu, podobnie jak w każdym dziale Adamecianów, słowników (12 poz.) i opracowań ogólnych. Brak natomiast ogólnych opracowań z historii filozofii, a z kierunków filozoficznych najliczniej reprezentowany jest szeroko rozumiany tomizm - dzieła św. Tomasza, komentarze do nich i opracowania jego myśli (25 poz.). Z autorów współczesnych pierwsze miejsce zajmuje Jacques Maritain (ponad 10 poz.).

W czasie studiów we Fryburgu w 1924 r. ks. Adamecki pisał: „Poza teologią moralną uwzględniam psychologię, która się okazuje wprost niezbędna do mojej specjalności".[56] Wyjawił, że interesuje się szczególnie psychologią poznania i psychologią mistycyzmu.[57] Niestety w zachowanym jego księgozbiorze zachowały się tylko cztery pozycje z z dziedziny psychologii wydane przed 1939 r., nie znaczy to wcale, że nie miał ich o wiele więcej.

W zachowanych do dziś Adamecianach najczęściej spotyka się prace z psychoanalizy (13 poz.) oraz ukazujące psychikę człowieka w aspekcie religijnym i moralnym (12 poz.), co zdaje się potwierdzać, że zainteresowaniom z lat studenckich pozostał ks. Adamecki wierny do końca.[58] Jak w każdej dziedzinie tak i w tej nie brak u ks. Adameckiego słowników (6 poz.), a należy się spodziewać, że były w nim także opracowania podręcznikowe i ogólne w języku polskim.

Pedagogika w księgozbiorze Adameckiego pod względem ilości pozycji zajmuje podrzędne miejsce. Tematy reprezentowane kilkoma pozycjami to: kształtowanie charakteru, samowychowanie i historia wychowania. Z wybitnych pedagogów znalazł uznanie u ks. Adameckiego jedynie Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966) – 3 poz.

W dziale historii brak u Adameckiego znaczących pozycji, a i pozostałych nie jest wiele (np. o historii Polski traktują jedynie 24 poz.). Po przejrzeniu ich można wysunąć przypuszczenie, że ks. Adamecki interesował się przede wszystkim historią kultury.

Ze sztuki ks. Adamecki posiadał m.in. trzy słowniki ogólne z tej dziedziny w języku niemieckim, dalej Louisa Réau *Dictionnaire polyglotte des termes d'art et d'archeologie* (Paris 1953), *Geschichte der Kunst Altertum* (Berlin 1940), Jacoba Burckhardta *Kultur und Kunst der Renaissance in Italien* (Berlin 1936), Władysława Witwickiego *Wiadomości o stylach* (Warszawa 1959); kilka pozycji o sztuce chrześcijańskiej, a mianowicie Louisa Réau *Iconographie de l'art chrétien* (t. 1, Paris 1955), René Gillesa *Le symbolisme dans l'art religieux* (Paris 1961), P.-R. Régameya *Art sacré au XXe siècle?* (Paris 1952), Heinricha Lützlera *Die christliche Kunst des Abendlandes* (Bonn 1932).

W bogato zaopatrzonym dziale filologii właściwie nie ma teoretycznych dzieł ogólnych z tej dziedziny wiedzy. Natomiast jest sporo pozycji o poszczególnych językach i pomocy do ich nauki (podręczniki, gramatyki, słowniki). Na pierwszym miejscu pod względem ilościowym plasuje się język polski - ok. 50 poz.,[59] na drugim język grecki - ponad 40 poz. (w tym także podręczniki do języka nowogreckiego), dalej języki: rosyjski - 26 poz.; łaciński, angielski, francuski i niemiecki - po ok. 20 poz.; hebrajski i hiszpański - po 4 poz.; włoski, niderlandzki i kastylijski - po 3 poz.; portugalski i szwedzki - po 1 poz. Zastanawia w tym zbiorze duża liczba pozycji odnoszących się do języków greckiego i rosyjskiego, mała natomiast liczba tychże z języków: łacińskiego, włoskiego i hiszpańskiego.

Miał też ks. Adamecki bogaty zbiór słowników dwujęzycznych, w tym najwięcej dla użytkowników języka niemieckiego (ok. 30 poz.), dalej dla języka polskiego (26 poz.) – w tym tak znaczące, jak: *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny (t. 1-4, Warszawa 1958-1965) oraz pierwsze tomy *Słownika łacińsko-polskiego*, pod red. Mariana Plezi (t. 1-5, Warszawa 1959-1979) – języka rosyjskiego (23 poz.) i inych (po kilka pozycji).

W dziale literatury 1/3 jego część (21 poz.) zajmuje szeroko rozumiana teoria literatury. Z informatorów posiadał ks. Adamecki pięć (w różnych językach) tzw. ksiąg cytatów, słowniki pisarzy świata oraz poszczególnych narodów, bardzo przydatne dzieło dla bibliografów i bibliotekarzy Adama Bara *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących* (t. 1-3, Kraków 1936-1938), natomiast z historii literatury oprócz dziejów literatury starożytnej (greckiej i rzymskiej) oraz polskiej, także zarysy dziejów literatur: francuskiej, niemieckiej i włoskiej. To, co zachowało się dotychczas w księgozbiorze ks. Adameckiego z dzieł literackich, to tylko ich część. Miał on ich znacznie więcej; wśród nich nawet literaturę dla dzieci, a także zbiorek kryminałów.[60]

W księgozbiorze kapłana budzi zainteresowanie spora liczba pozycji z nauk przyrodniczych. Są wśród nich podręczniki i opracowania ogólne, a także

z poszczególnych nauk przyrodniczych, takich jak: geografia, astronomia, fizyka, chemia, biologia. W tej ostatniej warto wyróżnić książki z botaniki, których jest ok. 50 poz. Przeglądnięcie ich przekonuje, że ksiądz Adamecki z predylekcją gromadził publikacje o roślinach leczniczych i ozdobnych.

Z zachowanych książek o treści medycznej niemal wszystkie zostały wydane po 1945 roku. Są to zasadniczo popularne opracowania, przydatne dla każdego człowieka dbającego o swoje zdrowie, np. książki z higieny, dietetyki, ziołolecznictwa, publikacje ukazujące związek zdrowia fizycznego z psychiką i życiem duchowym (religijnym) człowieka.

* * *

Jeśli chodzi o chronologię wydawniczą książek ze zbioru ks. Adameckiego, to przedstawia się ona następująco: z w. XIX – 44 poz., z lat 1901-1939 – ok. 650 poz., z lat 1940-1965 – ok. 2530 poz., z lat 1966-1971 – ok. 310 poz. (dla kilkudziesięciu pozycji nie udało się ustalić roku wydania). Skoro weźmie się pod uwagę, że w latach powojennych ks. Adamecki nabywał zasadniczo książki ostatnio wydane (świadczą o tym zapiski ołówkiem na odwrocie okładziny notujące miesiąc i ostatnie dwie cyfry roku nabycia), to można z tego wyciągnąć wniosek, że jego księgozbiór powiększał się najszybciej w latach 1945-1965 (wpływało wtedy do niego rocznie ponad 120 pozycji), natomiast znacznie osłabł po 1965 r. i wpływało wtedy do niego niewiele ponad 50 pozycji rocznie (być może było spowodowane to i tym, że ks. Adamecki nie mógł już pomieścić zbioru w swoim mieszkaniu i dwie szafy z książkami musiał wystawić na korytarz seminaryjny).

Ks. Adamecki zgromadził niewiele tytułów czasopism. W obecnie zachowanej części można odnaleźć 12 tytułów w 334 tomach. Są to następujące czasopisma: „Art d'Église" (od 1948 r.), „Bible et vie chrétienne" (od 1953), „Ephemerides liturgicae" (od 1935), „Liturgisches Jahrbuch" (1951-1960), „Lumiere et vie" (od 1951), „La Maison-Dieu" (od 1945), „Nouvelle revue théologique" (od 1940), „Paroisse et liturgie" (od 1946), „Ruch Biblijny i Liturgiczny" (od 1948), „La vie spirituelle" (od 1933), „Supplément de la Vie spirituelle" (od 1947), „La vie intellectuelle" (1928-1937), „Znak" (od 1946). Wyżej wymienione tytuły ks. Adamecki gromadził przez całe życie i skompletowanym rocznikom dawał oprawę introligatorską. W dopływie czasopism zagranicznych musiały istnieć przeszkody, ponieważ w niektórych ciągach roczników są luki.

W zbiorze seminaryjnym nie udało się napotkać znaków własnościowych ks. Adameckiego na rocznikach „Ateneum Kapłańskiego" i „Kroniki Diecezji Włocławskiej", ale zapewne takowe posiadał. Nie napotkano też takich tytułów, jak: „Homo Dei", „Msza Święta", „Mysterium Christi" i „Szkoła Chrystusowa", których można by się spodziewać w tym zbiorze ze względu na ich tematykę.

Bardzo charakterystyczny dla zachowanej części omawianego księgozbioru jest jego profil językowy. Tylko 13,7% całości zajmują pozycje

w języku polskim (w rzeczywistości w księgozbiorze ks. Adameckiego pozycji polskich było trochę więcej, ale znaczna ich część została wyłączona do dubletów), natomiast ponad 86% to pozycje obcojęzyczne. Wśród tych ostatnich króluje język francuski – 44% księgozbioru, na dalszych miejscach plasują się: język niemiecki – 25%, łaciński – 4,7%, angielski – 2,2%, włoski i rosyjski – po 1,3% i hiszpański – 1,2%; kilkunastoma pozycjami reprezentowane są w zbiorze języki: hebrajski (8), grecki (3), niderlandzki (3), portugalski (1); 5,8% księgozbioru zajmują pozycje dwu- i wielojęzyczne.

Wykorzystanie księgozbioru

Powstaje pytanie, w jakim stopniu ks. Adamecki wykorzystywał tak wielki księgozbiór. Najłatwiej można by to stwierdzić na podstawie śladów lektury na jego książkach. Tych niestety jest niewiele i spotyka się je przeważnie na publikacjach przedwojennych. Są to najczęściej podkreślenia w tekście lub zaznaczenia na marginesie ołówkiem czarnym lub czerwonym, czasem kartka z pismem ks. Adameckiego w środku. Czasem o korzystaniu z książki można wnioskować jedynie na podstawie porozcinanych składek, jeżeli książka była wydana bez obcięcia brzegów. Jednak takich pozycji, które mają na sobie jakiekolwiek ślady lektury, jest jedynie 53.

Nie mówi to jednak wiele o rzeczywistym wykorzystaniu księgozbioru, ponieważ ks. Adamecki jako miłośnik książki, starał się, szczególnie w okresie powojennym, nie zostawiać trwałych śladów lektury na swoich książkach. Czasem o korzystaniu z książki świadczy jedynie charakterystyczna zakładka (kilkakrotnie złożony karteluszek, najczęściej kartka ze ściennego kalendarza). Jednak zapisane daty na części zachowanych kart katalogowych sugerują, że ks. Adamecki zazwyczaj przynajmniej z grubsza przeglądał większość nabytych przez siebie pozycji. Przeglądał też zapewne abonowane przez siebie czasopisma, bo napotykane tam recenzje czasem odnotowywał na swoich książkach.[61]

Pośrednio o zamiłowaniu do studiowania wszelkich książek może świadczyć staranie się o pozwolenie na czytanie wszelkich książek i czasopism zakazanych.[62]

Zdarzają się też bardziej wyraźne ślady lektury. Noszą je przede wszystkim niektóre wydania Pisma Świętego, w których zauważa się wpisane w tekst kolejne daty dzienne, co świadczy o kilkakrotnym czytaniu przez ks. Adameckiego całej Biblii systemem *lectio continua*. Takie znaki noszą na przykład: *Pismo Święte Nowego Testamentu* w tłumaczeniu z greckiego przez ks. Seweryna Kowalskiego (Warszawa 1957; BSWł I 11899) oraz *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych w opracowaniu pod red. benedyktynów tynieckich, tzw. Biblia Tysiąclecia (Poznań 1965; BSWł I 18002).

W książce Piusa Parscha *Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św. w duchu odnowienia liturgicznego* (Kraków 1947; BSWł I 17987) – tłumaczenie z języka niemieckiego dokonane przez jezuitę Józefa Pachuckiego – znajdujemy liczne po-

prawki atramentem, co naszemu bibliofilowi raczej się nie zdarzało. Widocznie ks. Adameckiego, purystę językowego, mocno zdenerwowała nieporadność przekładu. Jednak w nocie bibliograficznej potraktował go względnie łagodnie.[63]

Zdarzają się też ślady lektury na pozycjach, które ks. Adamecki wykorzystywał do pisanych przez siebie, co prawda nielicznych, drukowanych opracowań. Na przykład liczne podkreślenia ołówkiem czarnym i czerwonym na pozycji Jacquesa Frogera *Les origines de Prime* (Roma 1946; BSWł II 10169); staje się to zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że na podstawie tego właśnie opracowania ks. Adamecki opublikował artykuł o formowaniu się godzin liturgicznych.[64] Inną pozycję – Auguste'a Croegaerta *Les cérémonies du baptême et de la confirmation* (3 éd., Bruges 1943; BSWł II 5387), nabytą w Paryżu w marcu 1946 r. – cytował w artykule o związku liturgii chrzcielnej z życiem chrześcijańskim.[65]

W opracowaniach ks. Adameckiego widać, że swobodnie posługiwał się literaturą obcą, którą miał pod ręką w swoim mieszkaniu. Wykazał to szczególnie w czterech hasłach, które napisał do 33 tomu *Encyklopedii kościelnej* Nowodworskiego (Włocławek 1933): *Zamiar, zamierzenie* (s. 3-34), *Zbieg świąt* (s. 145-146), *Zmarłych cześć* (s. 257-258), *Żałoba* (s. 402-403). Nawet do tak krótkich opracowań „wcisnął" ks. Adamecki sporo odwołań do literatury przedmiotu.

Dobre rozeznanie w ukazujących się pozycjach i posiadanie większości z nich na własność pozwoliło ks. Adameckiemu pisać recenzje i noty bibliograficzne o nich. W sumie w ten sposób zarekomendował w latach 1927-1957 na łamach „Atenеum Kapłańskiego" 69 pozycji, w tym 60 pozycji przed 1939 rokiem.[66]

Bogaty, o dość szerokiej tematyce księgozbiór pozwolił też ks. Adameckiemu zestawiać z autopsji filozoficzno-teologiczne i teologiczne bibliografie tematyczne, które publikował także na łamach „Ateneum Kapłańskiego". Ułożył i opublikował trzy takie bibliografie zestawione z wydawnictw obcych[67] oraz jedną z wydawnictw polskich.[68] Prześledzenie tych bibliografii pozwala stwierdzić, że większość odnotowanych tam pozycji, z wyjątkiem tych o tematyce mariologicznej, posiadał w swoim osobistym księgozbiorze, co pozwalało mu na podstawie osobitego oglądu precyzyjnie zaszeregować je do poszczególnych działów.

Z księgozbioru tego korzystał nie tylko sam właściciel. Korzystali z niego także czasem inni księża profesorowie seminarium włocławskiego, a także spoza Włocławka. Wiadomo o tym z ustnego świadectwa żyjących profesorów włocławskich, potwierdzają to też nieliczne ślady w księgozbiorze. Na przykład w książce Raoula Plusa *Le folie de la Croix* (Toulouse 1926) zachowała się kartka potwierdzająca, że w 1930 r. wypożyczył ją ks. Władysław Miemiec (później Mirski);[69] w książce *Moïse – l'homme de l'Aliance* (Paris 1955) podziękowanie ks. dra Bernarda Wodeckiego, werbisty z Pieniężna, za jej wypożyczenie;[70] na książce Oliviera A. Rabuta *La problème de Dieu inscrit dans l'évolution* (Paris 1962) widnieje zapis ołówkiem: „Własność ks. prof. Adameckiego z Włocławka – do zwrotu".[71]

Zdarzają się w zbiorze ks. Adameckiego książki, które pozostają w stanie niemal dziewiczym, z nierozciętymi składkami (naliczono takich 26). Znak to ewidentny, że posiadacz w całości ich nie czytał. Ale i te mają rozcięte składki w miejscach, gdzie znajduje się spis treści, wstęp i zakończenie; może to świadczyć, że ks. Adamecki przeglądał je przy układaniu wspomnianych wyżej bibliografii.

Losy księgozbioru

Istniało przekonanie, że gdy książka weszła do księgozbioru ks. Adameckiego, to już tam pozostawała na zawsze. W rzeczywistości były pod tym względem wyjątki. W latach 1957-1958 w dokumentacji biblioteki seminaryjnej spotyka się potwierdzenie zakupu od niego czterech książek.[72] Natomiast w latach 1959-1965 potwierdza ona otrzymanie w darze od ks. Adameckiego 91 woluminów.[73] Ponieważ jednak w księgozbiorze seminaryjnym spotyka się książki mające charakterystyczną oprawę introligatorską biblioteki seminaryjnej, które noszą na sobie znaki własnościowe ks. Adameckiego, a nie posiadają żadnego ze znaków akcesyjnych nadawanych od 1956 r. skrupulatnie wszystkim wpływającym książkom, można wnioskować, że ks. Adamecki za czasów swego kierownictwa biblioteką seminaryjną przekazał jej pewną część swoich książek albo w darze, albo w drodze wymiany.[74]

Czasem lubił podarować książkę komuś, o kim sądził, że potrafi ją docenić i wykorzystać. Na przykład w księgozbiorze ks. Franciszka Jóźwiaka odnaleziono 17 pozycji o tematyce biblijnej noszących znaki własnościowe ks. Adameckiego.[75] O otrzymaniu w darze encyklopedii pedagogicznej wspomina ks. Jerzy Bagrowicz.[76] Zachowała się jedna książka[77] z dedykacją ks. Adameckiego dla ks. Stanisława Piotrowicza, wpisaną 16 VII 1956 r. Czyżby w ostatniej chwili nasz bibliofil pożałował tego daru i zostawił go u siebie?

Ks. Adamecki zapisał swój księgozbiór w testamencie sporządzonym 23 maja 1972 r. Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku. Oto odnośny fragment tego testamentu: „Najważniejszą rzecz, swoje książki, które z takim trudem zbierałem (jest ich około 3000 tomów)[78] – przekazuję Bibliotece Seminarium Duchownego wyrażając następujące życzenia: a) żeby mojej biblioteki nie włączać do ogólnego zbioru i w ten sposób umożliwić jak najrychlejsze korzystanie z książek; b) żeby nie odklejać ekslibrisów, a do książek najnowszych, które nie są zaopatrzone w ekslibrisy, powklejać je."[79]

Niedługo po pogrzebie ks. Adameckiego jego książki zostały przeniesione do magazynu nowych druków biblioteki seminaryjnej (tylko znikoma część mogła przy tym ulec rozproszeniu), łącznie z regałami. Mimo tego nie udało się zachować porządku, w jakim były ułożone. Ponieważ jednak, jak się zdaje, nie zamierzano stworzyć z Adamecianów osobnego zbioru (w pomieszczeniach bibliotecznych nie było zresztą na to miejsca), nie miało to większego znaczenia. Nie wklejono ekslibrisów, ale nowo nabyte książki były na szczęście oznaczone

własnoręcznym podpisem ks. Adameckiego. Nie sporządzono też spisu przekazanego zbioru, co jednak przy ówczesnej obsadzie personalnej biblioteki (jedna osoba, bez dyrektora) było niemożliwe. Jakąś dokumentacją mógłby być katalog (kartki ze skróconymi opisami) zawierający się w dwóch skrzynkach, ale uległ on z czasem rozproszeniu.

Początkowo z księgozbioru Adameckiego włączono do zbioru seminaryjnego najpotrzebniejsze pozycje (dostały się ona głównie do księgozbioru podręcznego). Niektóre, jeszcze nie skatalogowane, wypożyczali niektórzy profesorowie seminarium. Reszta czekała na opracowanie. Zasadnicza część Adamecianów została skatalogowana i włączona do księgozbioru seminaryjnego w latach 1975-1977.[80] Nieco pozycji dołączono do niego w latach późniejszych.

Skatalogowanie książek po ks. Adameckim wpłynęło w niewielkim stopniu na zainteresowanie się nimi. Obecnie wielokrotne ślady wypożyczeń noszą tylko pozycje w języku polskim; natomiast najwartościowsza część Adamecianów, pozycje w językach obcych, stoi nadal w olbrzymiej większości na półkach nietknięta ręką żadnego czytelnika. Śladów wypożyczeń można się doszukać jedynie na kilkudziesięciu z nich (niewiele ponad 1%).

* * *

Nawet w miarę dokładna analiza nie pozwala jednoznacznie zaklasyfikować księgozbioru ks. Adameckiego i ocenić jego wartości. Wbrew krążącym za życia ks. Adameckiego opiniom nie był to typowy zbiór bibliofilski: nie miał określonej tematyki, nie było w nim dzieł szczególnie rzadkich i cennych (nie było w nim na przykład ani jednego starego druku), nie wyróżniał się książkami szczególnie pięknie wydanymi czy oprawionymi. Jeżeli można mówić o jakimś zacięciu bibliofilskim u Adameckiego, to było nim zbieranie wszelkiego rodzaju słowników, zarówno filologicznych poszczególnych języków, dwu- i wielojęzyczne, jak i ze wszelkich dziedzin wiedzy, nawet bardzo odległych od możliwości praktycznego wykorzystania, np. o lotnictwie, o morzu itp.

Raczej jest to księgozbiór kapłana, który na wzór ludzi renesansu starał się wiedzieć „coś o wszystkim i wszystko o czymś".

Wiedzieć wszystko o czymś to być specjalistą z pewnej dziedziny wiedzy. Ks. Adameckiego uważano za specjalistę od liturgiki. Tymczasem on sam w czasach studenckich napisał, że szczególnie interesuje się tym, co dotyczy życia wewnętrznego (a więc teologia duchowości, moralna, biblistyka), a przede wszystkim jego związkiem z liturgią. I temu pozostał wierny.

Wydaje się, że ks. Adamecki za szeroko zakreślił sobie specjalizację. Nawet w ówczesnych czasach tak szeroko zaplanowanej biblioteki osobistej nie dało się ani zebrać (chociażby ze względów finansowych), ani jej ogarnąć. Dlatego przy gromadzeniu książek ks. Adamecki popełniał czasami niekonsekwencje; zdarzało mu się na przykład kupić dwa razy tę samą książkę, sprowadzić wąskospecjalistyczną dysertację z biblistyki, a pominąć dość ważną pozycję z teologii liturgii itp.

Ta część księgozbioru, która pozwala wiedzieć coś o wszystkim, szła u ks. Adameckiego zbyt w głąb, a czasami chaotycznie. Nie sprzyjało to zapewne skupieniu się na swej dziedzinie. Dodatkowo odciągały od niej czasochłonne hobby: beletrystyka i botanika.

Trzeba też pamiętać, że od czasów studiów do końca życia ks. Adamecki mieszkał we Włocławku w budynku seminaryjnym, w pobliżu biblioteki, a przez wiele lat był bibliotekarzem. Rozbudowywanie więc swojego księgozbioru poza swoją specjalizację było zbytecznym obciążeniem.[81]

Mimo tych zastrzeżeń trzeba przyznać, że ks. Adamecki zgromadził jednak wartościowy księgozbiór z kilku dziedzin teologicznych. O jego przydatności świadczy fakt, że większości zgromadzonych w nim książek biblioteka seminaryjna we Włocławku dotychczas nie posiadała i dlatego bardzo ją one wzbogaciły. Szkoda tylko, że dotychczas nie były wykorzystywane w większym zakresie. Pewnie nawet utworzenie z nich księgozbioru wydzielonego, jak sugerował w testamencie ks. Adamecki, niewiele by pomogło. Na przeszkodzie ciągle stała i stoi mała znajomość języków obcych u potencjalnych czytelników. Zanim pod tym względem się poprawi, Adameciana zapewne się zestarzeją i zdezaktualizują.

Może jednak nie całkowicie?

SUMMARY

The most sizeable books gift, which was passed over to the library of the seminary in Włocławek in the second half of twentieth century is the private library of Rev. Jan Adamecki (1895-1972), professor of the diocesan seminary of Włocławek (1927-1971) and also its librarian in the years 1932-1956. Rev. Jan Adamecki was known in Poland above all as a liturgist and owner of a very rich library about which was a lot of talking but few had known its real value.

From the private library of Rev. Jan Adamecki, so far, in the seminar library were saved 3620 titles in about 4500 volumes having his own signs (few hundreds small brochureshas not been counted in this number). To this should be added few hundreds titles which most probably came from books collection of Rev. Adamecki although they have not got his ownership signs. In total, private library of Rev. Adamecki should be estimated well above 5000 volumes.

From the contents point of view Rev. Adamecki's private books collection could be divided into two main parts: theological and non-theological. In the saved theological part it could be counted about 2300 titles. The rest, about 1320 titles, it means quite rich non-theological (above 1/3 of the total collection) books collection.

It should be said that Rev. Adamecki had gathered a very valuable collection of books from few theological fields, mainly in foreign languages. About its usefulness indicates the fact the seminar library in Włocławek till now had not had that bigger part of the collected books and therefore they have enriched it enormously. It is a great pity that because of lack of knowledge in foreign languages they had not been used sufficiently until now.

PRZYPISY

[1] J. Adamecki, *Dziennik duchowy z okresu studiów seminaryjnych i pierwszych lata kapłaństwa 1913-1921*, s. 44 (rkps w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku)

[2] Tamże, s. 114.

[3] Książki, które noszą ślady nabycia w tych latach to: F.X. Kerer, *Die Macht der Persönlichkeit im Priesterwirken*, 4 u. 5 Aufl., Regensburg 1912 – nabyta 10 IV 1917 r.; J. Liensberger, *Im Heiland meine Freude! Erzählunen für Erstkommunikanten*, 2 Aul., Freiburg i.Br. 1917 (BSWł I 5243) – nabyta 28 IV 1917; F. Hense, *Die Versuchungen und ihre Gegenmittel*, 3 Aufl., Freiburg i.Br. 1902 (BSWł I 5031) – nabyta 2 VI 1917 r. oraz; C. Marmion, *Le Christ vie de l'ame*, 13 éd., Paris 1921 (BSWł I 12959) i tenże, *Le Christ dans ses mystères*, 5 éd., Paris 1921 (I 12960) – nabyte we Włocławku 1921 r.

[4] „Cieszyłem się z pochwał – np. [...] jeżeli komu podobały się moje książki" (J. Adamecki, *Dziennik duchowy...*, dz. cyt. s. 141).

[5] Świadczą o tym zapiski po francusku w jego *Dzienniku duchowym* z lat seminaryjnych.

[6] W pierwszych miesiącach po przyjeździe do Fryburga ks. Adamecki żalił się jednak w liście do biskupa włocławskiego: z powodu panującej tu drożyzny „żeby kupić jakie książki, nie mogę na razie marzyć, ale mam nadzieję, że jakoś to będzie" – Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), k. 10, list z dn. 6 V 1922 r.

[7] Na przykład po otrzymaniu wiadomości o przyznaniu mu pożyczki, pisze, że pozwoli mu tu spłacić długi, i dodaje: „i może jeszcze nieco przeznaczyć na niektóre książki, potrzebne mi do rozprawy, a których nie znajduję w bibliotekach" (Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), k. 35, list z dn. 30 VIII 1925 r.), a nieco dalej: „Pensja wikariuszowska stanowi dla mnie ogromną pomoc, gdyż mogę sobie kupić od czasu do czasu trochę książek, bez których niepodobna pracować" (tamże, k. 35v).

[8] W zachowanym dotychczas księgozbiorze proweniencje z tego czasu posiada 27 pozycji. Były wśród nich także publikacje profesorów ks. Adameckiego z uniwersytetu we Fryburgu, zazwyczaj noszące ślady lektury, np. Johanna Petera Kirscha (historia liturgii) *Die Stationskirchen des Missale Romanum*, Freiburg Br. 1926; Francesca Marín-Soli (dogmatyka) *Le vraie et la fause virtualité du donné révélé*, Gand 1923; Marca de Munnyncka (psychologia) *Les surprises de l'imagination*, Bruxelles 1923; dzieła profesora teologii moralnej Francisca Ramireza, początkującego wówczas naukowca, którego ks. Adamecki wybrał na promotora swojej rozprawy doktorskiej, ukazały się dopiero później, ale też znalazły się wśród Adamecianów.

[9] Pięć tomów tego wydania (*Obras de Sta. Teresa de Jesus*, Burgos 1915-1922) będącego w posiadaniu ks. Adameckiego przetrwało do dziś w bibliotece seminarium włocławskiego (sygnat.: BSWł III 135).

[10] *Kronika Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, z. 1: 1945-1946, s. 18 (rkps w Archiwum Bibl. Sem. Włocł.)

[11] Por. S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939-1945. Seria I – ogólna*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 38(1979), s. 255.

12 Dotychczas zachowały się cztery takie pozycje (o sygnaturach: BSWł I 5743, I 8510, II 4953, II 5035). O bibliotece obozowej w Dachau zob. Korszyński, *Jasne promienie...*, dz. cyt., s. 102.

[13] Błędna jest zatem informacja ks. Stanisława Librowskiego, że księgozbiór ks. Adameckiego „w całości przepadł w czasie wojny" (S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939-1945. Seria 1. Ogólna*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 38(1979) s. 257; zob. też: *Straty bibliotek w czasie II wojny światowej w granicach Polski z 1945 roku. Wstępny raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1994, s. 333).

[14] Takie zapisy proweniencyjne nosi 31 pozycji.

[15] Tak np. nabył M. Samuela Lindego *Słownik języka polskiego*, wyd. 3 fotoofset., t. 1-6, Warszawa 1951 (BSWł III 352), o czym świadczy wklejony w t. 1 fragment talonu subskrypcyjnego wydanego przez Państwowy Instytut Wydawniczy.

[16] Por. dedykację na książce P. Parscha *Rok liturgiczny* – jej przekład na polski został dokonany pod kierunkiem ks. Adameckiego – (BSWł II 4436): „Kochanemu ks. Antoniemu Warmuzowi z wyrazami wdzięczności za dostarczanie książek – ks. J. Adamecki, Włocławek 13 I 1950".

[17] Archiwum Bibl. Sem. Włocł.; teczka: *Notatki i spisy książek przekazanych do BSWł.*, luźna kartka w kopercie: *Adamecki* (ks. Adamecki tak zapisuje intencję mszalną: za „Antosia i Bolesia, którzy mi pomagają w zdobywaniu książek").

[18] Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), pisma z dn. 19 VI 1965, 19 VI 1965, 1 VII 1965.

[19] Jest to dokument z dn. 6 XI 1952 r., z nadrukiem firmowym wydawnictwa Max Hueber (München), stwierdzający, że przesyłka została przekazana z polecenia autora (Archiwum Bibl. Sem. Włocł.; teczka: *Notatki i spisy książek przekazanych do BSWł.*, luźna kartka w kopercie: *Adamecki*).

[20] Nie ma natomiast żadnych śladów pośrednictwa w zakupie książek we Włoszech w korespondencji kolegi ks. Adameckiego, kapłana włocławskiego ks. Franciszka Mączyńskiego (1901-1998), który od 1946 r. przebywał w Rzymie (w l. 1958-1988 był rektorem Instytutu Polskiego) i załatwiał książki zagraniczne niektórym duchownym w Polsce (np. kard. Stefanowi Wyszyńskiemu, bp. Antoniemu Pawłowskiemu).

[21] Naklejka OR PAN-u pozostała np. na poz. BSWł I 11268; zapisy ołówkowe na poz. BSWł II 11973, 18862.

[22] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1957, s. 242.

[23] Wiadomość ustna z dn. 18 VIII 1998 r. od ks. Jerzego Bagrowicza, prefekta wychowawczego seminarium włocławskiego w l. 1970-1972.

[24] Gdy ktoś z alumnów dyżurujących przy śmiertelnie chorym ks. Adameckim powyciągał do obejrzenia niektóre książki z półek, ten, gdy się obudził, był z tego bardzo niezadowolony (wiadomość ustna z dn. 17 VIII 1998 r. od ks. Władysława Czamary, który jako infirmiarz seminaryjny opiekował się ks. Adameckim w czasie jego choroby).

[25] Wiadomość ustna od długoletniego (od 1950 r.) introligatora biblioteki seminaryjnej we Włocławku, Władysława Szymczaka; K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 65(1996) s. 387.

[26] Zob. np. poz. BSWł II 12036, 12081, 12304, 13790, 14869.

[27] Zob. poz. BSWł I 18798; tak też podpisywał ks. Adamecki niektóre swoje drukowane artykuły.

[28] Zob. np. poz. BSWł II 12297, 12720, 11838, 14537.

[29] Zob poz. BSWł I 11507.

[30] Zob. np. poz. I 1859, 5327, 6418, 6329; II 7749, 13032.

[31] Zob. np poz. I 8350, 10712; II 2430, 4051.

[32] Zob. np. poz. I 5865, 18569; II 7710, 12960, 14373.

[33] Zob. poz. I 10757.

[34] Zob. poz. I 5131, II 5066.

[35] Zob. *Motyw religijny w ekslibrisie polskim*, Toruń 1994, s. 50 (poz. 191).

[36] K. Rulka, *Książkowe znaki własnościowe duchownych diecezji włocławskiej*, „Kron. Diec. Włocł." 78(1995) s. 184-185. Wbrew temu, co tam napisałem, większość książek ks. Adameckiego została oklejona ekslibrisami. Ekslibrisów nie mają przeważnie woluminy pozostające w oprawie kartonowej.

[37] Zob poz. BSWł I 6158 i 7037.

[38] Zob. np. poz. I 18051, 19322.

[39] Taki sposób numerowania książek zastosował ks. Adamecki także w bibliotece seminaryjnej, ale nie został on zachowany dotychczas.

[40] Zob. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), k. 32, list z dn. 2 VI 1925 r.

[41] Wydaje się, że dobór pozycji w tej bibliografii jest w pewnym stopniu dyskusyjny; zdarzają się też pomyłki w opisach bibliograficznych.

[42] Sygnatury tych pozycji, które obecnie znajdują się w bibliotece seminaryjnej we Włocławku, odnotowane są we wspomnianym wykazie bibliograficznym – BSWł II 14534.

[43] Zob. [J. Adamecki] Jax, *Powojenna bibliografia teologiczna – ważniejsze wydawnictwa obce. Liturgia i życie liturgiczne*, „Aten. Kapł." 55(1957) s. 475-480; z wymienionych tam ks. Adamecki nie posiadał pozycji (według zastosowanej tam numeracji): 272, 274, 286, 295, 296, 301, 314, 329, 333, 341, 358.

[44] O ruchu liturgicznym zob. m.in.: B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989, s. 56-61 (ruch liturgiczny).

[45] Książka ta (BSWł I 7111) nosi ślady lektury.

[46] J. Adamecki, *Ośrodek duszpasterstwa liturgicznego*, „Aten. Kapł." 45(1946), s. 187-193.

[47] Prawdopodobnie głównie w oparciu o tę pozycję napisał ks. Adamecki skrypt dla alumnów pt. *Liturgia mszalna* (BSWł W 1/2)

[48] Ks. Adamecki starał się wszystkie ukazujące się oficjalne dokumenty i księgi liturgiczne mieć jak najszybciej. Z Rzymu przysyłał mu je m.in. ks. Bogumił Lewandowski (zob. zapisy jego ręką na poz. BSWł II 13015, 17907). Polskie księgi liturgiczne nabywał sam w wydawnictwach. Ale niepokoił się na przykład, że nie ma jeszcze nowego rytuału polskiego (*Collectio rituum continens excerpta e rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963), i prosił o niego kurię diecezjalną, ponieważ wydawnictwo Księgarni Św. Jacka nie odpowiedziało na jego zamówienie, a rytuał był mu potrzebny do wykładów na kursie VI – zob. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), pismo z dn. 26 IV 1963 r.

[49] Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), pisma z dn. 25 III i 9 V 1956 r.

[50] Por. J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 103-135; J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 32-37 oraz bibliografię do poszczególnych rozdziałów.

[51] Por. opis księgozbioru biblisty włocławskiego ks. Franciszka Jóźwiaka – K. Rulka, *Warsztat naukowy ks. Franciszka Jóźwiaka*, „Studia Włocławskie" 1(1998) s. 278-280.

[52] Dla porównania warto podać, że w księgozbiorze podręcznym znanego polskiego teologa dogmatyka, ks. Wincentego Granata, liczącym ok. 1400 wol., zanajdowało się ok. 220 pozycji z szeroko rozumianej dogmatyki (zob. H.I. Szumił, *Warsztat naukowy ks. Wincentego Granata (1900-1979)*, „Arch., Bibl. i Muz. Kośc." 70(1998) s. 266-302).

[53] S. Olejnik *Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza (1940-1964)*, Warszawa 1967.

[54] Przeglądniecie działu teologii moralnej w księgozbiorze ks. Adameckiego pozwala stwierdzić, że niektórych ważnych pozycji z tej dziedziny brak w bibliografi ks. Olejnika; stąd powstaje przypuszczenie, że ks. Olejnik nie korzystał z tego księgozbioru, chociaż przebywał nieraz we Włocławku.

[55] Opis bibliograficzny tych podręczników zob. S. Olejnik, *Bibliografia...*, dz. cyt., s. 54-58.

[56] Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), k. 18, list z dn. 5 V 1924 r.

[57] Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), k. 26, list z dn. 16 XI 1924 r.

[58] Ostatnie pozycje z tej dziedziny w księgozbiorze Adameckiego (J.-M. Pohier, *Psychologie et théologie*; Gerardo Del Lago, *Psychologie et grace*) zostały wydane w 1967 r.

[59] Wśród nich znajdują się takie ważne słowniki, jak: Samuela Bogumiła Lindego *Słownik języka polskiego* (wyd. 3 fotoofset., t. 1-6, Warszawa 1951); J. Karłowicza, A. Kryńskiej, W. Niedźwieckiego *Słownik języka polskiego* (wyd. fotoofset., t. 1-8, Warszawa 1952-1953; *Słownik języka polskiego PWN* (t. 1-11, Warszawa 1965-1969); pierwsze cztery tomy *Słownika staropolskiego* (Warszawa 1955-) oraz *Słownika etymologicznego języka polskiego*, autorstwa Franciszka Sławskiego (t. 1-2, Kraków 1952-1965).

[60] Informacja ustna z dn. 19 X 1998 r. od ks. Wojciecha Frątczaka, który jako kleryk przenosił książki ks. Adameckiego po jego śmierci.

[61] Zob. np poz. II 12277, 14526.

[62] Zob. Archiwum Diecezjalne we Włocławku, teczka personalna ks. J. Adameckiego (bez sygnat.), k. 47, pismo z dn. 18 XI 1930 r.; k. 68-69, pisma z dn. 6 VI 1955 oraz 10 VI 1955.

[63] „Aten. Kapł." 49(1948) s. 301.

[64] J. Adamecki, *Modlitwa Kościoła – geneza godzin liturgicznych*, „Aten. Kapł." 51(1949) s. 352-355.

[65] J. Adamecki, *Liturgia chrzcielna a życie chrześcijańskie*, „Aten. Kapł." 46(1947) s. 480-485.

[66] Zob. K. Rulka, *Adamecki Jan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, Warszawa 1983, s. 20-22.

[67] *Obca bibliografia filozoficzno-teologiczna od początku wojny*, „Aten. Kapł." 45(1946) s. 423-426, 46(1947) s. 98-104; *Powojenna bibliografia maryjna* [wydawnictwa obce], „Aten. Kapł." 54(1957) s. 147-154; *Powojenna bibliografia teologiczna. Ważniejsze wydawnictwa obce*, „Aten. Kapł." 54(1957) s. 317-320, 55(1957) s. 156-160, 475-480, 56(1958) s. 156-160, 475-479.

[68] *Religijna książka polska w ostatnim 50-leciu (od 1909 r.). Próba bibliografii*, „Aten. Kapł." 58(1959) s. 468-480, 59(1959) s. 307-315, 60(1960) 473-480.

[69] Archiwum Bibl. Sem. Włocł., teczka: *Notatki i spisy książek przekazanych do BSWł.*, luźna kartka w kopercie: *Adamecki.*

[70] Tamże.

[71] Na wyklejce poz. Wł I 13808.

[72] Zob. Archiwum Bibl. Sem. Włocł., *Rejestr przybytków*, akcesja K 78/57, 46/58, 53/58.

[73] Zob. tamże, akcesja D 25/59, 26/60, 47/61, 37/65.

[74] Takich można doszukiwać się w tych, które mają sygnatury poniżej: I 9000, II 10000, III 900.

[75] K. Rulka, *Warsztat naukowy ks. Franciszka Jóźwiaka*, „Studia Włocławskie" 1(1998), s. 277.

[76] Wiadomość ustna od ks. Jerzego Bagrowicza z dn. 18 VIII 1998 r.

[77] L. Schütz, *Thomas-Lexikon...*, Paderborn 1881 (BSWł II 11682).

[78] Widocznie ks. Adamecki zbyt nisko oceniał wielkość swego księgozbioru albo miał na uwadze tylko książki o treści teologicznej.

[79] Archiwum Bibl. Sem. Włocł., teczka: *Notatki i spisy książek przekazanych do BSWł.*, luźna kartka w kopercie: *Adamecki*

[80] Znaleźć je można w zakresie sygnatur: I 10000-14000, II 11000-15000, III 1100-1300.

[81] O tym, że nauczający i piszący profesor nie musi mieć dużego księgozbioru podręcznego, zdają się świadczyć chociażby ok. półtoratysięczne księgozbiory znanych teologów polskich: ks. Stanisława Witka (R. Wierna, *Naukowy warsztat pracy ks. prof. Stanisława Witka*, „Arch., Bibl. i Muz. Kośc." 67(1997) s. 307) i ks. Wincentego Granata (H.I. Szumił, *Warsztat naukowy ks. Wincentego Granata (1900-1979)*, „Arch., Bibl. i Muz. Kośc." 70(1998) s.261).

SZKICE
SPRAWOZDANIA
RECENZJE

GENOWEFA WASIELEWSKA

WSPOMNIENIE O KS. JANIE OŚWIECIŃSKIM

Od końca lat pięćdziesiątych byłam lektorką ks. Jana Oświecińskiego (1908-1986). Jego osłabienie wzroku było wtedy, po kolejnej operacji oczu, tak silne, że tylko z wielkim trudem mógł czytać tekst drukowany normalną czcionką. Do śledzenia aktualnych publikacji i przygotowywania się do wykładów potrzebował więc pomocy innych. Przez te 30 lat poznawałam coraz lepiej osobowość ks. Oświecińskiego. Widoczne było, że im bardziej słabł jego wzrok, tym bardziej umacniał się w nim duch Boży. Duchem tym promieniował na całe otoczenie, przede wszystkim na tych, którzy stali przy nim, którzy mu pomagali. I właściwie trudno rozstrzygnąć, kto więcej otrzymywał: czy Profesor, któremu pomagano, czy ci, którzy mu pomagali.

Odczuwam potrzebę dania świadectwa o życiu, działalności i cierpieniu kapłana, którego poznałam bliżej z racji swej posługi przy nim. Wspomnienie swoje oparłam na wiadomościach, które zdobyłam z własnych obserwacji, z rozmów z ks. Oświecińskim, a także z jego dokumentów osobistych, które przypadło mi uporządkować. Ograniczam się zasadniczo do ukazania ks. Oświecińskiego jako człowieka i kapłana, ponieważ jako filolog klasyczny został on przedstawiony w poprzednim tomie „Studiów Włocławskich" (s. 226-237).

W drodze do kapłaństwa

Jan Oświeciński, przyszły kapłan diecezji włocławskiej i filolog klasyczny, pochodził z Łodzi, która w czasach jego dzieciństwa i młodości kształtowała się jako miasto przemysłowe. Na zawsze zachował szczególny sentyment do swojego miasta rodzinnego, dając mu nawet łacińską nazwę Caminopolis – miasto kominów. Drukując pierwszy swój artykuł w czasopiśmie seminaryjnym „Przedświt", podpisał się pseudonimem Caminopolita. Temu smakoszowi łaciny, dysonansem brzmiała łacińska nazwa jego ukochanej Łodzi i najchętniej oficjalną nazwę Lodzensis, na swój prywatny użytek zmieniał w ciepło brzmiące Lodensis. Wyjechał stamtąd, by sposobić się do kapłaństwa, mając 20 lat, ale bardzo często tam wracał jako seminarzysta, a potem jako kapłan i profesor.

Urodził się tam 20 czerwca 1908 r. w rodzinie urzędniczej. Rodzicami jego byli Józef Oświeciński i Stanisława z Niewiadomskich Oświecińska – oboje głę-

boko wierzący i praktykujący katolicy. Wartości wyniesione z domu rodzinnego stały się fundamentem jego przyszłej formacji kapłańskiej.

Jako najstarszy z trojga rodzeństwa był ulubieńcem matki, ale nigdy słabości jej serca nie nadużywał. Lubił przechadzki, najchętniej samotne spacery po alejkach starego cmentarza przy ul. Ogrodowej w Łodzi, dokąd miał blisko z rodzinnego domu.

W 1915 r., mając siedem lat, rozpoczął naukę w szkole powszechnej im. Wocalewskiego w Łodzi. Po ukończeniu trzech klas szkoły powszechnej rodzice przenieśli go w 1918 r. do klasy B gimnazjum prywatnego „Uczelnia". Gimnazjum to, typu humanistycznego, zostało upaństwowione w 1920 r. przyjmując nazwę „Państwowe Gimnazjum Męskie im. Mikołaja Kopernika w Łodzi".

W trzynastym roku życia przyjął z grupą kolegów pierwszą Komunię świętą, przeżywając ten dzień jako wielki dar Boży. Z tamtych lat zachował się obrazek-pamiątka, z napisem: „Jan Oświeciński przyjął Pierwszą Komunię świętą w kościele Świętego Krzyża w m. Łodzi, dnia 14 maja 1921 r. – ks. R. Brzeziński".

W 1928 roku Jan Oświeciński uzyskał świadectwo dojrzałości. Doszedł do matury; zdał ją tylko on i jego kolega, Kazimierz Groszyński, jako dwaj najlepsi uczniowie z całej klasy rozpoczynający razem gimnazjum.

Już w czasie uczęszczania do gimnazjum ujawniły się u niego zdolności do języka łacińskiego, które z biegiem czasu przeszły w prawdziwe zamiłowanie do przedmiotu. Na spacerach młodszy brat chwytał motyle, on fascynował się ich łacińskimi nazwami. Zbierał zioła, tworzył z nich zielniki, ażeby potem wyszperać w atlasie roślin, czy w niejednokrotnie z trudem zdobytych słownikach nazwę łacińską danego eksponatu. Był nadzwyczaj zdolny, łatwo przychodziło mu przyswajanie nowych wiadomości. Chociaż nie był molem książkowym, nad słownikami łacińskimi ślęczał nieustannie. Rodzice, a szczególnie matka, w jego zamiłowaniu do języka i słówek łacińskich widzieli przyszłego prawnika, a najchętniej lekarza. Chociaż katoliccy rodzice znali wielu duchownych i niejeden z nich był gościem w ich domu, nie myśleli o tym, ażeby ich syn poszedł tym śladem. Jednakże z obranej przez syna drogi kapłańskiej radość była wielka.

Powołanie to dojrzewało powoli, w spokojnym, wnikliwym obserwowaniu dzieł Bożych, poczynaniach najbliższych, kolegów, profesorów. Przyszły maturzysta podzielił się swym zamiarem zostania kapłanem z księdzem prefektem, który radził młodemu adeptowi iść do seminarium, ale nie w Łodzi, które było młode i dopiero zaczynało swoją działalność, ale do starego, mającego kilkusetletnią tradycję, seminarium włocławskiego.

Do seminarium włocławskiego przyjechał po otrzymaniu świadectwa dojrzałości, we wrześniu 1928 r. Przyjął go, jak jest w zwyczaju i dotychczas, sam rektor tejże uczelni, a był nim wówczas ksiądz Henryk Kaczorowski (sługa Boży, jeden ze 108, którzy ponieśli męczeńską śmierć z rąk nazistów). W rozmowie wstępnej ksiądz rektor zapytał między innymi: „A co tam masz w walizce?" Przyszły alumn wyjawił, że są w niej dwa tomy słownika polsko-łacińskiego, pod redakcją Bobrow-

skiego, które kupił mu ojciec przed wyjazdem do seminarium. Te dwa opasłe tomiska, ważące kilka kilogramów, były mu wierne i przydatne do końca jego życia. Tak więc pełen pokory, idąc za głosem serca i wcześnie rozbudzonego powołania, znalazł się w gronie alumnów seminarium włocławskiego.

W uczelni tej przyszłą formację duchową czerpał nie tylko z wykładów, konferencji, ale także z kultury osobistej i postawy moralnej ówczesnych profesorów. W latach jego studiów (1928-1933) pod wpływem profesorów o wysokiej kulturze duchowej, jak i wielkiej renomie naukowej, kształtowała się jego silna osobowość. Oni to nadawali ton życiu seminaryjnemu i kształcili duchowość przyszłych kapłanów. Na pamiątkowym tableau, wykonanym z okazji święceń kapłańskich, które ks. Oświeciński przechowywał do końca życia jak relikwię, w gronie księży profesorów widnieją fotografie m.in.: Henryka Kaczowskiego (rektor), Józefa Bielowskiego (wicerektor), Franciszka Korszyńskiego (ojciec duchowny), Adama Jankowskiego (filozof), Karola Cieślińskiego (biblista), Bolesława Kunki (apologetyk), Ludwika Wasilkowskiego (dogmatyk), Jana Adameckiego (moralista), Stefana Biskupskiego (prawnik), Michała Morawskiego (historyk), Henryka Brzuskiego (historyk sztuki), Stanisława Gruchalskiego (filozof, klasyk), Stefana Wyszyńskiego (nauki społeczne). Z niektórymi z nich, już jako kapłan, związał się w późniejszym swoim życiu.

Wracając do lat studiów (dwa lata studiów filozoficznych i trzy lata teologii), należy zaznaczyć, że młody alumn wiele w tym czasie czytał, poszukując wzorów do naśladowania życia wewnętrznego, co będzie czynił przez całe życie. Codziennym wsparciem było przypisywane wówczas św. Tomaszowi a Kempis dzieło *O naśladowaniu Chrystusa*. Dużo czasu spędzał w kościółku seminaryjskim na modlitwie. Zdyscyplinowany, wszystkie lata studiów (egzaminy, wspólne życie z kolegami, godziny wykładów i odpoczynku) podporządkował życiu wewnętrznemu. To właśnie tam, w murach seminaryjnych, jako diakon, oddaje się na służbę Panu. Pomocnym był mu też w tych dniach, a potem latach studiów, modlitewnik, który towarzyszył mu także w okresie krakowskim (lata 1934-1939), w czasie wojny, a nawet i później. Były to modlitwy odmawiane we włocławskim Seminarium Duchownym, wydane w 1928 r., a drukowane w drukarni diecezjlnej we Włocławku. W zachowanym modlitewniku, zatytułowanym *Modlitwy dodatkowe*, możemy znaleźć wiele modlitw w języku polskim i łacińskim, dopisanych ręką właściciela.

Jako alumn jeździł w czasie wakacji czy ferii do rodzinnego domu w Łodzi i tam we własnej parafii przy ul. Ogrodowej pomagał starszemu proboszczowi, ks. kan. Małczyńskiemu w posługach liturgicznych. Najczęściej wyręczał księdza proboszcza podczas kolędy; wybierał wtedy ciasne, niewygodne, wysokie partie budynków zamieszkane przez parafian. Te początkowe kontakty przerodziły się w przyjaźń dwóch kapłanów, czego dowodem jest ofiarowana fotografia z podpisem: „Kochanemu księdzu Janowi Oświecińskiemu na pamiątkę ofiaruje proboszcz św. Józefa – ks. Małczyński."

W seminarium warunki lokalowe nie były łatwe, ale nie przeszkadzało to w pobłażliwym wspominaniu momentów ze wspólnego życia. Dla wzmocnienia ciała obowiązywała codzienna gimnastyka i dwa razy w tygodniu grupowe spacery do lasu, nie mówiąc już o „atrakcji" mycia się latem pod studzienką artezyjską na wirydarzu, a zimą w pokojach w zamarzającej wodzie. W pokojach było tak zimno, że w nocy zamarzała w wiadrach woda, a sztuką było rano napalić w piecu kaflowym jedną zapałką ułożony poprzedniego dnia stos papierów, drewna i węgla. Na trzecim roku studiów, pełniący dyżur robili to już bezbłędnie.

Należał do szesnastu szczęśliwych kolegów, którzy dzielili dzień życia seminaryjnego na modlitwę, wykłady, czas nauki i odpoczynku. Chociaż koledzy kursowi byli zdolnymi uczniami, żaden z nich nie dorównywał mu w umiłowaniu łaciny i zainteresowaniach kulturą antyczną, zarówno życiem Rzymian jak i Greków. Ówczesny profesor języka łacińskiego, ks. Stanisław Gruchalski, kiedy miał dobry humor, zwykł dowcipkować i nieraz, przy udziale ucznia, Jana Oświecińskiego, powstawało wiele zabawnych powiedzonek, zwrotów czy momentów sytuacyjnych. Jednego dnia, gdy wyczytywał ich kolegę kursowego, który miał nazwisko Dudek, zapytał: „Oświeciński, a jak to będzie po łacinie Dudek?" I tak Dudek od tej pory na lekcjach łaciny był najczęściej wyczytywany jako „upupa".

Pomijając dygresje, należy zaznaczyć, że czas odpoczynku poświęcał najczęściej na czytanie Ojców Kościoła i rozkoszował się tekstami z literatury klasycznej. Dostrzegał wpływ świata klasycznego na kulturę nowożytną. Pociągają go pieśni Horacego i mowy Cycerona, na których to wzorcach kształtował swój styl przyszłego latynisty.

Już w czasie studiów seminaryjskich posługiwał się piękną stylistyką łacińską i dbał o kunszt nie tylko wysławiania się w języku łacińskim, ale nawet uwagę na wymawianie, a szczególnie na właściwe akcentowanie poszczególnych wyrazów. Właśnie na temat akcentowania wybranych wyrazów możemy czytać w jego artykule „Z teki łacińskiej" już w 1931 r., umieszczonym w grudniowym numerze „Przedświt", wewnętrznym periodyku seminaryjnym. Ukochał, być może dla innych trudne, nużące zasady gramatyki greckiej i łacińskiej, które były mu pomocne w podejmowaniu licznych prac.

Po pięcioletnich studiach filozoficzno-teologicznych w seminarium włocławskim, po końcowym rygorozum z tychże nauk, po obronie pracy o jakże znamiennym tytule *Obowiązki człowieka w świetle De officiis św. Ambrożego i Cycerona*, otrzymał dnia 17 czerwca 1933 r. dyplom tejże uczelni z wynikiem bardzo dobrym. Nazajutrz, dnia 18 czerwca 1933 r. przyjął święcenia kapłańskie w katedrze włocławskiej z rąk bpa Karola Radońskiego.

Wychowawca, duszpasterz, nauczyciel

Po otrzymaniu święceń ks. Oświeciński został powołany do pracy w diecezji włocławskiej. Przez rok pełnił funkcję prefekta w Liceum im. Piusa X we Włocławku. Zapisał się w pamięci uczniów jako bardzo wymagający wychowawca

(takim był także później jako inspektor Niższego Seminarium Duchownego we Włocławku). W 1934 r., na polecenie biskupa Karola Radońskiego, zapisał się na Wydział Humanistyczny (dział filozofii klasycznej) Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Już tam poznał smak zajęć dydaktycznych, a pracy pedagogicznej został wierny przez całe życie. Wyróżniając się dobrą znajomością łaciny, sam będąc uczniem, został profesorem. Podczas swych studiów na Uniwersytecie uczył przez pięć lat łaciny w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie przy ul. Bernardyńskiej 3, gdzie za swą pracę miał utrzymanie i mieszkanie. Było to niemal koniecznością, ponieważ stypendia dawane przez kurię diecezjalną były tak niskie i wypłacane tak nieregularnie, że studenci nieraz żalili się, iż nie mogą związać końca z końcem.

Było to pięć pracowitych lat, w których systematycznie uzupełniał własną wiedzę filologiczną i zdobywał odpowiednie doświadczenie jako nauczyciel. W okresie tym studiował m.in. z księdzem Władysławem Morawskim, absolwentem seminarium księży misjonarzy, z którym przyjaźnił się do końca życia. Niejednokrotnie w latach późniejszych, w czasie spotkań we Włocławku czy Oliwie (gdzie ks. Morawski był profesorem łaciny) wspominali czas krakowski i dyskutowali nad pieśniami Horacego i dziełami Cycerona.

Swoje zafascynowanie kulturą antyczną, pięknem języka starożytnych Rzymian, pogłębiał w latach własnych studiów, będąc jednym z najzdolniejszych uczniów na wybranym wydziale. Po zdaniu egzaminów ustnych, oddał w czerwcu 1939 r. profesorowi Tadeuszowi Since pisemną pracę magisterską o poezji epoki augustowskiej, pt. *Imagines aureae aetatis apud poetas Augusteos*. Wybuch wojny uniemożliwił przyszłemu profesorowi złożenie ostatniego egzaminu i obronę pracy.

Wakacje 1939 roku spędzał ks. Oświeciński w Łodzi, u rodziców; tam zaskoczyła go wojna i udaremniała powrót do własnej diecezji. Zdecydował się więc na pozostanie na miejscu, w Łodzi (mieszkając u rodziców), i za zgodą ówczesnego biskupa łódzkiego – który w piśmie z dnia 18 września 1939 r. udzielił mu władzy słuchania spowiedzi, głoszenia słowa Bożego i odprawiania Mszy świętej – włączył się w duszpasterstwo i pracę dydaktyczną na terenie diecezji łódzkiej. W warunkach niemal konspiracyjnych prowadził wykłady z języka łacińskiego w gimnazjum im. Narutowicza w Łodzi. Uczył religii w szkole dla dziewcząt prowadzonej przez siostry salezjanki (zgromadzenie pochodzenia włoskiego) przy rogu ul. Gdańskiej i Więckowskiego oraz był spowiednikiem sióstr i faktycznie ich kapelanem. Dla młodzieży był prefektem i ojcem duchownym. Głosił tam rekolekcje, konferencje, a także organizował spotkania z dyskusjami na tematy religijne. Po zamknięciu szkoły przez Niemców w końcu stycznia 1941 r. dawał wskazówki duszpasterskie uczennicom korespondencyjnie. Niemal cudem uniknął aresztowania, które objęło w nocy 6 października kapłanów diecezji łódzkiej. Zamieszkał wtedy (w 1941 r.) u rodziny w Piotrkowie Trybunal-

skim. Tam pod przybranym nazwiskiem – Stanisław Czapla – (kim jest, wiedział tylko ksiądz proboszcz) pracował do końca wojny w kancelarii parafii św. Jacka i uczył prywatnie łaciny. Nadal też podtrzymywał na duchu swoje uczennice poprzez pisane do nich listy. Tego rodzaju kierownictwo duchowe prowadził nadal po wojnie.

Do swojej diecezji zgłosił się 3 marca 1945 r. i jako jeden z pierwszych wracających księży objął administrację parafii Świnice, Chwalborzyce i Wielenin. Szczególnie upamiętniły się ks. Oświecińskiemu Świnice Warckie, rodzinna parafia Apostołki Miłosierdzia Bożego, siostry Faustyny Kowalskiej. Żyjący jeszcze członkowie rodziny s. Faustyny pomagali chętnie księdzu proboszczowi. Ks. Oświeciński jeszcze po latach wspominał ich skromność i oddanie parafii. Parafianie też długo pamiętali swego proboszcza. Jeszcze w latach 80-tych przesyłali mu pozdrowienia przez ks. Stefana Spychalskiego, tamtejszego proboszcza od 1982 r.

Organizujący na nowo działalność seminarium włocławskiego, w warunkach powojennych, ks. Stefan Wyszyński upatrzył ks. Oświecińskiego na profesora seminarium; aczkolwiek nie miał on jeszcze stopnia akademickiego, miał dobrą znajomość języka łacińskiego, a także wystarczającą wiedzę, aby nauczać innych przedmiotów. Został więc zwolniony z dotychczasowych funkcji duszpasterskich i na życzenie księdza Wyszyńskiego 13 czerwca 1945 r. podjął funkcję prefekta Seminarium Duchownego, wykładowcy łaciny, greki, patrologii, historii Kościoła i liturgiki. Ponadto, w tym samym czasie, pełnił obowiązki administratora parafii Michelin i spowiednika Sióstr „Wspólnej Pracy" przy ul. Orlej we Włocławku. W tym czasie, gdy diecezja odczuwała wielki brak kapłanów, było naturalne, że niemal każdy z nich pełnił kilka funkcji. Kiedyś ksiądz profesor Wyszyński żartem określił to tak: „To wy, Księże Janie, weźmiecie to wszystko, a ja resztę".

Więź wtedy nawiązana przetrwała lata i potem ilekroć Stefan Wyszyński – najpierw jako biskup lubelski, a potem jako Prymas Polski – przyjeżdżał do Włocławka, spotykał się osobiście z ks. Oświecińskim. Pisywał także do niego listy.

Ks. Oświeciński nawiązał też wtedy bliskie kontakty ze swym byłym profesorem, księdzem Janem Adameckim, człowiekiem wielkiej kultury osobistej. Kontakty te w latach późniejszych przerodziły się w wielką przyjaźń, która przetrwała aż do śmierci ks. Adameckiego w 1972 r. Przez alumnów byli oni nazywani „braćmi leśnymi", bo najowocniejsze dyskusje wiedli spacerując po okolicznych podwłocławskich lasach. Ks. Adamecki, jako liturgista i członek Komisji Episkopatu Polski do spraw liturgii, niejednokrotnie korzystał z błyskotliwych, jednocześnie rzeczowych, tłumaczeń księdza Jana Oświecińskiego z łaciny na język polski wybranych ustępów czy zwrotów z książek i modlitewników nadchodzących do ks. Adameckiego z różnych stron świata; potem razem omawiali zawarte w nich treści.

Korzystał też z pomocy i przyjaznych rad były uczeń, kiedy nastały lata, gdy zmieniły się obrzędy Mszy świętej i wchodził do nich język ojczysty.

Z myślą o przyszłej pracy naukowej ks. Oświeciński zaczął po wojnie zbierać materiały do opracowania słownika polsko-łacińskiego, do nowego przekładu psałterza z uwzględnieniem starej wersji, oraz pracował nad gramatyką wymienionych przekładów. Normalną więc wydawała się dążność do zakończenia podjętych przed wojną studiów dyplomem magisterskim. Praca magisterska ks. Oświecińskiego zaginęła w czasie wojny na Uniwersytecie, ale miał on brulion tejże pracy i zdecydował się na egzamin końcowy. Na prośbę u swych władz duchownych o udzielenie wolnego czasu na przygotowanie otrzymał odpowiedź: „Chyba kilka dni księdzu wystarczy". Otrzymał cztery dni i one musiały mu istotnie wystarczyć, ażeby usiąść i choćby przekartkować cały materiał, z którego zdał egzamin 16 stycznia 1946 r., i obronił pracę, uzyskując bardzo dobrą ocenę.

W 1946 r. sytuacja w Seminarium Włocławskim ustabilizowała się na tyle, że ksiądz Oświeciński mógł pozwolić sobie na odrobinę wytchnienia, z czego skorzystał w ten sposób, że opracowywał i drukował w „Ładzie Bożym" (lata 1946-1947) kalendarzyk kościelny, z zaznaczeniem żywotów świętych Kościoła. Na ten fakt zwrócił uwagę interesujący się ciągle losami swej Almae Matris biskup lubelski, Stefan Wyszyński. W liście do księdza Jana Oświecińskiego z dn. 13 VIII 1946 r., dziękując m.in. za wiadomości o życiu Seminarium, wspomina: „Żywo wszystko to mnie obchodzi, a najmilszą lekturą jest dla mnie «Ład Boży» – czytam dwie rzeczy – kalendarzyk liturgiczny i wiadomości z diecezji."

W 1965 r. na prośbę biskupa łódzkiego, Michała Klepacza, ks. Oświeciński zdecydował się na podjęcie wykładów języka łacińskiego w Seminarium Duchownym w Łodzi. Na decyzję przyjścia z pomocą seminarium łódzkiemu zasadniczy wpływ miały zapewne dwa powody: ukochanie łaciny i sentyment do swego rodzinnego miasta.

Biskup Józef Rozwadowski dziękując mu w 1974 r. specjalnym pismem za pośpieszenie z ofiarną pomocą seminarium łódzkiemu, gdy znalazło się ono w trudnej sytuacji i potrzebowało wykładowcy języka łacińskiego, podkreślił, iż przez te wszystkie lata ksiądz Jan Oświeciński z niezwykłą gorliwością i punktualnością przyjeżdżał do Łodzi na trzy dni w tygodniu (w pozostałe trzy dni miał wykłady w seminarium włocławskim), nie opuszczając żadnego wykładu. Podziwiano zawsze jego głęboką znajomość języków klasycznych, wysoką kulturę osobistą i postawę prawdziwie kapłańską.

W codziennym życiu ks. Oświecińskiego – aż do 1977 roku, kiedy to ze względu na coraz bardziej słabnący wzrok przestał być czynnym profesorem – większość dnia wypełniała łacina: łacina na wykładach, łacina w przygotowaniu do wykładów, łacina dla przyjemności i dla relaksu. Chociaż pasjonował się wielu dziedzinami życia, naczelne miejsce poza modlitwą zajmowała łacina, począwszy od łaciny klasycznej po najnowsze teksty soborowe. Tę miłość do łaciny chciał przelać na wychowanków, i pewnie dlatego wymagał od nich bardzo wiele.

Rycerz Chrystusa

Ks. Oświeciński traktował swoją posługę, jaką kiedykolwiek i gdziekolwiek przyszło mu pełnić, jako służbę Bogu. Niejednokrotnie zwykł powtarzać przy różnych okazjach: „Jestem rycerzem Chrystusa i mam do wykonania Jego rozkazy; mam jako żołnierz zasalutować i iść dalej, pełniąc wolę Bożą".

Najbardziej cieszył się tym, że może Panu Bogu okazać największą cześć i miłość przez odprawianie Mszy świętej. Gdy zaczął tracić wzrok, martwił się, jak to będzie ze Mszą świętą. Bóg jednak zachował mu dobrą pamięć do końca i mógł odprawiać z pamięci mszę wotywną o Najświętszej Maryi Pannie. Zachowujący we wszystkim stare dobre zwyczaje, dbał także, by jego wygląd zewnętrzny wyrażał szacunek dla tej świętej czynności. Nawet gdy był już bardzo słaby, przy Mszy nie siadał, ale stał, opierając się na rękach. Siadał dopiero wtedy, gdy już nie mógł chodzić. Zawsze, do ostatniej Mszy świętej, ubierał się w sutannę, chociaż już mu bardzo ciążyła; zawsze też, nawet w największe upały, musiała być koloratka, a na nogach nie papcie, ale buty.

Całe życie kapłańskie, aż do śmierci, poza pracą dydaktyczną, był przede wszystkim spowiednikiem. Najpierw został spowiednikiem Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi Panny, zarówno we Włocławku, jak i w domach filialnych tego Zgromadzenia w pobliskich miejscowościach. Przez wiele lat przyjmował egzaminy sióstr przed ślubami zakonnymi. W okresie gdy siostry prowadziły internat przy ul. Seminaryjnej (obecnie Karnkowskiego) dla młodzieży szkół średnich, ks. Oświeciński był dla tych uczennic spowiednikiem i kierownikiem duchowym. Był także spowiednikiem Sióstr Rodziny Maryi i orionistek. Około 20 lat spełniał obowiązki kapelana sióstr westiarek we Włocławku: odprawiał im nabożeństwa, głosił homilie, w których przygotowanie wkładał zawsze dużo wysiłku. Zrezygnował z tej funkcji dopiero wtedy, gdy już był bardzo słaby.

W miarę jak rozwijał się Klub Inteligencji Katolickiej, mający swe spotkania w seminarium duchownym, ks. Oświeciński coraz częściej proszony był o posługę w konfesjonale podczas rekolekcji. Przy jego konfesjonale zawsze była długa kolejka penitentów. Od 1957 r. był penitencjarzem bazyliki katedralnej we Włocławku, wyposażony w specjalne uprawnienia. Miał on, co zauważono u niego już jako u młodego kapłana, szczególną umiejętność rozpoznawania tajników duszy ludzkiej. Umiejętność ta rozwijała się u niego z latami. Pod koniec życia to była jego zasadnicza funkcja kapłańska. Gdy już nie mógł wychodzić poza budynek seminarium, spowiadał przede wszystkim alumnów, którzy chętnie korzystali z jego posługi w sakramencie pokuty, wyczuwając intuicyjnie jego dobroć i doświadczenie.

„Światłem życia jego był krzyż utraty wzroku" – taki napis wyryto na jego płycie nagrobnej. Istotnie słabnący wzrok odsuwał go stopniowo od ukochanej pracy profesorskiej. Zmuszał do korzystania z podręczników i notatek pisanych specjalnie czarnym tuszem ponadcentymetrowymi literami. Przyjmował to ze spokojem, ufając Bogu we wszystkim. To, czym go Bóg w zamysłach swoich obdarował, uważał za naturalne.

Wielokrotnie udawał się na uciążliwe operacje oczu do szpitala w Łodzi. Miał zwyczaj, gdy wchodził do przeznaczonej mu sali, przedstawiać się: „Jestem kapłanem katolickim". Wielu chorych korzystało z jego posługi kapłańskiej, zawiązywały się przyjaźnie, podtrzymywane w listach. Prowadził nieraz długie poważne rozmowy z osobami z personelu medycznego. Spokój, z jakim poddawał się najboleśniejszym nawet zabiegom, wzbudzał podziw lekarzy i ich sympatię. Jedna z lekarek kilkakrotnie bezinteresowne przyjeżdżała do Włocławka z podręczną aparaturą, ażeby – kontynuując leczenie – przebadać wzrok swojemu pacjentowi, gdy nie mógł już sam, z powodu utraty sił, podejmować żadnej podróży.

Ks. Oświeciński był człowiekiem modlitwy. Choć stale pogarszający się wzrok utrudniał mu odmawianie brewiarza, długo nie chciał prosić o zamianę brewiarza – wówczas łacińskiej modlitwy Kościoła, którą bardzo ukochał – na różaniec. W końcu gdy przyszło stosowne pozwolenie, przyjął to z wewnętrznym spokojem. Odtąd różaniec stał się jego nieodłącznym towarzyszem; w ostatnich latach był on ciągle w jego dłoniach. Można go było widzieć spacerującego z nim po ogrodzie i korytarzach seminaryjnych, będącego w swoim pokoju czy na salach szpitalnych. Nie narzekał, gdy przyszło mu dłużej być samemu. „Nie nudziłem się – mówił – bo rozmyślałem i odmawiałem różaniec w różnych intencjach".

W 1977 roku, gdy byliśmy w kaplicy cudownego obrazu Matki Bożej w Częstochowie, zaproponowałam: „Prośmy, Ojcze, o cud uzdrowienia". Wyprostował się z surowością i wielką godnością, świadomy tego, że przyjął to, czym go Bóg obdarował, i nie może zawieść Jego zaufania chęcią oddalenia tego, odparł: „Nie śmiałbym nigdy prosić o cud dla siebie". Swoją dolegliwość traktował jako naturalny dar Boży i był zażenowany wyrazami współczucia osób, które mu to niejednokrotnie okazywały.

Uważał pewnie, że „Rzymianinowi" nie wypada okazywać słabości. Ale czasami i on, twardy człowiek, czuł się nad miarę utrudzony. Gdy podczas kolejnego jego pobytu w szpitalu odwiedził go ks. prof. Roman Andrzejewski, użalił mu się na swoja niedolę. Ks. Andrzejewski pocieszył go łacińskim powiedzeniem: „Romani pati est". „Tak, ale jak tego cierpienia jest tak dużo, to i Rzymianinowi ciężko" – odparł.

W postępującej chorobie oczu nie był uciążliwy dla nikogo, ale też nigdy w najmniejszym stopniu nie skarżył się na niedogodności z tego wynikające. A laska, którą się posługiwał w ostatnich latach, dodawała mu swoistego dostojeństwa. Korzystał z pomocy innych tyle, ile to było konieczne. Bardzo nie lubił, jeśli ktoś narzucał mu się z pomocą w tym, co jeszcze potrafił – jak sądził – zrobić sam. Trzeba było nawet uważać, by zbyt natarczywą pomocą nie urazić księdza profesora.

Był otoczony troskliwą opieką swych przełożonych i uczniów. Czuł to ciepło i cieszył się, gdy go odwiedzali. Do końca mieszkał w seminarium. Odszedł do Pana 17 lipca 1986 r., przeżywszy 78 lat, w tym 53 lata w kapłaństwie. Mimo że były to wakacje, w pogrzebie wzięli udział liczni kapłani i alumni, dużo też było osób świeckich. Został pochowany na cmentarzu włocławskim w kwaterze kapłańskiej.

POLSKO-NIEMIECKIE SEMINARIUM KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ *MAŁŻEŃSTWO I RODZINA, PRACA I WŁASNOŚĆ*

W dobie kreowania polityki prorodzinnej państwa polskiego i w perspektywie dążeń do Unii Europejskiej niezwykle cenną inicjatywą było zorganizowanie polsko-niemieckiego seminarium Katolickiej Nauki Społecznej na temat: *Małżeństwo i rodzina, praca i własność*. Dla katolickich działaczy samorządowych i socjalnych, przedstawicieli związków pracodawców i chrześcijańskich związków zawodowych, członków stowarzyszeń kościelnych i środowisk duszpasterstwa rodzin w Polsce była to okazja pogłębienia wiedzy i wymiany doświadczeń. Seminarium odbyło się w dniach: 19-25 lipca 1998 r. w diecezjalnym ośrodku szkoleniowym diecezji Würzburg, *Arbeitnehmerbildungsstätte – Benediktushöhe*, w Zellingen-Retzbach, 14 km na północ od Würzburga nad Menem. Ośrodek został powołany przez biskupa Paula-Wernera Scheele w 1981 r. i służy wszechstronnemu kształceniu środowisk pracowniczych, młodzieży oraz formacji rodzin. Owocnie podejmuje kontakt i współpracę międzynarodową, zwłaszcza z krajami Europy Środkowo-Wschodniej. Wspierany jest w swej działalności przez Ministerstwo Pracy i Polityki Socjalnej Bawarii oraz bawarski Czerwony Krzyż. Międzynarodowe seminaria z udziałem polskich studentów, duszpasterzy, związkowców, przedstawicieli samorządów itp. mają już kilkuletnią tradycję (zob. „Aten. Kapł." 530: 1997, s.114-117) i poświęcone dotychczas były polityce, gospodarce, historii, integracji europejskiej. Tym razem omawiano zagadnienia katolickiej nauki społecznej i możliwości jej praktycznego przełożenia w życiu małżeństw i rodzin oraz w polityce prorodzinnej państwa. Głównym organizatorem seminarium był dyrektor Ośrodka p. Karl-Heinz Born we współpracy z Instytutem Jana Pawła II KUL.

Sytuację Kościoła w Niemczech, relacje Kościół – państwo w kontekście wielorakiej (moralnej, demograficznej, ekonomicznej, kulturalnej, społecznej i politycznej) kondycji rodziny przedstawił ks. Sławomir Płuza, doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Würzburgu. Prelegent uzasadnił historycznie znaczenie Kościoła katolickiego w Bawarii. Również obecnie Kościół posiada w parlamencie swego stałego przedstawiciela do kontaktów z rządem i może wpływać na sprawy socjalne (*Sozialdienst*), prawodawstwo, oświatę i wychowanie. Państwo finansuje katolickie poradnictwo rodzinne i psychologiczne, wspie-

ra szkolnictwo, stowarzyszenia kobiece i młodzieżowe. Kościół ma szeroki dostęp do mass mediów. Rozgłośnie radiowe i stacje telewizyjne nadają programy katolickie. Aktywnie uczestniczą w życiu Kościoła świeccy. Powszechna jest przynależność do stowarzyszeń katolickich. Zinstytucjonalizowane formy działania podejmują : Caritas Niemiecka, Dzieła ks. Kolpinga (Kölpingwerk), ruchy katolickie jak np. Schönstatt – dzieło ks. J. Kentenicha, ruch św. Egidiusza itp. Jak w całym świecie Zachodu obserwuje się jednak zjawiska negatywne wśród rodzin: liczne związki niesakramentalne, wzrost liczby rozwodów, powszechne stosowanie antykoncepcji i wcale nie malejące zjawisko tzw. aborcji. Społeczne i moralne nauczanie Kościoła nie zawsze traktowane jest normatywnie, ale często tylko jako wskazówka.

Cykl wykładów z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej: jej podstaw, treści w odniesieniu do małżeństwa i rodziny oraz jej historii wygłosił p. Cezary Ritter, pracownik naukowy Instytutu Jana Pawła II KUL.

Mówił on, że u podstaw życia społecznego są pewne systemy wartości i zasady, które wynikają nie tylko z teologicznego nauczania Kościoła, ale także z istniejącego porządku naturalnego. Zasada podziału rzeczy na „cesarskie" i „Boże" nie jest zasadą rozdziału Kościoła od państwa, ale stanowi kryterium kompetencji. Państwo nie może powiedzieć obywatelowi, w co ma wierzyć, ale ma obowiązek strzec naturalnego prawa człowieka do wolności religijnej. Podobnie musi być zagwarantowana człowiekowi możliwość praktykowania jego wolności i rozumności w dziedzinie kultury, gospodarki itp. Wykładowca wskazywał na Dekalog jako podstawowe źródło nauczania społecznego Kościoła. Przykazania Dekalogu stoją bowiem na straży fundamentalnych wartości: Boga i religii (I-III), życia ludzkiego i rodziny (IV-VI, IX), własności, sprawiedliwości i prawdy (VII-X). Wolność w społeczeństwie może być realizowana tylko poprzez respektowanie prawa człowieka do tych wartości. Niebezpieczne jest dzisiaj dążenie do wolności bez liczenia się z ograniczeniami prawdy. Gdy nie idzie się za prawdą, trzeba ulec siłom innego autorytetu, np. władzy tyrana, reżimowi większości lub własnym siłom namiętności i popędów (np. nienawiść, chciwość, pycha).

Również niebezpieczne jest realizowanie wolności poprzez egoizm. „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (KDK, 24). Oznacza to, że skoro u podstaw zaistnienia człowieka jest Miłość, człowiek realizuje się poprzez dar z siebie, czyli miłość. Zakłada to społeczny dialog, międzyosobowe relacje i bezinteresowną służbę bliźniemu.

W oparciu o powyższe prawdy można formułować i wyjaśniać zasady nauczania społecznego Kościoła w odniesieniu do rodziny, pracy i własności. Chociaż Kościół dość późno podjął *explicite* problemy społeczne w swym nauczaniu (pierwsza encyklika społeczna *Rerum novarum* Leona XIII ukazała się w 1891 r.), to współcześnie posiada już bogaty zestaw dokumentów w tzw. kwe-

stii społecznej. Zawierają one nie tylko wyczerpujący katalog praw człowieka i etycznych zasad życia społecznego, ale także ich wszechstronne opracowanie i naukowe uzasadnienie. Zasady takie jak: solidaryzmu społecznego, dobra wspólnego, pomocniczości – kształtują dziś powszechnie życie struktur społecznych, w tym także rodziny i państwa.

Kościół ukazuje osobę ludzką i jej prawa, a zarazem przestrzega przed fałszywym antropocentryzmem, który szkodzi człowiekowi. Na Zachodzie koncepcja państwa opiekuńczego przeżywa kryzys (np. Szwecja, Niemcy), na Wschodzie kompletnie się załamała na skutek rozkładu gospodarczego. U podstaw tych zjawisk jest błąd antropologiczny. Człowiekowi szkodzi jakiekolwiek zewnętrzne sterowanie, zarówno przez kolektywizm, jak i przez ideologię „politycznej poprawności", modę czy reklamę. W ekonomii wolny rynek, chociaż jest dobrym narzędziem zagospodarowania zasobów ziemi i ludzkiej inteligencji, to jednak istnieją takie potrzeby człowieka, które przez rynek nie będą zaspokojone. Ponadto są ludzie, którzy nie są w stanie konkurować na rynku – ludzie starzy, chorzy, dzieci. Życie społeczne wymaga zatem innej logiki aniżeli logika wolnego rynku. Życie społeczne wymaga „logiki daru i talentu", polega bowiem na braniu i dawaniu. Na takiej zasadzie dawania funkcjonuje prawidłowa rodzina. Podobnie społeczeństwo – bez dawania staje się nieludzkie. W kontekście właściwej antropologii należy również widzieć rolę prawa w społeczeństwie. Prawo pozytywne, żeby gwarantowało dobro człowieka, musi być zgodne z prawem naturalnym. Inaczej tzw. państwo prawa może być niepraworządne i w rzeczywistości być tylko państwem ustaw, a nie prawa. Nie można np. przeciwstawiać praw dziecka rodzinie i prawom rodziców.

Wreszcie została ukazana panorama społecznego nauczania Kościoła na temat małżeństwa i rodziny w takich dokumentach jak: encyklika Piusa XII *Casti connubi* (1930), Konstytucja Vaticanum II *Gaudium et spes* (1965), encyklika Pawła VI *Humanae vitae* (1968), katechezy Jana Pawła II pt. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (1979-1983), adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981), *Karta praw rodziny* (1983) i *List do rodzin* (1984) Jana Pawła II.

Ważnym uzupełnieniem seminarium była prezentacja Katholishe Arbeitnehmer Bewegung, w skrócie KAB, katolickiego ruchu związkowego w Niemczech. Najpierw teoretycznie dokonał tego kapelan tego ruchu, ks. Bernhard Stühler z Würzburga. Mówił on także o nowych inicjatywach ewangelizacyjnych wśród rodzin pod nazwą: *Neu Anfangen*. Następnie uczestnicy spotkali się z kołem KAB działającym w jednej z parafii diecezji Würzburg.

W ostatnim dniu seminarium odbyły się tzw. warsztaty przyszłości (*Zukunftswerkstatt*), metodą aktywizującą wszystkich uczestników spotkania. Metoda ta ma na celu pobudzenie inicjatywy i twórczości, motywowanie do działania, uczenie się (*learning by doing*), kształtowanie samoświadomości i samookreślenie. Posiada trzy etapy pracy w małych grupach i wspólnych podsumowań: *Kritikphase* (jak jest?), *Phantasiephase* (jak powinno być?), *Realisationsphase* (kto,

co, jak, kiedy i gdzie ma robić?). Całość prowadził p. Karl-Heinz Born. Wnioski szczegółowe, chociaż na ogół nie nowe, uświadomiły jednak wszystkim głębiej potrzebę poznania społecznego nauczania Kościoła, a nie tylko powoływania się na nie. Przełożenie na praktykę życia społecznego zasad katolickiej nauki społecznej było postulatem podstawowym.

Karl-Heinz Born dokonał również prezentacji dwóch dokumentów, ważnych dla kreowania polityki społecznej w Niemczech. Są nimi: Grundgesetz für Bundesrepublik Deutschland (Konstytucja Niemiec) oraz kościelny dokument *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.* Ten ostatni jest dokumentem wspólnie wypracowanym przez największe Kościoły w Niemczech w latach 1994-1997, po licznych konsultacjach społecznych i w oparciu o zasady chrześcijaństwa. Zawiera we wprowadzeniu skrót głównych myśli w postaci 10 tez, następnie opis całego procesu konsultacji, diagnozę sytuacji życia społecznego, perspektywy i impulsy wiary, podstawy odnowy społecznej, cele i drogi tej odnowy oraz zadania Kościołów.

W trakcie seminarium była możliwość poznania w praktyce niektórych problemów życia społecznego północnego regionu Bawarii podczas zaplanowanych spotkań i zwiedzania. Wśród nich należy wymienić przedwyborcze spotkanie z ministrem gospodarki Bawarii oraz zwiedzanie szkoły zawodowej prowadzonej w ramach Dzieł Kölpinga. Dwukrotnie była możliwość zwiedzania wspaniałych zabytków Würzburga, miasta którego, początki historii sięgają 1000 lat przed Chrystusem.

Ks. Mieczysław Łaszczyk

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU W ROKU 1998/99

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 1998/99 pięć roboczych spotkań naukowych. Uczestniczyło w nich każdorazowo od 19 do 35 osób. Wygłoszono pięć referatów. W pierwszym spotkaniu, w dniu 15 października 1998 r., oprócz członków Towarzystwa uczestniczyli także nauczyciele i pedagodzy z Włocławka i okolic (10 osób) oraz diakoni seminarium włocławskiego. Ostatnie ze spotkań, w dniu 6 maja 1999 r., miało natomiast charakter sesji otwartej, w której uczestniczyli także wszyscy alumni. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie problematykę poruszaną na spotkaniach roboczych.

1) 15 października 1998 r.

Na spotkanie przybyło, po raz pierwszy w powojennych dziejach Towarzystwa, poszerzone grono osób. Oprócz członków Towarzystwa byli obecni diakoni seminarium włocławskiego oraz przedstawiciele nauczycieli z Włocławka i okolic.

Prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, poinformował zebranych o wydaniu przez Towarzystwo pierwszego tomu „Studiów Włocławskich" (ukazał się we wrześniu 1998 r.). Jego promocja, razem z innymi publikacjami dotyczącymi Włocławka, odbyła się w Bibliotece Włocławskiego Towarzystwa Naukowego (Pl. Wolności 20) w dniu 24 października 1998 r. o godz. 12.

Referat pt. *Zagrożenia i nadzieje zawodu nauczyciela* wygłosił profesor Aleksander Nalaskowski, dyrektor Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu. Prelegenta przedstawił ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, prowadzący w ramach Instytutu Zakład Edukacji Chrześcijańskiej: profesor Nalaskowski ma w swym dorobku naukowym 12 książek i wiele artykułów; prowadzi autorską szkołę średnią w Toruniu. Był także inicjatorem powstania specjalizacji pedagogiki chrześcijańskiej w Instytucie.

Prelegent oparł się na swoich badaniach przeprowadzonych w lutym 1997 r. w północnowschodnich rejonach Polski (wyniki tych badań zawarł w książce

Nauczyciele z prowincji u progu reformy edukacji, Toruń 1997). Podjęty temat rozwinął w trzech zasadniczych punktach: 1) charakterystyka współczesnej szkoły i współczesnego nauczycielstwa, 2) zagrożenia zawodu nauczyciela, 3) perspektywy naprawy.

W pierwszym punkcie Prelegent omówił następujące charakterystyczne cechy szkoły: a) szkoła działa w cyklu pokoleniowym – za 25 lat ci, którzy obecnie się uczą, będą nauczycielami, b) przez szkołę dokonuje się przekaz dziedziczenia społecznego, c) jakość szkoły zależna jest od jakości państwa („tam gdzie istnieje szkoła, tam istnieje państwo"), d) obecny stan szkolnictwa w Polsce nazwał stanem zaniedbania i omówił źródła tego zaniedbania.

Jako zagrożenia nauczycieli pracujących we współczesnej szkole (w Polsce jest ich około 700 tysięcy) wskazał następujące: a) szkoła jest, jak to określił, „terenem wypalenia zawodowego"; b) zauważa się zjawisko regresu intelektualnego nauczycieli (nazwał szkołę „terenem zainfekowanym przez regres"); c) to, co najbardziej interesujące, uczeń otrzymuje nie od nauczycieli, ale poza szkołą.

Nadzieje na poprawę w nauczycielstwie polskim Prelegent dostrzegł w: a) reformie edukacji, jeśli nie zostanie ona zbojkotowana przez samych nauczycieli (a na to się zanosi); b) ustaleniu celów w edukacji, a nie tylko jej programów.

W dyskusji, którą prowadził ks. J. Bagrowicz – z racji swej specjalizacji – głos zabrali: ks. Teodor Lenkiewicz, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Posłuszny oraz przedstawiciele obecnych na spotkaniu nauczycieli.

Zastanawiano się nad tym, kto powinien ustalać ogólne cele edukacji (ks. Lenkiewicz). Prelegent stwierdził, że nikt nie może tego zrobić za nauczyciela. Cel musi wytyczyć sobie sam nauczyciel. Niestety większość nauczycieli podejmujących pracę nie ma żadnej wizji pracy w szkole i jej specyfiki. Ustosunkowując się do podnoszonej wątpliwości, czy szkoła powinna bardziej przekazywać wiadomości, czy też uczyć rozumienia rzeczywistości, w której żyjemy, Prelegent stwierdził, że jedno i drugie potrzebne jest we właściwych proporcjach.

W odpowiedzi na pytanie ks. Werbińskiego Prelegent stwierdził, że nawet w takich szczególnie trudnych środowiskach, jakimi są na przykład niektóre dzielnice Włocławka, nauczyciele mają szansę nie poddać się presji środowiska, nie dać się przydusić, ale oddziaływać pozytywnie na nie. Ujął to bardzo dosadnie: „Każdy ma taki Włocławek, na jaki sobie zasłużył".

Nawiązując do wypowiedzi ks. Posłusznego, który wiele lat pracował w szkolnictwie angielskim – i odwoływał się w dyskusji do tamtejszego zwyczaju przebywania nauczycieli w szkole poza prowadzonymi przez siebie lekcjami, od godz. 9 do 16 – prelegent sugerował, że ani ciągłe siedzenie w szkole, ani uciekanie z niej po skończonej lekcji nie jest właściwe. Nauczyciel powinien przybywać w szkole w takim wymiarze czasu, w jakim jest tam potrzebny. Powinien też być dostępny dla uczniów, a nie wszystkie przerwy przesiedzieć w pokoju nauczycielskim.

Zebranych – większość to profesorowie lub studenci seminarium włocławskiego – interesowało (pytanie postawił ks. Werbiński), co Prelegent myśli o metodach wychowawczych w tej szczególnej szkole, ale on stwierdził, że nie zna na tyle wychowania w seminariach, aby poczynić jakieś konkretne uwagi, ale podkreślił zasadę, że każda szkoła powinna być konserwatywna, w miarę „surowa", tzn. skrupulatnie egzekwować przestrzeganie prawa, które w niej obowiązuje (regulamin szkolny).

Przedstawicieli nauczycieli interesowały bardziej konkretne zagadnienia, na przykład jak przeciwstawiać się pleniącemu się zwyczajowi naciskania na nauczycieli, także przez dyrekcje szkół, aby stawiali pozytywne oceny tym uczniom, którzy na takie nie zasługują. Część z nauczycieli została jeszcze po zakończeniu spotkania, aby porozmawiać osobiście z Prelegentem.

2) 19 listopada 1998 r.

Na początku spotkania ks. prof. J. Bagrowicz przedstawił sylwetkę naukową prelegenta, p. prof. Bronisława S i e m i e n i e c k i e g o, kierownika Zakładu Technologii Kształcenia w Instytucie Pedagogiki UMK w Toruniu i rektora Wyższej Szkoły Humanistycznej w Suwałkach.

Prelegent, posiłkując się środkami audiowizualnymi, wygłosił **referat** pt. *Cyberprzestrzeń a proces wychowania*. Już na wstępie zauważył, że takie sformułowanie tematu wymaga sprecyzowania pojęcia „cyberprzestrzeń". Jest to bowiem pojęcie wieloznaczne, za którym mogą kryć się różne treści. I tak, niektórzy znawcy przedmiotu mówią o cyberprzestrzeni jako „przestrzeni komunikacyjnej tworzonej za pomocą Internetu", bądź „przestrzeni wirtualnej kreowanej dzięki grafice komputerowej". Według prelegenta można jednak pokusić się o podanie próby opisowej definicji cyberprzestrzeni. Byłoby to „środowisko określające przestrzeń rzeczywistą, przemieszaną z rzeczywistością wirtualną, w której abstrakcyjna symbolika jest najbardziej realnym bytem oraz tworzywem. Cyberprzestrzeń ma charakter nieograniczony, pozostając przestrzenią bez konkretnie określonego miejsca".

Samo zjawisko zaistnienia cyberprzestrzeni i konsekwencji z tym związanych to sprawa ostatnich ok. 20 lat. W tych latach można bowiem zaobserwować – wraz z niezaprzeczalnym rozwojem technicznym – daleko idące zmiany cywilizacyjne. Rozwój techniki komputerowej, powstanie nowych środków społecznego przekazywania myśli (Internet, poczta elektroniczna), przyczyniły się niewątpliwie do przyśpieszenia procesu tzw. globalizacji. Zasoby wiedzy ludzkiej ciągle się powiększają, zwiększa się też łatwość dotarcia do różnego rodzaju informacji. Powstają nowe sposoby przetwarzania informacji. Wymienione powyżej zjawiska mają oczywiście ogromny wpływ na szeroko rozumianą kulturę. Tworzy się nowy typ człowieka medialnego. Uzasadnione jest więc pytanie: czy i jak rozwój technologiczny (szczególnie w sferze gromadzenia,

przetwarzania i przekazywania informacji) przyczynia się do przemiany procesów myślowych zachodzących w ludzkim mózgu, a co za tym idzie – także do specyficznych działań podążających za tego typu myśleniem.

Prelegent, podkreślając niewątpliwe korzyści, jakie stały się udziałem człowieka w związku z technologicznym i informacyjnym rozwojem (m.in.: poszerzenie horyzontów myślowych, polepszenie możliwości uczenia się – szczególnie w zakresie ilościowego przyswajania sobie informacji itp.), wskazał także na cały szereg zagrożeń związanych z „cyberprzestrzenią". Do najbardziej typowych zaliczył: 1) ograniczenie możliwości refleksyjnego i krytycznego myślenia, 2) brak kontroli przepływu informacji pod kątem jej moralnego i etycznego waloru, 3) możliwość niekorzystnego stymulowania procesami myślowymi, a co za tym idzie działania na podświadomość oraz 4) brak czasu wynikający z wielogodzinnego przesiadywania przed ekranem komputera.

Prelegent odwołał się do swoich badań nad sytuacją w rodzinach, w których pojawiły się komputery. Z pozytywnych objawów daje się początkowo zauważyć pewną konsolidację rodziny wokół komputera (brak jednak tzw. badań podłużnych nie pozwala stwierdzić, jak długo to trwa); z negatywnych – eliminowanie przez komputer osobistych kontaktów członków rodziny między sobą, ograniczanie tzw. czasu ludzkiego.

W dyskusji, którą prowadził ks. Jerzy Bagrowicz, zabrali głos, zasadniczo w formie pytań skierowanych do Prelegenta: ks. Mieczysław Łaszczyk, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Posłuszny, ks. T. Lewandowski, p. Dariusz Gulcz (Lipno).

W odpowiedzi na pytanie, jak ocenić nowy sposób przekazywania informacji w stosunku do tradycyjnego (ks. M. Łaszczyk), prelegent stwierdził, że technologii informacyjnej zatrzymać się nie da i nie należy próbować jej ograniczać. Wręcz przeciwnie, trzeba możliwie szybko wprowadzić ją do szkoły. Nie należy jednak dopuszczać do działań technokratycznych. Na pierwszym miejscu należy stawiać aspekt wychowawczy. Trzeba dbać o to, aby były to programy uwzględniające nasz krąg kulturowy, a więc najlepiej, gdyby były robione w Polsce.

Po bliższe informacje na ten temat odesłał do swoich publikacji (m.in. *Komputer w edukacji*, wyd. 3, Toruń 1998), które przekazał w darze do biblioteki seminaryjnej.

Prelegent stwierdził (odpowiadając na pytanie ks. Werbińskiego), że w seminariach duchownych prezentacja multimedialna powinna być stosowana. Jeśli tego nie ma, można stracić kontakt z młodym człowiekiem, który na co dzień tymi środkami się posługuje.

Odnośnie do pytania o tzw. biokomputery (ks. I. Werbiński), stwierdził, że następuje tu głębokie wejście w strukturę ludzkiego mózgu, co może być bardzo niebezpieczne. Szczególnie częstotliwości poniżej progu widzialności i słyszalności, jako niekontrolowalne, mogą prowadzić do zmian w osobowości.

Prelegent zgodził się zasadniczo z sugestią ks. H. Posłusznego, że „siła ducha" ułatwia opieranie się negatywnym oddziaływaniom środków przekazu, ale zauważył, że niewiele jest takich osób. Dlatego tak ważne jest uzmysławianie młodemu człowiekowi mechanizmów działania masmediów.

Na podniesioną przez ks. T. Lewandowskiego wątpliwość, czy w epoce technicznych form przekazywania informacji ludzie będą jeszcze chcieli słuchać żywego słowa, którym posługują się kapłani w kaznodziejstwie, profesor odpowiedział, że na żywe słowo zawsze będzie zapotrzebowanie, bo w wychowaniu najważniejszy jest kontakt człowieka z człowiekiem. Dobrze jest jednak przy posługiwaniu się żywym słowem, dla większej skuteczności, uwzględniać kontekst kulturowy (w tym wypadku technologię informacji) grupy, do której przemawiamy.

Prelegent zgodził się z oceną p. Dariusza Gulcza, który w zachowaniu dzieci widzi odzwierciedlenie sposobów zachowań oglądanych na filmach, a odnośnie do szkolenia w zakresie informacji multimedialnej nauczycieli odwołał się do prowadzonych przez siebie warsztatów komputerowych dla nauczycieli i badań. Sugerował, że należałoby szkolić nauczycieli raczej stopniowo, a nie wszystkich od razu.

Ks. Bagrowicz, kończąc dyskusję, wskazał na potrzebę uświadamiania rodzicom, jakie prawa im przysługują w zakresie wyboru programów dla swoich dzieci, aby łatwiej mogli się organizować i „wymuszać" poszanowanie dla nich.

3) 28 stycznia 1999 r.

Referat pt.: *Edukacja polska w perspektywie wejścia Polski do Unii Europejskiej* wygłosił tym razem wykładowca naszego Seminarium, ks. prof. Jerzy Bagrowicz. Już na samym wstępie podkreślił aktualność i kontrowersyjność podejmowanego przez niego zagadnienia. Ze względu na powagę i zakres wprowadzanych reform rodzi się w polskim społeczeństwie wiele uzasadnionych obaw. Prelegent zastrzegł się, iż referat stanowi tylko pobieżną próbę naszkicowania i przybliżenia zebranym całego kompleksu reform oświatowych podejmowanych obecnie przez Ministerstwo Edukacji Narodowej.

Swój referat prelegent podzielił na trzy zasadnicze części: 1) Podstawowe założenia edukacyjne Unii Europejskiej w świetle *Białej Księgi kształcenia i doskonalenia*; 2) Główne założenia reformy systemu edukacji w Polsce; 3) Nadzieje, obawy i zastrzeżenia związane z reformą. Tekst referatu opublikowany jest w tym tomie „Studiów Włocławskich" (s. 51-68).

W dyskusji, jaka rozwinęła po referacie, głos zabrali : ks. K. Konecki, ks. M. Łaszczyk, ks. H. Posłuszny, ks. S. Olejnik, p. M. Głazik, ks. T. Lewandowski, p. dyr. Edward Kacprzak oraz prelegent, ks. J. Bagrowicz.

Ks. K. Konecki zadał pytanie o zakres znajomości w polskim społeczeństwie *Białej Księgi*. Okazuje się bowiem – co potwierdził prelegent – że dokument ten,

zawierający główne wytyczne dotyczące modelu kształcenia w Unii Europejskiej, nie jest znany w wystarczającym stopniu nawet w samym MEN-e. Rodzić się może uzasadniona obawa, iż celowo nie upowszechnia się treści tegoż dokumentu, ze względu na pewną jego niespójność z tradycyjnym modelem kształcenia i wychowania w polskim społeczeństwie. Tymczasem nie zrozumie się zasadniczych linii reformy edukacji bez odwołania się do niego. Ponadto – co zauważył ks. M. Łaszczyk – w referacie prelegenta była mowa o tym, iż *Biała Księga* pomija zasadniczy – jak się wydaje – dla procesu wychowania problem aksjologii. Każda reforma, która bezpośrednio dotyczy człowieka i jego funkcjonowania w społeczeństwie, a tym bardziej reforma edukacji, powinna opierać się na jasnym systemie wartości. Rodzi się więc konieczność pogłębionej dyskusji aksjologicznej i antropologicznej, która pomogłaby odpowiedzieć na pytanie: jakiego człowieka chcemy wykształcić i wychować? Prelegent wskazał w dyskusji ponadto, iż sam dokument został opracowany przez środowiska liberalne, raczej stroniące od dyskusji aksjologicznych.

Ks. H. Posłuszny, powołując się na swoje angielskie doświadczenia, usiłował wskazać, że istota każdej reformy zasadza się nie tyle na zmianie struktur nauczania, co raczej zmianie nastawienia samych ludzi zaangażowanych w proces kształcenia i wychowania. Zauważył, iż w pluralistycznym społeczeństwie nie uniknie się różnych modeli wychowania, opierających się na także różnych systemach aksjologicznych. Nie należy więc bać się panicznie reform, widząc w nich jedynie zagrożenie dla tradycyjnych wartości.

Ks. Stanisław Olejnik wskazał na konieczność poszanowania przez twórców reformy lokalnych tradycji, jakie wypracowało w tej kwestii polskie społeczeństwo. Zauważył także – jak i inni dyskutanci – iż uczenie w naszych szkołach zostało często niestety sprowadzone jedynie do procesu dydaktyzacji, bez wystarczającego akcentu położonego na integralne wychowanie młodego człowieka.

Pan M. Glazik podzielił się swoimi osobistymi doświadczeniami z podejmowaną w Polsce reformą systemu oświaty. Zauważył przede wszystkim, że sama reforma jest „niedoinformowana". Ten brak rzeczowej informacji występuje niemal na każdym szczeblu. Ponadto – odwołując się do wcześniejszych wypowiedzi dyskutantów – stwierdził, iż przy okazji wprowadzania reformy oświaty dostrzega się pewien brak całościowej wizji rozwoju państwa. Ponadto ograniczona w swoim zakresie polityka prorodzina (a raczej aktualny jej brak) niekorzystnie wpływa na zharmonizowanie całości działań edukacyjnych.

Ks. T. Lewandowski, odwołując się z kolei do swoich niemieckich doświadczeń, zauważył iż nasze szkolnictwo cechuje się brakiem szerokiego spojrzenia na świat. Chodzi tutaj raczej o podanie i przyswojenie jak największej porcji informacji, bez jednoczesnego uczenia, co z tą informacją uczynić dalej. Tymczasem szkoła powinna uczyć, jak należy rozumieć świat, jak w nim żyć, jak odpowiadać na nowe wyzwania?

4) 22 kwietnia 1999 r.

Można powiedzieć, że ten dzień zapisał się w historii Towarzystwa jako „dzień misyjny". Mieliśmy bowiem okazję gościć w murach naszej Uczelni trzech misjonarzy: ks. Jana Salamona z Białorusi oraz ks. Mariana Kołackiego i ks. Krzysztofa Grabskiego z Zambii.

Pierwszy z nich wygłosił **referat** pt. *Kościół na Białorusi na progu III tysiąclecia.* Referat ten został zamieszczony w niniejszym tomie „Studiów" (s. 229-241).

Bezpośrednio po referacie głos zabrał ks. Marian Kołacki. Podzielił się on swoimi doświadczeniami z pracy misyjnej w Zambii (od 1982 r.). Na wstępie dokonał on krótkiego wprowadzenia w historię chrześcijaństwa na Czarnym Kontynencie. Podzielił ją na cztery zasadnicze okresy: 1) okres starożytności chrześcijańskiej z bujnym rozwojem Kościoła w Afryce Północnej, 2) XV-XVI w. z działalnością misyjną Portugalczyków, 3) „czasy nowożytne" Afryki, rozpoczynające się podróżą misyjno-badawczą D. Livingstona (1813-1873), 4) okres zapoczątkowany Synodem Biskupów dla Afryki (1996 r.).

Ks. Kołacki dokonał rozróżnienia terminologicznego pomiędzy „adaptacją" a „inkulturacją". Według niego dotychczasowe próby tzw. inkulturacji nosiły raczej znamiona adaptacji pewnych elementów rodzimej kultury afrykańskiej do całokształtu chrześcijańskiego orędzia i kultury. Rok 1994 i następne, z tragicznymi wydarzeniami w Rwandzie i Burundi, pokazały, jak mało chrześcijaństwo zdołało się zakorzenić w świadomości Afrykańczyków. Według prelegenta częściową winę za to może ponosić dosyć powściągliwa działalność misyjna Kościoła, nie biorąca do końca pod uwagę specyfiki i odmienności kulturowej tamtejszych narodów. Wyraził on nadzieję, że wraz z Synodem Biskupów dla Afryki zakończył się czas „adaptacji" i rozpocznie się czas prawdziwej „inkulturacji". Ta ostatnia pozostaje bowiem ciągle niespełnionym postulatem.

Misjonarz z Zambii zapoznał także zebranych ze strukturą organizacyjną Kościoła, w którym pracuje, oraz podzielił się ciekawszymi momentami, jakie niesie ze sobą praca na Czarnym Lądzie.

5) 6 maja 1999 r.

Tego dnia obrady Towarzystwa miały charakter otwartego „małego sympozjum", na które zaproszono także wszystkich alumnów naszego Seminarium. Wprowadzenia dokonał ks. Rektor Wojciech Hanc. **Referat** pt. *Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, z racji przypadającej 16 maja br. 50 rocznicy śmierci ks. Jankowskiego, wygłosił ks. Zdzisław Pawlak. Prelegent przedstawił treść referatu w trzech punktach: 1) Przygotowanie do pracy naukowo-dydaktycznej, 2) Praca dydaktyczna we włocławskim seminarium duchownym, 3) Osiągnięcia w pracy naukowej. Referat wydrukowany jest w całości w tym tomie „Studiów Włocławskich" (s. 363-376).

Ks. profesor w charakterystyczny dla siebie, barwny i nie pozbawiony elementów humorystycznych sposób przedstawił sylwetkę ks. Adama Jankowskiego (ur. 24 XII 1884 – zm. 16 V 1949), wieloletniego profesora filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Po ukończeniu studiów seminaryjnych naszej Alma Mater odbył on w latach 1909-1912 dalsze studia specjalistyczne w zakresie filozofii chrześcijańskiej na Wyższym Instytucie Filozoficznym Uniwersytetu w Louvain, uwieńczone doktoratem. Przez długie lata (1915-1949) wykładał filozofię w Seminarium Duchownym we Włocławku. W swoich wykładach propagował filozofię neotomistyczną. Był to tzw. tomizm lowański. Zwracał szczególną uwagę na najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych oraz na ich wykorzystanie w filozofii.

Ks. Jankowski nie pozostawił po sobie wielu prac (9 rozpraw i artykułów oraz 48 recenzji). To jednak, co publikował odznacza się oryginalnością, samodzielnością myśli i dojrzałością oraz precyzją logiczną i terminologiczną. Wiele jego tekstów to bardzo wnikliwe i rzetelne recenzje dzieł zasadniczo filozoficznych, wywołujące często na łamach „Ateneum Kapłańskiego" polemiki ze strony ich autorów.

Po referacie zabrał głos ks. Ireneusz Werbiński, prezes Towarzystwa. Ponieważ było to ostatnie spotkanie w tym roku akademickim, dokonał on podsumowania całorocznej działalności i podziękował wszystkim prelegentom i członkom Towarzystwa za wkład w jego działalność. Poinformował także, że zebrano już i opracowano materiały do drugiego tomu „Studiów Włocławskich".

Ze względu na okolicznościowy charakter spotkania zrezygnowano z formalnej dyskusji, a ograniczono się do pytań i uzupełnień.

Ks. Wojciech Frątczak, nawiązując do artykułu ks. Jankowskiego *Tytuł i nazwa ksiądz*, który zaraz po opublikowaniu wywołał ostrą polemikę, szczególnie ze strony protestantów, sugerował, że jednak ks. Jankowski miał rację rezerwując tytuł ksiądz jedynie do duchownych katolickich, ponieważ duchowni innych wyznań od początku, z pogardy, odżegnywali się od tego tytułu, używając dla odróżnienia od duchownych katolickich innych tytułów, np. protestanci tytułu pastor.

Ks. Kazimierz Rulka postawił trzy pytania: 1) Kartezjusz (w liście do Voetiusa) napisał: „Co do filozofii (...) to nie ma nic bardziej chwalebnego, niż być w niej nowatorem"; czy w publikacjach i dydaktyce ks. Jankowskiego można zauważyć jakieś elementy nowatorstwa? 2) Mówiono często o rzetelności i punktualności ks. Jankowskiego; czy filozofowie mają może jakąś szczególną predyspozycję do takiej postawy? 3) Ks. Jankowski miał zamiłowanie do różnorodnego piękna i próbował je nawet utrwalać (pozostały na przykład pisane na karteczkach próbki poetyckie), działalność artystyczną na większą skalę zauważamy także u niektórych innych filozofów; czy może jest jakiś szczególny związek tych dziedzin, który popycha niektórych myślicieli do ich łączenia w teorii i praktyce?

W odpowiedzi prelegent zaznaczył, że nowatorstwo można rozumieć różnie. Ks. Jankowski nie był nowatorem w znaczeniu tworzenia nowych systemów filozoficznych, ale był w jakimś stopniu nowatorem przez przenoszenie na grunt polski zachodnich nurtów filozofii scholastycznej, a także przez wprowadzanie nowych metod nauczania filozofii w seminarium włocławskim, np. organizowanie dysput filozoficznych oraz ćwiczeń, na których czytano i analizowano dzieła klasyków filozofii (św. Tomasza, Kartezjusza).

Stwierdzenie to dało podstawę do odpowiedzi na później postawione pytanie ks. Ireneusza Werbińskiego, czy ks. Jankowski był znaczącym profesorem w seminarium włocławskim. W świetle powyższego, na pewno tak.

Jeżeli chodzi o takie cechy jak rzetelność i punktualność, to należy stwierdzić, że niektórzy filozofowie rzeczywiście nimi się wyróżniali, np. punktualność Kanta przeszła do anegdoty. U niektórych filozofów bywało jednak pod tym względem różnie. Prawda i piękno na pewno są ze sobą powiązanie. Pewnie dlatego niektórzy filozofowie nie ograniczali się do teoretycznego zgłębiania obok prawdy także różnych przejawów piękna, ale podejmowali próby jego utrwalenia. Nie było to jednak zasadą.

Ks. Rektor Wojciech Hanc pytał, czy wiadomo, dlaczego ks. Jankowski jako profesor seminarium nie został pochowany, zgodnie z miejscowym zwyczajem, na cmentarzu włocławski, ale w Pabianicach. Stwierdzono, iż zadecydowały o tym prawdopodobnie silne więzi ks. Jankowskiego z rodzinnymi Pabianicami.

* * *

W bieżącym roku akademickim dwaj członkowie Towarzystwa uzyskali wyższe stopnie naukowe. Ks. Witold Kujawski, po przedstawieniu na Wydziale Nauk Społecznych i Historycznych Akademii Teologii Katolickiej pracy pt. *Kościelne dzieje Sieradza* (Włocławek 1998) i kolokwium habilitacyjnym w dniu 14 grudnia 1998 r., uzyskał stopień doktora habilitowanego, który następnie został zatwierdzony przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną. Ks. Antoni Poniński 15 kwietnia 1999 r. uzyskał doktorat na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z zakresu teologii moralnej, na podstawie pracy *Sakrament pokuty w polskich publikacjach teologicznomoralnych w latach 1918-1939*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Franciszka Greniuka.

Trzech członków Towarzystwa opublikowało znaczące prace naukowe. Ks. prof. Stanisław Librowski opublikował kolejny tom *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne* (t. 7: *Indeksy*, Włocławek 1999), a ks. prof. Stanisław Olejnik dwa tomy podręcznika teologii moralnej pt. *Powołanie chrześcijańskie* (t. 1: *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998; t. 2: *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999). Ks. dr Tomasz Kaczmarek, jako postulator procesu beatyfikacyjnego męczenników za wiarę z okresu II wojny światowej, przygotował czterotomowe wydanie akt tego procesu (Città del Vaticano 1997).

opracował ks. Roman Małecki

RECENZJA ROZPRAWY KS. WITOLDA KUJAWSKIEGO *KOŚCIELNE DZIEJE SIERADZA*

Rozprawa ks. dra Witolda Kujawskiego *Kościelne dzieje Sieradza*, opublikowana przez Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne w 1998 r., jest typem opracowania rzadkim jeszcze w literaturze naukowej poświęconej historii Kościoła w Polsce i ze względu na bardzo szerokie ujęcie tematu zasługującym na szczególną uwagę. Zakres chronologiczny tego rodzaju opracowania, różnorodność problematyki i źródeł wymaga rozległej wiedzy i doskonałej znajomości źródeł. To jest też zapewne przyczyną, że tak mało mamy tego rodzaju opracowań.

Wybór tematu uzasadniony jest szczególnie bogatymi źródłami, jakie zachowały się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, w Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku, w Archiwum parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu oraz Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, a także znaczeniem Sieradza jako ośrodka kościelnego w ciągu całych dziejów.

Wśród wykorzystanych źródeł zwracają uwagę bardzo dokładnie wykorzystane wizytacje z XVII-XIX wieku z archiwum arcybiskupów gnieźnieńskich, kopiarze dokumentów kapituły sieradzkiej, akta dekanatu sieradzkiego, głównie z XIX wieku, akta z archiwum parafii Sieradz z XVIII-XX w., liczne akta dotyczące zakonów z okresu od XVII w., wreszcie akta z czasów najnowszych dotyczące współczesnych parafii istniejących na terenie Sieradza. Uzupełniają ten bogaty zasób źródłowy *Teki Pstrokońskiego* ze zbiorów Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, zawierające wypisy z ksiąg grodzkich i ziemskich dotyczące Sieradza. Skrupulatnie wykorzystano w rozprawie źródła drukowane, przede wszystkim *Liber beneficiorum* archidiecezji gnieźnieńskiej Jana Łaskiego. W sumie wykorzystano w pracy 133 woluminy źródeł archiwalnych, siedem obszernych wydawnictw źródłowych, liczne, starannie zebrane opracowania.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów i cennych aneksów. Układ pracy, podporządkowany w zasadzie chronologii, w sposób jasny rozwija temat stosownie do rozwoju problematyki kościelnych dziejów miasta w poszczególnych okresach historycznych.

W rozdziale pierwszym, stanowiącym wprowadzenie do właściwego tematu, Autor omówił zarys dziejów Sieradza w okresie średniowiecza. Już w tym

rozdziale, choć ma charakter wstępny, zwraca uwagę nie tylko wykorzystanie obszernej literatury, ale także uzupełnienie jej materiałem źródłowym. W rozdziale drugim omówiono najstarsze kościoły sieradzkie, ich dzieje i zwłaszcza uposażenie, nie tylko w czasach piastowskich i jagiellońskich, jak sugeruje tytuł rozdziału, ale niekiedy do początku XIX w. Taki szeroki zakres chronologiczny tego rozdziału jest uzasadniony i dlatego tytuł rozdziału powinien to uwzględniać. Dwa następne rozdziały zajmują się bardzo szczegółowo dziejami kapituły sieradzkiej. Wydzielenie tej problematyki i jej miejsce w rozprawie uważam za całkowicie uzasadnione, a umiejętne wykorzystanie źródeł, mimo poważnych luk w ich zachowaniu, pozwoliło na wyjątkowo szczegółowe potraktowanie tematu. Pierwszy z tych rozdziałów (a trzeci w całej rozprawie), omawiający pierwszy okres dziejów kapituły sieradzkiej do początku XVIII wieku, wyjaśnia kwestię jej fundacji w pierwszej połowie XV wieku, jej ustrój, skromne uposażenie i obowiązki. Następny rozdział (czwarty w kolejności rozdziałów rozprawy) omawia drugi okres dziejów kapituły sieradzkiej od 1729 do 1819 r., związany głównie z przeniesieniem siedziby do kościoła Wszystkich Świętych w Sieradzu. Przedstawiono w nim także szczegółowo ustrój kapituły, jej skład, uposażenie, obowiązki, wreszcie zniesienie w 1819 r., w związku z drastycznym ograniczeniem liczby kolegiat do jednej w każdej diecezji. Oba te rozdziały wiele wnoszą do poznania dziejów małych kapituł w Polsce.

Pozostałe rozdziały pracy zajmują się dziejami parafii, przy czym podstawą podziału na rozdziały była właściwie ustalona periodyzacja podyktowana zmianą warunków działania Kościoła. Rozdział piąty rozprawy omawia dzieje parafii od schyłku XVIII wieku przez cały wiek XIX do początku XX wieku. Przedstawiono tu działalność związanego z parafią nowego dekanatu sieradzkiego, zmieniającą się liczbę wiernych, stan kościoła parafialnego i innych miejsc kultu w parafii, działalność duszpasterską, działające na terenie parafii bractwa i stowarzyszenia, szkoły i szpital. Rozdział szósty ma zakres tematyczny nieco szerszy, zajmuje się bowiem całymi dziejami kościelnymi Sieradza w okresie II Rzeczypospolitej i w czasach okupacji. Według przyjętego w innych rozdziałach układu w rozdziale tym omówiono ogólny stan i rozmiary parafii, działalność duszpasterską, istniejące bractwa i stowarzyszenia, pracę w szkolnictwie, inwestycje parafialne, pracę sióstr urszulanek na terenie parafii. Osobne miejsce zajmuje omówienie okresu okupacji, w którym działalność Kościoła została w ogromny stopniu ograniczona. Braki w źródłach, charakterystyczne dla okresu okupacji hitlerowskiej w Polsce, ograniczyły treść tej części rozprawy. W rozdziale siódmym, omawiającym współczesne dzieje kościelne Sieradza, przedstawiona jest tematyka bardzo różnorodna. Omówiona została głównie działalność duszpasterska, katechizacja, sprawy materialne parafii, następnie powstanie nowych parafii i ośrodków duszpasterskich w Sieradzu. Ograniczony dostęp do źródeł odnoszących się do tego najnowszego i współczesnego okresu sprawił, że rozdział ten jest wstępnym opracowaniem ostatniego okresu kościelnych dziejów

Sieradza. Nie ulega jednak wątpliwości, że słusznie Autor uczynił doprowadzając swoją pracę do momentu ponownej erekcji kapituły kolegiackiej w Sieradzu w 1993 r.

W zakończeniu Autor przekonywająco uzasadnił wyjątkowość kościelnych dziejów Sieradza i znaczenie tego ośrodka.

Uzupełniają tekst rozprawy cenne i interesujące, opracowane na podstawie źródeł, aneksy. Pierwszy to *Wykaz alfabetyczny prałatów i kanoników oraz pozostałego duchowieństwa parafialnego i zakonnego w Sieradzu do 1993 r.*, stanowiący sam w sobie cenne opracowanie, ponieważ poza imieniem i nazwiskiem podaje urząd sprawowany przez każdą osobę, daty występowania i źródła wykorzystane do ustalenia tych faktów. Drugi aneks to zestawienie akt kościelnych znajdujących się w parafii Sieradz podczas wizytacji w 1851. Tekst pracy uzupełniają ilustracje.

Rozprawa ks. dra Witolda Kujawskiego o kościelnych dziejach Sieradza, oparta na bardzo starannie zebranej i wzorowo wykorzystanej podstawie źródłowej, w sposób istotny uzupełnia stan badań nie tylko nad kościelnymi dziejami Sieradza i diecezji, ale stanowi cenny wkład do badań Kościoła w Polsce.

Bohdan Ryszewski (Olsztyn)

ZAPISKI DO BIBLIOGRAFII DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ (3)

W tym dziale zamieszczone są krótkie informacje o ważniejszych publikacjach dotyczących diecezji włocławskiej: jej dziejów, organizacji, instytucji działających pod jej auspicjami, osób itp. Może to być pomocne przy opracowywaniu w przyszłości jej bibliografii. Pierwsze dwa odcinki zostały opublikowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej" – 79(1996) s. 26-29, 80(1997) s. 38-46.

Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97 / praca zbiorowa pod red. ks. Witolda Zdaniewicza SAC i Tadeusza Zembrzuskiego; Warszawa : Wyd. Duszp. Rolników 1997, 167 s.

Inicjatorem tej publikacji jest Roman Andrzejewski, biskup pomocniczy diecezji włocławskiej, krajowy duszpasterz rolników. Na podstawie analizy danych statystycznych (uzyskanych z parafii) dotyczących zachowań wyborczych ludności diecezji włocławskiej w wyborach prezydenckich 1995 r. wysunął on szereg pytań i hipotez odnoszących się do sfery wartości, charakteru religijności oraz sytuacji społecznej i politycznej ludności (opublikowane w książce *Witosowe dziedzictwo. Elektorat wiejski w oczach duszpasterzy*, Częstochowa 1996, *Zeszyty „Niedzieli"* nr 2). Przeprowadzenia badań mających dostarczyć danych empirycznych pozwalających odpowiedzieć na wspomniane pytania i hipotezy podjął się Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Terenową organizację badania przeprowadziło (na zlecenie Instytutu) Biuro Badań i Analiz Polskiego Towarzystwa Statystycznego w styczniu 1997 r.

Książka - poza *Przedmową* i *Aneksem* - składa się z ośmiu rozdziałów: 1) *Ogólna charakterystyka dziedzictwa wiary i kultury diecezji włocławskiej* (bp Roman Andrzejewski), 2) *Wstęp* (Lucjan Adamczuk), 3) *Postawy wobec wiary* (ks. Władysław Piwowarski), 4) *Zachowania religijno-moralne* (Witold Zdaniewicz SAC), 5) *Postawy wyborcze i zaufanie do instytucji życia publicznego* (Elżbieta Firlit), 6) *Postawy wobec Kościoła i parafii* (ks. Janusz Mariański), 7) *Postawy wobec wartości* (Andrzej Ochocki), 8) *Wnioski końcowe* (Tadeusz Zembrzuski).

425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec. 1997, 254 s.

Opracowanie dorobku profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w XX w. to wynik sympozjów, które z inicjatywy rektora Seminarium, ks. Wojciecha Hanca, zorganizowano w latach 1995-1996. Wyniki pierwszego z nich pt. *Filozofowie i teologowie XX wieku* zostały opublikowane w książce *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu* (Włocławek 1995, s. 79-140). Prezentowany tom zawiera materiały z drugiego i trzeciego sympozjum. Autorzy przedstawili w nim dorobek profesorów prawa kanonicznego (ks. Bolesław Cieślak), teologii ascetycznej i mistycznej (ks. Piotr Głowacki), teologii pastoralnej

(ks. Mieczysław Łaszczyk), katechetyki i pedagogiki (ks. Jerzy Bagrowicz i ks. Kazimierz Skoczylas), liturgiki (ks. Lesław Politowski), homiletyki (ks. Tadeusz Lewandowski), historii powszechnej i historii Kościoła (ks. Witold Kujawski i ks. Wojciech Frątczak), historii sztuki (ks. Piotr Sierzchała), nauk społecznych (ks. Zbigniew Skrobicki), filologów (ks. Zbigniew Wróbel), wykładowców śpiewu i muzyki kościelnej (ks. Zbigniew Szygenda). Ponadto ukazano działalność rektorów, wicerektorów i prefektów (ks. Kazimierz Rulka), ojców duchownych (ks. Tomasz Michalski), dyrektorów ekonomicznych (ks. Marian Jaros) i bibliotekarzy (ks. Kazimierz Rulka).

Aneks zawiera artykuł ks. Stanisława Olejnika *Nauczanie teologii moralnej we włocławskim seminarium duchownym 1569-1939*, materiały do bibliografii podmiotowej i przedmiotowej profesorów seminaryjnych z XX w. (jest to uzupełnienie do *Słownika polskich teologów katolickich*) oraz ich fotografie (nie udało się odnaleźć podobizn wszystkich).

Waldemar Rozynkowski, ks. Wojciech Sowa, *Parafia św. Jadwigi w Nieszawie. Z dziejów kultu św. Jadwigi Królowej*, Toruń : Parafia św. Jadwigi Król. w Nieszawie 1998, 99 s. : il. ; 24 cm.

Notowana pozycja składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiono historię parafii i kościoła w Nieszawie, w drugiej pomieszczono aneksy. Skondensowane (s. 11-32) opracowanie historii parafii, powstałej prawdopodobnie na początku XIV wieku, ma charakter popularny; nie posiada przypisów, jedynie na końcu (s. 97-98) dołączono wykaz ważniejszej literatury. W aneksach na uwagę zasługują zebrane dokumenty, rozumiane w szerokim tego słowa znaczeniu, dotyczące kultu św. Jadwigi Królowej w Nieszawie (s. 55-95). Publikacja zaopatrzona została w liczne ilustracje, w tym także kolorowe.

Kawnice. Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia / oprac. ks. Ryszard Ukleja SDB..., Piła : [Salezjańska Prowincja Pilska] 1997, 104 s. : il.

Pozycja została wydana dla upamiętnienia zbiżającego się jubileuszu 370-lecia kultu maryjnego w Kawnicach oraz 25-lecia koronacji tamtejszego obrazu Matki Bożej Pocieszenia (obraz został ukoronowany przez Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego 1 IX 1974 r.).

Jak pisze autor w *Słowie wstępnym*: „Książka ta nie pretenduje do rangi naukowej monografii, lecz ma na celu popularyzację wśród najszerszych rzesz wiernych tego miejsca czci Matki Bożej". Nie jest ona jednak pracą czysto popularną, o czym świadczą przypisy i wykaz wykorzystanej literatury (s. 100-103). Oparta została jednak głównie na pracy magisterskiej ks. Jerzego Ćwiklaka *Kult obrazu Matki Bożej Pocieszenia w kościele parafialnym w Kawnicach* (Lublin 1987, mszps).

Opracowanie składa się z pięciu rozdziałów: 1) *Parafia Kawnice staje się sanktuarium Matki Bożej*, 2) *Rozwój kultu Matki Bożej Pocieszenia w Kawnicach w następnych wiekach*, 3) *Wyrazy czci okazane Matce Bożej w sanktuarium w Kawnicach*, 4) *Wstawiennictwo Matki Bożej Pocieszenia w sanktuarium w Kawnicach*, 5) *Wkład pracy duszpasterzy XX wieku w sanktuarium maryjnym w Kawnicach*. W *Aneksie* znajdują się modlitwy i pieśni związane z santuarium kawnickim.

Anzelm Janusz Szteinke OFM, *Kościół Wszystkich Świętych i klasztor franciszkanów-reformatów we Włocławku 1625-1997*, Włocławek : Włocł. Tow. Naukowe, 1998 (Zabytki sztuki na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej). – 70 s., [4] k. tabl. : il. ; 21 cm.

Opracowanie to zostało napisane na przełomie 1990 i 1991 r. na zlecenie Włocławskiego Towarzystwa Naukowego. Składa się ono z trzech rozdziałów: 1) *Zakon Braci Mniejszych w świecie i w Polsce*, 2) *Kościół i klasztor oraz ich wystrój i wyposażenie* (był on już raz publikowany w „Zapiskach Kujawsko-Dobrzyńskich" – 8(1993) s. 33-57), 3) *Działalność włocławskich braci mniejszych*. W *Aneksach* znajdujemy spis przełożonych klasztoru, wykaz proboszczów parafii przy-

klasztornej, krótkie życiorysy męczenników II wojny światowej związanych z klasztorem we Włocławku (oprac. S.B. Brzuszek OFM). Pozycję uzupełniają reprodukcje (mogłyby być lepszej jakości) fotografii, utrwalających przede wszystkim różne ujęcia widoku ogólnego klasztoru.

Praca ma charakter popularnonaukowy, dlatego przypisy zostały ograniczone do niezbędnego minimum; dołączono natomiast wykaz źródeł i opracowań (s. 67-69). Ze źródeł rękopiśmiennych autor wykorzystał przede wszystkim te, które przechowywane są w Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie i w klasztorze we Włocławku. Korzystał też z relacji naocznych świadków.

Męczennicy za wiarę. Słudzy Boży z diecezji włocławskiej / oprac. ks. Tomasz K a c z m a r e k. - [Włocławek : Postulacja Generalna Procesu Męczenników Kościoła w Polsce, 1998] (Marki : Michalineum). - 157 [1] s. : il. ; 20,5 cm.

Pozycja ta, mająca charakter popularny, powstała przez znaczne poszerzenie fragmentu książki *Męczennicy za wiarę* (Warszawa 1996) odnoszącego się do diecezji włocławskiej (s. 233-268) i wydanie go osobno. Ukazano w niej dziewięciu kapłanów i alumnów diecezji włocławskiej z grupy 107 męczenników II wojny światowej, których proces beatyfikacyjny się toczy. Zostali oni podzieleni na trzy grupy: 1) trzej słudzy Boży z seminarium duchownego we Włocławku (ks. Henryk Kaczorowski oraz alumni: Tadeusz Dulny i Bronisław Kostkowski), 2) duszpasterze z Osięcin (księża: Wincenty Matuszewski i Józef Kurzawa), 3) kapłani z innych placówek (Edward Grzymała, Dominik Jędrzejewski, Leon Nowakowski i Józef Straszewski).

Biogramy sług Bożych zostały przejęte z opracowania *Męczennicy za wiarę* bez większych zmian. Zwiększono natomiast liczbę świadectw o męczennikach.

Męczennicy za wiarę z włocławskiego seminarium: ks. Henryk Kaczorowski, al. Tadeusz Dulny, al. Bronisław Kostkowski / oprac. ks. Tomasz K a c z m a r e k. - [Włocławek : Postulacja Generalna Procesu Męczenników Kościoła w Polsce, 1998] (Marki : Michalineum). - 91 [3] s. : il. ; 16,5 cm.

Jest to przedruk fragmentów poprzedniej pozycji (s. 7-48, 126-153), z dodaniem *Posłowia* rektora seminarium włocławskiego, ks. Wojciecha Hanca.

Dzieło jego trwa. Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek, oprac. s. Laurencja J ę d r z e j c z a k ZSNM, Włocławek : Zgromadz. Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi 1997, 207 s.

Pozycja przedstawiająca sylwetkę sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka (1875-1938), założyciela Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, ukazała się w związku z jubileuszem 75-lecia tego zgromadzenia. Autorka opublikowała dziesięć lat temu większą pozycję w tym przedmiocie: *Wojciech Stanisław Owczarek, biskup tyt. askaloński, sufragan włocławski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi. W pięćdziesiątą rocznicę zgonu* (Lublin 1987).

Książka składa się z dwóch części; pierwsza zawiera życiorys sługi Bożego, druga - ukazuje pracę wewnętrzną biskupa Owczarka poprzez wybór jego myśli z postanowień rekolekcyjnych, fragmenty z listów do Jadwigi Walter, którą sługa Boży przygotowywał w latach 1924-1926 do życia zakonnego i podjęcia w nim funkcji przełożonej, a potem wspierał radami w kierowaniu zgromadzeniem, a także z listów do siostry Stanisławy Warych, a także nieco fragmentów z listów do innych sióstr.

Przykład świętości sługi Bożego Wojciecha Owczarka, która wyrażała się w zwyczajnym, ale konsekwentnym życiu chrześcijańskim, może być wzorem zwłaszcza dla tych, którzy dzisiaj poszukują przewodników i wzorców duchowych w kształtowaniu dojrzałej osobowości.

Grażyna K a r o l e w i c z, *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski 1871-1922*, Lublin : Polihymnia 1998, 164 s.

O omawianej pozycji sama Autorka pisze: „Prezentowana biografia jest poszerzoną, zmienioną wersją tekstu zamieszczonego w wydawnictwie seryjnym *Chrześcijanie*" (t. 9, Warszawa 1982, s. 9-86). Jeżeli chodzi o zmiany, to są one rzeczywiście widoczne, np. w zmianie kolejności „rozdziałów", znaczne zmiany w niektórych partiach tekstu, natomiast jeśli chodzi o poszerzenie, to jest ono nieznaczne, a widać je przede wszystkim w wykorzystaniu w przypisach nowych pozycji, które ukazały się po roku 1982.

Biografię ks. Radziszewskiego Autorka podzieliła na nastepujące etapy: 1) Dom rodzinny; 2) Nauka w Gubernialnym Gimnazjum w Płocku (1881-1889); 3) Studia w seminarium duchownym we Włocławku (1889-1893); 4) Studia w Cesarskiej Akademii Duchownej w Petersburgu (1893-1896); 5) Wikary w kościele Św. Mikołaja w Kaliszu (1897); 6) Studia w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lowanium (1898-1900); 7) Inne wyjazdy zagraniczne; 8) Działalność wychowawcza, naukowo-organizacyjna i duszpasterska (1901-1918); 9) Założyciel i pierwszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1918-1922). To w miarę chronologiczne przedstawienie życia i działalności ks. Radziszewskiego dopełniają dwa rozdziały tematyczne, ukazujące jego: twórczość pisarską (s. 103-117) oraz duchowość (s. 119-126). Poza tym w książce pomieszczono dwa dodatki: wyjątki z pism ks. Idziego Radziszewskiego (s. 128-135) oraz opinie o nim (s. 137-156).

W relacji o studiach Radziszewskiego w seminarium włocławskim (1889-1893) znalazło się kilka pomyłek. W tym czasie ze zgromadzeń zakonnych żeńskich pracowały we Włocławku jedynie szarytki (w szpitalu), nie było natomiast w tym mieście wymienianych przez Autorkę urszulanek, franciszkanek, czy sióstr Rodziny Maryi; misjonarze kierowali seminarium włocławskim nie od r. 1617, ale od 1720; ks. Stanisław Chodyński był rektorem seminarium włocławskiego nie w latach 1887-1919, ale w latach 1887-1908 (s. 24). Biblioteka seminaryjna liczyła wtedy nie ok. 100 tys. tomów, jak się napisało Autorce, ale niespełna 50 tys. Nie mógł to być „znakomity warsztat pracy naukowej" (s. 25), skoro ks. Józef Kruszyński (1877-1953), także późniejszy rektor KUL-u (1925-1933), wystawił jej taką opinię za lata swych studiów seminaryjnych we Włocławku (1894-1899): „Składała się (...) z dzieł prawie wyłącznie starych, zgromadzona z klasztorów diecezji po ich konfiskacie w czasach powstaniowych przez rząd rosyjski. Biblioteka ta była nieuporządkowana i prawie nikt z niej nie korzystał". W programie nauczania w seminarium włocławskim nie mogło być wówczas języków francuskiego i niemieckiego (s. 27), ponieważ zostały one wprowadzone do programu dopiero w 1902 r., właśnie za wicerektorstwa ks. Radziszewskiego, o czym zresztą sama Autorka pisze w innym miejscu (s. 64).

Przedstawiając działalność wychowawczą, naukowo-organizacyjną i duszpasterską ks. Radziszewskiego (1901-1918), Autorka omawia łącznie jego działalność w seminarium włocławskim i działalność w Akademii Duchownej w Petersburgu, przez co ta pierwsza nie została w wystarczającym stopniu zauważona. Co prawda Autorka odwołuje się, a tym samym odsyła do obszernego omówienia działalności Radziszewskiego w seminarium włocławskim autorstwa ks. Piotra Kremera, najbliższego współpracownika przez całą niemal kadencję rektorską ks. Radziszewskiego, bo w latach 1908-1913, na stanowisku wicerektora.

Ks. Lucjan C e r s k i, *Oni wyszli z tej ziemi*. Włocławek : Wyd. Duszpast. Rolników [n. aut.] 1997, 77 s.

W książce tej autor przedstawił dwóch swoich rodaków, duchownych pochodzących z parafii Uniejów: ks. kan. Antoniego J a n c z a k a (1856-1945) oraz kleryka Alfonsa K a w e c k i e g o (1925-1951), którzy wyróżnili się szczególną prawością i pobożnością. Ks. Janczak był m.in. gorliwym duszpasterzem i opiekunem młodzieży polskiej w okresie zaborów: chronił ją przed ru-

syfikacją i wspierał z własnych funduszy biednych uczniów; był także ojcem duchownym, profesorem i spowiednikiem w seminarium włocławskim.

Jak pisze sam autor, dziełko to nie jest „opracowaniem naukowym (w ścisłym tego słowa znaczeniu), dlatego nie posiada odnośników do źródeł" (s. 3). Wykaz pozycji, z których korzystano, znajduje się we wstępie do każdego z biogramów.

Broszurę wydano bez solidnej korekty, co widać ze sporej ilości pozostałych błędów; najbardziej rażąca jest błędna pisownia nazwisk znanych osobistości z historii Polski: „Padarewskiego" zamiast Paderewskiego i „Piłsudzkiego" zamiast Piłsudskiego (s. 26). Okazuje się też, że w spisie treści niemal wszystkie numery stron podane są błędnie.

Ks. Witold K u j a w s k i, *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek : Włocł. Wyd. Diec., 1998. – 350 s. : il. ; 24,5 cm.

Książka jest pracą habilitacyjną ks. Witolda Kujawskiego, dyrektora Archiwum Diecezjalnego i profesora historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Całość dziejów kościelnych Sieradza została omówiona w siedmiu rozdziałach: 1) Początki Sieradza i jego znaczenie w średniowieczu, 2) Kościoły sieradzkie w czasach piastowskich i jagiellońskich, 3) Jagiellońska fundacja kapituły sieradzkiej i jej dzieje do 1727 r., 4) Przeniesienie kapituły do kościoła Wszystkich Świętych i jej dzieje do 1819 r., 5) Parafia sieradzka w XVIII i XIX wieku, 6) Dzieje kościelne Sieradza w okresie 1918-1945, 7) Współczesne kościelne dzieje Sieradza. Warto też odnotować obszerną bibliografię (s. 9-26) oraz aneksy, w których znajdujemy: Wykaz prałatów i kanoników oraz pozostałego duchowieństwa parafialnego i zakonnego w Sieradzu do 1993 r. oraz Zestawienie dokumentów o Sieradzu.

Andrzej M i e t z, Jan P a k u l s k i, Zofia W a s z k i e w i c z, *Nadwiślańska gmina Czernikowo. Przeszłość – religijność – tożsamość*, Toruń : Rada i Urząd Gminy Czernikowo, 1998. – 398 s. : il. ; 24 cm.

Opracowanie składa się z trzech części: 1) *Dzieje – społeczeństwo – gospodarka*, 2) *Kościoły – wspólnoty wyznaniowe – duchowość chrześcijańska*, 3) *Zabytki*. Dwie zatem części (s. 183-373) tej obszernej pracy odnoszą się w znacznej części do spraw kościelnych. Dołączona na końcu bogata bibliografia (s. 379-396) wskazuje na rzetelne badania, jakie autorzy przeprowadzili.

Jeżeli chodzi o sprawy kościelne, to autorzy przedstawili historię parafii Czernikowo i Mazowsze oraz ich kościołów; omówiono także mniejszości wyznaniowe w gminie Czernikowo (s. 257-287).

Należy zwrócić uwagę na niezbyt staranne i precyzyjne formułowanie myśli przez autorów. Czasem dochodzi przez to do nieporozumień, np. na str. 293 autorka tak niefortunnie sformułowała zdanie, że wynika z niego, jakoby Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku założył Stanisław Zdzitowiecki, biskup włocławski w latach 1902-1927, gdy tymczasem istnieje ono od 1569 r. Podpis pod fotografią na str. 299 informujący, że jest to zdjęcie duchowieństwa podczas wizytacji w Czernikowie biskupa płockiego Antoniego Nowowiejskiego w dniach 25-26 V 1922, budzi wątpliwość, ponieważ siedzący w środku biskup to ponad wszelką wątpliwość sufragan włocławski Wojciech Owczarek. Podobnych i mniejszych uchybień jest w pracy więcej.

Jakub W a j e r, *Życie kulturalne Włocławka w latach 1918-1939*, Bydgoszcz : WSP 1997, 294 s.

Praca ta, jak informuje Autor we wstępie, jest skróconą wersją jego dysertacji doktorskiej. Zasadniczy jej zrąb składa się z siedmiu rozdziałów: 1) *Tradycje kulturalne doby porozbiorowej*,

2) *Społeczno-polityczne i ekonomiczne uwarunkowania życia kulturalnego*, 3) *Prasa*, 4) *Kultura literacka*, 5) *Życie teatralne i muzyczne*, 6) *Malarstwo. Wystawy plastyczne*, 7) *Muzea jako placówki pracy kulturalnej i oświatowej*. Autor przyjmuje zacieśnione rozumienie życia kulturalnego, o czym zdaje się świadczyć fakt, że w jego pracy oświata została zaliczona jedynie do uwarunkowań życia kulturalnego.

W całej pracy znajdujemy informacje o udziale Kościoła i prowadzonych przez niego instytucji w życiu kulturalnym Włocławka w okresie międzywojennym.

Z pracy należy korzystać ostrożnie, ze względu na sporą liczbę błędów, być może zecerskich; szczególnie trzeba zwracać uwagę na te, które spowodowały zniekształcenia nazwisk osób występujących w tym opracowaniu.

Krzysztof Wałczak: *Biblioteki Kalisza i ich miejsce w życiu kulturalnym miasta 1793-1945*, Kalisz : Kal. Tow. Przyj. Nauk 1996, 264 s.

Autor podjął dotychczas nie opracowane zagadnienie dziejów bibliotek Kalisza w okresie półtora wieku, począwszy od momentu utraty niepodległości przez Rzeczpospolitą. Wśród omawianych różnego typu bibliotek kaliskich znalazły się także biblioteki kościelne (od 1818 r. znajdowały się one na terenie diecezji włocławskiej, wówczas nazywanej kujawsko-kaliską), którym poświęcono rozdz. III (s. 83-119). Wśród nich osobno zostały przedstawione: biblioteka kolegiaty, biblioteka klasztoru kanoników laterańskich regularnych i kościoła Św. Mikołaja, biblioteka klasztoru franciszkanów konwentualnych, biblioteka klasztoru bernardynów. Wspomniane zostały inne biblioteki kościelne Kalisza, a zaliczyć do nich można także księgozbiór ks. Jana Sobczyńskiego (1861-1942), wieloletniego proboszcza kaliskiego, który został odnotowany (s. 249-250) wśród bibliotek (powinno być raczej: księgozbiorów) prywatnych (rozdz. VII).

W rozdziale o „bibliotekach prywatnych" można by dodać choćby kilka zdań o księgozbiorze Adama Antoniego Chodyńskiego (1832-1902), który aczkolwiek zapewne nie dorównywał wielkością innym wymienionym tam zbiorom, to jednak na wspomnienie zasługuje. Znajdowały się w nim przede wszystkim książki z dziedziny prawa, historii, literatury, a także ze szczególnym zamiłowaniem gromadzone calisiana. Na podstawie dokumentacji przechowywanej w bibliotece seminaryjnej we Włocławku udało się zidentyfikować z tego księgozbioru ok. 550 pozycji w 590 woluminach (cały zbiór liczył na pewno ponad 1 tys. wol.), z czego do dziś zachowało się 242 poz. w 149 wol.

Mirosław Krajewski, Andrzej Mietz, *Zabytki Ziemi Dobrzyńskiej. Przewodnik bibliograficzny*, Włocławek : Włocł. Tow. Naukowe 1996, 380 s.

Książka składa się zasadniczo z trzech części: w pierwszej zebrano opisy zabytków w poszczególnych miejscowościach (układ alfabetyczny) Ziemi Dobrzyńskiej, w drugiej - także w układzie alfabetycznym, literaturę przedmiotu (część bibliograficzna), w trzeciej - ilustracje. W pierwszej części przewodnika hasła obejmują pięć kategorii obiektów zabytkowych: 1) zabytki archeologiczne, 2) zabytki kultu religijnego, 3) cmentarze grzebalne, 4) budownictwo dworskie, 5) budownictwo miejskie, wiejskie mieszkalne i gospodarcze. Przy każdym haśle podane numery odsyłają do drukowanej literatury przedmiotu, co jest szczególnie przydatne dla użytkowników.

Z omówionych zabytków kultu religijnego kilkadziesiąt znajduje się w następujących parafiach należących do diecezji włocławskiej: Bobrowniki, Brzeźno, Chełmica Duża, Ciechocin, Czarne, Czernikowo, Dobrzejewice, Działyń, Grochowalsk, Karnkowo, Kikół, Lipno, Łążyn, Mazowsze, Nowogród, Osiek n. Wisłą, Ostrowite, Sumin, Szpetal Górny, Trutowo, Wielgie, Zaduszniki, a także w następujących miejscowościach: Grodzień, Makowiska, Młyniec.

Grzegorz J. B u d n i k, *Rzeźba gotycka na Kujawach i Ziemi Dobrzyńskiej. Katalog wystawy Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku*, Włocławek : MZKiD, 1998. – 175 s. : il. ; 23,5 cm.

W katalogu omówiono rzeźby gotyckie z następujących miejscowości w diecezji włocławskiej: Brześć Kuj. (medalion nagrobny Rafała Leszczyńskiego, część środkowa tryptyku ze sceną Pokłon Trzech Królów), Dąbie Kuj. (grupa rzeźbiarska Ukrzyżowanie), Kruszyn (rzeźba Chrystus Zmartwychwstały – obecnie w kościele Św. Witalisa we Włocławku), Lubraniec (tablica erekcyjna, rzeźba Madonna z Dzieciątkiem, krucyfiks – obecnie nie odnaleziony), Nieszawa (predella ze sceną Ostatnia Wieczerza – obecnie w katedrze włocławskiej), Nowogród (płaskorzeźby: Święty Mikołaj i Święty Wawrzyniec), Orle (rzeźby: Tronująca Madonna z Dzieciątkiem oraz Madonna z Dzieciątkiem), Piotrków Kuj. (Pieta), Przypust (krucyfiks), Sadlno (rzeźba Matka Boska Bolesna), Skulsk (Pieta), Straszewo (grupa rzeźbiarska Ukrzyżowanie), Włocławek (rzeźby: Madonna z Dzieciątkiem oraz Tronująca Madonna z Dzieciątkiem).

Stefan R u s i n, *Mniejszości wyznaniowe na Ziemi Konińskiej*, Poznań 1994. - 184 s. : il. ; 20,5 cm.

W publikacji przedstawiono doktrynę, a także dzieje na ziemi konińskiej następujących ugrupowań religijnych: Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Starokatolicki Kościół Mariawitów, zielonoświątkowcy, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Kościół Wolnych Chrześcijan, Ewangeliczny Związek Braterski, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, świadkowie Jehowy, Świecki Ruch Misyjny „Epiphania", Towarzystwo Świadomości Kryszny, judaizm. Opracowanie uzupełnia bibliografia, zestawiona jednak niefachowo. W ogóle książka została opracowana po dziennikarsku i mimo to, że posiada nawet sporo szczegółowych informacji, nie ma większej wartości naukowej.

Powstały następujące prace nieopublikowane:

Bożena Elżbieta A d a m c z e w s k a vel A d a m c z a k: *Z dziejów parafii Lubanie*, Warszawa 1998, 68 s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Anna B l a c h o w i c z: *Historia parafii Krzywosądz*, Warszawa 1998, 49 s. : fot. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Ks. Janusz B o r u c k i: *Dzieje parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Skulsku*, Lublin 1992, IX, 100, 4 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; kserokp. mszpsu w BSWł.).

Ks. Janusz B o r u c k i: *Wkład synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego*, Warszawa 1998, 235 s. ; 30 cm (praca dokt. - Wydz. Prawa Kanon. ATK; kserokop. wydr. komputer. W BSWł.).

Tadeusz B y k o w s k i: *Kościół i klasztor franciszkański w Radziejowie w latach 1864-1939*, Warszawa 1998, 54 s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Mirosław C h l e w i c k i: *Z dziejów parafii Zakrzewo*, Warszawa 1998, 44 [1] s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Dk. Radosław C y r u ł o w s k i: *Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1971-1975*. Lublin 1998, VI, 90 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Andrzej C z a r n e c k i: *Z dziejów parafii Działyń*, Warszawa 1998, 153 s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Dk. Krzysztof K a m i ń s k i: *Nauczanie religii w diecezji włocławskiej w latach 1945-1992 w świetle ustawodawstwa diecezjalnego*. Lublin 1999, XV, 123 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Ks. Waldemar K a r a s i ń s k i: *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego ks. Mariana Nassalskiego (1860-1942)*, Warszawa 1997, 294 s. ; 30 cm (praca doktorska – Wydz. Teologiczny ATK; wydr. komputer. w BSWł).

Dk. Rafał K ę d z i e r s k i: *Tematyka prawna listów pasterskich biskupa Antoniego Pawłowskiego*. Lublin 1998, XV, 90 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł

Dk. Jacek K o r c z: *Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1961-1965*. Włocławek - Lublin 1997, IX, 89 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Dk. Maciej K o r c z y ń s k i: *Duszpasterska i pedagogiczno-katechetyczna działalność ks. Piotra Tomaszewskiego*. Włocławek - Lublin 1999, XIII, 197 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Dk. Mariusz K o r o n o w s k i: *Ksiądz Antoni Bogdański jako duszpasterz i publicysta*. Włocławek - Lublin 1997, 57 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Danuta K o s i ń s k a: *Z dziejów parafii Białotarsk*, Warszawa 1998, 55 s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Jacek Józef K o w a l c z y k: *Z dziejów parafii i sanktuarium w Pieraniu*, Warszawa 1998, 63 s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Ewa K u b i a k: *Analiza funkcjonalna zamku w Wolborzu XVI-XVIII w.*, Łódź 1998 (praca magist. – UŁ. Wydz. Filozoficzno-Historyczny, kierunek historia sztuki; mszps w ADWłocł.).

Marek K u c i ń s k i: *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, Warszawa 1998, 91 s. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Dk. Jacek K w a ś n i e w s k i: *Ustawodawstwo biskupa Jana Zaręby w dziedzinie życia religijnego w latach 1969-1986*. Lublin 1999, XIII, 111 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Jadwiga Maria M u s z y ń s k a: *Z dziejów parafii Łowiczek*, Warszawa 1998, 82 s. : fot. kolor. ; 30 cm (praca magist. – PWT Warsz./Włocł. ; wydr. komputer. w ADWłocł.).

Ewa P o g o r z e l s k a: *Księgozbiór braci Chodyńskich w zbiorze Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Toruń 1997, 161 s. ; 30 cm (praca magist. – UMK. Wydz. Historyczny. Kat. Bibliotekozn. i Inform. Nauk.; wydr. komputer. w BSWłocł.).

Dk. Maksymilian S k o r e k: *Impotencja jako tytuł stwierdzający nieważność małżeństwa w wyrokach Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1947-1965*. Lublin 1998, VII, 72 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł.).

Dk. Janusz S t a n o w s k i: *Tytuły nieważności małżeństwa według wyroków Biskupiego Sądu Kościelnego we Włocławku w latach 1961-1965*. Włocławek - Lublin 1997, IX, 89 s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

Dk. Andrzej W i e l i c z k o: *Duchowość kapłanów diecezji włocławskiej przełomu XIX i XX wieku na podstawie wspomnień jej najwybitniejszych przedstawicieli*. Lublin 1998, 77 [1] s. ; 30 cm (praca magist. - Wydz. Teolog. KUL; wydr. komputer. w BSWł).

zestawił ks. Kazimierz Rulka

SPIS TREŚCI

KS. WITOLD KUJAWSKI
Ks. Prof. Stanisław Librowski – archiwista, historyk, redaktor 7

Bibliografia opublikowanych prac
ks. prof. dra hab. Stanisława Librowskiego 18

BISKUP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Nad Litanią do Boga Ojca 33

BP CZESŁAW LEWANDOWSKI
Zakony kontemplacyjne w życiu Kościoła 44

KS. JERZY BAGROWICZ
Edukacja w perspektywie wejścia Polski do Unii Europejskiej 51

KS. LEONARD FIC
Religie niechrześcijańskie a powszechność chrześcijaństwa 69

KS. PIOTR GŁOWACKI
Charakterystyczne elementy życia duchowego w pismach
bł. Honorata Koźmińskiego 83

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
Problem dostępu do sakramentów żyjących w małżeństwach
niesakramentalnych 95

KS. WOJCIECH HANC
Panorama 30-lecia Polskiego Studium Józefologicznego 111

KS. TOMASZ KACZMAREK
Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie
pod kierunkiem św. Cypriana 125

KS. KRZYSZTOF KONECKI
Chrystologiczny wymiar Liturgii Godzin 132

KS. LECH KRÓL
Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym 140

KS. MIECZYŁAW ŁASZCZYK
Pastoralne aspekty urzeczywistniania się Kościoła-Misji 152

KS. ROMAN MAŁECKI
Ku wspólnemu przepowiadaniu Słowa Bożego. Apostolstwo biblijne w kontekście ekumenicznym 160

KS. TOMASZ MICHALSKI
Asceza negatywna na podstawie katalogów wad zamieszczonych w listach św. Pawła 169

KS. JERZY PAŁUCKI
Rola sprawiedliwości w życiu społecznym. Studium patrystyczne 178

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Bóg, Izrael i Przymierze w Księdze Wyjścia 19, 3-6 191

KS. HENRYK POSŁUSZNY
Rola czynności uczuciowo-dążeniowych w formowaniu dojrzałej osobowości według Hugona Kołłątaja 201

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI
Organizacja duszpasterstwa młodzieżowego w perspektywie nowej ewangelizacji 213

KS. JAN SALAMON
Kościół na Białorusi na progu III tysiąclecia 229

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Udział rodziców w przygotowaniu dzieci do I Komunii Świętej 242

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI
Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków 253

KS. JACEK SZYMAŃSKI
Szafarz sakramentu pokuty i pojednania. Rys historyczny 266

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Kto może zostać świętym? 278

KS. JAN WITKOWSKI
Łaska Boża początkiem życia duchowego w człowieku 289

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL
Geneza i zarys problematyki dzieła *De cura pro mortuis gerenda* św. Augustyna 293

VLADISLAVIENSIA

KS. JANUSZ BORUCKI
Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozdrażewskiego (1581-1600) 305

KS. BOLESŁAW CIEŚLAK
Boskup Aantoni Pawłowski jako pasterz diecezji włocławskiej 319

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK
Diecezja włocławska w stanie wojennym (1981-1983) w świetle zachowanej korespondencji i dokumentów 328

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI
Życie i działalność ks. Mariana Nassalskiego 342

KS. ANDRZEJ KLOCEK
Barokowe organy Mateusza Brandtnera w katedrze włocławskiej. Szkic organoznawczy 353

KS. ZDZISŁAW PAWLAK
Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku 363

KS. KAZIMIERZ RULKA
Księgozbiór ks. Jana Adameckiego teologa i bibliotekarza włocławskiego 377

SZKICE – SPRAWOZDANIA – RECENZJE

GENOWEFA WASIELEWSKA
Wspomnienie o ks. Janie Oświecińskim 407

Polsko-niemieckie seminarium Katolickiej Nauki Społecznej
Małżeństwo i rodzina, praca i własność – ks. Mieczysław Łaszczyk 416

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 1998/99 – ks. Roman Małecki 420

Recenzja rozprawy ks. Witolda Kujawskiego *Kościelne dzieje Sieradza* – Bohdan Ryszewski 429

Zapiski do bibliografii diecezji włocławskiej (3) – ks. Kazimierz Rulka 432

CONTENTS

Rev. WITOLD KUJAWSKI
Rev. Prof. Stanisław Librowski - archivist, historian, editor 7

Bibliography of Rev. Stanisław Librowski 18

BISHOP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Over the *Litany to God the Father* 33

BISHOP CZESŁAW LEWANDOWSKI
Contemplative monasteries in the life of the Church 44

Rev. JERZY BAGROWICZ
Education in the perspective of Poland's entry into the European Community 51

Rev. LEONARD FIC
Nonchristian religions and the Christian universality 69

Rev. PIOTR GŁOWACKI
Characteristic elements of spiritual life in the writings of the Blessed Honorat Koźmiński 83

Rev. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
Problem of the access to the sacraments for persons living in the nonsacramental marriages 95

Rev. WOJCIECH HANC
Panorama of the 30th anniversary of Polish studies over St Joseph 111

Rev. TOMASZ KACZMAREK
Organisation of the charitable activities in the Carthaginian Church under the direction of St Cyprian 125

Rev. KRZYSZTOF KONECKI
Christological dimension of the Liturgical Hours 132

Rev. LECH KRÓL
Spirituality of priests in the age of retirement 140

Rev. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
Actualisation of the pastoral aspects of the Church understood as a mission 152

Rev. ROMAN MAŁECKI
Towards the common preaching of the word of God. The biblical Apostolate in the ecumenical context 160

Rev. TOMASZ MICHALSKI
Negative asceticism on the basis of the vices catalogues in the letters of St Paul 169

Rev. JERZY PAŁUCKI
The role of justice in the social life. Patristic studies 178

Rev. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
God, Israel and Covenant in the Book of Exodus 19, 36 191

Rev. HENRYK POSŁUSZNY
The role of inner dynamic self - actualising forces in development of mature personality according to Hugo Kołłątaj 201

Rev. JAN PRZYBYŁOWSKI
Organisation of pastoral work amongst young people in perspective of new evangelisation 213

Rev. JAN SALAMON
The Church in White Russia at the threshold of the third millennium 229

Rev. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Participation of parents in the preparation of children for the first Holy Communion 242

Rev. HENRYK SŁAWIŃSKI
Imitation of the Crucify Christ according to the synoptics 253

Rev. JACEK SZYMAŃSKI
Minister of the sacrament of penance and reconciliation. Historical outline 266

Rev. IRENEUSZ WERBUŃSKI
Who can become a Saint? 278

Rev. JAN WITKOWSKI
God's grace as the initiation of spiritual life in a person 289

Rev. ZBIGNIEW WRÓBEL
Genesis and outline of the problems of the work *De cura de mortuis gerenda* of St Augustine 293

VLADISLAVIENSIA

Rev. JANUSZ BORUCKI
Synodal legislation of Bishop Hieronim Rozrażewski (1581-1600) 305

Rev. BOLESŁAW CIEŚLAK
Bishop Antoni Pawłowski as the Shepherd of the diocese of Włocławek 319

Rev. WOJCIECH FRĄTCZAK
The diocese of Włocławek in the time of martial law (1981-1983) in the light of saved correspondence and documents 328

Rev. WALDEMAR KARASIŃSKI
Life and activities of Father Marian Nassalski 342

Rev. ANDRZEJ KLOCEK
The baroque organ of Mateusz Brandtner in the cathedral of Włocławek 353

Rev. ZDZISŁAW PAWLAK
Rev. Adam Jankowski – professor of philosophy in the seminary of Włocławek 363

Rev. KAZIMIERZ RULKA
Private library of Rev. Jon Adamecki, theologian and bibliophile of Włocławek 377

OUTLINES – REPORTS – REVIEWS

GENOWEFA WASIELEWSKA
Reminiscence about Rev. Father Jan Oświeciński 407

Polish-German seminary on Catholic teaching of social problems: marriage and family, work and ownership – Rev. Mieczysław Łaszczyk 416

Report on the activities of the Theological Association of the Seminary of Włocławek in the year 1998/99 – Rev. Roman Małecki 420

Review of the dissertation of Rev. Witold Kujawski on the *Ecclesiastical history of Sieradz* – Bohdan Ryszewski 429

Records to the bibliography of the diocese of Włocławek – Rev. Kazimierz Rulka 432