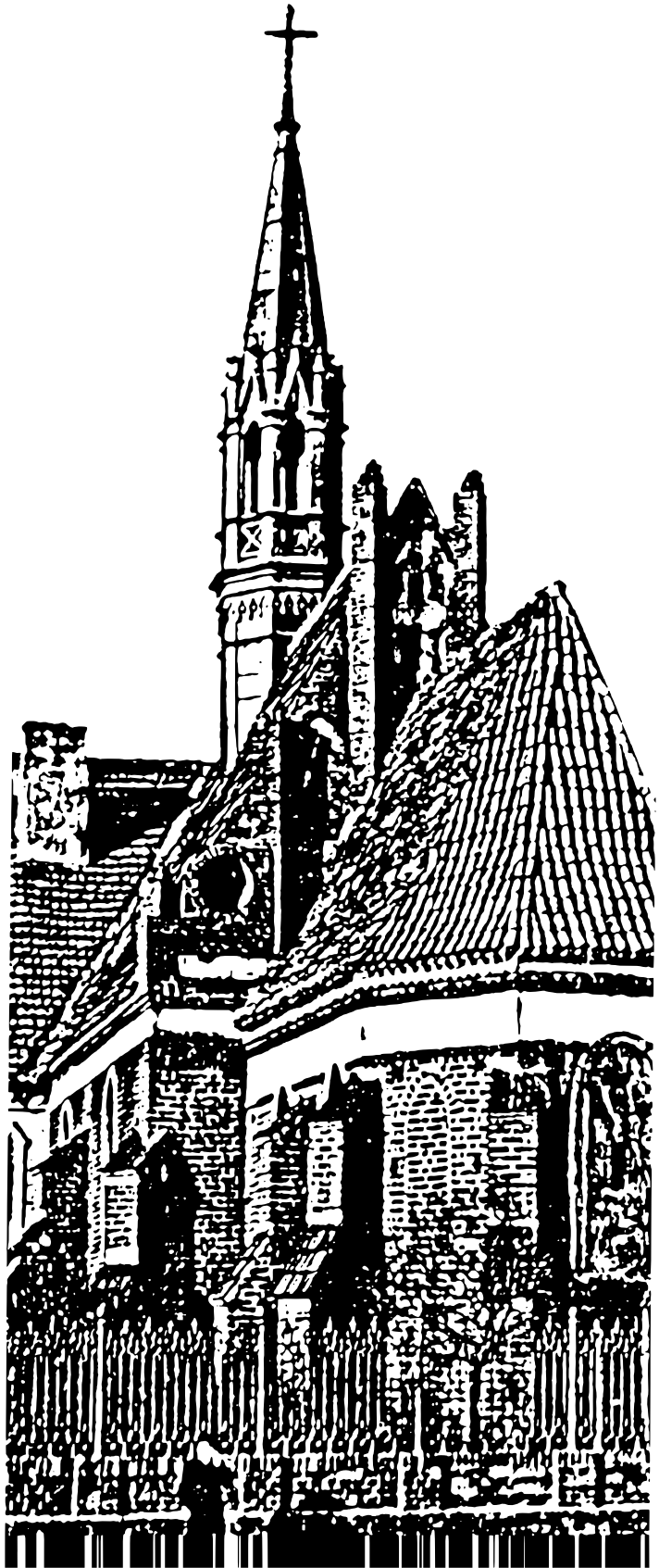
Studia Włocławskie
T. 3



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 3

WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2000

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

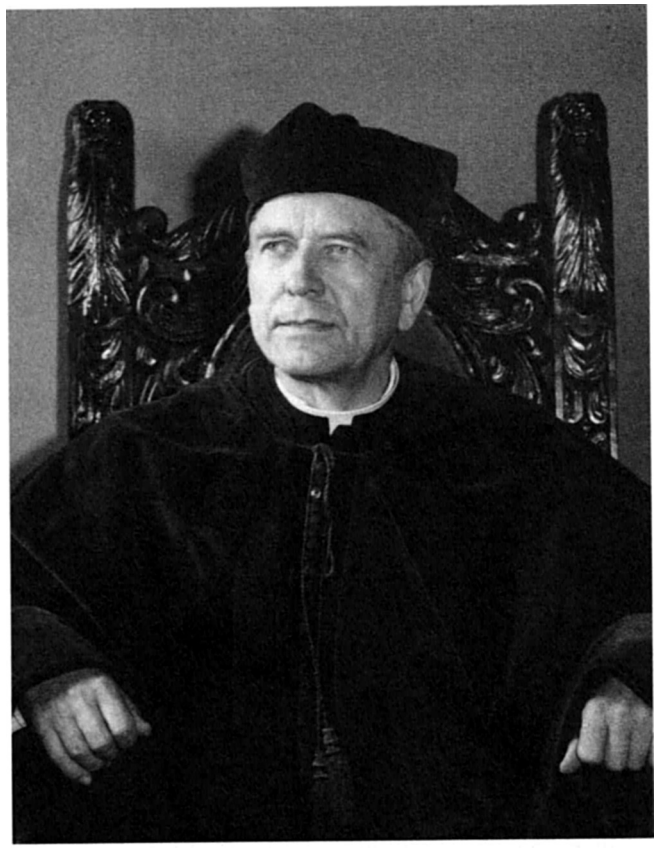
Sponsorem III tomu „Studiów Włocławskich" jest
J.E. Ksiądz Biskup Bronisław Dembowski

Projekt okładki
ks. Kazimierz Rulka

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe
s. Beniamina Jasiak ZSNM

Druk i oprawa
Drukarnia-Introligatornia „Druk Intro"
ul. Świętokrzyska 32, tel.(052) 35 50 220, fax (052) 35 50 240
e-mail druk-intro@home.pl
88-100 Inowrocław



Wielce Czcigodnemu
Księdzu Profesorowi doktorowi habilitowanemu
STANISŁAWOWI OLEJNIKOWI
Profesorowi Uniwersytetu Warszawskiego
i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie
Profesorowi Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Nestorowi polskich teologów moralistów
Profesorowi Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
Założycielowi Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
z okazji 80. rocznicy urodzin
oraz 50. rocznicy pracy naukowej
niniejszy tom „Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja i współpracownicy

KS. MARIAN GRACZYK

KS. PROFESOR STANISŁAW OLEJNIK JAKO TEOLOG
Z refleksji nad życiem i dziełem

Theo-logos – dosłownie: ten, który wypowiada słowo Boże. A ponieważ Bóg słowo swoje wypowiada w sposób dla ludzi zrozumiały, teolog również po ludzku wypowiada słowo Boga. Wreszcie, ponieważ Bóg słowo swoje wypowiada wśród ludu, w jakimś kościele, teolog także wypowiada słowo Boga w Kościele, we wspólnocie kościelnej.

Od Soboru Watykańskiego II upowszechniło się przekonanie, że teologowie nie są jedynie ekspertami na służbie władzy (magisterium = papież + biskupi), ale ludźmi cieszącymi się w ramach wspólnoty pewną autonomiczną funkcją. Teolog pozostaje jednak wiernym; nie posiada żadnej władzy, ale jest świadomością wspólnoty, krytyczną świadomością świata przetwarzanego przez wiarę. Ten fakt powiększa znaczenie teologa współcześnie, kiedy Kościół przeżywa pewien kryzys, bo wiara nie znajduje już dla siebie gruntu kulturowego. A tymczasem zadaniem teologa jest wiązać wiarę z kulturą. Jest to wielkie zadanie, ale chcąc je wypełnić, teolog musi pozostać we wspólnocie, która jest nosicielem i podmiotem Słowa Bożego. Wspólnota ta jest „wspólnotą hierarchiczną", według doskonałej formuły Soboru, w której rzeczownik zawiera w sobie – zgodnie z zasadami gramatyki – przymiotnik.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik, dzisiejszy jubilat – ten jego stan wyznacza osiemdziesiąta rocznica urodzin i pięćdziesiąt lat pracy naukowej – jest teologiem. Ksiądz Profesor jest profesjonalistą, kimś, kto zna swój zawód. Trzeba nam zauważyć, że słowo „zawód" (francuskie *mètier*) pochodzi od łacińskiego: *ministerium*, co oznacza funkcję spełnianą w społeczeństwie, służbę na rzecz społeczeństwa. A zatem teolog realizuje swój zawód, swoją – jak wolimy – posługę wewnątrz grupy, która nazywa się wspólnotą wierzących.[1] To właśnie czynił nasz Jubilat przez całe swoje pracowite życie, a czynił to nie tylko jako profesor teolog, ale także jako kapłan diecezji włocławskiej. Natomiast jego dzieło w tym przedmiocie z całą pewnością pozwala zaliczyć go do ścisłego *corpus teologorum* w Kościele katolickim w Polsce kończącego się stulecia.

Osiemdziesiąta rocznica urodzin Księdza Profesora i pięćdziesiąt lat pracy naukowej, stanowią szczególną okazję, aby w kontekście jego dokonań – zarówno życia kapłańskiego, jak i pracy zawodowej: dydaktyka czy badacza naukowego – podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: Jakim rysem naznaczona jest myśl teologiczna ks. prof. dra hab. S. Olejnika? Jakie z niej przesłanie można wydobyć dla teologa uprawiającego teologię dzisiaj? Odpowiedź zostanie udzielona na tle przedstawionego zarysu życia i dzieła naukowego Jubilata.

1. Zarys życia i dokonań na polu teologii

Stanisław Olejnik urodził się dnia 28 kwietnia 1920 r. w Tyńcu k.Kalisza. Uczęszczał do gimnazjum im. A. Asnyka w Kaliszu, uzyskując maturę w r. 1938. W tym samym roku wstąpił do seminarium duchownego we Włocławku. Po wybuchu wojny przygotowywał się dalej do kapłaństwa w seminarium duchownym w Warszawie.

Święcenia kapłańskie otrzymał w r. 1944 w Częstochowie. Studia teologiczne kontynuował od 1943 r. w tajnym nauczaniu, a po ukończeniu wojny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W 1947 r. na podstawie pracy *Problem zła moralnego w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu* otrzymał magisterium z teologii, a w roku następnym w oparciu o rozprawę *Pełna i zmniejszona odpowiedzialność moralna. Studium teologicznomoralne* stopień doktora. W sześć lat później, to jest w r. 1954, także na Uniwersytecie Warszawskim, ks. dr S. Olejnik habilitował się na podstawie rozprawy *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki.*

W roku 1950 został zaangażowany na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego jako adjunkt, a w latach 1954-1959 w tymże charakterze na Akademii Teologii Katolickiej. Po zatwierdzeniu habilitacji w 1959 r. ks. dr hab. S. Olejnik został powołany na stanowisko docenta etatowego w ATK. W roku 1973 otrzymał tytuł i etat profesora nadzwyczajnego, a w 1980 r. profesora zwyczajnego.

W roku 1961 został kierownikiem Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej na Wydziale Teologicznym ATK. Funkcje tę piastował do czasu przejścia na emeryturę. Był także kuratorem kierunku teologii moralnej i kierunku teologii duchowości na wymienionej Uczelni. Ks. prof. S. Olejnik udzielał się także na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim: od 1958 w charakterze wykładowcy, w latach 1960-1963 jako docent etatowy i kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej, następnie zaś przez 5 lat prowadził wykłady zlecone. Cały ten czas, aż do chwili obecnej, wykłada teologię moralną w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

Należy też podnieść bardzo żywą działalność naukowo-administracyjną Księdza Profesora, dokładniej mówiąc: w zakresie organizacji nauki. I tak przez dwie kadencje pełnił funkcję prodziekana Wydziału Teologicznego ATK, a przez jedną dziekana. Był przewodniczącym sekcji polskich moralistów w latach 1964-1975, był członkiem Komisji ds. Nauki Katolickiej Episkopatu Polski (1962-1973) oraz członkiem Rady Naukowej przy episkopacie Polski od 1973 r. i członkiem-korespondentem Towarzystwa Naukowego KUL. Szczególną rangę miał jednak jego udział jako członka w pracach Papieskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej I-szej kadencji w latach 1968-1973.

Z redaktorskiej działalności należy wymienić to, że był sekretarzem reakcji „Collectanea Theologica" w latach 1950-1958; współredagował „Ateneum Kapłańskie" (1957-1960) oraz „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (1963-1968).

Kolejnym obszarem pracy naukowej Księdza Profesora był udział w organizowaniu spotkań i kongresów. Nie sposób tutaj wymienić wszystkich sympozjów przygotowanych przez Profesora, a tym bardziej tych, w których brał udział jako uczestnik lub prelegent.

Od początku swej pracy naukowej ks. prof. Olejnik prowadził bardzo ożywioną działalność dydaktyczną. Były to wykłady zarówno kursoryczne jak i monograficzne. Obejmowały one szeroką problematykę, od zagadnień dotyczących podstaw teologii moralnej do kwestii szczegółowych, w tym także aktualnych. W ramach zajęć dydaktycznych prowadził seminaria naukowe: magisterskie, licencjackie i doktoranckie. Owocem jest liczba około 120 tychże prac napisanych pod jego kierunkiem. Był on promotorem dwudziestu dwóch doktoratów, które przysporzyły mu niemałej sławy ze względy na wysoki ich poziom metodologiczny i merytoryczny.

Twórczość pisarska Księdza Jubilata obejmuje – przynajmniej w dużym uogólnieniu można stwierdzić – naprzód problematykę meta-etyczną, dotyczącą podstaw przedmiotowo-metodycznych teologii moralnej. W swych pismach podawał on informacje o badaniach teologicznomoralnych w kraju i zagranicą, oceniał krytycznie stan teologii moralnej i wysuwał postulaty jej odnowy. Tutaj też należą pisma krytyczno-polemiczne i wreszcie opracowania niektórych zagadnień z zakresu podstaw teologii moralnej. Znaczna ilość publikacji Księdza Profesora traktuje o zagadnieniach już w aspekcie normatywnym i to zarówno w zakresie teologii moralnej ogólnej, jak i szczegółowej. Zajmował się też zadaniami i formacją duchowieństwa.

Dorobek pisarski ks. prof. Olejnika obejmuje do chwili obecnej blisko 150 pozycji, w tym 22 książkowe. Wymienię tylko kilka, a więc: wspomnia-

na rozprawa habilitacyjna stanowiąca poważne studium nad podstawami etyki – *Eudaimonizm. Studium na podstawie etyki* (Lublin 1958); *Katolicka etyka seksualna* (Warszawa 1966); *Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza (1940-1964)* (Warszawa 1968); *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego* (Warszawa 1982), w której Autor odpowiada na pytanie, o ile i w jaki sposób jedność wiary dopuszcza pluralizm tak w zakresie doktryny, jak życia chrześcijańskiego; *W kręgu moralności chrześcijańskiej* (Warszawa 1985), obszerny wybór wcześniej publikowanych artykułów; wreszcie tom homilii świątecznych i niedzielnych pt. *Jam jest Drogą, Prawdą i Życiem* (Warszawa 1985); oraz dwa wydania *Etyka lekarska* (Katowice 1994, 1995).

Szczególną uwagę zwraca podręcznik teologii moralnej. Zamiar jego opracowania powziął Ksiądz Profesor dość wcześnie, bo już w roku 1956 pojawił się pierwszy tom. Zamierzenie to było ważne, ponieważ takiej pomocy dla dydaktyki oczekiwali studenci i wykładowcy. W realizacji tego przedsięwzięcia można wyróżnić kilka etapów. Pierwszym owocem tej pracy było dzieło w postaci pięciu tomów skryptu, ujęte w duchu i formie, można powiedzieć, tradycyjnej, a problematyka szczegółowa została usystematyzowana według tomistycznej aretologii.

Druga wersja, już znacznie udoskonalona, usystematyzowana według trzech kręgów odniesień, rozpoczęta w r. 1968 i wydana małą poligrafią, obejmowała również pięć tomów. Dalszy etap stanowił jednotomowy, ale bardzo obszerny, bo liczący 813 stron *Zarys teologii moralnej* zatytułowany *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże* (Warszawa 1978). Autor w skondensowanej formie ujął całokształt zagadnień teologii moralnej. Jako podstawę i punkt wyjścia przyjął w niej wskazaną przez Sobór ideę powołania Bożego, kładąc przy tym nacisk, że powołanie jest ugruntowane w wielorakim obdarowaniu człowieka przez Boga, w szczególny zaś sposób poprzez sakramenty. Nakład tego dzieła został błyskawicznie wyczerpany, co dobitnie świadczy, że było ono bardzo na czasie. Spotkało się też z przychylnymi i ciepłymi recenzjami.

Ukoronowaniem tych dokonań jest wydany siedmiotomowy podręcznik teologii moralnej w pełnym tego słowa znaczeniu, w zasadzie rozwijający główne założenia ze wspomnianego zarysu. Zawartość treściowa tego dzieła jest rezultatem długich przemyśleń, przepracowań, dyskusji w gronie teologów moralistów. Z drugiej strony dzieło to ujawnia znamienicie, że jego Autor dysponuje określonym językiem, a mianowicie: ścisłym, zrównoważonym i krytycznym. Czytelnik polski, student teologii moralnej, jak również wykładowca tej dyscypliny – otrzymują niezwykle cenny materiał

z zakresu chrześcijańskiej i katolickiej moralności. Wyraz uznania dla tego dzieła wyraża Jan Paweł II w jednym z listów do Księdza Profesora.[2] Obecnie Ksiądz Profesor przygotował – jakby kompendium tego dzieła – w trzech tomach. Pierwsze dwa już się ukazały.

2. Charakterystyczne rysy teologii

Nie sposób obecnie dokonać wnikliwej i szerokiej oceny merytorycznej twórczości Jubilata, w tym i jego podręcznika. Zadanie to spełniają częściowo recenzje, przede wszystkim jednak to sprawa następnych pokoleń, gdy dystans czasu, dokładniejsza analiza poszczególnych zagadnień pozwoli na poczynienie pewnych uogólnień, a następnie i syntetycznej oceny. Trzeba natomiast podkreślić szczególny rys dzieła ks. prof. S. Olejnika, a jest nim myśl soborowa. Jest to więc przede wszystkim teologia soborowa, choć przecież nie wyłącznie, ponieważ przed Soborem ukazały się 32 pozycje, kilka w czasie jego trwania, a pozostałe już po jego zakończeniu.

Jest faktem bezspornym, że charakterystyczną cechą teologii Soboru jest jej jedność, jej umiejętność syntetyzowania, jako reakcja na pokawałkowanie teologii szkolnej. Jedność ta jest tak wielka, że rozmieszczenie tekstów soborowych w kategoriach podręcznikowych stanowi poważną trudność, nie jest łatwe. Trudność ta wynika z rzeczywistości słowa Bożego, które – podobnie jak wyższe życie duchowe – dąży do jedności, tego znaku doskonałości, gdzie nawet poznanie i działanie stają się jednością. Natomiast przed uczonymi zajmującymi się etyką Sobór Watykański II postawił ważne i pilne zadanie: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata" (DFK 16).

To soborowe wezwanie było dla Księdza Profesora szczególne i nie przestało być aktualne do dziś. Jego działalność dydaktyczna i pisarska ujawnia tylko, że pragnął udzielić odpowiedzi na ten soborowy postulat w refleksji nad prawdą. Jednak dla niego prawda, której Kościół powinien dawać świadectwo, nie może być wyłącznie *fide credenda*; ale powinna być także *moribus applicanda* (KK 25). Oznacza to, że musi ona być normą stojącą u podstaw decyzji człowieka wierzącego, ponieważ: „Nie każdy, który Mi mówi «Panie, Panie» wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie" (Mt 7, 21). Cały dorobek naukowy Księdza Profesora jakby tłumaczy, że dla zrozumienia relacji zachodzącej pomiędzy prawdą i wolnością niezbędna jest refleksja etyczna. Co więcej, jakby założeniem, pierwszym celem owej refleksji jest ukazanie, że tylko wolność podporząd-

kowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej prawdziwemu dobru. A dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie prawdy.[3]

Profesor jest przekonany – wskazuje na to treść jego książki *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego (*Warszawa 1982) – że prawda zawiera w sobie moc jednoczącą: uwalnia ludzi od izolacji i podziałów, będących następstwem nieznajomości prawdy i – otwierając im drogę do Boga – jednoczy ich między sobą. Chrystus zburzył mur oddzielający ludzi od obietnic Bożych i wspólnoty Przymiera (por. Ef 2, 12.14). Posyła On do serc wierzących swego Ducha, prze którego my wszyscy w Chrystusie jesteśmy „kimś jednym" (por. Rz 5, 5; Ga 3, 28). W ten sposób stajemy się dzięki nowemu narodzeniu i dzięki namaszczeniu przez Ducha Świętego (por. J 3, 5; 1J 2, 20.27), jednym i nowym ludem Bożym, który w różnorodności powołań i charyzmatów ma misję zachowania i przekazywania daru prawdy.

Zadanie to jest złożone w każdym czasie. Jednak lata pracy Księdza Profesora, zarówno dydaktycznej, jak i twórczej, były szczególnie trudne pod tym względem, ponieważ świadomość tej podstawowej relacji: Prawda – Dobro – Wolność zanikała, a nawet na znacznym obszarze kulturowym Europy zanikła przez powstające formy zniewolenia w imię wolności (materializm teoretyczny i praktyczny, sekularyzm, postępująca laicyzacja czy szerzący się indyferentyzm). Stąd należało nieść człowiekowi pomoc w odnalezieniu tej świadomości. Ksiądz Profesor traktował to jako wymóg misji Kościoła, pełnionej dla zbawienia świata, w której z całym oddaniem pragnął uczestniczyć. Postawa ta wynikała z głębokiego przekonania, że pośród powołań wzbudzanych przez Ducha Świętego w Kościele wyróżnia się powołanie teologa, którego szczególnym zadaniem jest odkrywanie, w łączności z Magisterium, coraz głębszego rozumienia słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła.[4]

„Cóż to jest prawda?" – to pytanie Piłata także dziś nurtuje pełnego niepewności człowieka, który często nie wie, kim jest, skąd przychodzi i dokąd zmierza. Dlatego nierzadko jesteśmy świadkami zatrważających przykładów postępującej destrukcji osoby ludzkiej. Niektóre panujące opisy stwarzają wrażenie, że nie ma już takiej wartości moralnej, którą należy uznawać za niezniszczalną i absolutną. Na oczach wszystkich okazuje się pogardę wobec ludzkiego życia – już poczętego, jeszcze nie wydanego na świat; nieustannie narusza się podstawowe prawa osoby; niegodziwie niszczy się dobra niezbędne dla ludzkiego życia. Ksiądz Profesor ujawnia ten stan ducha i myśli współczesnego człowieka w drugim tomie siedmiotomowego podręcznika.[5]

Co gorsza, zdaniem Księdza Profesora człowiek naszych czasów już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. Człowiek ten

poddaje w wątpliwość zbawczą moc prawdy, obowiązek zaś samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe, podporządkowuje jedynie wolności, całkowicie pozbawionej obiektywizmu. Ów relatywizm przeniesiony na grunt teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga, która poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem. Temu, co nakazuje prawo moralne, przeciwstawia się tak zwane konkretne sytuacje, w których już nie zwraca się uwagi na to, że prawo Boże pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka.

Tak więc powrót do refleksji etycznej w Kościele jest rzeczą konieczną. Wykazuje to Ksiądz Profesor w artykule *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej*.[6] Realizacja tego zadania wymaga spełnienia określonych warunków. W kontekście całego dzieła pisarskiego Księdza Profesora należy przede wszystkim zmierzać ku temu, by rozważania etyczne ukazywały, że dobro – zło w znaczeniu moralnym, w odróżnieniu od innych ludzkich kategorii dobra – zła, posiada swoją własną specyfikę. Redukowanie moralnej wartości postępowania wobec stworzeń do zamiaru poprawiania rzeczywistości w jej wymiarach pozaetycznych w rezultacie oznacza zburzenie samego pojęcia moralności. Pierwszą konsekwencją tego rodzaju redukcji jest twierdzenie, że w obrębie owych działań nie istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności są niegodziwe.[7]

U podstaw tego przekonania znajdują się głębokie i poważne założenia, które sięgają nie tylko samego serca chrześcijaństwa, ale dotyczą także religii jako takiej. Istnienie bowiem dobra – zła moralnego, które nie sprowadza się do innych form ludzkiego dobra – zła, jest konieczną i bezpośrednią konsekwencją prawdy stworzenia, na której opiera się ostatecznie godność właściwa osobie ludzkiej.

Kwestie tę Ksiądz Profesor podejmuje i jakby permanentnie wyjaśnia, a czyni to w sposób szczególny w ramach soborowej teologii powołania. Jej podstawowym założeniem jest to, że człowiek, jako osoba powołany do bezpośredniej komunii (wspólności) z Bogiem i jako osoba będący adresatem specyficznego działania Opatrzności, nosi w swym sercu zapis tego prawa, które nie on ustanowił, ale jest wyrazem niezmiennych wymogów jego osobowego istnienia stworzonego przez Boga, mającego cel w Bogu i obdarzonego w sobie godnością nieskończenie przewyższającą godność rzeczy. Prawo to nie jest tylko zbiorem ogólnych wskazówek, których treść można precyzować w zależności od różnych i zmieniających się sytuacji dziejowych. Istnieją normy moralne mające treść ściśle określoną, niezmienną i nie podlegającą jakimkolwiek uwarunkowaniom. Niektóre z nich – na przykład norma zabraniająca stosowania antykoncepcji albo ta, która zabrania zabijania wprost niewinnej istoty – stały się współcześnie przedmiotem wnikliwych

rozważań. Istnieniu norm o takiej wartości przeczyć może tylko ten, kto neguje prawdę osoby i niezmienność natury człowieka, pochodzącej ostatecznie od tej stwórczej Mądrości, która nadaje miarę wszelkiej rzeczywistości. Dlatego jest rzeczą konieczną – zdaniem Księdza Profesora – by rozważania z zakresu etyki znajdowały podstawy i zakorzeniały się coraz głębiej w prawdziwej antropologii, antropologii zaś – w metafizyce stworzenia, która zawsze stanowi centrum myśli chrześcijańskiej.[8] Kryzys etyki jest najbardziej oczywistym „testem" kryzysu antropologii, do którego prowadzi z kolei odrzucenie prawdziwie metafizycznego sposobu myślenia. Oddzielenie od siebie tych trzech płaszczyzn – etycznej, antropologicznej i metafizycznej – jest bardzo poważnym błędem. Dzieje współczesnej kultury dowiodły tego w sposób tragiczny.

W tym miejscu rozważania etyki racjonalnej – określanej jako filozoficznej, znajdują dopełnienie w etyce objawienia, czyli teologii moralnej. Ksiądz Profesor uprawiał jedną i drugą, przede wszystkim jednak etykę objawienia, ale dostrzegał konieczność pierwszej, stąd często powracał do niej.

Dlaczego jednak przede wszystkim etyka objawienia? Wydaje się, że tę rację wyznaczała wiara naszego Teologa-Jubilata. Dzięki niej dostrzegał, iż Stwórcza Mądrość, która nadaje miarę wszelkiej rzeczywistości i w swojej Prawdzie sprawia, że każde stworzenie jest prawdziwe – to Słowo wcielone, Pan Jezus, który umarł i zmartwychwstał. W Nim i w związku z Nim, został stworzony człowiek, ponieważ Ojciec – w swoim najbardziej wolnym zamyśle – pragnął, by człowiek miał przez Syna Jednorodzonego udział w życiu trynitarnym. Dlatego tylko etyka teologiczna może dać odpowiedź na stawiane przez człowieka pytania o charakterze moralnym.

Stąd także wynika prawdziwa kompetencja w zakresie norm moralnych, właściwa dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jego decyzji na tym polu nie można stawiać na równi z żadną spośród istniejących opinii, choćby były one poparte szczególnym autorytetem. Urząd Nauczycielski Kościoła otrzymał *charisma veritatis certum* (KO 8) i dlatego teolog katolicki powinien okazywać posłuszeństwo. Ksiądz Profesor to wyjaśniał i tą wiernością wobec oficjalnej nauki Kościoła się wyróżniał. Życie Księdza Profesora i dzieło, którego dokonał, świadczą, że przedmiotem jego miłości był Kościół. Pragnął, aby był on przejrzysty i oderwany od czegokolwiek, co mogłoby go kompromitować. Tłumaczył i uwrażliwiał, że Kościołem są sami chrześcijanie. Nie mógł go więc tak krytykować, jakby był czymś zewnętrznym w stosunku do nich samych. A ponieważ kochał tych, których Kościół skupia, był zatem gotów służyć, a wraz z Kościołem szukał nowych form okazywania miłości do człowieka, czyli prawdziwego języka miłości. Na tej drodze – wraz z całym

Kościołem – Ksiądz Profesor służył bez lęku sprawie zbawienia człowieka, świadcząc i głosząc tajemnicę Bożej miłości. To był jego szczególny wyraz miłości Kościoła. W każdym wymiarze życia i działania Ksiądz Jubilat jawi się jako homo Ecclesiae!

Miłość Kościoła sprawiła, że Jubilat nigdy nie należał do kręgów tych teologów, którzy wprowadzali pewne napięcia w relacjach między Urzędem Nauczycielskim a teologią czy teologami. Było mu obce występowanie przeciwko moralnemu nauczaniu Magisterium Kościoła poprzez odwoływanie się np. do „wiary Kościoła", ponieważ dla Księdza Profesora było to równoznaczne z negowaniem katolickiego pojęcia „Objawienia". Więcej, postawa kontestacyjna teologa może również prowadzić do naruszania podstawowego prawa wiernych do otrzymywania od osób, które na mocy posiadanej przez nie misji kanonicznej wykładają teologię, nauki Kościoła, nie zaś opinii szkół teologicznych.

Teologiczny dorobek pisarski ks. prof. S. Olejnika należy do wyjątkowo bogatych, zarówno na płaszczyźnie merytorycznej, jak i metodologicznej czy językowej. Jest bezsprzecznie świadectwem głębokiej wiedzy teologicznej, szczerego zainteresowania doktryną Soboru i żarliwej troski o skuteczne przekazanie jej wspólnocie Kościoła. A to czyni z tego dorobku cząstkę współczesnej myśli teologicznej, przede wszystkim teologicznomoralnej, z drugiej strony jest bardzo dobrym przykładem rzetelnego uprawiania teologii dzisiaj.

3. Przesłanie życia i dzieła

Znamy modele teologa poprzednich wieków: w średniowieczu kontemplatyk, typ monastyczny, nacechowany wewnętrznym doświadczeniem, czy też mistrz spekulacji, scholastyk odznaczający się starannością i wspaniałością śmiałych konstrukcji, odgrywający znaczną rolę w bardzo zhierarchizowanym układzie społecznym; jeden i drugi reprezentują dwa oblicza jakiegoś dwuznacznego chrystianizmu: ucieczka od świata i panowanie nad światem. Od czasu Soboru Trydenckiego teolog to drobiazgowy poręczyciel ortodoksyjnego przekazu i sformułowania wiary przeciw herezji, a następnie przeciw światu, a przede wszystkim wychowawca kleru. Od początku zaś mijającego wieku jest to uczony, specjalista pewnego sektora tradycji.

Wiemy, że te modele nie odpowiadają współczesnemu oczekiwaniu. Refleksja nad życiem i dziełem ks. prof. S. Olejnika pozwala na sformułowanie pewnego przesłania na rzecz kształtowania pracy teologa dzisiaj, a teologa moralisty w sposób szczególny.

Dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła przypominają, że na każdym specjaliście w zakresie etyki spoczywa dzisiaj poważna odpowiedzialność, zarówno w Kościele, jak w społeczeństwie świeckim.[9] Życie i dzieło Księdza Profesora jest wyjątkowym przykładem takiej odpowiedzialności. Zarówno wykłady jak i jego pisarstwo ujawniają jego świadomość, że problemy, które teolog moralista podejmuje, są najpoważniejszymi problemami człowieka, gdyż od ich rozwiązania zależy nie tylko jego zbawienie wieczne, ale często także jego ziemska przyszłość. Mówi o tym słowo Boże posługujące się sformułowaniami, które powinniśmy stale rozważać. W tym kontekście jawi się postulat wobec teologa, a mianowicie: służba prawdzie. Natomiast miłość okazywana temu, kto błądzi, nigdy nie może prowadzić do jakiegokolwiek kompromisu z błędem: błąd powinien być zdemaskowany i osądzony. Miłość, którą Kościół żywi do człowieka, każe mówić człowiekowi o tym, w jaki sposób i kiedy jest negowana prawda, nie uznawane jego dobro, naruszana jego godność, nie dość ceniona jego wartość.

Czyniąc tak, Kościół nie wskazuje jedynie na „ideały", ale przede wszystkim uczy, kim jest człowiek stworzony przez Boga w Chrystusie i co w związku z tym stanowi jego prawdziwe dobro. Prawo moralne nie jest czymś, co istnieje poza osobą; jest nim sama osoba ludzka, powołana w akcie stwórczym i poprzez ów akt do istnienia i dobrowolnego urzeczywistniania siebie w Chrystusie.

Teologowie powinni dzisiaj dawać świadectwo tej prawdzie z pokorą, ale i z dużą stanowczością. Bowiem teologia rodzi się ze świadectwa, przede wszystkim z tego świadectwa, które pochodzi od Syna, Chrystusa. On jest świadkiem naocznym tajemnicy Boga, będąc równocześnie jej podmiotem, będąc jej definitywnym objawieniem. Co więcej: będąc Sam tą objawioną tajemnicą. Świadectwo jest poznaniem szczególnym, jest obcowaniem z tajemnicą w znaczeniu całościowym i egzystencjalnym. W ostatnich latach upowszechniło się nauczanie etyczno-teologiczne pozbawione tej świadomości, wprowadzające zamęt w sumienia wiernych, również gdy chodzi o podstawowe kwestie moralne. Trzeba odnaleźć zgodę w jasności i jasność w zgodzie. Problemy, wobec których staje dziś etyka, są trudne do rozwiązania, także ze względu na ich nowość. Jedyną drogą do ich prawdziwego rozwiązania jest coraz głębsze zakorzenienie w żywej Tradycji Kościoła: w tej Tradycji, w której żyje sam Chrystus – Prawda, która czyni nas wolnymi.

Kościół i jego Magisterium potrzebuje dzisiaj teologów, specjalistów w dziedzinie etyki w sposób szczególny. Potrzebuje ich człowiek. Powinni oni

pomagać mu w odkrywaniu Prawdy, tej Prawdy, która jest w nim: w powrocie do siebie samego, aby móc siebie przekraczać w Bogu.

Uprawiana teologia przez Księdza Jubilata podczas pięćdziesięciu lat życia wyraźnie wskazuje, że ona ze swej istoty przyczynia się do umożliwienia przekazywania wiary i sprawia, że umysł tych, którzy nie znają Chrystusa, może jej szukać i ją znaleźć. Teologia, którą przedstawia ks. prof. Olejnik, jest posłuszna zawartemu w naturze prawdy dążeniu do przekazywania jej innym i rodzi się także z miłości i z jej wewnętrznego dynamizmu: w akcie wiary człowiek poznaje dobroć Boga i zaczyna Go kochać, lecz miłość nieustannie dąży do coraz lepszego poznania osoby umiłowanej. To podwójne źródło teologii, wpisane w wewnętrzne życie ludu Bożego i jego misyjne powołanie, określa także sposób, w jaki powinna być ona uprawiana, by mogła zadośćuczynić wymogom swej natury.

Ponieważ przedmiotem teologii jest Prawda, żywy Bóg i Jego objawiony w Jezusie Chrystusie plan zbawienia, teolog – z racji swego powołania – musi żyć intensywną wiarą i zawsze łączyć naukowe badania z modlitwą. Pozwoli mu to wyrobić sobie większą wrażliwość na „nadprzyrodzony zmysł wiary", od którego wszystko zależy i w którym odnajdzie niezawodną regułę kierującą jego refleksją oraz kryterium oceny poprawności wyników.

W ciągu wieków teologia stworzyła własny i prawdziwy system wiedzy naukowej. Teolog więc musi uwzględniać wymogi epistemologiczne uprawianej przez siebie nauki, wymogi myślenia krytycznego, a więc racjonalnej kontroli każdego etapu prowadzonych badań. Wymogu krytycznego nie należy jednak utożsamiać z duchem krytycznym, wywodzącym się zwykle z motywów o charakterze uczuciowym lub z uprzedzeń. Teolog sam musi znaleźć w sobie źródła i motywy swojej postawy krytycznej i poddać swój sposób widzenia oczyszczającemu działaniu wiary. Uprawianie teologii wymaga duchowego wysiłku związanego ze zdobywaniem ścisłości i uświęceniem.

Prawda objawiona przekracza rozum ludzki, to jednak pozostaje z nim w głębokiej harmonii. Zakłada to, że naturalne dążenie rozumu ku prawdzie pozwala mu – dzięki oświeceniu przez wiarę – przeniknąć sens Objawienia. Wbrew twierdzeniu wielu systemów filozoficznych, lecz w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem znajdującym potwierdzenie w Piśmie Świętym, należy uznać zdolność rozumu do poznania prawdy, jak również jego metafizyczną zdolność do poznania Boga ze stworzeń.

Właśnie zadanie teologii, którym jest zgłębienie sensu Objawienia, wymaga sięgania przez teologa do zdobyczy takiej filozofii, która dostarcza „solidnego i harmonijnego poznania człowieka, świata i Boga" (KFK 15) i której twierdzenia mogą być przyjęte w refleksji o prawdach objawionych. Również

nauki historyczne są niezbędne dla studiów teologicznych, przede wszystkim ze względu na historyczny charakter Objawienia przekazanego nam w „historii zbawienia". Należy też uwzględnić „nauki humanistyczne", aby lepiej zrozumieć prawdę objawioną w człowieku i o normach moralnych jego działania, dokonując konfrontacji owej prawdy ze słusznymi wynikami tych nauk.

Teolog powinien zawsze pamiętać, że jest także członkiem ludu Bożego. Powinien on zatem darzyć go szacunkiem i starać się o przekazywanie mu takiego nauczania, które w żaden sposób nie narusza doktryny wiary. W rzeczy samej bowiem powinniśmy usytuować teologa przede wszystkim nie w obliczu autorytetów, lecz wewnątrz ludu Bożego. Teolog, jako człowiek wierzący,[10] jest najpierw z ludu Bożego; jako charyzmatyk i jako człowiek przemawiający w pewien sposób jest też teolog na służbie ludu Bożego; i tkwi on także w ludzie Bożym, który jest jedynym adekwatnym podmiotem teologii jako wiary. Tylko wówczas teolog, teologowie, na mocy właściwego im charyzmatu, uczestniczą w budowaniu Ciała Chrystusa w jedności i w prawdzie. Zwłaszcza dzisiaj muszą oni wnieść swój wkład w zakrojone na skalę światową dzieło ewangelizacji, które wymaga wysiłków całego ludu Bożego. Jeżeli zaś natrafiają na trudności wynikające z charakteru ich badań, powinni szukać rozwiązań w dialogu z pasterzami, nacechowanym ufnością i prowadzonym w duchu prawdy i miłości, to jest w duchu komunii kościelnej.

Właściwa badaniom teologicznym wolność realizuje się w obrębie wiary Kościoła. Śmiałość zatem, która często ogarnia świadomość teologa, nie może przynieść owoców i „budować", jeśli nie towarzyszy jej cierpliwość dojrzewania. Nowe rozwiązania proponowane przez rozumienie wiary „są jedynie propozycją dla całego Kościoła. Potrzebują one jeszcze wielu korekt i rozwinięcia w braterskim dialogu, by mogły być zaakceptowane przez cały Kościół". W konsekwencji teologia jako „bezinteresowna służba wspólnocie wiernych ze swej istoty wymaga także obiektywnej dyskusji, braterskiego dialogu oraz otwartości i gotowości do modyfikacji własnych opinii".[11]

Taką postawę stale ujawniał i takiej nauczał swoich studentów Ksiądz Profesor – Teolog, Kapłan, a dzisiejszy Jubilat.

PRZYPISY

[1] Podkreślam, być może wielu nie mogłoby się zgodzić z takim ujęciem, ponieważ działalność teologa jest zbyt ezoteryczna i oryginalna, by ją można było nazwać zawodem. Rzeczywiście. Biolog, chemik, socjolog itd. Widzą rolę, jaką odgrywają. Teolog nie widzi, ale przecież jest człowiekiem nauki, tak, jak ci, którzy zostali wymienieni. Wiara jednak i poznanie religijne stały się sprawami marginalnymi, bo społeczeństwo się zsekularyzowało. Niegdyś teolog podob-

nie jak specjaliści z innych gałęzi był włączony w organizm uniwersytetu, nauki, a zatem w życie społeczne. Często stanowili krytyczną świadomość całego uniwersytetu. Jeszcze dziś można w niektórych krajach spotkać się z takim stanem rzeczy.

Zmniejszyła się też rola teologów w społeczeństwach tradycyjnie chrześcijańskich. Można nawet mówić o pewnym procesie marginalizacji teologów, która jak się wydaje szczęśliwie zaczyna zanikać. Dzięki rozwojowi nauk o człowieku Kościół nie jest już zamknięty w swej „wieży z kości słoniowej", ale jest otoczony całym aparatem nauk o religii, a zatem dysponuje socjologią religii, psychologii, etnologii itd. Teolog wchodzi w te grupy i pracuje w grupach studyjnych, skupiających uczonych, niekiedy nawet niewierzących, których specjalizacje naukowe skłaniają do badania zjawiska religii – zjawiska widzianego przez nich jako istotnie ważne. Dzięki temu sama teologia odnajduje ludzki grunt, a teolog jest wyraźnie postrzegany. Nie sposób zatem dostrzec owej konieczności przechodzenia od teologii do teologa.

[2] Zob. List Jana Pawła II do Ks. Profesora S. Olejnika, Watykan, 18 lutego 1992.

[3] Zob. S. Olejnik, *Jam jest Drogą, Prawdą i Życiem (J 14, 6). Homilie niedzielne i świąteczne*, Warszawa 1985, s. 574.

[4] Zob. S. Olejnik, *Encyklika Veritatis splendor o misji i posłudze teologów moralistów w Kościele*, w: *W prawdzie ku wolności*, Wrocław 1994, s. 198-207.

[5] Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna. Człowiek i jego działanie*, t. 2, Warszawa 1988, s. 48-85.

[6] Zob. S. Olejnik, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej*, „Studia Włocławskie", 1(1998), s. 105-113.

[7] Jan Paweł II zwraca na to uwagę w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* (ReP 17). Zdaniem papieża cała tradycja Kościoła opiera się na przekonaniu przeciwnym tej negacji. Również sam umysł ludzki, nie oświecony Objawieniem, jest w stanie stwierdzić jej zasadniczą błędność (zob. ReP 17).

[8] Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna. Człowiek i jego działanie*, t. 2, dz. cyt., s. 6-17.

[9] Zob. Jan Paweł II, *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność*, przem. do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, Rzym, 11-12 kwietnia 1986, „L'Osserv. Rom." (pol.) 7(1986) nr 5, s. 10.

[10] Dla o. Y. Congara teolog to po pierwsze chrześcijanin oraz każdy chrześcijanin jest na swój sposób teologiem, gdyż teologia koniec końców to wiara kultywowana. Ale o ile teolog jest najpierw człowiekiem wierzącym, to przecież jest również człowiekiem nauki [...]. A przynajmniej próbuje nim być! Ale człowiek nauki bardzo szczególnej – nauki o wierze, co w konsekwencji zakłada pogłębione studia Pisma świętego, świadków tradycji, Ojców Kościoła, wielkich autorytetów [...]. To konkretna praca o ścisłych wymogach intelektualnych [...]. Uściślijmy, że to, co może wystarczyć chrześcijaninowi do aktywnego życia w prawdzie, nie wystarczy teologowi, który z powołania ma być krytycznym sumieniem wspólnoty wierzących, do której należy [...]. Na mocy niepisanej umowy ze światem, w którym żyje, próbuje w nim wyrażać treść wiary wiekuiście związanej ze źródłami – Pismem Świętym i Tradycją, ale stanowiącą zarazem odbicie pytań ludzi jego czasów. Y. Congar, *Kościół i prawda*, wywiad przeprow. C. Goure, „W drodze" 1995, nr 4, s. 33-34.

[11] Jan Paweł II, *Przemówienie do teologów w Altötting, 18.11.1980*, „L'Osserv. Rom." (pol.) 2(1981) s. 17.

KS. BOGUMIŁ SKOWROŃSKI

KS. PROF. STANISŁAWA OLEJNIKA ROZWÓJ KONCEPCJI PODRĘCZNIKA TEOLOGII MORALNEJ

Wśród publikacji naukowych ks. profesora Stanisława Olejnika na szczególne podkreślenie zasługuje podręcznik teologii moralnej. Zamysł opracowania tego dzieła zrodził się z przekonania, które Profesor wyraził w jednym ze swoich artykułów: „na pierwszy rzut oka sytuacja na tym terenie niewiele się zmieniła. Publikacji naukowych z omawianej dziedziny ukazuje się mało, podręczniki wiecznie te same [...]. Do wyliczenia nowych starczyło by palców u jednej ręki. Zmieniły się jednak nastroje i przekonania".[1]

Dostrzegany stan zastoju w teologii, a w teologii moralnej w szczególności, spowodowany został w znacznej mierze przez drugą wojnę światową. W wyniku jej działań i przeobrażeń społecznych powstały duże trudności dla pracy teologów. Zniszczone zostały ośrodki uczelniane, wielu pracowników naukowych straciło życie, rozproszone zostały źródła, zmieniały się też oczekiwania społeczne. W wyniku tych i innych przeobrażeń traciły na aktualności opracowania oparte na systemach dawnych teologów. Starsi teologowie, którzy przetrwali wojnę, mimo dobrych chęci niewiele mogli w tej sytuacji zrobić, było ich zresztą niewielu. Dla przykładu można wymienić ks. prof. Antoniego Borowskiego, który do końca swego życia podejmował ambitne wysiłki podnoszenia teologii moralnej z zastoju. Można powiedzieć, że w tamtej sytuacji wysiłki starszych teologów zmierzały do przekazania młodszym teologom potrzebnych uprawnień – przez umożliwienie im zdobycia stopni naukowych – do samodzielnej pracy naukowej. Potrzeba było wielu nowych pracowników naukowych, by wyrównać liczne przedwojenne i powojenne braki w tej dziedzinie.[2]

Jako jeden z pierwszych w Polsce, już w 1949 roku, podjął się pionierskiej pracy naukowej w zakresie teologii moralnej ks. Stanisław Olejnik. Stosownie do istniejących wtedy możliwości początkowo realizował to trudne zadanie w ramach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego, potem – od roku 1954 – w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Obok publikowania swych przemyśleń naukowych w różnych artykułach najwięcej troski poświęcał opracowywaniu podręcznika teologii moralnej w języku polskim. Do tej pory ukazało się pięć wersji, ciągle udoskonalanych, tegoż podręcznika. Każda z wersji bardzo szybko znikała z półek księgarskich, co świadczy o tym, jak wielkie było i jest zapotrzebowanie na taki podręcznik.

W Polsce tradycja pisania podręczników z zakresu teologii moralnej w przeszłości była bardzo skromna. Dwaj lazaryści (Andrzej Pohl i Antoni Putiatycki) opracowali podręczniki w języku łacińskim. Podręcznik Pohla nosił tytuł: *Institutiones theologiae moralis*, a Putiatyckiego *Theologia moralis*. Ukazały się także w języku polskim dwa tłumaczenia podręczników zagranicznych autorów: *Etyka chrześcijańska, czyli teologia moralna* oraz *Teologia moralna do użytku plebanów i spowiedników*. W zasadzie w zakresie pisania podręczników zaczęto coś robić dopiero w XIX i XX wieku. W wieku XX do najwybitniejszych przedstawicieli teologów moralistów w Polsce, oprócz ks. prof. Stanisława Olejnika, należeli: Jacek Woroniecki, Antoni Borowski, Władysław Wicher, Stanisław Huet, Walenty Urmanowicz i Stanisław Witek. W latach siedemdziesiątych XX wieku kilku polskich moralistów podjęło próbę opracowania podręcznika z teologii moralnej. W wyniku tych prób ukazały się dwa niezależne opracowania podręcznikowe: pierwsze to *Teologia moralna fundamentalna* ks. prof. Stanisława Witka; drugie jest pracą zbiorową, której przewodniczył bp Stanisław Smoleński, i nosi nazwę *Powołanie chrześcijańskie – zarys teologii moralnej*, ale wydano tylko pierwszy tom pt. *Istota powołania chrześcijańskiego* (1976 r.).

Po krótkim ukazaniu wysiłków polskich teologów moralistów nad opracowywaniem podręcznika lepiej można zrozumieć trud i wkład ks. prof. Stanisława Olejnika w tym przedmiocie. Praktycznie trud ten został podjęty w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych XX wieku i trwa do chwili obecnej. Przygotowany jest bowiem do druku trzeci tom piątej wersji podręcznika.

Autor doskonale zdawał sobie sprawę z ogromu pracy, której się podejmował, tym bardziej, że zamierzał ją wykonać na możliwie najwyższym poziomie: „Odnowa teologii moralnej nie jest w każdym razie sprawą, którą by można «tak od ręki» załatwić. To musi zwolna dojrzewać. Że w Polsce dojrzewanie to idzie wolniej niż gdzie indziej, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Co tu u nas mówić o dobrych podręcznikach, jeśli my ich prawie w ogóle nie posiadamy. Ale jeżeli mamy się zabrać do ich przygotowania, musimy wiedzieć, czego się od nich dzisiaj trzeba domagać".[3]

Pierwsza podręcznikowa wersja teologii szczegółowej została zbudowana przez ks. Olejnika w oparciu o układ cnót przedstawiony przez św. Tomasza

z Akwinu. Chodzi tu o cnoty zwane teologicznymi albo teologalnymi (wiara, nadzieja i miłość) i cnoty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo). Podjęty trud zaowocował ukazaniem się podręcznika w 1969 roku. Choć praca ta miała charakter pionierski, jej Autor nie ukrywał, że odwoływał się w niej do podręczników Prümera i Merkelbacha, ze względu na ich precyzję i zwięzłość. Korzystał także z innych dzieł, które wnosiły nowe treści i metody. Należy tu wymienić takich autorów, jak: Tillman, Ermeche, Stelzeneberg i Häring. Pierwsza część podręcznika ks. S. Olejnika oparta została na Objawieniu, podawanym i interpretowanym przez Kościół oraz Tradycję.[4] Autor uwzględnił też, wprawdzie w niewielkim stopniu, sygnały Soboru Watykańskiego II, co do budowy struktur teologii moralnej. Szersze wykorzystanie tych postulatów było zamierzone w późniejszym czasie, kiedy pełniej rozwinie się interpretacja myśli soborowych.

Powyższa praca jest pierwszym tomem teologii moralnej szczegółowej. Dalsze opracowania tej części poświęcone zostały moralności życia osobistego, życia społecznego oraz współżycia z bliźnimi. Wykład o cnotach Autor rozpoczyna od bliskiego idei powołania stwierdzenia, że życie ludzkie ma podwójny wymiar – daru i zadania. Jedno i drugie realizuje się przez dążenie do eschatologicznych przeznaczeń człowieka. Potrzebny jest do tego stały wysiłek przyjmowania daru Bożego. Do realizacji tego zadania konieczna jest też łaska.[5] Nie można pominąć tu także dobrego i stałego działania. Wyraża się ono cnotami moralnymi, czyli moralnie dobrymi sprawnościami.

Na naczelnym miejscu wśród wszystkich cnót stawia Autor za św. Tomaszem trzy cnoty Boskie: wiarę, nadzieję i miłość.[6] Każdej z tych cnót poświęcony jest oddzielny traktat. Myśli zawarte w poszczególnych traktatach oparte są na źródłach Objawienia i poparte bogatą bibliografią. Dość dużo miejsca w tej części podręcznika poświęcone jest bogactwu życia nadprzyrodzonego, które wnoszą cnoty Boskie: „Cnoty teologiczne bowiem, kładąc się u podłoża nadprzyrodzonej osobowości moralnej, kształtują całą działalność moralną człowieka. Mogą się uzewnętrzniać nie tylko we właściwych sobie aktach, ale i w aktach innych cnót, jak roztropność, pokora, sprawiedliwość i in."[7]

W dalszym ciągu pracy nad podręcznikiem przedmiotem wnikliwej analizy stała się cnota religijności. Ukazuje ona swoistą relację człowieka do Boga, różną od tej, która występuje w cnotach Boskich. Stąd zachodzi potrzeba osobnego jej opracowania.[8] Najpierw Autor starał się wyjaśnić trudności tkwiące w samej nazwie „religijność". Następnie wskazał na próby, które podejmowano, by zmienić tę nazwę, ale nie przyniosły one zamierzonego skutku, tzn. potrzebnego uściślenia. Dlatego pozostano przy tradycyjnej nazwie „religijność", z zaznaczeniem, by unikać wieloznaczności.[9]

Trzeba tu zwrócić uwagę, że obecnie zauważa się duże zainteresowanie naukowców religijnością od strony empirycznej. Szczególnie dużą rolę zaczęły odgrywać w tym zakresie takie nauki jak: psychologia i socjologia. W związku z tym powstały nawet nowe dyscypliny wiedzy, jak: psychologia religii, socjologia religii, czy filozofia religii. W podręczniku, jako dziele teologicznym, dociekania empiryczne zostały potraktowane tylko jako dziedziny pomocnicze. Podstawowym źródłem dla badań nad religijnością jest Objawienie Boże ukazywane od wieków przez Kościół. Jeśli chodzi o opracowanie teologiczne, to Autor sięga do nowych opracowań, nie zrywając jednak z myślą tomistyczną. Szczegółowe rozpatrywanie religijności dokonuje się na płaszczyźnie postawy, cnoty moralnej, daru Bożego i normy działania. Szczególna uwaga została w podręczniku skupiona na dwu wewnętrznych aktach religijności, którymi są pobożna żarliwość i modlitwa. W końcowej fazie opracowania dość dużo miejsca poświęcono niereligijności oraz fałszywej religijności.

Druga część podręcznika, wydana również w 1969 roku, została poświęcona osobistemu życiu chrześcijanina i nosiła tytuł *Katolicka etyka życia osobistego.* Była ona oparta na rozumie oświeconym wiarą. Kluczową jednak rolę dla usprawnienia życia osobistego spełnia jednak pożądanie duchowe, czyli wola. Musi to być jednak „dobra wola".[10] Wykonuje ona swoją funkcję dzięki sprawiedliwości wspieranej w porządku nadprzyrodzonym przez miłość. Do należytego zaś funkcjonowania sprawiedliwości potrzebny jest cały zespół cnót jej towarzyszących. Sprawiedliwość każe woli liczyć się ze szlachetnością, ale przede wszystkim z oddaniem każdemu tego, co się mu należy. Wskazuje nadto na pewne groźne przewinienia człowieka, którymi są: zabójstwo, kradzież, oszczerstwo, kłamstwo, wojna agresywna lub niedotrzymanie umowy. Omówiony tu porządek moralny powinien objąć całe życie człowieka – nawet to najbardziej intymne. Ponieważ te sprawy nie zawsze dotyczą innych, dlatego też nieraz są lekceważone. Nie wolno jednak i tej sfery życia lekceważyć, bowiem w jakiś sposób, przynajmniej w dalszej perspektywie, wiąże się ono z innymi ludźmi. Zresztą mądre i poprawne działanie dla celów osobistych jest bardzo potrzebne. Bowiem stanowi ono podstawę do właściwego układania życia społecznego. Dezorganizacja jednostek prowadzi do dezorganizacji społeczeństw. Źle ustawione życie osobiste utrudnia w większym bądź mniejszym stopniu współżycie z innymi ludźmi, a tym bardziej kierowanie nimi.

Struktura niniejszego tomu przybrała formę, którą przyjął św. Tomasz. Według niego na pierwszym miejscu należy postawić cnotę męstwa, a dopiero po niej umiarkowanie.[11] Omawianie męstwa zostało połączone z ze-

społem cnót z nim związanych. Przy opisie umiarkowania na pierwszy plan została wysunięta kardynalna cnota umiaru, a potem inne cnoty z nią związane. Opracowanie kończy się przedstawieniem niektórych zagadnień z dziedziny życia seksualnego. Jest to dziedzina wymagająca pełnego opracowania ze względu na kontrowersyjność problemową i jej aspekt sytuacyjny, będący pograniczem życia osobistego i społecznego.

Druga wersja podręcznika została zbudowana na innych podstawach niż pierwsza. Autor posłużył się w niej trzema kręgami odniesień funkcjonujących wśród teologów posługujących się językiem niemieckim. W ten sposób powstała nowa struktura podręcznika oparta na odniesieniach człowieka do Boga, do siebie samego i do bliźniego (z uwypukleniem spraw społecznych). W ukazanych dwóch wersjach Autor starał się dać wyraz postulatom, którym poświęcił wiele czasu w swych poprzednich publikacjach.[12] Nie wszystko jednak zdołał opracować, mimo że widział tego pilną potrzebę. Stąd pracował nadal nad kolejną wersją podręcznika, która ukazała się w 1979 r.

Trzecia wersja podręcznik składa się z dwóch tomów i nosi tytuł *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej.* Pierwsza część tej pracy stanowi teologię moralną ogólną, druga zaś szczegółową. Cały podręcznik został oparty na inspiracjach Soboru Watykańskiego II, ukazanych w dekrecie o formacji kapłanów (*Optatam totius*). Główną ideą według dekretu jest nowo odkryta biblijna idea powołania. Autor już w swych poprzednich opracowaniach, jeszcze przed Soborem, wskazywał na nią. Była ona znana i innym moralistom polskim, ale w ich opracowaniach znalazła swój wyraz tylko w teologii moralnej ogólnej. W całości jedynie praca ks. prof. Olejnika zaprezentowała ideę odpowiedzi na powołanie Boże. Sposób realizacji powołania został osadzony na dwóch postulatach treściowych, wskazywanych już we wcześniejszych publikacjach, aretologii i skramentologii.[13] Nadto szczególną uwagę należy tu zwrócić na organiczną łączność cnót Boskich z odpowiednimi sakramentami. Przez to teologia moralna stała się strukturalnie bardziej spójna i w pełniejszy sposób zostało ukazane jej nadprzyrodzone znamię.

Analizując kolejne wersje podręcznika ks. prof. S. Olejnika widać, że bodźcem do dojrzewania poglądów Autora były soborowe postulaty odnowy wyrażone w słowach: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości dla życia świata".[14]

Wdrażanie w życie szczegółowych wskazań soborowych doprowadziło do powstania w latach 1998-1993 czwartej wersji siedmiotomowego pod-

ręcznika. Dowartościowane zostało w nim siedem orientacji wskazanych przez sobór: 1) chrystocentryczna, 2) eklezjocentryczna, 3) biblijna, 4) mistyczna, 5) ekumeniczna, 6) antropologiczna, 7) kairologiczna. Wszystkie orientacje zostały zogniskowane wokół tematyki chrystologiczno-eklezjalnej i filozoficzno-etycznej.

Naczelną ideą, na której została oparta ta wersja podręcznika, jest idea powołania Bożego. Choć była ona widoczna już w poprzednich edycjach podręcznika, teraz pełniej posłużyła za myśl przewodnią omawianych treści. Idea ta, wraz z szeroko ujmowanymi implikacjami życiowymi, ma swoje źródło w Piśmie Świętym. Z ideą powołania została powiązana idea daru, także mająca swe biblijne pochodzenie. Wydaje się ona jednak być bardziej konkretną i uszczegółowioną życiowo przez dary, którymi Bóg obdarza każdego człowieka. Na uwagę zasługuje tytuł tej wersji: *Dar – Wezwanie – Odpowiedź*. Zamiast słowa „powołanie", występującego w poprzednich wersjach, w tej wersji zostało użyte słowo „wezwanie". Słowa te są bliskoznaczne, jednak nie tożsame. „Powołanie" wskazuje na osobowe działanie człowieka, podczas gdy „wezwanie" wskazuje na powinność moralną działającego.

Na specjalne podkreślenie zasługuje w tej wersji dokonany przez Autora zabieg strukturalny polegający na syntezie myśli biblijnej z myślą etyczną. Przez to została ukazana zgodność zbawczego dzieła z wielką godnością człowieka, mającą swe źródło w jego prawach osobowych. Te dwie rzeczywistości przenikają się wzajemnie i prowadzą do jedności tego, co jest odwieczne i absolutne, z tym, co zmienne i aktualne czasowo.[15] Analiza podręcznika ks. prof. Olejnika pokazuje, że Autor trzyma się wiernie interpretacji ideałów Ewangelii. Nie idzie na łatwizny, które podsuwa dzisiejszy świat. Miarą wiernej interpretacji są kryteria świętości i ostatecznej celowości życia chrześcijańskiego. Jest rzeczą oczywistą, że takie – pełne opracowanie w całości jest niemożliwe w ramach jakościowych i ilościowych jednego podręcznika. Wskazuje jednak drogę do monograficznych opracowań jawiących się zagadnień.

Czwarta wersja podręcznika została szybko wyczerpana. Autor chcąc wyjść naprzeciw kolejnym zapotrzebowaniom, cały czas stara się udoskonalać swój podręcznik. W wyniku nowych przemyśleń ukazały się dwa tomy (trzeci czeka na wydanie) piątej wersji podręcznika. Pierwszy zajmuje się zagadnieniami ogólnymi z zakresu teologii moralnej i nosi tytuł *Teologia moralna fundamentalna*, drugi omawia wymiar osobistego życia człowieka i nosi tytuł *Teologia moralna życia osobistego*. Pewne partie w tej wersji podręcznikowej zostały skrócone w porównaniu z czwartą wersją, autor też sta-

rał się podać po każdym paragrafie literaturę naukową i popularno-naukową odnośnie danego zagadnienia.

W podręczniku ks. Olejnika widać nie tylko aspekt teoretyczny, ale i praktyczny, który ściśle jest związany z potrzebą doskonalenia życia indywidualnego i społecznego. Postulują to wszystkie syntezy moralne, tak religijne jak i świeckie. Trzeba jednak zauważyć, że różnie ten postulat realizują.[16] Są rozwiązania poprawne i błędne. W dużej mierze zależy to od założeń, które przyjmuje się do budowy systemu naukowego. Ks. prof. S. Olejnik obrał drogę idei powołania, którą wiernie kroczy aż do chwili obecnej. Na tej drodze usiłuje dać odpowiedź na powstające coraz to nowe problemy moralne dotyczące życia osobistego i społecznego. Praca ta wymaga pogłębionego studium w zakresie wielu dziedzin naukowych, co pozwoliło ks. Olejnikowi na głębokie dostrzeżenie różnic pomiędzy różnymi systemami moralności i właściwą ich ocenę. Na tej bazie wyrósł spójny i nowoczesny system teologii moralnej znajdujący swój pełny wyraz w wydaniu podręcznikowym. To ambitne zadanie zostało w całej pełni wykonane przez Jubilata i niewątpliwie zyskała na tym polska teologia moralna.

PRZYPISY

[1] S. Olejnik, *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne*, „Collectanea Theologica" 23(1952) s. 66.

[2] Por. S. Olejnik, *O nowe drogi dla teologii moralnej*, „Collectanea Theologica" 25(1954) s. 575-579.

[3] Tamże, s. 595-596.

[4] S. Olejnik, *Współczesne kierunki...*, art. cyt., s. 81-82.

[5] Por. S. Olejnik, *Chrześcijanin wobec Boga*, Warszawa 1969, s. 18.

[6] Por. Sth 1-2, q. 58, a. 3, ad. 3.

[7] S. Olejnik, *Współczesne kierunki...*, art. cyt., s. 96.

[8] S. Olejnik, *Teologia moralna szczegółowa. Chrześcijanin wobec Boga – religijność*, Warszawa 1969, s. 65.

[9] Por. Tamże, s. 7.

[10] S. Olejnik, *Teologia moralna szczegółowa*, cz. 2, z. 1, *Katolicka etyka życia osobistego*, Warszawa 1969, s. 15.

[11] Tamże, s. 21.

[12] S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 73.

[13] Por. S. Olejnik, *Współczesne kierunki...*, art. cyt., s. 96.

[14] DFK nr 16.

[15] S. Olejnik, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1, *Wprowadzenie i idea wiodąca*, Warszawa 1988, s. 1175-176. .

[16] Por. S. Olejnik, *Problem ostatecznego kryterium dobra w moralności chrześcijańskiej*, w: *O Bogu i człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 196.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA KS. STANISŁAWA OLEJNIKA

Skróty:

AK	– „Ateneum Kapłańskie"
CT	– „Collectanea Theologica"
HD	– „Homo Dei"
RTK	– „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne"
STV	– „Studia Theologica Varsaviensia"
ZN KUL	– „Zeszyty Naukowe KUL"

1. Z problematyki odpowiedzialności moralnej, AK 50(1949) s. 260-268.

2. Sumienie, AK 51(1949) s. 363-371.

3. Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne, CT 23(1952) s. 66-114.

4. [Rec.:] J. Maritain, Neuf leçons sur les nations premiéres de la philosophie morale, Paris (b. r.); CT 24(1953) s. 207-215.

5. Normatywny charakter wartości etycznych, CT 25(1954) s. 162-177.

6. O nowe drogi dla teologii moralnej, CT 25(1954) s. 575-596.

7. Eksperyment lekarski na człowieku w świetle oceny etycznej, CT 26(1955) s. 159-192.

8. Znamiona humanistyczne etyki katolickiej, CT 26(1955) s. 207-249.

9. Teologia moralna szczegółowa, cz. 1: Cnoty teologiczne, Warszawa 1956, IV, 169 s.

10. Teologia moralna ogólna, Warszawa 1957, III, 286 s.

11. Etyka ogólna, Warszawa 1957, III, 202 s.

12. Czy etyka bez Boga, AK 54(1957) s. 218-235.

13. Konfesjonał w obliczu aktualnych trudności religijnomoralnych, AK 55(1957) s. 117-126.

14. Etos i etyka pracy zawodowej, CT 28(1957) s. 540-561.

15. Eudajmonizm. Studium na podstawie etyki, Lublin 1958, XV, 224 s.

16. Normatywność przyrzeczenia abstynencji, AK 57(1958) s. 112-114.

17. [Rec.:] J. Bocheński, Szkice etyczne, Londyn 1953; AK 57(1958) s. 141-142.

18. Młodzieżowe duszpasterstwo turystyczne, AK 57(1958) s. 444-455.

19. Teologia moralna szczegółowa, cz. 3: Kardynalne cnoty roztropności i sprawiedliwości, Warszawa 1957, IV, 298 s.

20. Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce, AK 58(1959) s. 105-146.

21. O właściwą formację umysłową w seminarium duchownym, HD 28(1959) s. 552-560.

22. Problem wewnętrznej jedności struktury katolickiej etyki teologicznej, CT 31(1960) s. 33-57.

23. Refleksje nad formacją duchową w seminarium duchownym, HD 29(1960) s. 543-557; 30(1961) s. 35-43 i 123-128.

24. Teologia moralna szczegółowa, cz. 4: Kardynalna cnota męstwa, Warszawa 1961, IV, 166 s.

25. Wykład teologii moralnej w seminariach duchownych, RTK 8(1961) z. 3, s. 40-41.

26. Problem wewnętrznej jedności wykładu teologii moralnej, „Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", nr 11, Lublin 1961, s. 9-11.

27. Teologia moralna szczegółowa, cz. 5: Kardynalna cnota umiarkowania, Warszawa 1962, 280 s.

28. Odpowiedzialność moralna zmniejszona, „Roczniki Filozoficzne" 10(1962) z. 2, s. 5-57.

29. Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej, RTK 9(1962) z. 2, s. 61-94.

30. Zasadnicze płaszczyzny współczesnej problematyki teologiczno-moralnej, RTK 9(1962) z. 3, s. 45-65.

31. Poglądy etyczne profesora Tadeusza Kotarbińskiego, „Znak" 14(1962) s. 506-526.

32. [Rec.:] K. Wojtyła, Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne, wyd. 2, Kraków 1962; AK 66(1963) s. 84-92.

33. Współczesne kierunki rozwoju teologii moralnej, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań 1964, s. 457-487.

34. Aretologia poczucia mocy i dążenia do wielkości, RTK 11(1964) z. 3, s. 5-22.

35. Katolicka etyka seksualna, Warszawa 1966, 276 s.

36. Przesłanki humanistyczne katolickiej doktryny moralnej, STV 4(1966) s. 167-196.

37. Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza (1940-1964), Warszawa 1967, 439 s.

38. Wychowanie do odpowiedzialności, AK 70(1967) s. 137-147.

39. Słownik łacińsko-polski terminów teologiczno-moralnych, red. ks. S. Olejnik, Warszawa 1968, 229 s.

40. Bibliografia teologii moralnej, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, Poznań 1969, s. 1123-1213.

41. Seminarium duchowne dziś, AK 72(1969) s. 317-327.

42. Teologia moralna szczegółowa, cz. 1: Chrześcijanin wobec Boga, z. 1: Cnoty boskie czyli teologiczne, Warszawa 1969, 259 s.

43. Problem ostatecznego kryterium dobra w moralności chrześcijańskiej, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 175-191.

44. Katolicka etyka życia osobistego, z. 1, Warszawa 1969, 329 s.

45. Katolicka etyka życia osobistego, z. 2, Warszawa 1969, 363 s.

46. Moralność katolicka w krzywym zwierciadle J. Kellera. „Szkice o moralności katolickiej", „Analecta Cracoviensia" 2(1970) s. 279-301.

47. W odpowiedzi krytykom, „Więź" 12(1970) nr 7/8, s. 158-165.

48. Teologia moralna szczegółowa, cz. 1: Chrześcijanin wobec Boga, z. 2: Cnota religijności, Warszawa 1970, 270 s.

49. Polska myśl teologicznomoralna wobec inspiracji II Soboru Watykańskiego, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, s. 97-111.

50. La pensée theologico-morale polonaise et l'inspiration du Concile Vatican II, w: *La pensée postconciliare en Pologne*, Varsovie 1970, s. 111-128.

51. Teologia moralna szczegółowa. Moralność życia społecznego, Warszawa 1970, 308 s.

52. Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury (streszczenie referatu wygłoszonego 24.11.1970 w Lublinie na Międzynarodowym Sympozjum poświęconym teorii kultury), ZN KUL 14(1971) z. 4, s. 59-60.

53. Pokój zagadnienie i zadanie moralne, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 325-344.

54. [Rec.:] Le ministère sacerdotale (Raport de la Comiss. Tehéologique Intern.), Paris 1971; CT 42(1972) z. 3, s. 127-128.

55. Czy Kościół ma prawo żądać celibatu od wszystkich księży?, DH 41(1972) s. 88-94.

56. Pluralizm teologiczny a jedność chrześcijańskiej moralności, CT 42(1972) z. 2, s. 19-38.

57. Przeszczepianie narządów ludzkich w świetle refleksji teologicznomoralnej, STV 10(1972) s. 115-161.

58. Podstawowe wartości ludzkie jako normy kultury, STV 10(1972) s. 239-259.

59. Na ratunek ocalałej bibliotece, AK 79(1972) s. 59-61.

60. Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny. Perspektywy dialogu, AK 80(1973) s. 221-238.

61. Miejsce Ludu Bożego i znaków czasu w teologii moralnej, AK 81(1973) s. 90-101.

62. Dlaczego Kościół podtrzymuje prawo celibatu kapłańskiego, HD 42(1973) s. 133-142.

63. Chrześcijańska etyka pracy zawodowej. Ewolucja problematyki, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 6(1973) s. 43-61.

64. Das Problem des Pluralismus in der Moraltheologie, „Klerusblat" 53(1973) nr 12, s. 291-293.

65. [Rec.:] B. Häring, Etica medica, Roma 1972; STV 12(1974) s. 316-321.

66. [Rec.:] J. Krucina, Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie, Wrocław 1972; STV 12(1974) s. 321-325.

67. Il problema del pluralismo nella teologia morale, „Rivista di Teologia Morale" 1974, s. 477-488.

68. Cnota chrześcijańska. Struktura i rozwój cnotliwości życia, STV 13(1975) s. 43-75.

69. Człowiek w konflikcie. Biblijne podstawy i współczesne przesłanki teologii grzechu, „Colloquium Salutis" 7(1975) s. 57-81.

70. Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Tezy Międzynarodowej Komisji Teologicznej, CT 45(1975) z. 2, s. 5-18.

71. Ojczyzna i patriotyzm w wizji wspólnoty międzynarodowej Jana XXIII, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 53-62.

72. Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego, AK 85(1975) s. 54-70.

73. Apostolskość Kościoła a sukcesja apostolska. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, CT 46(1976) z. 1, s. 5-21.

74. Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej, cz. 1: Istota powołania chrześcijańskiego, Opole 1976, s. XVIII, 331 (współautor).

75. Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego. Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich odbyt. w Krakowie 17-19.09.1974, red. S. Olejnik, Kraków 1977, 208 s.

76. Pozamarksistowska etyka niezależna w Polsce, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, Kraków 1977, s. 87-118.

77. Studia z antropologii teologicznej, Warszawa 1987, 333 s. (współredaktor).

78. W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej, Warszawa 1978, 813 s.

79. Pluralizm teologiczny a dążenie do jedności świata. Uwagi teologiczne, w: Człowiek we wspólnocie Kościoła, Warszawa 1979, s. 318-330.

80. Konferencjonista znakomity. Rekolekcje watykańskie kard. Karola Wojtyły, HD 48(1979) s. 286-293.

81. Karol Wojtyła – teolog wielki, współczesny, polski, CT 50(1980) z. 2, s. 11-33.

82. Etos umierania, AK 95(1980) s. 62-77.

83. [Rec.:] C. Strzeszewski, Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne, Lublin 1978; STV 18(1980) s. 328-331.

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

85. Karol Wojtyła. Théologien éminent, contemporain, polonais, CT 50(1980), z. specj., s. 11-33.

86. Dives in misericordia, „Ład" 1(1981) nr 3, s. 3.

87. O świętości i mistyce [rec. dwu prac pod red. W. Słomki]: Mistyka w życiu człowieka, Lublin 1980, Drogi świętości, Lublin 1980; CT 51(1981) z. 4, s. 88-91.

88. Miłosierdzie – „doskonałym wcieleniem sprawiedliwości" według enc. Jana Pawła II „Dives in misericordia", w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. Tekst i komentarze*, Kraków 1981, s. 161-169.

89. Współczesna homilia w jej treści moralnej, HD 50(1981) s. 258-264.

90. Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego, Warszawa 1982, 236 s.

91. Kapitalizm i cywilizacja konsumpcyjna w świetle moralnej nauki Kościoła, „Colloquium Salutis" 14(182) s. 67-81.

92. Niepokojące poczynania biomedycyny w zakresie powstającego życia ludzkiego, „Chrześcijanin w świecie" 16(1984) nr 2, s. 16-34.

93. Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej, AK 102(1984) s. 433-442.

94. Prawa człowieka według Jacquesa Maritaina i Jana Pawła II, „Chrześcijanin w świecie" 16(1984) nr 6, s. 60-69.

95. Les invitationes inquiétantés de la biomédicine dans le domaine de la naissance de la vie humaine, CT 54(1984), z. specj., s. 137-155.

96. Teologicznomoralna spuścizna pisarska św. Alfonsa Liguori widziana z perspektywy naszych czasów, w: *Służyć prawdzie i miłości*, Częstochowa 1984, s. 281-298.

97. „Jam jest Drogą, Prawdą i Życiem" (J 14, 6). Homilie niedzielne i świąteczne, Warszawa 1985, 574 s.

98. W kręgu moralności chrześcijańskiej, Warszawa 1985, 412 s.

99. Wierny w przyjaźni, w: *Człowiek zawierzenia*, Częstochowa 1986, s. 149-150.

100. Wspólnota i praca jako środki zbawienia, „Colloquium Salutis" 17(1985) s. 261-276.

101. Dychotomiczny podział grzechów, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 14(1986) s. 135-136.

102. W bliskości Boga, red. S. Olejnik, Kraków 1986, 308 s.

103. [Rec.:] W. Pluta, W trosce o życie wewnętrzne, t. 1-2, Gorzów Wlkp. 1982-1984; „Communio" 6(1986) nr 2, s. 125-127.

104. Chroniliśmy Żydów przed zagładą, „Ład" 6(1988) nr 26, s. 1 i 13.

105. Naród a wspólnota międzynarodowa w nauce Jana XXIII, „Ład" 6(1988) nr 44, s. 4.

106. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 1: Wprowadzenie i idea wiodąca, Warszawa 1988, 278 s.

107. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 2: Człowiek i jego działanie, Warszawa 1988, 191 s.

108. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 3: Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło, Warszawa 1988, 278 s.

109. Podstawowe przesłanki antropologii humanistycznej, „Studia Philosophiae Christianae" 25(1989) nr 1, s. 161-180.

110. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 4: Podstawowe ukierunkowanie życia chrześcijańskiego, Warszawa 1989, 238 s.

111. Powitanie Nuncjusza, „Ład" 7(1989) nr 49, s. 2.

112. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 6: Życie osobiste i współżycie międzyludzkie, Warszawa 1990, 322 s.

113. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 5: Służba Bogu i otwarcie się na świat, Warszawa 1991, 315 s.

114. Przesłanie moralne IV pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, AK 117(1991) s. 234-250.

115. Duchowni na rzecz trzeźwości, „Problemy alkoholizmu" 38(1991) nr 6, s. 15-16.

116. Twórczość naukowoteologiczna ks. prof. dra hab. Jana Pryszmonta, STV 29(1991) s. 11-16.

117. Zaszczytne koleżeństwo i szczera przyjaźń, w: *Kościół włocławski Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II*, Włocławek 1991, s. 271-272.

118. Prawa człowieka według J. Maritaina i Jana Pawła II, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, Lublin 1992, s. 171-180.

119. Wkład Kościoła w życie społeczności świeckich, „Chrześcijanin w świecie" 23(1993) nr 2, s. 144-159.

120. Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 7: Moralność życia społecznego, Warszawa 1993, 394 s.

121. Encyklika „Veritatis splendor" o misji i posłudze teologów moralistów w Kościele, w: *W prawdzie ku wolności*, Wrocław 1994, s. 198-207.

122. Odrodzić ducha. Wskazania moralne Jana Pawła II, Licheń 1994, s. 61.

123. „Veritatis splendor" – encyklika Jana Pawła II o podstawach moralności chrześcijańskiej, AK 122(1994) s. 332-343.

124. Złączyła nas wspólna praca, w: *„Facere voluntatem tuam"*, Szczecin 1995, s. 157-162.

125. Etyka lekarska, Katowice 1995, 151 s. (dwa wydania).

126. Odpowiedzialność moralna, „Problemy Alkoholizmu" 42(1995) nr 10, s. 13-15.

127. Podstawowe założenia i główne przesłanki chrześcijańskiej etyki sportu, w: *Kościół a sport*, Warszawa 1995, s. 62-73.

128. Włocławscy profesorowie teologii moralnej XX wieku, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 102-110.

129. Polska teologia moralna u schyłku dwudziestego wieku, w: *Ad libertatem in veritate*, Opole 1996, s. 50-61.

130. O cennej książce i jej autorze, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. S. Rosika*, Lublin 1996, s. 117-121.

131. Przedmiot wykładów teologii moralnej, w: *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, Lublin 1997, s. 63-75.

132. Wokół odnowy polskiej teologii moralnej w drugiej połowie XX wieku, w: *„Veritatem facientes". Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. F. Greniuka*, Lublin 1997, s. 59-76.

133. Wartość etyczna jako podstawa życia społecznego, AK 129(1997) s. 42-55; toż, „Niedziela" 40(1997) nr 35, s. 1-4.

134. Wspomnienie–świadectwo o ks. Stefanie Piotrowskim, w: *Miał w sobie coś z żołnierza... kochał kapłaństwo. Ks. Stefan Piotrowski 1900-1990*, Warszawa 1997, s. 109-110.

135. Nauczanie teologii moralnej we włocławskim seminarium duchownym 1569-1939, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 171-192.

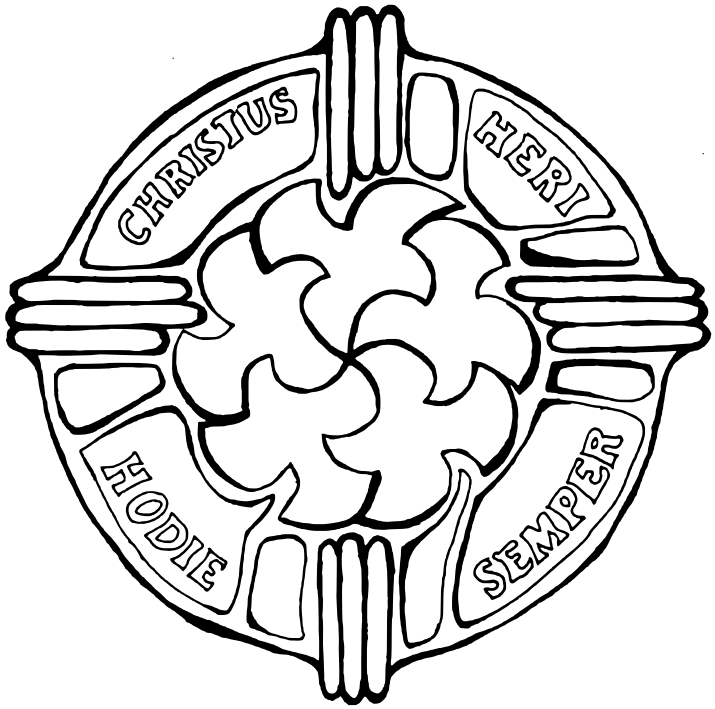
136. Etos narodu u schyłku XX wieku, w: *Człowiek – sumienie – wartość*, Lublin 1997, s. 49-74.

137. Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej, „Studia Włocławskie" 1(1998) s. 105-113.

138. Teologia moralna fundamentalna, Włocławek 1998, 342 s.

139. Teologia moralna życia osobistego, Włocławek 1999, 446 s.

oprac. ks. Ireneusz Werbiński


CHRISTUS
HERI
HODIE
SEMPER

BP BRONISŁAW DEMBOWSKI

NOWE RUCHY W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Pragnę wspomnieć o dwóch wydarzeniach, z których wynika bardzo wiele dla duszpasterstwa i działalności katechetycznej.

Pierwszym wydarzeniem był Światowy Kongres Ruchów Kościelnych w Rzymie od środy do piątku w tygodniu przed Zesłaniem Ducha Świętego w 1998 roku. Na zakończenie tego Kongresu odbyły się spotkania z Ojcem Świętym na Placu św. Piotra w sobotę przed Zesłaniem Ducha Świętego i w czasie liturgii niedzieli Zesłania Ducha Świętego.

Drugim wielkim wydarzeniem było seminarium refleksji i dialogu zorganizowane dla biskupów w dniach od 16 do 19 czerwca 1999 r. przez Papieską Radę dla Świeckich przy współpracy z Kongregacją dla Biskupów i z Kongregacją Nauki Wiary na temat: Ruchy kościelne i nowe wspólnoty w trosce pasterskiej biskupów. Uczestniczyło w nim blisko stu arcybiskupów i biskupów (w tym sześciu kardynałów) z czterdziestu ośmiu krajów. Miałem szczęście uczestniczyć w tym seminarium.

I. Światowy Kongres Ruchów zgromadził około 400 uczestników z 52 ruchów. Ja byłem członkiem delegacji Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, inaczej zwanego Odnową Charyzmatyczną.[1]

Ojciec Święty w swoim przesłaniu do uczestników tego Kongresu, zatytułowanym *Jesteście bogactwem Kościoła*, odczytanym przez biskupa Ryłkę, powiedział między innymi: „Reprezentujecie ponad pięćdziesiąt ruchów i nowych form życia wspólnotowego. Są one wyrazem wielkiej różnorodności charyzmatów, metod wychowawczych, form i celów apostolatu; różnorodności przeżywanej w jedności wiary, nadziei i miłości, w posłuszeństwie Chrystusowi i pasterzom Kościoła. Samo wasze istnienie jest hymnem na cześć wielokształtnej jedności, zgodnej z zamysłem Ducha Świętego, i daje o niej świadectwo. W tajemnicy komunii Ciała Chrystusa jedność nie oznacza bowiem nigdy szarej jednolitości i nie zaprzecza różnorodności, podobnie jak wielokształtność nie może prowadzić do izolacji i rozproszenia" (s. 6).

Rozumiemy, jak ważne to sformułowania. Zadaniem naszym jest tworzyć jedność w różnorodności, ukazującej bogactwa Bożych darów. Dalej

mówił Jan Paweł II: „Charyzmaty uznane przez Kościół jawią się jako drogi wiodące do głębszego poznania Chrystusa i do pełniejszego oddania Mu samego siebie, a zarazem do głębszego zakorzenienia się w komunii całego chrześcijańskiego ludu" (s. 7).

To ważne słowo wyjaśniające, czym są charyzmaty – dary darmo dane dla budowania Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół. Pomagają nam dojść do głębszego poznania Chrystusa, pełniejszego oddania Mu siebie i głębszego zakorzenienia się w komunii całego chrześcijańskiego ludu. Ponadto Ojciec Święty powiedział: „Wielokrotnie już podkreślałem, że w Kościele nie istnieje kontrast ani sprzeczność między wymiarem instytucjonalnym a wymiarem charyzmatycznym, którego ważnym przejawem są właśnie ruchy. Obydwa te wymiary są równie istotnymi elementami Bożej konstytucji Kościoła założonego przez Chrystusa, ponieważ obydwa przyczyniają się do uobecnienia w świecie tajemnicy Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Obydwa też prowadzą – właściwymi sobie drogami – do odnowy samoświadomości Kościoła, który w pewnym sensie sam jest «ruchem», w nim bowiem dokonuje się w czasie i przestrzeni misja Syna za sprawą Ojca w mocy Ducha Świętego" (s. 7). Mocno podkreślam te słowa.

W sobotę przed Zesłaniem Ducha Świętego, 30 maja 1998 r., w czasie spotkania na Placu św. Piotra z ogromną rzeszą przedstawicieli Ruchów, w przemówieniu na temat *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja* Ojciec Święty mówił między innymi:

„Ruchy uznane oficjalnie przez władze kościelne jawią się jako odblaski jedynego Kościoła i różne formy jego samorealizacji. Nowe ruchy powstawały i rozwijały się w życiu Kościoła jako element nowy i niespodziewany, a czasem nawet naruszający dotychczasową równowagę. Rodziło to wątpliwości, niepokoje i napięcia; czasem wiązało się to z przejawami zarozumiałości i nieumiarkowania z jednej strony (to znaczy w tym wypadku ze strony przedstawicieli ruchów – uzupełniam Ojca Świętego) oraz licznymi uprzedzeniami i zastrzeżeniami z drugiej (ze strony proboszczów i biskupów). Ten okres poddał ruchy próbie wierności i pozwolił ocenić autentyczność ich charyzmatów. Dzisiaj otwiera się przed wami nowy etap: etap kościelnej dojrzałości. Nie znaczy to, że wszystkie problemy zostały rozwiązane. Jest to raczej pewne wyzwanie. Droga, którą trzeba przejść. Kościół oczekuje od was dojrzałych owoców jedności i działania" (s. 118).

Precyzja Ojca Świętego jest tu wspaniała. A więc były kłopoty, mogą jeszcze być, ale zasadniczo rzeczywistość ruchów została uznana i Kościół oczekuje dojrzałych owoców jedności i działania. I jeszcze jedno stwierdzenie Ojca Świętego, ukazujące ważną pozytywną rolę ruchów:

„W waszych ruchach i nowych wspólnotach nauczyliście się, że wiara nie jest abstrakcyjnym rozumowaniem ani mglistym uczuciem religijnym, ale nowym życiem w Chrystusie, wzbudzonym przez Ducha Świętego" (s. 119).

O to właśnie chodzi w katechizacji. Nauczanie religii nie jest takim samym nauczaniem jak innych przedmiotów w szkole. Jest doprowadzaniem do nowego życia w Chrystusie. Jest to sprawa bardzo trudna, ponieważ cała atmosfera szkoły jest atmosferą zdobywania wiedzy. Oczywiście w życiu religijnym wiedzę też trzeba zdobywać. Wiedza religijna jest także potrzebna dla rozumienia naszej kultury. Dlatego kiedyś powiedziałem w Warszawie, że chodzi też o to, żeby słowo „Samson" nie kojarzyło się warszawiakom tylko z restauracją żydowską „Pod Samsonem", dobrą restauracją na Nowym Mieście. Tak więc pewna wiedza religijna jest koniecznie potrzebna dla ogólnej kultury. Ale przede wszystkim chodzi o nowe życie w Chrystusie.

Zesłanie Ducha Świętego, które przeżywałem w 1998 roku w Rzymie, było wydarzeniem niesamowitym. Plac św. Piotra był przepełniony aż po Tyber. Podobno więcej ludzi było tylko na beatyfikacji Ojca Pio. Ogromna radość. Tuż przed Mszą świętą podszedł do mnie biskup Stanisław Ryłko i poinformował, że po tej Mszy świętej Ojciec Święty zaprasza mnie na obiad. W czasie tego obiadu widziałem radość w oczach Ojca Świętego. Było dużo rozmowy o ruchach, które są wiosną Kościoła, jak powiedział o Odnowie w Duchu Świętym Paweł VI już w 1975 roku.

II. Ruchów jest wiele i właśnie na temat wielości ruchów i jedności w różnorodności odbyło się w 1999 r. w dniach od 16 do 19 czerwca seminarium dla biskupów. Referat wprowadzający wygłosił kardynał Stafford, prefekt Rady dla Świeckich. Powiedział, że potrzebna jest teologiczna refleksja nad ruchami, dialog na ten temat. Kard. Stafford zwrócił uwagę na słowa Ojca Świętego. „Kościół w czasie Soboru Watykańskiego II, kierowany przez Ducha Świętego odkrył charyzmatyczny akcent Kościoła jako dla niego konstytutywny [...]. W Kościele nie istnieje kontrast ani sprzeczność między wymiarem instytucjonalnym a wymiarem charyzmatycznym, którego ważnym przejawem są właśnie ruchy. Obydwa te wymiary są równie istotnymi elementami Bożej konstytucji Kościoła założonego przez Chrystusa; tak więc wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny są, choć w różny sposób, jakby współistotne dla ukonstytuowania Kościoła, jego życia, jego odnowy i uświęcenia ludu Bożego".

Punktem wyjścia do tej teologicznej refleksji był referat kard. Ratzingera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, *Ruchy kościelne i ich miejsce w Kościele*, wypowiedziany 1998 r. podczas Światowego Kongresu Ruchów.[2] Ciekawa i głęboka była dyskusja nad owym referatem. Wynikło

z niej takie spostrzeżenie: wszelkie przeciwstawianie urzędu i charyzmatu jest niesłuszne. Słowo „urząd" na określenie hierarchii jest raczej wprowadzone później i to w czasie dyskusji ekumenicznej jako pewne ustępstwo na rzecz protestantyzmu. Początkowo posługiwano się nazwą *sacramentum ordinis* – sakrament porządku, ładu. Są nim święcenia kapłańskie od diakonatu do biskupstwa. Element stałej struktury i instytucji Kościoła jest oparty właśnie na sakramencie kapłaństwa. A powołanie jest charyzmatem. Kard. Ratzinger westchnął, ale bez bólu i bez żalu, że nie możemy sobie zorganizować naboru kapłanów, możemy się modlić o powołania. I to jest element charyzmatyczny w życiu instytucji Kościoła.

Powiedzmy sobie teraz my – siostry zakonne, świeccy, księża – przecież każdemu z nas w jakiś dziwny sposób „strzeliło do głowy", że chcę służyć w Kościele. Przypuszczam, że jest mało takich osób, u których na pierwszym miejscu jest problem zdobywania pieniędzy na życie. Oczywiście to jest problem ważny, że trzeba z czegoś żyć, ale to nie jest pierwsze. Gdyby to było pierwsze, wtedy praca katechetów byłaby pracą jak każda inna. Byłoby wtedy bardzo źle. Zabrakłoby momentu charyzmatycznego, a więc powołania.

Oczywiście istnieje instytucja Kościoła. Jezus mówił: „Kto was słucha, Mnie słucha" (Łk 10, 16), św. Paweł pisał do Tymoteusza: „Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka" (2 Tm 1, 14), a św. Piotr napisał: że żadne „proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania" (2 P 1, 20). Istnieje więc stała instytucja Kościoła strzegąca wiary, ale ona jest oparta na charyzmacie powołania. Zrozumienie tego zaczęło się pogłębiać po Soborze Watykańskim II. Polecam do przeczytania 12 punkt Konstytucji *Lumen Gentium*, a więc Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie jest mowa o charyzmatach, że należy je przyjmować z wdzięcznością, ale do władzy ustanowionej w Kościele należy czuwanie nad autentycznością charyzmatu. Natomiast władza ta też wyrasta z charyzmatu, powołania i nie ma gasić Ducha.

Istotą chrześcijaństwa jest spotkanie z Jezusem Chrystusem. Normalnie dokonuje się to w chrześcijańskiej rodzinie. Zasadnicze spotkanie dziecka z Bogiem, z Jezusem Chrystusem, właściwy stosunek do Boga, powinno rodzić się w rodzinie. Ale tymczasem jest bardzo dużo rodzin, które nie uważają za swoje zadanie przekazywania wiary. A niekiedy przekazują fałszywy obraz Boga, skoro na temat Boga mówi się tylko wtedy, gdy synek lub córka jest niegrzeczna i grozi się karą Boską. W niektórych rodzinach jest to jedyna okazja do wspominania Pana Boga. To prowadzi nawet do tragicznego odejścia od wiary. Pobożny dziadek Jean Paul Sartre'a, wielkiego ateistycznego filozofa, ukazywał swojemu wnukowi Boga jako Tego,

który może ukarać. Ośmioletni Paul wylał atrament na dywan, starał się wytrzeć, nic nie pomogło i wtedy krzyknął: „Ja nie chcę, żebyś Ty na mnie patrzał, Ty Podglądaczu!" Tak potraktował Pana Boga, Który wszystko wie. O wszechwiedzy Bożej musimy tak mówić, żeby to rodziło radość i nadzieję, a nie strach przed karą. A my czasem pobożnie śpiewamy: „A kiedy Ojciec zagniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze". Nienajlepsza jest teologia w tej zwrotce!

W naszych czasach zaczęły powstawać, dzięki Bożej łasce, jak grzyby po deszczu różne wspólnoty ludzi, którzy się spotkali z Bogiem i pragną, żeby i inni się spotkali z Bogiem. Po II wojnie światowej powstała wspólnota Focolare, którą założyła Chiara Lubich. Wiele dobrego czyni to dzieło apostolstwa świeckich – ogniska miłości. Powstają również innego rodzaju Ogniska miłości – ruch, który się tak nazwał, a inspirowany był przez Martę Robin, zmarłą w opinii świętości, sparaliżowaną, niewidomą, w której domu zaczęło się wiele wspaniałych rzeczy.

W Polsce powstał Ruch Światło-Życie, zwany niekiedy ruchem oazowym. W tej chwili jest on całkowicie akceptowany, a proboszczowie tak się do niego przyzwyczaili, że się już nim niekiedy nie zajmują, a szkoda. Jestem świadkiem tego, jak on był w początkach atakowany. Bp Władysław Miziołek, który w owym czasie był przewodniczącym Konferencji Episkopatu do spraw duszpasterstwa ogólnego, kiedyś mnie poprosił: „Księże Bronisławie, niech ksiądz przygotuje mi na jutrzejsze posiedzenie Konferencji Episkopatu votum na temat Ruchu Światło-Życie". Dał mi grubą teczkę ataków na ruch i grubą teczkę obrony. Sługa Boży Franciszek Blachnicki nie tak łatwo dawał się pobić. Napisałem, że w Polsce jest zbyt mało oaz, a nie za dużo i nie szkodzi, że metody przyjmuje także od baptystów. Św. Dominik przejmował metody od albigensów. I to była najskuteczniejsza metoda przyprowadzenia niektórych z powrotem do Kościoła. Nie chodzi o to, jaką posługujemy się metodą, ale chodzi o związek z Kościołem, *cum Petro et sub Petro* – z Piotrem i podporządkowany Piotrowi. A metody mogą być różne.

Ruch Odnowy w Duchu Świętym, czyli Ruch Charyzmatyczny, to następny ruch, na który zwrócę uwagę, a nie ukrywam, że jest moim umiłowaniem, ale mam nadzieję, że się tak zachowuję, że miłując ten, nie sprawiam wrażenia, że nie miłuję innych. Kocham wszystko, co żywe w Kościele. Spotkałem się z tym ruchem w 23 roku kapłaństwa, gdy wyjechałem do Chicago. Otrzymałem stypendium od mojego brata, żeby robić badania na temat filozofii w kolegiach katolickich w Stanach Zjednoczonych. W tym czasie spotkałem grupę modlitewną w parafii św. Tomasza Apostoła, w dzielnicy, w której znajduje się Uniwersytet Chicagowski. Zachwyciłem się wiarą, ra-

dosną wiarą. A radość była nie płytka. Anglicy mają słowo *fun* – „ubaw" i mają słowo *joy* – „radość". Tam nie było *fun*, była *joy*. Animatorem jednej z grup modlitewnych, z którymi się spotkałem, była pani na wózku inwalidzkim. Mogła tylko mówić i poruszać jedną ręką. Jej świadectwo radosnego uwielbienia Boga miało pokrycie w cierpieniu. A więc, pomyślałem, coś w tym jest. Przeszedłem tzw. seminarium życia w Duchu, modlili się za mnie, abym otrzymał dary Ducha Świętego i z nimi do Polski przyjechał. O różne rzeczy się modlili tak jak potrafili, między innymi, żebym dobrze rozumiał sprawy żydowskie.

Kochani, ja nic w sobie nie zauważyłem, ale niektórzy zaczęli mi mówić po powrocie z Ameryki, że oni we mnie coś zauważyli. Ja nie. Zauważyli, że mi łatwiej mówić o osobistym stosunku do Boga. I z tym się zgadzam.

Poszedłem zaraz po maturze w 1946 roku na studia filozofii ze względu na tęsknoty duszpasterskie, bo chciałem pójść do seminarium, ale najpierw zrobiłem studia świeckie. Była wtedy ofensywa marksistowskiego ateizmu i wobec tego zajmowałem się intelektualnymi podstawami wiary. Groziło mi niebezpieczeństwo tego, co można nazwać deizmem – przekonanie, że Bóg jest pierwszą przyczyną, co jest prawdą, i że jest Bytem koniecznym, co też jest prawdą, ale z której bardzo trudno wywnioskować, że się mną interesuje. A tymczasem On się mną interesuje. Bóg rzeczywisty, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg ojców naszych, Bóg Jana Pawła II to jest coś nieskończenie więcej niż Bóg filozofów, czyli to, do czego człowiek może dojść własnym rozumem. Własnym rozumem trzeba dojść do przekonania, że jest coś większego od mojego rozumu. Rozumnie dojść do zrozumienia, że nie wszystko rozumiem. To jest ważna rzecz.

Można powiedzieć, że jakoś bardziej z tymi ludźmi, wraz z nimi, zgodnie ze słowami: Gdzie są dwaj lub trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich (Mt 18, 20) – i ja się spotkałem z Bogiem, z żywym, miłującym Bogiem. Do tej pory trudno mi jest modlić się w pojedynkę. Łatwiej mi modlić się wspólnie, razem. I dlatego moją tezą na dziś jest potrzeba tworzenia środowisk wierzących osób. Mówię nie po to, żeby dać wam jakieś informacje, tylko po to, żebyście zauważyli, że chrześcijaństwo rozwija się w środowisku wierzących i jeśli rodzina nie bardzo jest takim środowiskiem, to trzeba takie środowiska tworzyć. Klasa jest automatycznym zbiorem. Trudno jest nam stworzyć tam środowisko wierzących i dlatego, oprócz koniecznych i z największym wkładem prowadzonych lekcji religii, trzeba jeszcze coś robić zaczynając od tych, którzy tego chcą. Kółka biblijne, spotkania modlitewne, bodaj kółko różańcowe pogłębione przez rozważanie tajemnic wiary. Bardzo się ucieszyłem podwórkowymi kółkami

różańcowymi. To już jest coś. A więc różaniec nie tylko dla szanownych starszych pań.

W czasie pewnych rekolekcje dla kapłanów, powiedziałem: mówcie codziennie homilię do tych kilku osób, które są na Mszy. Pan Jezus mówił do jednej i to do tej, która miała pięciu mężów, a ten, którego miała w owym czasie, nie był jej mężem (por. J 4, 18). Jej właśnie – Samarytance – powiedział bardzo ważne sprawy. Mówcie homilie, żeby ci, którzy przychodzą codziennie do kościoła, zauważyli, że księdza obchodzi słowo Pisma Świętego, które właśnie przeczytał. Wtedy ktoś burknął: „Ech, takie stare, złośliwe dewotki". A ja na to odpowiedziałem po swojemu: Księże Proboszczu, być może są złośliwymi dewotkami dlatego, bo zbyt często spotykają się z kapłanami i pod ich wpływem takimi się stały. A więc, Kochani, trzeba coś zrobić z tymi, którzy jeszcze, dzięki Bogu, są gorliwi. Jeszcze jeden przykład z mojego życia. Wiecie, że nerwus jestem, a jeśli nie wiecie, to proście Boga, żebyście się o tym nie dowiedzieli. Otóż przy świętym sakramencie pokuty, nie byłem jeszcze wtedy biskupem, oskarżyłem się, że złoszczą mnie ci, którzy nie w porę przychodzą. Drodzy księża, czy nie denerwują was, gdy nie w porę przychodzą? Jeśli nie, to jesteście święci! Mądry mój młodszy kolega powiedział: „Za pokutę odmów *Magnificat* dziękując Bogu, że jeszcze ludzie nam głowę zawracają". Zajmij się tymi, którzy nam głowę zawracają na tematy pobożne. Pewne rzeczy trzeba prostować, na pewne rzeczy trzeba zwracać uwagę, ale trzeba być z nimi.

W 1981 roku na kilka dni przed zamachem na Ojca Świętego byłem po raz pierwszy w Rzymie na Międzynarodowym Kongresie Odnowy Charyzmatycznej. Jan Paweł II powiedział do liderów Odnowy tak mniej więcej: „Jako liderzy Odnowy musicie wziąć na siebie tworzenie więzi zaufania i współpracy z biskupami, na których z Bożej Opatrzności spoczywa pasterska odpowiedzialność za prowadzenie całego Ciała Chrystusa, a więc również Odnowy Charyzmatycznej. Nawet jeśli nie uczestniczą w tych formach modlitwy, które wy uważacie za tak wzbogacające, wezmą sobie do serca wasze pragnienie duchowej odnowy siebie samych i Kościoła oraz ofiarują wam niezawodne kierownictwo".[3] Dadzą wam opiekę. A do kapłanów powiedział: „Kapłan ze swej strony, nie może pełnić służby na rzecz Odnowy dopóty, dopóki nie nabierze do niej życzliwego stosunku, opartego na pragnieniu, wspólnego wszystkim chrześcijanom na mocy chrztu świętego, by wzrastać w darach Ducha Świętego".[4] Tak bardzo ważna jest życzliwa obecność kapłana.

Szybko roznoszą się złe wiadomości. Natomiast dobre wiadomości rozchodzą się trudniej, a jest znacznie więcej dobrych wiadomości niż złych.

Na przykład natychmiast wiadomo, że ksiądz, który był zaangażowany w jakimś ruchu, ożenił się. Ale nie dlatego, że był zaangażowany w tym ruchu. Natomiast kto przeliczy tych kapłanów, którzy dzięki ruchom zostali. A tych jest z całą pewnością znacznie więcej. Dobrze by było, żeby zbierać te świadectwa.

Mój apel do katechetów, katechetek i księży katechetów jest taki: proście Boga o żar serca, żebyście z wielką wiarą przeżywali prawdę, że jesteście posłani. Misja kanoniczna to nie tylko pozwolenie, licencja. W wierze Kościoła to coś więcej, to posłanie.

W poniedziałek 22. tygodnia zwykłego, czytaliśmy Ewangelię o tym, że Pan Jezus w synagodze otworzył zwój księgi Izajasza i przeczytał słowa: „Duch Pański spoczywa na Mnie (...). Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli" (Łk 4, 18 i 21). Jesteśmy wszczepieni w Ciało Chrystusowe, a więc każdy z nas może powiedzieć: Duch Pański spoczął na mnie i posłał mnie, abym głosił Ewangelię – radosną nowinę.

Następnie bardzo ważne, abyście prosili Boga o to, żebyście otrzymał charyzmat przekazywania tego żaru. Zawsze tak jest, że niektórzy są bardziej zaangażowani. Trzeba się nimi zająć uważając, czy nie są to lizusy, ale trzeba zaopiekować się tymi, w których budzi się żar wiary. Gdy odwiedzam parafie, to widzę czasami, że wokół ksiądz zbiera się jakaś grupka i coś tam wspólnie robią na temat naszej wiary. Promujcie to, co już jest, na przykład Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym – to jest tu i ówdzie. Zbliżyć ludzi do Jezusa Chrystusa, o czym mówił Ojciec Święty. Zbliżyć do Jezusa Chrystusa, samemu się zaangażować, przeżyć komunię Kościoła, który konkretnie się realizuje w mojej parafii, a nie obok parafii.

Trzeba by jeszcze powiedzieć słowo o szybko rozwijającym się ruchu, jakim jest Droga Neokatechumenalna. Na owym seminarium biskupów był ten ruch też omawiany. Stwierdzano, że trzeba Boga prosić, żeby był bardziej w parafii, a nie obok. Bowiem jest trochę obok działalności parafialnej. Wspaniałą gorliwość Drogi Neokatechumenalnej trzeba wprowadzić do owej wielości i różnorodności w jedności. To jest wielki problem pastoralny. Miejmy nadzieję, że członkami Drogi są ludzie dobrej woli, więc to na pewno się uda.

Ostatnia uwaga wiąże się z różnymi inicjatywami, które nie bardzo poddają się pod osąd biskupów. Pamiętajcie, na biskupach ciąży obowiązek czuwania nad prawowiernością i nad właściwymi formami pobożności. Formy pobożności są zmienne. Zupełnie inaczej zachowywał się św. Piotr, inaczej dzisiaj zachowuje się Jan Paweł II i zupełnie inaczej zachowywał się np. Tymoteusz i ja. Obyczaje się zmieniają. Chodzi o stosunek wewnętrz-

ny do Boga. I dlatego jak się spotykacie z tym, że ktoś broni pobożności przeciwko biskupom, to ostrożnie. Komunię świętą mamy przyjmować czystym sercem, które pragnie wielbić Boga, a postawa klęcząca czy stojąca, czy do ust czy na rękę, to rzecz wtórna i mniej ważna. Tak więc, kochani, ożywiajcie ruchy i proście Boga o jedność w różnorodności.

PRZYPISY

[1] Większość materiałów tego Kongresu została opublikowana w tłumaczeniu polskim w „Post Scriptum. LISTowy kwartalnik", nr 3/1998. Tam też opublikowane są przesłania Jana Pawła II. W nawiasach podaję numer strony.

[2] „Post Scriptum" nr 6, s. 8-32.

[3] *Wszczepieni w Kościół*, w: *Otrzymacie Jego moc*, Poznań 1986, s. 65-67.

[4] Tamże, s. 67.

BP WŁADYSŁAW BLIN

CZY JÓZEF Z NAZARETU MOŻE BYĆ WZOREM OSOBOWYM ŚWIĘTEGO NA OBECNE CZASY?

W świetle polskich kaznodziejów XX wieku

Kaznodzieje zwracają uwagę na to, że wielu ludzi jest zakłopotanych, gdy im się proponuje dążenie do świętości.[1] Zapewne dlatego, że dla wielu święty kojarzy się z człowiekiem czyniącym cuda, uprawiającym nadzwyczajną ascezę itp. Dlatego chcą się dowiedzieć coś o życiu świętych, ale nie starają się ich naśladować.[2] Jeden z kaznodziejów, chcąc korygować ten błędny sposób myślenia, proponuje, aby przyjrzeć się osobie Józefa. Czyni to przy pomocy pytań: „Czymże różni się jego życie od naszego na pierwszy rzut oka? Czy działa cuda? Czy porzucił wszystkich i wszystko, by się schronić w nieznaną okolicę? Czy może zrobił coś, czego by nikt z nas uczynić nie potrafił?"[3] Przez te pytania pokazuje, że Józef jest bardzo zwyczajnym człowiekiem, podobnym do każdego z nas.

Następnie ów kaznodzieja uświadamia wiernym, że świętość zawsze jest darem, którego Bóg chce udzielić wszystkim, a świętość Józefa wyrażoną w sposób zwyczajny „dał nam Bóg po to, abyśmy nie sądzili, że wymaga od nas rzeczy nadzwyczajnych i niemożliwych".[4] Józef z Nazaretu, będąc oblubieńcem i mężem Maryi oraz „ojcem" Jezusa, powinien stać się „dla wszystkich szczególnym nauczycielem uczestnictwa w mesjańskiej misji Chrystusa, która jest w Kościele udziałem każdego i wszystkich: małżonków i rodziców, ludzi żyjących z pracy rąk czy też z jakiejkolwiek innej pracy, osób powołanych do życia kontemplacyjnego, jak i do apostolstwa".[5]

Pozytywny wpływ na kształtowanie się świętojózefowej doktryny na rodzimym gruncie posiada Polskie Studium Józefologiczne, będące szczególnym propagatorem czci tego świętego, tak od strony teologicznej jak i praktycznej. Należy dodać, że powszechnie akceptowane w Kościele katolickim czy też obrządku łacińskim przejawy kultu św. Józefa istnieją w prawosławiu, gdzie kult świętych odnosi się do wysławiania, czyli uka-

zywania chwały ich zasług oraz orędownictwa.[6] W Kościele prawosławnym św. Józef odbiera cześć w zasadzie przez cały rok, przy okazji świąt i nabożeństw ku czci Chrystusa. W kalendarzu liturgicznym posiada swój dzień w niedzielę po Bożym Narodzeniu, ale wespół z królem Dawidem i apostołem Jakubem. Zatem – w tradycji prawosławnej św. Józef posiada swe ewangeliczne, liturgiczne i kultyczne miejsce.[7] Posiada także należyte miejsce w Kościele grecko-katolickim.[8]

Wielość tytułów, którymi obdarowują św. Józefa teologowie piszący po II Soborze Watykańskim, wskazuje na jego aktualność jego świętości, tak dla życia jednostek jak i wspólnot.[9] Zwany jest świadkiem tajemnicy Wcielenia, wierzącym w mroku, wychowawcą, prorokiem, robotnikiem, mężem kontemplacji, głową rodziny, mężem milczenia, mężem sprawiedliwym, sługą, ubogim, człowiekiem o czystym sercu i prostej duszy, mężem pełnym mądrości, człowiekiem wiernym, pełnym nadziei, pośrednikiem, patronem Kościoła. Wymienione przymioty nie są wszystkimi, jakimi obdarzony jest św. Józef, a które składają się na obraz człowieka świętego. Józef poprzez ofiarę życia i niezłomność ducha jest ciągle aktualnym wzorem świętości, mimo upływu czasu istnieje ogromne zapotrzebowanie na tego rodzaju wzorzec świętości, i to w wymiarze indywidualnym i społecznym.[10] Święty Józef, duchowy ojciec Jezusa, dziewiczy mąż Maryi i Głowa Świętej Rodziny, realizując na co dzień posłannictwo zlecone mu przez Boga, w pełni zasługuje na to, aby być wzorem świętości w wymiarze ponadczasowym.[11] Świętość jest niczym innym jak zaufaniem, wewnętrzną przyjaźnią z Bogiem. Stałe wcielanie w życie cnót zwanych teologicznymi i kardynalnymi sprawiło, że św. Józef stanowi wzorzec duchowy zarówno dla ludzi świeckich jak i duchownych.[12]

W świetle teologicznych refleksji postrzegać można św. Józefa jako wzór życia wiarą. Każdy chrześcijanin powinien uczyć się od niego nadprzyrodzonej wiary, choć hagiografowie nieraz podkreślają, że nikt z ludzi nie jest w stanie dorównać świętością temu, bo nikt – prócz Józefa i Maryi nie żył w tak bliskiej obecności samego Boga-Człowieka. Jego wiara i wierność wyrażały się w gotowości służenia planom Boga. Kaznodzieje niejednokrotnie podkreślali, że każdy chrześcijanin jest powołany i zaproszony do życia tak głęboką wiarą, jak tego ma przykład u Józefa.[13]

Józef jest przykładem człowieka harmonijnie uformowanego. Prawość jego wnętrza jest widoczna również na zewnątrz. Dla niego życie i bycie sprawiedliwym oznaczało wyrobienie w sobie szczególnej wrażliwości sumienia. Na drodze swego codziennego życia realizował słowa Chrystusa, że każdy powinien być doskonałym, jak jest doskonały Ojciec w niebie.

Świętość wypełniała jego wnętrze, wyciskała na nim Boże podobieństwo. Z miłości do Boga cenił siebie i innych, nie czyniąc niczego, co sprzeciwiałoby się ludzkiej godności. Wśród współczesnej obłudy, ogromu nieprawości i zakłamania św. Józef jawi się jako wezwanie do doskonałej szczerości, której Chrystus pragnął od swoich uczniów.

Św. Józef jest tym, który nie tylko pragnie wskazać każdemu właściwą drogę do pełnego zrealizowania drogi powołania życiowego, ale także jest orędownikiem tych spraw przed Bogiem.[14] Odnosząc postać Patriarchy z Nazaretu do życia wspólnotowego, jawi się on jako święty mąż, wzór miłości i jedności serc, nadto jako święty ojciec – stanowi uosobienie czujności i przezorności, jako święty opiekun Kościoła – stał się stróżem założonej przez Chrystusa wspólnoty i jest ideałem do niej prowadzącym. Zapatrzony na Boga i całkowicie na nim skupiający swą uwagę, nazywany jest często mężem kontemplacji.[15] Kontemplacji tej sprzyjała znacznie wykonywana przez niego praca rzemieślnicza. Podczas pracy bez trudu kierował swe myśli ku Panu, ofiarowując mu to co czynił; w ten sposób wyrażał swą miłość do Boga. Jako mąż kontemplacji jest wzorem kontemplacyjnego życia dla osób zakonnych, a także wzorem czystości. Ojcowie i doktorowie Kościoła żadnej z cnót św. Józefa nie poświęcają tyle uwagi, co cnocie czystości jego serca. Stąd też w ikonografii Józef przedstawiany jest z Dzieciątkiem Jezus przy warsztacie pracy, wyposażony jest w atrybut lilii, jako symbolu „anielskiej" czystości.[16] Dla wielu współczesnych ludzi, którzy w czystości odkrywają szczególną moc, delikatność i piękno miłości, św. Józef jest przykładem, wspomożycielem i przyjacielem.

Święty Józef jest wzorem zbożnej pracowitości. Bóg wybierając ubogiego, fizycznego robotnika na Opiekuna Syna Bożego, podniósł godność nie tylko św. Józefa, ale także olbrzymich rzesz robotniczych. Papież Pius XI w encyklice *Divini Redemptoris* z 1937 r. pisał: „Należy św. Józef do klasy robotniczej, doświadczył osobiście ubóstwa, które przeżywała także i jego Rodzina. Był tej rodziny głową czuwającą i miłującą [...]. Przez całkowitą wierność codziennym obowiązkom pozostawił przykład wszystkim, którzy muszą zarabiać na chleb pracą „rąk własnych".[17]

Papież Pius XII czynił wszystko, by wskazywać na św. Józefa jako na opiekuna wszystkich klas społecznych, wszystkich zawodów, z uwagi na to, że ten właśnie Święty pracował w głębokim poczuciu społecznego obowiązku i służby dla Boga. Praca tak pojęta jest środkiem do szczęścia tak na ziemi jak i w niebie. Praca przyczynia się do uświęcenia człowieka. Praca uświęciła i św. Józefa i dlatego też jednym z tytułów jego wielkości jest nazwanie go Robotnikiem. Bóg przez pracę św. Józefa zrehabilitował pra-

cę fizyczną, bardziej narażoną na brak uznania i pogardę. Zamanifestował swój szacunek dla wszystkich pokornych zajęć. Kościół uznał to; Pius XII postanowił nadać świętu pracy, przypadającemu 1 maja, charakter chrześcijański, na ten dzień właśnie ustanawiając święto św. Józefa Robotnika. Rzesze ludzi, które przez swoją pracę kształtują historię ludzkości: sprawiają, że rozwija się kultura i poprawiają się warunki bytu zostały dowartościowane. W św. Józefie dostrzegły i odkryły największe bogactwa duchowe: wielki rozum i wielkie serce, niezłomna siłę woli, miłość aż do zaparcia się siebie, aż do całkowitej ofiary z siebie. Św. Józef stał się przewodnikiem, prowadzącym poszczególne jednostki, zawody, stany i zrzeszenia do Boga, łączy je między sobą więzią wzajemnego zaufania i miłości.

Do myśli papieża Piusa XII powraca w adhortacji *Redemptoris custos* Jan Paweł II, który twierdzi, że w osobie Józefa uczczona została wszelka praca i wszelki ludzki wysiłek. Szczególnie wysoko wyniósł Cieśla z Nazaretu godność robotników i rzemieślników, wszystkich ludzi pracy fizycznej. Trud fizyczny Józefa w planie Bożym stał się nobilitacją ludzkiej pracy w ogóle, bowiem jest ona „dobrem człowieka", które „przekształca przyrodę" i sprawia, że człowiek „poniekąd bardziej staje się człowiekiem.[18]

Aby tak się stało, konieczne jest wytworzenie cnoty pracowitości, czyli stałej postawy umysłu i serca, stałej skłonności. I chociaż praca Józefa nie była pracą zwracającą na siebie szczególną uwagę, jednak w oczach Bożych posiadała wartość niezwykłą.[19] Tę wartość nadawało pracy stałe usposobienie, z jakim była wykonywana. Otóż dla Cieśli z Nazaretu praca była drogą do Boga oraz do doskonałości. Oznacza to ostatecznie – w jedności z Bogiem, w Jego intencji, w Jego konkretnej bliskości.[20] Dla człowieka współczesnego niezwykle istotną rzeczą jest zrozumienie sensu pracy, po to, by „przez nią przybliżyć się do Boga – Stwórcy i Odkupiciela, uczestniczyć w Jego zbawczych zamierzeniach w stosunku do człowieka i świata oraz pogłębiać w swym życiu przyjaźń z Chrystusem, podejmując przez wiarę żywy udział w Jego trojakim posłannictwie: Kapłana, Proroka i Króla".[21]

Jan Paweł II, kończąc czwarty rozdział swego dokumentu, wskazuje na św. Józefa jako na wzór dla pokornych, których chrześcijaństwo – ze względu na pracę, będącą wyrazem miłości – wynosi do wielkich przeznaczeń.[22] Należy zatem stwierdzić, że św. Józef pod wieloma względami jest wzorem i przykładem człowieka świętego.[23] Tradycja chrześcijańska w „hierarchii świętości" umieszcza go zaraz po Matce Bożej. Specyficzne cechy jego charakteru są widoczne w duchowości wielu zgromadzeń zakonnych, które obrały sobie św. Józefa na pierwszorzędnego

lub drugorzędnego patrona. Nie dziwi więc, że jest on wzorem realizacji wszystkich cnót.

Dla współczesnego człowieka, zapominającego często o tym, że ostatecznie wszystko zmierza do wypełnienia się w Bogu w wieczności, św. Józef jest nie tylko wzorem na drodze doskonałości życia, ale jest znakiem eschatyczności, wyrażającej się w wierze ludu, dostrzegającego w Cieśli z Nazaretu patrona dobrej śmierci. Wszystkie, tak liturgiczne jak i pozaliturgiczne formy kultu św. Józefa, począwszy od formularzy mszalnych i brewiarzowych, po nadawanie imion na chrzcie, wzywania opieki itd., zmierza do naśladowania cnót, którymi odznaczał się Nazaretański Patriarcha. Józefologia współczesna podkreśla służebną postawę Józefa i jego prostotę, co wydaje się szczególnie cenne w odniesieniu do ludzi, którzy uważają siebie za przeciętnych i wydaje się im, że nie są w stanie zrealizować świętości, którą pojmują jako coś bardzo wzniosłego.[24]

PRZYPISY

[1] J. Łapot, *Myśli do kazań o św. Józefie*, „Przegl. Homil." 14(1936) s. 56-58.

[2] *Homilia na uroczystość św. Józefa*, „Mat. Probl." 1974, nr 2, s. 47-49.

[3] Tamże, s. 46.

[4] Tamże, s. 48.

[5] Por. Bernard od M. B., *Aktualność św. Józefa*, w: *Św. Józef a człowiek współczesny. Kazania wygłoszone w Kolegiacie kaliskiej w 150 rocznicę koronacji cudownego obrazu św. Józefa*, Kraków 1948, s. 93nn.; K. Fischer, *Św. Józef wzorem ojców rodzin*, „Homiletyka" 14(1905) s. 211; RC nr 46.

[6] Por. W. Miziołek, *Kult św. Józefa w aspekcie ekumenicznym*, „Aten. Kapł." 90(1978) s. 62.

[7] Por. S. Romańczuk, *Kult św. Józefa w Kościele prawosławnym* (referat wygłoszony na XIX Sympozjum o św. Józefie w Kaliszu), mps. w archiwum parafialnym przy kolegiacie kaliskiej.

[8] Por. K. Staniecki, *Kult św. Józefa w Kościele greko-katolickim*, (referat wygłoszony na XIX Sympozjum o św. Józefie w Kaliszu), mps, j.w.

[9] S. Bielat, *Misja św. Józefa w świecie współczesnym*, „Mat. Probl." 1985 nr 3, s. 6-7.

[10] Por. K. Fischer, *Św. Józef wzorem ojców rodzin...*, 218.

[11] Por. A. Pawłowski, *Orędzie o św. Józefie jako Patronie Kościoła i Diecezji*, „Kron. Diec. Włocł." 46 (1963) s. 83.

[12] Por. A. Jezierski, *Naśladowanie św. Józefa. Na uroczystość św. Józefa Oblubieńca NMP*, „Nowa Bibl. Kazn." 11(1912) s. 147-151.

[13] Por. Z. Kalinowski, *Wzór świętości dla współczesnych ludzi*, w: *Rozważania o św. Józefie*, Warszawa 1979, Warszawa 1979, s. 138.

[14] Por. Tamże.

[15] Emil O., *Modlitwa w życiu św. Józefa*, „Pod Opieką Józefa" 7 (1948) s. 1-3.

[16] L. Strada, *Patron doskonały*, Kraków 1976, s. 172-173.

[17] Cyt. za: W. Hanc, *Święty Józef mężem pracy*, Włocławek 1990, s. 2 (mps).

[18] RC nr 35.

[19] B. Sikorski, *Zachęta do wszechstronnej pracy*, „Bibl. Kazn." 60(1958) s. 300-302.

[20] Por. S. Kuźnar, *Św. Józef wzorem życia świętego i pracy*, „Śladami Skargi" 2(1947) s. 108-111.

[21] J. Rychlicki, *Wzór posłuszeństwa*, „Współcz. Ambona" 5(1950) s. 145-148.

[22] W. Hanc, *Święty Józef mężem pracy...*, s. 4; L. Strada, *Patron doskonały...*, s. 183-198.

[23] S. Rumiński, *Św. Józef w Kościele dawniej i obecnie*, „Przew. Katol." 67(1977) nr 12, s. 1-2.

[24] Por. Z. Kalinowski, *Wzór świętości dla współczesnych ludzi*, w: *Rozważania...*, dz. cyt., s. 136-139.

KS. JANUSZ BORUCKI

WŁADZA RODZICIELSKA W ŚWIETLE PRZEPISÓW PRAWA KANONICZNEGO I POLSKIEGO PRAWA CYWILNEGO

Rodzina jest środowiskiem niezastąpionym dla właściwego rozwoju wszystkich jej członków. Jest instytucją, która w szczególny sposób i zawsze oddziałuje na dzieci. Obowiązek rodziców dotyczący troski o dziecko wypływa z nakazu Bożego i z samej natury małżeństwa. Ma również swoje potwierdzenie w prawie, które określając prawa i obowiązki matki i ojca zobowiązuje rodziców do właściwego wywiązania się z nich.

1. Pojęcie władzy rodzicielskiej i jej powstanie

Fundamentem rodziny jest małżeństwo, które jest wspólnotą życia i miłości umocnioną przez sakrament i powołaną do realizacji swych celów, a więc dobra współmałżonków oraz zrodzenia i wychowania potomstwa.[1]

Człowiek jest istotą rodzinną, wywodzi się z rodziny, w niej się kształtuje, a gdy przychodzi odpowiedni czas dąży do założenia własnej rodziny. Wspólnota rodzinna jest naturalnym środowiskiem życia i rozwoju dziecka. Oddziałuje ona na rozwój fizyczny, umysłowy, a zwłaszcza emocjonalny, moralny, religijny i społeczny małego człowieka. *Karta Praw Rodziny* określa rodzinę jako wspólnotę miłości i solidarności podkreślając, że jest ona „jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturalnych, etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa".[2]

Oddziaływanie rodziny na dziecko w najwcześniejszym okresie jego życia pozostawia niezatarty ślad w psychice dziecka, tak silny, że późniejsze wysiłki wychowawcze mogą go jedynie korygować. Kształtująca się u dziecka w tym okresie świadomość moralna jest prawie wyłącznie rezultatem oddziaływania rodziny. Dziecko tkwi organicznie w rodzinie. Szczególnie w okresie wczesnego dzieciństwa rodzina jest najważniejszą grupą kształtującą w sposób bezpośredni zachowanie człowieka. Zresztą i w późniejszych okresach jej wpływ na młodego człowieka jest zasadniczy.

Dzieci stanowią integralną część rodzinnej wspólnoty. Szczególnie w początkach swego życia są uzależnione od rodziców. To oni sprawują nad nimi opiekę, dbają o zdrowie i otaczają miłością. Należy jednakże podkreślić, że dziecko nie jest własnością rodziców, ma ono swoją godność i prawa, które powinny być przez rodziców szanowane. *Katechizm Kościoła katolickiego* ujmuje to w słowach: „rodzice powinni uważać swoje dzieci za dzieci Boże i szanować je jako osoby ludzkie".[3]

Przez swoją nieporadność dziecko nie może dbać o swoje sprawy osobiste, dlatego musi być poddane pieczy innych osób. Funkcja ta od najdawniejszych czasów przypada rodzicom i często jest określana przez prawodawców mianem władzy rodzicielskiej.

Prawo kanoniczne nie podaje definicji władzy rodzicielskiej, określa natomiast prawa i obowiązki rodziców wobec dzieci. Są to przede wszystkim: obowiązek przekazywania życia, jego ochrony od chwili poczęcia oraz wychowania potomstwa. Rodzice mają także obowiązek reprezentowania interesów dziecka. Władzy rodziców lub prawnych opiekunów podlega osoba niepełnoletnia „z wyjątkiem tych spraw, w których osoby małoletnie na podstawie prawa Bożego lub kanonicznego są wyjęte spod ich władzy".[4]

Osoba małoletnia w określeniu kodeksowym to ta, która nie ukończyła osiemnastego roku życia.[5] Władzy rodziców podlega więc dziecko od poczęcia do ukończenia osiemnastego roku życia.

Kodeks rodzinny i opiekuńczy również nie definiuje władzy rodzicielskiej, ale z całokształtu jego przepisów, a w szczególności z art. 95 § 1, 96, 98 § 1 można wnioskować, że władza rodzicielska to ogół obowiązków i praw rodziców względem dziecka prowadzących do zapewnienia mu należytej pieczy i strzeżenia jego interesów oraz wychowania dziecka. Władza rodzicielska dotyczy więc zarówno osoby dziecka, jak i jego majątku.[6]

Prawodawca zastrzega jednak, że władza rodzicielska powinna być tak wykonywana, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny.[7] Z przytoczonego przepisu wynika, że rodzice nie mogą wykonywać władzy rodzicielskiej w sposób dowolny, nie jest to więc władza nieograniczona. Podstawowym kryterium oceny prawidłowości wykonywanej przez rodziców władzy rodzicielskiej jest dobro dziecka.

Rodzice zobowiązani są również do troski o fizyczny i duchowy rozwój dziecka oraz należyte przygotowanie go do pracy dla dobra społeczeństwa, odpowiednio do jego uzdolnień.[8]

Do 1993 roku, a więc do momentu wejścia w życie ustawy O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, przepisy prawa rodzinnego wyraźnie określały, że władza

rodzicielska w świetle art. 8 kodeksu cywilnego powstaje od chwili urodzenia dziecka. Wątpliwości wyłoniły się, gdy został ustanowiony § 2 tegoż artykułu głoszący, że „życie i zdrowie dziecka od chwili poczęcia pozostają pod ochroną prawną".[9] Daje to podstawę do uznania władzy rodzicielskiej od chwili poczęcia.

Władza rodzicielska trwa aż do pełnoletniości dziecka, czyli do ukończenia przez nie osiemnastu lat. Wynika to z art. 92 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. W momencie uzyskania przez dziecko pełnoletniości ustaje ona natychmiast z mocy samego prawa.

Opieka nad dzieckiem przysługuje obojgu rodzicom, czyli każde z nich jest zobowiązane i uprawnione do jej wykonywania. Oznacza to, że ich wspólne decyzje dotyczące dziecka są tak samo ważne, jak każda decyzja indywidualna. Dlatego postanowienia jednego z rodziców nie powinny być kwestionowane ani uchylane przez drugiego, choćby ze względów wychowawczych.

Prawodawca zaznacza jednak w art. 97 § 2, że o istotnych sprawach dotyczących dziecka rodzice są zobowiązani decydować wspólnie. W przypadku braku porozumienia w tych kwestiach spory między nimi rozstrzyga sąd opiekuńczy. Należy jednak zaznaczyć, że władza rodzicielska przysługuje jedynie rodzicom mającym pełną zdolność do czynności prawnych.[10] Takie ujęcie wyklucza pełnienie władzy rodzicielskiej przez rodziców ubezwłasnowolnionych bądź pozbawionych praw rodzicielskich lub opiekuńczych przez sąd.[11] Nie posiada praw rodzicielskich matka, która jest nieznana w sensie prawnym, czyli nie jest uwidoczniona w akcie urodzenia dziecka. W takim przypadku władza ta powstaje dopiero z chwilą ustalenia macierzyństwa. Natomiast, gdy ojcostwo nie zostało ustalone lub ustalono je na drodze sądowej, bez przyznania ojcu władzy rodzicielskiej, wówczas przysługuje ono matce.[12]

2. Prawa i obowiązki rodziców w świetle prawa kanonicznego

Wspólnota małżeńska skierowana jest, ze swej natury, do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa.[13] Sobór Watykański II podkreśla, że cele te są ze sobą ściśle powiązane. Dzieci jako owoc wzajemnej wspólnoty i miłości oraz jej szczytowe uwieńczenie równocześnie stają się przyczyną i okazją dalszego rozwijania i udoskonalania się rodziców oraz ich uświęcania.[14] Z samej natury małżeństwo jest nastawione na rodzenie i wychowanie potomstwa. Przekazywanie życia jest więc głównym prawem i obowiązkiem małżonków. W spełnianiu tego obowiązku są oni powołani do postępowania zgodnie z planem Bożym.[15]

Obowiązek przekazywania życia nie może być wypełniony w sposób dowolny. Rodzice powinni uznać ten obowiązek przede wszystkim wobec Boga, siebie, rodziny, społeczeństwa i wypełniać go z odpowiedzialnością. Obowiązkiem rodziców jest ochrona życia poczętego. Mocno akcentuje ten obowiązek *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* II Soboru Watykańskiego: „Bóg bowiem, Pan życia, powierzył ludziom wzniosłą posługę strzeżenia życia, którą człowiek powinien wypełnić w sposób godny siebie. Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia, spędzanie płodu jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami".[16]

Ci, którzy dali życie dziecku, są zobowiązani do przyjęcia go i wychowania. Każde poczęte dziecko jest osobą i dlatego posiada niezbywalne prawo do życia, którego nikt poza Bogiem nie może mu odebrać.[17] Obowiązek ochrony życia poczętego dotyczy zarówno matki, jak i ojca. Potwierdzone to zostało w *Liście do rodzin* w słowach: „Za nowe, wzbudzone życie mężczyzna i kobieta są wspólnie odpowiedzialni wobec siebie samych i wobec innych ludzi".[18]

Konsekwencją poczęcia dziecka jest jego przyjście na świat i wiąże się to z podjęciem przez rodziców dalszych obowiązków rodzicielskich. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim wyraża to w słowach: „Bóg okazałby zaiste bardzo mało troski o nowonarodzone dziecko, a tym samym o całą ludzkość, gdyby równocześnie nie był udzielił praw i nie nałożył obowiązku wychowania tym, którym udzielił zdolności i prawa rozbudzania życia".[19]

Za najważniejsze środowisko wychowawcze dla realizacji zadań właściwych kształtowaniu postaw dojrzałych uważa się rodzinę, której wzorzec zapada tak głęboko w psychikę, zwłaszcza we wczesnym dzieciństwie, że jego ślady pozostają na całe życie. W rodzinie człowiek przychodzi na świat, w niej zostają określone cele i wartości, które angażują wszystkich jej członków. Rola rodziny jest bardzo istotna w formowaniu osobowości dziecka, zaszczepieniu ideałów moralnych, religijnych i społecznych. Korzystne środowisko wychowawcze potrafią stworzyć dziecku rodzice, którzy je w pełni akceptują, realizują przemyślany model wychowawczy, który uwzględnia potrzeby dziecka. Rola rodziców jest tak istotna, że nie można jej niczym zastąpić.

Obowiązek a zarazem prawo wychowania spoczywające na rodzicach jest tak ważne, że zostało zagwarantowane przez *Kodeks prawa kanonicznego* oraz podkreślone w wielu dokumentach Kościoła. Obowiązek wychowania dzieci został mocno zaakcentowany w soborowej *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, która mówi, że obowiązek ten wynika z nienaruszalnego prawa wszystkich ludzi, a więc także dzieci, do wychowania.[20]

Karta praw rodziny wskazuje, że obowiązek wychowania dzieci przez rodziców wynika z faktu, że obdarzyli je życiem. Rodziców uznaje się za pierwszych i głównych wychowawców, a prawo do wychowania jako pierwotne i niezbywalne.[21]

Prawodawca kodeksowy w kan. 1136 podkreśla, że wychowanie dzieci jest najważniejszym obowiązkiem i najpierwszym prawem rodziców. Wyraźnie podkreśla, że dotyczy to wychowania ogólnego, a więc fizycznego, społecznego, kulturalnego, a także moralnego i religijnego. Obowiązek i prawo wychowania spoczywające na rodzicach jest pierwotne i niezbywalne, bo wynika z nienaruszalnego prawa wszystkich ludzi, dotyczy całego człowieka i czyni rodziców głównymi i pierwszymi jego wychowawcami. Ponieważ małżonkowie mają jednakowe obowiązki i prawa do tego wszystkiego, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego,[22] a więc również oboje są odpowiedzialni za wychowanie.

Prawo kanoniczne wyraźnie zaznacza, że „młodzież i dzieci tak powinni być wychowane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz większy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotować się do czynnego udziału w życiu społecznym".[23]

Obowiązkiem rodziców jest więc także wychowanie fizyczne. Obowiązek ten wypełniają rodzice troszcząc się o prawidłowy rozwój dziecka pod względem fizycznym już od chwili poczęcia. Dziecku urodzonemu, aż do jego samodzielności, rodzice są zobowiązani zabezpieczyć wszystko to, czego potrzebuje do życia i normalnego rozwoju.[24]

Rodzice mają także obowiązek troski o wychowanie społeczne. Ułatwia to fakt, że wychowanie dokonuje się w rodzinie, która jest pierwszą i podstawową szkołą uspołeczniania dziecka: „w rodzinie różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu pełniejszej mądrości życiowej oraz godzeniu praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego".[25] Wraz z rozwojem fizycznym dziecko powinno być przygotowane do życia w społeczeństwie. Dziecko musi mieć świadomość, że w przyszłości będzie korzystało z dobrodziejstw życia społecznego, ale również będzie musiało wnieść do niego swój wkład. Wychowanie społeczne polega więc na urabianiu w dziecku cnót, dzięki którym będzie mogło w sposób bezkonfliktowy włączyć się do tego życia. Rodzice powinni więc wykształcić w dzieciach poczucie miłości bliźniego, szacunek dla każdego człowieka, ofiarność, poczucie odpowiedzialności i patriotyzm. Rodzice mają także obowiązek przygotowania dziecka do podjęcia samodzielnego życia, co łączy się z wyborem zawodu i stanu życia.[26]

Do obowiązków rodziców należy również wychowanie intelektualne dzieci. Rozwój intelektualny dziecka zapoczątkowany jest w domu przez zabawę. W dalszym jego rozwoju wspomaga rodziców szkoła. Prawo kanoniczne podkreśla wolność rodziców w wyborze szkoły.[27] Rodzice korzystając z tego uprawnienia powinni kierować swoje dzieci do szkół zapewniających katolickie wychowanie.[28] *Karta Praw Rodziny* zaznacza: „rodzice mają prawo do tego, że ich dzieci nie będą musiały uczęszczać do szkół, które nie zgadzają się z ich własnymi przekonaniami moralnymi i religijnymi".[29]

Na rodzicach spoczywa również poważny obowiązek wprowadzenia dzieci w życie religijne. „Rodzice przed innymi mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa na tych, którzy zastępują rodziców oraz na chrzestnych".[30] Pierwszym i podstawowym obowiązkiem rodziców jest troska o włączenie dziecka do wspólnoty Kościoła przez chrzest.[31] Na rodzicach spoczywa również obowiązek najwcześniejszego wprowadzenia dziecka w życie liturgiczne Kościoła. Rodzice, wprowadzając dziecko w życie religijne, przekazują mu zasady wiary i zachęcają do życia według tych zasad w celu uświęcenia i osiągnięcia zbawienia. Prawo kanoniczne podkreśla obowiązek i prawo rodziców do dobierania „takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci".[32]

Poszanowanie prawa i właściwe wypełnienie obowiązków rodziców względem dzieci w dziedzinie wychowania prowadzi do ukształtowania człowieka samodzielnego, dojrzałego i odpowiedzialnego.

3. Prawa i obowiązki rodziców w świetle polskiego prawa cywilnego

W polskim prawie cywilnym na treść władzy rodzicielskiej składają się: piecza nad osobą dziecka, zarządzanie jego majątkiem oraz reprezentowanie dziecka.[33] Obowiązek i prawo sprawowania pieczy rodzicielskiej nad dzieckiem oznacza troskę o osobę dziecka, jego wychowanie i zapewnienie bezpieczeństwa. O obowiązku wychowania dziecka mówi *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* w art. 96: „Rodzice wychowują dziecko pozostające pod ich władzą rodzicielską i kierują nim. Zobowiązani są troszczyć się o fizyczny i duchowy rozwój dziecka i przygotować je należycie do pracy dla dobra społeczeństwa odpowiednio do jego uzdolnień".

Rodzice sprawujący pieczę nad dzieckiem decydują o zasadniczym kierunku jego wychowania. Rodzice mają obowiązek wychowania fizycznego i duchowego, czynią to przez wpajanie zasad moralnych i współżycia spo-

łecznego, kształtowanie prawego charakteru i wyrabianie w dziecku takich cech: jak sumienność, pracowitość, obowiązkowość, poszanowanie własności cudzej i społecznej, kształtowanie patriotyzmu. Do obowiązków rodziców należy również troska o wykształcenie dziecka i zdobycie przez nie zawodu, a także dbałość o życie i zdrowie oraz rozwój fizyczny dziecka.[34]

Rodzice posiadający władzę rodzicielską są również zobowiązani do zapewnienia dziecku należytej egzystencji i troski o godziwe warunki życia dziecka.

Rodzice sprawujący pieczę nad dzieckiem w ramach przysługującej im władzy mają prawo decydowania o miejscu pobytu dziecka. W wykonywaniu wszystkich tych obowiązków rodzice powinni mieć zawsze na uwadze dobro dziecka. Natomiast dziecko pozostające pod pieczą rodziców winno im posłuszeństwo.[35]

Władza rodzicielska obejmuje także obowiązek i prawo rodziców do zarządzania z należytą starannością majątkiem dziecka.[36] Zarządzanie to nie obejmuje jednak zarobku dziecka ani przedmiotów oddanych mu do swobodnego użytku.[37]

Dochody z majątku dziecka są w zasadzie jego własnością. Jednakże czysty dochód z majątku dziecka powinien być przede wszystkim obracany na utrzymanie i wychowanie dziecka oraz jego rodzeństwa, które wychowuje się razem z nim, nadwyżka zaś na inne uzasadnione potrzeby rodziny. Zarząd majątkiem dziecka ustaje z chwilą ustania władzy rodzicielskiej, a także w razie powierzenia kuratorowi zarządu jego majątkiem. W takim przypadku rodzice są zobowiązani oddać dziecku lub jego przedstawicielowi ustawowemu majątek, którym zarządzali.

W myśl art. 99 § 1 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego* rodzice są przedstawicielami ustawowymi dziecka pozostającego pod ich władzą rodzicielską. Jeżeli władzę rodzicielską sprawują oboje rodzice, to każde z nich może działać samodzielnie jako przedstawiciel dziecka. Rodzice zatem z mocy samego prawa mają i powinni w imieniu dziecka działać, dokonywać czynności prawnych, reprezentować go przed sądami i organami państwowymi.[38] Zakres uprawnień rodziców jako przedstawicieli ustawowych dziecka jest uzależniony od wieku dziecka. Dziecko z chwilą ukończenia trzynastego roku życia ma ograniczoną zdolność do czynności prawnych.

Istnieją szczególne przypadki, w których rodzice mimo iż sprawują władzę rodzicielską, nie mogą reprezentować dziecka. W myśl art. 98 § 2 dotyczą one czynności prawnych między dziećmi pozostającymi pod władzą rodzicielską oraz przy czynnościach prawnych między dzieckiem a jednym z rodziców lub jego małżonkiem. Wyjątek stanowi tu przypadek, gdy

czynność prawna polega na bezpłatnym przysposobieniu na rzecz dziecka albo dotyczy należnych dziecku od drugiego z rodziców środków utrzymania i wychowania. Uprawnienie rodziców do wykonywania czynności prawnych w imieniu dziecka (poza wypadkami określonymi w art. 98) może być wyłączone ze względu na oso352du na osobisty charakter niekosunków prawnych. Dotyczy to między innymi zawarcia małżeństwa, uznania dziecka, zawarcia umowy o pracę.

Obowiązki wynikające z władzy rodzicielskiej dotyczą przede wszystkim dzieci. W pewnym jednak zakresie są one obowiązkami obciążającymi rodziców ze względu na interes osób trzecich. Chodzi o obowiązek takiego kierowania dzieckiem, aby nie naruszało ono praw osób trzecich. W przypadku wyrządzenia szkody przez dziecko rodzice są zobowiązani do jej naprawienia. Wynika to z art. 427 kodeksu cywilnego.

4. Prawa i obowiązki dziecka

Każda rodzina ma obowiązek szczególną troską otoczyć dziecko. Papież Jan Paweł II w numerze 26 adhortacji *Familiaris consortio* podkreślił konieczność poszanowania godności oraz praw każdego dziecka.

Dziecko ze względu na swoją niedojrzałość przez pewien okres swojego życia ma na równi z innymi prawa, które z kolei dla rodziców wiążą się z obowiązkami. W miarę rozwoju, gdy dziecko zaczyna dochodzić do świadomości, obok przysługujących mu praw zaczynają pojawiać się obowiązki, które dotyczą zarówno rodziców, jak i wspólnoty rodzinnej. Dziecko nie tylko otrzymuje i bierze, ale zaczyna dawać. Obowiązki powinny być dostosowane do możliwości i wieku dziecka.

Takim obowiązkiem jest szacunek wobec rodziców, który jest podkreślony już w Piśmie Świętym, a wypływa z nakazu Bożego. Podstawą ojcostwa ludzkiego jest ojcostwo Boże. Szacunek dzieci dla rodziców „karmi się naturalnym uczuciem zrodzonym z łączącej ich więzi. Tego szacunku domaga się przykazanie Boże".[39] Czwarte przykazanie nie odnosi się tylko do dzieci małoletnich, ale również do dzieci dorosłych. Dla rodziców przecież dzieckiem jest się w każdym wieku. Na dzieciach samodzielnych spoczywa obowiązek odpowiedzialności za rodziców. Dotyczy to pomocy zarówno materialnej, jak i moralnej w sytuacji, gdy zachodzi taka potrzeba.[40]

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym w numerze 48 wskazuje, że dzieci na swój sposób przyczyniają się do uświęcania rodziców. Za wszystkie dobra otrzymane od rodziców dzieci winne są wdzięczność, szacunek i zaufanie oraz pomoc i opiekę w trudnych chwilach życia i starości.

Natomiast prawa dzieci wypływają głównie z obowiązków rodziców względem nich. Należyte wypełnianie obowiązków rodzicielskich gwarantuje poszanowanie praw dziecka.

Pierwszym i podstawowym prawem dziecka, tak jak każdego człowieka, jest prawo do życia. Dziecko poczęte powinno być szanowane i chronione w sposób bezwzględny. To prawo jest potwierdzone mocą samego Boga w przykazaniu „nie zabijaj". Dziecko ma prawo do poczęcia, urodzenia i wychowania w rodzinie.

Dziecko ma także prawo do tego, aby rodzice troszczyli się o jego prawidłowy rozwój, wychowanie, także religijne, oraz wykształcenie. Rodzice powinni więc przygotować swoje dzieci do odpowiedzialnego, samodzielnego życia, a to zaś jest możliwe przy poszanowaniu godności dziecka, uznaniu jego praw i egzekwowaniu obowiązków.

Również prawo cywilne mówi o obowiązkach i prawach dzieci. Artykuł 87 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego wyraźnie podkreśla obowiązek dotyczący zarówno rodziców jak i dzieci, wzajemnego wspierania się. Obowiązek ten wypływa z samego pozostawania w stosunku prawnym rodziców i dzieci i trwa przez całe życie.

O obowiązku dziecka mówi również art. 91 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego: „Dziecko, które ma dochody z własnej pracy, powinno przyczyniać się do pokrywania kosztów utrzymania rodziny, jeżeli mieszka u rodziców. Natomiast dziecko, które pozostaje na utrzymaniu rodziców i mieszka u nich jest zobowiązane pomagać im we wspólnym gospodarstwie". Obowiązek ten powinien być wypełniany adekwatnie do wieku i możliwości dziecka oraz nie powinien przeszkadzać dziecku w nauce.

W myśl art. 95 § 2 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego dziecko pozostające pod władzą rodzicielską winno rodzicom posłuszeństwo. Prawo jednak mówi o tym obowiązku w sposób bardzo ogólny, nie precyzuje samego pojęcia ani jego treści. Być może prawodawca nie chciał wkraczać zbyt daleko w sferę stosunków między rodzicami i dziećmi. Takie ogólne ujęcie tego obowiązku w praktyce powoduje trudności egzekwowania posłuszeństwa i jest częstym źródłem konfliktu między rodzicami a dziećmi.[41]

Dziecko posiada również prawa, które są zagwarantowane w prawodawstwie polskim. Przepisy dotyczące dziecka zawarte w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym kierują się nadrzędnością dobra dziecka. Prawo polskie uznaje przyrodzone prawo dziecka do życia od chwili poczęcia oraz prawną ochronę życia i zdrowia dziecka już w okresie prenatalnym.[42] Artykuł 8 kodeksu cywilnego przyznaje dziecku zdolność prawną od chwili urodzenia, ale § 2 tego artykułu mówi, że zdolność prawną ma również dziecko

poczęte, jednakże prawa i obowiązki majątkowe uzyskuje ono pod warunkiem, że urodzi się żywe. Zdolność prawną ma więc dziecko od chwili poczęcia, ale pełną zdolność do podejmowania czynności prawnych uzyskuje po ukończeniu 18-go roku życia.

Artykuł 12 kodeksu karnego stanowi, że dziecko do 13-go roku życia nie posiada żadnych zdolności prawnych, w jego imieniu działają rodzice lub opiekun. Kodeks cywilny w art. 10 § 2 dopuszcza inną sytuację: wyjątkowo wcześniej może uzyskać pełnoletniość kobieta, która ukończyła 16 lat i na podstawie zezwolenia sądu zawarła związek małżeński.

Prawa dziecka zostały zebrane w *Konwencji Praw Dziecka* uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych. Polska znalazła się w gronie państw, które przyjęły konwencję, a tym samym zobowiązała się do jej przestrzegania. Konwencja traktuje dziecko przede wszystkim jako podmiot prawa i wolności. Prawa przyznane dziecku w tym dokumencie obejmują prawa cywilne, socjalne, kulturalne i polityczne.

Podstawowym prawem potwierdzonym przez *Konwencję* jest prawo do życia i rozwoju. Konwencja uznaje także prawo każdego dziecka do zachowania swojej tożsamości, obywatelstwa i nazwiska. Polskie prawo o aktach stanu cywilnego zobowiązuje jednego z rodziców lub osobę uprawnioną do zgłoszenia urodzenia dziecka w celu sporządzenia aktu urodzenia, który zawiera nazwisko, imię dziecka, jego płeć oraz dane osobowe rodziców. Zgłoszenie to musi być dokonane w ciągu 14 dni.[43]

Konwencja zapewnia także dziecku prawo do wolności od przemocy fizycznej lub psychicznej. Rodzice sprawujący nad dzieckiem władzę rodzicielską zobowiązani są w myśl art. 95 § 3 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego do wykonywania jej kierując się zawsze zasadą dobra dziecka i interesu społecznego. Dzieci natomiast w świetle prawa wyrażonego w art. 95 § 2 zobowiązani są do posłuszeństwa rodzicom.

Dziecko ma także prawo do swobody myśli, sumienia i wyznania oraz wyrażania własnych poglądów.

Konwencja zapewnia dziecku prawo do odpowiedniego standardu życia. Prawo rodzinne w art. 133 § 1 wyraźnie wskazuje, że obowiązek alimentacyjny względem dziecka, które nie jest jeszcze w stanie utrzymać się samodzielnie, należy do rodziców. W przypadku gdy rodzice nie wywiązują się z tego obowiązku, dziecko ma prawo do tego, aby sąd rodzinny ustalił wysokość alimentów, które rodzice powinni łożyć na jego utrzymanie.

Dziecko ma także prawo do ochrony zdrowia, natomiast dzieci pozbawione z jakichkolwiek powodów środowiska rodzinnego mają również prawo do ochrony i pomocy ze strony państwa.[44]

W myśl *Konwencji* dziecko ma również prawo do nauki. Prawo to jest wyraźnie zagwarantowane w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* w art. 26.1: „Każdy człowiek ma prawo do nauki. Nauka jest bezpłatna przynajmniej w stopniu podstawowym". W Polsce prawo to gwarantuje Konstytucja.[45]

Konwencja zapewnia dziecku także prawo do korzystania z dóbr kultury, do wypoczynku i wolnego czasu, co jest zagwarantowane w artykule 31.

* * *

Małżonkowie stają się rodzicami od chwili poczęcia dziecka i już wtedy mają względem dziecka prawa i obowiązki. Do podstawowych obowiązków rodzicielskich należą: ochrona życia poczętego oraz dbałość o zdrowie dziecka, zapewnienie optymalnych warunków rozwoju i właściwej atmosfery.

Każde dziecko poczęte ma absolutne prawo do narodzin, a zachowanie tego prawa jest bezwzględnym obowiązkiem rodziców.

Dziecko jest istotą niesamodzielną, jest zależne od rodziców i z mocy prawa podlega ich władzy rodzicielskiej. Nie oznacza to jednak, że rodzice mogą w dowolny sposób kierować dzieckiem czy wymuszać na nim posłuszeństwo. Zakres władzy należnej rodzicom jest określony przez prawo kanoniczne i polskie prawo cywilne, które chroni dziecko przed jej nadużyciem.

PRZYPISY

[1] Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1660 (dalej cyt.: KKK)

[2] *Karta Praw Rodziny*, wstęp „E".

[3] KKK 2222.

[4] Kan. 98 § 2 KPK

[5] Kan. 97 § 1 KPK

[6] Por. J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne. Zarys wykładu*, Warszawa 1995, s. 238.

[7] Art. 95 § 3 *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego* (dalej cyt.: k.r. i op.).

[8] Art. 96 k.r.i op.

[9] *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z dnia 7 stycznia 1993 r.*, Dz.U. nr 17/1993, poz. 78.

[10] Art. 94 § 1 k.r.i op.

[11] Art. 48 k.k.

[12] Art. 94 § 2 k.r. i op.

[13] Por. kan. 1055 KPK

[14] Por. *Konstytucja „Gaudium et spes"*, nr. 48.

[15] Paweł VI, *Encyklika „Humane vitae"*, nr. 10.

[16] *Konstytucja „Gaudium et spes"*, nr. 51.

[17] KKK 2270, 2274.

[18] Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr. 12.

[19] Pius XI, *Encyklika „Casti connubii"*, nr I. 1.

[20] Zob. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis"*, nr 1.

[21] Zob. *Karta Praw Rodziny*, art. 5.

[22] Kan. 1135 KPK.

[23] Kan. 795 KPK.

[24] Zob. R. Sztychmiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 263.

[25] Konst. *Gaudium et spes*, nr 52.

[26] Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 214-215.

[27] Kan. 797 KPK; *Karta Praw Rodziny*, art. 56.

[28] Kan. 798 KPK.

[29] *Karta Praw Rodziny*, art. 5c.

[30] Kan. 774 § 2 KPK.

[31] Kan. 867 § 1 KPK.

[32] Kan. 793 § 1 KPK.

[33] Por. art. 95 § 1, 98 § 1, 101 § 1 k.r. i op.

[34] Zob. J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne*, dz. cyt., s. 243-245.

[35] Art. 95 § 2 k.r. i op.

[36] Art. 101 § 1 k.r. i op.

[37] Art. 101 § 2 k.r. i op.

[38] Zob. art. 95 § 1 k.c., art. 66, 86 k.p.c., art. 27 k.p.a.

[39] KKK 2214.

[40] KKK 2218.

[41] Por. M. Balcerek, *Prawa dziecka*, Warszawa 1986, s. 291.

[42] *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz.U. nr 17/1993 poz. 78.

[43] *Prawo o aktach stanu cywilnego z 29. IX 1986 r.*, Dz.U. nr 25/1986 poz. 151.

[44] Por. H. Kołakowska-Przełomiec, *Prawo polskie a Konwencja Praw Dziecka*, W: *Dziecko i jego prawa*, Warszawa 1992, s. 55.

[45] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, art. 70.

KS. PIOTR GŁOWACKI

BŁOGOSŁAWIONY BOGUMIŁ W ŚWIETLE EREMITYZMU

Błogosławiony Bogumił, postać z czasów młodego jeszcze Kościoła w Polsce, którego duchowi spadkobiercy w Dobrowie czczą jako swego wielkiego świętego oraz opiekuna i orędownika u Boga, doczekał się licznych opracowań, głównie szkiców historycznych. Historia nie zna jednak człowieka pozbawionego wymiaru religijnego.[1] Stąd warto podjąć próbę przedstawienia tego, co w życiu ludzkim dotyczy sfery ducha. Zrozumiałe, że z braku osobistych świadectw dokumentujących wewnętrzne przeżycia trudno jest w sposób całkowicie wierny przybliżyć sylwetkę duchową interesującej nas osoby. Niemniej wydaje się, że poprzez ukazanie podobieństw doświadczeń życia innych osób prowadzących życie eremickie, można w jakiejś części zrekonstruować obraz duchowych przeżyć błogosławionego Bogumiła.

1. Tło zagadnienia

Przekonanie, iż człowiek podlega powszechnemu prawu rozwoju ku pełni, ku doskonałości, każe nam prześledzić drogi, na jakich może on osiągnąć ów cel. Osobą, która nas interesuje ze względu na sposób, w jaki zdobyła dojrzałość duchową, jest bł. Bogumił. Przy omawianiu postaci tego błogosławionego będzie chodzić przede wszystkim o ukazanie doskonałości jego życia w aspekcie świętości jako fundamentalnej siły, która dynamizując od wewnątrz życia chrześcijan,[2] pozwala im stać się w gruncie rzeczy tymi, kim powinni być.

Wnikając w historię Kościoła, da się zauważyć, że zagadnienie świętości charakteryzuje pewna niekonwencjonalność. Wiele bowiem epok wypracowywało swój własny, często niezależny od poprzednich, pogląd na to egzystencjalne zagadnienie.[3] Często decydowała o tym sytuacja, w jakiej znajdowało się chrześcijaństwo. Dlatego przybliżając model świętości bł. Bogumiła, warto się odwołać do początków, aby odkryć źródło i przyczyny takiego stylu realizowania w życiu ludzkim wartości ewangelicznych.

W czasie prześladowań chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, obok zasadniczego akcentu położonego na męczeństwo za wiarę jako najdosko-

nalsze świadectwo dane Chrystusowi i najbardziej uwiarygodniające wyznawane przekonania, widać również szukanie przez chrześcijan dróg osiągnięcia świętości poza męczeństwem. Naturalna potrzeba ochrony swego życia i okoliczności zachęcały do tego, aby jedność z Bogiem realizować w odosobnieniu, czyli przez porzucenie świata i odejście na pustynię.[4]

Sugestię do podjęcia takiego stylu życia chrześcijanie czerpali z Biblii oraz z nauczania Apostołów. Apostołowie – pomni słów swego Mistrza: „jeżeli was świat nienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwej znienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was miłował jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi" (J 15, 18-19) – przestrzegali chrześcijan przed wpływami tego świata. „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie" – pisał św. Jan Apostoł i dodawał: „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca" (1J 2, 15). Św. Jakub podkreślał natomiast, że prawdziwa wiara „czysta i bez skazy" wyraża się m.in. także w „zachowywaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata" (Jk 1, 27). Albowiem „przyjaźń ze światem jest nieprzyjaźnią z Bogiem" (Jk 4, 4).

Ks. prof. Lucjan Balter zauważa, iż „Myśl o oderwaniu się od świata, leżąca u samych korzeni eremityzmu i życia mniszego, towarzyszyła nieustannie Kościołowi na przestrzeni jego dziejów. Swoje apogeum osiągnęła ona w duchowości średniowiecza, zalecając kapłanom i wszystkim osobom Bogu poświęconym całkowite oderwanie się od spraw tego świata".[5]

Trendy średniowiecza, co do eremickiego modelu świętości, nie mogły ujść uwadze ówczesnemu arcybiskupowi gnieźnieńskiemu Bogumiłowi, żyjącemu przecież w tamtym okresie. Dlatego złożenie urzędu, wyrzeczenie się godności oraz majętności przez niego, a wybranie miejsca w rozlewiskach Warty i Neru w okolicach Dobrowa na swoją pustelnię, by prowadzić tam życie eremity,[6] musi budzić żywe zainteresowanie tą osobą i jej życiem. Wprawdzie w dotychczasowej historiografii bł. Bogumiła, najpierw arcybiskupa gnieźnieńskiego, a potem pustelnika w Dobrowie, nie ma zgodności co do jego osoby, czasu jego życia i działalności, ponieważ brak jest niepodważalnych przekazów źródłowych o tej postaci, to jednak o jego historyczności świadczy m.in. – zdaniem o. Jacka Woronieckiego – żywy i nieprzerwany wielowiekowy kult błogosławionego, na którego to podstawie została przeprowadzona beatyfikacja Bogumiła w 1925 r.[7] Niedostatek bowiem materiałów źródłowych z XI i XII wieku – zdaniem K. Rulki – „powoduje, że uczeni tworzą rozmaite hipotezy opierając się na perfekcyjnych i drobiazgowych analizach ułomków źródeł, które się o nim zachowały, spierając się zarazem o ich autentyczność i wiarygodność".[8]

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak przedstawienie wspomnianych hipotez, lecz ukazanie duchowości interesującej nas postaci. Dlatego zachodzi potrzeba sięgnięcia do ducha eremityzmu, aby przez analogię przybliżyć charakterystyczne cechy tego rodzaju duchowości, w której świetle kształtowana była świętość pustelnika z Dobrowa. Wybór takiej metody zdają się sugerować najstarsze życiorysy bł. Bogumiła, m. in. łekneński, na podstawie których można stwierdzić, iż Bogumił jako biskup zachowywał raczej kontemplacyjny styl życia, oparty na nocnych czuwaniach i postach, a medytacyjne skupienie usposabiało go do głoszenia słowa Bożego.[9]

2. Duch eremityzmu

Dla pierwszych eremitów, m.in. Pawła z Teb, Antoniego pustelnika[10] oraz całej rzeszy ich naśladowców, pustynia nie była pojęciem tylko geograficznym ani miejscem ucieczki przed rzeczywistością. Nie można też uważać jej za synonim izolacji, zagubienia czy alienacji. Ujmowanie eremityzmu w takich kategoriach nie znajdowało i nie znajduje akceptacji ze strony Kościoła jako drogi dążenia do świętości. Eremityzm zrodzony w chrześcijaństwie z potrzeby życia w samotności w celu dążenia do doskonałości z myślą ciągłego pogłębiania więzi z Bogiem nawiązywał bowiem do eksponowanych przez ojców Kościoła miejsc, zwłaszcza związanych z wędrówką Izraelitów przez pustynię po wyjściu z Egiptu, ze schronieniem proroków Eliasza i Elizeusza, z działalnością Jana Chrzciciela oraz postu i kuszenia Chrystusa.

Według łacińskich ojców Kościoła chrześcijanin, żyjąc na pustyni, nie tylko przedłuża i odnawia związane z nią tajemnice i uczestniczy w ich skuteczności dla własnego zbawienia, ale przede wszystkim, zdaniem Tertuliana, naśladuje Chrystusa, poznaje słowo Boże i je rozważa – stwierdził Orygenes. Natomiast św. Augustyn zewnętrzne określenie pustyni połączył z duchową postawą człowieka, który odrywając się od świata, kochając Boga i braci, doznaje pocieszenia jako przedsmaku wiecznej radości.[11]

Krystyna Osińska zwraca uwagę na ciekawą symbolikę pustyni powstałą w ciągu wieków. Dominuje w niej szacunek dla ciszy, skupienia, modlitwy, ascezy, a w szczególności pragnienie dotarcia do najgłębszych pokładów istnienia człowieka, do głębin ośrodka duchowego, gdzie panuje twórcza cisza i gdzie dokonuje się doświadczenie sacrum. Jej zdaniem pustynia symbolizuje względność wartości poznawalnych przez człowieka, będących w zasięgu jego percepcji oraz dociekań. Przeżycie ograniczoności poznania ludzkiego na pustyni, w samotności ujawnia świadomość własnych braków i niedoskonałości, odsłania przepaść między tym, co człowiek posiada, a tym, czego nie ma, choć pragnie. Na pustyni więc człowiek ma

możliwość zobaczyć siebie w wielkich antynomiach między dobrem a złem, między miłością a nienawiścią, między szatanem a aniołem. W symbolice pustyni mieści się miejsce walki ze złem, dogodny, aby zwyciężyć, a nie upaść i nie skierować swoich ogromnych sił ducha ku nicości.[12]

Pustynia to wyzwanie dla człowieka, wołanie o doskonałość. Stąd „Na przełomie III i IV wieku – pisze Marek Starowiejski – miał miejsce fenomen do dziś dnia unikalny w dziejach Kościoła, masowy zryw do życia pustelniczego i monastycznego, które rozpoczęło się spontanicznie i w sposób niezorganizowany równocześnie i niezależnie od siebie w Egipcie i Syrii. Dziesiątki tysięcy ludzi pragnących żyć w pełni Ewangelią i wrócić do jej ideałów, porzuciło świat i poszło na pustynię, odrzucając za wygodny i zepsuty świat sobie współczesny. Na pustyni chcąc przeżyć nie „czerwone" męczeństwo krwi, ale białe, polegające na naśladowaniu Chrystusa w jego najtrudniejszym nakazie wyrzeczenia się samego siebie".[13]

Catherine de Hueck Doherty pisze, że „Udać się na pustynię znaczy słuchać Boga. Znaczy osiągnąć kenozę – ogołocić siebie. Ogołocenie siebie, tak jak ogołocił siebie dla nas Chrystus, jest właśnie wspinaniem się na tę straszliwą górę, aż po sam szczyt, gdzie w przyjaznym milczeniu mieszka Bóg".[14] Aby osiągnąć ów cel, pustelnicy byli świadomi, że „na pustyni człowiek, będąc całkowicie zdany na samego siebie, musi umieć poddać się żelaznej dyscyplinie, by się nie załamać".[15] Stąd doceniali siłę i moc tkwiącą w cnocie. Dlatego niejednokrotnie podejmowali współzawodnictwo w cnocie. Były to swego rodzaju zawody w dobrym – w poście, pokorze czy umartwieniu.[16]

Dzięki ascezie i kontemplacji eremici odkrywali prawdę, którą Atanazy wyraził następująco: „Dobro w historii świata rozwija się dzięki wielkim zwycięstwom poszczególnych ludzi nad samymi sobą. Jeśli o tym zapomnimy, historia stanie się dla nas niezrozumiała".[17]

Te słowa Atanazego wydają się być kluczem do zrozumienia sensu ludzkiego życia, do zrozumienia świata, dając podstawę do godnego i pełnego rozwoju człowieka i ludzkości. Życie i myśli pustelników w tej formie nabierają szczególnej aktualności wobec świata, czy kultury europejskiej, kiedy powszechnie dochodzi do głosu dziś zjawisko kontestacji. Zwłaszcza ludzie młodzi, porzucając świat, łączą się w grupy, które sposobem życia stanowią zaprzeczenie współczesnej cywilizacji i norm przyjętych przez świat. Kontestacja współczesna przybiera jedną z dwóch dróg: drogę anarchistyczną, polegającą na systematycznym niszczeniu gwałtem obecnego porządku społecznego, albo drogę całkowitej obojętności wobec świata przy łączeniu się młodych ludzi w grupy i tworzeniu pseudowartości.[18]

Dla Antoniego i jemu podobnych odejście na pustynię było wprawdzie znakiem zerwania z cywilizacją, ze światem zamieszkanym przez ludzi i przez nich urządzonym oraz zanegowaniem jego wartości, ale ich zamiarem nie było niszczenie świata, ani też wyrażanie wobec niego swej obojętności. Pustelnicy uważali się zawsze odpowiedzialni za rodzinę ludzką. „Paradoks tego zerwania ze społeczeństwem – jak pisze Marek Starowiejski – polegał na tym, że miało ono doprowadzić do nawiązywania nowych i owocniejszych więzi społecznych. Dalszym paradoksem było to, że pustelnicy wywierali ogromny wpływ na społeczeństwo, z którym zerwali.[19]

Pustelnicy udawali się na pustynię, aby walczyć o przywrócenie światu jego dawnego ładu. A reforma świata, jaką proponowali, rozpoczynała się zawsze od reformy samych siebie. Łatwo bowiem przychodzi człowiekowi zanegować świat. Trudniej natomiast jest z tej negacji wyciągnąć właściwe wnioski i nie tylko pracować nad przemianą siebie, ale i faktycznie siebie przemieniać.[20] Ta stosowana i strzeżona prawidłowość przez pustelników w ich duchowym rozwoju została doceniona przez ludzi im współczesnych. Nie do kogo innego, ale właśnie do eremitów z miast, z centrów życia politycznego i religijnego przychodzili ludzie wysokich stanowisk, dostojnicy świeccy i kościelni, by u nich i mnichów zasięgnąć rady, jak mają żyć i spełniać swoje obowiązki rządzenia. Przychodzili do nich z konkretnymi sprawami i spodziewali się również odejść z konkretnym ich rozwiązaniem, ponieważ byli przekonani, że właśnie ci, którzy żyją na pustyni, w oderwaniu od świata, mają ostrzejsze widzenie spraw.[21]

W dziejach Kościoła pustynia jawi się jako szczególna szkoła życia. Do tej szkoły ciągnęły rzesze ludzi myślących na serio o doskonałości życia i pragnących ją osiągnąć. Dzięki m.in. św. Hieronimowi, który w liście do Eustochium podzielił się swymi doświadczeniami zbieranymi przez pięć lat pobytu na pustyni, możemy zaobserwować proces duchowego wzrostu w najważniejszym jego aspekcie, tzn. nazywania po imieniu zła i dobra oraz ogromnym uczuleniu na rozdzielającą ich granicę. Możemy obserwować tę rodzącą się subtelność sumienia, właśnie na pustyni, jako swego rodzaju instrumentu pomagającego wydać jasny sąd o sobie samym. Św. Hieronim pisze: „I oto ja mający za jedyne towarzystwo skorpiony i dzikie bestie widzę naraz korowód tańczących dziewcząt... Nie wstydzę się głośno mówić o nędzy mych nieszczęśliwych dni".[22]

Wydaje się, że podobnie bł. Bogumił nie mógł nie wsłuchiwać się w głos własnego sumienia, gdzie dojrzewała świadomość odpowiedzialności za zbawienie duszy i skłonności natury trzeba było włączyć w proces duchowego wzrostu. To właśnie surowość pustyni uświadamia każdemu, że

Bogu nikt nie jest w stanie zabronić działania przez to, co naturalne. Doświadczając na pustyni całej swej bezsilności i ograniczoności, eremita z naturalnej ciszy czerpał przekonanie, że Stwórca, stanowiąc o nim, wyznacza granice wszelkiego bytu.

Ci, którzy szli na pustynię, zdobywali hart ducha, bo i sama pustynia „wzywała ludzi odważnych, zdrowych psychicznie, posługujących się prostą, ale nieubłaganą logiką nadprzyrodzoną w rozwiązywaniu najważniejszego problemu: własnego zbawienia włączonego w ogólny plan ratowania całej ludzkości".[23]

Krystyna Osińska pisze, że „cechą przewodnią drogi pustelniczej jest świadoma decyzja na samotny marsz przez życia, bez oparcia się na wspólnotach lub na drugim człowieku. Takiej decyzji towarzyszy przekonanie, iż tylko na tej drodze, będąc sobą, osiągnie się ludzką doskonałość. Świadomy zaś wybór samotności jako głównej drogi życia ma swoje źródło w specyficznym indywidualnym darze. Jest to charyzmat, a więc szczególny dar uzdalniający człowieka do bycia pustelnikiem z wyboru".[24]

Dzięki pustelnikom powstały wielkie reguły monastyczne i wspólnoty pustelnicze. Zwykle wielcy reformatorzy, zakonodawcy Kościoła zaczynali swoje dzieła od osobistego życia na pustyni jako ludzie świeccy. Pustynia była szkołą życia m.in. dla św. Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Benedykta, Franciszka z Asyżu, brata Alberta. „Niejako pomostem spinającym cały tor dziejów i symbolikę pustyni w jedno, począwszy od mistyków pustyni, jakimi byli Ojcowie pustyni, Starcy egipscy, aż do czasów nam bliskich są współcześni mistycy pustyni, tacy jak Karol de Foucauld".[25]

Dla pogłębienia naszych rozważań warto przytoczyć tu słowa Paula Evdokimowa, które odsłaniają jedną z cech eremityzmu, nie zawsze obecnie docenianą. „Aby usłyszeć głos Słowa – mówi Evdokimow – musimy wiedzieć, jak wsłuchiwać się w Jego milczenie, a przede wszystkimi sami musimy nauczyć się milczeć. Opierając się na własnym doświadczeniu, mistrzowie duchowi mówią bardzo jasno: jeśli człowiek nie potrafi wydzielić ze swego życia czasu na skupienie i milczenie, nigdy nie osiągnie wyższego poziomu [duchowego] i umiejętności modlitwy w miejscach publicznych".[26] Oraz „Skupienie otwiera duszę ku niebu, lecz także ku innym ludziom. Życie kontemplacyjne czy życie aktywne – ten problem jest poniekąd sztuczny – powiada św. Serafin. Prawdziwy problem polega na wymiarze serca. Zdobądź pokój wewnętrzny, a wielu ludzi znajdzie przy was zbawienie".[27]

Kresu fenomenowi eremityzmu, ludzkich odejść na pustynię – jak pisze Catherine de Hueck Doherty – nie był w stanie położyć nawet komunizm. Na Międzynarodowym Kongresie Świeckich w Rzymie 1967 r. rosyjscy teologo-

wie stwierdzili, iż „lasy wciąż są pełne pustyń i pustynników i że znane są również przypadki, gdy komuniści szli do lasów w poszukiwaniu pustynników i w jakiś dziwny sposób tam pozostawali. [...] Pustelnik pojawiał się i szedł tam, «gdzie – jak mówią Rosjanie – niebo styka się z ziemią». Jeden z pustelników z grupy «jurodiwych», który wcześniej będąc zamożnym, pozbawił się wszystkiego i żebrał u drzwi kościołów, stwierdził, że motywem wyboru jego obecnego stylu życia jest pokuta za ludzi, «którzy nazwali Chrystusa głupcem, gdy żył poprzez wszystkie następne stulecia»".[28]

Niewątpliwie życie eremitów miało wydźwięk i pokuty za innych. W ten sposób mogli przecież wyrażać swoją odpowiedzialność za zbawienie świata, o którego naprawie nie tylko gorąco myśleli, ale ją podejmowali.

3. Wnioski

Niezależnie od możliwości ustalenia dokładnych dat życia bł. Bogumiła, w historii duchowości polskiej zapisał się on przede wszystkim jako pustelnik z Dobrowa.[29] W tej roli, jak podają źródła historyczne i dokumenty procesu beatyfikacyjnego, osiągnął on chrześcijańską doskonałość życia, żyjąc zgodnie z Ewangelią. Świadczy o tym wciąż żywy kult błogosławionego. Aby osiągnąć świętość, arcybiskup Bogumił musiał być przede wszystkim człowiekiem głębokiej wiary. Dlatego też na jego życie, na jego decyzje, jego słabości i zwycięstwa należy patrzeć i oceniać je w kategoriach wiary. A to znaczy, że w nim i przez niego niewątpliwie działał Bóg. „Wyprowadzę cię na pustynię i tam będę mówił do twego serca" (Oz 2, 16) – są to słowa, jakie Bóg skierował przez usta proroka Ozeasza do Narodu Wybranego, oczekując z jego strony właściwej postawy jako odpowiedzi na powołanie. Izraelem w sensie typicznym, którego Bóg chce poprowadzić swoimi drogami, jest każdy chrześcijanin, który ma możność przyjęcia słowa Bożego, zawierzenia mu i pójścia za nim. Stąd Bogumił, aby dać godną odpowiedź na wezwanie Boże do pójścia drogą pustelników, musiał podjąć decyzję przemyślaną i dojrzałą. Musiał do niej dojrzewać w splocie różnorodnych wydarzeń swego życia i z każdym dniem coraz bardziej liczyć się z Bogiem, by ostatecznie na pustelni dobrowskiej poczuć się domownikiem Królestwa Niebieskiego. Królestwa, w którym jest miejsce przygotowane przez Boga również dla innych. I choć odejście na pustynię było znakiem zerwania ze światem, to w przypadku Bogumiła nie było ono wyrazem ucieczki czy obojętności wobec niego. W eremie dobrowskim bowiem, jak pokazuje wielowiekowa tradycja, Błogosławiony miał bliski kontakt z okoliczną ludnością, która przychodziła do niego, aby słuchać kazań i pouczeń oraz korzystać z cudownej mocy eremity w chorobach ludzi jak też i zwierząt.

W świetle duchowości wielkich pustelników widać, że Bogumił nie byłby w stanie wytrwać na pustyni, osiągnąć doskonałość, gdyby w pełni nie poddał się twardym regułom życia eremickiego, nie zaakceptował drogi, na której trzeba całkowicie otworzyć swą duszę na Boga, przy jednoczesnym realizowaniu dobrze rozumianej miłości bliźniego.

PRZYPISY

[1] Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin 1994, s. 7.

[2] Por. I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993, s. 11.

[3] Por. Tamże, s. 16.

[4] Por. Tamże, s. 26-28.

[5] L. Balter, *Duchowość kapłańska we współczesnej kulturze*, „Aten. Kapł." 86(1976) s. 219.

[6] Por. J. Nowacki, *Bogumił–Piotr II*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 150; B. Bolz, *Błogosławiony Bogumił*, w: *Polscy święci*, t. 11, Warszawa 1987, s. 26. Arcybiskup Bogumił nie jest odosobnioną postacią z hierarchów Kościoła w Polsce w czasach średniowiecza zrzekającą się urzędu. Życie mnisze wybrał również biskup Wincenty Kadłubek. Przy tworzeniu różnych hipotez przez uczonych na temat bł. Bogumiła potrzebna jest rozwaga, aby na jego wybór patrzeć nie tylko w kategoriach konieczności, ale również i możliwości.

[7] Por. J. Woroniecki, *Hagiografia. Jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce. Rzecz o świętych polskich*, Kraków 1940, s. 24-32.

[8] K. Rulka, *Błogosławiony Bogumił w dotychczasowej historiografii*, „Aten. Kał." 133(1999) s. 273. Na pytanie: Kim był Bogumił arcybiskup gnieźnieński oraz eremita z Dobrowa? – najpełniejszej informacji, według B. Bolza, udzieliły akta procesu beatyfikacyjnego z roku 1647. Do dziś nie udało się wzbogacić dokumentacji tam zgromadzonej o nowe wiadomości – por. B. Bolz, *Błogosławiony...*, art. cyt., s. 28.

[9] Por. B. Bolz, *Błogosławiony...*, art. cyt., s. 29.

[10] Por. M. Daniluk, J. Duchniewski, *Eremici*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 1070.

[11] Tamże, kol. 1069-1070.

[12] Por. K. Osińska, *Pustelnicy dziś*, Warszawa 1988, s. 8.

[13] M. Starowiejski, *Świętość w życiu i myślach pustelników egipskich IV wieku*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6, Warszawa 1972, s. 371.

[14] C. Doherty, *Pustynia*, Warszawa 1991, s. 36.

[15] M. Starowiejski, *Świętość...*, art. cyt., s. 373.

[16] Por. Tamże, s. 374.

[17] Tamże, s. 375.

[18] Por. Tamże, s. 386.

[19] Tamże, s. 379.

[20] Por. Tamże, s. 387.

[21] Por. J. Mirewicz, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków 1983, s. 36n.

[22] Cyt. za tłumaczeniem J. Mirewicz, *Współtwórcy...*, dz. cyt., s. 35; por. Hieronim, *Listy*, Warszawa 1952, s. 117.

[23] J. Mirewicz, *Współtwórcy...*, dz. cyt., s. 33.

[24] Por. K. Osińska, *Pustelnicy dziś*, dz. cyt., s. 34.

[25] Tamże, s. 12.

[26] Cyt. za: C. Doherty: *Pustynia*, dz. cyt., s. 76.

[27] Tamże.

[28] C. Doherty, *Pustynia*, dz. cyt., s. 34n.

[29] Por. J. Misiurek, *Historia...*, dz. cyt., s. 21; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 36-40.

KS. LEONARD FIC

GODNOŚĆ I POSŁANNICTWO ŚWIECKICH WEDŁUG KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE *LUMEN GENTIUM*

Konstytucja dogmatyczna o Kościele (KK),[1] ogłoszona na soborze Watykańskim II w 1964 r., cały rozdział IV poświęca katolikom świeckim. Nazywa ich „laikami".[2] Nakreślony w niej obraz „laika" ma charakter na wskroś pozytywny. Jest on pełnym członkiem Kościoła i aktywnie współuczestniczy w realizacji jego zbawczej misji. W najgłębszym tego słowa znaczeniu, laik jest tytułem zaszczytnym, wyrażającym godność członka ludu Bożego. Ta nauka soborowa nie została wypowiedziana językiem polaryzowania między hierarchią a laikatem. Rys ten uwidacznia się jedynie w odniesieniu do obszaru wiary i niewiary.

1. Jednakowa godność lecz różne stany w ludzie Bożym

Godność katolików świeckich – „laików" – jest godnością ludu Bożego. Odnosi się do nich wszystko, co zostało powiedziane w II rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele o ludzie Bożym. Dotyczy to szczególnie wspólnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych. Wyraźnie wskazują już na to słowa ze wstępu do IV rozdziału o katolikach świeckich: „Otóż, jeśli wszystko, co powiedziano o ludzie Bożym, stosuje się na równi do świeckich, zakonników i kleru, to jednak pewne rzeczy w sposób szczególny dotyczą świeckich – mężczyzn i kobiet – z racji ich stanu i posłannictwa" (KK 30).

Początek numeru 31 przynosi opis tego, co w Konstytucji rozumie się pod pojęciem „laika", czyli człowieka świeckiego. Chodzi o „wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego, prawnie ustanowionego w Kościele". Jeśli pojęcie „laika" zostało zawężone tutaj tylko do tych, którzy nie są członkami stanu kapłańskiego, to Sobór wyjaśnia natychmiast, że ma ono charakter jedynie drugorzędny w stosunku do tego, co oznacza bycie członkiem ludu Bożego. „Świeccy bowiem – czytamy dalej w tym samym numerze – „jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłań-

skiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie" (KK 31). Istota godności laików nie polega więc na tym, co odróżnia ich od nosicieli urzędowego kapłaństwa, jak to się często negatywnie interpretuje, lecz na ich przynależności do ludu Bożego. To, co otrzymują uczestnicy hierarchicznego kapłaństwa ponad wspólną godność wszystkich członków ludu Bożego, jest jedynie szczególnego rodzaju służbą dla i wewnątrz tego ludu. Laik nie ma niższej godności niż kapłan czy zakonnik. Jest w pełni chrześcijaninem na mocy swojego sakramentu chrztu i bierzmowania. Nie istnieje zatem w tej godności żadna różnica między różnymi członkami jednego Ciała, lecz tylko w pełnieniu przez nich odmiennych zadań i funkcji. „Jeden tedy jest lud Boży wybrany: «jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest» (Ef 4, 5); wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia się w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna nadzieja i miłość niepodzielna. Nie ma więc w Chrystusie i Kościele żadnej nierówności" (KK 32). Również budowanie Kościoła, jak i jego posłannictwo wobec świata, nie jest sprawą tylko jednego stanu, lecz zadaniem wszystkich członków ludu Bożego, a więc także świeckich. Sobór mówi: „Co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich" (KK 32).

Najgłębszym uzasadnieniem tej wspólnej i równej godności wszystkich wierzących, niezależnie od tego, czy są nosicielami urzędowego kapłaństwa czy nie, jest prawda, że Jezus Chrystus stał się bratem wszystkich: „Ludzie świeccy więc, jak ze zmiłowania Bożego mają w Chrystusie brata, który choć jest Panem wszystkiego nie po to przecież przyszedł, aby Mu służono, lecz aby sam służył, tak też mają braci w tych, co postawieni na świętym urzędzie z upoważnienia Chrystusa nauczając, uświęcając i kierując rodziną Bożą, w taki sposób są jej pasterzami, żeby wszyscy wypełnili nowe przykazanie miłości" (KK 32).

Wszystko, co mówi Konstytucja o godności chrześcijanina, odnosi się do każdego z osobna członka ludu Bożego. W tym więc znaczeniu papież, biskupi, kapłani i diakoni są również „laikami", gdyż stanowią „lud Chrystusa". Posiadają jedną i tę samą godność przynależną całemu ludowi Bożemu. Stan świecki nie jest więc jakimś stanem „trzecim", niższym w Kościele. Przeciwnie, jest stanem podstawowym. Laikiem jest po prostu każdy chrześcijanin. Nowy Testament przeniósł bowiem termin „laos" na wszystkich wierzących w Chrystusa (Dz 15, 14). Oznacza on ogół chrześcijan. „Laos" i jego spolszczona forma „laik" jest więc najbardziej zaszczyt-

nym mianem, jaki można nadać chrześcijaninowi.[3] Równie dobrze słowo „laik" mogłoby zostać zastąpione określeniem „chrześcijan". Dwa pozostałe stany, kapłaństwo urzędowe i stan zakonny, nie zawierają bowiem w sobie czegoś „więcej" pod względem osobowej godności, lecz są jedynie wyrazem innej jakościowo służby wobec całości, pełnionej na fundamencie tej samej godności, powołania i posłannictwa wszystkich chrześcijan. Nie istnieją one dla samych siebie, lecz dla całego ludu Bożego. Pełnią wobec niego funkcję służebną i w niej jedynie znajdują rację swojego istnienia. Stąd też zawężenie określenia „laikat" do jednego stanu w Kościele i przeciwstawienia go pozostałym, jest obce biblijnemu sposobowi myślenia.[4]

2. Posłannictwo świeckich

Istnieje jedna godność i jedno powołanie laików, nosicieli urzędu kapłańskiego, zakonników, które w jednakowy sposób przynależą wszystkim chrześcijanom. Dwa ostatnie stany stoją jedynie w służbie tej wspólnej godności i powołania całego ludu Bożego. Po tym wyjaśnieniu, można wreszcie zapytać o specyfikę posłannictwa ludzi świeckich.

Jak wypowiedzi o Kościele Sobór wplata w ramy historii zbawienia, tak również, na tle całego Bożego planu zbawienia, należy rozważać posłannictwo świeckich. Ten plan „Przedwiecznego Ojca" odnosi się do wszystkich ludzi i całego świata. Kiedy nastała pełnia czasów, Syn Boży przyszedł na świat, aby urzeczywistnić plan Ojca. Zaś po Wniebowstąpieniu Kościół otrzymuje zadanie, współuczestnicząc w misji Chrystusa i mocy Jego Ducha, głoszenia całemu światu radosnej nowiny, czynienia wszystkich ludzi uczestnikami zbawienia, rozciągania panowania Chrystusa na całą ziemię i podporządkowania Jemu całego świata. Stanowi to niezmierzone pole dla apostolatu całego ludu Bożego, w którym każdy z jego członków ma istotny udział. I choć są tutaj różne zadania i obowiązki, to istnieje jedno tylko posłannictwo – posłannictwo całego Kościoła.

Posłannictwo świeckich w swoim najgłębszym sensie utożsamia się z żywym i promieniującym życiem chrześcijańskim, które jest rozumiane jako codzienna realizacja udziału wszystkich członków Kościoła w kapłańskiej, królewskiej i prorockiej funkcji Chrystusa. Pełnienie tych funkcji określa specyfikę posłannictwa świeckich.

a) Udział w kapłańskiej funkcji Chrystusa

Jezus Chrystus „pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich [...], każdemu z nich daje również udział w swojej funkcji kapłańskiej dla sprawowania kultu duchowe-

go, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawieni" (KK 34). Godne uwagi jest to, co Sobór uważa za osobliwe dla katolików świeckich w relacji do kapłaństwa wspólnego całego ludu Bożego. Konstytucja dogmatyczna o Kościele mówi, że całe ich życie zostało włączone w tę kapłańską służbę. „Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostolskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia żywota, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (1P 2, 5)" (KK 34). Słowa te ukazują wyraźnie oryginalność apostolstwa świeckich. Laik urzeczywistnia bowiem swoje posłannictwo nie tylko poprzez religijne ćwiczenia czy jakieś nadzwyczajne czyny, chociaż takie z pewnością również są potrzebne, lecz przede wszystkim poprzez normalne codzienne życie, pełnienie swoich zadań i obowiązków, pracę zawodową, przeżywanie wolnego czasu, małżeństwo, rodzinę, radości i cierpienie. Apostolat świeckich nie polega zatem na szukaniu i pełnieniu rzeczy nadzwyczajnych, lecz na czynieniu „inaczej", to jest w duchu Ewangelii, w Duchu Chrystusa i Jego miłości, wszystkich spraw obejmujących ludzkie życie. Tylko miłość Chrystusa jest jedynym rozstrzygającym kryterium apostolatu i całego życia chrześcijańskiego. „Wszelka działalność apostolska – stwierdza Dekret o apostolstwie świeckich – winna się rodzić z miłości i z niej czerpać swe siły" (AA 8). Jeśli więc katolik świecki w całym swoim życiu i codziennej aktywności ucieka od Ducha Chrystusa i Jego miłości, całe jego działanie pozostaje nieskuteczne, chociaż dałoby się je nawet dodatnio zbilansować. Natomiast, jeśli podejmuje on pracę nie tylko z egoistycznych motywów, nie tylko dla pieniędzy, lecz w duchu odpowiedzialności za innych ludzi, wówczas wszystko, co czyni, promieniuje na współbraci i na ich miejsce pracy. Jeśli dwoje ludzi, z racji zawartego przez siebie przymierza małżeńskiego, są sobie wierni, świat okaże im szacunek także i dzisiaj. Jeśli potrafimy przeżyć czas wolny nie tylko z myślą o sobie, lecz również o dobru ludzkiej wspólnoty, wnosimy twórczy wkład w dzieło wyzwolenia i zbawienia człowieka. Każdy więc chrześcijanin może wiele uczynić dla przemiany i uzdrowienia dzisiejszego świata, jeśli swoje życie będzie przeżywał inaczej niż wszyscy. To „inaczej" oznacza: jako chrześcijanin. Stanie się ono wówczas kapłańską służbą dla uwielbienia Boga i zbawienia innych ludzi.

b) Udział w prorockiej funkcji Chrystusa

Sobór wskazał również na profetyczną stronę apostolstwa laikatu. „Święty lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa, szerząc żywe o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości

i składając Bogu ofiarę chwały, owoc warg wyznających imię Jego (por. Hbr 13,15)" (KK 12). Za świadectwo i przekaz wiary są więc także współodpowiedzialni wszyscy wierni świeccy. Tą nauką Sobór przezwycięża ukształtowaną w historii, szczególnie w okresie okrzepnięcia struktur kościelnych, linię podziału na odrębny stan przedstawicieli urzędu i zwykłych wiernych. Laikiem określano wówczas tego, który nie piastował urzędu, czyli nieduchownego. Nie był on również odpowiedzialny za strzeżenie ortodoksji, gdyż to zadanie związane było jedynie z urzędem. Pozostała mu jedynie funkcja słuchania.[5]

Tymczasem, obok szczególnej pozycji i znaczenia urzędu, w pierwszych wiekach Kościoła świadomość znaczenia świeckich wyrażała się w ich pełnej odpowiedzialności za cały Kościół. Strzeżenie prawowitej nauki wiary nie było li tylko wyłącznym przywilejem biskupów. Wymownym tego przykładem, jak to wykazał to John Henry Newman, jest ustrzeżenie jedynie przez wiernych świeckich, kiedy zawiedli biskupi w sporze z arianami w IV w., prawowitej wiary w Boże synostwo Jezusa.[6]

Sobór Watykański II prawdę o odpowiedzialności za świadectwo i przekaz wiary wszystkich wiernych, przypomniał również w swojej nauce o „sensus fidei", czyli o zmyśle wiary całego ludu Bożego. „Ogół wiernych, mających namaszczenie od świętego (por. 1J 2, 20 i 27), nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów" (KK 12). Naturalnie, nie wolno w sposób sterylnie czysty oddzielać od siebie żadnych aspektów posłannictwa Chrystusa i Kościoła, w których udział ma każdy chrześcijanin. Przenikają się one bowiem wzajemnie i nakładają na siebie. Życie chrześcijańskie jest więc nie tylko służbą kapłańską i królewską, lecz również profetycznym znakiem dla świata, „aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym. Jest to świadectwo dawane Chrystusowi i Jego królowaniu. Nabiera to szczególnego znaczenia, jeśli – jak mówi Sobór – świeccy „z życiem z wiary łączą niezachwiane wyznawanie wiary" (KK 35). Ze świadectwem życia związane jest także istotnie świadectwo słowa. Objaśnia ono bowiem świadectwo życia. Istnieją niezliczone okazje i sytuacje, w których świecki może poświadczać słowem swoją wiarę. Jeśli chrześcijanin prowadzi życie w duchu Ewangelii, to przez to również wypowiada swoją wiarę w Chrystusa i staje się profetycznym ziarnem, choć niejedno z nich pada na glebę nieurodzajną, nie przynoszącą owocu. Tak było również w życiu Chrystusa. Szczególną wartość tej ewangelizacji świeckich

Sobór dostrzega w tym, że „dokonuje się ona w zwykłych warunkach właściwych światu" (KK 35), a więc tam, gdzie nie dociera urzędowe przepowiadanie Kościoła.

Szczególnym miejscem profetycznej służby apostolatu świeckich jest według Soboru małżeństwo i życie rodzinne. „Tam odbywa się zaprawa w apostolstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia. Tam małżonkowie znajdują swoje powołanie, polegające na tym, że mają oni być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa" (KK 35). Kiedy małżonkowie umacniają się wzajemnie w wierze oraz gotowi są być dla swoich dzieci pierwszymi głosicielami i świadkami wiary, urzeczywistniają w ten sposób najistotniejszy wymiar apostolatu, którym jest przekaz wiary, a wspólnota rodzinna staje się „domowym Kościołem". „W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary" (KK 11). Zaś Dekret o apostolstwie świeckich podkreśla, że: „apostolstwo małżonków i rodzin posiada szczególną doniosłość tak dla Kościoła, jak i dla społeczeństwa świeckiego. Chrześcijańscy małżonkowie są dla siebie nawzajem, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. Oni są pierwszymi zwiastunami wiary i wychowania swoich dzieci; słowem i przykładem przysposabiają je do życia chrześcijańskiego i apostolskiego, roztropnie służą im pomocą w wyborze drogi życiowej, a odkryte u nich w danym wypadku powołanie do służby Bożej pielęgnują z wielką troskliwością" (AA 11).

Małżonkowie i rodziny chrześcijańskie, jako „domowe Kościoły", składają także ważne świadectwo swojej wiary na zewnątrz, czyli wobec świata. Czynią to, kiedy ukazują i potwierdzają „swoim życiem nierozerwalność i świętość węzła małżeńskiego" (AA 11), „mocno" podkreślają „prawo i obowiązek rodziców i opiekunów do chrześcijańskiego wychowania dzieci" (AA 11), bronią „godności i prawdziwej autonomii rodziny, a także „dają bezcenne świadectwo światu o Chrystusie, jeśli prowadzą życie całkowicie zgodne z Ewangelią i świecą przykładem małżeństwa chrześcijańskiego" (AA 11).

W apostolacie świeckich szczególnie wartościowym jest więc życie małżeńskie i rodzinne jako „ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem" (KK 35). Naturalnie, oprócz stanu małżeńskiego i życia we wspólnocie rodzinnej, istniej wiele innych wspólnot osobowych i środowisk, w których ludzie świeccy „mogą i powinni prowadzić cenną działalność mającą na celu ewangelizację świata" (KK 36) świadectwem życia i słowa.

c) Udział w królewskiej funkcji Chrystusa

Królewska funkcja Chrystusa zawężana bywa często niesłusznie do władzy kierowania i rządzenia. Przy takim jej rozumieniu udział świeckich byłby w niej niewielki. Tymczasem, w sposób istotny, z królewskim urzędem Chrystusa związany jest motyw pasterzowania, a więc troski o człowieka i świat. Otwiera to dla laikatu szerokie pole i możliwości apostołowania. Na jego kierunek, w nawiązaniu do królewskiej funkcji Chrystusa, wskazuje Sobór: „Albowiem Pan również za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać swoje królestwo, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju" (KK 36).

W tych słowach Sobór nie tylko wskazuje na kierunek, lecz także na program apostolstwa laikatu. Mówi bowiem, że jeśli chrześcijanin w świecie, w którym żyje, angażuje się w budowanie świętości, sprawiedliwości, miłości i pokoju, jeśli w swoim życiu urzeczywistnia powyższe wartości, to stoi on w służbie budowania królestwa Chrystusa. Na tym właśnie polega jego apostolat. Zaangażowanie dla wartości Królestwa Chrystusa można urzeczywistnić w konkretnych i określonych działaniach, jak również w codziennych zadaniach i trudzie. Może mieć to miejsce w pracy z młodzieżą, którą prowadzi Kościół, z dorosłymi, w trosce o ludzi starych, chorych upośledzonych, jak również poza Kościołem, na polu polityki, gospodarki, nauki, techniki i kultury. „Żadna działalność ludzka, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga" (KK 36). Katolicy świeccy powinni zaangażować w nią wszystkie swoje osobiste możliwości i uzdolnienia. „Niech również cenią sobie wysoko kwalifikacje zawodowe, zmysł rodzinny i obywatelski oraz cnoty odnoszące się do życia społecznego, jak: uczciwość, poczucie sprawiedliwości, szczerość, uprzejmość, siłę ducha, bez których nie może się utrzymać życie prawdziwie chrześcijańskie" (AA 4). Jeśli we wszystkich sytuacjach życiowych chrześcijanin angażuje swoje talenty i siły w Duchu Chrystusa, uobecnia w ten sposób w świecie Jego troskę o człowieka, o budowanie solidarności i miłości, a tym samym realizuje swój udział w Jego królewskim urzędzie. Sobór mówi: „Dzięki zatem swej kompetencji w umiejętnościach świeckich i poprzez swą działalność uwzniośla wewnętrznie łaską Chrystusową, winni oni [laicy] wydatnie przyczyniać się do tego, aby dobra stworzone doskonalone były dzięki ludzkiej pracy, technice i cywilizacji społecznej zgodnie z przeznaczeniem, jakie im wyznaczył Stwórca, i z oświeceniem, jakie przyniosło Jego Słowo, dla powszechnego pożytku wszystkich bez wyjątku ludzi, aby były między nich bardziej odpowiednio rozdzielane i aby

na swój sposób przyczyniały się do powszechnego postępu w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności. W ten sposób Chrystus poprzez członki Kościoła oświecać będzie coraz bardziej całą społeczność ludzką zbawiennym swoim światłem" (KK 36). Stąd też, im bardziej katolicy świeccy angażują się w przemianę świata w Duchu Chrystusa, tym bardziej staje się on Jemu podporządkowany, zaś Jego panowanie urzeczywistnia się we wszystkich jego wymiarach.

* * *

Apostolat ludzi świeckich nie jest więc niczym innym, jak urzeczywistnianiem ich godności i udziału w posłannictwie Chrystusa, którymi zostali obdarowani w sakramencie chrztu. Jego możliwości i zadania są niezliczone. „Ludzie świeccy – czytamy w Dekrecie o apostolstwie świeckich – stawszy się uczestnikami urzędu kapłańskiego, prorockiego i Królewskiego Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego ludu Bożego w Kościele i świecie" (AA 2). Owocność ich posłannictwa nie zależy od rodzaju i wielości dzieł, których dokonują, lecz przede wszystkim od zjednoczenia ich życia z Chrystusem, który powiedział: „Kto mieszka we mnie, a ja w nim ten wiele owocu przynosi, bo beze mnie nic uczynić nie możecie (J 15, 5).

PRZYPISY

[1] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.

[2] Dzieje precyzowania się tego pojęcia i jego teologicznej treści w Starym i Nowym Przymierzu objaśniają: P. Grelot, *Lud*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 425-434. Por., P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele* (*Podręcznik teologii dogmatycznej*, pod red. W. Beinerta, trakt. 6-7), Kraków 1998, s. 435-446; C.S. Bartnik, *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995, s. 152 n.; S. Grzybek, *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, Kraków 1971, s. 63-82.

[3] P. Neuner, dz. cyt., s. 434n.

[4] Tamże, s. 436.

[5] Tamże, s. 437.

[6] W. Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologia und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, w: D.Wiederkehr (red), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurent oder Partner des Lehramtes?* Freiburg 1994, s. 72.

KS. WOJCIECH HANC

ESCHATOLOGICZNY WYMIAR CIERPIENIA W ŚWIETLE LISTU APOSTOLSKIEGO JANA PAWŁA II *SALVIFICI DOLORIS*

> „Potrzeba serca każe nam przezwyciężać onieśmielenie, a imperatyw wiary... dostarcza treści, w imię której i mocą której ośmielasmy się dotknąć tego, co w każdym człowieku wydaje się tak bardzo nietykalne: człowiek w swoim cierpieniu pozostaje nietykalną tajemnicą."
>
> (Jan Paweł II, *Salvifici doloris,* 3)

1. Pytanie o sens cierpienia

Skoro samo cierpienie w swej istotnej głębi, jak i człowiek w swoim cierpieniu pozostaje nietykalną tajemnicą, to w ogóle czy pytanie i refleksja nad nim jest potrzebna? Otóż wydaje się, że właśnie zbawczo-eschatyczny, czyli także misteryjny, charakter cierpienia czyni je wielkim tematem ludzkim. Jego dzieje są tak stare jak historia człowieka. Dlatego od samego początku cierpienie nie tylko człowieka dotykało, lecz równocześnie pobudzało do szukania na nie odpowiedzi.

We wszystkich znanych nam kulturach i społecznościach, wychodząc z bardzo różnych przesłanek i światopoglądów, ludzie próbowali teoretycznie i praktycznie uporać się ze swym doświadczeniem historii jako historii cierpienia. Po prostu historia to stały motyw prawie wszystkich koncepcji życia, religii i filozofii, nie wykluczając nauk ścisłych i osiągnięć technicznych.[1] Cierpienie przeto pośrednio lub bezpośrednio dotyka wszystkich ludzi, zaś pytania o jego sens były zawsze niezwykle żywe.[2] Dlatego Jan Paweł II w liście apostolskim *Salvifici doloris* pisze, że problem cierpienia jako ogólnoludzki jawi się pod każdym stopniem długości i szerokości geograficznej. Cierpienie jest współistotne z człowiekiem i tak głębokie jak człowiek, bowiem na swój sposób odsłania głębię właściwą człowiekowi i na swój sposób ją przerasta (SD 3).[3]

Prawdą jest, iż pytanie o sens cierpienia, mimo jego niewyrażalności, zmusza człowieka do jeszcze głębszej refleksji, bowiem według wypowie-

dzi Papieża „jest (ono) jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, ażeby przerastał samego siebie – i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany" (SD 2). Znamienne, że Biblia to również wielka księga o cierpieniu (por. SD 6).

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia zechciejmy skupić się na wąskim, ale chyba ważnym, jeżeli w ogóle nie najważniejszym jego wymiarze, wymiarze eschatycznym, idąc za wskazaniem Jana Pawła II: „Aby móc poznać prawdziwą odpowiedź na pytanie «dlaczego cierpienie», musimy skierować nasze spojrzenie na objawienie Bożej miłości, ostatecznego źródła sensu wszystkiego, co istnieje. Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą" (SD 13). I jeżeli jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość Bożej miłości, to dzięki Temu, który jest „Pierwszym i Ostatnim, początkiem i końcem" (por. Obj 22, 13) wszystkiego i wszystkich. Będziemy również zdolni przynajmniej w części się przekonać, że odpowiedź na pytanie o sens cierpienia tkwi m.in. także we właściwym wypełnieniu treścią takich podstawowych artykułów wiary, jak: „wierzę w żywot wieczny", „wierzę w ciała zmartwychwstanie", bowiem zmartwychwstanie oznacza w konsekwencji życie, zaś „życie wieczne" jest niczym innym jak sposobem Bożego życia, Bożego bytowania.[4] I jeżeli chrześcijanin nie jest w stanie wypełnić treścią wyrażenia „życie wieczne", to nic nie znaczą obietnice ewangelii, tracą swój sens stworzenie i odkupienie, a życie teraźniejsze jest pozbawione jakiejkolwiek nadziei (por. Hbr 11, 1).[5]

2. Nowotestamentowe realia

Już Stary Testament uczył, że uwolnienie od cierpień jest jednym z działań Boga (por. Iz 19, 22; 57, 18) i obiecanego Mesjasza (por. Iz 57, 4). To za Jego dni miało nastąpić uwolnienie od wszelkich cierpień (o czym zapowiadali prorocy), obietnice zaś o nadejściu Mesjasza – Zwycięzcy, Króla Sprawiedliwości, Pokoju, Pasterza Izraela podtrzymywały na duchu cały naród.[6] Pomijając w tym miejscu starotestamentowe wątki mówiące o oczyszczającej i wychowawczej wartości cierpienia, nie można nie wspomnieć o jego wstawienniczo-zbawczym charakterze, który ściśle się wiąże z wymiarem eschatycznym, co zostało na przykład zawarte w zapowiedzi cierpień Sługi Jahwe (por. Iz 50, 4-9; 52, 13-53; Za 12, 10; 13, 7; Ps 22, 2-22).[7] Sługa Jahwe to sługa ubogi, cierpiący i opuszczony; cierpi za grzechy innych; cierpi niezasłużenie. Jest pewien, że tajemnica Jego cierpień tkwi w tym, że spełnia się Jego wola (Iz 53, 10). Przez swe cierpienia „wstawia się za grzesznikami" (Iz 53, 12), składając Bogu swoje życie za grzechy, przez co wysługuje dla ludzi pokój i uzdrowienie, stając się twórcą Nowego Przymierza.[8]

I oto rzecz znamienna, że Nowy Testament, będący kontynuacją i wypełnieniem Starego Prawa, ukazuje cierpienie Jezusa jako cierpienie „Sługi Jahwe", dlatego właśnie proroctwa o słudze Bożym zapowiadały zbawczą ofiarę Syna Bożego, podejmującego cierpienie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie.[9] Stwierdza to jasno Jan Paweł II, że spośród wielu mesjańskich tekstów Starego Testamentu, które naprowadzały na cierpienia przyszłego Pomazańca Bożego, szczególnie przejmująca jest właśnie pieśń Sługi Jahwe z Księgi Izajasza, który roztacza obraz Sługi z takim dogłębnym realizmem, jakby patrzył na nie własnymi oczyma: oczyma ciała i ducha (por. Iz 53, 2-6). To właśnie ze słów proroka przemawia do nas głębia ofiary Chrystusa (SD 17).

Całe życie Jezusa począwszy od narodzin w Betlejem (Łk 2, 1-10), poprzez ucieczkę do Egiptu (Mt 2, 13-15), kuszenie na pustyni (Mt 4, 1-11), skargi na niewdzięczność rodaków, czy wreszcie męki i ukrzyżowania, spowite było cierpieniem.[10] Jezus przyjmuje cierpienie dobrowolnie. Cierpi za wielu „niewierzących i przewrotnych" (Mt 17, 17), cierpi z powodu odrzucenia przez swoich, którzy Go nie poznali.[11] Niezwykłe jest jedno, że w cierpieniu Chrystusa zawsze był dostrzegalny jasno określony cel, w tym także jego eschatyczny charakter, a mianowicie: spełnienie woli Ojca. Bóg posłużył się po prostu cierpieniem Chrystusa dla ostatecznego odkupienia świata,[12] czyli dla ostatecznego wypełnienia się świata i człowieka w Bogu.

Syntetycznie ujmując zagadnienie, można powiedzieć, że wizja cierpienia i śmierci streszcza niejako ziemskie życie Jezusa. Cierpienie Chrystusa ma w pierwszym rzędzie moc zbawczą, dzięki czemu człowiek żyje w Bogu, mając tym samym udział w życiu wiecznym. Z tego też względu człowiek może autentyczniej przeżywać Chrystusa, który jest „początkiem i końcem wszystkiego i wszystkich".[13] Jan Paweł II konkluduje to tak: „W wyniku zbawczego czynu Chrystusa człowiek bytuje na ziemi z nadzieją życia i świętości wiecznej" (SD 15). Jednak miara i rodzaj przyjętego cierpienia objawiają „szerokość, długość i głębię miłości Chrystusa, przerastającą wszelkie pojęcia ludzkie"(Ef 3, 19). Chrystus cierpi nie tylko „dla nas i dla naszego zbawienia", lecz także po to, by z cierpiącymi się utożsamić.[14] Można nawet zaryzykować twierdzenie, że relacja Chrystusa do cierpiących jest znakiem rozpoznawczym Jego mesjańskiego posłannictwa, a zarazem szkołą służenia słabszym. Jego dzieła są czynami Zbawcy, których On sam dokonał. Chodzi tu o niesienie Dobrej Nowiny ubogim, głoszenie wolności więźniom, przywracanie wzroku ślepym, uwalnianie uciśnionych itp.[15] Dlatego ewangelie przedstawiają ubogich i cierpiących jako dotkniętych szlachetną i zbawczą mocą Jezusa. Jego czyny są więc oznakami mesjańskiego posłannictwa, jak również zwycięstwem Chrystusa nad własnym cierpieniem.[16]

Jezus pozostawiając swoim uczniom cierpienie (por. Hbr 3, 14), pozostawia je jako konieczną drogę naśladowania siebie (por. Mt 10, 24; J 15, 20; Dz 14, 22; Rz 8, 7), przez co równocześnie zapowiada ostateczne zwycięstwo nad cierpieniem jako eschatyczną nagrodę.[17] Jezus nie znosi cierpienia, ale w cierpieniu pociesza (por. Mt 5, 5). Może być ono nawet błogosławieństwem przygotowującym na nadejście Królestwa i pozwalającym objawić wielkie dzieła Boże (J 9, 3), chwałę Bożą, czyli także chwałę Syna Bożego (J 11, 14), jeżeli podejmuje się je w duchu i mocy Chrystusa.[18]

3. Realia starochrześcijańskiej tradycji patrystycznej

Uczniowie Chrystusa, pierwsi chrześcijanie, spodziewali się rychłego powrotu swego Pana. Jak wiadomo, opóźnienie paruzji, czyli na wskroś eschatycznej rzeczywistości, powodowało pierwsze kryzysy wiary chrześcijańskiej. Już pierwsze gminy chrześcijańskie padały ofiarą nienawiści swego otoczenia, żyjąc w klimacie niepewności i codziennej udręki.[19] Jeżeli cierpienie i naturalna śmierć chrześcijanina stanowiły problem dla wiary (dlaczego śmierć i cierpienie, skoro istnieje dobry Bóg?), to gwałtowne cierpienie i śmierć wyznawcy – męczennika, były nim tym bardziej. Owo cierpienie i śmierć były również często wyzwaniem dla chrześcijańskiej nadziei. A wiadomo dziś, że eschatologia w szerszym ujęciu oznacza otwarcie się wiary chrześcijanina na „absolutną przyszłość", czyli na Boga w Chrystusie, dawcę nadziei (Rz 15, 13). Właśnie Chrystus był i jest nadzieją wierzących, w tym również pierwszych męczenników. Bowiem jeżeli wiara wiąże męczennika całkowicie z Chrystusem, to nadzieja otwiera wierze całą przyszłość Chrystusa.[20]

Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że często zaskakujące wprost interpretacje dawali w tym względzie niektórzy greccy i łacińscy Ojcowie Kościoła.[21] I tak, św. Justyn ukazuje w swoich pismach interesujący oddźwięk współczesnej mu rzeczywistości. Chrześcijanie byli prześladowani. Męczennik chrześcijański wyczerpawszy często wszystkie argumenty, zwracał się do swoich prześladowców, grożąc im karą piekła.[22] Taki rodzaj argumentów nie przysposabiał chwały męczennikom. Zauważa to św. Justyn,[23] choć i on z tym problemem bardzo się boryka, o czym wydaje się świadczyć fragment jego *Apologii*.[24]

Z kolei dla św. Klemensa Aleksandryjskiego męczeństwo i cierpienie objawia prawdziwe męstwo chrześcijańskie, które nie pozwala zastraszyć się tym, co może spotkać wierzącego na zewnątrz. Skoro wielu pogan stawiło czoła cierpieniom, to chrześcijanie – powiada św. Klemens – nie mogą być od nich gorsi.[25]

Szczególnie wymowne są w tym względzie wypowiedzi Orygenesa, akcentującego w swoich wywodach „cierpienie z miłości". To przecież „Chrystus zstąpił na ziemię, litując się nad rodzajem ludzkim. Znosił też nasze cierpienia, zanim podjął cierpienie na Krzyżu i zanim raczył przyjąć nasze ciało. Gdyby bowiem nie cierpiał, nie przyszedłby dzielić z nami życia ludzkiego. Najpierw cierpiał, a następnie przyszedł i żył z nami. Jakież jest to cierpienie, którym cierpiał za nas? To miłość jest cierpieniem".[26]

Nie bez znaczenia jest także w tej kwestii stanowisko św. Atanazego, który w *Trzecim przemówieniu przeciwko Arianom* stwierdza, że „ciało przyjęte przez Słowo jest jego własnym ciałem, tak też mówimy, że cierpienia tego ciała są Jego cierpieniami, choć nie dotykają bóstwa. Jeżeli ciało, które cierpi, stało się ciałem kogoś innego, to również cierpienie należy przypisać temu innemu, skoro jednak ciało to jest ciałem Słowa, to trzeba koniecznie powiedzieć, że cierpienia cielesne stały się cierpieniami tego, do kogo to ciało należy".[27] W świetle tej wypowiedzi Chrystus staje się Mężem Boleści.

Stanowisko św. Atanazego podejmują Ojcowie Aleksandryjscy i Kapadoccy, jak np. św. Grzegorz z Nazjanzu, określający Chrystusa, nowego Adama, jako Boga, który stał się cierpiętliwy, przy czym tenże Ojciec Kościoła przyjmuje niecierpiętliwość Jego boskiej natury. Natomiast Grzegorz z Nyssy mówi o „Logosie, Bogu niecierpiętliwym", który „cierpi w ciele... pozostając w stanie niecierpiętliwości".[28] Z kolei św. Cyryl Aleksandryjski mówiąc o cierpieniu w związku z błędem Nestoriusza, uzasadnia w ostatnim anatematyzmie tzw. teopatyzm: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo Boże cierpiało w ciele, że zostało ukrzyżowane w swym ciele oraz że doznało śmierci stając się «pierworodnym między umarłymi», a dzięki temu – jako Bóg – jest życiem i ożywicielem, niech będzie wyłączony ze społeczności wierzących" (DS, 124).[29]

Wymowne jest ponadto twierdzenie Tertuliana, iż cierpienie znoszone niesłusznie posiada w oczach chrześcijanina walor ekspiacyjny. Na pierwszym miejscu ma ono ten walor dla samego męczennika. Męczennik jako człowiek grzeszny także potrzebuje odpuszczenia grzechów, co daje mu chrzest. Jednak męczeństwo i związane z nim cierpienie jest w tym wypadku niejako drugim chrztem.[30]

I wreszcie nie można pominąć wypowiedzi św. Maksyma Wyznawcy oraz św. Augustyna – uwypuklających zbawczy dla człowieka charakter cierpień Chrystusa. Pierwszy powiada, iż to Bóg na nowo wytyczył drogę zarośniętą cierpieniami, a uczynił to przez swoje cierpienie i przez przykład. Zachęcił nas także, byśmy Jego samego naśladowali tak, jak On pod tym względem dał nam przykład, biorąc na siebie cierpienie i śmierć.[31] Idący

natomiast po tej samej linii Augustyn dostrzega w cierpieniu chrzest krwi, zaś według niego męczennicy są naśladowcami Chrystusa.[32] Przy czym nie można zapominać o podkreślanym przez Augustyna karnym charakterze dolegliwości ciała. Bowiem także z powodu grzechu cierpi ciało człowieka. Dziedziczymy po pierwszych rodzicach cierpiętliwość cielesną: trudy, cierpienia, śmierć. Na cierpienie ludzie sami zasłużyli. W konkluzji jednak Augustyn stwierdza, że nikt nie może cierpieć i niezasłużenie doznawać nędzy, będąc pod opieką sprawiedliwego Boga.[33]

Podsumowując dotychczasowe myśli, nietrudno zauważyć, że na cierpienie brane zarówno ogólnie jak i uwzględniając jego zbawczo-eschatyczny charakter, można spojrzeć z kilku punktów: 1) jako na karę za grzech, gdzie człowiek poprzez zachwianie harmonii z Bogiem ponosi indywidualną odpowiedzialność; 2) jako na wartość oczyszczającą i próbę wierności Bogu. Jednak cierpienie było także szczególnym przejawem 3) miłości Boga wobec ludzi. Niezwykle trafnie to ujmuje Jan Paweł II, który powiada, że pierwszy wielki rozdział ewangelii cierpienia piszą ci, którzy cierpią wraz z Chrystusem, jednocząc swoje ludzkie cierpienie z Jego cierpieniem odkupieńczym (por. SD 26). Dały temu wyraz i to od początku chrześcijaństwa całe plejady męczenników i wyznawców Chrystusa wiernych słowom: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą" (Mt 10, 28), pokazując cierpienie jako wezwanie do ujawnienia moralnej wielkości i duchowej dojrzałości człowieka (por. SD 22).

4. Realia teologiczno-egzystencjalne

Już wcielenie się Bożego Syna, a co za tym idzie przyjęcie na siebie cierpienia, stanowi wyraz niezwykłej Bożej miłości. Przecież Bóg po to udziela się człowiekowi, by go przemienić, a w konsekwencji zbawić. Przez wcielenie człowiek otrzymuje życie z samego źródła życia Bożego – od Ojca. I dlatego o tym darze można powiedzieć, że jest on w swoim rodzaju czymś jedynym i niepowtarzalnym.[34] Poprzez wcielenie Chrystus wszedł w ludzką historię, biorąc na siebie wszystkie konsekwencje życia ludzkiego.[35]

Cała jednak wiara żyje i wyrosła ze zbawczego zdarzenia Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, przez co została wprost zorientowana na absolutną przyszłość wszystkiego i wszystkich w Chrystusie. Jan Paweł II stwierdzi, że „Zmartwychwstanie Chrystusa objawiło «chwałę przyszłego wieku», a równocześnie potwierdziło «chlubę krzyża»: ową chwałę, która zawiera się w samym cierpieniu Jezusa i która wielokrotnie odzwierciedliła się i odzwierciedla w cierpieniu człowieka jako wyraz jego duchowej wielkości" (S.A. 22). Z tej to właśnie racji całe chrześcijaństwo, jak i każda teo-

logiczna refleksja muszą być zorientowane eschatycznie.[36] Eschatologia we współczesnym rozumieniu to nie nauka o rzeczach ostatecznych człowieka i świata,[37] lecz nauka o Bogu doprowadzającym w Chrystusie całe stworzenie, a więc i cierpiącego w nim człowieka, do końca, tzn. do właściwego im historiozbawczego wypełnienia.[38] W takiej więc opcji należy, jak się wydaje, ustawić cierpienie, które właśnie w perspektywie śmierci i zmartwychwstania, czyli chwały Chrystusa, może zarówno dla jednostki, jak i dla całej wspólnoty Kościoła, zyskać zupełnie inny sens i znaczenie. Pewne myśli podpowiada nam tu Ojciec Święty, pisząc m.in.: „Motyw cierpienia i chwały posiada swą ściśle ewangeliczną charakterystykę, która wyjaśnia się przez odniesienie do Krzyża i Zmartwychwstania. Zmartwychwstanie stało się przede wszystkim objawieniem chwały, która odpowiada wywyższeniu Chrystusa przez Krzyż" (SD 22). Można więc powiedzieć w świetle tych słów, że przede wszystkim sam Chrystus ukazał Kościołowi drogę zmierzającą w czasie ku eschatycznej Pełni. Dlatego „być z Chrystusem" oznacza cierpieć „dla i z powodu Chrystusa" (por. SD 25), czyli po prostu wraz z Nim osiągnąć cel ostateczny.[39] Jesteśmy przecież uczniami Chrystusa, stąd nasze cierpienia mają konkretny cel i sens. „Cierpiąc wespół z Nim", cierpimy po to, by „wspólnie mieć udział w chwale" (Rz 8, 17). W innym zaś swoim liście Apostoł Paweł twierdzi: „Jeżeli nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa", to w tym celu, „aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągle bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele... przekonani, że Ten, który wskrzesił Jezusa, z Jezusem przywróci życie także nam" (2 Kor 4, 10-11.14; zob. SD 20). Każdy przeto człowiek, powiada Jan Paweł II, „ma udział w odkupieniu. Każdy też jest wezwany do współuczestnictwa w tym cierpieniu, przez które odkupienie się dokonało. Jest wezwany: do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które każde ludzkie cierpienie zostało także odkupione. Dokonując odkupienia przez cierpienie, Chrystus wyniósł zarazem ludzkie cierpienie na poziom odkupienia" (SD 19). Sens więc naszych cierpień polega także na tym, że mamy „nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć" (por. Flp 1, 29; Dz 9, 16; 2 Kor 11, 23-27). Z ludzkich cierpień znoszonych z Chrystusem, rodzi się już w chwili śmierci „bezmiar chwały przyszłego wieku".[40]

Można przeto powiedzieć, że cierpienie należy do chrześcijańskiej egzystencji w obrębie „już obecnej" i „jeszcze nie istniejącej" sytuacji, a zarazem przynależy także do niej uwolnienie się od cierpienia. „Ten [...] kto z wiarą przyjmuje uwalniające słowo o cierpieniu Chrystusa i o nowym życiu, kto Ukrzyżowanego uznaje za swojego Pana i poddaje się Jego panowaniu, a więc kto naśladując swego Pana, świadomie przyjmuje na siebie swój własny co-

dzienny krzyż i pozwala mu stać się determinującą siłą swej ziemskiej egzystencji – ten w Chrystusie będzie miał udział w nowym życiu i w nowej wolności. Nowa zaś wolność darowana ludziom w Chrystusie jest nie tylko wolnością od grzechu i prawa, ale zarazem wolnością od cierpienia i wolnością od śmierci, która jest ceną i owocem grzechu".[41] Można wyrazić to jeszcze inaczej, otóż owa objawiona w Chrystusie łaska przemienia cierpienie w radość, a śmierć w życie, umożliwiając pełną ufności wiarę, to zaś wziąwszy razem powoduje, że chrześcijanin „przekraczając próg nadziei", nie może buntować się przeciwko swemu Bogu, który w Chrystusowym cierpieniu objawił swe własne współcierpienie. W Chrystusie bowiem, w Jego cierpieniu i Krzyżu egzystuje Bóg, który pierwszy umiłował cierpiących ludzi, który zajął się cierpieniami świata i który utożsamia się niejako z każdym cierpiącym, pozwalając wypełnić się w Nim wszystkim cierpieniom świata i poszczególnych ludzi. Właśnie ten fakt nadaje cierpieniu jako takiemu eschatyczny charakter. Bowiem „jeżeli człowiek – mówi Jan Paweł II – staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa, to dlatego, że Chrystus otworzył swe cierpienia dla ludzi, że to On sam stał się w Swoim odkupieńczym cierpieniu poniekąd uczestnikiem wszystkich cierpień ludzkich. Człowiek odnajdując przez wiarę odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odkrywa zarazem w nim swoje własne cierpienia, odnajduje je przez wiarę na nowo" (SD 20) jako nasycone nową treścią i nowym znaczeniem, właśnie eschatologicznym. A więc przed wierzącym pogrążonym w cierpieniu otwiera się nowa perspektywa o ile pozostaje on we wspólnocie „bycia i życia" z Chrystusem, z Jego cierpieniem, śmiercią i zmartwychwstaniem. Słusznie przeto się mówi, że „chrześcijanin znajduje się niejako w sytuacji dialektycznego napięcia, pomiędzy „już" i „jeszcze nie". Pozostaje w świecie pełnym cierpienia i „jeszcze nie" doświadcza rzeczywistej wolności od bólu i łez, choć równocześnie „już" od tego wszystkiego jest wolny. Stąd można paradoksalnie stwierdzić, że cierpienie i wolność od niego, przynależą do chrześcijańskiej egzystencji. Ponieważ jedno i drugie ma postać krzyża, dlatego warto wiedzieć, że chrześcijanin znajduje się nieustannie w zbawczej i eschatycznej zarazem wobec niego postawie.[42] A więc cierpienie i śmierć jako nieodłączne części bytowania chrześcijanina wytyczają kierunek ku chwale, bowiem przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego (Dz 14, 22), zaś z perspektywą tegoż królestwa "łączy się nadzieja owej chwały, której początek jest w Krzyżu Chrystusa. Zmartwychwstanie objawiło tę chwałę eschatologiczną chwałę, która w Krzyżu Chrystusa była całkowicie przesłonięta bezmiarem cierpienia". I oto „uczestnicy cierpień Chrystusa są poprzez własne swoje cierpienia również wezwani do uczestnictwa w chwale" (SD 22). Można więc powiedzieć, że

inaczej wygląda cierpienie chrześcijanina, jeżeli jest podejmowane ze świadomością ścisłej więzi z Chrystusem, choć cierpienie zawsze jest próbą, czasem niezwykle ciężką próbą, której poddane zostaje człowieczeństwo (por. SD 23). W owej więzi z Chrystusem zawiera się myśl, że przez cierpienie wierzący otwiera sobie możliwość wejścia do chwały razem z Chrystusem. W tym sensie słowo „cierpieć" znaczy starać się jakby szczególnie być podatnym i otwartym na działanie zbawczych mocy Boga, ofiarowanych w Chrystusie ludzkości (SD 23). W takim ujęciu cierpienie może stać się nawet radością, gdyż przez świadome i mężne podejmowanie go w walce o pełnię życia z Chrystusem można mieć uzasadnioną nadzieję, iż „skoro wspólnie z Chrystusem cierpimy, wspólnie wespół z Nim będziemy uwielbieni".[43]

Analizując problem cierpienia w perspektywie prawdy o życiu wiecznym i udziale w chwale samego Boga, trzeba stwierdzić, że rozwiązanie tego zagadnienia nastąpi dopiero wtedy, gdy nadejdzie koniec czasu. Jedynie Bóg może ten świat pełen cierpień przemienić i jedynie On może definitywnie położyć kres cierpieniom towarzyszącym ludzkiej egzystencji. Bóg nie zadowala się tym, co niedoskonałe, ale spełnia to, co ostateczne. Czyni to przez urzeczywistnienie panowania Bożego, gdzie śmierć, a z nią i cierpienie, zostaną definitywnie przezwyciężone i Bóg stanie się wszystkim dla wszystkich (por. 1 Kor 15, 20-28).[44] Dopiero w przyszłości, po okresie wiary, cierpienia i smutku nastąpi pełne okupienie. Póki co dla cierpiącego chrześcijanina momentem decydującym jest nadzieja na życie bez cierpienia: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 24). Właśnie nadzieja uczy znosić aktualne cierpienia jako coś tymczasowego, a co więcej, rozumieć je i ujmować w kategoriach obietnicy: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale" (Rz 8, 17).[45] Stąd A. Nossol stwierdza, iż zbawcze zakotwiczenie w wydarzeniu Jezusa Chrystusa pozwala człowiekowi dojrzeć sensowność własnego bytu i historii. Eschatyczny wymiar Krzyża i zmartwychwstania Chrystusa prześwietla nie tylko mroczne głębiny cierpienia i śmierci ludzkiej, ale nakazuje chrześcijaninowi w nich spotykać Boga.[46]

Nowotestamentowe orędzie zapowiadające absolutną przyszłość, w której nie będzie cierpień, jak pisze autor Apokalipsy: „I otrze (Bóg) z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już (odtąd) nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły" (Obj 21, 3-4), jest przesłaniem niosącą pociechę, radosnym żądaniem, łaskawym wezwaniem do wytrwałego znoszenia cierpień „tu i teraz", lecz z nadzieją ostatecznej przyszłości, która już się zaczęła. Czas ostateczny nowego życia zaczął się już

w teraźniejszości i to właśnie z ukrzyżowanym i żywym Chrystusem.[47] Możemy powiedzieć za Janem Pawłem II, że jest to „swoisty paradoks słabości i mocy", którego wraz z Chrystusem doświadczają wszyscy uczestnicy Jego cierpień (SD 23). To dzięki cierpieniu staje się człowiek całkowicie nową istotą. „Znajduje jakby nową miarę całego swego życia i powołania" (SD 26). W sumie więc chrześcijanin to człowiek nadziei. Nie może się lękać przyszłości, gdyż wraz z nią zbliża się ku niemu Bóg w Chrystusie. Dlatego chrześcijańska nadzieja, której podstawą jest Bóg w Chrystusie, mówi nam, że absolutną przyszłością człowieka wierzącego jest Bóg, który sam jeden jest nośnikiem owej przyszłości.[48] W tym kontekście współbrzmią słowa Soboru Watykańskiego II, że w wypadku braku Bożego fundamentu i nadziei życia wiecznego, godność człowieka, jak to często dzisiaj widać, doznaje pewnego uszczerbku. Takie problemy, jak: życie i śmierć, wina i cierpienie pozostają bez rozwiązania, popychając często ludzi w rozpacz (por. KDK 21). To właśnie Sobór w swej dynamicznej wizji bytu, struktury i działania Ludu Bożego, przypomniał na nowo o eschatologicznym charakterze realizującego się już teraz w świecie Królestwa Bożego (por. rozdział VII KK), które opiera się na trwałym fundamencie – Chrystusie, będącym źródłem i przedmiotem nadziei dla chrześcijan uczestniczących w naśladowaniu Pana. Bo tylko chrześcijanie mocni w wierze i nadziei mogą oczekiwać przyszłej chwały i zjednoczenia wszystkich w Bogu-Człowieku, wszystkich uczestniczących w proroczej Jego funkcji.[49] W przeciwnym wypadku, jak poucza nowy *Katechizm Kościoła katolickiego*, „Doświadczenia zła, cierpienia, niesprawiedliwości i śmierci wydają się zaprzeczać Dobrej Nowinie; mogą one zachwiać wiarę i stać się dla niej pokusą" (KKK 164; por. tamże, 272). Stąd wierzący akceptując cierpienie powinien w nim dostrzec nowe życie. Ostatecznie bowiem w myśl słów św. Pawła: „Jeżeli [...] żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana" (por. Rz 14, 8), nic człowiekowi wierzącemu nie może zaszkodzić.[50] Ostatecznie przecież On sam w posłusznym przyjęciu cierpienia i śmierci jednoczy się z nami. Dlatego nie dziwi, że cierpienie i śmierć są szczytem zbawczego działania Boga i szczytem ludzkiej egzystencji, pozwalającej chrześcijaninowi na przejście do nowego, chwalebnego życia. Poprzez oddanie swego ciała i wylanie krwi, Jezus zawiera nierozerwalny związek z człowiekiem, stając się z nim jedno (por. J 6, 53-59).[51] Dzięki temu właśnie chrześcijanin powinien poczuć w sobie wezwanie do odwagi i męstwa, które jest poparte wymową Zmartwychwstania, bowiem ostatecznie – powiada Jan Paweł II – „Chrystus zwyciężył świat [...] swoim Zmartwychwstaniem, jednakże poprzez związek Zmartwychwstania z męką i śmiercią – zwyciężył ten świat równocześnie

swoim cierpieniem" (SD 25). Dlatego na innym miejscu Papież szczególnie podkreśla „twórczy charakter cierpienia". Po prostu „cierpienie Chrystusa stworzyło dobro odkupienia świata" (SD 24). I nie ma w tym żadnej przesady, gdyż dzięki paschalnemu wymiarowi tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania, Chrystus „zstępuje niejako do ostatecznych granic słabości i obezwładnienia człowieka – wszak kona przybity do Krzyża" (SD 23). Zmartwychwstanie zaś objawia „chwałę przyszłego wieku, a równocześnie potwierdza „chlubę Krzyża" (SD 22). Można zatem stwierdzić, że powszechny charakter cierpienia wprowadza nas w jego wymiar eschatyczny.

Nie wydaje się przeto dziwne, że w tym właśnie eschatycznym kontekście Jezus sam niejako żąda od ludzi, by brali na siebie czynnie ciężar cierpień, jakie im w udziale niesie ich ziemska egzystencja. Bowiem jedynym sposobem znalezienia życia jest nadanie mu prawdziwej jego wartości. Wydaje się, że Chrystus wyjaśnia nam to przez porównanie do ziarna, które musi obumrzeć, aby wydać owoc. Prawdziwym jednak motywem owego obumarcia była tajemnica Jego Krzyża, zaś paradoksalność tej tajemnicy występuje w ciągu całych dwudziestu wieków chrześcijaństwa, które się jawiło właśnie jako Jego Krzyż. Dlatego zarówno cierpienie, krzyż i zmartwychwstanie są konstytutywnym i niezbędnym elementem tego, by żyć wiecznie.[52]

Konkludując, trzeba powiedzieć, iż zarówno w świetle objawionych przekazów, jak i niezwykle pogłębionej refleksji Jana Pawła II zawartej w liście apostolskim *Salvifici doloris*, nie można właściwie odczytać zbawczego sensu cierpienia bez jego eschatycznego wymiaru. Niezliczona moc ludzkich cierpień rozpatrywanych samych w sobie byłaby naprawdę bez sensu, gdyby nie ich ujęcie w kontekście i na tle cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Można rzec nawet więcej, że dopiero w śmierci Chrystusa i Jego nowym życiu Bóg daje człowiekowi nowe widzenie i poznanie rzeczywistości cierpienia ściśle z ludzką egzystencją związanego. I choć Chrystus pozytywnie nam tego problemu nie rozwiązał, to jednak rzucił na niego promień jasnego światła. Przybliżył się do świata ludzkiego cierpienia przez to, że sam to cierpienie wziął na siebie (SD 16). Dobrowolnie je przyjął. Właśnie przez swoje cierpienie umiał sprawić, żeby człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16) (por. SD tamże). Po prostu Chrystus cierpienie opromienił miłością. Dlatego właśnie ono wraz z żywym słowem nauczania stało się dla uczestników cierpień Jezusowych w pierwszym i wszystkich następnych pokoleniach Jego uczniów i wyznawców źródłem nadziei, która zawieść nie może. Chociażby życiowe sytuacje były niezwykle rozpaczliwe i wprost nie do zniesienia, także i wtedy trzeba usiłować w nich dostrzec Boga i Jego zbawcze działanie, gdyż ostatecznie Chrystus nie podejmował cierpienia dla

samego cierpienia. Toć przecież Chrystusowy krzyż wytyczył nam kierunek ku Bogu.[53] Chrześcijanin nie zna drogi, która omijałaby cierpienie, ale zna drogę wiodącą poprzez cierpienie do Pełni. Dlatego powiada Jan Paweł II, że „świadkowie Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa pozostawili Kościołowi i ludzkości swoistą ewangelię cierpienia", którą sam Zbawiciel pisał własnym cierpieniem podjętym z miłości" (SD 25). Dlatego w pełnej ufności wierze i nadziei, ogrom ludzkich cierpień opromienionych blaskiem chwały Chrystusa, zmienia w sposób istotny egzystencjalny wymiar jednostek i całych wspólnot, a szczególnie wspólnotę Bożego ludu. Trzeba więc, „by przed Krzyżem na Kalwarii znaleźli się wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa, szczególnie ci, którzy cierpią z powodu swojej wiary w Niego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, aby ofiara ich cierpień przyśpieszyła wypełnienie się modlitwy samego Zbawiciela o jedność wszystkich" (SD 31).

PRZYPISY

[1] E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania*, „Znak" 29(1977) s. 278.

[2] Por. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, „W drodze" 9(1981) nr 3, s. 3

[3] Odtąd list apostolski *Salvifici doloris* ogłoszony przez Jana Pawła II dnia 11 II 1984 r. („Acta Apostolicae Sedis" 98(1984) s. 201-250) oznaczany będzie skrótem SD.

[4] Por. W. Hanc, *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, „Aten. Kapł." 98(1982) s. 46.

[5] Z listu Kongregacji Doktryny Wiary z 17 V 1979 *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*. AAS 71(1979) s. 939-940; tłum. polskie: „Kronika Diecezji Włocławskiej" 62(1979) s. 265

[6] Por. J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w przypowieściach prorockich Starego Testamentu*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, Lublin 1981, s. 15

[7] Por. tamże.

[8] Por. tamże, s. 16-17

[9] Zob. np. F. Jóźwiak, *Męka Chrystusa w Dziejach Apostolskich*, „Aten. Kapł." 97(1981) s. 446.

[10] Por. M. Ejsmont, *Sens cierpienia według Pisma Świętego*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 207.

[11] Por. J. Guellet, M.L. Ramlot, *Cierpienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1982, s. 156

[12] Por. A. Pronzato, *Co spotkało Boga i co spotkało ludzi*, „Communio" 8(1980) 3, s. 50-51; A.L. Szafrański, *Cierpienie w teologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 12(1979) s. 42.

[13] Por. W. Hanc, *Życie wieczne...*, art. cyt., s. 44.

[14] Por. W. Karcz, *Teologiczne spojrzenie na chorobę w praktyce duszpasterstwa chorych*, „Aten. Kapł." 90(1978) s. 345.

[15] Por. J. Ilnicka, *Notatki o chorych w Kościele*, „Znak" 23(1981) s. 1044.

[16] J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 360.

[17] Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 95-98.

[18] Por. J. Guellet, M.L. Ramlot, *Cierpienie*, art. cyt., s. 156.

[19] Por. W. Rordorf, *Nadzieja męczenników chrześcijańskich*, „Znak" 26(1984) s. 1387.

[20] Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 360-361.

[21] Por. W. Rordorf, *Nadzieja męczenników chrześcijańskich*, art.cyt., s. 1387.

[22] Tamże, s. 388-1389.

[23] „Lecz mógłby kto powtórzyć za rzekomymi owymi filozofami: to co mówimy o przyszłej karze niegodziwców w ogniu wiecznym, to tylko czcze słowa i postrach, jako że ludzi do życia cnotliwego skłonić pragniemy lękiem, a nie przekonaniem, iż to rzecz piękna i dobra"; Św. Justyn, *Apologia*, II, 9; cyt. za: *Dzieła Ojców Kościoła*, Poznań 1926, s. 88.

[24] „Jeśli tak nie jest, tedy nie ma Boga, albo jeśli Bóg jest, tedy się o ludzi nie troszczy, tedy też nie ma ani dobrego, ani złego, a prawodawcy jak się rzekło, postępują niesprawiedliwie, gdy karę wymierzają tym, co doskonałe ich przepisy przekraczają. Nie, nie oni są niesprawiedliwi, ani ich Ojciec, który przez słowo taką samą daje naukę, ale niesprawiedliwi są ci, co ich nie słuchają". Tamże.

[25] Por. Klemens Aleksandryjski, Strom. IV, 19, c. 55, 3; cyt. za: W. Rordorf, *Nadzieja męczenników chrześcijańskich*, art. cyt., 1391; zob. L. Małunowiczówna, *Ideał świętości w Kościele starożytnym*, „Aten. Kapł." 92(1979) s. 232.

[26] Orygenes, *Homilie na Księgę Ezechiela*, 6,6; cyt. za: Y. de Andia, *Cierpienie Chrystusa cierpieniem Boga*, „Communio" 4(1984) 1, s. 78.

[27] *Oratio III contra Arionos*, c. XXXII; cyt. za: Y. de Andia, *Cierpienie Chrystusa cierpieniem Boga*, art. cyt., s. 72-73.

[28] Tamże, s. 73.

[29] Zob. ponadto: Cyryl Aleksandryjski, *Wykład prawdziwej wiary w obronie tytułu Bogarodzica*, w: Pisma starochrześcijańskich pisarzy, Warszawa 1980, XVIII, 41; Y. de Andia, *Cierpienie Chrystusa cierpieniem Boga*, art. cyt., s. 74.

[30] Tertulian, *De Baptismo*, 16, cyt. za: W. Rordof, *Nadzieja męczenników chrześcijańskich*, art. cyt., s. 1393.

[31] Tamże, 1391-1392

[32] Por. Św. Augustyn, Dzieła Filozoficzne, III, 190, 212, 214. Cyt. za.: W. Eborowicz, *Cierpienie ludzi a cierpienie zwierząt według św. Augustyna i augustynistów XVII w.*, „Studia Pelplińskie" 3(1973) 248

[33] Tamże

[34] Por. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 88.

[35] Por. B. Przybylski, *Teologia zbawienia*, w: *Drogi zbawienia*, Poznań 1970, s. 449.

[36] Zob. A. Skowronek, *Eschatologiczny wymiar teologii i eschatologii*, „Aten. Kapł." 98(1982) s. 5-6.

[37] Jak to np. ujmuje jeszcze J. Pytel, *Eschatologia*, w: *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1982, s. 98.

[38] W. Hanc, *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, art. cyt., s. 44.

[39] Zob. J. Pytel, *Eschatologia*, art. cyt., s. 98.

[40] Por. M. Ejsmont, *Sens cierpienia według Pisma Świętego*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 209. Por. X.L. Dufour, *Cierpienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 157.

[41] H. Küng, *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1973, s. 62-63

[42] Por. R. Rogowski, *Wszystkie drogi prowadzą na Krzyż*, „Communio" 4(1984) 1, s. 7

[43] J. Rosłon, *Cierpienie w Nowym Testamencie*, „Coll. Theol." 45(1975) f. 3, s.107.

[44] H. Küng, *Bóg a cierpienie*, dz. cyt., s. 63-64.

[45] Tamże, s. 4.

[46] A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, dz. cyt., s. 90.

[47] H. Küng, *Bóg a cierpienie*, dz. cyt., s. 64.

[48] A. Nossol, *Wpływ wykształcenia teologicznego na formację kapłańską*, „Aten. Kapł." 95(1980) s. 350.

[49] W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu*, Warszawa 1987, s. 56-57.

[50] H. Küng, *Bóg a cierpienie*, dz. cyt., s. 6

[51] Por. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 82.

[52] Por. J. Lescrauvaet, *Paradoksalny charakter krzyża*, „Communio" 4(1984) 1, s. 58.

[53] Por. H. Küng, *Bóg a cierpienie*, dz. cyt., s. 67-68.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

PIELGRZYMOWANIE JAKO PRAKTYKA JUBILEUSZOWA

Wiele jest powodów, które z jednej strony uzasadniają pielgrzymowanie, a z drugiej – do niego wręcz wzywają. Najważniejszy z nich, bo decydujący o naturze pielgrzymowania, to powód religijny.

Na swój sposób rozumie pielgrzymowanie słowo Boże. Pielgrzymowanie w Biblii jest obecne na wiele sposobów. Człowiek biblijny jest ciągle „w drodze", przemierza przestrzenie w sensie dosłownym i przenośnym. Tam więc chrześcijanin w pierwszej kolejności będzie szukać przesłania, które kryje się w tej znanej praktyce religijnej. Można zaryzykować twierdzenie, że pielgrzymowanie jest obecne w Biblii, gdyż jest jednym z najbardziej podstawowych wyrazów bycia człowiekiem. Pielgrzymowanie przypomina człowiekowi jego kondycję, jako istoty *par excellence* „w drodze".

Zamierzeniem niniejszego artykułu, podjętego w kontekście obchodów jubileuszowych, jest refleksja nad religijnym wydźwiękiem pielgrzymowania. Po omówieniu starotestamentalnej instytucji jubileuszu, jako duchowego podłoża pielgrzymowania, zostanie przedstawione pielgrzymowanie jako zjawisko, jako wyraz bytowania człowieka, jako świadectwo i jako zadanie.

1. Idea jubileuszu

„Nam, wierzącym, Rok jubileuszowy ukaże całą głębię odkupienia, jakiego dokonał Chrystus przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Po tej śmierci nikt nie może być odłączony od miłości Boga (por. Rz 8, 21-39), chyba że z własnej winy. Łaska miłosierdzia wychodzi naprzeciw wszystkim, aby wszyscy, którzy zostali pojednani, mogli też dostąpić «zbawienia przez Jego życie» (Rz 5, 10)" (*Incarnationis mysterium* (IM), 6). Powyższy cytat ujmuje w sposób syntetyczny istotę jubileuszu. Jubileusz jest nie tylko przejawem radości z tytułu osiągniętego celu, zrealizowanego zamierzenia. Istotą jubileuszu w chrześcijańskim rozumieniu jest radość ze zbawienia, którego Bóg dokonał na rzecz ludzi. Z tego tytułu od początku jubileusz „był czasem w szczególny sposób poświęconym Bogu" (*Tertio millennio adveniente* (TMA), 12).

Obrzęd religijny jubileuszu wywodzi się ze Starego Testamentu (zob. Kpł 25, 8-12).[1] Jubileusz przypadał na każdy 50-ty rok.[2] Celem jubileuszu było przywrócenie, z mocy samego prawa, wolności Izraelicie, który popadł w niewolę z powodu zadłużenia, oraz powrót ziemi do jego pierwotnego właściciela, a więc uregulowanie praw wolności, własności i należności. Chociaż rozporządzenia w Księdze Kapłańskiej (rozdz. 25) miały charakter społeczny, to jednak ostateczne ich uzasadnienie miało podkład teologiczny. Przez odniesienie do wyjścia z Egiptu instytucja ta była zakorzeniona w tajemnicy ocalenia Izraela. Izraelici mieli odzyskiwać wolność – głosiło jubileuszowe orędzie – bo są „niewolnikami Jahwe", a ziemia miała wracać do swego pierwotnego właściciela, gdyż jest „własnością Pana".

Jubileusz, jako instytucja przywracająca sprawiedliwość społeczną, był jedyną tego rodzaju instytucją w świecie starożytnym. Żaden inny naród nie miał podobnej instytucji działającej na korzyść człowieka z mocy samego prawa. Starotestamentowa praktyka jubileuszu znalazła swoje przedłużenie, chociaż z daleko idącą transformacją w kierunku duchowym i nadprzyrodzonym, w Nowym Testamencie oraz w praktyce Kościoła.[3] Tak w Ewangeliach jak i w Dziejach Apostolskich czy w listach św. Pawła możemy natrafić na liczne aluzje do roku szabatowego, a także do roku jubileuszowego.[4]

2. Zobowiązujące przesłanie jubileuszu

Stałe jednostki czasu, które i dzisiaj wyznaczają rytm obchodu jubileuszu (25, 50, 100, 1000 lat), oparte na symbolice liczb, mają doniosłe znaczenie praktyczne – służą pamięci, przypominają, czego dokonał Bóg na rzecz swego ludu, Izraela, a przez niego na rzecz każdego człowieka i całego stworzenia. Świętując jubileusz, człowiek ogarnia dobro, którego stał się uczestnikiem w ciągu wyznaczonego jubileuszem czasu.

Dzieła Boże słusznie oczekują ze strony człowieka odpowiedzi w postaci podjętych zobowiązań. Zobowiązania te pomaga odczytać słowo Boże. W cytowanej już Księdze Kapłańskiej (25, 10) czytamy: „Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmijcie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz – każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu". Zobowiązania te miały w pierwszym rzędzie charakter społeczny: przywrócenie wolności, czyli emancypacja, darowanie długów, obrona słabych, odpoczynek ziemi. U podstaw jubileuszu leży wymóg zachowania sprawiedliwości społecznej. „Rok jubileuszowy miał służyć odnowie tej właśnie sprawiedliwości społecznej" (TMA, 13). Bez sprawiedliwości między ludźmi nie podobna być sprawiedliwym w oczach Tego, który jedyny jest Źródłem sprawiedliwości.

Czyny wyznaczane przez sprawiedliwość społeczną są niejako dopełniane przez akt szczerej pobożności – przez pielgrzymkę. „Praktyka obchodów jubileuszowych – czytamy w *Incarnationis mysterium* – wzbogaciła się w ciągu swych dziejów o pewne znaki, które są świadectwem wiary i wspomagają religijność chrześcijańskiego ludu. Wśród nich należy wymieć przede wszystkim pielgrzymkę" (IM, 7).

3. Fenomen pielgrzymowania

Sięgając po termin „pielgrzymka", należy uściślić, co się pod nim rozumie.[5] W znaczeniu szerokim „pielgrzymowanie" obejmuje podróżowanie do miejsc sławnych czy to z tytułu niezwykłych widoków, doniosłych wydarzeń, czy też szczególnie cennych dzieł ludzkiej myśli. W znaczeniu ścisłym „pielgrzymowanie" odnosi się jednak wyłącznie do dziedziny religijnej.

Aby można było mówić o pielgrzymowaniu w sensie religijnym, muszą być spełnione trzy istotne warunki: 1) musi być intencja odbycia podróży jako pielgrzymki, 2) musi chodzić o miejsce uważane za święte oraz 3) musi zaistnieć fakt odbycia takiej podróży. Świętości intencji i miejsca musi odpowiadać sakralny charakter podróży. Wszystkie trzy elementy są istotne, muszą występować łącznie. Pielgrzymem, zwanym ze staropolska pątnikiem, nie jest więc ktoś, kto odbywa sobie podróż do sanktuarium, do miejsca świętego. Podróżować można dla przyjemności, ciekawości, poznania czegoś jeszcze nie znanego, nawet gdyby to było faktycznie miejsce święte. Do pobudek religijnych zaliczamy: spełnienie ślubu, obietnicy, podziękowanie za otrzymane łaski, dla pobożności, celem zadośćuczynienia za wyrządzone zło, dla pokuty za grzechy, czy wreszcie dla szczególnie intensywnej prośby.

Motywacja religijna, a więc z pobudek religijnych, jest zresztą wymogiem w każdej religii, w każdym przedziale czasu, pod każdą szerokością geograficzną, aby daną podróż można było określić jako pielgrzymowanie.

Pielgrzymowanie jest praktyką powszechną i bardzo starą.[6] Znały ją wszystkie cywilizacje i religie starożytnego Bliskiego Wschodu na długo przed chrześcijaństwem. Takie centra kultury religijnej, jak Mezopotamia,[7] Egipt,[8] Grecja[9] czy Palestyna[10] miały swoje miejsca pielgrzymkowe. Wierzono, że w uprzywilejowanych miejscach, gdzie świat bogów objawił swoją dobroczynną moc, jest skłonny wysłuchać prośby swoich wyznawców, jest bardziej otwarty i dysponowany, aby się przychylić do oczekiwań człowieka.

W kręgu bliższym chrześcijańskiej idei pielgrzymowania oprócz Żydów, należy wymienić muzułmanów. W islamie pielgrzymka (*al-hajj*) należy do najważniejszych praktyk religijnych islamu, obok modlitwy, postu i jałmużny. Jest jednym z pięciu najważniejszych przykazań. Dla islamu pielgrzymka ma o wiele bardziej doniosłe znaczenie niż w innych religiach. Jest obowiązkiem dla każdego wiernego i wiernej do tego stopnia, że jeśli dana osoba nie dopełniła go sama przed śmiercią, powinien w jej imieniu

uczynić to ktoś z rodziny. Poza tym pielgrzymka niesie z sobą tyle elementów osobistych, społecznych i duchowych, że niczego nie da się z nią porównać. To prawdziwe zmartwychwstanie w porządku doczesnym: ludzie wszystkich klas, ras i stron czują się równi w wielbieniu Boga. Pielgrzymka w pojęciu wyznawców islamu to nawiedzanie przez aniołów i ludzi domu Bożego, Ka'by.[11] Koran wyznacza trzy miasta pielgrzymkowe: Mekkę – sanktuarium świętego kamienia Ka'by, Medynę – gdzie się znajduje grób Proroka i al-Quds (Jerozolimę) – miejsce jego wstąpienia do nieba.[12]

Tradycja pielgrzymowania w Izraelu[13] sięga jego biblijnych początków. Żydzi mają obowiązek odbyć przynajmniej raz w życiu pielgrzymkę do ziemi ojców, a mieszkający w *'Eretz Izrael* – powinni odbyć pielgrzymkę w trzy święta, zwane *Shalosh Regalim*: Paschę (*Pesah*), Zielone Święta (*Shawuot*, albo *Święto Tygodni*) i Namiotów (*Sukot*, albo *Kuczek*) (Wj 34,10-26; 23,14-17; Pwt 16, 1-17). Podróże do miejsca, „które wybierze sobie Pan", należy odbyć pieszo. Pielgrzym nazywa się *'olay regel* (= wstępujący pieszo).[14] Dla Żydów pielgrzymowanie do miejsca, gdzie przebywa Pan, było jednym z głównych nakazów prawa (Pwt 16, 16). Nikt nie mógł się uchylić od tego obowiązku (Wj 34, 24).

W początkowym okresie historii Izraela, za Sędziów i wczesnej monarchii, nie było tylko jednego miejsca pielgrzymowania. Izraelici zajęli miejsca kultu kananejskiego (wyżyny) dla kultu Jahwe. Pierwsza Księga Samuela (7, 15-17) podaje, że Samuel „sądził" kolejno w trzech sanktuariach: Betel, Gilgal i Mizpa. Obok nich istniały też inne sanktuaria, jak: Sychem, Szilo, Kiryat Yearim, Gibeon, na południu Bereszewa i Arad.[15] Jerozolima dołączyła jako ostatnia, zdobyta przez Dawida i obrana na stolicę królestwa.[16] Z czasem stała się jedynym miejscem, gdzie Izraelici mogli czcić Boga ofiarami. Przywódca rozłamu pokoleń, Jeroboam I, około 920 r. przed Chr. ustanowił w swoim separatystycznym królestwie, znanym w historii jako Królestwo Północne albo Izraela, dwa miejsca pielgrzymkowe, Betel i Dan (1Krl 12, 26-33).[17] Każde z miejsc pielgrzymkowych miało swoją religijną wymowę z racji związanych z nim wydarzeń. Z czasem, z powodu centralizacji kultu w świątyni jerozolimskiej,[18] celem pielgrzymowania Żydów, tak z terenów Palestyny jak i z diaspory, nie wyłączając „bojących się Boga" cudzoziemców i prozelitów, stała się góra Syjon (zob. 1Krl 8, 41). W okresie Drugiej świątyni (515 przed Chr. – 70 po Chr.), zwłaszcza w jego końcowej fazie (I w. przed Chr. – 68 r. po Chr.), ruch pielgrzymkowy – jeśli wierzyć Filonowi,[19] Józefowi Flawiuszowi,[20] czy literaturze rabinackiej[21] – przybrał rozmiary imponujące. Klimat starotestamentalnego pielgrzymowania do świątyni oddają tzw. Psalmy wstępowania (Ps 120-134). Wstępujący do miasta są pełni szczęścia i radości, że oto było im dane stanąć tam, spodobało się Bogu zamieszkać pośród swego ludu.

Zburzenie świątyni przez Rzymian w 70 roku po Chr. było wielką tragedią całego narodu żydowskiego. Z imponującego kompleksu zabudowań świątynnych ocalał jedynie mur zewnętrzny podtrzymujący platformę placu świątynnego. Do niewielkiego fragmentu tego muru – jedynej pozostałości po świątyni – zwanego potocznie Murem Płaczu albo Zachodnim, pielgrzymowanie Żydów od czasu jej zburzenia trwa do dziś. W rocznicę zburzenia świątyni, 9 sierpnia (*Teisha be'Av*), ma szczególnie uroczysty wyraz. Tradycja rabinacka głosi, że Obecność Boża, *Szekina*, nie oddaliła się od zburzonej świątyni, przeciwnie – przywarła do Muru Zachodniego.[22] Widok Żydów-pielgrzymów płaczących i modlących się przy tym Murze porusza do głębi.

W chrześcijaństwie pielgrzymowanie zarówno od strony formy, motywacji jak treści bardzo się rozwinęło w ciągu wieków. Te zagadnienia zostaną omówione niżej. W tym miejscu wspomnimy tylko o pielgrzymowaniu do ziemskiej Ojczyzny Chrystusa – Palestyny. Najstarsze wzmianki o udawaniu się do Ziemi Świętej sięgają wprawdzie drugiej połowy II w. (Meliton z Sardes), ale nie mają one jeszcze charakteru nawiedzania miejsc związanych z Chrystusem jako świętych. Podróż Melitona tylko przy bardzo szerokim rozumieniu terminu „pielgrzymowanie" można podciągnąć do tej kategorii. Udał się on do ojczyzny Chrystusa raczej, by poznać niż nawiedzić miejsca w Nim związane. Podobnie było w pół wieku później z Orygenesem.

Dopiero od połowy IV w., to jest odkąd chrześcijaństwo uzyskało prawo istnienia w Cesarstwie Rzymskim dzięki edyktowi Konstantyna Wielkiego (312 r.), nawiedzanie miejsc związanych z wydarzeniami z życia Chrystusa nabrało charakteru pielgrzymowania.

Św. Helena, matka cesarza Konstantyna, rozpoczyna ruch pielgrzymkowy do Ziemi Chrystusa. Spośród idących w jej ślady wspomnijmy najstarszych: pielgrzyma z Bordeaux,[23] Egerię,[24] Hieronima,[25] jego dobrodziejki i duchowe córki: Melanię, Paulę, Eustochium. W ciągu wieków nawet w najtrudniejszych okresach dla chrześcijaństwa w Ziemi Świętej – takimi były czasy dominacji arabskiej i tureckiej – nie brakowało ludzi odważnych, którzy podejmowali trud drogi, czy to ze względu na pobożność, pokutę, spełnienie danej obietnicy czy ślubu.[26] Nie sposób pominąć udziału Polaków w ruchu pielgrzymkowym, zarówno do Ziemi Świętej,[27] jak i do grobu Apostoła Jakuba w Compostelli,[28] czy do Rzymu.[29]

Gdy chodzi o Ziemię Świętą, Polacy zdążają tam poczynając od uczestników wypraw krzyżowych, rycerza Jaksy i księcia Henryka Sandomierskiego, poprzez wspomnianego Anzelma, księcia Mikołaja Radziwiłła (Sierotki), J. Słowackiego, I. Domeykę, księcia Stanisława Sanguszkę, po Zofię Kossak-Szczucką i bpa Karola Wojtyłę, nie mówiąc o niezliczonej rzeszy pozostałych Rodaków, którzy – mniej znani i sławni – szeroką falą nawiedzają miejsca święte w ziemskiej ojczyźnie Chrystusa.[30]

Kiedy przyjrzeć się pielgrzymującym, to w ciągu wieków można wyróżnić trzy zasadnicze grupy odbywających podróż do Ziemi Świętej: jedni to członkowie elity duchowej, kulturalnej, ekonomicznej, drudzy to pokutnicy, a trzecia grupa to asceci. Pierwsi – elita – bardziej podróżowali niż pielgrzymowali; pokutnicy to pielgrzymi odbywający w ten sposób karę za najcięższe grzechy i zbrodnie; wreszcie grupę najliczniejszą stanowią pielgrzymi podejmujący tę praktykę z czystej pobożności.[31]

4. Ludzki wymiar pielgrzymowania

Kiedy dziecko stawia pierwsze kroki, nie wie jeszcze, że już wyrusza w drogę, która będzie odsłaniać przed nim horyzonty piękna, uroku i czaru, albo też fatamorgany i miraże obietnic bez pokrycia. U kresu tej drogi, w którą wyrusza jako dziecko, będzie mógł spojrzeć wstecz dzięki pamięci, niestety nie przebiegnie jej z powrotem. Na drugim krańcu życia spotka

albo szczęście, pokój, ukojenie, albo też rozczarowanie, poczucie straconej bezpowrotnie szansy, nierzadko rozpacz.

Od czego zależy, czym kiedyś zaowocuje stawiany dzisiaj pierwszy krok? Od samej drogi, własnego wyboru, przeznaczenia? Nie wszystko da się przewidzieć, uwzględnić, przygotować. Tak więc życie jest nie tylko pokonywaniem przestrzeni, jest też koniecznością dokonywania wyborów, jest więc dramatem. Z pewnością trzeba zrobić wszystko, aby obrać drogę właściwą, aby partię życia rozegrać odpowiedzialnie i mądrze. Dojdzie do celu ten, kto obiera właściwą drogę, kto czyta uważnie drogowskazy przy każdym skrzyżowaniu czy rozdwojeniu szlaków, kto posila się pożywnym pokarmem, kto nie zadaje się z niepewnym towarzystwem, kto umiejętnie rozkłada siły.

Wyróżnia się trzy typy podróży, które stanowią szczególny rodzaj pielgrzymowania, bo pielgrzymowania do dobra: jest to podróż „do wewnątrz", podróż „w górę", wreszcie podróż „na zewnątrz".[32]

Podróż „do wnętrza" oznacza najpierw spotkanie z wartościami, które się odkrywa „wchodząc w siebie". Słyszy się wewnętrzny głos, wezwanie, aby „wstępować w siebie". Jest to najdłuższa droga, jaką przychodzi człowiekowi przebyć. Droga ta prowadzi od siebie ku Bogu. O ile bowiem człowiek z natury jak gdyby zwrócony jest „ku sobie", o tyle jego rozwój polega właśnie na wstępowaniu w głąb siebie. Pielgrzym, który wkroczył na drogę wiodącą do własnego wnętrza, do sanktuarium swego sumienia, by spotkać tam Boga, staje się człowiekiem „wewnętrznym", człowiekiem skupienia i milczenia, kontemplacji i spójności, pogody ducha i pokoju. Jego wnętrze promieniuje światłem i dobrem. Pielgrzymowanie w sensie dosłownym jest obrazem wewnętrznego stanu człowieka, zstępującego w głąb siebie, by spotkać Jedynego. „Pielgrzymowanie to znacznie więcej aniżeli zwiedzanie i poznawanie interesujących zabytków i miejsc. Jest to równie fascynująca wyprawa w głąb samego siebie, polegająca na odważnym i cierpliwym zgłębianiu najskrytszych zakamarków własnego wnętrza. Pielgrzymowanie zakłada owocny namysł nad swoją tożsamością, o której wiadomo, że w odwiedzanych i poznawanych miejscach ma ona swoje ugruntowanie i sens".[33]

Taką podróż „do wnętrza" odbyli już dawno temu tacy ludzie jak Amos, który każe szukać Pana, a nie obiegać sanktuaria Betel, Gilgal czy Beer-Szebę (Am 5, 5n), czy Izajasz, który zarzuca ludowi, że sercem jest daleko od Boga (Iz 29, 13; por. Mt 15, 8; Mk 7, 6). Podobny głos spotkamy w tradycji islamskiej. Sufi al-Hallaj wyznaje: „Lud odbywa pielgrzymkę do Mekki, ja natomiast udaję się w pielgrzymce do Tego, który zamieszkuje moje serce. Oni składają ofiary, ja zaś składam w ofierze moją duszę i krew".[34] Nie jest to głos odosobniony. Mówi się o wielkiej Rabi'a, że gdy kiedy w drodze do Mekki została sama na pustyni, modliła się: „Boże mój, ... Ka'ba to tylko kamień. To, czego szukam, to Twoje oblicze".[35] Listę podobnych świadectw można by

wydłużać. Jako chrześcijanie, nie mamy szczególnych trudności z rozgraniczeniem porządku znaków i treści, na które owe znaki wskazują.

Drugi rodzaj podróżowania, „w górę", to dojrzewanie, czyli pokonywanie dystansu między stanem niedoskonałości i doskonałości, między niedojrzałością i dojrzałością, między beztroską a odpowiedzialnością. Od dzieciństwa do wieku dojrzałego człowiek przebywa ogromną przestrzeń. Jakże inny jest świat doznawania, rozumienia i wartościowania dziecka, człowieka dojrzewającego, dorosłego, wreszcie w starości. Transformacja, którą przechodzimy, jest trasą wyznaczaną przez samo życie. Korzystanie z drogowskazów, rad, sugestii, natchnień, przy współpracy z łaską, to właśnie pielgrzymka ku doskonałości, będącej celem życia. Kresem tego typu pielgrzymowania jest według św. Pawła doskonałość Chrystusa (zob. Ef 4, 13).

Wreszcie trzeci typ duchowego pielgrzymowania to podróż „na zewnątrz", to droga prowadząca do spotkania z drugim człowiekiem. Droga bowiem o tyle ma sens, o ile prowadzi do spotkania. Gdy prowadzi do spotkania *sacrum*, staje się pielgrzymką. Spotkanie z *sacrum* – z Bogiem w znakach Jego obecności. Szczególnym zaś znakiem obecności Boga jest drugi człowiek, gdyż jest on świątynią tego samego Boga, który przebywa w świątyni, ale jeszcze bardziej realnie w sanktuarium ludzkiego serca. Na takim tle podróż „na zewnątrz" staje się podróżą czynu, budowania więzi, podróżą-pielgrzymką, której kresem jest spotkanie z drugim w jego człowieczeństwie, w bogactwie jego wartości religijnych, moralnych, kulturowych. Jest to podróż do tajemnicy jedności w wielości. Soborowa deklaracja *Nostra aetate* ukazuje różnorodność religii i kultur jako bogactwo będące wyrazem i świadectwem bogactwa Boga Stworzyciela i Ojca wszystkich ludzi. W świetle jej stwierdzeń dla chrześcijanina pełnia Objawienia,[36] którą jest wyróżniony, oznacza wezwanie do większej pokory, a pielgrzymowanie do braci inaczej wierzących i myślących odbiera jako zadanie do świadczenia o miłości Boga do każdego człowieka. Wszystkie tradycje religijne w ten czy inny sposób zmierzają do otwarcia oczu swoich wyznawców na bogactwo duchowego doświadczenia całej rodziny ludzkiej.[37] Czy to będzie buddyzm, islam czy judaizm – każda z tych tradycji kryje bogactwa, które mogą wzajemnie ludzi ubogacać i pomagać w lepszym zrozumieniu prawdy, która w Jezusie Chrystusie objawia się w całej pełni.[38] Należy w tym miejscu zaznaczyć, że pielgrzymowanie „na zewnątrz", właściwie rozumiane, podejmuje się nie z poczucia niedosytu, zawodu własnym światem ducha, ani nie dla prozelityzmu, lecz właśnie w imię wierności własnej tożsamości i pokory, która umie się cieszyć każdym dobrem, gdzie by ono nie było. Bóg bowiem nie jest zazdrosny, swoimi dobrami dzieli się i obdarza wszystkich ludzi według sobie znanych kryteriów.

Również warte podkreślenia jest, że pielgrzymowanie „na zewnątrz" to nie tylko podróż „do" i „po", to również – w przypadku chrześcijanina tym bardziej – podróż „z": podróż ze świadectwem miłości niosącej pomoc, pochylającej się nad potrzebującymi, przemawiającej w imieniu tych, którzy głosu nie mają albo nie umieją mówić, by cieszyć się z cieszącymi i płakać z płaczącymi. Podróż „na zewnątrz" osiąga apogeum doskonałości, gdy jest pielgrzymką z Chrystusem, w imię solidarności z drugim człowiekiem. „Coście uczynili jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Drugi człowiek jest świątynią Chrystusa, do której się pielgrzymuje z wiarą słuchającą i miłością posługującą.[39]

Pielgrzymka angażuje człowieka całego. Jej przygotowywanie już każe wybiec w przyszłość, każe wytężyć myśl i wyobraźnię, aby przygotować wszystko, co istotne, a jednocześnie uwolnić się od zbędnego balastu. Pielgrzymowanie sprawia, że *homo in via* świadomie przeżywa przemijanie czasu, zmianę dnia nocy, zmieniające się krajobrazy i to, co ma mu do zaofiarowania miejsce, gdzie się zatrzyma na spoczynek – jak Jakubowi – kamień pod głowę i rozgwieżdżone niebo nad głową. Pielgrzym to ten, kto wzdycha z autorem natchnionym: „Panie, jestem przechodniem w twojej ziemi, pielgrzymem, jak wszyscy moi ojcowie" (Ps 39, 13). Albo jak mówi Augustyn: „Wszyscy jesteśmy pielgrzymami. Jest nim chrześcijanin, również w swoim domu i w swojej ojczyźnie, nie widzi się kimś innym jak tylko pielgrzymem".[40]

Pielgrzymowanie w rozumieniu potocznym jest również źródłem innych ubogacających przeżyć. Wymienione wyżej typy pielgrzymowania mają jako wspólny mianownik, tzw. „dysonans poznawczy", który powoduje ruch o charakterze rozwojowym, wszakże nie płynnym lecz skokowym. Na pewnym etapie doświadczenie przerasta dotychczasowy świat myśli i wyobrażeń. To powoduje napięcie zmuszające do rewizji dotychczasowego światopoglądu, wiedzy i mądrości. Uświadomienie sobie iż dotychczasowy stan wiedzy nie jest adekwatny do rzeczywistości jest motorem rozwoju myślenia, rozszerza horyzonty wyobraźni.[41] Wiele razy podczas podróży wewnętrznej człowiek musi przekraczać kolejne rubikony, które zmieniają go dogłębnie. Dla ludzi wychowanych na Biblii taki obraz życia ludzkiego to rys pedagogii Bożej. Izrael podczas wędrówki przez pustynię wiele razy doświadczył owej wychowawczej interwencji Boga, która miała na celu uformowanie go na dojrzały podmiot wiary.

Jeśli sięgnąć do literatury, znajdziemy tam dwie postaci, które wydają się być obrazem kondycji człowieka „w drodze": Abraham i Odyseusz. Jednym paradygmatem *hominis viatoris* jest biblijny Abraham. Dom, który miał opuścić, to nie tylko cztery

ściany kamienicy w Ur, lecz całokształt uwarunkowań i ograniczeń, na które skazany jest człowiek wybierający opcję życiowego establishmentu. Wyrażenie „wyjdź" (hbr. *lekh lekha*) oznacza wezwania do wyruszenia definitywnie w drogę. Drugim jest Odyseusz. Jest wszakże zasadnicza różnica między Abrahamem a Odyseuszem. Abraham wychodzi, aby nie wrócić. Jego przeznaczeniem jest doświadczyć owoców życzliwości Boga w postaci syna, błogosławieństwa i obietnicy ziemi. Odyseusz obraca się w kręgu zamkniętym, wraca do swej Itaki, do domu, z którego wyszedł w potrzebie wojennej, tułacz ścigany po morzach gniewem jednych bogów, wspierany opieką innych. Odysem kieruje nostalgia za domem, za wierną żoną, synem i własnością, Abraham ma przed sobą nieznane horyzonty, za którymi jest cel jego pielgrzymowania. I chociaż obaj ostatecznie spoczną w grobie, dla Abrahama nie będzie to skutek ślepego losu, lecz dożycie pełni lat, bo taki jest los sprawiedliwych.

Tylko człowiek, który ma odwagę otwierać się na ryzyko wiary, ma szansę doświadczyć Ducha, który „tchnie kędy chce". Psychologowie nazywają taką postawę „postkonwencjonalną", chrześcijanie widzą w niej przejaw wolności, jako jednego z najważniejszych charyzmatów Ducha. Droga z Egiptu, pod którym język symbolu rozumie zespół wielorakich uzależnień, zniewoleń, do stanu wolności i samostanowienia, wiedzie przez pustynię wyzwolenia i odrodzenia. Między Egiptem a Ziemią Obiecaną rodzi się nowe pokolenie ludzi wolnych. Idąc po linii tej myśli, można powiedzieć, że człowiek pielgrzymuje najpierw i przede wszystkim w wymiarze ducha. W tym rozumieniu pielgrzymowanie wewnętrzne nie odbywa się w przestrzeni fizycznej, jednak wpisane jest w kategorię czasu – trwa przez całe doczesne życie człowieka. Droga „wewnętrzna" prowadzi go od samego siebie ku wartościom objawionym: ku Bogu, ku drogiemu człowiekowi, ku prawdziwej miłości, ku prawdzie, wolności, sprawiedliwości, wspólnocie, pokojowi.

Tak więc zarówno w porządku doczesnym jak i nadprzyrodzonym Abraham jawi się, jako paradygmat kondycji istoty ludzkiej, będącej z natury „w przejściu" między „domem ojca" z wszystkim, co ten zwrot zawiera, a domem Ojca, który jest w niebie. Czas i przestrzeń to składowe owego „przechodzenia", które pod wpływem wiary, czyli otwarcia na wymiar ducha, staje się pielgrzymowaniem.

5. Duchowość pielgrzymowania

Pielgrzymka – pisze Ojciec Święty w *Incarnationis mysterium* – „uświadamia nam kondycję człowieka, którego życie często opisuje się jako wędrówkę. Od narodzin do śmierci każdy z nas znajduje się w szczególnej kondycji *homo viator*. Pismo Święte ze swej strony wielokrotnie podkreśla wartość pielgrzymowania do miejsc świętych: tradycja nakazywała, aby Izraelita udawał się z pielgrzymką do miasta, w którym była przechowywana arka przy-

mierza, albo by nawiedzał sanktuarium w Betel (por. Sdz 20, 18) lub w Szilo, gdzie została wysłuchana modlitwa Anny, matki Samuela (por. 1Sm 1, 3). Poddając się dobrowolnie nakazom Prawa, także Jezus wraz z Maryją i Józefem udał się jako pielgrzym do świętego miasta Jeruzalem (por. Łk 2, 41). Historia Kościoła jest żywą kroniką pielgrzymki, która nigdy się nie kończy. Bardzo wielu wiernych, pogłębia swą religijność podejmując wędrówkę, której celem jest miasto świętych Piotra i Pawła, Ziemia Święta lub stare i nowe sanktuaria poświęcone Maryi i Świętym" (IM, 7).

Człowiek pielgrzymuje najpierw, gdyż jest *homo viator*, istotą w drodze. Jesteśmy, jako ludzie, pielgrzymami na tej ziemi, niejako w przejściu. Nie mamy bowiem tutaj stałego mieszkania, jesteśmy wygnańcami i przechodniami w drodze do prawdziwej ojczyzny, którą jest świat przyszły (zob. Flp 3, 20; Hbr 11, 13-16). Dlatego Pismo Święte dowartościowuje cywilizację nomadów, ludzi mieszkających pod namiotami, jak Rekabici (zob. Jer 35, 6-10; 2 Krl 10, 15.23). Człowiek spędzający dni swojego życia pod namiotem, jest z gruntu człowiekiem wolnym, każdej chwili może zwinąć swój namiot i przenieść się gdzie indziej (por. Iz 38, 12), tam, gdzie mu wskażą wyrocznie Boga. Symbolem kondycji *homo viator* jest Izrael będący 40 lat w drodze do Ziemi Kanaan. Kiedy osiądzie wreszcie w ziemi mlekiem i miodem płynącej, usłyszy jednak ostrzeżenie, aby budując domy i wzrastając w bogactwo, nie zapomniał o swoim Bogu (zob. Pwt 6, 11n; 8, 12n). Życiowy *establishment* jest negatywną alternatywą dla kondycji *homo viator*. Człowiek pielgrzymuje najpierw i przede wszystkim, gdyż jest *homo viator*, istotą w drodze. Jesteśmy, jako ludzie, pielgrzymami na tej ziemi, niejako w przejściu. Nie mamy bowiem tutaj stałego mieszkania, jesteśmy wygnańcami i przechodniami w drodze do prawdziwej ojczyzny, którą jest świat przyszły (zob. Flp 3, 20; Hbr 11, 13-16). Dlatego Pismo Święte dowartościowuje cywilizację nomadów, ludzi mieszkających pod namiotami, jak Rekabici (zob. Jer 35, 6-10; 2 Krl 10, 15.23). Człowiek spędzający dni swojego życia pod namiotem, jest z gruntu człowiekiem wolnym, każdej chwili może zwinąć swój namiot i przenieść się gdzie indziej (por. Iz 38, 12), tam, gdzie mu wskażą wyrocznie Boga. Symbolem kondycji *homo viator* jest Izrael będący 40 lat w drodze do Ziemi Kanaan. Kiedy osiądzie wreszcie w ziemi mlekiem i miodem płynącej, usłyszy jednak ostrzeżenie, aby budując domy i wzrastając w bogactwo, nie zapomniał o swoim Bogu (zob. Pwt 6, 11n; 8, 12n). Życiowy *establishment* jest negatywną alternatywą dla kondycji *homo viator*.

Duchowość pielgrzymowania nie jest jakimś wyjątkowym rodzajem duchowości. To duchowość skondensowana w przeżyciu drogi, spotkania i uczestnictwa, do której chrześcijanin został wezwany w chwili Chrztu.

Pierwszym, którego w takim świetle ukazuje Pismo Święte, jest Abraham. Jego podróż do odległej ziemi Kanaan staje się pielgrzymką, gdyż podjął ją na rozkaz Boga: „Wyjdź z twojej ziemi...do ziemi, którą ci ukażę" (Rdz 12, 1n). List do Hebrajczyków wskazuje na dwa czynniki, które sprawiły, że podróż Abrahama z Ur do Kanaanu stała się pielgrzymowaniem, są nimi: wiara i świadomość bycia *cudzoziemcem*, a więc człowiekiem *in via* (Hbr 11, 8-10). Podkreślenie skąd ma Abraham wyruszyć i dokąd dojść, wskazuje na jeden z istotnych elementów pielgrzymowania – podróż. Dwa inne: intencja i świętość miejsca, pozostają ukryte. Intencja kryje się w posłuszeństwie Bogu i we wierze okazanej słowu Bożemu, świętość miejsca jest *implicite* zawarta w obietnicy ziemi (zob. Pwt 11, 12), którą Bóg postanowił dać potomstwu Abrahama, a przedtem wyznaczył jako miejsce spotkania. W świetle Objawienia okazuje się wszakże iż ziemia, którą Bóg zapowiedział ukazać Abrahamowi, to już nie Kanaan, lecz rzeczywistość, której ta ziemia miała być figurą – Królestwo Boże.

Na długo więc przed tym, jak według tradycji biblijnych Mojżesz nakazał Izraelitom trzy razy do roku stawić się przed Panem (zob. Wj 34, 10-26; 23, 14-17; Pwt 16, 1-17), wybrał się w swą szczególną podróż do dalekiej i nie znanej ziemi Abraham, ojciec Narodu wybranego.

Inny typ pielgrzymowania reprezentuje Jakub (zob. Rdz 25, 19-34; 27-28). Młodzieńcze zachowanie Jakuba wskazuje na to, że z jednej strony poważnie cierpi na kompleks niższości, gdyż pierworodnym jest Ezaw, z drugiej zaś strony jest w dalszym ciągu uzależniony psychicznie od swojej matki, której nie kontrolowany instynkt macierzyński sprawia, że Rebeka psychicznie nadal Jakuba nosi w swoim łonie. Biblijny autor przedstawia sytuację jako patową. Gdyby miała trwać tak dalej, nigdy Jakub nie poznałby Boga, ziemi poza granicami pastwisk ojcowskich trzód i poza nie zaspokojonym głodem samorealizacji. Bóg niejako „wypędził" Jakuba z namiotu matki! Posługując się gniewem Ezawa, oszukanego wyłudzeniem ojcowskiego błogosławieństwa zastrzeżonego dla syna pierworodnego. W Betel, w niezwykłej nocnej scenerii, Jakub ma przedziwne widzenie drabiny łączącej ziemię z niebem, po której wchodzili i schodzili aniołowie (Rdz 28, 10-22). Senne widzenie uświadomiło Jakubowi, że miejsce, na które przybył jako uciekinier, jest miejscem świętym, o czym nie wiedział. Było to odkrycie nie tylko przerażające; ono przemieniło życie Jakuba z ucieczki w pielgrzymowanie, dotychczasowe działania – z zabiegów o promocję społeczną, w powołanie i misję, z ateisty pragmatyka stał się sobą człowiekiem „wadzącym się z Bogiem".

Jeszcze inną drogę przyszło przebyć Mojżeszowi (Wj 2 – Pwt 34). Cudownie uratowany od śmierci, cieszył się wszystkimi względami i przywilejami członka rodziny królewskiej, jako przybrany syn córki faraona. Nie satysfakcjonowała go w pełni pozycja męża stanu. Odczuwał potrzebę powrotu do korzeni swojej hebrajskiej tożsamości. Jako polityk jedną widział drogę do rozwiązania konfliktów: użycie siły jako środka gwarantującego skuteczność. Niebawem miał się przekonać, że cel nie uświęca środków, że niesprawiedliwości nie można usuwać inną niesprawiedliwością (faktycznie zabił człowieka, by uwolnić człowieka od przemocy). Z wysoko postawionego urzędnika nagle staje się ściganym, tułaczem. Czterdzieści lat życia oddanych Egiptowi, jedno uderzenie zmieniło na kolejnych czterdzieści lat tułaczki. Widzenie płonącego krzewu jeszcze raz znaczy radykalną zmianę w życiu Mojżesza. Przez trzecie 40 lat swego życia będzie stał na czele ludu Jahwe, wyzwolonego z domu niewoli, prowadząc go w piel-

grzymce do Ziemi Obiecanej. I chociaż sam do niej nie wejdzie, przecież zobaczy ją z góry Nebo. Pielgrzymowaniu fizycznemu, w życiu duchowym Mojżesza odpowiada droga wewnętrzna. Księga Liczb mówi, że nie było człowieka łagodniejszego od Mojżesza (Lb 12, 3), poza tym żył z ciągłą świadomością obecności Bożej: „jakby widział Niewidzialnego" (Hbr 11, 27). Droga wewnętrzna, którą człowiek przebywa, jest o wiele dłuższa i absorbująca niż trud fizycznej drogi.

Kolejną postacią, której pielgrzymowanie duchowe, jest i dzisiaj aktualne, to Samuel (zob. 1S 2-3; 7). Oddany jeszcze w dzieciństwie na służbę Bożą, z powodu zaniedbań wychowawczych Helego, „Samuel nie znał Pana", choć przebywał bardzo blisko miejsca, gdzie przebywała Arka Przymierza. Na skutek złego postępowania synów Helego i jego własnej obojętności, Pan rzadko przemawiał w wyroczniach, a widzenia były rzadkie, lud nie nawiedzał sanktuarium w pielgrzymkach odstręczany złym przykładem ówczesnych kapłanów. Kiedy Pan przemówił do Samuela, ten poznał Pana i stał się największym z Sędziów i pierwszym prorokiem czasów monarchii. Autor biblijny podkreśla wierność Samuela „Nie pozwolił upaść żadnemu słowu Bożemu na ziemię".

Mówiąc o pielgrzymowaniu w ST i o postaciach indywidualnych, nie można nie poruszyć pielgrzymowania całego Izraela. Powiela od w porządku chronologicznym i duchowym duchowe doświadczenie Abrahama. W dramatycznych okolicznościach Izrael wyrusza w drogę ku ziemi, której nie znał. Izrael doświadczył grozy pustyni, ale i nadzwyczajnej opieki Boga, buntował się, grzeszył małodusznością i niewiarą, chciał wracać do Egiptu, gotów oddać wolność za cenę małej stabilizacji. Czterdzieści lat koczowania na pustyni również stało się pielgrzymowaniem, gdyż było wielką lekcją wychowania do wiary narodu, który miał być świadkiem Boga prawdziwego dla narodów, które Go nie znały. Wyjście z Egiptu było chaotyczną ucieczką przed faraonem, wejście do Ziemi Obiecanej – kres 40-letniego pielgrzymowania, odbyło się we wzorowym porządku przypominającym procesję liturgiczną. Tak samo w przyszłości bardziej pielgrzymką do ziemi ojców niż podróżą z wygnania będzie powrót z niewoli babilońskiej (zob. Iz 48, 20; 49, 9; 52, 11n). Doświadczenie Izraela na pustyni można stąd nazwać „pielgrzymką wiary".

Nowy Testament przejął starotestamentalne schematy pielgrzymowania zarówno jednostek jak i całego Kościoła. Ewangelie ukazują życie Jezusa, Maryi, a Dzieje Apostolskie Apostołów i Kościoła jako pielgrzymkę. Ukazują 12-letniego Jezusa jako pielgrzyma, który sprawy Ojca przedkłada nad więź rodzinną: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?" (Łk 2, 49). Czwarta Ewangelia z naciskiem podkreśla świadomość Jezusa jako Pielgrzyma, który wyszedł od Ojca, przyszedł na świat, i ze świat jest ponownie w drodze do Ojca „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca" (J 16, 28). Sam Jezus wszakże, jako Wcielone Słowo Boże, jest świątynią, w której przebywa Bóg pośród tych, którzy Go przyjęli (J 1, 12.14; 2, 19-21). Księga Dziejów Apostolskich zaznacza, że miejscem, gdzie pierwsi wyznawcy Jezusa gromadzili się i przebywali na modlitwie do Boga była świątynia Jerozolimska (Dz 2,46; 5,42). Centralnym wszakże momentem życia pierwotnej gminy było spotkanie

z Bogiem w Chrystusie „na łamaniu Chleba" (Dz 2, 42). Naturę Kościoła, jako ludu pielgrzymującego, ludu w drodze, ilustruje historia dwóch uczniów zmierzających do Emaus (Łk 24, 13-35). Pielgrzymka oddaje to, co charakteryzuje tożsamość chrześcijanina – „dziś i jutro jestem w drodze" (Łk 13, 33). „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść" – przypomina nam Hebr 13, 14. Jest to wyraz najbardziej czytelny kondycji człowieka, że jest istotą „w przejściu", jak Mistrz z Nazaretu, który nie ma gdzie głowy skłonić (zob. Łk 9, 58; Mt 8, 20), gdyż jest w drodze do Ojca (J 16, 28). Również Pierwszy list św. Piotra (2, 12) przypomina, że jesteśmy obcymi i przechodniami w drodze do niebieskiej ojczyzny (zob. Hbr 11, 13). Chrześcijanin wyznając swoją wiarę, wyznaje jednocześnie, że jest „w drodze", jak jego Pan, jest pielgrzymem, który przebywa w namiocie, jak Słowo, które stało się Ciałem i rozbiło namiot pośród nas.

Przenosząc refleksję teologiczną nad biblijną praktykę pielgrzymowania na grunt czasowo-przestrzenny, należy wspomnieć, że w tradycji chrześcijańskiej wyróżnia się różne typy pielgrzymek i pielgrzymów. Najogólniej wszakże możemy pogrupować je na pielgrzymki o charakterze ascetycznym, kaznodziejskim, błagalnym, dziękczynnym i pokutnym.[42] Specyficznym typem pielgrzymek zawsze były pielgrzymki *ad loca sacra*. Wśród wszystkich pielgrzymek największym zainteresowaniem cieszyły się pielgrzymki do ziemskiej Ojczyzny Chrystusa.

Dawna Ziemia Kanaan, Ziemia Obiecana Starego Testamentu, dla chrześcijan ma szczególną wymowę z tego tytułu, że została wybrana na ziemską ojczyznę Syna Bożego. Duchowego wymiaru tej pielgrzymki trudno ogarnąć, jej wymowy nie podobna oddać w słowach. Przychodzą na myśl Psalmy pielgrzymów, zwane też „pieśniami wstępowania" (Ps 120-134). Izrael na przestrzeni tysiąca z górą lat pielgrzymował do swoich sanktuariów, aby „oglądać oblicze Boga" (zob. Pwt 31, 11). Odkąd Chrystus powołał do istnienia Kościół, Ziemia Obiecana, która jest Jego ziemską Ojczyzną, zachowując nadal swój typiczny charakter,[43] jest szczególnym celem pielgrzymowania chrześcijan. Ile przeżyć wywołują u wyznawców Chrystusa miejsca związane z Nim i Jego Matką: Nazaret, Betlejem, Jezioro Tyberiadzkie, Góra Tabor, Studnia Jakuba, Jerycho, Jerozolima z tyloma miejscami działalności Jezusa: Góra Oliwna, Sadzawka Betezda i Siloe, Getsemani i Wieczernik, Plac świątynny i Bazylika Kalwarii i Zmartwychwstania Chrystusa. Każde z tych miejsc widziało nie tylko łzy wzruszenia, ale w jakiś tajemniczy sposób prowadziło ku nawróceniu, niejako stając się punktem wyjścia na odbycie najdłuższego i najtrudniejszego odcinka pielgrzymki – powrotu serca grzesznika w ramiona miłosiernego Ojca.

Każde z miejsc świętych i każda pielgrzymka ma swój klimat i oprawę. Łatwo się o tym przekonać biorąc udział w pielgrzymkach czy to w Polsce: na Jasną Górę, do Piekar Śląskich, do Kodnia, Świętej Lipki, Kalwarii Zebrzydowskiej i w tylu innych miejsc świętych w naszym kraju, czy też poza Polską. Otwarte granice pozwalają doznać przeżyć niezapomnianych w Lourdes, w La Salette, w Fatimie, w Rzymie, nie mówiąc o Santiago de Compostella – bodaj najsłynniejszym miejscu pielgrzymowania od czasów średniowiecza. Wszędzie tam doświadcza się bliskości Boga. Wyjątkowym charakterem wyróżnia się we Francji Chartres, gdzie rzeźbiarze średniowieczni i twórcy witraży zaklęli w architekturze katedry i jej wystroju niedościgłe piękno, a najwybitniejsi pisarze i poeci francuscy zostawili stronnice nieśmiertelne, by wspomnieć tylko Charles'a Peguy, czy Huysmans'a. „Chartes to katedra Francji" mawiał słynny rzeźbiarz Rodin. Od 1935 Chartres jest corocznie z okazji 15 sierpnia celem pielgrzymki 15 tys. studentów francuskich, wierzących i niewierzących, nie baczących na niewygody. W trudzie drogi, gdy pod ciężarem drogi niszczeje „człowiek zewnętrzny", odradza się „człowiek wewnętrzny, gdyż spełnia się jego tęsknota za spotkaniem z Bogiem.

Jak Izrael wiele razy podczas 40-letniej drogi ku spełnionej obietnicy przeżywał momenty krytyczne, tak dzieje się w życiu duchowym człowieka, które w doczesności odwzorowuje kondycję Izraela-pielgrzyma. Co zostało powiedziane wyżej o drodze wewnętrznej Abrahama, Jakuba, Mojżesza, Samuela czy każdej innej postaci biblijnej, jest ikoną kondycji duchowej każdego człowieka – pielgrzyma przez doczesność. Ponieważ w pielgrzymowaniu urzeczywistnia się nie tylko spotkanie, ale i uczestnictwo,[44] dlatego pielgrzymowanie należy określić jako wyjście naprzeciw Bogu, który sam pierwszy przychodzi do człowieka, aby ofiarować mu zbawienie.

6. Pielgrzymowanie odpowiedzią na przesłanie Jubileusz

W takim pogłębionym znaczeniu duchowym pielgrzymowanie odpowiada również duchowej perspektywie Jubileuszu: przywracana wolność zewnętrzna ma odniesienie do uwolnienia wewnętrznego od zła, od grzechu, od niewiary i uzależnień; darowanie zadłużenia i powrót do dziedzictwa jest znakiem Bożego przebaczenia win, powrotu do godności dziecka Bożego i dziedzica obietnicy, którą jest Królestwo niebieskie.

Chociaż pielgrzymka jest praktyką religijną silnie związaną z jubileuszem, nie wyczerpuje całego bogactwa wydarzenia, którym jest jubileusz, nie może być zatem jego synonimem. Obok nawrócenia i uczynków miłosierdzia, pielgrzymka jednak pozostaje świadectwem dogłębnego przeżywania jubileuszu jako wezwania ze strony Boga i naszej na ten apel odpowiedzi. Ojciec Świę-

ty przypomina, że „Pielgrzymka zawsze była ważnym wydarzeniem w życiu chrześcijan, przybierając w kolejnych epokach różne formy kulturowe. Jest symbolem indywidualnej wędrówki człowieka wierzącego śladami Odkupiciela: jest praktyką czynnej ascezy i pokuty za ludzkie słabości, wyraża nieustanną czujność człowieka wobec własnej ułomności i przygotowuje go wewnętrznie do przemiany serca. Przez czuwanie, post i modlitwę pielgrzym postępuje naprzód drogą chrześcijańskiej doskonałości, starając się dojść z pomocą łaski Bożej «do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusowej» (Ef 4, 13) (IM, 7).

Przytoczony tekst wskazuje na trzy zasadnicze punkty, które zasługują, aby je szerzej poruszyć. a) pielgrzymka dla chrześcijanina jest symbolem indywidualnej wędrówki człowieka wierzącego śladami Odkupiciela; b) jest praktyką czynnej ascezy i pokuty za ludzkie słabości; c) pielgrzymka wyraża nieustanną czujność człowieka wobec własnej ułomności oraz przygotowuje go wewnętrznie do przemiany serca.

Skoro – jak zostało powiedziane wyżej – pielgrzymka jest najpierw i przede wszystkim aktem ducha, a więc wiary, miłości i nawrócenia, dlatego jej najwyższym wyrazem będzie wstąpienie na drogę, którą przeszedł Syn Boży, który „od Ojca wyszedł i do Ojca powrócił" (zob. J 16, 28). Nowy Testament nazwa Chrystusa „Przewodnikiem na drogach wiary" (zob. Hbr 12, 2), ponieważ uczy wiary, to znaczy uczy pokonywania przestrzeni dzielącej człowieka od Boga, a więc przechodzenia od siebie ku Niemu poprzez zawierzenie i bezwarunkowe zdanie się na Jego zrządzenia, jak tego dał już kiedyś przykład Abraham, nazwany przez Pawła naszym ojcem w wierze (Rz 4, 12). O tyle więc Wielki Jubileusz stanie się osobistym wewnętrznym wydarzeniem, na ile zdecydowanie wkroczymy na drogę, którą Jezus przebył, z całym zdaniem swego losu w ręce Ojca (zob. Łk 9, 51).

Pielgrzymka łączy się z trudem, ofiarą, wyrzeczeniem, jest więc słusznie uważana za akt ascezy i pokuty. Aby zdecydować się na pielgrzymkę, trzeba ponieść nie tylko określone koszta, ale i ofiarę w postaci wysiłku, wyrzeczenia, poświęcenie czasu. Pielgrzymowanie, które jest dążeniem ku *sacrum*, ku miejscu, gdzie Bóg oczekuje człowieka, aby go przygarnąć do serca, jest więc też pokonywaniem przestrzeni, stawianiem czoła trudom drogi, dzięki czemu pielgrzym uczy się stawać na własnych nogach, staje się samodzielny. „Samodzielność" nie oznacza niezależności, lecz uczestnictwo w życiu Ciała Chrystusowego, gdzie jedni drugich członkami jesteśmy (zob. Rz 12, 5; 1Kor 12, 27; Ef 4, 25; 5, 30). Duchowość pielgrzymowania przeistacza samodzielność w mądrość. Autonomia chrześcijanina to umiejętność i wola czynienia tego co widzi w Chrystusie, za którym idzie w pielgrzymce do domu Ojca.

Dlatego Wielki Jubileusz, który wzywa do odbycia pielgrzymki do wyznaczonych miejsc, jest jednocześnie wielkim apelem do pielgrzymowania „do wnętrza", do doskonałości i do braci dla czynienia miłości w Duchu i w Prawdzie.

Samodzielność pielgrzyma to zdolność poruszania się o własnych siłach. Ale samodzielność nie wystarcza. Aby można było stać się pielgrzymem spełnionym potrzeba znać drogę, potrzeba Mistrza. Jak Dante potrzebował Wergiliusza w drodze przez Piekło i Czyściec, a Beatrice w Raju,[45] tak człowiek wierzący, pielgrzym, potrzebuje Przewodnika, który wśród możliwych dróg wskaże właściwą drogę. Tym Przewodnikiem (gr. *hodegos*) jest Chrystus dołączający do każdego, jak do uczniów zmierzających do Emaus. U kresu pielgrzymki czeka zastawiony przez Niego stół Słowa i Chleba. Wystarczy wsłuchać się po drodze w Jego słowo, aby serce zaczęło „pałać", wystarczy ułamać tego Chleba, aby nie ustać w drodze.

* * *

W okresie apogeum myśli pozytywistycznej (2 poł. XIX w.), A. Thiers[46] oświadczył, że „pielgrzymowanie nie jest już w naszym zwyczaju".[47] Doświadczenie jednak pokazuje jak prorok racjonalizmu się mylił. Pielgrzymowanie nie tylko nie przestało być „zwyczajem", lecz urosło do rozmiarów zjawiska religijnego i społecznego na dużą skalę.

Wyrazem dopełnienia aktu pielgrzymowania jest przekroczenie drzwi świętych. „Symbolizują one przejście z grzechu do łaski, do jakiego powołany jest każdy chrześcijanin. Jezus powiedział «Ja jestem Bramą» (J 10, 7), aby ukazać, że nikt nie może mieć dostępu do Ojca inaczej, jak tylko przez Niego. [...]. Istnieje tylko jedna brama, która pozwala wejść do życia w komunii z Bogiem: jest nią Jezus, jedyna i ostateczna droga zbawienia. Tylko do Niego można odnieść słowa Psalmisty: «Oto jest brama Pana, przez nią wejdą sprawiedliwi» (Ps 118[117], 20)" (IM, 8).

Sens Jubileuszu i szczególnego przejawu jego obchodów – pielgrzymki, kryje się w tym najbardziej pełnym i głębokim znaczeniu przejścia od stanu wrogości i buntu wobec Boga, do stanu przyjaźni z Nim, od grzechu do łaski, od śmierci do życia, od niewiary do zawierzenia, od smutku do radości. Podkreślmy jeszcze raz na zakończenie – najbardziej prawdziwie człowiek pielgrzymuje w wymiarze ducha, od siebie do objawiającej się mu miłości, która – by przyjść z pomocą również zewnętrznie – na różnych miejscach, poprzez różne wydarzenia i przedmioty ukazywała na przestrzeni wieków swoją niczym nie uwarunkowaną przychylność względem człowieka. Wśród tych miejsc pierwsze należy się ziemskiej Ojczyźnie Słowa Bożego, które dla nas i dla naszego zbawienia stało się ciałem.

PRZYPISY

[1] *Księga Kapłańska. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań 1970, s. 271-273 (*Pismo Święte Starego Testamentu*, II, 1).

[2] Uczeni dyskutują, czy rok jubileuszowy to ostatni z cyklu siedmiu lat szabatowych, czy też rok 50-ty. S. Łach opowiada się za tą ostatnią ewentualnością (*Księga Kapłańska*, dz. cyt., s. 272); J. Morgenstern, *Jubilee, Year of*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville – New York 1962, s. 1001n.

[3] H. Witczyk, *Jubileusz*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Te Deum laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, Katowice 1999, s. 111-118.

[4] H. Witczyk, *Jubileusz*, art. cyt., s. 122-139 omawia dzieło jubileuszowe Jezusa (Ewangelie) i s. 140-160 – dzieła jubileuszowe pierwotnego Kościoła.

[5] Definicja pielgrzymki nie jest łatwa, zob. E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne – problemy definicji i cezur*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1995, s. 16-20. Po trwającym dostatecznie długo procesie transformacji w obrębie języków romańskich w miejsce łac. *peregrinus* pojawił się termin *pèlerin* (fr.), *pellegrino* (wł.), *peregrino* (hiszp.), *pilgrim* (ang.), zob. ponadto polski derywat *peleryna*, *peregrynacja*. Język hebr. zna pojęcie *magor* – pielgrzymowanie (Rdz 47, 9; Ps 119, 54 etc.), jak i *ger* – wędrowiec, przybysz, człowiek nie mający stałego miejsca pobytu (Rdz 15, 13; Ps 119,19 etc.), *ger* występuje w Starym Testamencie 33 razy, podczas gdy *magor* – 16 razy.

[6] „*Peregrinatio religiosa* należy do praktyk religijnych uniwersalnych, ponadkonfesyjnych i ponadczasowych. Stanowi rzeczywistość antropologiczną o bogatej strukturze i treści" – A. Witkowska, *Peregrinatio religiosa* w średniowiecznej Europie, w: *Peregrinationes*, dz. cyt., s. 9.

[7] W doroczne święta Nowego Roku (*akitu*) pielgrzymowano do centralnego sanktuarium Marduka w Babilonie.

[8] Yoyotte J., *Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne*, w: Aa.Vv, *Les pèlerinages. Égypte ancienne – Israël – Islam – Perse – Inde – Tibet – Indonésie – Magadascar – Chine – Japon*, Paris 1960, s. 17-74 (*Sources Orientales*, III].

[9] Spośród licznych miejsc świętych starożytnej Hellady wymieńmy Delfy, gdzie czczono Gaję – Matkę Ziemię, później Apollina, oraz Epidauros – centralne sanktuarium Asklepiosa.

[10] Z wypowiedzi Starego Testamentu dowiadujemy się, że na terenie Kanaanu w okresie przedizraelskim było wiele sanktuariów pogańskich, jak Bet-Szean, Tabor, czy Moria. Izrael częściowo zburzył te miejsca kultu pogańskiego, jednakże za panowania niewiernych jahwizmowi królów na nowo je odbudowywano.

[11] Zob. M. Hamidullah, *Le pèlerinage à la Mecque*, w: *Les pèlerinages*, dz. cyt., s. 121-122.

[12] Koran, *Sura* 17.

[13] M. Vieyra, *Les pèlerinages en Israël*, w: *Les pèlerinages*, dz. cyt., s. 75-87.

[14] Pielgrzymowanie do świątyni w te dni przepisuje Wj 34, 10-26; 23, 14-17; Pwt 16,1-7, zob. *Shalosh Regalim* w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, New York – Oxford, 1997, s. 627; oraz A. Newman, *Pilgrimage*, w: tamże, s. 532n.

[15] R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, éd. 2, Torino 1972, s. 302-310.

[16] R. de Vaux, *Le istituzioni...*, dz. cyt., s. 311-328.

[17] R. de Vaux, *Le istituzioni...*, dz. cyt., s. 292n. 331-333.

[18] R. de Vaux, *Le istituzioni...*, dz. cyt., s. 329-340.

[19] Filon, *De spec. legibus*, 1, 69-70.

[20] Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, XI, 4,8; XVII, 10,2; XX, 5,3; *Wojna żydowska*, II, 10, 224.280.

[21] Prawo pielgrzymkowe omawia traktat Miszny *Bikkurim* 3, 2-4; w Talmudzie termin „pielgrzymka" pojawia się 97 razy.

[22] Rabbi Aha powiedział: „Boska Obecność nigdy nie odejdzie od muru zachodniego, bo jest napisane: «Oto On stoi za naszym murem» (Pnp 2, 9)". R. Samuel ben Nahman powiedział, że Obecność Boża opuściła świątynię po jej zburzeniu, bo jest napisane: „Pan w niebie tron swój ustawił" (Ps 103,19), ale R. Eleazar poparł R. Ahę tekstem z 2Krn 7, 6 i Ps 3, 5. Zob. *Midrash Rabba Exodus*, II, 2.

[23] *Itineriarium Burdigalense* to wykaz postojów w drodze od Bordeaux do Jerozolimy i z powrotem, jaką odbył nieznany z imienia pielgrzym w latach 333-334; wydał O. Cuntz et P. Geyer, [*Corpus Christianorum. Series Latina*, 175], 1965.

[24] M. Starowieyski, *Pielgrzymka Egerii* w: *Peregrinationes*, dz. cyt., s. 89-97. Obszerniejsza bibliografia, zob. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 340n; o kulcie świętych, relikwiach i pielgrzymkach, tamże, s. 88n.

[25] P. Iwaszkiewicz, *Wczesnochrześcijańskie i późnoantyczne łacińskie opisy podróży do Ziemi Świętej (przed wyprawami krzyżowymi)*, w: *Peregrinationes*, dz. cyt., s. 98-101.

[26] Obszerne i doskonale udokumentowane opracowanie zjawiska pielgrzymowania chrześcijan od początku do podboju arabskiego, zob. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

[27] J.S. Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie*, Kraków 1930; D. Rott, *Opis Ziemi Świętej Anzelma Polaka*, w: *Peregrinationes*, dz. cyt., s. 114-117.

[28] M. Wilska, *Pielgrzymim szlakiem z Mazowsza do Compostelli*, w: *Peregrinationes*, dz. cyt., s. 165-169.

[29] J. Wiesiołowski, *Pielgrzymowanie Polaków do Rzymu na przełomie XV i XVI w. (1478-1526)*, w: *Peregrinationes*, dz. cyt., s. 160-164.

[30] Obok nawiedzanych miejsc świętych, stoją dla nich otworem dwa Domy Polskie w Jerozolimie, nie mówiąc o hospicjach innych zgromadzeń i wyznań chrześcijańskich, a także o bardzo dobrze rozwiniętej – co samo przez się jest zrozumiałe – sieci hoteli żydowskich i arabskich. Dom w Starym Mieście, zwany Starym Domem Polskim, założył na początku wieku ks. M. Pinciurek, który po jego śmierci został przekazany przez Prymasa A. Hlonda siostrom elżbietankom; dom w Nowym Mieście (dzielnica Musrara), zwany Nowym Domem Polskim wybudowały te same siostry na przełomie lat 30-tych i 40-tych.

[31] O wymienionych rodzajach pielgrzymek mówią obszernie cytowane wyżej artykuły A. Witkowskiej i E. Wipszyckiej.

[32] Zob. P. Philibert, *Pèlerinage vers la totalité. Une image de la vie chrétienne*, w: „Concilium" (1996) n. 266, s. 103-117.

[33] W. Chrostowski, *Ziemia Boga-Człowieka i nasza*, w: *Ziemia Zbawiciela*, Kraków 2000, s. 7.

[34] F.-J. Perrone – G. Rizzardi, *La spiritualitá islamica*, Roma 1986, s. 169.

[35] *I detti di Rabi'a*, Milano 1979, s. 51.

[36] Nie chodzi o „pełnię" w znaczeniu absolutnym, gdyż oznaczałoby to iż chrześcijanie cieszą się oglądaniem Boga twarzą w twarz. Chodzi o najpełniejsze, definitywne objawienie się Boga, skoro przez swego Syna wypowiedział On ostatnie słowo o sobie i o swoich zamiarach wobec stworzenia.

[37] P. Philibert, ar. cyt., s. 113n.

[38] Tradycje buddyjskie zgłębiał i starał się przybliżać cywilizacji zachodniej i Nowego Świata T. Merton. Zob. także H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Paris 1951; tenże, *Amida, Aspects du bouddhisme II*, Paris 1955. Na temat bogactwa duchowego innych kultur i religii, zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

[39] „C'est une transformation puissante qui s'opére dans l'expérience du service, la conversion à la compassion qui permet de considerer et d'éxperimenter toute vie avec des yeux neuf", P. Philibert, art. cyt., s. 115.

[40] Augustyn, *Sermo CXI*, 2 (PL 38, 642).

[41] Zob. J. Phillips Jr., *The Origins of Intellect. Piaget's Theory*, San Francisco 1969.

[42] Omawiają obszerniej różne typy pielgrzymek A. Witkowska, *Peregrinatio religiosa...*, art. cyt., oraz E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne...*, art. cyt.

[43] Ziemia Obiecana pozostaje jako wymierny znak zbawczej obietnicy Boga, którą jest Królestwo Boże zainaugurowane przez Jezusa Chrystusa.

[44] A. Dumas, *Pèlerinages et lieux sacrés*, w: *Encyclopaedia universalis*, t. 12, Paris 1985, s. 729.

[45] Pielgrzymowanie jako temat w literaturze zob. Ph. Baud, *Pèlerinage et littérature*, „Concilium" (1996) n. 266, s. 77-88.

[46] A. Thiers (1797-1877), polityk i wolnomyśliciel francuski.

[47] Za H. Engelmann, *Pèlerinages*, Paris 1959, s. 7 (*Je sais – je crois*, 43).

KS. TOMASZ KACZMAREK

„DESCENDIT AD INFEROS" – PRAWDA ZBAWCZA PRZEKAZYWANA W SZACIE JĘZYKA STAROŻYTNEGO

Przez sformułowanie „Chrystus zstąpił do piekieł" (*descendit ad inferos*) wyrażana jest prawda wiary należąca do depozytu tradycji apostolskiej, że Zbawiciel przez ofiarę odkupienia wyzwolił ze stanu oddalenia od Boga zmarłych „sprawiedliwych" z Narodu Wybranego wyczekujących na Jego przyjście, jak też tych spośród innych ludów, którzy kierowali się światłem sumienia na drogach szukania Boga i oddania Mu chwały. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* „zstąpienie do piekieł jest całkowitym wypełnieniem ewangelicznego głoszenia zbawienia. Jest ostateczną fazą mesjańskiego posłania Jezusa, fazą skondensowaną w czasie, ale ogromnie szeroką w swym rzeczywistym znaczeniu rozciągnięcia odkupieńczego dzieła na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, aby wszyscy ci, którzy są zbawieni, stali się uczestnikami Odkupienia" (KKK 634).

Na sformułowaniu tego artykułu wiary zaciążył zasób pojęć języka starożytnego, bardzo mocno zdeterminowanych starożytną kosmologią, tak semicką jak i grecko-rzymską. W większości straciły one swą aktualność. Zrozumiałe jest przeto, że zachowanie tych pojęć w sformułowaniu prawdy wiary oraz przekazywanie ich w takiej formie kolejnym stuleciom może powodować niejasności. W tym przypadku kwestia jest tym bardziej nabrzmiała, ponieważ w aktualnej polskiej wersji Składu Apostolskiego używany jest do dziś termin przejęty z języka staropolskiego: „piekła", „zstąpił do piekieł". Termin ten zaś nie jest jednoznacznie pojmowany w potocznym odbiorze. Zgodnie z etymologią, słowo to przywoływało na myśl miejsce fizycznego cierpienia, powodowanego przez palenie, trawienie przez ogień.[1] Z tego względu współczesny polski język teologiczny przychyla się do stosowania innego terminu – „otchłań", którym łatwiej jest oddać nie tyle miejsce fizyczne, co raczej sam stan oddalenia zmarłych od Boga.

Stosownym jest przeto przybliżenie tej prawdy, sięgając do źródeł starożytnych, środowiska, w jakim krystalizowało się jej rozumienie, po to, by ukazać szerzej bogate treści teologiczne, jakie się z nią łączą.

1. Kwestia terminologii i źródeł

Kluczowym terminem w podejmowanej problematyce wydaje się być słowo *inferi*, w tłumaczeniu dosłownym „miejsca niższe", a w dalszym rozwinięciu „miejsce przebywania zmarłych". Łacińskie *inferi* było odpowiednikiem greckiego *hade,* hebrajskiego *szeol*, czy jeszcze wcześniejszego, w kulturze mezopotamskiej, *arallu*. Według ogólnie podzielanej starożytnej kosmologii, gdzie ziemia widziana jest jako miejsce egzystencji człowieka, *szeol* stanowi świat podziemny, w przeciwieństwie do „niebios" – miejsca przebywania Boga. Pojmowane jest ono w kategoriach materialnych, jako miejsce fizyczne zlokalizowane we wnętrzu ziemi. W odróżnieniu od religii pogańskich, autorzy Starego Testamentu nie przypisują temu miejscu żadnego wydźwięku o charakterze pozytywnym. Nie ma tam bóstw podziemnych ani jakiejś „zapłaty" za życie ziemskie. Przyjmuje się, że zmarli przebywają tam w równym dla wszystkich stanie (por.: Iz 14, 9-11; Ez 32, 18-32). Jest to życie „w mrokach", ograniczone, w prochu ciemności, pozostawione na niszczenie, w oddaleniu od Oblicza Bożego, którego nie mogą ani widzieć, ani oddawać Mu chwały (por.: Ps 115, 17; 6, 6; Iz 38, 18). Są w krainie, skąd nie ma powrotu (por. Jb 16, 22), w zapomnieniu i zagubieniu (por. Ps 88, 12-13). Taki negatywny obraz owego „miejsca zmarłych" przetrwał w Starym Testamencie dopóki nie wykrystalizowała się w świadomości narodu izraelskiego idea nagrody pozaziemskiej, łączącej się z wizją zmartwychwstania i nieśmiertelności (por.: Dn 12, 1-3; Mdr 3, 1-8; 6, 18). W rozwoju myśli objawionej będzie ono teraz postrzegane jako miejsce kary, ale jednocześnie jako miejsce wyczekiwania na nagrodę. Cały czas jednak będzie pojmowane na sposób materialny, jako fizyczna przestrzeń udręki nieśmiertelnej duszy.[2]

Problematyka losu zmarłych „sprawiedliwych" Starego Testamentu, ich „dostępu" do daru zbawienia, była bardzo żywo odczuwana od samego początku chrześcijaństwa. Chodziło przecież o spojrzenie na ostateczny los samych protagonistów i uczestników historii Bożego wybrania – Patriarchów i Proroków, dla których sensem istnienia było przygotowanie Narodu Wybranego na przyjęcie Bożego daru zbawienia. Liczne teksty z Nowego Testamentu świadczą, że temat ten jest obecny w nauczaniu apostolskim. Chrystus zstąpił do otchłani śmierci (por.: Rz 10, 7; Ef 4, 9), aby umarli usłyszeli „głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, by żyli" (J 5, 25). Jezus, „dawca życia" (Dz 3, 15), przez śmierć pokonał tego, „który dzierży władze nad śmiercią, to jest diabła", i wyzwolił „tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli" (Hbr 2, 14-15). Od tej chwili Chrystus Zmartwychwstały ma „klucze śmieci i otchłani" (Ap 1, 18), a na imię Jezusa „zgina się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych" (Flp 2, 10)

(por. KKK 635). Jest zrozumiałym, że ten temat przepowiadania apostolskiego znajdował szczególny oddźwięk pośród chrześcijan wywodzących się z judaizmu. Faktycznie, w tym środowisku został rozbudowany najbardziej i w nim dokonał się jego rozwój dogmatyczny, co przyjęte zostało później powszechnie i wprowadzone jako integralna część do Symbolu Apostolskiego.[3]

Żeby zrozumieć bliżej, jakie treści łączą się z tą prawdą, nieodzownym jest zatem sięgniecie do środowisk chrześcijan wywodzących się z judaizmu, w jakich została ona sformułowana, określanych dziś już powszechnie jako judeochrześcijaństwo. Kręgi te wywarły bardzo silny wpływ na zasadnicze linie myśli teologicznej trzech pierwszych wieków chrześcijaństwa. Było to zjawisko naturalne w Kościele, który rozwijał się niezależnie od swego oblicza judaistycznego, greckiego i łacińskiego według dwóch linii, określanych jeszcze w IV w. jako *ecclesia judaeorum* oraz *ecclesia ex gentilibus*. Elementy wyniesione z tradycji starotestamentalnej, mentalności religijnej, siłą rzeczy rzutowały na interpretację chrześcijaństwa. Te elementy są bardzo czytelne w literaturze trzech pierwszych wieków, tak greckiej jak łacińskiej. Była to specyficzna kategoria myślenia chrześcijaństwa starożytnego. Obok tekstów Ojców Apostolskich myśl ta wyrażała się zwłaszcza w bogatej literaturze apokryficznej: ewangeliach, aktach, listach czy okolicznościowych homiliach.

Sięgając do źródeł formułowania myśli o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, będą brane pod uwagę jedynie teksty judeochrześcijańskie ortodoksyjne, pomijając inne, bardzo liczne, a wywodzące się z grup pozostających w opozycji do Kościoła apostolskiego, środowisk czy sekt judeochrześcijańskich, jak choćby Ebionitów, Elkasaitów, Nazarejczyków czy też zbliżonych do kierunków gnostyckich.[4]

2. Źródła judeochrześcijańskie

Pierwszym tekstem z literatury judeochrześcijańskiej, w którym pojawia się temat zstąpienia do otchłani, jest *Ewangelia Piotra*, tekst apokryficzny z połowy II w., powstały w środowisku syryjskim. Opowiada on o wydarzeniach od umycia rąk przez Piłata aż do ukazania się Zmartwychwstałego nad Jeziorem Tyberiadzkim, eksponując szczególnie elementy nadzwyczajności, splendoru działania zbawczego.[5] Po przedstawieniu Zmartwychwstania kolejno rysowana jest tam wizja postaci wynurzających się z grobu i wstępujących do nieba. Dał się wtedy słyszeć głos: „Czy dokonałeś ogłoszenia pogrążonym we śnie?".[6] Zwrot ten pojawia się w analogicznym kontekście, jak w ewangelii Mateusza (27, 52), gdzie mówi się o wyjściu z grobów „sprawiedliwych" Starego Przymierza w momencie śmierci Chrystusa. Wyszli oni

z „szeolu". Wspomniany tekst apokryfu mówi o „głoszeniu" (*kerykssein*) Chrystusa, zwiastowaniu „świętym" Starego Testamentu uwolnienia.[7] Mamy tu do czynienia ze starożytnym tematem, który pozostanie istotnym przy zstąpieniu do otchłani. Problemem teologicznym, na który autor daje odpowiedź, jest los sprawiedliwych, zmarłych przed przyjściem Chrystusa. Zrozumiałe jest, że musiał on najbardziej interesować właśnie chrześcijan wywodzących się z judaizmu. Mamy tu do czynienia z pierwszymi przemyśleniami wspólnot chrześcijańskich nad zasięgiem zbawienia dokonanego przez Chrystusa ujętymi w kategoriach obrazowo-kosmologicznych.[8]

Z *Ewangelią Piotra* należałoby zestawić paralelne świadectwo sięgające do najstarszego nauczania Kościoła, jakie przytoczył św. Ireneusz w IV księdze *Adversus haereses*. Jest to obszerniejsza wypowiedź pewnego prezbitera, ucznia Apostołów.[9] Tenże prezbiter przekazał, że „Pan zstąpił do miejsc podziemnych, aby również tam ogłosić (*evangelizantem*) swoje przyjście. Odpuszczenie grzechów udzielone jest tym, którzy wierzą". Jest to przeto ogłoszenie zbawienia zmarłym. Tekst dodatkowo uściśla, że owi „wierzący" są ludźmi, którzy wyczekiwali zbawienia i złożyli swą nadzieję w Bogu, tj. „sprawiedliwi" Starego Przymierza.[10]

Z tekstów mówiących o zstąpieniu do otchłani kolejno na uwagę zasługuje fragment określany jako *Apokryf Jeremiasza*, cieszący się szczególnym uznaniem pierwszych Ojców Kościoła. Justyn włączył go do swoich wywodów w *Dialogu z Żydem Tryfonem*.[11] Podobnie sięga do niego kilkakrotnie Ireneusza w *Adversus haereseses* i w *Demonstratio apostolica*.[12] Tekst ten przedstawia się następująco: „Pan, Bóg, nie zapomniał o swoich zmarłych, świętych Izraela, którzy zasnęli w błocie ziemi. Zstąpił do nich, aby im zwiastować dobrą nowinę, którą im przyniósł". Nie podlega żadnej wątpliwości chrześcijańskie pochodzenie tegoż tekstu, przekazywanego z dużym pietyzmem przez najstarszych autorów. Jest on kolejnym świadectwem szukania odpowiedzi tych środowisk na pytanie o los „świętych" Izraela: Patriarchów, Proroków i innych „sprawiedliwych". Można by dostrzegać tu również troskę autora o precyzowanie topograficzne tegoż zstąpienia. W dalszym miejscu będzie on uzupełniał, że są to największe głębiny ziemi. Tekst ten od strony doktryny jest o tyle ważny, że po raz pierwszy ukazuje wizję, w której celem zstąpienia Chrystusa do otchłani jest aktualne wyzwolenie sprawiedliwych, a nie ogłoszenie przyszłego wyzwolenia. W niektórych najstarszych tekstach chrześcijańskich podejmujących myśl o ogłoszeniu przez „zstępującego" Chrystusa wyzwolenia zmarłym, będzie pojawiał się jeszcze wątek o wyprowadzeniu zmarłych z grobów, jak np. w liście Ignacego, biskupa Antiochii, do Magnezjan.[13] Przy idei „descensus ad inferos" głównym jednak

elementem pozostaje zawsze ogłoszenie wyzwolenia zmarłym. Z całą pewnością obraz taki uformowany został we wspólnotach chrześcijańskich jeszcze pod koniec I wieku, skoro Ignacy włącza go do swoich listów. Oznacza to, że możemy mówić o tym okresie, jako o jej *terminus ante quem*.[14]

Pewne nowe elementy w rozwoju czasowym wnosi *Pasterz* Hermasa, które później w wieku III i IV poszły w kierunku powiązania motywów „zstąpienia do piekieł" z elementami teologii chrzcielnej: zanurzenie w wodzie chrzcielnej stanie się symbolicznym odtworzeniem „trzydniowego" zstąpienia do „krainy śmierci". Chodzi nam tu o dziewiątą Przypowieść o kamieniach użytych do budowli symbolicznej wieży – Kościoła, które wyjęte zostały z głębin wody, aby otrzymały „pieczęć". Posiadanie tej „pieczęci" czyni ich przydatnymi do uczestniczenia we wznoszeniu budowli Królestwa Bożego. Hermas wyjaśnia: „Apostołowie i Nauczyciele, którzy głosili Imię Syna Bożego, gdy zmarli we wierze i mocy Syna Bożego, ogłosili to Imię tym, którzy wcześniej przed nimi pomarli i dali im pieczęć nowej nauki. Zstąpili więc razem z nimi do wody i znowu z niej wyszli. Oni jednak żywi zstępowali i żywi wychodzili. Patriarchowie, którzy już byli zmarli, martwi zstępowali, a wychodzili żywi. Dzięki nim właśnie zostali ożywieni i poznali Imię Syna Bożego, dlatego też razem z nimi wyszli i razem zostali włączeni w budowę wieży.[...] Umarli bowiem jako sprawiedliwi i bardzo czyści, tyle tylko, że nie mieli owej pieczęci".[15]

Charakterystycznym językiem symbolu, osadzonym w mentalności judaistycznej, bardzo typowym dla kręgów odbiorców *Pasterza*, mówi się teraz o miejscu zmarłych „sprawiedliwych" jako o głębinach wód. „Wody niższe", siedlisko działania szatana, wrogich człowiekowi sił ciemności, ogarniają miejsce przebywania zmarłych pokoleń Izraela przed Chrystusem. Tam niesione jest Imię – moc wyzwalająca, ofiarowana przez Zbawiciela. Należy zauważyć, że Apostołowie i Nauczyciele zstępując do „głębin wód", idą tam jako do miejsca, gdzie Jezus przez swój chrzest już wcześniej „rozbroił" moce ciemności. Przez zstąpienie bowiem w momencie chrztu do wód Jordanu, Chrystus jako „namaszczony" mocą Ducha po raz pierwszy objawił swą moc Bożą, ścierając się z mocami ciemności w wodach. „Oczyścił" je w ten sposób z mocy działania szatana, dzięki czemu od tej pory staną się narzędziem uświęcenia.[16]

Na uwagę zasługuje również pojawiający się tutaj temat, mówiący że dar wyzwolenia, określany jako „pieczęć" (*sfragis*) – w pierwszej połowie II w. powszechnie identyfikowanej z chrztem – niesiony jest im nie przez samego Chrystusa, lecz przez Apostołów i Nauczycieli. Zejście to ma na celu dwie sprawy: z jednej strony Apostołowie i Nauczyciele ogłaszają (*eke-*

ryksan) zbawienie, z drugiej jednak sprawiają, że jest ono uobecnione, udzielone poprzez „pieczęć", którą zostawiają mocą Imienia Bożego. Jest to ciągle refleksja nad zbawieniem świętych Starego Testamentu. W jej wyniku dochodzi do przekonania o absolutnej konieczności otrzymania „pieczęci" chrztu, by stać się uczestnikiem owoców ofiary odkupienia. Apostołom została powierzona misja udzielenia chrztu. Skoro jest on konieczny dla każdej zbawienia każdego człowieka, stąd misja Apostołów musi dotrzeć do wszystkich, tym samym i do pogrążonych w otchłani śmierci. Trzeba zatem było, żeby i Apostołowie zstąpili i „do piekieł". Stąd tak kategorycznie wprowadza się wyjaśnienie: „Musieli koniecznie wyjść z wody, aby znaleźć życie, gdyż nie mogliby inaczej wejść do Królestwa Bożego niż odrzucając śmierć, jaką było ich życie poprzednie. Otrzymali zatem i ci pieczęć Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa. Dopóki bowiem człowiek nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóty jest martwy. Kiedy zaś otrzyma pieczęć, odrzuca śmierć i przyjmuje życie. [...] Im również oznajmiono o pieczęci i posłużyli się nią, aby wejść do Królestwa Bożego".[17] Ten nieco zaskakujący w pierwszym odbiorze tok rozumowania Hermasa należy odczytywać w ówczesnym kontekście myśli teologicznej, poszukującej teologicznych odpowiedzi na konkretne pytania, jakie nurtowały ówczesnego środowiska religijnego.

W literaturze wczesnochrześcijańskiej motyw ten można spotkać jedynie jeszcze u Klemensa Aleksandryjskiego w *Stromatach*. Mistrz Szkoły aleksandryjskiej odwołuje się bezpośrednio do tekstu Hermasa, poszerzając jedynie krąg osób, do których poniesiona jest „pieczęć" chrztu na „sprawiedliwych". Są nimi ludzie mili Bogu, wywodzący się także spośród innych narodów żyjących w czasie jeszcze przed nadaniem Prawa, jak i po jego nadaniu.[18]

W powyższych wypowiedziach widzimy tendencję łączenia tematu zstąpienia do otchłani z wydarzeniem chrztu. „Zstąpienie" i wynurzenie odtąd coraz bardziej kierowało uwagę na ryt chrzcielny, gdzie osoba przyjmująca chrzest poprzez symboliczny język gestów sakramentalnych, odtwarza w sobie drogę tajemnic paschalnych Chrystusa. Stąd Jego zstąpienie do otchłani jest wyrażane gestem zanurzenia się we wodzie. Myśl ta stopniowo rozwijała się zwłaszcza w Kościele wschodnim, gdzie znajdujemy jej najbogatszy wyraz w katechezach mistagogicznych o sakramencie chrztu, zwłaszcza u Cyryla Jerozolimskiego i Teodora z Mopswestii.[19]

W *Liście Apostołów*[20] udzielenie pieczęci chrztu „sprawiedliwym" w otchłani przypisywane jest samemu Chrystusowi. Apokryf wkłada w usta Zmartwychwstałego Chrystusa słowa: „Ojciec dał, abym pełnił to, co chcę, i bym

dał to, co obiecałem i zdecydowałem się podarować. Dlatego zstąpiłem do miejsca Łazarza i ogłosiłem prorokom i sprawiedliwym, by mogli wyjść ze spokoju na dole i przejść do owego w górze. Wyciągnąłem nad nimi moją prawicę z wodą chrztu życia, przebaczenia i wybawienia od wszelkiego zła, tak jak uczyniłem to z wami i tymi, którzy wierzą we mnie".[21]

W drugiej połowie II w. pojawia się jeszcze inny motyw przy idei *descensus ad inferos*, mianowicie temat starcia się Chrystusa z szatanem, który trzymał dusze zmarłych w swojej mocy. Temat ten rozwija zwłaszcza *Testament XII Patriarchów*. Tekst ten pochodzący z ok. 200 r., a będący parafrazą apokryfu żydowskiego, upomina i ostrzega przed grzechem nawiązując do historii życia Patriarchów.[22] Chrystus zstępuje do otchłani, aby okazać swą moc nad szatanem i wyrwać trzymane przez niego w zniewoleniu dusze. Według św. Pawła ta walka z szatanem dokonała się już na krzyżu, gdzie Chrystus „obnażył potęgi i władze" (por. Kol 2, 15). Idea ta wiązała się ze starożytnym żydowskim przekonaniem o przebywaniu szatana w „przestrzeni powietrznej". Teraz zasięg jego działania i przebywania jest rozumiany szerzej; dotyczy także „podziemia". Według *Testamentu* zmaganie z szatanem łączy się nie tylko z krzyżem, ale przenosi się wraz ze zstąpieniem Chrystusa do otchłani, gdzie wyrwane mu zostają dusze niewolone we więzach śmierci. Wydaje się, że najbardziej charakterystycznym jest tu *Testament Lewiego*, gdzie zapisano: „Pękają skały, słońce się zaciemnia, wysychają wody, duchy nieczyste pogrążone są w żałobie, podziemia (*hades*) są obnażone w czasie Męki Najwyższego" (VI, 1). Oczywistym jest tu odniesienie do tematu, jaki znajdujemy w Mt 27, 51-52 o znakach kosmicznych towarzyszących Męce Chrystusa. To właśnie te znaki są ukazują eschatologiczne dopełnienia sądu nad szatanem i światem.[23]

W tym kontekście wyrażenie: „podziemia zostały obnażone" odnosi się z pewnością do „przywrócenia do życia świętych" z Mt 27, 52. Akcent jednak nie tyle spoczywa na świętych wyzwolonych, ile na śmierci, która została pokonana, i z której mocy teraz oni zostali wyrwani. Chodzi o wyzwolenie, a nie o przywrócenie do życia. Uwaga bardziej koncentruje się na nieodwracalnej klęsce szatana, niż na zbawieniu „świętych". Autor tekstu wydaje się bardziej uwypuklać Mękę Chrystusa uobecniającą eschatologiczny sąd, niż zbawienie świętych Starego Przymierza. Prawda ta bardziej osadzona jest w perspektywie nowotestamentowej: „Teraz książę tego świata będzie precz odrzucony" (J 12, 31), co jest obecne również w tekście Mt 27, 52.[24]

Testament Dana jeszcze dokładniej stara się określić obraz zmagań z szatanem: „Z pokolenia Judy i Lewiego wznosi się dla was zbawienie od Pana. On sam stoczy batalię z Belialem i dla was, ojcowie, uzyska zwycięstwo.

Zniszczy więzienie Beliala z duszami świętych, zwróci ku Panu serca, którym brak pouczenia i udzieli wiecznego pokoju tym, którzy go będą wzywali" (V, 10-11). Zwycięska walka z Belialem, stoczona w otchłani, łączy się z wyzwoleniem świętych Patriarchów. Główną ideą jest tu uniwersalizm zwycięstwa Chrystusa, które rozciąga się na żywych i umarłych.

Podwójny wątek w zstąpieniu do otchłani, o którym wspomniano powyżej, będzie obecny cały czas w późniejszych przemyśleniach teologicznych, czego wyrazem jest m.in. komentarz Orygenesa do Listu do Rzymian. Obok walki Chrystusa na krzyżu z „mocami ciemności" jest mowa tu również o wyzwoleniu dusz ze śmierci. Pisze Orygenes: „On zapoczątkował skrępowanie szatana na krzyżu, i schodząc do jego przebywania, tj. do „piekieł", i kierując się ku wysokościom, wyprowadził ze sobą więźniów, którzy wstąpili razem z Nim do niebiańskiego Jeruzalem"[25].

Natomiast największy w tym okresie rzymski teolog, św. Hipolit męczennik, wprowadza do refleksji nad zstąpieniem do otchłani jeszcze motyw misji św. Jana Chrzciciela. Jak za życia ziemskiego Prorok pełnił on misję ogłoszenia nadejścia Mesjasza, tak uczynił to podobnie i zstępując do otchłani, gdzie ukazał się jako herold nadchodzącego Zbawiciela.[26]

Spośród bardzo bogatej literatury judeochrześcijańskiej podejmującej na różny sposób problematykę *descensus ad inferos* należałoby wskazać jeszcze na *Ody Salomona*.[27] Charakterystycznym motywem jest tutaj łączenie tematu zwycięstwa Chrystusa w otchłani nad śmiercią z kultowym tematem chrztu. Celebrowanie chrztu staje się zwycięstwem ochrzczonego nad szatanem, dokonującym się właśnie w sadzawce chrzcielnej. Temat ten, który ugruntuje się zwłaszcza w liturgii syryjskiej, tu pojawia się po raz pierwszy. W *Odzie XVII* ochrzczony celebruje „wyzwolenie z próżności i ciemności" oraz nowe narodzenie, jakie po nim następuje. W usta Chrystusa wkładane są słowa: „Rozwarłem bramy, które były zamknięte, i złamałem żelazne okucia; żelazo stało się czerwone i rozpłynęło się przede mną; nic przede mną nie mogło zostać zamknięte, ponieważ ja byłem Bramą dla wszystkich rzeczy. Poszedłem do wszystkich moich więźniów, aby ich wyzwolić" (XVII, 8-11). Celem starcia z szatanem jest własne wyzwolenie Chrystusa w zmartwychwstaniu oraz wyzwolenie innych ze śmierci. Z otchłanią teraz lokalizowana jest walka ujęta w wersecie hymnu: *mors et vita duello conflixere mirando* – śmierć i życie zwarły się w budzącej zdumienie walce. Nie chodzi teraz już o przeszłość. Wyzwolenie z otchłani śmierci dokonuje się we wszystkich czasach przez Chrystusa w każdym, kto przyjmuje chrzest. W ten sposób wydarzenie wyjścia Chrystusa z otchłani przedłuża się sakramentalnie w chrzcie, kiedy chrześcijanin zostaje obdarowany realnym wyzwoleniem przez Chrystusa.

3. W kręgach chrześcijaństwa hellenistycznego

Chrześcijaństwo rozwijające się w kręgach kultury greckiej w wieku II i III podejmuje tak samo prawdę o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, jako należącą do depozytu apostolskiego. Podchodzi jednak do niej w kontekście innego tematu teologicznego. Teraz punktem wyjścia jest pytanie nie o los Patriarchów i Proroków, ale o to, jak dar zbawienia przyniesiony przez Chrystusa ogarnia wszechświat w przestrzeni i czasie. Ta prawda zbawcza jest rozpatrywana w ramach wielkiego soteriologicznego tematu określanego jako „zstąpienie i wstąpienie Chrystusa" (*katabasis – anabasis*), wypracowanego przede wszystkim przez teologów-apologetów. Chrześcijanin, który wyrósł w duchu mentalności greckiej, był bardziej skłonny niż inni stawiać pytanie o całość. Dotyczyło to także problematyki odkupienia. Skoro zło objęło swym zasięgiem cały świat: przestrzeń wokół ziemi, ziemię, czyli środowisko człowieka, oraz „podziemia", jawiło się stąd pytanie, w jaki sposób odkupienie dokonane przez Chrystusa rozciąga się na cały wszechświat.

Gdy nadeszła „pełnia czasów", Chrystus Zbawiciel, Boży Logos, świata „zstępuje" ze sfer nieba, ukryty przed „potęgami", aby dokonać odkupienia. Należy pamiętać, że świat starożytny miał zawsze skłonności do pojmowania „sfer nieba" zlokalizowanych konkretnie w przestrzeni wszechświata na sposób specyficznej jakby duchowej materii.

„Zstąpienia Chrystusa" (*katabasis*) do człowieka skupia się wokół Wcielenia. Kenoza Słowa dokonuje się przez „stanie się podobnym do człowieka". Zbawiciel „zstępując" na ziemię przyodziewa na siebie „starego człowieka", następnie przez Ofiarę odnawia go w sobie, by go dać jako „nowego" wszystkim swoim uczniom. Po zmartwychwstaniu jako w pełni „nowy człowiek" – z chwalebnym, odnowionym człowieczeństwem – powraca do Ojca jako „Król chwały", ukazując tym razem „potęgom" swoją moc i chwałę. Przez taki sposób mówienia chciano wskazać na kosmiczny charakter zbawienia: potęga Bożej Miłości odnawiająca całe stworzenie, okazywana jest teraz całemu wszechświatu. Aniołowie wrodzy dobru człowieka, osiągnięciu przez niego celu zamierzonego przez Stwórcę, po spotkaniu ze Zbawicielem tryumfującym z chwalebnym krzyżem, dowiadują się, że losy świata zostały ostatecznie odwrócone, a dla nich rozpoczął się czas oddawania „władzy" nad człowiekiem i światem.

Zstąpienie do otchłani jest kontynuacją tej drogi. Zstąpienie Chrystusa na świat za życia ziemskiego obejmowało walkę z szatanem w różnych formach: przyniesienie światła, wyzwalanie ze zła. Z chwilą śmierci Chrystus zstępuje jeszcze „niżej" – „do piekieł" (*ad inferos*), by stamtąd wyzwolić zmarłych „sprawiedliwych" oczekujących na Zbawiciela, tj. okazać także im dar zba-

wienia. Z tym, że teraz gronem „sprawiedliwych" obejmuje się nie tylko „świętych" z kart Biblii, ale na równi ludzi ze wszystkich narodów kierujących się za życia światłem sumienia. Do nich z predylekcją włączani są filozofowie; o Sokratesie mówi się jako o „świętym spośród narodów".[28]

4. Ku pełniejszemu ujęciu

Z upływem czasu refleksja Kościoła nad prawdą o zstąpieniu do otchłani pogłębia się, przesuwając uwagę z elementów batalistycznych czy obrazów kosmologicznych na temat najgłębszy, jakim jest okazanie się nieogarnionej Miłości wobec całej ludzkości oczekującej wyzwolenia. Prawdę tę najłatwiej jest wskazać w kontekście obchodów liturgicznych wydarzeń wielkanocnych. W liturgii Kościoła od III w. dniem szczególnego rozważania prawdy o zstąpieniu do otchłani jest Wielka Sobota. Właśnie w tym kontekście pojawiają się starożytne homilie o zstąpieniu Zbawiciela do otchłani, z których najbardziej znaną jest homilia włączona we fragmentach do odnowionego oficjum brewiarzowego, jako jedno z czytań na Wielką Sobotę. W homilii tej autor w formie dialogu prowadzonego przez Chrystusa, Drugiego Adama, z pierwszym Adamem, w duchu dziękczynienia rozważa różne treści, które pozwalają przez kontrast wyeksponować nieogarnioną miłość Boga do upadłego człowieka. Jest to przyjście Boga, Pana do człowieka – niewolnika zła, który sam stoczył się do takiego stanu występując przeciw Bogu. Dokonała się rzecz, która przekracza kategorie sprawiedliwości, ludzkiego rozumowania. Potwierdzają ją znaki Męki, rany, które stały się uzdrowieniem upadłego człowieka, i przez to „sen śmierci Chrystusa wywiódł Adama z otchłani".

W tym kontekście sięga się w tej homilii do starożytnego liturgicznego zawołania: „Pan jest z nami wszystkimi", włożonego tu w usta Adama wychodzącego na przeciw przychodzącego Chrystusa. Proklamuje on, że pośród nich, w krainie śmierci jest teraz Pan niosący zbawienie. Pada jednocześnie uspokajająca odpowiedź Chrystusa, że nadeszło oczekiwane wyzwolenie przez Boga samego: „z duchem twoim" jest Bóg wyzwalający.

Na podkreślenie zasługuje jeszcze inny element: Chrystus jawi się w otchłani ze znakiem swego zwycięskiego krzyża, przez który „moc Boga" (*dinamis tou theu*) dokonała odmiany losów świata. Jest on narzędziem pokonania szatana. Z nim przychodzi Zbawiciel i do otchłani pozbawić szatana władzy nad zmarłymi. Z tym samym chwalebnym znakiem krzyża Chrystus powróci na ziemię na końcu dziejów świata.[29]

* * *

Linie znaczeniowe *descensus ad inferos* ukształtowane w pierwszych trzech wiekach, staną się stopniowo elementem nauczania całego Kościoła.

Wprawdzie Rufin z Akwilei (zm. 410) w *Komentarzu do Symbolu apostolskiego* zaznacza, że tak w symbolu rzymskim, jak i Kościele wschodnim nie mówi się jasno o tej prawdzie wiary,[30] niemniej jednak jest ona obecna w całym starożytnym chrześcijaństwie. Może świadczyć o tym choćby przytaczana przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii Kościoła* tradycja o uczniach Pańskich, którzy „zstąpili do otchłani".[31] O prawdzie tej wspomina *Konstytucja kościelna egipska* z ok. 320 r. mówiąc o przekazie katechetycznym symbolu przygotowującym się do chrztu, czy synod ariański przeprowadzony w 359 r. w Sirmium.[32] Najbardziej miarodajnym głosem pozostaje sobór ekumeniczny Konstantynopolitański I z 381 r. W anatematyzmie nr 69 mówi się tu, że kto twierdzi, iż Jezus Chrystus nie zstąpił do otchłani, ma być wyłączony ze wspólnoty Kościoła.[33]

Od końca IV w. tradycja Kościoła odnośnie do „zstąpienia do otchłani" jest tak jednogłośna, że św. Augustyn, wyjaśniając kwestie doktrynalne w *Liście do Ewodiusza*, będzie mógł stwierdzić: „Któż inny jak tylko niewierzący może zaprzeczać, że Chrystus zstąpił do otchłani".[34]

Spoglądając na naszą kwestię w kolejnym okresie historii teologii, w średniowieczu, można dostrzec, że przy omawianiu prawdy o odkupieniu zmarłych przed przyjściem Chrystusa, choć używa się nadal tego samego terminu *inferi, descensus ad inferos*, przybiera on jednak inny odcień znaczeniowy. Dla przykładu, rozważania nad tym tematem w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu już jednoznacznie wskazują na rozumienie *inferi*, jako na stan oddalenia od Boga zmarłych sprawiedliwych, a nie na zlokalizowane w najgłębszych przestrzeniach ziemskiego globu, fizyczne miejsce ich przebywania.[35] Można powiedzieć, że takie rozumienie prawdy o zstąpieniu Chrystusa do otchłani weszło na stałe do dziedzictwa tradycji teologicznej Kościoła.

PRZYPISY

[1] Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 407.

[2] Por. P. Grelot, *Inferno*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, t. 6, Torino 1971, s. 385-386.

[3] Por. J. Kelly, *The Early Christian Creeds*, London 1979, s. 378-383.

[4] Odnośnie do problematyki judeochrześcijaństwa, jego miejsca w tradycji teologicznej, studiów nad nią, zob.: L. Cirillo, *Il problema del giudeo-cristianesimo*, w: J. Daniélou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, s. VII-LXV.

[5] B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 202.

[6] M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento: Vangeli – Vangelo di Pietro*, 41, t. I-1, Torino 1975, s. 144.

[7] Por. W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich 1949, s. 129n.

[8] Por. J. Daniélou, *La teologia...*, dz. cyt., s. 328.

[9] Por. Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1981, s. 618.

[10] *Adversus haereses*, IV, 27,2.

[11] *Dialog z Żydem Tryfonem*, 72, 4.

[12] *Adversus haereses*, III, 20,4; IV, 22,1; 33,12; V, 31,1; *Demonstratio praedicationis apostolicae*, 78.

[13] Św. Ignacy, *Do Kościoła w Magnezji*, 9,2; polski tekst w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 45, s. 75.

[14] J. Daniélou, *La teologia...*, dz. cyt., s. 329-330.

[15] *Pasterz*, (IX Przypowieść) 93, 6-7; tekst polski w: PSP 45, s. 202.

[16] Ten element pozostał jako jeden z istotnych w teologii chrztu Kościoła wschodniego pierwszych czterech wieków. Zob. J. Daniélou, *La teologia...*, dz. cyt., s. 314 nn.

[17] *Pasterz*, (IX Przypowieść) 93,2-4, PSP 45, s. 202.

[18] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, II, 9,43, s. 159; podobnie: VI, 6,45.

[19] Por. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Paris 1956, s. 64nn.

[20] Zredagowany w jęz. greckim, zachowany w całości w jęz. etiopskim. Treścią są rozmowy, jakie jedenastu Apostołów prowadzi z Jezusem po zmartwychwstaniu. Dokument ten pochodzi z kręgów judeochrześcijańskich z Azji Mniejszej (ok. 170 r.).

[21] *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, wyd. M. Erbetta, t. 3 – *Lettere e Apocalissi: L'Epistola degli Apostoli*, 27, s. 55.

[22] Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz. cyt., s. 197.

[23] Por. J. Daniélou, *La teologia...*, dz. cyt., s. 334.

[24] Por. tamże, s. 335.

[25] Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, V,10; tekst polski w: PSP 57-1, s. 300; podobnie zob. tenże, *Komentarz do Księgi Liczb*, XVIII, 4, PSP 34-1, s. 190.

[26] Hipolit, *De Christo et Antichristo*, 45, *Patrologia Graeca* 10, 764. Por. A. d'Ales, *La theologie de saint Hippolyt*, Paris 1906, s. 198.

[27] Zbiór hymnów z końca II w., liczący 42 pieśni, z kręgów syryjskich. Dostrzega się wprawdzie w nich pewne elementy gnostyckie, niemniej stanowią cenne świadectwo myśli teologicznej z końca II w. ujętej w formie lirycznej. Dziełu odkupienia poświęcona jest Oda XVII.

[28] Zob. B. Studer, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. III-2a, Freiburg im Breisgau 1978, s. 65-73.

[29] Por. *Homilia in sancto et magno Sabbato*, PG 43, 439.451.463n.

[30] Por. H. Quilliet, *Descente de Jésus aux enferes*, w: *Dictionnaire de theologie cathdique*, t. IV-1, 568n.

[31] *Historia ecclesiastica*, I,13.

[32] Por. J. Kelly, *Early Christian Creeds*, dz. cyt., s. 289.

[33] Por. H. Quilliet, *Descente de Jésus aux enferes...*, dz. cyt., s. 573.

[34] „Quis ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum" (Ep. 164, 23, PL 33, 710).

[35] Zob. *Summa theologiae*, III, 52, 1-8.

KS. JACEK KĘDZIERSKI

REFLEKSJE CHRYSTOLOGICZNE NAD ENCYKLIKĄ JANA PAWŁA II *FIDES ET RATIO*

W liście apostolskim Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente*, wydanym w związku z przygotowaniem Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, m.in. czytamy: „Należy bowiem zwrócić uwagę *na wybitnie chrystologiczny charakter Jubileuszu*, podczas którego będziemy świętować Wcielenie i przyjście na świat Syna Bożego, tajemnicę zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego" (TMA, nr 40). Jan Paweł II nie tylko w tym dokumencie, ale w całym swoim nauczaniu podkreśla szczególnie osobę Jezusa Chrystusa, gdyż pytanie o Jezusa z Nazaretu, w którym objawił się Bóg Ojciec, jest ciągle aktualne.

Chrystologia rodzi się z wiary w Jezusa Chrystusa. Dlatego punktem wyjścia w refleksji chrystologicznej musi być Pismo Święte i Tradycja. Te dwa źródła ukazują Chrystusa jako prawdziwego Boga i Człowieka. Chrystologia zakłada integralnie rozumianą relację wiary do jej osobowego przedmiotu. Tym przedmiotem wiary jest Jezus Chrystus, widzialny jako człowiek i niewidzialny jako Syn Boży. To stanowi fundament naszej wiary, a zarazem wyróżnia ją spośród innych religii. Stąd chrystologia jest tą dziedziną teologiczną, na podstawie której chrześcijanie powinni prowadzić dialog zarówno z wyznawcami różnych religii, jak i z niewierzącymi.

W niniejszym artykule, pragniemy podzielić się niektórymi spostrzeżeniami płynącymi z lektury encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* zaadresowanej także do teologów i filozofów chrześcijańskich, którzy mają obowiązek ewangelizacji świata. Ewangelizacja ta jest ściśle związana z głoszeniem i dawaniem świadectwa, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Człowiekiem i Bogiem. Rozważana przez nas encyklika nie jest traktatem chrystologicznym, a głównym motywem jej napisania było ukazanie relacji, jakie powinny zachodzić między wiarą a rozumem, między teologią a filozofią.

1. Jezus Chrystus – Słowo Odwieczne

Każdy człowiek, stając wobec tajemnicy własnego człowieczeństwa i wszechświata, powinien zapytać o Stwórcę: Kim jest Bóg? Na to podsta-

wowe pytanie, chrześcijanin nie może zadowolić się odpowiedzią bliżej nieokreśloną. Niestety, niektóre systemy filozoficzne, chcąc uniknąć pogłębionej refleksji, zadawalają się ogólnym stwierdzeniem, że Bóg jest najwyższą istotą, albo pierwszą przyczyną świata, czy absolutnym duchem. Wydaje się, że takie twierdzenia są zbyt ogólne i nie mogą w pełni człowieka usatysfakcjonować. Jan Paweł II zauważa w encyklice *Fides et ratio*, że obraz Boga ukazywany przez wielu filozofów jest zbyt ogólnikowy. Nie wystarczy stwierdzić, że Bóg jest czymś najwyższym, co stanowi fundament i odpowiedź na najbardziej elementarne pytania człowieka (zob. FR, nr 27); czy stwierdzenie, że Bóg jest zasadą i celem wszystkich rzeczy (zob. FR, nr 70); a nawet nie może nas zadowolić twierdzenie, że On daje wszystkim bytom wypełnienie (zob. FR, nr 97).

Papież mówiąc o Bogu podkreśla, że „Prawda, którą Bóg powierzył człowiekowi, objawiając mu samego siebie i swoje życie, jest zatem wpisana w czas i historię. Została ona oczywiście obwieszczona raz na zawsze w tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Stwierdza to w bardzo wymownych słowach Konstytucja *Dei Verbum*: «Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez Proroków, „na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna" (por. Hbr 1, 1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1, 1-18)»" (FR, nr 11). Wypowiadając te słowa Ojciec Święty, w sposób jednoznaczny i wyraźny, chce przypomnieć podstawową prawdę wiary, że nie istnieje inny Bóg od tego, który objawił się w Jezusie z Nazaretu. Na tej podstawie teologia chrześcijańska ma nie tylko prawo, ale nawet obowiązek mówić o Bogu konkretnie. Bo Słowo odwieczne, Jezus Chrystus objawia tajemnice o Bogu w określonym miejscu i czasie, które bez Jego pomocy nie moglibyśmy poznać.

Warto jednak podkreślić, że Bóg, który przemawia przez istnienie swojego Syna nadal pozostaje tajemnicą niezgłębioną. Choć Chrystus stał się Jego żywą Epifanią, to jednak On w swojej istocie jest do końca niepoznawalny. „To prawda, że Jezus całym swoim życiem objawia oblicze Ojca, bo przyszedł przecież po to, aby opowiedzieć tajemnice Boże; mimo to jednak nasze poznanie tego oblicza jest nadal tylko cząstkowe i nie może wyjść poza granice naszego pojmowania. Tylko wiara pozwala wniknąć do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć" (FR, nr 13). Wynika z tego, że Objawienie Boże jest pełne tajemnic. Ale to wcale nie zwalnia umysłu ludzkiego od poszukiwań prawdziwego oblicza Boga. Pomocna w tym jest wiara wznosząca się ponad cząstkowe poznanie i swoją pełnię znajdująca w tajemnicy Boga.

Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie, pozostaje nadal największą tajemnicą. I to nie tylko w znaczeniu teoriopoznawczym, ale nade wszystko ontycznym. Ta bliskość Boga objawiona w odwiecznym Słowie ma pomimo wszystko charakter dialektyczny. Z jednej bowiem strony najpełniej Boga objawia, z drugiej zaś Go najdoskonalej przesłania. W Jezusie Chrystusie *Deus absconditus* staje się *Deus revelatus,* ale w swojej naturze i istocie pozostaje jeszcze bardziej *absconditus*. Przecież Jezus w całej swej historyczności i czasowości skrajnie przesłania boskość Boga, ponieważ w całokształcie swej wizualności właśnie Bogiem nie jest. *Deus semper maior*! To prawda, że Jezus Chrystus jest Bogiem, ale wcale nie w znaczeniu tożsamości, identyczności: Jezus – Bóg. Syn Boży nie jest bynajmniej identyczny z Bogiem Ojcem, tak samo jak Jego cielesność nie może być radykalną duchowością Boga. To, co w Jezusie Chrystusie ma charakter objawiający, co stanowi rewelacyjne elementy, nie jest boskością. Tej bowiem nie sposób widzieć, tzn. ujrzeć ludzkimi oczyma. Zdanie „Jezus Chrystus jest Bogiem" jest oczywiście zdaniem prawdziwym, ale wyłącznie na zasadzie wymiany orzekań (*communicatio idiomatum*), której teologiczną podstawę stanowi unia hipostatyczna.[1]

Papież zauważa, że chrześcijańskie pytanie o Boga, choć prowadzi w sposób konieczny ku osobie Jezusa Chrystusa, to jednak wymaga od nas wiary, we wszystkie atrybuty boskie ukazane w Objawieniu. „Sobór naucza, że «Bogu objawiającemu należy okazać „posłuszeństwo wiary"». To zwięzłe, ale bogate w treść stwierdzenie wyraża jedną z podstawowych prawd chrześcijaństwa. Podkreśla przede wszystkim, że wiara jest odpowiedzią wyrażającą posłuszeństwo Bogu. Wiąże się z tym uznanie Jego boskości, transcendencji i doskonałej wolności. Bóg, który pozwala się poznać, autorytetem swojej absolutnej transcendencji zaświadcza o wiarygodności objawionych przez siebie prawd" (FR, nr 13).

2. Jezus Chrystus – Słowo Wcielone

W planach Bożych czas ma szczególne znaczenie. „To w nim bowiem ukazuje się w pełnym świetle całe dzieło stworzenia i zbawienia, nade wszystko zaś objawia się fakt, że dzięki wcieleniu Syna Bożego już od tej chwili dane nam jest przeżywać i przeczuwać to, co dokona się w pełni czasów (por. Hbr 1, 2)" (FR, nr 11). Bóg wcielony w Jezusie Chrystusie został wpisany w określony czas i historię (zob. FR, nr 11), a co się z tym wiąże, także zobiektywizowany i uczasowiony w swej istocie, którą jest Miłość.

Nie wolno nam zapomnieć tej podstawowej prawdy, że chrześcijaństwo wyłoniło się z narodu żydowskiego. W oparciu o przekonania ludzi Starego

Testamentu kształtowała się wizja oczekiwanego Mesjasza. Miał On być spełnieniem proroctw (Por. Iz 9-11; Mi 5; Za 9, 9-17), a wraz z Jego przyjściem historia zbawienia w Nim osiągnęła definitywny, eschatologiczny szczyt i uniwersalistyczny wymiar. Jan Paweł II wskazuje na to, że „Prawda zawarta w Objawieniu Chrystusa nie jest już zatem zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się dla każdego człowieka, który pragnie ją przyjąć jako ostateczne i nieomylne słowo, aby nadać sens swojemu istnieniu. Od tej chwili wszyscy mają w Chrystusie dostęp do Ojca; Chrystus bowiem przez swoja śmierć i zmartwychwstanie darował nam życie Boże, które pierwszy Adam odrzucił (por. Rz 5, 12-15)" (FR, nr 12).

Jezus Chrystus sprawia, że obecność transcendentnego Boga wypełniła się w immanencji historii. Oblicze Boga Ojca ukryte w znakach Starego Przymierza, w Słowie Wcielonym jest dostrzegalne dla człowieka. Życie Jezusa, Jego nauczanie i działanie oznacza szczególny czas, który Ojciec wybrał sobie, aby objawić się ludziom. Zgodnie z przekonaniem chrześcijan, Bóg definitywnie i nieodwracalnie sprawił, że w tym konkretnym człowieku Jezusie z Nazaretu ukazał siebie. Tę prawdę przypomina nam Jan Paweł II odwołując się w encyklice do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 4: „Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone «człowiek do ludzi» posłany, «głosi słowa Boże» (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 3; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości" (FR, nr 11).

Bóg wcielony w osobę Jezusa staje się przedmiotem naszej wiary. Jego śmierć na krzyżu jest wyrazem sprzeciwu wobec Boga, a zarazem stanowi sąd nad niewiarą ludu Bożego (por. Dz 5, 30-32). Jest tak dlatego, że Jezus jako członek narodu wybranego stał się jedynym prawowitym przedstawicielem Izraela i twórcą odnowionego i wiecznego przymierza Boga z ludźmi (por. Rz 9, 5; Dz 13, 23.47).

3. Jezus Chrystus – Zbawca

Jezus dla chrześcijan, to nie tylko jeden spośród wielu założycieli religii. On jest nade wszystko pośrednikiem przychodzącego od Boga zbawienia, a zarazem przekazicielem i podmiotem ofiarowanej nadziei, która mówi nam, że transcendentny Bóg przychodzi do nas w sposób widzialny w określonym czasie, przynosząc nam zbawienie – życie wieczne. Człowiek, ma nie tylko prawo, ale obowiązek pytać siebie i innych o sprawy osta-

teczne. Pośród cząstkowych prawd, trudno jest mu znaleźć pełną syntezę tego, co z natury swojej musi wykroczyć poza tę rzeczywistość. Dlatego Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że tylko „Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć rzeczywistość owej ostatecznej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić: Wieczność wkracza w czas, wszystko ukrywa się w małej cząstce, Bóg przybiera postać człowieka" (FR, nr 12).

Boże Objawienie daje człowiekowi nie tylko nową interpretację jego egzystencji w świecie, ono idzie znacznie dalej, pomaga rozwiązać problemy dotyczące bólu i cierpienia, ale przede wszystkim śmierci i życia wiecznego. Jan Paweł II przypomina nam naukę Soboru Watykańskiego II, że w „Objawieniu zostaje ofiarowana człowiekowi ostateczna prawda o jego życiu i o celu dziejów: «Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego» – stwierdza Konstytucja *Gaudium et spes*" (FR, nr 12). Człowiek, gdy chce wyłącznie o własnych siłach odpowiedzieć na wszystkie pytania dotyczące jego egzystencji, musi przyznać się do swojej ograniczoności i bezradności. Dlatego Papież tak wyraźnie podkreśla: „Gdzież indziej człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu bólu, cierpienia niewinnych i śmierci, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa?" (FR, nr 12). Z tego tekstu widać wyraźnie, że Piotr naszych czasów stawiając egzystencjalne pytania dotyczące człowieka i jego przeznaczenia, w odpowiedzi na nie wskazuje na człowieczeństwo i Bóstwo Jezusa. Zawarte w chrześcijańskiej wierze przekonanie, że los człowieka zależy ostatecznie od jego osobowej wspólnoty życia z Jezusem, nie tylko że nie wyklucza krytycznej i rozumowej refleksji nad wydarzeniem Chrystusa, ale wręcz domaga się zaangażowania rozumu, woli i uczuć wierzącego.

W Chrystusie, jedynym pośredniku, dokonuje się prawdziwe przezwyciężenie śmierci, czyli utraty osobowej tożsamości, a nadto otwiera się rzeczywisty dostęp do Boga, który jest życiem i jego źródłem (por. J 5, 24-26). W obliczu nierozwiązywalnej dla samego człowieka dialektyki życia i śmierci, wewnętrzna istota i postawa Boga ukazuje się w tym właśnie, że objawia się jako Bóg, który nie jest obojętny wobec istot umarłych, a co więcej, powołuje je do istnienia (por. Rz 4, 17; por. Mk 12, 27; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 1, 9; Flp 3, 21; Dz 26, 8). Pismo Święte przedstawia Boga, jako Tego, który posyła swoje Słowo Przedwieczne, w którym jest życie, aby się stało ciałem i w jego postaci przezwyciężający Prawo, grzech i śmierć (Por. J 1, 4; Rz 8, 3). Zatem Jezus nie jest nowym interpretatorem jakiegoś, zamkniętego w swej immanencji istnienia, pozbawionego nadziei na realną, pochodzącą od Boga

przemianę. Chrystus w swojej osobie i historii, jest dokonanym raz na zawsze jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi.

Jezusowi można przypisywać znaczenie zbawcze (soteriologiczne) tylko wtedy, gdy jest On rzeczywiście (ontologicznie) także Chrystusem. Pomijamy tutaj spory teologów nad rozróżnieniem właściwej treści w twierdzeniu: Jezus historii, a Chrystus wiary.[2] Dla nas Jezus Chrystus jest Przedwiecznym Słowem Boga, które stało się ciałem, po to by objawić i dać życie wieczne. Po raz kolejny Papież w omawianej encyklice powołuje się na nauczanie soborowe. Twierdzi, że „Ojcowie Soboru Watykańskiego II, kierując wzrok ku Jezusowi objawiającemu, ukazali zbawczy charakter objawienia Bożego w dziejach i opisali jego naturę w następujących słowach: « Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14-15) i obcuje z nimi (por. Ba 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia »" (FR, nr 10).

4. Prawda wiary, którą jest Jezus Chrystus

Chrześcijańska wiara nie polega tylko na poznaniu czy zaakceptowaniu pewnych prawd wiary. To zbyt mało, wyraża się ona nade wszystko w przyjęciu i zaufaniu osobie, której ufa się bezgranicznie nie bacząc na pełne zrozumienie wielu niejasności. Brak zrozumienia i wytłumaczenia poszczególnych prawd wiary nie zwalnia człowieka od szukania odpowiedzi, które pozwoliłyby mu dotrzeć do największych tajemnic wiary. Nasza wiara w Jezusa Chrystusa akceptuje przede wszystkim osobę Chrystusa, jako Syna Bożego, jak i również to wszystko, co On wypowiedział i uczynił dla naszego zbawienia. Wbrew wielu sceptykom, Ojciec Święty odwołując się do tekstów Soboru Chalcedońskiego, z wielkim przekonaniem stwierdza, że „Zrozumiała staje się bowiem najgłębsza istota Boga i człowieka: w tajemnicy Wcielonego Słowa zostaje zachowana natura Boska i natura ludzka oraz autonomia każdej z nich, a zarazem ujawnia się relacja miłości, która jednoczy je ze sobą, oraz jedyna w swoim rodzaju więź, która unikając wymieszania natur ujmuje je we wzajemnym odniesieniu" (FR, nr 80).

W tajemnicy Wcielonego Słowa, który stał się człowiekiem zostało objawione misterium osobistego życia Boga. W człowieczeństwie Chrystusa dostrzegamy tajemnicę Trójcy Świętej i tajemnicę Kościoła. Wiara jest teocentryczna i eklezjalna ponieważ jest chrystocentryczna. Najpełniej Objawienie chrześcijańskie wyraża się w potrójnej tajemnicy: we Wcieleniu, które objawia Ojca, w posłaniu Ducha Świętego i w odkupieniu ludzi. Tak więc każdy akt wiary swoją pełnie powinien odnaleźć w osobie Chrystusa.[3]

Jan Paweł II, mając świadomość wielkich możliwości ludzkiego rozumu, jak i jego ograniczoności, podkreśla, że Objawienie chrześcijańskie otwiera nowy horyzont dla ludzkiego umysłu Rozpoczyna się on dla niego wtedy, kiedy jest wezwany do przyjęcia tajemnicy wiary i tajemnicy Boga, otrzymuje niejako klucz do zrozumienia swojej egzystencji: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując" (FR nr 14).

Nauka może podprowadzić do tajemnicy Chrystusa. Człowiek stanie wtedy przed koniecznością przyjęcia obiektywnej postawy wobec wyzwań stawianych przez rozum. I nie da się uciec od konfrontacji pomiędzy wiarą a wiedzą. To spotkanie powinno jednak zaowocować dojrzałą symbiozą tego, co religijne z tym co naukowe i ta jedność powinna być wyzwaniem dla różnych postaw niewiary.

Ludzie opowiadający się za niewiarą w Jezusa Chrystusa, jako wcielonego Syna Bożego, przytaczają różne motywacje. Często mogą one opierać się na przyjętym areligijnym systemie filozoficznym (np. na monizmie), lub mogą pochodzić z racjonalizmu, w którym nie ma miejsca na prawdy nadprzyrodzone, a religię uważa się za produkt naturalnego rozwoju człowieka. Postawa niewiary wynikająca z wszelkich typów pozytywizmu i neopozytywizmu jest przykładem przekonania, że osiągnięcie prawd ponadzmysłowych i ponadempirycznych jest dla człowieka niemożliwe. Z takich przyjętych opinii rodzi się w praktyce postawa sceptyczna lub agnostyczna, przykładem jest tu ewangeliczny Piłat ze swoim pytaniem: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 38). Także Ateńczycy po wysłuchaniu kazania św. Pawła o Bogu i Chrystusie zmartwychwstałym zareagowali w swej większości sceptycznie: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: Posłuchamy cię o tym innym razem [...] Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli" (Dz 17, 32-33).

Wydaje się zasadnym stwierdzenie, że z postawą wiary lub niewiary łączą się zwykle w mniejszym lub większym stopniu nastawienia wolityw-

ne i uczuciowe. Emocje negatywne wyrażają się w obojętności, niechęci, poniżaniu i wrogości przechodzącej w nienawiść. Dla ludzkości narażonej na różne teorie relatywistyczne, Objawienie chrześcijańskie pozostaje także obecnie prawdziwym drogowskazem. W Objawieniu, człowiek jest zaproszony patrzeć ponad swoje ograniczenia, jest zaproszony do przyjęcia najwyższej prawdy: „Słowo Boże stawia wreszcie pytanie o sens istnienia i udziela na nie odpowiedzi kierując człowieka ku Jezusowi Chrystusowi, Wcielonemu Słowu Bożemu, które w pełni urzeczywistnia ludzką egzystencję. Lektura świętego tekstu pozwoliłaby dostrzec inne jeszcze aspekty, jednakże na pierwszy plan wysuwa się odrzucenie wszelkich form relatywizmu, materializmu i panteizmu" (FR, nr 80).

W tym miejscu należy dokładnie podkreślić, że prawda Objawienia chrześcijańskiego nie jest rezultatem inteligencji człowieka, ale jest wyłącznym darem Boga. Tylko Bóg może dać człowiekowi absolutną prawdę. Dlatego Papież podkreśla, że: „Prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu przyjąć tajemnicę własnego życia. Jako prawda najwyższa w niczym nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt, dzięki czemu możemy w pełni zrozumieć słowa Chrystusa: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32)" (FR nr 15).

5. Jezus Chrystus – Prawda stanowiąca oparcie dla teologii i filozofii

Można powiedzieć, że filozoficzne szukanie prawdy i teologiczne jej przekazywanie spotkały się w osobie Jezusa Chrystusa. Jednak człowiek nie może posiąść prawdy raz na zawsze, ale w każdym czasie musi jej szukać na nowo i przyswajać sobie. Życie ludzkie jest ciągłym poszukiwaniem prawdy, której nie jesteśmy w stanie w pełni posiąść. Wydaje się, że w podwójny sposób jesteśmy uzależnieni od historii. Najpierw, w filozoficznym stawianiu pytań, a potem w szukaniu na nie odpowiedzi, które w historii nade wszystko można odnaleźć.[4] Papież odnajduje odpowiedź w osobie Jezusa Chrystusa, kiedy mówi, że „Fundamentem tej «filozofii» zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić. Tylko tutaj jednak sens istnienia osiąga swój szczyt"

(FR, nr 80). W tym tekście jest wyraźna zachęta, aby filozofia nie uciekała od trudnych wyzwań, które jej stawia teologia.

Objawienie Boże stawia wymagania, którym filozofia o charakterze wyłącznie fenomenalistycznym czy relatywistycznym, nie jest w stanie sprostać (por. FR, nr 82). Te dwa nurty filozoficzne z góry zakładają, że prawda sama w sobie jest niepoznawalna. Dlatego encyklika przypomina, że „Pismo Święte bowiem zakłada zawsze, że człowiek, choć splamił się nieuczciwością i kłamstwem, jest w stanie pojąć czystą i prostą prawdę. W świętych księgach, a zwłaszcza w Nowym Testamencie znaleźć można teksty i stwierdzenia dotyczące kwestii w ścisłym sensie ontologicznych. Natchnieni autorzy pragnęli bowiem zawrzeć w nich twierdzenia prawdziwe, to znaczy takie, które wyrażają obiektywną rzeczywistość" (FR, nr 82).

Kolejnym wyzwaniem stawianym filozofii, które wypływa z Objawienia chrześcijańskiego, jest zdolność do rozważania prawd metafizycznych. Ludzki umysł powinien być otwarty na poszukiwania czegoś, co ma wymiar absolutny, ostateczny czy fundamentalny (por. FR, nr 83). Ta otwartość stawia przed człowiekiem metafizyczny wymiar rzeczywistości, który może dostrzec poprzez prawdę, piękno, wartości moralne, w drugim człowieku, w samym bycie, czy Bogu (por. FR, nr 83). Tak więc, filozofia czy teologia, jeżeli w swych rozważaniach nie będzie odwoływała się do metafizyki, będzie ujmowała tylko fragmentarycznie rzeczywistość, zacieśniając je do doświadczeń zmysłowych.

Encyklika *Fides et ratio* odrzuca także wszelkie formy eklektyzmu, historyzmu, scjentyzmu, pragmatyzmu i nihilizmu, ponieważ negują one każdą prawdę obiektywną (zob. FR, nr 86-90). Papież ponownie wskazuje na wartość stałą i uniwersalną objawienia chrześcijańskiego zgodną z harmonijnym poznaniem filozoficznym i teologicznym: „Prawda, którą jest Chrystus, domaga się, by ją przyjąć jako uniwersalny autorytet, który stanowi oparcie zarówno dla teologii, jak i dla filozofii, dostarcza im bodźców i pozwala wzrastać (por. Ef 4, 15)" (FR, nr 92).

W innym miejscu encykliki, Ojciec Święty wskazuje, że „jedność prawdy naturalnej i objawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie, jak przypomina Apostoł: «Prawda jest w Jezusie» (por. Ef 4, 21; Kol 1, 15-20)" (FR, nr 34). W czasach działalności św. Pawła prawda miała charakter przedmiotowy, ale była zarazem konkretna i osobowa. Z pierwszych wieków chrześcijaństwa możemy odnaleźć wiele dokumentów, w których prawda była identyfikowana z głoszeniem Ewangelii, gdzie spotykamy takie twierdzenia: Bóg jest prawdą; Jezus Chrystus jest prawdą.[5] Natomiast, od Soboru Trydenckiego do Watykańskiego II, można zauważyć stopniowe intelektualizowanie

pojęcia „prawdy" i ukazywanie jej w sposób abstrakcyjny.[6] W tym okresie definiowano Objawienie jako system lub doktrynę, zawierającą prawdy objawione, które były autorom natchnionym przekazane przez Boga. Dopiero Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* (nr 2, 24) powrócił do pojęcia prawdy, która jest bliższa Biblii i starożytnej Tradycji Kościoła. Prawda przedstawiana w dokumentach soborowych, jak i w *Fides et ratio*, jest ukazaniem się Boga w historii zbawienia, a dokonało się to w osobie Jezusa Chrystusa.

* * *

Podsumowując niniejsze rozważania, można powiedzieć, że Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wyeksponował osobę Jezusa Chrystusa jako centrum ku któremu zmierza czas i historia. Ojciec Święty włącza się we współczesną debatę nie tylko teologiczną, ale również filozoficzną, wskazując na Jezusa Chrystusa, w którym jest pełnia Prawdy. Encyklika przeciwstawia się wszelkim tendencjom relatywistycznym i postmodernistycznym, które ignorują naukę doktrynalną Kościoła o Jezusie Chrystusie, jako prawdziwym człowieku i Bogu. Ponownie Jan Paweł II nakreśla swoją linię chrystocentryczną, zachęcając teologów i filozofów do odkrywania Prawdy, która jest w Jezusie z Nazaretu. Należy więc podkreślić, że w encyklice *Fides et ratio* ukazana jest chrystologia, która zakłada osobową wspólnotę z Jezusem Chrystusem, a to w niczym nie narusza jej naukowego charakteru. W tak rozumianej chrystologii zawarty jest postulat wiary, który pomaga w Chrystusie dostrzec absolutnego pośrednika pochodzącego od Boga.

PRZYPISY

[1] Por. K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, s. 40; G. Lang, *Der dogmatische Jesus*, w: F.J. Schierse (red.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, s. 166-168.

[2] To zagadnienie było poruszane przez wielu autorów, m.in.: R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, w: *Kerygma und Mythos*, 2. Aufl., Hamburg 1951, s. 10-40; W. Kwiatkowski, *Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 2(1964) s. 3-30; E. Dąbrowski, *R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu*, „Znak" 20(1968) s. 606-641; K. Romaniuk, *Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksje metodologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 23(1976) s. 39-48; E. Zawiszewski, *Jezus historii czy Chrystus wiary*, w: *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 74-77; J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

[3] Por. J. Alfaro, *Fede*, w: *Sacramentum mundi*, t. 3, Brescia 1975, s. 741.

[4] Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s.143.

[5] Por. DS, nr 383; 468; 688; 778; 804.

[6] Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, s. 15-20; Tenże, *Verità*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, kol. 1449-1455; J. Kędzierski, *Il problema della verità nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Roma 1998, s. 25-29.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

SYMBOLIKA OBRZĘDÓW DEDYKCJI KOŚCIOŁA

Przedmiotem niniejszego opracowania jest refleksja teologiczno-liturgiczna nad symboliką obrzędów dopełniających, znajdujących się w odnowionej księdze liturgicznej przeznaczonej do dedykcji kościoła, wydanej przez Kongregację ds. Sakramentów i Kultu Bożego dnia 29 maja 1977 r.[1] Odnowiona liturgia dedykacji kościoła zawiera cztery obrzędy wyjaśniające: obrzęd poświęcenia wody i pokropienie, obrzęd namaszczenia ołtarza i ścian świątyni, obrzęd okadzenia oraz oświetlenie ołtarza i kościoła. Na wstępie warto przypomnieć, że obrzędy dopełniające, lub inaczej wyjaśniające, stanowią element charakterystyczny odnowionej liturgii tak sakramentów i sakramentaliów. Ich zadaniem jest ukazać uczestnikom liturgii na sposób widzialny i symboliczny to, co dokonało się w niej w sposób niewidzialny. Są one dla wiernych widocznymi znakami ukazującymi niewidzialne dzieła, których Pan dokonuje za pośrednictwem Kościoła sprawującego Boże misteria. Można powiedzieć, że obrzędy te są swoistego rodzaju „ilustracją" niedostępnego dla oka ludzkiego misterium Chrystusa celebrowanego w liturgii.

1. Poświęcenie wody i pokropienie

Wybór znaków–symboli liturgicznych nigdy nie był przypadkowy. I chociaż nie wszystkie znaki w historii liturgii były jasne i czytelne, to ogólnie kształtowały się one w oparciu o naturalne znaczenie tkwiące w rzeczach, które zostało ubogacone przez świat rzeczywistości nadprzyrodzonej.[2] Niemal wzorcowym przykładem powyższego stwierdzenia jest obrzęd poświęcenia wody i pokropienia, zakorzeniony w naturalnej i biblijnej symbolice wody.

Woda jest przede wszystkim źródłem życia. Bez wody nie sposób sobie nawet wyobrazić życia. Ona przenika je całe: poi i orzeźwia, łagodzi upał i gasi ogień. Oczyszcza osoby i rzeczy z brudu.

Niezmiernie bogata jest symbolika wody na kartach Starego Testamentu. Wiele z tych treści zostało przejętych przez Nowy Testament i zyskało bardzo bogatą symbolikę w epoce chrześcijańskiej. Chodzi tu głównie o typ wody przynoszącej zbawienie i o motyw wód eschatologicznych. Perspektywa eschatologiczna wody i spełnienie obiet-

nic z nią związanych, znajduje swe wypełnienie w Jezusie Chrystusie. To On jest skałą, z której zbocza po uderzeniu wypłynęły wody będące w stanie odmienić lud pielgrzymujący do prawdziwej ziemi obiecanej (J 19, 34). On jest również świątynią (J 2, 19n), z której wypływa rzeka mająca zrosić i ożywić nową Jerozolimę (J 17, 37n; Ap 22, 1.17). Te wody także oznaczają Ducha Świętego, moc ożywczą Stwórcy (J 7, 39). Przy studni Jakubowej podczas rozmowy z Samarytanką Jezus sam mówi o cudownych źródłach życia: „Kto zaś będzie pić wodę, którą ja mu dam, nie będzie pragnąć na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu" (J 4, 13).

Swoje pełne znaczenie symbolika wody otrzymuje w chrzcie chrześcijańskim. Jan Chrzciciel chrzci w wodzie „na odpuszczenie grzechów", używając do tego celu wody z Jordanu, w którym niegdyś Naaman został oczyszczony z trądu. Chrzest powoduje oczyszczenie nie ciał, lecz duszy, sumienia (1 P 3, 21). Jest on kąpielą, która obmywa z grzechów (1 Kor 6, 11; Hbr 10, 22) i stosuje do człowieka działanie zbawczej krwi Chrystusa (Hbr 9, 13n; Ap 7, 14).

Uzupełnieniem niezwykle bogatej symboliki wody jest symbolika takich czynności jak obmycie i pokropienie wodą. Obmycie jako najważniejsza forma oczyszczenie nie tylko z brudu fizycznego, lecz także ze zbrukania duchowego, występowało już w wielu kultach starożytnych. Również pierwsi chrześcijanie przed każdą modlitwą – jak nas informuje Tertulian – myli sobie ręce. Także przed wejściem do kościoła praktykowano zwyczaj obmywania rąk, który dopiero z czasem zastąpiono obrzędem pokropienia wodą święconą, symbolizującym duchowe oczyszczenie i nawiązującym do sakramentu chrztu.[3]

Ryt aspersji, zwany także „lustratio", stosuje się również w czasie dedykacji kościoła. Trudno dokładnie określić, kiedy wszedł on do struktury obrzędu, czy to jako fakultatywny, czy też jako obowiązkowy. Wiadomo natomiast, że „lustratio" zajmowało ważne miejsce w obrzędach i cechowało się bogatym rozwojem. Zwłaszcza liturgia galijska, miłująca się w symbolizmie i tendencji do wyrażania wszystkiego w terminach biblijnych, stworzyła swoistą paralelę: jak chrześcijanin staje się żywą świątynią Bożą poprzez sukcesywne przyjmowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, czyli chrztu, bierzmowania i Eucharystii, tak budowla stała się „templum Dei" przez oczyszczające obmycie, namaszczenie krzyżmem i sprawowanie Ofiary eucharystycznej. Przy czym Msza święta mogła być sprawowana dopiero po uprzednich rytach „lustratio" i „unctio".[4] Obrzęd aspersji służył więc jako przygotowanie do właściwego obrzędu poświęcenia kościoła. Widziano w nim przede wszystkim jeden wielki i rozbudowany egzorcyzm, przez który Kościół usuwał wszelką obecność złego ducha i każdy jego wpływ na budynek przeznaczony odtąd dla potrzeb kultycznych.[5] Takie ujęcie występuje jeszcze w *Pontyfikale Rzymskim* z 1961 r. Najprawdopodobniej dla zwiększenia skuteczności egzorcyzmu dodawano do wody inne substancje. W *Sakramantarzu Gelazjańskim* z VIII w. jest mowa o zmieszaniu wody z winem, a w tym

samym okresie liturgia frankońska przewidywała liczne skropienia wodą z winem i popiołem. Aż do ostatniego *Ordo* stosowano tzw. wodę gregoriańską, w której rozpuszczano osobno poświęcone substancje soli, popiołu i wina.[6]

Ta długa tradycja liturgiczna nie mogła zostać całkowicie zignorowana, ale też nie mogła ona absolutnie determinować ostatecznej redakcji nowego *Ordo*. Obecnie liturgiści są zgodni, że obrzęd aspersji ma jako główny cel nie puryfikację murów świątyni, lecz raczej ożywienie w uczestnikach zgromadzenia ducha nawrócenia i przypomnienie im skutków chrztu. Chodzi o to, aby niejako ponownie przedstawić pierwsze kroki inicjacji chrześcijańskiej: „Nawróćcie się i niech każdy z was się ochrzci" (Dz 2, 38).[7]

To odnowione spojrzenie na obrzęd aspersji wyrażają teksty nowego *Ordo*. Rubryka 48 zawiera uwagę, że biskup dokonuje pokropienia ludu na znak pokuty i pamiątkę chrztu.[8] To samo stwierdzenie zawiera zachęta do modlitwy, którą biskup odmawia przed poświęceniem wody.[9] Ten charakter aspersji przez swoją naturę i tematykę paschalną posiada przede wszystkim bardzo ścisłą analogię z aspersją zgromadzenia niedzielnego, która jest cotygodniową pamiątką chrztu. Z kolei samo wejście do kościoła–budynku jest z tej perspektywy widziane jako moment będący okazją do ożywienia procesu „nawrócenie – chrzest", który warunkuje wejście do Kościoła jako ludu Bożego.[10]

Do takiego spojrzenia na ryt aspersji upoważnia także wymowa formuły poświęcenia wody. Wiersze 6-8 (będące echem tekstu Rz 6, 1-8) posiadają wymiar paschalny i chrzcielny, i przedstawiają jakby na żywo proces zanurzenia – wynurzenia.[11] Natomiast wiersze 13-14 przywołują na pamięć chrzest widziany jako zbawienne obmycie dokonane w Chrystusie po to, aby stać się świątynią Ducha Świętego.[12] Charakter chrzcielny podkreślają również obie antyfony towarzyszące obrzędowi.

Obrzęd poświęcenia wody i pokropienia otrzymał więc w odnowionej liturgii dedykacji zupełnie nowe znaczenie: w poprzednich obrzędach oznaczał oczyszczenie, w obecnych natomiast jest przypomnieniem chrztu i wezwaniem do nawrócenia.[13]

2. Namaszczenie ołtarza i ścian świątyni

Materią używaną do namaszczenia tak osób jak i przedmiotów podczas liturgii jest zawsze olej. Obecna liturgia zna trzy rodzaje oleju, którymi się posługuje przy sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów. Olej chorych (*oleum infirmorum*), który używany jest podczas namaszczania ludzi chorych i w podeszłym wieku w sakramencie chorych. Olej katechumenów (*oleum*

catechumenorum) występujący podczas liturgii inicjacji chrześcijańskiej dorosłych, w ich przygotowaniu do chrztu. I olej krzyżma (*oleum sanctorum vel chrisma*), będący mieszaniną naturalnej oliwy lub oleju roślinnego z wonnościami (najczęściej z balsamem). Ten ostatni różni się od pozostałych tym, że ma najszersze zastosowanie w liturgii i jest szczególnie uroczyście poświęcany. Poza sakramentami chrztu, bierzmowania oraz święceniami biskupimi i kapłańskimi, używa się go właśnie do namaszczenia ołtarza i ścian kościoła. (Poświęcenia krzyżma dokonuje zawsze i wyłącznie biskup podczas uroczystej Mszy świętej, tzw. Mszy krzyżma (*Misssa chrismatis*), którą wraz ze zgromadzonym prezbiterium swojej diecezji, celebruje zwykle w Wielki Czwartek rano w kościele katedralnym).[14]

Symbolika oleju jako takiego jest niezwykle bogata i swym znaczeniem sięga świata starożytnego i biblijnego. Obejmuje ona takie rzeczywistości jak: płodność, czystość, oczyszczenie, dobrobyt, radość, energię, przyjaźń, piękno, powodzenie, tłustość ziemi, sytość, błogosławieństwo, siłę ducha, świadomość i prawdę. Również samo zastosowanie oleju było bardzo szerokie. Olej był stałym elementem przy składaniu ofiar, używano go do poświęceń, namaszczeń, do nadawania godności i autorytetów, stosowano jako środek leczniczy. Wykorzystywano go również do walk zapaśniczych oraz – w postaci wrzątku – jako środek obronny przy oblężeniu twierdz.[15]

Biblia potwierdza praktyczne znaczenie oliwy jako lekarstwa, środka higieny, pokarmu czy źródła światła (Iz 1, 6; Est 2, 12; Pwt 11, 14; Wj 27, 20). Jednakże w Biblii oliwa jest przede wszystkim darem, którym Bóg karmi swój naród. Stąd dostatek oliwy jest skutkiem Bożego błogosławieństwa, a z kolei jej brak – karą za niewierność. Obfitość oliwy jest znakiem zbawienia (Jl 2, 19) i symbolem szczęścia wiecznego (Oz 2, 24).[16]

Najczęściej jednak mowa jest w Biblii o oliwie, jako o materii dokonywanych namaszczeń. Miały one znaczenie praktyczne i symboliczne, były czynnościami świeckimi i obrzędami religijnymi. Przy czym takie rozróżnienie suponowała już sama terminologia biblijna.[17] W suchym i gorącym klimacie nacierano włosy i ciało oliwą lub wonnymi olejkami. Nie czyniono tego jednak w okresie żałoby (2 Sm 14, 2; 12, 20), co oznaczałoby, że czynność z natury higieniczna posiadała także dodatkowe znaczenie; uważano ją za symbol radości i pomyślności. Z kolei wylanie oleju na przybywającego gościa było dowodem troski o niego oraz wyrazem czci i szacunku. Świecki wymiar miały także namaszczenia lecznicze oraz zabiegi taumaturgiczne, jakimi było wyrzucanie złych duchów.[18]

Gdy natomiast chodzi o sakralny charakter namaszczenia, to dokonywano ich zarówno na przedmiotach jak i na osobach. Namaszczano więc kamienie wotywne (Rdz 28, 18; 35, 14), ołtarze (Wj 29, 36), namiot przymierza i jego sprzęty (Wj 30, 26), a także ofiary z produktów rolnych (Kpł 2, 1). Praktyki te nie były wymysłem Izraelitów. Podobnie bowiem postępowano w całym Kanaanie i poza nim. Jednak w odróżnieniu od praktyk pogańskich, dla Żydów – i to poczynając już od pierwszego czynu Jakuba – namaszczenia nie były kultem przedmiotów, lecz uczczeniem i oddaniem chwały jedynemu Bogu.[19]

Odnośnie sakralnego namaszczenia osób, to przyjął się zwyczaj że namaszczano: arcykapłana, kapłanów, proroków i królów. Namaszczonym wreszcie, jak wskazuje samo imię, miał być oczekiwany Mesjasz (Iz 61, 1). Namaszczenia króla czyniło z niego osobę świętą, związaną z Jahwe i zdolną do wykonywania określonych aktów religijnych. Było ono nie tylko instalowaniem na urząd, ale dawało też udział w duchu i życiu Jahwe. Namaszczenie arcykapłana i kapłanów występuje jedynie w tekstach pochodzących z okresu po niewoli babilońskiej, a więc długo po upadku monarchii. Stąd przypuszcza się, że arcykapłanowi udzielano namaszczenia królewskiego, które przysługiwało mu jako przywódcy narodu. Z jego osoby rozciągnięto tę praktykę na innych kapłanów.[20] Prorocy natomiast nie byli namaszczani olejem. Namaszczenie prorockie było metaforycznym określeniem inwestytury.[21]

Potwierdzenie powyższych stwierdzeń znajdujemy u pierwszych chrześcijan, dla których tytuł Mesjasz – „Pomazaniec" miał wydźwięk królewski. Poza autorem Listu do Hebrajczyków, który mówi o arcykapłaństwie Chrystusa (Hbr 4, 1 – 5, 10), w pozostałych pismach nowotestamentowych kładzie się raczej nacisk na Jego królewską godność. Pismo Święte nie mówi nic o sakralnym namaszczeniu osoby Jezusa, natomiast dwukrotnie ukazuje namaszczenie Mesjasza w sensie metaforycznym. Pierwsze, otrzymane podczas ziemskiego życia przy chrzcie w Jordanie, gdzie: „Bóg namścił Go Duchem Świętym i mocą" (Dz 10, 38), jest świadectwem o naturze i autentyczności prorockiego posłannictwa Syna. Drugie namaszczenie dokonało się już po intronizacji niebieskiej, czyli po wniebowstąpieniu (Hbr 1, 8n). Biorąc więc pod uwagę królewski charakter Mesjasza, prorockie posłannictwo Jezusa i Jego funkcję arcykapłańską, znajdziemy wyjaśnienie późniejszej tradycji chrześcijańskiej o potrójnym namaszczeniu Chrystusa: na króla, kapłana i proroka.[22]

W namaszczeniu Chrystusa zawiera się najgłębsze wyjaśnienie sensu i celowości stosowania obrzędu namaszczenia ołtarza, który jest Jego symbolem. Bowiem w rozwoju chrześcijańskiej symboliki ołtarza można wyróżnić trzy aspekty o coraz większym znaczeniu i doniosłości: najpierw ołtarz jest symbolem stołu z Ostatniej Wieczerzy, następnie ołtarz jest symbolem krzyża, a w końcu – symbolem samego Chrystusa.[23] Niemałe znaczenie w kształtowaniu się teologicznej wizji ołtarza odegrało samo tworzywo, z którego ołtarz, a właściwie jego mensę wykonywano. Materiałem najbardziej usankcjonowanym jest kamień, ponieważ przypomina on kamień węgielny (Ps 118, 22), kamień jednoczący całą budowlę (Ef 2, 20n) oraz kamień, który urósł w górę i wypełnił świat (Dn 2, 34n). Takie spojrzenie na ołtarz – poświadczone przez tradycję liturgiczną[24] – zostało podkreślone również w odnowionych obrzędach dedykcji ołtarza.[25] Skoro więc ołtarz jest symbolem Chrystusa, czyli „Namszczonego", to oczywistym staje się fakt jego namaszczenia krzyżmem, którego zmieszane składniki symbolizują jednocześnie tajemnicę Wcielenia, czyli połączenia Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie.

Innym wyjaśnieniem tego obrzędu – zresztą nie przeciwnym, lecz uzupełniającym – jest odwołanie się do postępowania Patriarchów, a zwłasz-

cza do czynu Jakuba, który „wziął kamień, postawił go jako stellę i rozlał na jego wierzchu oliwę".[26]

Pierwsza jednak interpretacja sensu namaszczenie o tyle wydaje się być bardziej trafna, że w jej świetle łatwo wytłumaczyć również drugą część obrzędu, którym jest namaszczenie ścian budynku kościelnego. Jeżeli ołtarz jest symbolem Chrystusa, to kamienie, z których wzniesione są ściany świątyni, symbolizują chrześcijan: „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia" (1 P 2, 5).[27] Chrystusowe namaszczenie w sensie metaforycznym, jako namaszczenie Duchem Świętym, staje się udziałem wierzących w Chrystusa przez ich wiarę i sakramenty. Podczas chrztu Bóg napełnia neofitę prawdą Ewangelii i wzbudza w jego sercu wiarę w słowo prawdy, które według terminologii św. Jana jest „olejem namaszczenia – chrismą" (1 J 2, 20.27).[28] Na sposób widzialny prawdę tę wyraża obrzęd namaszczenia dziecka krzyżmem.[29] Oznajmia on, że chrześcijanin od chwili chrztu uczestniczy w potrójnej funkcji Chrystusa: kapłańskiej, królewskiej i prorockiej. Wszyscy zatem chrześcijanie poprzez chrzest wszczepieni w Chrystusa – Mesjasza są „poświęceni przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym jako dom duchowy".[30] Jak Chrystus jest żywym kamieniem odrzuconym przez ludzi, lecz wybranym przez Boga, tak wierni są również żywymi kamieniami, tworzącymi z Nim budowlę duchową, by stać się świętym kapłaństwem mającym składać duchowe ofiary (por. 1 P 2, 4n). Obrzęd namaszczenia ścian nowego kościoła jest więc rytualnym przeniesieniem powyżej zarysowanego związku namaszczenia Chrystusa do namaszczenia chrześcijan i zarazem drugim etapem „inicjacji chrześcijańskiej" tej świątyni.[31]

Dla całości takiej argumentacji należy – zdaniem niektórych liturgistów – uwzględnić jeszcze kilka innych motywów, które wynikają z treści i zaleceń nowego pontyfikału. Chodzi tu mianowicie o podkreślenie przez *Ordo* wymogu, aby w nowo wznoszonych świątyniach był tylko jeden ołtarz,[32] o ukazanie obrzędu jako wielkiej współcelebracji oraz o zmieniony porządek dokonywanych namaszczeń.

Wymóg jednego ołtarza w kościele jest efektem zaleceń soborowych.[33] Jeden ołtarz, wokół którego gromadzi się jako jedno ciało wspólnota wiernych, jest wyraźnym znakiem jednego Zbawiciela i jednej Eucharystii Kościoła. Takie rozstrzygnięcie problemu ma niewątpliwie swoje głębokie zakorzenienie w doktrynie patrystycznej, a zwłaszcza w nauce św. Ignacego Antiocheńskiego: „Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup... w ten sposób wszystko, co czynicie, będziecie czynić po myśli Bożej".[34] Tak więc ze względu na czytelność znaku, w danym wnętrzu powinien być tylko jeden ołtarz. Słusznie pisze Snela: „Wielość ołtarzy zaciemnia prawdę, że ołtarz jest jedynym stołem Pana,

który wokół niego gromadzi w jedno swoją wspólnotę".[35] Pierwotnie był jeden ołtarz w kościele i tak pozostało w tradycji wschodniej. Należy jednak zaznaczyć, że w kontekście celebracji eucharystycznej nie chodzi tyle o powrót do starożytnej tradycji, ile raczej także o względy duszpasterskie. Jedność ołtarza ma być bowiem bodźcem w dziele formowania jedności wspólnoty wiernych.[36]

Podobnego znaczenia nabiera ukazanie przez *Ordo* całej liturgii dedykacji jako wielkiego współuczestnictwa Kościoła lokalnego: biskupa, prezbiterów, diakonów, ministrantów, lektorów i wiernych. Jest oczywiste, że biskup jawi się jako główny celebrans, ale zaraz po nim, a właściwie razem z nim celebrują liturgię prezbiterzy i całe zgromadzenie wiernych. Najbardziej uwidacznia się to w sprawowaniu Eucharystii.[37] Drugim jednak bardzo wyraźnym momentem koncelebracji w myśl odnowionego *Ordo* jest właśnie obrzęd namaszczenia. W takim przypadku biskup dokonuje namaszczenia „większego", czyli ołtarza, a do prezbiterów należy namaszczenie „mniejsze", czyli ścian kościoła. *Ordo* co prawda nie nakazuje tej nowości w sposób obligatoryjny, ale ją podpowiada. Takie bowiem sprawowanie rytu korzystnie wpływa na całą dynamikę akcji liturgicznej, przede wszystkim zaś, lepiej wyraża eklezjalne znaczenie obrzędu.[38]

Najwyraźniejszym obrazem wspólnoty i zależności Kościoła od swego namaszczonego Mesjasza jest zmieniony porządek poszczególnych namaszczeń. Poprzednie pontyfikały zalecały, aby namaszczenia dokonywano według tzw. ruchu okrężnego: lewa ściana, drzwi, prawa ściana i ołtarz, czyli od „mniejszego" do „większego". W obecnym *Ordo* namaszczenie rozpoczyna się od ołtarza i jest kontynuowane na ścianach. Odzwierciedla to głęboki sens tajemnicy; jak w istocie rzeczy od namaszczenia Chrystusa pochodzi namaszczenie chrześcijan, tak w znaku liturgicznym najpierw namaszcza się mensę ołtarza, symbol Chrystusa, a dopiero potem ściany, symbol Kościoła.[39]

Analizując strukturę obrzędu namaszczenia, można zauważyć, że jest on bardzo prosty i jednocześnie bardzo uroczysty w swej celebracji. Biskup stojąc przed ołtarzem wypowiada słowa: „Niech Bóg uświęci swoją mocą ten ołtarz i kościół, który namaszczamy jako jego sługy, aby wyrażały tajemniczy związek Chrystusa i Kościoła",[40] poczym wylewa krzyżmo na środek ołtarza i na jego cztery rogi. Może również namaścić całą mensę. Powyższa formuła towarzysząca namaszczeniu ma charakter deprekatywny i należy do klasycznych euchologii rzymskich. Zawiera ona treści odnoszące się zarówno do ołtarza jak i do kościoła. Wyraża ona zgodność między widzialnym działaniem Kościoła, którym jest namaszczenie, a niewidzialnym działaniem Boga, którym jest uświęcenie. Ołtarz i kościół przez namaszczenie stają się czytelnymi znakami „misterium Christi et Ecclesiae". Dokonuje się to jednak w różny spo-

sób: „namaszczony jest oznaczony przez doskonałość, a wierni jako uświęceni".[41] Dlatego za jeszcze bardziej wymowną od formuły należałoby uznać samą czynność namaszczenia ołtarza. Bowiem jak wspomniano, *Ordo* życzy sobie, aby biskup wylał krzyżmo na środek ołtarza i jego cztery rogi tak, aby nastąpiło namaszczenie całej mensy ołtarzowej.

Natomiast jeśli chodzi o namaszczenie ścian, to *Ordo* zachowało tradycyjną liczbę dwunastu namaszczeń. Dokonuje się je na dwunastu przymocowanych lub wyrzeźbionych w ścianach krzyżach. W przypadku jednak gdy budynek kościelny jest małych rozmiarów, gdzie umieszczenie dwunastu krzyży byłoby przesadą, przewiduje się również możliwość wykonania tylko czterech namaszczeń.[42] Już sam pontyfikał sugeruje, że przez namaszczenie ścian budynek staje się bardziej zrealizowanym wizerunkiem niebieskiego Jeruzalem.[43] Dwanaście namaszczeń odnosi się bezpośrednio do dwunastu Apostołów, zgodnie z tekstem Apokalipsy: „Mur miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka" (Ap 21, 14). Cztery namaszczenia w myśl antycznej i biblijnej symboliki odzwierciedlają uprzywilejowaną w historii architektury sakralnej formę kwadratu. W proroctwie Janowym taki właśnie kształt będzie posiadała niebiańska Jerozolima: „Miasto układa się w czworobok i długość jego jest tak wielka, jak i szerokość" (Ap 21, 16). Ponadto liczba cztery łączy się także z czterema kierunkami świata, a nawet całym kosmosem. Stąd wskazuje również na panowanie Baranka, które obejmuje cały wszechświat.[44]

Czynnościom namaszczenia towarzyszy śpiew Psalmu 83. Jest to psalm pielgrzymów, zawierający wszystkie typowe elementy tego gatunku i wyrażający ogromną tęsknotę za świątynią. W obrzędzie namaszczenia ołtarza i ścian kościoła śpiew ten staje się kantykiem Oblubienicy, która pragnie przedsionków świątyni niebieskiej.[45] Obie antyfony zaproponowane przez *Ordo* wyrażają myśli odnoszące się do całego obrzędu dedykacji, a nie tylko do samego rytu namaszczenia. Ich tworzywem były teksty Ap 21, 3 i 1 Kor 3, 9n. Właściwszym byłby jednak śpiew pieśni zawierający myśli adekwatne do symboliki namaszczenia.

3. Obrzęd okadzenia

W niezwykle bogatej liturgii dedykacji kościoła, jako ryt dopełniający, występuje również spalenie kadzidła na ołtarzu oraz okadzenie wiernych i budynku kościelnego. Przez długie wieki, aż do ostatniej reformy liturgicznej, był to z pewnością najbardziej sugestywny moment całego obrzędu, a symbolika i liturgiczne zastosowanie kadzidła osiągnęły tutaj punkt szczytowy.[46]

Prawdziwą woń kadzidła uzyskuje się w wyniku spalania żółtawych prawie przeźroczystych kropli żywicy dwóch rodzajów drzewa bosweliowego. Takie kadzidło wyrabiano głównie w Arabii, Abisynii, Indiach, Somalii. W praktyce jednak przez kadzidło rozumie się mieszaninę wszelkich aromatycznych żywic, a także kory, drewna, ziół, owoców, kwiatów itd. Najbardziej uniwersalna symbolika tej substancji, dotycząca samego kadzidła, jego spalania oraz powstającego w tym procesie dymu, obejmuje następujące rzeczywistości: kult ognia, świętą moc, czary; hołd, pobożność, adorację, ofiarę błagalną, modlitwę, pokutę, oczyszczenie.[47]

Pierwotne zastosowanie kadzidła miało charakter apotropaiczny; służyło do odpędzania złego powietrza, a tym samym niebezpieczeństwa zarażenia.[48] W starożytnej Babilonii używano natomiast kadzidła podczas modlitw oraz jako wyroczni. W Egipcie służyło ono do codziennej liturgii przed posągami boga Słońca Amona-Ra oraz w rytach pogrzebowych, gdzie oprócz symboliczengo ukazania się kierunku do wieczności było też praktycznym środkiem neutralizującym przykry zapach rozkładających się ciał.[49] Zachowane hieroglify określają je jako coś „błyszczącego" lub jako „pot boga, spadający na ziemię".[50]

Izraelici nauczyli się przygotowywać wonności właśnie w czasie swego pobytu w kraju nad Nilem. W kulcie Boga kadzidło nabrało charakteru symbolu prawdziwie sakralnego. W księgach mądrościowych wiele mówi się o kadzidle jako symbolu uwelbienia Boga i symbolu szczególnej woni, którą wydzielają dobre uczynki i święty sposób życia (Syr 39, 13 n). Dym kadzidła i modlitwa są sobie równe i stosuje się je zamiennie; jedno i drugie to ofiary składane Bogu (Ps 141, 2). Prestiż kadzidła wynikał nie tyle z literackich porównań, ile raczej z liturgii, gdzie znalazło ono szerokie zastosowanie.

Prawo Mojżeszowe postanawiało, że bezkrwawe ofiary przed spaleniem należy posypać kadzidłem (Kpł 2, 2.15-16). Myśląc antropomorficznie chciano ofiarować Bogu nie tylko coś smacznego, lecz także coś odznaczającego się miłą wonią. Jednocześnie unoszący się dym miał odzwierciedlać usposobienie uwielbienia, którym powinni się odznaczać składający ofiarę. Symbolem najczystszego uwielbienia był specjalny gatunek kadzidła, spalany tylko na ołtarzu kadzenia oraz w kadzielnicy, z którą najwyższy kapłana wchodził do miejsca Świętego Świętych. Ta szczególna mieszanka mirry, onyksu, galbanu, kadzidła oraz soli (symbol przymierza) przeznaczona była wyłącznie dla Boga. Okadzenie raz w roku Arki Przymierza miało też inne znaczenie: wyjednywało przebłaganie dla ludzi, a jednocześnie chroniło samego kapłana przed śmiercią grożącą każdemu, kto oglądał tron Boży (Kpł 16, 12n).[51] Przebłaganie wyjednał też znamienny czyn Aarona, który okadził szemrzących Izraelitów w czasie ich wędrówki do Ziemi Obiecanej (Lb 17, 6-15). Sam Aaron jest tutaj typem Boskiego Pośrednika, który miłą wonią swojej ofiary na krzyżu wybawił ludzi od śmierci grzechu. Św. Paweł pisząc o zbawczej śmierci Chrystusa tak opisuje tę rzeczywistość: „samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu" (Ef 5, 2).

Symbolika kadzidła była także znana i rozwijana w epoce Ojców Kościoła. Do modlitwy porównywał kadzidło św. Jan Chryzostom, natomiast św. Cyryl Jerozolimski nazywał nawet Chrystusa „kadzielnicą, która nosi w sobie zapach milszy niż wszystko".[52]

Pomimo tak bogatego znaczenia kadzidła w liturgii chrześcijańskiej zaczęto używać go stosunkowo późno. Spowodowane to było głównie obciążeniami historycznymi, czyli jego szerokim stosowaniem w rzymskich kultach bożków i cesarza,

i wynikającym stąd niebezpieczeństwem idolatrii oraz żywą pamięcią wspomnień o prześladowaniach za odmowę złożenia ofiary kadzielnej. Stąd też jako pierwsi zaczęli używać kadzidła chrześcijanie z Jerozolimy, którzy nie doświadczyli bezpośrednio zwyczajów pogańskich.[53] Natomiast było już rzeczą naturalną, że po pokonaniu wspomnianych barier, w pewnym momencie historii obrzędu dedykacji, spalanie kadzidła weszło do użytku jako jego stała część, aby swym symbolizmem wyrazić znaczenie ołtarza. Można nawet stwierdzić, że w wyniku długiej ewolucji kształt obrzędu od początkowej wstrzemięźliwości, przybrał formy drugiej skrajności.[54]

Gęste spirale dymu wzbijające się do góry z pięciu umieszczonych na ołtarzu kadzideł oraz podniosła atmosfera wywołana śpiewem uroczystego *Veni, Sancte Spiritus*, podczas którego wyszyscy klęczeli, miały odzwierciedlać dwie powiązane ze sobą rzeczywistości:

– Przede wszystkim miał to być obraz składanych na ołtarzu ofiar i wyraz pragnień składających ofiary, aby każda z nich była miła Bogu; tak jak to było w przypadku pierwszego ołtarza, o którym pisze autor Księgi Rodzaju: „Noe zbudował ołtarz dla Pana i [...] złożył ofiarę całopalną na ołtarzu. Pan poczuł miłą woń" (Rdz 8, 20-21).

– Ryt miał być też obrazem ognia zstępującego z nieba i trawiącego ofiarę na podobieństwo „ognia zesłanego z nieba" na prośbę proroka Eliasza (1 Krl 8, 20-42), czyli po prostu miał przedstawiać przyjęcie przez Boga składanych ofiar.

Kiedy jednak abstrahowano od symbolicznej wymowy, ryt wzbudzał wiele zastrzeżeń. Niedoskonały wydawał się nawet od strony treści, gdyż był zbyt zakotwiczony w schematy i przesłania starotestamentowe. Natomiast z punktu widzenia rytualnego swą sugestywnością sprawiał u wiernych przekonanie, że jest to kulminacyjny moment całej celebracji.

Aby więc nie powtarzać tych samych niedoskonałości redaktorzy nowego *Ordo* postanowili przyjąć następujące rozwiązanie:

– zachować sam ryt, usprawiedliwiony swym symbolizmem naturalnym i biblijnym, usuwając z niego te elementy, które zmieniają jego naturę czy wywyższają jego znaczenie, jak np. uroczyste wzywanie Ducha Świętego czy klęczenie wiernych; jednocześnie chodziło tu o usunięcie lub przynajmniej zredukowanie dysproporcji pomiędzy zewnętrznym pięknem momentu a relatywnym znaczeniem jego treści;

– tak zmienić wszystkie teksty i gesty, aby wyrażały lepiej treści chrystologiczne i eklezjalne obrzędu.[55]

Skutkiem tak przyjętych założeń jest obecny kształt rytu. Jego znaczenie wyjaśnia wprowadzenie teologiczno-pastoralne do nowego *Ordo*: „Na ołtarzu pali się kadzidło, co oznacza, że ofiara Chrystusa, która na nim uwiecznia się w tajemnicy, wstępuje do Boga jako woń słodkości. Wyraża

także błagalne i dziękczynne modlitwy wiernych, docierające aż do tronu Bożego. Natomiast okadzenie nawy kościoła oznacza przeznaczenie go na dom modlitwy. Okadza się jednak przede wszystkim lud Boży: on jest bowiem żywą świątynią, w której każdy stanowi żywy ołtarz".[56]

Wonność kadzidła przypomina tę wonność, która emanuje z ofiary paschalnej Chrystusa, jak również miłą woń Ofiary eucharystycznej Chrystusa będącej uobecnieniem tamtej w czasie i przestrzeni. Jest to także synonim pięknej woni Chrystusa, którą mają rozsiewać chrześcijanie (2 Kor 2, 14), nasycając się duchem Jego ofiary, sprawowanej za każdym razem na nowym ołtarzu.

Ogień spalający kadzidło na ołtarzu przypomina Ducha Świętego, czyli „Płomień" zesłany na Kościół przez Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca (Dz 2, 1-3), który na każdym ołtarzu dopełnia Ofiarę eucharystyczną. Rolę Ducha Świętego w celebracji Eucharystii za pomocą symbolu ognia ukazywał już św. Efrem, pisząc o wielkich cudach chleba, w którym żyje ukryty Duch, i wina, w którym płonie Ogień.[57]

Obłoki spalającego się kadzidła są symbolem modlitwy Kościoła, która nieustannie wspina się do Boga, tak jak to przedstawia św. Jan: „wzniósł się dym kadzideł jako modlitwy świętych" (Ap 8, 4). W tej właśnie perspektywie okadzenie nawy kościoła ma podkreślić, że jest to miejsce modlitwy.

Swoją głęboką wymowę posiada także sama kolejność rytu. Pomimo że celebruje się liturgię dedykacji budynku kościelnego, to *Ordo* w obrzędzie okadzenia daje pierwszeństwo zgromadzeniu wiernych.[58] Tym samym głosi się prawdę, że prawdziwą świątynią Boga jest wspólnota chrześcijańska oraz poszczególni ochrzczeni, z których każdy stanowi „żywy ołtarz".[59] Czynnościom okadzenia towarzyszy następująca formuła deprekatywna:

> „Niech się wzniesie ku Tobie, Panie,
> nasza modlitwa niby kadzidło;
> i jak cały ten dom napełnia się wonnym zapachem,
> tak niechaj cały Twój Kościół zostanie przeniknięty wonnością Chrystusa".[60]

Struktura tej modlitwy składa się z dwóch zasadniczych części: wiersze 1-2 są parafrazą Psalmu 141, 2 i przyrównują modlitwę do kadzidła; wiersze 3-4 są kompozycją nową, która za pomocą paralelizmu związków: Chrystus – Kościół i Kościół – lud Boży, wyraża pragnienie, aby Kościół rozprzestrzeniał przyjemną woń Chrystusa.

Do symboliki kadzidła jako znaku modlitwy nawiązują również śpiewy towarzyszące tej części liturgii. Psalm 137 zawiera m.in. tradycyjny w Biblii temat anioła, który przedstawia Najwyższemu modlitwy sprawiedli-

wych i przyjmuje składane ofiary. Ten sam temat podejmują obydwie antyfony. Za motyw ich treści posłużyła tu zaczerpnięta z Apokalipsy wizja anioła trzymającego złote naczynie pełne kadzidła, symbolu modlitwy świętych, oczekujących nadejścia wielkiego dnia.

4. Obrzęd oświetlenia ołtarza i kościoła

Ostatnim obrzędem uzupełniającym jest oświetlenie ołtarza i kościoła. Ma ono miejsce bezpośrednio przed celebracją liturgii eucharystycznej i przebiega niejako w dwóch etapach. Jeszcze przed samą iluminacją przygotowuje się ołtarz, tak aby na nim można było sprawować Najświętszą Ofiarę. W tym celu najpierw się go starannie czyści, a następnie nakrywa obrusem i ewentualnie stawia się na nim świece, kwiaty i krzyż. Wprowadzenie do nowego *Ordo* tę część liturgii ujmuje w jeden zespół i nazywa go nakryciem ołtarza.[61]

Te czynności mają wymiar praktyczny i wynikają z odpowiednich rubryk liturgicznych, określających miejsce sprawowania Eucharystii. Jednakże już sam wspomniany tekst podaje jego inny aspekt: „w ten sposób podkreśla się, że ołtarz jest stołem Pańskim, do którego wszyscy wierni śpieszą z radością, ażeby się posilić Bożym pokarmem".[62] Szczególnie wymowny jest tutaj znak białego płótna, którym nakrywa się ołtarz. Oznacza on czystość i niewinność duszy, kojarzy się ze świętami radości i tryumfu oraz jest symbolem istot niebieskich i przemienionych. Kolor biały jest także obrazem olśniewającego światła, co sprawia, że znaczenie tych czynności można łączyć z symboliką rytu oświetlenia w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Inaczej było w poprzednich pontyfikałach, które zawierały specjalne błogosławieństwa obrusów i wszelkich paramentów liturgicznych. Sprawiały one, że ryt nakrycia ołtarza jawił się jako samodzielny i niezależny, ale jednocześnie przedłużały całość liturgii.[63] Obecnie podkreślony zostaje jedynie moment zapalania świec na ołtarzu i w miejscach namaszczeń na ścianach oraz świateł w kościele. Czynności te bowiem nie tylko wynikają z przepisów liturgicznych czy potrzeby dostatecznego oświetlenia, lecz przede wszystkim posiadają głębokie znaczenie teologiczne, oparte na symbolice światła.

Światło jako symbol jest desygnatem wielu rzeczywistości. Jego niezwykłe znaczenie polega na tym, że jest ono warunkiem wszelkich spostrzeżeń wizualnych. W nim objawia się piękno i niezależny od człowieka porządek we wszechświecie. Swym działaniem jest ono w stanie przeniknąć nawet tego, kto jest pozbawiony wzroku. Samo jednak, mimo przeprowadzonych badań naukowych i złożonych analiz fizykalnych, pozostaje dla człowieka ciągle niezgłębioną tajemnicą. Wszyscy znają działanie światła, lecz nikt poza Stwórcą nie zna jego istoty. Ono jak wszystko inne pochodzi od Boga i tak jak całe stworzenie na niego również wskazuje. Dlatego też światło jest szczególnym znakiem Boga: jako najbardziej niematerialne zjawisko całego stworzenia jest odpowiednim symbolem duchowości Boga; ukazuje coś z Boga samego.[64]

W Biblii światłość jest również atrybutem Boga; szatą, w którą On się przyodziewa (Ps 104, 2). Dlatego też stanowi ono część oprawy zewnętrznej każdej teofanii, gdzie albo uwydatnia majestat Boga, który stał się bliski człowiekowi (Wj 24, 10n), albo objawia istotę pełną grozy (Ha 3, 3n). Zawsze jest jednak znakiem Bożej obecności. Taką symbolikę światła podejmują i następnie rozwijają także prorocy. Owym dniem zbawienia będzie cudowny poranek (Iz 30, 26) oświetlony „Słońcem sprawiedliwości" (Ml 3, 20). Wtedy Bóg oświeci swoich wyznawców, a jego Sługa będzie światłem narodów (Iz 42, 6; 49, 6). Eschatologiczna światłość realizuje się wraz z przyjściem Chrystusa. Wówczas „lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie" (Mt 4, 16). Starzec Symeon przyniesionego do świątyni Jezusa wita jako „światło na oświecenie pogan" (Łk 2, 32), a On sam to potwierdzi później, mówiąc o sobie „Ja jestem światłością świata" (J 8, 12; 9, 5).[65]

To objawienie się Jezusa jako światłości świata uwypukla antytezę: światło – ciemności, i wprowadza ją na płaszczyznę wymagań moralnych. Światłość oznacza królestwo Chrystusa, jako królestwo dobra i sprawiedliwości. Ciemność natomiast jest synonimem królestwa szatana, czyli zła i nieprawości. Chrześcijanin jest depozytariuszem światłości; żyjąc jak prawdziwy syn światła, sprawia, że ono promieniuje na innych.

Właśnie te dwie rzeczywistości: światło Chrystusa i światło chrześcijan tworzących Mistyczne Ciało, przedstawia obrzęd iluminacji ołtarza i kościoła. Na takie rozumienie obrzędu wskazuje wyraźnie rubryka nowego *Ordo*: „Iluminacja ołtarza, po której następuje iluminacja kościoła, przypomina, że Chrystus jest «Światłością na oświecenie pogan» i że Jego światłością jaśnieje Kościół, a przez niego cała rodzina ludzka".[66]

Świadectwem traktowania tej części liturgii w kategoriach przede wszystkim symbolicznych jest inna uwaga *Ordo*,[67] aby wcześniej, tzn. w procesji wejścia i obrzędzie pierwszej proklamacji słowa Bożego, nie używać świec. Ich szczególne światło żywione trawionym przez płomień woskiem oznacza Chrystusa, który ofiarował się za nas w miłości aż do wyniszczenia siebie samego. Ponadto jest to również znak czuwania i gotowości na przyjście Pana (Mt 25, 1-12; Łk 12, 35), a wreszcie symbol radości, która płynie z Jego obecności. Świece zatem wskazują na rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii i płynącą stąd radość Kościoła.[68]

Sam moment zapalenia świec i świateł w kościele poprzedza wygłoszenie przez biskupa formuły: „Niech zabłyśnie w Kościele światło Chrystusa, ażeby wszystkie narody otrzymały pełnię prawdy".[69] Treść tego wezwania nawiązuje do orędzia wielkanocnego,[70] jednakże w swym całokształcie stanowi raczej syntezę pierwszego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Kościół w swej naturze i powszechnym posłannictwie staje się niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Misję swoją Kościół realizuje przez głoszenie Ewangelii. W ten sposób oświeca ludzi blaskiem Chrystusa, Światłości narodów, który jaśnieje na obliczu Mistycznego Ciała.

Rozwijając te myśli, można dostrzec również w obrzędzie iluminacji prefigurę stanu ostatecznego, właściwego niebieskiemu Jeruzalem, którego budynek kościelny symbolizuje. Zgodnie z tekstem Ap 21, 22-23 światło jest wyrazem chwały Boga, która oświetla Jerozolimę oraz symbolizuje jedyną lampę miasta, czyli Baranka. Szczególnie wymownym wobec tego staje się usytuowanie rytu iluminacji tuż przed celebracją Eucharystii.[71]

Śpiewy towarzyszące czynnościom oświetlenia nawiązują do tematyki misyjnego posłannictwa Kościoła jako zanoszenia światła. Kantyk Tobiasza, będący hymnem profetycznym o przeznaczeniu Jerozolimy i wyrażający nadzieje wygnańców na powrót do miasta Bożego, w kontekście obrzędu dedykacji aktualizuje się jako pieśń prorocka przedstawiająca eschatologiczną przyszłość Kościoła: „Liczne narody przyjdą do ciebie z daleka" (Tb 13, 13). Te same treści wyrażają również obie zaproponowane antyfony, z których jedna – przewidziana na okres Wielkiego Postu – jest zresztą zaczerpnięta z Kantyku Tobiasza; druga antyfona jest tematyczną syntezą Iz 60 i wyraża cześć dla świetlanej Jerozolimy w perspektywie uniwersalistycznej.

* * *

Redaktorzy nowej księgi liturgicznej przeznaczonej do sprawowania dedykacji kościoła zachowali wszystkie dotychczasowe obrzędy dopełniające. W myśl jednak ogólnych założeń odnowy liturgii usunęli z nich te elementy, które nie odpowiadały mentalności współczesnego człowieka oraz dokonali dużych uproszczeń, jeśli idzie o czas i sposób ich wykonania. Przez to stały się one dla sprawujących liturgię bardziej proste, przejrzyste i zrozumiałe.

PRZYPISY

[1] Pontificale Romanum: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* (ODEA), ed. typica, Polyglotta Vaticana 1977.
[2] B. Nadolski, *Liturgika* t. 1, Poznań 1989, s. 20.
[3] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 143.
[4] I.M. Calabuig, *L' Ordo dedicationis ecclesiae et altaris, Appunti di una lettura*, „Notitiae" 13(1977) s. 407.
[5] L. Chengalikavil, *La dedicazione della chiesa e dell'altare*, w: *I sacramentali e le benedizioni*, Genova 1989, s. 74-75.
[6] M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 4, Milano 1953, s.384.
[7] A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, s. 769.
[8] ODEA II, 48.
[9] ODEA II, 48.
[10] I.M. Calabuig, art. cyt., s. 408.
[11] ODEA II, 48.
[12] ODEA II, 48.
[13] A. Bugnini, dz. cyt., s. 769.
[14] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 122-125.
[15] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 281-282.
[16] *Oliwa*, w: *Słownik teologii biblijnej* (STB) Poznań 1973, s. 630.

[17] J. Rosłoń, *Co oznacza obrzęd namaszczenia i jakie są biblijne podstawy tej praktyki?* „Collectanea Theologica" 45(1975) 1, s. 109.
[18] Tamże s. 109-110.
[19] Szczegółową egzegezę postępowania i zamiarów Jakuba przeprowadza S. Łach w: *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 426.
[20] J. Rosłoń, art. cyt., s. 111.
[21] *Namaszczenie*, w: STB, s. 517.
[22] J. Rosłoń, art. cyt., s. 112.
[23] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 374.
[24] I. M. Calabuig, art. cyt., s. 430-431.
[25] ODEA IV, 1-2.
[26] I. M. Calabuig, art. cyt., s. 431.
[27] KK 6.
[28] J. Rosłoń, art. cyt., s.112.
[29] *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, n. 62
[30] KK 10.
[31] I. M. Calabuig, art. cyt., s. 431.
[32] ODEA IV, 7.
[33] KL 125, 128.
[34] *List do Filadelfian* 3, 4, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s.164.
[35] B. Snela, *Przestrzeń kościelna*, w: *Liturgika ogólna*, Lublin 1973, s. 211-212
[36] Cz. Krakowiak, *Dedykacja ołtarza według Pontyfikału Rzymskiego z 1977 roku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 6(1981) s. 365; S. Mazzarello, *Il nuovo rito della dedicazione di una chiesa*, w: *Cristo ieri oggi e sempre*, Bari 1979, s. 184
[37] KL 41.
[38] I. M. Calabuig, art. cyt., s. 433.
[39] Tamże, s. 434.
[40] ODEA II, 64.
[41] I. M. Calabuig, art. cyt., s. 433.
[42] ODEA II, 16a.
[43] Tamże.
[44] I.M. Calabuig, art. cyt., s. 435; S. Mazzarello, art. cyt., s. 185.
[45] I.M. Calabuig, art. cyt., s. 435.
[46] D. Forstner, dz. cyt., s. 221.
[47] W. Kopaliński, dz. cyt., s. 135.
[48] B. Nadolski, *Liturgika* t. 4, Poznań 1992, s.161.
[49] W. Kopaliński, dz. cyt., s.135.
[50] M. Lurker, dz. cyt., s. 81.
[51] D. Forstner, dz. cyt., s. 218-219.
[52] Tamże, s. 220.
[53] B. Nadolski, *Liturgika* t. 4, s. 131-132.
[54] M. Righetti, dz. cyt., s. 386-388.
[55] I.M. Calabuig, art. cyt., s. 437.
[56] ODEA II, 16b.
[57] *Pieśń o Eucharystii*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 78.
[58] ODEA II, 16b.
[59] ODEA II, 16b.
[60] ODEA II, 66.
[61] ODEA II, 16c.
[62] ODEA II, 16c.
[63] A. Righetti, dz. cyt., s. 389.
[64] D. Forstner, dz. cyt., s.92
[65] *Światło i ciemności*, w: STB, s. 959-960.
[66] ODEA II, 16d.
[67] ODEA II, 31, 54.
[68] R. Berger, *Mały słownik liturgiczny*, Poznań 1991, s. 155.
[69] ODEA II, 70.
[70] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s.155 n.
[71] I.M. Calabuig, art. cyt., 439.

KS. LECH KRÓL

ASCEZA W ŻYCIU DUCHOWYM MATKI KLARY SZCZĘSNEJ

Matka Klara Szczęsna (1863-1916) jest uważana za współzałożycielkę Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, które powstało 15 kwietnia 1894 r. w Krakowie (jego założycielem był bł. Józef Sebastian Pelczar). Spełniła ona, obok bł. Józefa Pelczara, szczególną rolę, jako pierwsza sercanka, w tworzeniu i formowaniu nowego zgromadzenia. Skuteczność oddziaływania matki Klary na nowo tworzące się zgromadzenie płynęła zapewne ze świętości, którą dostrzegały już za życia i doświadczały jej ówczesne siostry.[1]

Wprawdzie matka Klara nie pozostawiła po sobie żadnego dzienniczka duchowego, ale na temat cech jej duchowości możemy dowiedzieć się z różnych dzieł, które zostały zebrane w archiwum Domu Generalnego Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, znajdującego się w Krakowie. Studium nad tymi dziełami pozwala zauważyć, że asceza spełniała dość istotną rolę w życiu duchowym służebnicy Bożej i dlatego jej asceza będzie przedmiotem niniejszej refleksji.

1. Wpływ duchowości Honorata Koźmińskiego na postawę ascetyczną Ludwiki Szczęsnej

Pierwsze spotkanie Ludwiki Szczęsnej z o. Honoratem Koźmińskim odbyło się w 1886 roku w Zakroczymiu podczas rekolekcji, na które przyjechała z Mławy. Po skończonych rekolekcjach o. Honorat skierował Ludwikę do Zgromadzenia Sióstr Sług Jezusa, w którym przełożoną generalną była od 1885 r. wyznaczona przez niego s. Eleonora Motylowska.[2] W dniu 8 grudnia 1886 roku Ludwika rozpoczęła nowicjat i przyjęła imię zakonne Honorata. Pierwsze zaś śluby złożyła 8 grudnia 1889 roku.[3]

Duchowość Zgromadzenia Sióstr Sług Jezusa opiera się na regule franciszkańskiej i urzeczywistnia się w ukrytym życiu zakonnym, w którym szczególną uwagę zwraca się na ducha służby. Zresztą wszystkie założone przez o. Koźmińskiego zgromadzenia zakonne opierają swoją duchowość

na ideale życia ewangelicznego, jaki pozostawił Kościołowi św. Franciszek z Asyżu. O. Honorat będąc kapucynem przynależał do wielkiej rodziny franciszkańskiej i odznaczał się umiłowaniem ducha serafickiego. W owym czasie również papież Leon XIII widział w duchowości franciszkańskiej skuteczny sposób „uratowania świata przed zepsuciem", dlatego zachęcał nie tylko stan zakonny, ale całe duchowieństwo do wstępowania do trzeciego zakonu św. Franciszka. Stąd też Józef Sebastian Pelczar już jako kapłan złożył 18 kwietnia 1893 roku profesję tercjarską. Wydarzenie to miało miejsce w Asyżu przy grobie św. Franciszka.[4]

Zgromadzenia, które zakładał o. H. Koźmiński, były afiliowane do Reguły trzeciego zakonu franciszkańskiego.[5] Chciał, aby miały one charakter czynno-kontemplacyjny, który jest wyraźnie rysem franciszkańskim.[6] Do istotnych cech ducha franciszkańskiego należy chrystocentryzm, który stał się dla sióstr ze Zgromadzenia Sług Jezusa szczególnym wezwaniem do naśladowania Jezusa (Mt 20, 28).[7] Dlatego bł. Honorat akcentuje, w przekazanych radach dla Sług Jezusa, aby siostry tego Zgromadzenia bezpośrednio służyły Chrystusowi Słudze „przez opuszczenie sercem wszystkiego i oddanie Mu się na wyłączną służbę przez wypełnienie rad ewangelicznych [...] oraz służąc Mu w maluczkich".[8]

Ze wspomnień matki Eleonory dowiadujemy się, że Ludwika „z całą prostotą oświadczyła pragnienie służenia Bogu, wszystkie fraszki światowe służące próżności spaliła [...]. Podobała mi się niezmiernie jej szczerość, męstwo w zerwaniu ze światem i oddaniu się Bogu".[9] Można powiedzieć, że pragnęła zrealizować w życiu słowa Jezusa: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim [...]. Potem przyjdź i chodź za Mną" (Mt 19, 21) oraz „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16, 24).[10]

Bł. Honorat był znany z surowości życia zakonnego. Wielu z jego współbraci znało stosowane przez niego, surowe praktyki ascetyczne. Pewnie dlatego wprowadził wiele umartwień, postów i innych środków pokutnych do Ustaw założonego Zgromadzenia Sióstr Felicjanek, z których później wyłoniły się Siostry Kapucynki. Środki te jednak stały się przyczyną nieporozumienia z matką Angelą Truszkowską, która skłaniała się do złagodzenia niejednokrotnie trudnych praktyk ascetycznych.[11] Różnicy zdań między o. Honoratem, a Angelą Truszkowską doświadczała również Ludwika Szczęsna. Niewątpliwie oba różniące się spojrzenia na ascezę w życiu zakonnym, miały swój wpływ na jej formację i życie duchowe tworzących się zgromadzeń zakonnych. Matka Klara korzystała z kierownictwa duchowego tak O. Honorata i ks. Pelczara.

Według bł. Honorata pierwszym owocem ducha pokuty, umartwienia i zaparcia się siebie, jest postawa oddania się Bogu w posłuszeństwie, ubóstwie i czystości.[12] Wymownym wyrazem ducha pokuty w życiu osoby zakonnej jest wierność Regule zakonnej, oraz cierpliwe przeżywanie każdego cierpienia, w tym także bolesnych doświadczeń duchowych. Aspekty te, według Koźmińskiego, dają głęboką partycypację w ofierze samego Jezusa Chrystusa. Pokuta zaś, tak przeżywana, rodzi „pragnienie nowego życia [...] oraz powracanie do Boga i nawiązywanie z Nim dialogu miłości".[13] Dlatego powinna być przeżywana w duchu chrześcijańskiej radości, czego doskonały wzór odnajduje się w duchowości św. Franciszka.[14] Honorat zwraca uwagę na to, że miłość własna wyrażająca się również skłonnością do niewłaściwego korzystania ze świata, jest poważną przeszkodą w urzeczywistnianiu dialogu miłości z Bogiem. Dlatego o. Honorat proponuje wyrabianie ducha zaparcia się siebie, aby skutecznie przeciwstawiać się rodzącym namiętnościom. Wyrzeczenie się wielorakich żądz i wartości doczesnych winno przeobrażać się stopniowo w dobrowolną ofiarę z własnego życia dla wzywającego Boga.[15] Ponieważ odnosi się ono do woli, dlatego porządkuje jej odruchy i działania.[16]

Poza umartwieniem woli, która ma bardzo istotny udział w rozwoju życia duchowego, bł. Honorat akcentuje także potrzebę umartwiania zmysłów i ciała, po to, aby były uległe kierownictwu władz duchowych. Urzeczywistniane zaś umartwienia zewnętrzne prowadzą do przemiany sfery wewnętrznej życia człowieka. Życie zakonne dostarcza wiele okazji do ich realizacji, ale jego zdaniem czymś najbardziej fundamentalnym jest zachowanie ustaw zakonnych, jej dyscypliny i poleceń przełożonych.[17]

Wśród umartwień zewnętrznych wymienia posty, które winny być podejmowane w duchu właściwej hierarchii. Dlatego najpierw należy zachowywać posty kościelne, a dopiero potem należy uwzględnić posty zakonne, których w zgromadzeniach jest wystarczająco dużo. Stąd przy ciężkiej pracy są niejednokrotnie wielką ofiarą.[18]

We wskazaniach, jakich udzielał siostrom, uwrażliwiał , że „Pokuty można i trzeba naznaczać stopniowo". Niemniej jednak widoczna jest jego ostrożność w tej materii, a nawet lęk, aby te praktyki nie były nadużywane.[19] W przypadku zaś słabego zdrowia, czy w ogóle różnorakich dolegliwości, był przeciwny stosowaniu surowej dyscypliny i ciężkich praktyk pokutnych.[20] Z prowadzonej korespondencji z matką Eleonorą widać, że sprzeciwiał się dodatkowym umartwieniom czy praktykom pokutnym, ponieważ, jak sam podkreślał, już samo przyjmowanie i znoszenie przeciwności codziennego dnia należy traktować w ich duchu.[21]

Ludwika Szczęsna taką formację otrzymywała w Zgromadzeniu Sług Jezusa, niemal przez 10 lat. W jej duchowości zauważa się widoczny wpływ o. Honorata Koźmińskiego. Wiele świadectw z tego okresu podkreśla, że cechowała ją właściwa postawa zakonnego posłuszeństwa. Ponadto odznaczała się w dużym stopniu prostotą i pogodą ducha. Była cicha, pełna miłości wobec wszystkich i bez reszty oddana pracy na rzecz służących.[22]

2. Wpływ Józefa Sebastiana Pelczara

Ludwika Szczęsna poddała się, od pierwszych chwil przyjazdu do Krakowa kierownictwu ks. Józefa Pelczara.[23] Korzystała z jego posługi kapłańskiej w kaplicy sióstr Felicjanek, które też spowiadał. U nich również uczyła się nowych zasad życia zakonnego. Można uważać, że między innymi to spowodowało, iż po pewnym czasie opuściła Zgromadzenię Sióstr Sług Jezusa, aby rozpocząć życie zakonne w nowym Zgromadzeniu, gdzie prowadziła z siostrami pracownię krawiecką i zakonspirowaną działalność.[24] Gorliwie opiekowała się służącymi, które gromadziły się na naukę zawodu i katechizmu. Czyniła to z takim zaangażowaniem, że zwróciła na siebie uwagę władzy carskiej, która niszczyła wszystko, co polskie i katolickie.[25]

Józef Pelczar bardzo pozytywnie oceniał pracę matki Klary wśród ubogich i opuszczonych.[26] Opinię tę wyraził w liście do matki Eleonory, z dnia 18 grudnia 1893 roku, w którym pisze, że „Siostry spełniają ochotnie i po Bożemu swoje niełatwe zadanie, tak że przy pomocy Bożej zakład nasz rozwija się coraz doskonalej. Siostra Ludwika kieruje znakomicie [...]. Są zakonnicami wedle ślubów i ustaw".[27] Pelczar był przekonany o tym, że duży wpływ na duchowość sióstr miała matka Klara.[28]

Współpraca matki Klary z Józefem Pelczarem oraz jej duchowość, która do pewnego czasu była kształtowana w Zgromadzeniu Sług Jezusa jest widoczna w duchowości Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Źródła archiwalne wielokrotnie podkreślają, że w sprawach organizowania zgromadzenia była uległa Pelczarowi, ale widać też, że w pewnych kwestiach miała własne zdanie. Dlatego potrafiła być w tych sytuacjach nieugiętą i czasem „twardo obstawała wobec Ojca Założyciela". Zapewne ta postawa była owocem bliższego doświadczenia życia zakonnego i lepszej jego znajomości, które nabyła już w poprzednim Zgromadzeniu.

Pelczar przez pewien czas prowadził osobiście formację sióstr założonego Zgromadzenia. Najpierw czynił tak wobec pierwszej ich przełożonej. Zapoznawał matkę i pierwsze siostry z Ustawami Zgromadzenia, jego pracami i osobiście odbywał z nimi skrutynia. Organizował i przewodniczył rekolekcjom zakonnym. Prowadził też konferencje z zakresu życia duchowego

i zakonnego. W nich zaś podkreślał między innymi potrzebę wiarygodnego uświęcania i potrzebę coraz doskonalszego wzrastania w doskonałości chrześcijańskiej. Te aspekty duchowości uważał za fundament wiernego urzeczywistniania sercańskiego charyzmatu Zgromadzenia.[29]

Niewątpliwie Pelczar był pierwszym mistrzem życia duchowego nowo tworzącego się zgromadzenia zakonnego. Funkcję tę realizował poprzez posługę żywego i pisanego słowa. Dla kontynuowania formacji zakonnej rodzącego się Zgromadzenia, napisał wiele książek.[30] Formacji ducha zakonnego, w nowo powstającym Zgromadzeniu, poświęcał dużo czasu i angażował wszystkie siły swojej bogatej osobowości. Troszczył się o każdą powołaną osobę do Zgromadzenia, której wskazywał wysokie ideały życia zakonnego. Rzeczywiście w tym zakresie nie oszczędzał siebie. Najpierw sobie stawiał wysokie wymagania, a potem tego samego domagał się zarówno od Klary Szczęsnej jak i od pozostałych sióstr.

Mówiąc o wpływie ks. Pelczara na kształtowanie duchowości matki Klary, jaką określał nowy charyzmat, zauważa się, że stawiał on nieco mniejsze, niż Honorat Koźmiński, wymagania ascetyczne. Chociaż były one też surowe, to niemniej jednak dostosowane do nowej koncepcji życia zakonnego. Taką przecież osobiście zainicjował, w jej formacji, już na samym początku. Była ona przecież najpierw jego penitentką, a potem nowicjuszką. Później jako pierwsza przełożona we wszystkich sprawach życia Zgromadzenia była zależna od ks. Józefa Pelczara.[31]

Siostry dostrzegały w matce autentyczną postawę zakonną i mówiły o niej z ogromnym zbudowaniem. Dostrzegały w jej postawie wysoki stopień umartwienia, który już wtedy owocował dobrocią serca i świętością życia. Nie tylko "Każdego dnia po pracy długo klęczała przed Najświętszym Sakramentem z twarzą ukrytą", ale „za specjalnym pozwoleniem O. Założyciela, kierownika jej duszy, odprawiała surowe praktyki pokutne".[32] Ponieważ matka Klara była całkowicie podporządkowana założycielowi, dlatego mógł nią kierować i kształtować.[33] Główną przeszkodę w rozwoju życia duchowego widział Pelczar w skażonej grzechem pierworodnym naturze człowieka. Dlatego trzeba się jej zdecydowanie przeciwstawiać. W tym procesie pomocą, jak uczył ks. Pelczar, służy asceza, którą sprowadzał do umartwienia. Nazywał je inaczej „zaparciem się siebie, wyrzeczeniem się, krzyżowaniem siebie, śmiercią starego człowieka".[34] Bez prowadzonej ascezy „życie duchowne, a o ileż więcej zakonne, nie jest niczem innem, jedno igraszką, złudzeniem i kłamstwem".[35]

Z koncepcją Pelczara na temat ascezy i jej roli w życiu duchowym spotykamy się w jego nauczaniu, zwłaszcza w pozostawionej literaturze z zakresu

życia duchowego. Wśród niej trzeba przede wszystkim wymienić takie dzieła jak: *Życie duchowne* oraz *Rozmyślania o życiu zakonnym dla zakonnic.*

Ascezę, którą rozumiał jako walkę i umartwienie, ujmuje w kategoriach nie rady, ale obowiązku. Zadanie to wynika z samego nauczania Chrystusa i apostołów (por. Mt 7, 14; 14,24; J. 12,25; 2 Kor 5,15; Ga 5,24). Ponieważ asceza, jak uczył, jest potrzebna do zwyczajnego życia chrześcijańskiego, to o wiele bardziej jest konieczna do wzrastania w doskonałości i rozwoju duchowym.[36] Według niego umartwienie nie tylko przygotowuje do prowadzenia życia modlitwy, ale przede wszystkim usposabia wnętrze do miłości i do zjednoczenia z Bogiem, ponieważ wyzwala od tego, co niedoskonałe i skażone, i przygotowuje miejsce dla Niego.[37] Bez ascezy bowiem, jak uczył, ani modlitwa ani przyjmowane sakramenty nie przynoszą duchowych owoców. Dopiero autentyczna asceza chrześcijańska usuwa to wszystko, co powstrzymuje lub osłabia ich działanie. Ona to stopniowo eliminuje z wnętrza grzeszne przywiązania i uczucia oraz przyczynia się do tego, że modlitwa wyprasza miłość Bożą, która jest więzią doskonałości. Bez niej właściwe życie duchowe, na drodze każdego chrześcijańskiego powołania, nie ma możliwości do właściwego dojrzewania. Wówczas może się ono okazać złudzeniem i kłamstwem.

Z prawdziwą i skuteczną ascezą życia wiązał też cnotę pokory i miłości bliźniego. Pokora bowiem weryfikuje rodzącą się intencję podejmowanej ascezy zewnętrznej. Oczyszczając ją sprawia, że w samym umartwieniu nie szuka się próżnej chwały, ale osoba zakonna jest poddana woli Kościoła, wskazaniom spowiednika czy poleceniom przełożonych. Jeżeliby zabrakło tej cnoty wówczas asceza zewnętrzna przyniosłaby szkodę duchową, „wyradzając w niej tajemną dumę i fałszywą pobożność [...], cóż bowiem pomoże trapić ciało dotkliwym postem, jeżeli ktoś nadęty jest pychą i słowa przykrego lub odmownej odpowiedzi znieść nie może".[38]

W strukturze umartwienia, jaką stosował w formacji zakonnej, w sposób szczególny zwracał uwagę na rozpoznanie wady głównej. Jednocześnie uwrażliwiał na to, aby w procesie rozwoju życia duchowego nie lekceważono też wad i złych skłonności. Stąd potrzeba, jak uczył, aby asceza swoim zasięgiem objęła także sprawy małe, drobne i powszednie. Codzienność, która jest niejednokrotnie związana z trudnościami, z kłopotami zawodowymi, ze współżyciem z ludźmi, ze stanem zdrowia, z ubóstwem, z doznawanymi zawodami, z niezrozumieniem i obojętnością oraz niemożnością w czynieniu dobra trzeba znosić w duchu pokuty i ofiary.

Daje on nawet, w tej kwestii, szczegółowe wskazania. Na przykład dość zdecydowanie akcentował rolę milczenia zakonnego i postów zakonnych.

Inną praktyką pokutną, jaką stosowano w Zgromadzeniu w pierwsze piątki miesiąca, w Popielec i Wielki Piątek, określił poleceniem: niech „zadają sobie przez parę minut dyscyplinę, na wynagrodzenie zniewag Sercu Jezusowemu w Przenajśw. Sakramencie wyrządzanych".[39]

Matka Klara zaś wiernie urzeczywistniała wskazywane, przez Józefa Pelczara, przepisy i praktyki ascetyczne. Wprawdzie niejednokrotnie miała odmienny punkt widzenia, mimo to zawsze była uległą i wierną wobec wskazań założyciela. Jednocześnie, będąc otwartą na jego oddziaływanie formacyjne, poszerzyła swoją poprzednią duchowość, jaką otrzymała w Zgromadzeniu Sług Jezusa. Urzeczywistniało się to z pewnością za pośrednictwem nauki, jaką przekazywał w głoszonym żywym słowie, w pisanych dziełach ascetycznych i przez przykład własnego życia.

Dlatego matka Klara, ubogacana bezpośrednim wpływem Pelczara mogła potem, jako mistrzyni nowicjuszek, skutecznie formować w nich postawę poświęcania się na rzecz innych i zaparcia się siebie. Dlatego świadectwa sióstr podkreślają, że prowadzona przez nią formacja życia zakonnego nie była tylko teorią, ale po prostu dzieliła się w niej z siostrami duchem własnej służebnej miłości, zaparcia siebie i poświęcenia.

3. Pokuta i umartwienie matki Klary Szczęsnej

Urzeczywistniane powołanie zakonne prowadzi do świętości, ale nie czyni tego w sposób automatyczny. Jest ona bowiem przede wszystkim owocem łaski Bożej działającej w długim procesie rozwijającego się życia duchowego. W nim zaś nie wystarczy samo otworzenie się na działanie Boże i odkrycie Jego odwiecznych planów. Trzeba jeszcze wejść na drogę ich realizacji. Ponieważ temu procesowi zawsze towarzyszą trudności wewnętrzne i zewnętrzne, dlatego przed każdym chrześcijaninem jawi się niełatwy, ale konieczny program ascezy.

3.1. W życiu osobistym

Matka Klara program ascezy zakonnej, jaki został jej ukazany najpierw przez o. Honorata, a później przez ks. Józefa Pelczara, uczyniła treścią codziennego życia. Rzeczywiście pokuta i umartwienie były w jej życiu zakonnym skutecznymi środkami, które nie tylko wpływały na formację duchowości jako takiej, ale ją kształtowały według określonego charyzmatu.

Zachowane świadectwa podkreślają, że Służebnica Boża z ogromną gorliwością realizowała polecone praktyki pokutne i umartwienia, co na przykład zaznaczało się w przypadku przepisanego milczenia zakonnego, które zachowywała z całą sumiennością.

We wspomnieniach sióstr mówi się także o tym, że w pierwsze piątki miesiąca stosowała biczowanie ciała, jako akt ekspiacyjny Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Stosowała je o wiele częściej niż przewidywała Konstytucja Zgromadzenia: „Matka co wieczór zostawała po wspólnych modlitwach na klęczkach u stopni ołtarza [...] upominała, żeby do niej nie wchodzić, aż da znać. Zaraz też brała dyscyplinę, 2-3 razy tygodniowo, i przez dłuższą chwilę chłostała się jakby z całej siły".[40]

Pokutę i umartwienie praktykowała także w zakresie spożywanych posiłków, bowiem: „przyjmowała pokarm i napój taki jaki przygotowano w kuchni [...]. Posty ściśle przestrzegała. W Wielkim Poście jadła tak mało, że lekarz zauważywszy to polecił podawać odżywcze buliony".[41]

W wysokim stopniu odznaczała się duchem chrześcijańskiego umartwienia, który z pewnością ukształtował się pod wpływem oddziaływania zarówno o. Honorata Koźmińskiego jak i ks. Józefa Pelczara. Szczególnie zaś zadawała sobie, za specjalnym pozwoleniem tego ostatniego, surowe praktyki pokutne. Wśród nich taką była między innymi postawa klęcząca na modlitwie z twarzą ukrytą w dłoniach, po całodziennej trudnej i niejednokrotnie wyczerpującej pracy.

Pokuta i umartwienie, jako konstytutywne elementy życia ascetycznego przyczyniały się do tego, że była zawsze skupiona i cicha. W rozmowie z innymi zawsze odznaczała się delikatnością i subtelnością. Wielu uważało, że jako intrawertyczka, zbytnio koncentrowała się na swoim wnętrzu. Jednakże pod wpływem praktykowanej pokuty i licznych umartwień tak zostało ono uporządkowane iż rzeczywiście stało się żywą świątynią, w której kontemplowała Obecność Bożą.

Z analizy świadectw o niej widać, że kontakt z innymi przychodził jej bardzo trudno. Ponieważ pełniła funkcję przełożonej generalnej, dlatego musiała się ustawicznie przełamywać w swoim wnętrzu, aby spełniać swe obowiązki i zadania. Wewnętrzna przeszkoda, która poważnie utrudniała nawiązywanie prawdziwie ludzkich kontaktów, była dla niej jakimś wyjątkowym ościeniem. Wśród sióstr utarło się nawet powiedzenie, że matka nie lubi rozmównicy. Stąd każde zmaganie i trud związany z wysiłkiem, jaki musiała podejmować w pokonywaniu różnorodnych psychicznych barier miał też wymiar pokuty i umartwienia.

W takim samym aspekcie należy spojrzeć na wszystkie jej wewnętrzne walki, zmagania i koszmary, które przeżywała w związku z podjętą decyzją odejścia ze Zgromadzenia Sług Jezusa. W nim bowiem tak dużo okazywano jej zaufania. Stan owego bólu duchowego i cierpienia przeżywała przez dość długi okres czasu.[42] Wszystkie przykre i bolesne przejścia, któ-

re składały się na jej codzienne życie tworzyły rzeczywistość pokuty i umartwienia. Towarzyszące zaś przykrości i nieudane momenty przyjmowała chętnie i z jakimś ogromnym wewnętrznym opanowaniem, ponieważ widziała w nich wolę Boga. W takich bowiem sytuacjach często mówiła: „Tak Pan Jezus zrządził, dopuścił".[43]

Z wykonywanej niełatwej funkcji matki generalnej rodziło się również, dla jej bardzo wrażliwej i delikatnej osobowości, wiele cierpienia. Właściwie to tylko pomnażało już cierpienia i bóle, jakie jej towarzyszyły w skutek stałej choroby. Permanentny brak potrzebnego zdrowia i sił przyjmowała w duchu chrześcijańskiej pokory. W tym wszystkim poddawała się woli Bożej, co szczególnie zaznaczyło się w cierpieniach ostatniej choroby przed śmiercią. Z pełną świadomością, jaka nie opuszczała jej do końca, i z największą cierpliwością znosiła wszystko. Nasilające się cierpienia przeżywała w jedności z cierpiącym Chrystusem, co wyrażało się często powtarzanymi aktami strzelistymi.[44]

W wykonywanych zadaniach, jak i we wspólnych ćwiczeniach, charakteryzowała ją punktualność, wewnętrzne skupienie i postawa chrześcijańskiej pokory. Była pokorna nie tylko wobec założyciela, ale także wobec sióstr, co wyrażała w postawie przepraszającej, gdy komuś sprawiła przykrość. Wówczas potrafiła przyjść do współsiostry, zazwyczaj klękała, i mówiła: „przepraszam siostrę". Cnota pokory była dostrzegana także w czasie odprawianej kapituły. Na niej oskarżała się ze swoich braków, niedociągnięć i zaniedbań. Czyniła to z ogromnym przejęciem i autentyzmem do tego stopnia, że postawa pokory inspirowała siostry do prawdziwej skruchy i do oskarżania siebie. W prowadzeniu zaś Zgromadzenia mimo, że była bardzo zaradna i energiczna, to w wielu ważnych sprawach radziła się sióstr.[45]

Kolejną wyróżniającą się cnotą matki Klary było jej jakieś wyjątkowe posłuszeństwo wobec ks. Józefa Pelczara, co było bardzo ważne w dziele tworzenia się Zgromadzenia. Wobec jego decyzji i poleceń, jakie otrzymywała „była tak posłuszna, że niejednokrotnie mimo choroby zrywała się z łóżka, żeby wykonać to, co Ojciec polecił".[46]

Wśród innych cnót, jakie ukształtowały się pod wpływem ascezy, wymienia się cnotę czystego serca, która wyrażała się w wypowiadanych słowach. Każde z nich było bardzo rozważne i pełne znaczenia, a także taktu i szacunku wobec tych, do których były kierowane. Na ogół mówiła tyle, ile tego wymagał jej obowiązek.

Cnotą, którą bardzo kochała, było prawidłowo rozumiane ubóstwo. Wprawdzie lubiła i troszczyła się o to, aby wszystkie rzeczy były w klasztorze porządne i z odpowiedniego materiału, ale bez żadnego zbytku i przesa-

dy. W stosunku do siebie, w tym względzie zachowywała, bardzo skrupulatnie regułę zakonną. Miała świadomość, że jako duchowej córce św. Franciszka, nie należy używać tego, co jest wyrazem światowej próżności.[47]

Przykrości codziennego życia zakonnego i nie udane decyzje czy przedsięwzięcia znosiła z cichością i z wewnętrznym spokojem. Trzeba przecież pamiętać, że jej życie było trudne, zwłaszcza w pierwszych latach organizowania się Zgromadzenia. Dokuczały bowiem braki materialne i duchowe. Mimo mnóstwa takich sytuacji i pomimo osobistych dolegliwości nie upadała na duchu.

Wobec służących, sióstr czy innych przypadkowo spotkanych ludzi była pełna miłości i zwyczajnej ludzkiej życzliwości. Rzeczywiście asceza dopomagała jej w kształtowaniu autentycznych ludzkich i chrześcijańskich zachowań. Taką była wobec każdego człowieka, nawet wtedy, kiedy nie zawsze były zachowane przepisy czy zasady wspólnego życia. Wprawdzie była wymagająca wobec siebie i innych i nigdy nie była pobłażliwa wobec zła, ale gdy spotykała dobrą wolę, wówczas każdemu okazywała przebaczenie.

Ponadto charakteryzowała ją pracowitość do tego stopnia, że zawsze była zajęta pracą. Modliła się, pisała, czytała, prowadziła domowe rachunki i wykonywała ręczne prace. Swoje obowiązki spełniała z pełnym oddaniem i z całą sumiennością do samej śmierci.[48]

3.2. Wskazania dla Zgromadzenia

Ponieważ matka Klara niewiele pozostawiła przekazów źródłowych, dlatego jej wskazania dla Zgromadzenia, na temat roli pokuty i umartwienia w duchowości zakonnej, są dostępne w formie ustnej tradycji, która została utrwalona na piśmie. Nie zostawiła też żadnego dzienniczka duchowego. Dlatego śladów jej wskazań trzeba szukać przede wszystkim w nauczaniu o. Honorata i ks. Józefa Pelczara oraz w lekturze ascetycznej, w której się rozczytywała. Pierwszą z nich była książeczka pt. *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*. Była przez nią czytana już w Zgromadzeniu Sług Jezusa. O tym, że było to dla niej liczące się dziełko wskazuje dość poważne jego zniszczenie i to, że sama ją oprawiła w jedną całość z modlitewnikiem, z którego codziennie korzystała. Innymi podręcznikami, przy pomocy których kształtowała ducha ascezy w Zgromadzeniu Służebnic Serca Jezusowego była lektura dzieł Józefa Pelczara *Życie duchowne czyli doskonałość chrześcijańska* i *Rozmyślania o życiu zakonnym dla zakonnic*.

Wiadomo również, że matka Klara, jako przełożona i mistrzyni, posługiwała się lekturą dzieła Alfonsa Rodrycjusza *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich*. Z pewnością bardzo wiele wskazówek, dla

siebie i dla Zgromadzenia, czerpała z dzieła o. Prokopa Leszczyńskiego *Żywot św. Klary z Asyżu*, które otrzymała w dniu obłóczyn od ks. Pelczara. Dzieło to jest przede wszystkim opracowaniem ascetycznym.

Służebnica Boża, korzystając z wymienionych dzieł ascetycznych, czyniła w nich podkreślenia i zakreślenia. Zapewne były one wskazaniami dla urzeczywistnianej formacji duchowej Zgromadzenia. Spotykamy nawet, na marginesach wymienionych pozycji, zapisane jej osobiste refleksje, uwagi czy też spostrzeżenia. Wszystko to, co spotykamy w nich na temat pokuty i umartwienia, koresponduje z tym, co otrzymujemy, w tej kwestii, w ustnym przekazie sióstr.

Zachowały się też jej nieliczne listy, pisane do sióstr, i medytacje: o posłuszeństwie, o miłości bliźniego i o cichości. W archiwum domu generalnego Zgromadzenia w Krakowie znajdują się także spisane myśli matki Klary, które zostały zebrane przez jej współsiostry. W nich bowiem odczytujemy ducha Zgromadzenia z pierwszych lat jego istnienia, którego kształtowała, przy ścisłej współpracy z Józefem Pelczarem, matka Klara Szczęsna.

W pozostawionych wskazaniach nakładają się dwa odmienne modele duchowości franciszkańskiej: o. Honorata Koźmińskiego i ks. Józefa Pelczara. Duchowość zaś intrawertyczna pomogła jej skupić wokół swojej osoby wiele niewiast, po to, aby została utworzona wspólnota zakonna.

Poddana kierownictwu Józefa Pelczara nie tylko przewodziła wspólnocie sióstr w sprawach materialnych i duchowych, ale czynnie też uczestniczyła w formacji rodzącego się charyzmatu nowego Zgromadzenia. W niej zaś wskazywała wyraźnie na rolę praktykowanej pokuty i umartwienia. Faktycznie były one dostosowane do duchowości kontemplacyjno-czynnej. Uważała, że życie zakonne nie może obyć się bez ascezy, którą rozumiała jako partycypację w krzyżu Chrystusa.

Ostrość pokuty, której niejednokrotnie wymagała, łagodził sam ks. Pelczar. Stawiała wysokie wymagania i w takim duchu formowała rodzącą się wspólnotę oraz udzielała potrzebnych w tym zakresie wskazań, aby faktycznie mógł się urzeczywistniać nowy rodzaj życia zakonnego.

Jednej z sióstr mówiła, po niedługim okresie wspólnego życia, że: „o własnym klasztorku się myśli [...] musimy jednak gorąco się modlić i wszystkie nasze codzienne prace, trudy i umartwienia codziennie ofiarować [...] do Serca Jezusa".[49] Trzeba pamiętać, że s. Klara, jako przełożona i matka, w pierwszych początkach była też mistrzynią zawiązującego się Zgromadzenia. Mimo cierpień i rozmaitych chorób, jakich doświadczała, wizytowała wszystkie domy zakonne, jakie już istniały [...] nie spuszczając nic ze ścisłości i obserwy, wymagając tego od całego Zgromadzenia".[50]

Z każdą siostrą prowadziła rozmowę w cotygodniowych skrutyniach. Jeśli zauważyła u którejś brak dostatecznej wierności w ćwiczeniach duchowych upominała w sposób stanowczy. Jeżeli uważała za konieczne naznaczała nawet pokutę dla kształtowania bardziej gorliwej służby. Mówiła: „Serce Boże wezwało nas i wzywa dalej, żebyśmy w gorliwości w Jego służbie nie ustawały, ale z całym oddaniem, nie szczędząc zdrowia i skrócenia życia, dały podwaliny naszego kochanego Zgromadzenia".[51]

Wymagając praktykowania pokuty i umartwienia jednocześnie ukazywała siostrom celowość tych środków w życiu duchowym. W jej koncepcji sprowadzała się ona do gorliwego zachowywania reguły tak, aby w ich duchu posługiwano się otrzymanym charyzmatem. W czasie odprawiania kapituły domowej, gdy doszło do omawiania ujemnych stron życia zakonnego, wskazywała siostrom na braki w miłości i wszystkim zarzucała brak zaparcia się siebie.[52]

Istotą ascezy jest, według matki Klary, zachowywanie rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Jeżeli zostaną one wiernie zachowywane wówczas staną się trwałą podstawą tego, że każda siostra będzie zawsze szczęśliwą osobą w klasztorze.[53] Jednoznacznie zostało to ukazane w medytacjach, jakie się zachowały. Z taką koncepcją spotykamy się też w jej myślach, które zostały spisane przez siostry.

Siostra zakonna w tym Zgromadzeniu, według Szczęsnej: „chce doznawać ubóstwa [...] aby się podobać Sercu boskiego Oblubieńca".[54] Polecała, aby ubóstwo dnia codziennego podyktowane okolicznościami, w jakich rodziło się Zgromadzenie, było przyjęte przez siostry w duchu ewangelicznym. Braki w sprawach materialnych bywały nieraz bardzo dotkliwe. W takich momentach zachęcała do bezgranicznego zaufania Opatrzności Bożej, której już niejednokrotnie Zgromadzenie doświadczało.[55]

Siostrom zaś, które pracowały na placówce w Lowranie, gdzie warunki materialne były bez porównania lepsze niż w Karakowie, wyrażała swoje zadowolenie. Jednocześnie nawiązując do cnoty ubóstwa uwrażliwiała, że „nie trzeba się przywiązywać do wygód, jakie tam są, chociaż myślę, że gdy raz się ukocha całym sercem Pana Jezusa, to wszystkie rzeczy są niczym".[56]

Cnota ubóstwa domaga się, w jej wizji, od siostry zakonnej uszanowania każdej rzeczy, którą się posługuje. Dlatego pilnowała i domagała się, aby nawet najdrobniejszy przedmiot nie był niszczony „małą nawet niteczkę zużyć, nie rzucać".[57]

Nadprzyrodzoną motywacją zachowywanego ubóstwa, które z natury domaga się wielu rezygnacji i zaparcia się siebie, jest miłość do Osoby Jezusa Chrystusa i pragnienie Jego oblubieńczej miłości. Z nią zaś w spo-

sób organiczny i nierozerwalny, jak uczyła, jest związana miłość bliźniego. Chrystus pragnie, aby Służebnice Jego Najświętszego Serca kochały każdego człowieka po to, aby w ludziach kochały Jego samego. Miłość Boga i każdego człowieka nie mogą być rozłączone. Dlatego mówiła siostrom: „Miej miłość trojaką: Macierzyńską dla tych, których Opatrzność postawiła pod twoją opiekę, dziecięcą dla przełożonych, siostrzaną dla sióstr w Bogu".[58]

Wskazania matki Klary na temat pokuty i umartwienia mają także swoje istotne odniesienie do zakonnej cnoty czystości, która jest też treścią składanego ślubu. Źródłem tej cnoty jest sam Chrystus, który napełnia tą łaską każdą powołaną osobę. Asceza zaś wspiera cały proces jej rozwoju, zmierzający do coraz głębszego uświęcenia człowieka i pełniejszego zjednoczenia z Bogiem. Uczyła bowiem, że: „oblubienica Chrystusowa tak ściśle łączy się ze swym Oblubieńcem, że wraz z Nim jedną zna [...] myśl [...], jedno ma pragnienie, jedną miłość [...], jednego ducha, jeden cel, jedno mieszkanie – z Jezusem i Maryją Panną, która z Nim jest najściślej złączona".[59]

Cnota czystości domaga się, dla swojego pełnego urzeczywistniania, wysiłku ze strony natury człowieka. Jest on potrzebny w tym celu, aby siostra zakonna mogła być cała do dyspozycji Boga. Ważną rolę w tym wymiarze, jak zauważa matka Klara, spełnia wysiłek podejmowany w sferze woli człowieka i trud zaparcia się siebie samego. W przeciwnym razie nie możliwa jest do zrealizowania postawa wierności wobec Boga, któremu w życiu zakonnym ślubuje się dozgonną czystość serca.[60]

Do wiernej realizacji tej rady ewangelicznej, jak uczyła matka Klara, konieczne jest dochowanie wierności całej Regule Zgromadzenia. „Jeżeli [...] nie chcesz zachowywać przepisów czuwania nad zmysłami, [...] narażasz się na ubliżenie najdelikatniejszej z cnót".[61]

Wskazywane przez Klarę Szczęsną praktyki pokutne i różnorodne umartwienia miały wspierać także realizację ślubu posłuszeństwa w życiu zakonnym. „Ślub świętego posłuszeństwa poddaje cię zawsze i we wszystkim Tym, co ci Boga zastępują; poddaje twoje uczynki, wolę, zdanie – całe życie".[62] W dawanych radach mówiła wreszcie siostrom o potrzebie doskonałego posłuszeństwa, którego istotą jest uległość woli i rozumu.

Cnota bowiem posłuszeństwa obowiązuje w każdej sytuacji życia, w sytuacji zdrowia lub choroby, aż do śmierci. W jej zakres wchodzi także wierność w zachowywaniu Reguły Zgromadzenia. Według niej ustawy tam zawarte uświęcają życie zakonne. Była o tym przekonana, ponieważ wierzyła, że: „Reguła zawsze przemawia i zawsze [...] podpowiada czego Bóg

chce od ciebie".[63] W jej urzeczywistnianiu matka Klara widziała warunek realizacji miłości Bożej.

Zachęcała siostry, aby włączały w zakres pokuty i umartwienia codzienny trud wypełnianych obowiązków, które dzieliły na służbę Bogu, własnej wspólnocie i innym ludziom. Siostra zakonna bowiem już od nowicjatu, jak uczyła, „We wszystkim szuka sposobności do umartwienia i zwyciężenia samej siebie".[64]

Wskazania, jakie pozostawiła Zgromadzeniu, pozwalają dostrzec, że asceza zakonna była dla niej formą urzeczywistniania polecenia Chrystusa o zaparciu się samego siebie (por. Mt 16, 24). Zgodnie z wizją bł. Honorata Koźmińskiego i bł. Józefa Pelczara, była przekonana, że asceza jest koniecznym środkiem dla rzeczywistego pójścia za Chrystusem, ponieważ wspiera długi proces rozwoju życia duchowego.

Tak więc osoba, która wyraża zgodę na realizację powołania zakonnego, tym samym, jak podkreślała matka Klara, zobowiązuje się do pracy nad sobą. Ją zaś wspiera skutecznie podejmowana pokuta i umartwienia.

* * *

Zalecenia matki Klary Szczęsnej do podejmowania pokuty i umartwienia, jakie znajdujemy w jej wskazaniach, nie są z pewnością anachronizmem. Są one odzwierciedleniem nauczania Jezusa Chrystusa, który mówi: „Kto nie bierze krzyża swego i nie naśladuje Mnie, nie jest Mnie godzien" (Mt 10, 38). Zostało ono podjęte tak przez bł. o. Honorata, jak i przez bł. Józefa Pelczara. Zarówno pierwszy jak i drugi mają swój niezatarty wpływ na zakonną formację życia duchowego służebnicy Bożej Klary Szczęsnej.

Pokuta i umartwienie, w koncepcji tych zakonodawców jak i we wskazaniach matki Klary, nie degradują ludzkiej osobowości, urzeczywistniającej powołanie zakonne, ale prowadzą do pełni życia duchowego.

Życie zakonne, które jest permanentnym darem osoby powołanej, wymaga stałego podejmowania wysiłku ascetycznego w tym celu, aby duch, coraz pełniej realizujący panowanie nad ciałem człowieka, kierował całą naturę ludzką i jej działalność ku najgłębszemu zjednoczeniu z Bogiem. Warto iść w duchu tych wskazań, aby urzeczywistniała się pełnia doskonałości, do której Chrystus zaprasza każdego chrześcijanina na miarę otrzymanego powołania i charyzmatu.

Życie matki Klary Szczęsnej i pozostawione przez nią wskazania, dotyczące roli ascezy w formacji życia duchowego, stają się jakimś szczególnym wezwaniem dla jej córek duchowych, które dziś tworzą Zgromadzenie Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego.

PRZYPISY

[1] Por. L. Karmowska, *Łaski przypisywane wstawiennictwu Matki Klary Szczęsnej*, w: *Spoczęły przy Sercu Pana*, t. 1, cz. 2, Kraków 1988, s. 263.

[2] Por. M. Werner, *O. Honorat Koźmiński*, Poznań 1972, s. 329.

[3] Por. F. Sankowska, *Matka Klara Ludwika Szczęsna współzałożyciela Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusowego (dzieciństwo i młodość)*, w: *Spoczęły przy Sercu Pana*, t. 1, cz. 1, Kraków 1986, s. 8.

[4] Por. C. Niezgoda, *Wierny ideałom*, Kraków 1988, s. 180.

[5] Por. H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki, Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki, i ich odbicie w naśladowcach Jego*, t. 1, Warszawa 1901, s. 18; M. Szymula, *Duchowość zakonna*, Warszawa 1998, s. 146-151 i 152-165.

[6] Por. H. Koźmiński, *Ustawa Sług Jezusa*, Zakroczym 1886/87, s. 139.

[7] Por. Tamże, s. 139; *Konstytucje Zgromadzenia Sług Jezusa*, Warszawa 1987, pkt. 9; *Dyrektorium Zgromadzenia Sług Jezusa*, Warszawa 1988, pkt. 7.

[8] H. Koźmiński, *Ustawa...*, dz. cyt., s. 146.

[9] *„Wspomnienia" Matki Eleonory Motylowskiej, przełożonej gen. Sług Jezusa*, redakcja z r. 1916, w: *Spoczęły przy Sercu Pana*, t. 1, cz. 1, dz. cyt., s. 20.

[10] Por. *Reguła i życie braci i sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka*, Warszawa 1985, pkt. 5; H. Koźmiński, *List do Matki Honoraty Eleonory Ludwiki Motylowskiej*, w: H. Koźmiński, *Pisma*, t. 7, cz. 1, Warszawa 1999, s. 27.

[11] Por. A. Górski, *Angela Truszkowska*, Poznań 1959, s. 267.

[12] Por. H. Koźmiński, *List do Matki...*, dz. cyt., s. 343.

[13] P. Głowacki, *Życie duchowe na podstawie pism Bł. Honorata Koźmińskiego*, Warsazwa 1994, s. 179.

[14] Por. H. Koźmiński, *List do Matki...*, art. cyt., s. 86.

[15] Por. Tamże, s. 64-65.

[16] Por. Tamże, s. 98-99 i 102-103.

[17] Por. Tamże, s.134.

[18] Por. H. Koźmiński, *Reguła...*, dz.cyt., s. 149; tenże, *Nauka zakonna na uroczystość Wszystkich Świętych Zakonu*, w: *Kazania*, t. 29, s. 83.

[19] Tenże, *List do Matki...*, art. cyt., s. 38.

[20] Por. Tamże, s. 64 i172.

[21] Por. P. Brzozowska, *Sługi Jezusa*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce*, t. 2, Warszawa 1978, s. 148.

[22] Por. F. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary Ludwiki Szczęsnej Współzałolżycielki Zgromadzenia SS. Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 1, dz. cyt., s. 34.

[23] Por. F. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 38.

[24] Por. F. Sankowska, *Matka Klara Ludwika Szczęsna...*, art. cyt., s. 10.

[25] Por. F. Rostkowska, *Życiorys śp. Ks dra J.S. Pelczara biskupa obrządku łacińskiego, Założyciela SS. Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków [b.r.], s.12 (mps w Archiwum Głównym Służebnic Najśw. Serca Jezusowego, Kraków).

[26] Por. K. Kasperkiewicz, *Józef Sebastian Pelczar – złożyciel rodziny zakonnej*, w: *Józef Sebastian Pelczar w przededniu beatyfikacji*, Kraków 1992, s. 138-139.

[27] Archiwum Sług Jezusa w Warszawie, List ks. J. S. Pelczara do m. Leonii Motylowskiej, Kraków 18 XII 1893.

[28] J. S. Pelczar, *Autobiografia*, „Prawo Kanoniczne" 1966 nr 1-2, s. 303.

[29] J. S. Pelczar, *Mowa wygłoszona z okazji założenia Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego i poświęcenia ich kaplicy, 15 kwietnia 1894 roku*, w: *Błogosławiony Józef Sebastian Pelczar, Mowy i kazania 1877-1899*, t. 7, Kraków 1998, s. 180.

[30] Por. C. Niezgoda, *Matka Klara Szczęsna*, Kraków 1993, s. 53.

[31] J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu zakonnym dla zakonnic*, Kraków 1915, s. 300.

[32] K. Kasperkiewicz, *Obrazki z życia pierwszych Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego Rok 1894*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 1, dz.cyt., s. 24.

[33] Tamże, s. 79.
[34] J.S. Pelczar, *Życie duchowne*, t. 1, Przemyśl 1924, s. 359.
[35] Tenże, *Rozmyślania o życiu zakonnym...*, dz. cyt., s. 279.
[36] Tenże, *Życie duchowne*, dz. cyt., s. 362.
[37] Tamże, s. 363.
[38] Tamże, s. 444.
[39] C. Niezgoda, *Matka Klara...*, dz. cyt., s. 149.
[40] Tamże, s. 151-152.
[41] B. Zajchowska, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 1, dz. cyt., s. 136.
[42] Por. K. Kasperkiewicz, *Obrazki z życia...*, art. cyt., 24.
[43] C. Niezgoda, *Matka Klara...*, dz. cyt., s. 140.
[44] Por. A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 61.
[45] Por. B. Zajchowka, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 137; I. Skwara, *Wspomnienia o matce Klarze*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 1, dz. cyt., s. 157-158 i 161.
[46] Tamże, s. 158.
[47] Por. Tamże, s. 158-159; L. Siedleczko, *Wspomnienia o Matce Klarze Ludwice Szczęsnej*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 1, dz. cyt., s.153.
[48] Por. B. Zajchowska, *Kwestionariusz...*, art. cyt., s. 135 i 136; C. Kosmowska, *Kwestionariusz o życiu Matki Klary*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 1, dz. cyt., s. 149.
[49] W. Żmudzińska, *Moje wspomnienia...*, art. cyt., s. 76.
[50] A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 66.
[51] W. Żmudzińska, *Moje wspomnienia...*, art. cyt., s. 73 i 82.
[52] Por. Tamże, s. 76.
[53] Por. *Z korespondencji Matki Klary Szczęsnej*, List do siostry, b.d. i imiennego oznakowania, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 2, dz. cyt., s. 238.
[54] *Myśli Matki Klary zebrane przez Jej duchowne córki, Zakonnica wg Serca Jezusowego*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 2, dz. cyt., s.249.
[55] Por. A. Rostkowska, *Życiorys Matki Klary...*, art. cyt., s. 43-45.
[56] *Z korespondencji Matki Klary Szczęsnej*, List do s. Jakóbiny w Lowaranie, Kraków 28 V 1914 r., w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 2, dz. cyt., s. 243.
[57] W. Żmudzińska, *Moje wspomnienia...*, art. cyt., s. 81.
[58] *Z notatek Matki Klary, Medytacja II. Miłość bliźniego*, w: *Spoczęły...*, t. 1, cz. 2, dz. cyt., s. 260.
[59] *Myśli Matki Klary...*, art. cyt., s. 250.
[60] Por. *Z notatek...*, art. cyt., s. 256
[61] Tamże, s. 258.
[62] Tamże, s. 256.
[63] Tamże, s. 259.
[64] *Myśli Matki Klary...*, art. cyt., s. 248.

KS. TEODOR LENKIEWICZ

WIERNI ŚWIECCY – WYZNAWCY WIARY W DZISIEJSZYM ŚWIECIE I WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA

Czynny udział wiernych świeckich we wspólnocie Kościoła, nie jest sprawą tylko naszego czasu.[1] Skoro jednak obecnie tak dużo o tym się mówi i pisze to trzeba stwierdzić, że jest to potrzeba jak najbardziej aktualna.

Na początku należy postawić pytanie: kto to jest „wierny świecki"?[2] Niewątpliwie samo wyrażenie „wierny świecki" nabrało nowego znaczenia, bardziej się zaktualizowało po papieskiej adhortacji *Christifideles laici* z 1988 r. W nazewnictwie w języku polskim chyba słusznie odchodzi się od słowa „laikat". Słowo to bowiem ma często zabarwienie pejoratywne przy ocenie czyjegoś działania czy myślenia. Należy jednak odnotować, że przecież w języku urzędowym Kościoła i w kościelnych dokumentach słowo to funkcjonuje i wyraźnie określa, o kogo chodzi.[3]

Następne człony tytułu „w dzisiejszym świecie i we wspólnocie Kościoła" są dość czytelne. O wiele trudniej jest je jasno określić. Wymagany jest w tym wypadku bardziej opis sytuacji czasów dzisiejszych oraz wskazanie w tym kontekście na rolę i znaczenie Kościoła. Zagadnienia te jednak przekraczają ramy naszych rozważań. Należy się zatrzymać nad pewnymi próbami rozwiązań czy też uwagami dotyczącymi czasu przyszłego. W sposób oczywisty w tym względzie obliguje nas w chwili obecnej Rok Wielkiego Jubileuszu. Trzeba jednak zauważyć, że data 2000 ani nie jest, ani też być nie może jakąś granicą, która coś kończy czy też od której wszystko ma się na nowo zaczynać.[4]

Wydaje się, że kluczem pozwalającym na przystąpienie do niniejszych rozważań może być przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszone podczas XVIII Zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Świeckich, które odbyło się w Rzymie w dniach od 27 lutego do 2 marca 1999 r. na temat *Wierni świeccy – wyznawcy wiary w dzisiejszym świecie*. Oto interesujące nas słowa wypowiedziane przez Ojca Świętego 1 marca 1999 r.: „Wierni świeccy – wyznawcy wiary w dzisiejszym świecie".[5] W temacie, jaki wybraliście dla waszego zgromadzenia plenarnego, zawiera się cały program

życiowy: świeccy mają się stawać „wyznawcami wiary" przez słowa i czyny. Czy u progu trzeciego tysiąclecia ery chrześcijańskiej nie jest to dla nich powołanie opatrznościowe? W wigilię Jubileuszu, tego szczególnego „*kairosu*", cały Kościół jest wezwany, aby stanąć pokornie przed Panem, przeprowadzić poważny rachunek sumienia, wejść znów na drogę głębokiego nawrócenia, drogę chrześcijańskiej dojrzałości i wiernego naśladownictwa Chrystusa w świętości i prawdzie, drogę autentycznego świadectwa wiary. Ten rachunek sumienia musi dotyczyć też naszej recepcji powszechnego Soboru Watykańskiego II – najbardziej doniosłego wydarzenia w życiu Kościoła w naszym stuleciu – w tym także jego nauczania ukazującego godność, powołanie i misję świeckich".[6] I dalej Ojciec Święty nawiązując do Roku Wielkiego Jubileuszu wylicza cały katalog pytań, które powinni sobie z tej okazji zadać chrześcijanie, nie tylko świeccy. W kontekście jednak tej wypowiedzi odnoszą się one przede wszystkim do wiernych świeckich. Oto one: „Co uczyniłem z moim chrztem? Jak odpowiadam na moje powołanie? Co uczyniłem z moim bierzmowaniem? Czy pozwoliłem owocować darom i charyzmatom Ducha? Czy Chrystus jest w moim życiu zawsze obecnym «Ty»? Czy moja przynależność do Kościoła, tajemnicy komunii misyjnej, takiego jakiego pragnął Założyciel i jaki został ukształtowany przez żywą Tradycję, jest rzeczywiście pełna i głęboka? Czy w dokonywanych wyborach kieruję się wiernie prawdą głoszoną przez Magisterium kościelne? Czy moje życie małżeńskie, rodzinne i zawodowe jest przeniknięte nauczaniem Chrystusa? Czy moja działalność społeczna i polityczna jest zakorzeniona w zasadach ewangelicznych i w nauczaniu społecznym Kościoła? Czy przyczyniam się do kształtowania stylów życia bardziej godnych człowieka oraz do inkulturacji Ewangelii w dobie wielkich przemian jakie się dokonują?".[7] Wydaje się, że w tym fragmencie przemówienia papieskiego został zawarty swoisty „katalog problemów" – pytań dręczących współczesne chrześcijaństwo. Nie omija też ten problem i Kościoła – wspólnoty ludzi wierzących – w Polsce.

Z tego swoistego „katalogu pytań", jakie stawia nam wszystkim Jan Paweł II, chcemy w sposób szczególny podkreślić tylko niektóre, chociaż wszystkie są ważne i bardzo ze sobą powiązane. Dla naszych rozważań bardzo istotne wydają się być: 1) konieczność pogłębienia wiary, 2) odnowienie chrześcijańskiej świadomości i tożsamości, 3) rachunek sumienia z przebytej drogi od Soboru Watykańskiego II, 4) pogłębienie świadomości eklezjalnej. Wydaje się, że te cztery problemy należą do kluczowych i wyjściowych przy podejmowaniu różnych inicjatyw i przemyśleń współczesnego chrześcijaństwa. Jednocześnie towarzyszy nam świa-

domość, że czynimy to nie w oderwaniu od naszych polskich warunków. Dlatego też nieco szerzej, jako dodatkowy, ale przecież istotny fragment stanowić będzie w punkcie 5 refleksja nad odradzającą się w Polsce Akcją Katolicką.

1. Konieczność pogłębienia wiary

Sprawa pogłębienia wiary przez współczesnych chrześcijan jest sprawą kluczową. Trudno mówić bowiem, aby bez tego fundamentu wszystkie inne dziedziny chrześcijańskiego życia mogły w sposób prawidłowy funkcjonować. Daleko nam pod tym względem do stanu idealnego i zapewne jego osiągnięcie nie jest w ogóle możliwe. Widocznie jednak jest to problem dotyczący nie tylko nas, ale także i w wymiarze całego Kościoła, skoro tak bardzo nań zwrócił uwagę Ojciec Święty w *Tertio millenio adveniente*, gdy kreślił plan bezpośrednich przygotowań do Roku Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa.[8] W nauczaniu kościelnym trzeba nam powrócić, na nowo docenić potrzebę pogłębionej katechezy i to na wszystkich poziomach wieku czy też wykształcenia. Przypomnijmy w tym miejscu, że program pogłębienia wiary, zgodnie ze wspomnianym powyżej dokumentem papieskim, zakładał przygotowanie pośrednie obejmujące lata 1994-1996 oraz bezpośrednie, realizowane w latach 1997-1999. Te trzy ostatnie lata kończącego się tysiąclecia poświęcone zostały kolejno Jezusowi Chrystusowi (1997), Duchowi Świętemu (1998) i Bogu Ojcu (1999).[9] W nawiązaniu do tego papieskiego programu, nakreślonego w omawianym liście, cała koncepcja teologiczno-duszpasterska znalazła swoje urealnienie nie tylko na terenie Polski, ale w całym Kościele. Rzecz jasna, że ta trynitarna koncepcja pogłębienia wiary stała się tylko podstawą, kluczem. Pomogła ona jednak wyjść w różnych dziedzinach naprzeciw zapotrzebowaniu chrześcijaństwa naszego czasu. Bez pogłębionej wiary trudno bowiem mówić o żywym i dynamicznym, przekształcającym świat działaniu Kościoła.[10] Tego nie zrobią ludzie, którzy nie wiedzą, dlaczego i w co wierzą, co wyznają. Jest ono wyraźnym nawiązaniem do Konstytucji soborowej *Lumen gentium* gdzie odnośnie do powołania wiernych świeckich, szczególnie do uświęcenia świata, czytamy: „Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu promieniując wiarą, nadzieją i miłością ukazywali innym Chrystusa". Bez żywej i pogłębionej wiary nasze posłannictwo po prostu się nie zrealizuje. Będzie to niemożliwe. Na potwierdzenie tych wniosków nie trzeba szukać dowodów. Życie codzienne dostarcza ich nam aż nadto.

2. Odnowienie chrześcijańskiej świadomości i tożsamości

W tym miejscu myślimy przede wszystkim o naszym, polskim doświadczeniu. W Polsce bowiem, kraju o powszechnej tradycji wiary, świadomość bycia chrześcijaninem u poszczególnych członków Kościoła daleka jest od ideału. Wiara w Jezusa Chrystusa – Jedynego Zbawiciela świata, została często zastąpiona powierzchowną tradycją i rutyną. W tym względzie istnieje pilna potrzeba, aby przypomnieć, wydobyć na nowo tych, którzy swoim życiem, często męczeństwem, udowodnili, kim dla nich jest Jezus Chrystus. Świadectwo chrześcijan pierwszych wieków, ale także i świadectwo męczenników naszych czasów, powinno być dla nas wystarczającym przypomnieniem i wyjaśnieniem, co to znaczy być świadomym chrześcijaninem. Dzisiejszemu zobojętniałemu światu skutecznie można mówić o Chrystusie przede wszystkim poprzez świadectwo chrześcijańskiego życia. Historia uczy nas, iż pomimo istniejącej obojętności ciągle nowe zastępy świadków Chrystusa zdolne były oddać dla Niego swoje życie. Stąd płynie jakże ważny postulat: nie zaniedbujmy przypominać, mówić o tych, którzy byli nośnikami takich zachowań i wartości. Nie wolno nam w naszych czasach zapomnieć, nie mówić o męczennikach II wojny światowej beatyfikowanych przez Jana Pawła II w Warszawie 13 czerwca 1999 r. Trzeba mieć świadomość jednak, że Kościół ciągle jest w drodze, ciągle żyje. Nie brakuje i za naszych dni, często anonimowych, nieznanych nam może prawdziwych wyznawców wiary.[11] Ta świadomość powinna wzmacniać naszą ufność i nadzieję, że w oparciu o ten wielki kapitał i za dni naszych wierni świeccy mają ogromne zadanie do wypełnienia. Może i musi być ono skuteczne, gdy będzie tak rozumiane i zaakceptowane.

3. Rachunek sumienia z przebytej drogi od Soboru Watykańskiego II

Na temat konieczności przeprowadzenia rachunku sumienia z przebytej przez Kościół drogi od czasu Soboru Watykańskiego II wypowiada się bardzo często Ojciec Święty. Najpełniej zawarł ten problem papież w liście apostolskim *Tertio millenio adveniente*. W liście tym m.in. czytamy: „Rachunek sumienia nie może pominąć przyjęcia nauki Soboru – tego wielkiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia. W jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja «Dei verbum»? Czy liturgia jest przeżywana jako «źródło i szczyt» życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji «Sacrosanctum Concilium»? Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w Konstytucji «Lumen

gentium», stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha «Vaticanum II»? Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o styl relacji między Kościołem a światem. Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji «Gaudium et spes» i w innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego, opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości, któremu wszakże ma towarzyszyć staranne rozeznanie i odważne świadectwo o prawdzie, pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków."[12] Do tego też problemu powrócił później Ojciec Święty we wspomnianym już przemówieniu do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: „Sobór Watykański II [...] był dla nas doświadczeniem łaski nowej Pięćdziesiątnicy. Zrodziło się z niego wiele znaków nadziei dla misji Kościoła; nieustannie je wskazuję, podkreślam i przypominam. Mam na myśli między innymi ponowne odkrycie i wykorzystanie wartości charyzmatów, które ożywiają komunię między różnymi powołaniami w łonie Ludu Bożego; nowy zapał ewangelizacyjny, wzrost roli wiernych świeckich, ich udział i współodpowiedzialność w życiu chrześcijańskiej wspólnoty, ich apostolat i posługę w społeczeństwie. U progu trzeciego tysiąclecia te znaki każą oczekiwać dojrzałej i owocnej «epifanii laikatu»".[13]

Czy i w jakim stopniu dokonanie takiego rachunku sumienia w konkretnym czasie, w konkretnym miejscu, przez konkretne wspólnoty i poszczególnych chrześcijan jest możliwe? Odpowiedź jest w tym wypadku bardzo trudna i to z wielu powodów. Można jednak z całą pewnością stwierdzić, że jedną z głównych przyczyn, zwłaszcza w Kościele w Polsce, była i jest nie tyle sama percepcja ducha Soboru Watykańskiego II, co mała znajomość samych dokumentów soborowych. Pod koniec lutego br. zorganizowano w Watykanie międzynarodowe sympozjum naukowe, którego tematem była właśnie realizacja przesłania Soboru Watykańskiego II w 35 lat po zakończeniu jego prac. Wrócono na nim do pytań postawionych przez Ojca Świętego, o których wyżej była mowa. Stwierdzono wyraźnie na tym sympozjum, że chociaż pytania te adresowane są do Kościoła powszechnego, to jednak każdy Kościół lokalny również powinien szukać na nie odpowiedzi w odniesieniu do własnej wspólnoty. Powinien to czynić, pamiętając, że soborowe przesłanie jest szerokie i dotyczy nie tylko Kościoła rozumianego jako widzialnej wspólnoty wiary, nadziei i miłości, ale także jego stosunku do otaczającego nas świata. Jan Paweł II uważa, że najlepszym przygotowaniem do Wielkiego Jubileuszu jest możliwie wierne wcielenie nauki Vaticanum II w życie każdego człowieka i całego Kościoła. Powiedział to podczas zeszłorocznej wizyty w Ojczyźnie,

przemawiając podczas uroczystości zamknięcia II Synodu Plenarnego w dniu 11 czerwca w Warszawie.[14] Trzeba więc uczciwie ustalić, w jakim stopniu każdy polski katolik zna soborowe przesłanie i stara się je wypełnić w swej codzienności. Chociaż od zakończenia prac Soboru Watykańskiego II mija trzydzieści pięć lat, wciąż – także wśród polskich katolików – budzi on krańcowe reakcje. Dla jednych jest „rewolucją w Kościele", dla niektórych „zdradą", a dla innych znakiem nadziei i początkiem nowej wiosny Kościoła. Na początku Soboru postawiono pytanie: „Kościele, co mówisz sam o sobie? Jest ono nadal aktualne.

4. Pogłębienie świadomości eklezjalnej

Nie sposób w tym miejscu przeprowadzić jakiejś głębszej i szerszej analizy przyczyn i zakresu zjawiska kryzysu eklezjalnej świadomości, które współcześnie obserwujemy. Jakże bowiem często członkowie wspólnoty Kościoła potrafią zapomnieć o Chrystusie i przestają żyć świadomością „bycia Kościołem". W jakimś stopniu „powracają" oni przy okazji okolicznościowych, tradycyjnych wydarzeń, jak np. ślub, pogrzeb czy pierwsza Komunia dziecka. Co więcej. Często akceptacja Chrystusa i Jego Ewangelii idzie w parze z negacją Kościoła oraz fundamentalnym niezrozumieniem prawdy o jego naturze. Brak świadomości eklezjalnej często prowadzi do kontestacji jego widzialnych, hierarchicznych struktur.[15] Taka postawa często wyraża się w wypowiedzi: „Chrystus tak, Kościół nie", modyfikowaną na różne sposoby. Najczęściej można usłyszeć odpowiedź idącą nieco dalej: „Pan Bóg tak, Kościół (księża) nie". Jest to również problem Kościoła w Polsce. Warto zaznaczyć, że Ojciec Święty w liście apostolskim *Tertio millenio adveniente* słowo „Kościół" użył około 400 razy. Jest to więc dla nas wszystkich wezwaniem do pogłębienia świadomości eklezjalnej i okazją do podjęcia dialogu z wiernymi na temat rzeczywistości Kościoła Chrystusowego.[16] Rzeczą niezmiernie pożyteczną byłoby w tym miejscu prześledzić drogę świadomości eklezjalnej już od Soboru Watykańskiego I, wyrażającą się przez wysiłek określenia istoty i struktury Kościoła, a która na Soborze Watykańskim II osiągnęła swoje apogeum. W Konstytucji soborowej o Kościele na czoło wysunęła się kategoria ludu Bożego jako zasadniczego pryzmatu ujmowania Kościoła. To w jakimś stopniu zamykało długą drogę prowadzonych przez teologię katolicką żmudnych poszukiwań możliwie najlepszej formuły prawdy o nim samym. Sobór oczywiście w ten sposób nie zamykał drogi dalszych badań i poszukiwań możliwie najlepszej formuły prawdy o nim samym. Kategoria ta nie wykluczała innych ujęć złożonej rzeczywistości Kościoła (Mistyczne Ciało, Sakrament, Communio), a wręcz domagała się stałego ich

uwzględniania w penetrowaniu misterium Kościoła, żywiąc głębokie przekonanie, że zabezpieczy to przed zdeformowaniem niełatwego do skonstruowania obrazu Kościoła. Znalazło to swój wyraz podczas II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów (1985), gdzie w sposób wyraźny i jednoznaczny wskazano na konieczność przemyślenia i podjęcia na nowo refleksji nad tajemnicą Kościoła w kategorii „Sacrum" i kategorii „Communio". Na obecnym etapie ten postulat dowartościowania „Communio"[17] w pojmowaniu Kościoła jest ogromnie ważny. Umożliwia to bowiem lepiej zrozumieć Kościół nie tylko jako całość, ale pozwala też zaakcentować różne elementy składowe jego tajemnicy, a wśród nich problem laikatu i to zarówno w aspekcie jego struktury ontologicznej, jak i zaangażowania w życie i działalność Kościoła. Może tego nie doceniamy dzisiaj, już po piętnastu latach, ale przecież to była opatrznościowa szansa wspomnianego Synodu Biskupów, aby na nowo po upływie 25 lat od Soboru przemyśleć problematykę wiernych świeckich w Kościele. W tym też kierunku poszła dalej refleksja teologów nad tajemnicą Kościoła i na różne sposoby w tym kierunku trwa nadal. Wydaje się, iż warto do niej sięgać i ubogacać, a przede wszystkim bliżej z nią związać nie tylko wiernych świeckich, ale także osoby konsekrowane.

W świetle powyżej zasygnalizowanych problemów ujętych w czterech punktach, warto zastanowić się, jak tym sprawom i na ile, wychodzi naprzeciw współczesny Kościół, a zwłaszcza Kościół w Polsce. Bliższemu spojrzeniu na tę sprawę ma służyć refleksja nad odradzającą się w naszej Ojczyźnie Akcją Katolicką.

5. Akcja Katolicka – czyli czynić stale

We wstępie do Statutu Akcji Katolickiej w Polsce czytamy między innymi: „Akcja Katolicka jest stowarzyszeniem katolików świeckich, którzy w zorganizowanej formie, bardziej bezpośrednio współpracują z hierarchią kościelną w realizacji ogólnego celu apostolskiego Kościoła".[18]

W Kościele w Polsce Akcja Katolicka nie jest czymś nowym. W dziejach Kościoła współpraca ludzi świeckich z hierarchią różnie się układała. Trzeba jednak pamiętać, że „zorganizowana współpraca świeckich z hierarchią Kościoła w realizowaniu apostolskiej misji należy od czasów apostolskich do stałej i owocnej tradycji Kościoła.[19]

Świadomość zaistnienia i ożywienia tej współpracy w Kościele w sposób szczególny znalazła swój wyraz w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II.

W okresie międzywojennym w Polsce Akcja Katolicka zaznaczyła się ogromnym ożywieniem i zaangażowaniem ludzi świeckich w życie Kościoła.

Do tego to faktu nawiązał Jan Paweł II, mówiąc do biskupów polskich: „Trzeba więc, aby na nowo odżyła. Bez niej bowiem infrastruktura zrzeszeń katolickich w Polsce byłaby niepełna".[20] Problem ten podjął Ojciec Święty cztery lata później podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku w Gnieźnie, mówiąc: „Pozdrawiam różne grupy apostolskie z Akcją Katolicką na czele, które u św. Wojciecha pragną uczyć się zapału apostolskiego oraz powracać do korzeni, by na nowo uświadamiać sobie rację swojej tożsamości".

Podejmując wezwanie Ojca Świętego, biskupi polscy, we współpracy z katolikami świeckimi, powołują do życia Akcję Katolicką, która jeszcze bardziej włączy świeckich w budowanie Kościoła oraz w zorganizowaną misję Kościoła, dzięki której będą mogli „czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi. Akcja Katolicka ma być tym miejscem, w którym katolicy świeccy będą mogli w bardziej bezpośredniej współpracy z hierarchią realizować to powołanie, jakie otrzymali na mocy sakramentów Chrztu i Bierzmowania".[21] O tym też przypomina, określając w sposób szczegółowy ramy tej współpracy, ogłoszona przez Stolicę Apostolską 13 XI 1997 r. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*.[22]

Wydaje się, że sama nazwa: „Akcja Katolicka" brzmi bardzo dynamicznie. Nie obawiajmy się. Tworzenie wyobrażeń, że Kościół organizuje grupy aktywistów, jak to już nam zdążyły zasugerować niektóre środki społecznego przekazu, jest przenoszeniem militarnych schematów politycznych na płaszczyznę życia kościelnego. Wziąwszy pod uwagę przeszłość piszących kiedyś i dziś o Kościele, chyba to zbytnio nikogo zdziwić nie może. W jakiejś mierze trzeba być jednak wyrozumiałym, gdyż nazwa „Akcja Katolicka" tylko dla najstarszych Polaków jest w jakimś stopniu zrozumiała. Obecna w życiu Kościoła Polski międzywojennej, po 1945 roku nie mogła wznowić swojej działalności. Dopiero po 1989 roku, a szczególnie po inspirującym przemówieniu Jana Pawła II do biskupów polskich w 1993 roku, Akcja Katolicka w Polsce odżywa. A właściwie, trzeba to powiedzieć, tworzona jest na nowo, gdyż półwiecze nieobecności całkowicie zerwało łączność pokoleniową, jak i odzwyczaiło społeczność katolicką w Polsce od tworzenia i organizowania tego typu stowarzyszeń. W swej bowiem istocie Akcja Katolicka jest stowarzyszeniem wiernych, katolików świeckich, działającym – gdy chodzi o diecezję – pod zwierzchnictwem i w ścisłej łączności z biskupem diecezjalnym, a w wymiarze krajowym, jak precyzuje statut, z Konferencją Episkopatu.[23]

Jak Akcja Katolicka określa cele swojego działania? Właściwie cel jest jeden – pogłębianie przez stowarzyszonych w Akcji Katolickiej własnej formacji chrześcijańskiej. Stwierdzenie to niesie jednak z sobą szeroki wachlarz zadań i możliwości. Trzeba bowiem zastrzec, że nie jest to cel sam w sobie. Pogłębiać bowiem swoją formację chrześcijańską to znaczy stawać się bardziej wrażliwym na odczytywanie rzeczywistych potrzeb ludzi i podejmować

działania apostolskie dla zaradzenia im. To odczytywanie i podejmowanie trzeba rozumieć jako zadanie wypływające z faktu, że jest się w Kościele, więcej: że „współtworzy" się Kościół. Jedno i drugie, czyli pogłębianie własnej formacji po to, aby tym bardziej żyć zadaniami Kościoła, jest czymś trwałym, może lepiej powiedzieć – stałym. Chrześcijaństwo w człowieku musi stale „rosnąć", aby mógł on podejmować stojące przed nim zadania, gdyż chrześcijaninem nie jest się tylko w wyznaczonych godzinach ani nie bywa się nim w jakichś porach roku. I w tym znaczeniu Akcja Katolicka nie jest akcyjnością, czymś doraźnym, lecz stałym czynem katolickim. Takie jest zresztą dobrze odczytane znaczenie łacińskiego słowa „actio". Wreszcie istotnym elementem Akcji jest to, że całość działania jej świeckich członków pozostaje w ścisłym związku i współpracy z hierarchią kościelną.

W związku z tym stawiamy sobie pytanie, dlaczego potrzebny jest asystent kościelny i jaka jest jego rola? Asystent – czyli ktoś, kto swoją obecnością i uczestnictwem wspiera, wspomaga, ale jednocześnie odpowiada za to, aby było to stowarzyszenie rzeczywiście katolickie, zarówno w poglądach jak i w działaniu. To znaczy: wierne w treści nauce Jezusa Chrystusa podawanej przez Kościół i konsekwentne w przyjmowaniu i stosowaniu zasad religijnych i moralnych z niej wypływających. Nie oznacza to jednak, że asystent kościelny jest kimś biernym, kto tylko czuwa, aby nie zostały naruszone granice prawowierności katolickiej. Obecność asystenta jest niezbędna, zwłaszcza w początkowym etapie tworzenia Akcji Katolickiej i to na różnych poziomach, a więc czy to na terenie parafii, czy diecezji. Kapłani inspirują, zachęcają, uświadamiają i potrzeby, i zadania, i sposób działania. Nie ma bowiem gotowych wzorów, które w całości by można powtórzyć. Jest to rzeczą niemożliwą. Ale być może jest to również ogromna szansa na wypracowanie najbardziej odpowiedniej dla obecnych potrzeb formy działania Akcji Katolickiej.

I jeszcze jedno. Bardzo często pojawia się pytanie – czy rzeczywiście w Kościele w Polsce istnieje autentyczne zapotrzebowanie na zaistnienie Akcji Katolickiej? W oparciu o dotychczasowe doświadczenia nie jest prawdą, że świeccy nie chcą angażować się w życie Kościoła. Wielu, naprawdę wielu wiernych świeckich, posiada bardzo głęboką świadomość i czuje troskę i współodpowiedzialność za los Kościoła, za jego obraz; współradują się, ale i współcierpią wraz z Kościołem. Wielokrotnie wierni, i to niekoniecznie w dużych, miejskich parafiach, ale także często w tych małych wspólnotach parafialnych, zaskakują wręcz rozległością pytań związanych z życiem Kościoła. Najwięcej chyba trudności mają świeccy ze zrozumieniem istoty Kościoła, zwłaszcza ze zrozumieniem jego odrębności, wspólnot, organizacji,

instytucji. Chociaż Kościół współtworzą ci sami ludzie, którzy do tych różnych struktur należą, to jest on przecież czymś od nich zupełnie innym. Na przykład to, że Kościół jest hierarchiczny – to znaczy, że do głoszenia Ewangelii czy to do kierowania jakąś cząstką Kościoła nie upoważnia ani własne przekonanie o swojej misji, ani wybranie jakąkolwiek większością głosów, ale – jak przypomina *Katechizm Kościoła katolickiego*[24] – władza przekazywana w Kościele za pośrednictwem osobnego sakramentu. Właściwe rozumienie, czym jest Kościół, czym różni się hierarchiczność od demokracji, pozwoli na uniknięcie wielu napięć w życiu kościelnych wspólnot. Zwłaszcza tych napięć, które niejednokrotnie okazują się bardzo bolesne i to nie tylko dla danej osoby czy parafialnej wspólnoty, ale w wymiarze szerszym, dla Kościoła w całej naszej Ojczyźnie.

W tym miejscu trzeba sięgnąć do dwóch bardzo znamiennych tekstów Pisma Świętego Nowego Testamentu. Najpierw sięgnijmy do Ewangelii według św. Marka: „Jezus wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy" (Mk 3, 13-19). Tekst drugi – fragment Listu św. Pawła do Koryntian: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami. Czy wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów? Czy wszyscy posiadają łaskę uzdrawiania? Czy wszyscy przemawiają językami? Czy wszyscy potrafią tłumaczyć?" (1 Kor 12, 28-30).[25] Trzeba nam więc ciągle pogłębiać swoją wiarę i na nowo odczytywać i wgłębiać się w słowo Boże.

Zrozumienie tych treści pozwoli nam poszerzyć nasze horyzonty myślenia i działania. Nie ma bowiem takich sfer działalności ludzkiej, które by nie potrzebowały chrześcijaństwa. Niektóre wręcz dlatego są kalekie, a nawet szkodliwe, że – bynajmniej do niedawna – katolickość i katolicy nie mieli do nich dostępu. Dlatego są takie dziedziny aktywności ludzkiej, które wołają o obecność w nich świadomych i odpowiedzialnych katolików. Takim polem m.in. są środki masowego przekazu. Nie chodzi tu bowiem tylko o to, aby one od czasu do czasu pokazały czy zrelacjonowały „coś religijnego", przeprowadziły transmisję z uroczystości kościelnych, a w ich statucie był zapis o respektowaniu wartości chrześcijańskich; ale żeby to, co robią, było rzeczywiście wartościowe, chociaż nie musi być przecież oznaczone emblematem religijnym. Aby tak właśnie było, nie wystarczy, by twórcy programów, ludzie mediów, legitymowali się metryką chrztu... Albo na przykład cały świat

polityki. I to na wszystkich szczeblach – od samorządów po najwyższe urzędy w państwie. Aby do tych wszystkich funkcji, do pełnienia służby społecznej we władzach byli delegowani ludzie przygotowani przez rzetelną znajomość nauki społecznej Kościoła, a nie tylko powoływali się na nią w czasie kampanii wyborczej. Używamy tu wyraźnie słowa „służba", a nie „władza", bo tę treść ma dosłownie słowo „minister", odnoszące się zarówno do funkcji świeckich, jak i kościelnych. Dalej – działalność gospodarcza, produkcyjna. Ten, kto wierzy w Boga, powinien i może zarabiać – ale nigdy nieuczciwie czy przez wyzysk pracownika albo niesprawiedliwą płacę. I odwrotnie – taki pracownik daje swoją pracę na najwyższym poziomie, rzetelną, uczciwą.

Jak widać, tych sfer dla aktywności i świadectwa czynu katolików nie brakuje. Jakże wielu ludzi, o głębokiej nawet wierze, stoi jednak z boku i nie angażuje się w działalność społeczną, a tym bardziej polityczną. Z drugiej zaś strony – aktywni w życiu społecznym stwierdzają wręcz, że wiara przeszkadza im w tej działalności. Zjawisko to można określić jako „fenomen sprywatyzowanej wiary". Nadszedł czas odejścia od tych utartych, a jakże często wmawianych katolikom sposobów zachowań.

Nadszedł więc czas działania. Niech Akcja Katolicka pojawi się w naszych wspólnotach, zwłaszcza w postaci parafialnych kół Akcji Katolickiej. Niech inicjatywa wyjdzie nie tylko od duszpasterzy, ale może jak najczęściej ze strony świadomego swych zadań i powołania laikatu. Uczyńmy wszystko, aby Kościół w Polsce poprzez Akcję Katolicką stał się Kościołem żywym, dynamicznym – na miarę naszych czasów. Tego chce od nas sam Chrystus Pan, tego oczekuje od nas nasza Ojczyzna w obliczu roku 2000 i rozpoczęcia trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa.

* * *

Na zakończenie nie sposób pominąć bardzo ważnego wydarzenia, jakim jest niewątpliwie w Polsce zakończony w roku ubiegłym II Ogólnopolski Synod Plenarny. Gdy 11 czerwca 1999 roku Ojciec Święty Jan Paweł II przemawiał w Warszawie podczas uroczystości zamknięcia tegoż Synodu do jego uczestników, m.in. powiedział: „Mając też przed oczyma te polskie żniwa myślimy zarazem o II Synodzie Plenarnym, który dzisiaj ma się zakończyć w tej warszawskiej katedrze. To także są żniwa. Staraliśmy się przez lata prac synodalnych zbierać to, czym zaowocowała gleba Kościoła na ziemi polskiej w ostatnich dziesięcioleciach obecnego wieku. Staraliście się to wszystko zgromadzić poprzez prace Synodu. Przede wszystkim dostrzec, nazwać po imieniu, osądzić, wyciągnąć wnioski. Dziś przynosicie i składacie to wszystko na ofiarę Bogu, tak jak po żniwach czynią kosiarze

[...]. Tak jak chleb, który wypieka się z dojrzałego ziarna w nadziei, że będą tym mogły karmić się idące pokolenia".[26]

Interesujący dla naszych rozważań dokument synodalny został zatytułowany *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*.[27] Całość została podzielona na trzy działy: Dział 1. „Chrześcijańska nowość świeckich". Podtytuły tego rozdziału brzmią następująco: a) Świeccy w Kościele i świecie, b) Udział świeckich w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, c) Powołanie i formacja świeckich – blaski i cienie formacji świeckich. Dział 2. „Znaki czasu dotyczące obecności świeckich w Kościele i społeczeństwie w Polsce". Zawiera on następujące podtytuły: a) Obecność świeckich w życiu społecznym, b) Obecność świeckich w życiu Kościoła, c) Blaski i cienie formacji świeckich. I dział 3, który zawiera następujące zagadnienia: a) Formacja do uczestnictwa w Kościele, b) Formacja do udziału w życiu społecznym, c) Integralność formacji. Już samo wyliczenie poszczególnych fragmentów synodalnego dokumentu jest wyraźnym sygnałem, że sprawy poruszone w niniejszym przedłożeniu, znalazły w nim wyraźne odbicie. Dokument był tworzony zarówno przez duchownych jak i wiernych świeckich. Jest więc on wyrazem świadomości Kościoła w Polsce. Należy żywić nadzieję, że cały dorobek Soboru Watykańskiego II jak i głos Ojca św. Jana Pawła II wydadzą oczekiwane owoce w Kościele w naszej Ojczyźnie. Wierni świeccy staną się autentycznymi wyznawcami wiary w dzisiejszym świecie i we wspólnocie Kościoła.

PRZYPISY

[1] Por. B. Cieślak, *„Wybiła godzina laikatu". Status prawny wiernych świeckich w Kościele*, „Aten. Kapł." 134(2000) s. 230-246; *Świeccy w Akcji*, Lublin 1996; *Akcja Katolicka zadaniem dla świeckich*, Kraków 1997; E. Weron, *Budzenie olbrzyma. Laikat – duchowość – apostolstwo – Akcja Katolicka*, Poznań 1995.

[2] Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 8, 9, 10; KK, nr 31; KKK, nr 897; E. Weron, *Budzenie olbrzyma...*, dz. cyt., s. 11-22.

[3] Por. KKK, nr 785, 864, 871, 987, 1174, 1669, 2442; KPK, kan. 224-231.

[4] Por. Jan Paweł II, *Tertio millenio adveniente*, nr 1-3.

[5] Por. Jan Paweł II, *Dawajmy świadectwo Chrystusowi słowem i czynem*, „L'Osservatore Romano" (pol.) 1999 nr 5-6, s. 52-53.

[6] Do przeprowadzenia rachunku sumienia wzywa Jan Paweł II w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000. *Incarnationis Mysterium* nr 2. Por. KDK, nr 41.

[7] Jan Paweł II, *Dawajmy świadectwo...*, s. 52.

[8] Jan Paweł II, *Tertio millenio* adveniente, nr 29.

[9] Por. tamże, nr 40.

[10] Por. Jan Paweł II, *Christifideles* laici, nr 9; KDK, nr 3; KKK, nr 899.

[11] Por. S. Nagy, *Na progu trzeciego tysiąclecia*, Częstochowa 1996, s. 119. Jest znamienne, że podczas beatyfikacji, która odbyła się 5 marca 2000 roku w Watykanie, Jan Paweł II do grona 44 męczenników zaliczył 11 polskich nazaretanek, zamordowanych w Nowogródku przez

hitlerowców w 1943 roku. W homilii beatyfikacyjnej papież podkreślił, że bohaterstwo zakonnic dobrowolnie oddających swe życie, ocaliło od aresztowania mieszkańców Nowogródka.

[12] Jan Paweł II, *Tertio millenio adveniente*, nr 19.

[13] Jan Paweł II, *Dawajmy świadectwo...*, s. 52-53.

[14] Jan Paweł II, *Homilia podczas liturgii słowa na zakończenie II Synodu Plenarnego w Polsce*, „L'Osservatore Romano" (pol.) 1999, nr 8, s. 61-62.

[15] Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 20; H. Muszyński, *Kościół w Polsce w przededniu Wielkiego Jubileuszu*, „Wiadomości KAI" 1999, nr 6, s. 16.

[16] Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 9; KK, nr 31; W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksja nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio" 6(1986) z. 4, s. 31.

[17] Por. A. Zuberbier, *Współdziałalność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii – Kościoła*, „Aten. Kapł." 114(1990) s. 388-397; S. Nagy, *Świeccy w komunijnej wspólnocie Kościoła*, „Aten. Kapł." 114(1990) s. 378.

[18] Por. KK, nr 33; DA, nr 20; DM, nr 15.

[19] Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 42; T. Lenkiewicz, *Akcja Katolicka, czyli czynić stale*, w: *Kalendarz rolników*, Włocławek 1999, s. 134.

[20] Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty „Ad Limina Apostolorum"* w dniu 12 I 1993 r.

[21] KK, nr 33, 37; KKK, nr 900; A. Zuberbier, *Współodpowiedzialność...*, art. cyt., s. 388.

[22] *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, „L'Osservatore Romano" 1998, nr 12, s. 30-40.

[23] *Statut Akcji Katolickiej w Polsce*, Warszawa 1996, art. 4; KPK, kan. 315.

[24] Por. KKK, nr 875, 897; KPK, kan. 227.

[25] Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 21-23.

[26] Jan Paweł II, *Jesteśmy wszyscy...*, s. 61.

[27] *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich (projekt dokumentów synodalnych)*, „Kurier Synodalny" 1(1999) s. 23-24.

KS. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK

PERSPEKTYWY WSPÓŁPRACY DUCHOWNYCH I ŚWIECKICH W KOŚCIELE

Problem współpracy w Kościele nie jest zagadnieniem nowym. Jednakże w naszych czasach, zwłaszcza w nurcie nowej eklezjologii Soboru Watykańskiego II, stał się bardziej znaczący. Duże dyskusje spowodował na Soborze temat współpracy z instytucjami kościelnymi, zwłaszcza Kościołów lokalnych z urzędami Kurii Rzymskiej. W tym kontekście rosło również zainteresowanie problemem współpracy duchownych i świeckich w Kościele. Zagadnienie to ściśle odnosi się do kościelnej praktyki, której zasady muszą wciąż być aktualizowane ze względu na zmienne uwarunkowania historyczno-społeczne życia Kościoła. Ta zaś konieczność zmian zawsze będzie powodować napięcia. Najbardziej wywołują je postawy skrajne. U jednych bowiem działają przyzwyczajenia i obawy o utratę wpływu i znaczenia, a u drugich mit postępu i nowoczesności kojarzony ze zmianą. W minionych dziejach Kościoła, jak i obecnie, wciąż można odnotować nieustanne napięcie między integryzmem a postawą progresizmu.

Sformułowanie tematu sugerowałoby spojrzenie w przyszłość. W pewnym sensie jest to uzasadnione, ale trudno byłoby widzieć jasno perspektywy owej współpracy bez sięgnięcia, chociaż skrótowego, w przeszłość (1) oraz ukazania teologicznej bazy (2) – przesłanki większej, z której wyprowadza się zasady ortopraksji w Kościele. Wtedy dopiero wyraźniej ukażą się nam perspektywy budowania Kościoła wspólnie – duchownych ze świeckimi – w różnych formach duszpasterstwa i w różnych obszarach życia ludzkiego (3). Nie można też pominąć rysujących się trudności (4), których szczególnie dziś doświadczamy z różnych powodów – wewnętrznych i zewnętrznych: w Kościele i w świecie, wśród duchownych i wśród świeckich. Trudności te są do pokonania, ale wymagają odwagi i konsekwencji w działaniu duszpasterzy.

1. Modele współpracy w aspekcie historycznym

Jezus nauczał swoich uczniów: „Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by

między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20, 25-28). Przełożeństwo, władza i wszelka działalność dla Ewangelii jest służbą, która obowiązuje wszystkich chrześcijan, bo wpisana jest w misję Chrystusa i tych, którzy współtworzą Jego Kościół.[1]

Charakterystyczne są modele organizacyjne pierwszych gmin chrześcijańskich. Wspólnoty powstałe w środowisku judaistycznym podtrzymywały tradycje kolegialnego kierownictwa, wyrażającego się w instytucji *starszych*. Prezbiterzy pełnili funkcje organizacyjno-porządkowe, nie ograniczając przy tym współodpowiedzialności wszystkich za życie kościelnej wspólnoty. Gminy powstałe w środowisku hellenistycznym, początkowo głównie za sprawą św. Pawła, posiadały znamię jego silnej osobowości i skłaniały się do jednoosobowego kierownictwa, chociaż przenikniętego charyzmatem i służbą.[2] Wcześnie też w tychże gminach ukształtował się trójstopniowy podział hierarchii i częściowo podział kompetencji i władzy między biskupów, prezbiterów i diakonów – o czym wspomina św. Ignacy Antiocheński. Gruntowniejsze jednak uzasadnienie dla monarchicznego typu władzy w Kościele wypracował dopiero Dionizy na początku VI wieku.[3]

Tendencje ściślejszego porządkowania i jasnego określania kompetencji kierowniczych w gminach chrześcijańskich spowodowane zapewne były praktycznymi problemami w pełnieniu funkcji liturgicznych, w zachowaniu jedności nauczania, w określaniu autorytetu przy podejmowaniu decyzji itp. Zapewne dochodziło też do napięć, rywalizacji i konfliktów, zwłaszcza w sprawach ekonomicznych i społecznych. Pozycja materialna i społeczna kleru oraz przywileje prawne powodowały zastrzeżenia i opory ze strony świeckich. Niekiedy zjawisko to przechodziło w wyraźny antyklerykalizm. Sytuacja taka powstała szczególnie po edykcie mediolańskim w 313 r., od kiedy religia chrześcijańska nie tylko uzyskała wolność zewnętrzną, ale stała się niemal ideologią państwową. Sprzyjało to nastrojom antyklerykalnym i antykościelnym w ówczesnym społeczeństwie.

„W starożytności chrześcijańskiej pierwszym przejawem antyklerykalizmu był montanizm, domagający się dowartościowania świeckich, szczególnie kobiet".[4] W średniowieczu krytykowano przerosty struktur feudalnych Kościoła i świeckie formy sprawowania władzy. Krytykę taką podjęli katarowie, beguardzi, bracia wspólnego życia, spirytuałowie franciszkańscy. Słuszność tej krytyki pośrednio została potwierdzona w kościelnych próbach reform – w reformie karolińskiej i gregoriańskiej – usiłujących zdyscypli-

nować kler. Jednakże reformy te utrwalały podział w Kościele na duchownych i świeckich i praktycznie ograniczały pola współpracy. Szczególnie reforma gregoriańska wprowadziła ostrą zasadę, że „duchowni nie powinni mieszać się w sprawy świeckie, a świeccy do spraw kościelnych".[5]

W XV wieku najżarliwszym krytykiem hierarchii był włoski kaznodzieja i mnich dominikański, opat klasztoru św. Marka we Florencji, Girolamo Savonarola. Występował przeciw świeckiej władzy papieży, zwalczał zepsucie i zmaterializowanie duchowieństwa, został oskarżony o herezję i spalony na stosie w 1498 r. Z teologicznego punktu widzenia najbardziej nieortodoksyjne były poglądy kwestionujące boskie pochodzenie kapłaństwa i jego sakramentalny charakter, uznające jedynie charyzmatycznych nauczycieli i świadków autentycznego życia według Ewangelii. Głosił je już w XIV w. angielski teolog, profesor uniwersytetu w Oxfordzie, Jan Wiklef, uważany za poprzednika J. Husa i reformacji. Poglądy te inspirowały nie tylko szesnastowiecznych twórców reformacji, Marcina Lutra i Jana Kalwina, lecz także anabaptystów (najbardziej radykalny nurt w reformacji) i sekty XVII w.

Racjonalizm i deizm XVIII w. usiłowały ograniczyć wpływ duchownych na nauczanie i wychowanie, lansując świecki model państwa obywatelskiego i odrzucając religie jako przesąd i zabobon. Na przełomie XIX i XX w. pojawił się tzw. antyklerykalizm liberalny, który w Kościele i w duchowieństwie upatruje wroga wolności człowieka i zasad demokracji. Z kolei w krajach tzw. demokracji ludowej widziano w duchowieństwie główną podporę kapitalizmu i wroga ideologicznego.[6] Współcześnie prywatyzacja i indywidualizacja zjawiska religijności człowieka prowadzi do postawy typu: „Chrystus – tak, Kościół – nie".[7]

Reasumując, w historii relacji między hierarchią kościelną i świeckimi istniały silne związki i zależności z sytuacją społeczno-polityczną instytucji Kościoła. Aspekt teologiczny nie zawsze odgrywał najważniejszą rolę. Był czas współpracy, współodpowiedzialności dzielonej prawie jednakowo na wszystkich. Był okres zakwestionowania różnicy pomiędzy kapłaństwem hierarchicznym a powszechnym oraz tendencje praktycznego dominowania świeckich w Kościele. Najsilniej jednak zaznaczył się w dziejach duszpasterstwa model jurydyczny, wynikający z ujmowania Kościoła w kategoriach prawa, instytucji oraz doskonałej, hierarchicznie uporządkowanej społeczności. Wyraźnie uprzywilejowana w prawie kanonicznym pozycja duchownych sprzyjała tendencjom paternalizmu i klerykalizmu w duszpasterstwie. Drugi Sobór Watykański i okres posoborowy jest czasem mozolnego wysiłku w kierunku zmiany mentalności i nawyków zarówno w nauczaniu, jak i w praktyce Kościoła.

2. Perspektywa eklezjologiczna

U podstaw kształtowania się zasad współpracy, czy wzajemnej służby w Kościele duchownych i świeckich, jawi się dziś eklezjologia komunii. Jakkolwiek można wysuwać pod adresem tej eklezjologii wiele zastrzeżeń,[8] to jednak – wydaje się – „communio" Kościoła jest pojęciem centralnym ostatniego Soboru, chociaż jego znaczenie wciąż nie jest dokładnie określone.[9] Jak mówi W. Kasper w artykule o Kościele jako wspólnocie: „prawdziwa recepcja Soboru zaczyna się dopiero dzisiaj".[10]

Współpraca duchownych ze świeckimi w perspektywie eklezjologicznej oznacza wspólne budowanie Kościoła. Mówiąc jeszcze konkretniej – jest to budowanie kościelnej wspólnoty, czyli urzeczywistnianie i aktualizownie Kościoła w konkretnym miejscu i czasie. Wspólnota zatem staje się tu podstawową zasadą życia i działania Kościoła. W myśl soborowej eklezjologii Kościół w perspektywie historii zbawienia ukazuje się jako wydarzenie, jako wypełnienie zbawczego planu Boga (por. KK 2, 3). Ta dynamiczna wizja Kościoła zakłada istnienie żywych i konkretnych wspólnot, w których i poprzez które buduje się *koinonia* Kościoła w teraźniejszości. Dokonuje się to przez *słowo Boże, sakrament* i *miłość braterską*. Są to trzy istotne funkcje Kościoła żywego, działającego i rozwijającego się. Duchowni i świeccy razem budują i tworzą tę wspólnotę przez dawanie świadectwa, życie sakramentalne i czynną miłość bliźniego. Wszyscy jednakowo jesteśmy przez chrzest wszczepieni w potrójną funkcję Chrystusa – prorocką, kapłańską i królewską. Taka wizja Kościoła, który urzeczywistnia się przez *martyrię*, *liturgię* oraz *diakonię* jest szczególnym akcentem soborowej eklezjologii (por. KK 26; DK 6).[11] Jednakże te trzy elementy konstytuujące *koinonię* Kościoła zwykło się jeszcze wciąż rozdzielać w praktyce duszpasterskiej. Z powyższego zatem można wnioskować, iż zrealizowane „communio", czyli eklezjalna wspólnota jest wezwaniem i postulatem dla każdego pokolenia. Wspólnota więc duchownych i świeckich jawi się jako warunek *sine qua non* duszpasterstwa.

Tradycyjna teologia pastoralna pojmowana jako nauka o pasterzu i jego obowiązkach, była bezradna wobec problemu określenia istoty i celu różnych działań i akcji duszpasterskich. Zasada „communio" pozwala na opracowanie integralnej koncepcji budowania Kościoła we wspólnocie lokalnej,[12] podejmowania działań planowych i skutecznych. Zasada ta jest w stanie inspirować bezpośrednio życie wspólnot lokalnych, zarówno większych jak i mniejszych, bo posiada charakter normatywny i postulatywny dla życia i działania Kościoła. Prowadzi to w konsekwencji do wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu i rozwoju wspólnot eklezjalnych. Należy jednak przeciwstawić się tendencjom sugerującym, iż to sama wspólnota zbawia. Takie

podejście prowadzi do instrumentalnego traktowania Kościoła i w konsekwencji raz do eksponowania roli hierarchii jako głównego lub jedynego podmiotu działań w Kościele a raz do dominacji laikatu nad hierarchią. Tymczasem rola hierarchii i świeckich w Kościele jest służebna wobec Chrystusa i wobec świata.[13] Kościół bowiem to wspólnota osób posługujących swoimi darami i zarazem obdarowanych posługą innych. Nikt w Kościele nie jest samowystarczalny i nikt nie żyje wyłącznie dla siebie. Każdy służy darem jaki posiada. Także przez realizację swego życiowego powołania przyczynia się do budowania Kościoła.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że tradycyjny pogląd obciążony podziałem na duchownych i świeckich oraz uważający jednych za podmiot a drugich za przedmiot w Kościele nie da się utrzymać. Potrzeba dziś systematycznego przezwyciężania go zarówno w teorii jak i w praktyce. Wyznaczanie miejsca świeckim w Kościele jest echem dawnego monopolizowania mandatu hierarchii w działalności duszpasterskiej. Zawęża wizję Kościoła do klerykalnego getta, w którym nie każdy człowiek czuje się dobrze. Z drugiej strony bezzasadne jest również przeciwstawianie urzędu hierarchicznego w Kościele charyzmatom. Nie do utrzymania jest opinia o bezużyteczności instytucji Kościoła. W rzeczywistości urząd i charyzmat przenikają się – urząd jest dla jedności, charyzmat dla życia. W nich ukazuje się jedność życia Kościoła. Można więc urząd postrzegać jako jeden z charyzmatów. W praktyce zaś istniejące napięcie między urzędem i charyzmatem jest tak naprawdę napięciem pomiędzy sprawującymi urzędy w Kościele i mało otwartymi na dary Ducha Świętego duchownymi a charyzmatykami, którym brakuje pokory, właściwej skromności i posłuszeństwa.

3. Zasady prakseologii duszpasterstwa

Zasady eklezjologii komunii przełożone na język działań duszpasterskich dobrze uzupełniają zasady etyki i prakseologii. Duszpasterstwo w pewnym sensie bowiem podlega również, jak wszelkie działanie, weryfikacji pod względem sprawności, skuteczności, itp. Idea partycypacji, solidarności, dialogu, jedności i pluralizmu, zasada pomocniczości, dobra wspólnego, wolność i podmiotowość osoby ludzkiej – to istotne elementy międzyludzkiej współpracy. Kościół w nauczaniu społecznym wyprowadza wprost z Ewangelii, a zwłaszcza z przykazania miłości, wszystkie te zasady. Nie ma więc w istocie sprzeczności między racjonalnym działaniem w duszpasterstwie – planowaniem, dobrą organizacją, właściwą polityką personalną, kontrolą, dobrą koordynacją, itp., a duchowym otwarciem się duszpasterzy na prowadzenie i moc Ducha Świętego. W Kościele obydwa elementy są

spójne i komplementarne. Jakie istnieją pola współpracy duchownych i świeckich w duszpasterstwie? Jak realizuje się jedność i zarazem pluralizm Kościoła w praktyce? Co oznacza podmiotowość świeckich i jakie jest jej znaczenie dla budowania eklezjalnej wspólnoty? Powyższe pytania wprowadzają nas w konkretne, a zarazem zasadnicze problemy dla duszpasterstwa. Współcześnie nie da się mówić w duchu Vaticanum II o Kościele i *nowej ewangelizacji* bez postawienia i wyjaśnienia tych problemów. Ma to podstawowe znaczenie dla zachowania ortopraksji, a to nie zawsze dostrzega się jako ważny problem w Kościele.

a) Obszary współpracy

We wprowadzeniu do watykańskiej *Instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów* czytamy: „Z tajemnicy Kościoła wypływa wezwanie skierowane do wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa, aby aktywnie włączyli się w misję i w budowę Ludu Bożego, jako organiczna wspólnota, sprawując różne posługi zgodnie z otrzymanymi charyzmatami".[14] Zatem wezwanie do aktywnego współuczestnictwa w budowaniu Kościoła zakłada różnorodność charyzmatów i posług, które ujawniają się w zależności od miejsca służby i osobistych powołań. Owa „organiczna wspólnota" domaga się uznania tej różnorodności i harmonijnej współpracy wszystkich. Ostatni Sobór w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, a zwłaszcza w sakramencie chrztu, upatruje źródło misji świeckich w Kościele – tzw. apostolatu świeckich (por. DA 3). Konsekwentnie więc określa obszary szczególnego apostolstwa świeckich, jak np: życie społeczne i polityczne, gospodarka i ekonomia, małżeństwo i rodzina, wychowanie, działalność charytatywna, oświata i nauka, kultura i ekologia, itp. W porównaniu z klerykalną i monarchiczną wizją Kościoła, w myśl której do obowiązków laikatu należało posłuszeństwo hierarchii i chodzenie za pasterzami jako uległa trzódka,[15] stanowisko Soboru stanowiło wielki przełom w poglądach. Przygotowaniem pola do tego przełomu zapewne była działalność Akcji Katolickiej. Trzeba jednak zaznaczyć, że inicjatywa ta nie zlikwidowała istotnych barier dzielących duchownych i świeckich. Pomimo niewątpliwych jej zasług świeccy zostali dopuszczeni jedynie do uczestnictwa w apostolacie hierarchicznym, co oznacza działalność z mandatu hierarchii. Dopiero Pius XII po raz pierwszy wprowadził wyrażenie „współpraca w apostolacie hierarchicznym".[16] Tak widziana współcześnie rola laikatu wskazuje, że Kościół stanowi wspólnotę jednych i drugich – nie ma więc miejsca na jednokierunkowe podporządkowanie we wzajemnych relacjach. Istnieje zaś konieczność współpracy i respektowania różnorodności charyzma-

tów i posług. Nikt też w Kościele nie może czuć się samowystarczalny – jedni potrzebują drugich.

Zasadniczo więc istnieją dwa obszary współpracy świeckich i duchownych w Kościele: pierwszy obszar – wynikający z powołania chrześcijańskiego, z egzystencji chrześcijanina oraz drugi – wynikający z udziału świeckich w posłudze hierarchicznej Kościoła. Jeśli w tym pierwszym obszarze, w niektórych sytuacjach może zastanawiać obecność i rola księdza, to w drugim przypadku może budzić kontrowersje posługa świeckich w przepowiadaniu słowa Bożego lub w wypełnianiu roli szafarza czynności liturgicznych.

Istnieje pokusa przeciwstawiania obszarów działania w Kościele zarezerwowanych duchownym z racji święceń, działaniom ewangelizacyjnym świeckich w różnych obszarach ich życia. W rzeczywistości współpraca jednych i drugich jest koniecznością w budowaniu jedności Kościoła. Istnieje również problem granicy, której świeccy współpracujący w ministerialnej posłudze kapłanów przekroczyć nie mogą. Wprawdzie adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici* (nr 37-59) wskazuje na wielką różnorodność zadań świeckich, jednakże to dziś nie wystarcza w Kościele. Istniejący w niektórych krajach problem braku kapłanów wymaga stałej posługi świeckich: akolitów, lektorów, animatorów modlitwy, liderów małych wspólnot, administratorów parafii, itp.[17] Wtedy, wydaje się współpraca wnika jeszcze bardziej w głąb posługi Kościoła i świadczy o Jego organicznej jedności.[18]

b) Jedność i pluralizm w działaniu

Zarówno jedność jak i pluralizm widziane jednostronnie i skrajnie mogą prowadzić do wypaczeń w praktycznym działaniu. Blokuje się wtedy rozwój właściwej współpracy. Dzieje się tak w przypadku gdy jedność nagina się do uniformizmu, pluralizm zaś sprowadza się do indywidualizmu i subiektywizmu.

W duszpasterstwie tendencje ujednolicania działań, bez względu na specyfikę miejsca i czasu, prowadzi do schematyczności, działania pod dyktando dyrektyw – raczej na rozkaz decydentów a nie we współpracy wszystkich.[19] Na pewno taki styl działania nie przystaje do wizji Kościoła jako wspólnoty. Wbrew zamierzeniom, paradoksalnie uniemożliwia wręcz osiągnięcie prawdziwej jedności. Nie ma też miejsca na pluralizm. Kościelna instytucja bardziej przypomina świecką organizację daleką od ideału ewangelicznej wspólnoty uczniów. Uniformizm jest instrumentalizowaniem Kościoła, swoistą ignorancją fundamentu Jego jedności, którym jest sam Chrystus.

Jedność nie sprzeciwia się różnorodności, a nawet rzeczywistość Kościoła jej się domaga z samej istoty. Zasada pluralizmu w działaniu elimi-

nuje sztuczną jedność, pobudza do inicjatywy i twórczości.[20] Przeszkadza zakorzenieniu się miernoty, która nie znosi inicjatywy i samodzielności, a wszelką inność odbiera jako zagrożenie. Niechęć do pluralizmu w Kościele pojawia się na skutek niebezpieczeństwa relatywizmu. Wydaje się jednak, że wierność tradycji Kościoła dobrze jest strzeżona przez zasadę jedności. Dobrze bowiem rozumiana jedność wyznacza granice autonomii i pluralizmu.

W relacjach duchownych i świeckich jedność i pluralizm stanowi zasadę wzajemnej współpracy w Kościele. Na ile zasada ta zyska akceptację w teorii i praktyce duszpasterstwa, na tyle można będzie mówić o zmianie mentalności i stopniowo zbierać owoce współpracy.

c) Podmiotowość świeckich w Kościele

Zastanawianie się dziś nad podmiotowością osób świeckich w Kościele wydaje się być truizmem. Od strony teologicznej taki problem nie istnieje. Na ile jednak teoria ta wniknęła w praktykę życia? Na ile duchowni i sami świeccy umieją przełożyć ją na wzajemną współpracę i współodpowiedzialność za Kościół?

Podmiotowość osoby ludzkiej zakłada m.in. wolność i odpowiedzialność. W Kościele, który jest swoistą „communio personarum" wszyscy mają prawo do mówienia w swoim imieniu, mają prawo do inicjatywy i działania oraz ponoszą odpowiedzialność na miarę posiadanej wolności. Wolność bynajmniej jednak nie jest dowolnością działań. Jest ona przede wszystkim darem Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 28). Na fundamencie jedności, którym jest Chrystus, jesteśmy sobie wzajemnie dani do służby i wezwani do współpracy. Nie ma panujących i poddanych, większych i mniejszych – w godności i celu powołania jesteśmy równi. Słowo „współpraca" oznacza niemal partnerski stosunek między duchownymi i świeckimi. W Kościele jednakże lepiej mówić o wzajemnym dialogu, relacji miłości osobowej i wspólnocie.

Podmiotowość w szczególny sposób wyraża się we wspólnocie z innymi. Kościół z natury swej jest wspólnotą, *koinonią*, między człowiekiem i Bogiem oraz jednocześnie między ludźmi. Z tytułu chrztu świętego i przynależności do Kościoła wynika prawo świeckich do zrzeszania się.[21] Różne formy stowarzyszeń kościelnych, ruchów katolickich, grup nieformalnych nie muszą pochodzić z mandatu hierarchii, czy być jej przedłużonym ramieniem. Mogą je tworzyć wszyscy chrześcijanie, zarówno duchowni jak i wierni świeccy, razem i osobno. Świeccy mają prawo oczekiwać posługi kapłana w założonych przez siebie stowarzyszeniach, jak również mogą

działać na własną odpowiedzialność, kierując się nauką Kościoła i działając w zgodzie z własnym sumieniem. Kryteria eklezjalności zrzeszeń laikatu stały się przedmiotem szczególnej refleksji teologicznej w ostatnim czasie.[22] Jednym z nich jest zachowanie jedności z hierarchią. Jest to szczególne wezwanie do współpracy zarówno świeckich jak i duchownych.

4. Trudności we współpracy hierarchii z laikatem

Ukazana perspektywa eklezjologiczna i prakseologiczna pozwala pozytywnie widzieć współpracę duchownych i świeckich w Kościele aktualizującym się w teraźniejszości i budującym się w przyszłość. Praktyka jednak nie jest prosta i wciąż napotyka na trudności. Różne są przejawy i przyczyny owych negatywnych zjawisk w życiu parafialnym. Ukazują to badania socjologiczne.[23] Niektóre ze zjawisk zostały już wcześniej wymienione jak np.: autorytarny styl kierowania, paternalizm, klerykalizm i antyklerykalizm, indywidualizm i subiektywizm. Do nich należałoby dodać inne, jak np.: selektywizm moralny i religijny, zlaicyzowanie kleru, ekskluzywizm i sekciarstwo grup religijnych, kryzys autorytetów, zjawisko tzw. horyzontalizmu w działaniu.

Z przedstawionej listy negatywów blokujących współpracę duchownych i świeckich w Kościele są takie, które przetrwały z minionej epoki i siłą nawyków będą jeszcze długo „pokutować" w ludziach mało otwartych i niezdolnych do zmiany myślenia. Przyczyny tego tkwią w ludziach: w przedsoborowej formacji, braku doświadczenia życia wspólnotowego, nieumiejętności dialogu, we wzajemnym dystansie osób świeckich i duchownych, nieznajomości problemów drugiej strony. Są wśród negatywów także zjawiska nowe, które zaistniały wraz z przemianami społecznymi i transformacją ustrojową. Ogólnie można je określić jako przyczyny obiektywne lub zewnętrzne. Presja mediów, wymogi ekonomiczne, liberalizm prawa, moda – dyktują często sposób zachowania obcy Ewangelii. Ten styl świeckich zachowań przenoszony bywa do Kościoła na zasadzie ulegania wpływom otoczenia. Temu wpływowi ulegają zarówno świeccy, jak i duchowni.

Trudności w kontaktach świeckich i duchownych wynikają także z negatywnych doświadczeń. Niedelikatność księdza w sprawach materialnych może spowodować u świeckich oskarżenie i posądzanie wszystkich duchownych o chciwość, zniecierpliwienie księdza i nieumiejętność słuchania zniechęca ludzi do jakiejkolwiek rozmowy, autorytaryzm i traktowanie świeckich „z góry" lub z lekceważeniem może spowodować ich całkowitą niechęć do angażowania się w życie Kościoła. Również poziom pracy duszpasterskiej, traktowanie obowiązków, poziom życia religijnego i moralnego

kapłana jest przez świeckich obserwowany i oceniany. Oczekiwania w tym względzie są duże, a osąd bardzo surowy. Z kolei owe zachowania świeckich sprawiają, że duchownym nie starcza sił w przezwyciężaniu uprzedzeń i nieufności. Również brak odzewu ze strony parafian na inicjatywy duszpasterskie podejmowane przez proboszcza, niekompetencja świeckich i ignorancja w sprawach religijnych, nieuczciwość i brak bezinteresowności niektórych wiernych – wszystko to sprawić może praktyczny zanik wzajemnej współpracy.[24]

Negatywne doświadczenia z ruchami i stowarzyszeniami katolickimi może powodować u duszpasterzy i świeckich o tradycyjnej religijności dystans do tego typu form duszpasterstwa. Błędem i szkodą dla Kościoła jest traktowanie ich z góry jako grupy sekciarskie. Właśnie brak kapłana powoduje tendencje sekciarskie w tych grupach. Marnuje się przy tym wiele okazji do pogłębienia więzi między duchowieństwem a laikatem oraz wspaniałe możliwości formacji świeckich. Nieuformowani i nieprzygotowani ludzie dalej nie będą zdolni do podjęcia współodpowiedzialności za Kościół. Doświadczenie i naukowa diagnoza sytuacji religijności[25] potwierdza, że nie wystarczą dziś tradycyjne metody i formy duszpasterstwa parafialnego. Przy niesprzyjających wierze zjawiskach społecznych: rozpadzie tradycyjnych systemów wartości i więzi międzyosobowych, kryzysie tradycyjnego modelu rodziny itp., nie można pozwolić sobie na zamknięcie się przed nowymi sposobami ewangelizacji odpowiadającymi nowym czasom. Tym bardziej, że Kościół powinien w myśl Ewangelii zawsze, na każdym etapie dziejów, wydobywać ze swego skarbca rzeczy stare i nowe (por. Mt 13, 52).

Warto w zakończeniu tego punktu podać przykłady wyżej zarysowanych trudności:

1. Pozorowanie współpracy. Tworzy się w parafii, najczęściej przed wizytacją kanoniczną, struktury *ad hoc*, doraźnie i bez uprzedniego przygotowania. Są to sztucznie powoływane Rady Parafialne, wpisywane do statystyk i sprawozdań, nie funkcjonujące zespoły i organizacje kościelne, wysyłane delegacje świeckich na oficjalne spotkania i uroczystości, itp. Takie działania nie tworzą dobrego klimatu do współpracy i odnowy wspólnoty parafialnej.

2. Wyznawanie tzw. zasady „wszystko albo nic". Niechętny i nie przekonany do współpracy ze świeckimi duszpasterz, albo bez doświadczenia życia wspólnotowego, próbuje tworzyć grupę w parafii, nie w sposób organiczny, ale formalnie i bez należytego rozeznania możliwości. Natychmiast oddaje część lub całość odpowiedzialności np. za sprawy ekonomiczne nowemu zespołowi, który nigdzie się nie sprawdził. Ludzie zawodzą naj-

częściej w takiej sytuacji i inicjatywa upada. Wtedy duszpasterz rezygnuje z jakiejkolwiek pomocy i współpracy ze świeckimi.

3. Upolitycznianie współpracy. Chętnie podejmuje się współpracę na płaszczyźnie instytucjonalnej. Świeccy przedstawiciele władzy stają się często współpracownikami duchowieństwa z motywów pozareligijnych. Z tych powodów jednym i drugim zależy na takiej współpracy i o nią nawet zabiegają. Jednak ta współpraca w minimalnym stopniu przypomina wzajemną służbę w budowaniu Kościoła. Takie kontakty nie zastąpią prawdziwej współpracy w Kościele. Niekiedy bywa, że duszpasterz traci zaufanie we wspólnocie lokalnej, gdy autorytet Kościoła zostaje nadużyty dla celów politycznych.

Trudności i napięcia we współpracy duchownych i świeckich w Kościele są tylko jednostronnym spojrzeniem na problem. Celowo pominięte zostały pozytywne przykłady wzajemnej współpracy i współodpowiedzialności za Kościół, gdyż to można bez wysiłku odkryć w przedstawionych wyżej zasadach w perspektywie eklezjologii i teorii działania.

* * *

Podsumowując nasze rozważania, można na koniec sformułować postulaty pod adresem duszpasterstwa. Pomogą one lepiej odkryć możliwości wcielania w życie zasad i przezwyciężania trudności. Tym bardziej jest to zasadne, że współpraca kapłanów i świeckich stanowi istotny problem teologiczny i egzystencjalny Kościoła. Dostrzegł to m.in. papież Paweł VI. Spełniając życzenie Ojców soborowych, którzy sugerowali, aby przy Stolicy Świętej powstał specjalny sekretariat wspierający oraz inspirujący apostolat świeckich w myśl Dekretu o Apostolstwie Świeckich (por. DA 26), powołał w styczniu 1967 r. do istnienia Radę ds. Świeckich (*Consilium de Laicis*). Powstała w ten sposób w Kościele instytucja dla studiów, informacji oraz inicjatyw umożliwiających spotkanie i dialog między hierarchią kościelną a świeckimi oraz między różnymi organizacjami świeckich. W 1976 roku podniesiono tę Radę do rangi Papieskiej Rady ds. Świeckich (*Pontificium Consilium pro Laicis*). Podlegają jej rozeznaniu i ocenie wszelkie inicjatywy świeckich w Kościele, szczególnie stowarzyszenia, wspólnoty życia świeckich, nowe ruchy religijne, nieformalne grupy, zespoły studyjne i gremia doradcze na wszystkich szczeblach instytucji kościelnych zajmujące się teologią laikatu, planowaniem duszpasterstwa i współpracą w Kościele. Radę tę wspierają inne instytucje: Papieska Rada *Iustitia et Pax*, której celem jest propagowanie i wcielanie w życie społecznej nauki Kościoła i popieranie inicjatyw i działalności świeckich w tej dziedzinie; Papieska Rada ds. Rodziny (założona w 1981 r.) i Papieska Rada ds. Kultury (powstała w 1982 r.).

Ukazując zatem perspektywy lepszej współpracy duchownych i świeckich w dziele budowania eklezjalnej wspólnoty można sformułować następujące postulaty pastoralne dla Kościoła w Polsce:

1. Większe otwarcie się i wykorzystanie w praktyce duszpasterskiej pozytywnych doświadczeń ruchów posoborowej odnowy Kościoła;

2. Gorliwsze realizowanie wymogów Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczących Rady Ekonomicznej i Parafialnej Rady Duszpasterskiej;

3. Konieczność powoływania do istnienia centrów pastoralnych – ośrodków badawczych i opracowujących pomoce i materiały, względnie ukierunkowanie na taką działalność diecezjalnych instytucji i uczelni teologicznych;

4. Ustalenie priorytetów co do treści programowych, struktur, osób i respektowanie ich w planowaniu, w decyzjach i w działaniu duszpasterskim;

5. Permanentna formacja i wspieranie wspólnot kapłańskich;

6. Promowanie pozytywnych doświadczeń w kształtowaniu soborowego modelu parafii jako wspólnoty wspólnot.

Wymienione postulaty nie wyczerpują potrzeb i nie gwarantują osiągnięcia wszystkich stawianych celów. Wymagają dalszych szczegółowych opracowań i weryfikacji w praktyce. Nie należy też oczekiwać zmian szybkich, niemalże z dnia na dzień. Kościół i w Nim każda eklezjalna wspólnota rodzi się powoli i rozwija w sposób organiczny. To wymaga odpowiedniego czasu, właściwego dla wzrostu i dojrzewania. Jednakowoż rozwój ten może nastąpić tylko wtedy, gdy się dokona zasiewu, czyli zainicjuje świadomie proces pozytywnych przemian i odnowy zgodnie z zasadą *Ecclesia semper reformanda.*

PRZYPISY

[1] Charakter posług, funkcji i urzędów w świetle powszechnej odpowiedzialności w Kościele analizuje od strony teologii biblijnej artykuł H. Langkammera, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii*, Lublin 1984, s. 83-119.

[2] Por. R. Kamiński, *Aspekt historyczny przynależności do parafii*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 9-10(1981/1982) s. 64; zob. H. Holstein, *U początków wspólnoty chrześcijańskiej*, Warszawa 1981, s. 101; A.L. Szafrański, *Kairologia*, Lublin 1990, s. 203.

[3] Por. A.L. Szafrański, *Kairologia*, dz. cyt., s. 203-204. R. Kamiński, *Aspekt historyczny...*, art. cyt., s. 35-36.

[4] A.L. Szafrański, *Kairologia*, dz. cyt., s. 204.

[5] Por. R. Kamiński, *Aspekt historyczny...*, art. cyt., s. 81-86.

[6] Zob. A.L. Szafrański, *Kairologia*, dz. cyt., s. 204-205.

[7] Zdanie to stawia w formie pytania w tytule swej książki Eduard Schick: *„Christus – ja, Kirche – nein"? Die Antwort des Epheserbriefs.* Książka jest gruntownym komentarzem teologiczno-biblijnym Listu do Efezjan napisanym jako odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Tłum. polskie: *„Chrystus – tak, Kościół – nie"?*, Katowice 1993.

[8] Por. C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 158. A.L. Szafrański, *Kairologia*, dz. cyt., s.15. Zob. N. Mette, *Theorie der Praxis*, Düsseldorf 1978.

[9] Szczegółowe analizy wspólnoty Kościoła według Vaticanum II zob.: O. Saier, *„Communio" in der Lehre des Zweiten Vaticanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973; H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der Komunitäre Charakter der Kirche nach*

den Dokumenten und Akten des zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1976; L. Peyrot, *Eglise-communion*, Genève 1978.

[10] W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio" 6(1986) nr 4, s. 28.

[11] Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, s. 91-97.

[12] Por. M. Łaszczyk, *Urzeczywistnianie Kościoła we wspólnocie w świetle pastoralnych zasad eklezjologii komunii*, „Studia Włocławskie" 1(1998) s. 77-83.

[13] Por. A.L. Szafrański, *Kairologia*, dz. cyt., s. 15.

[14] Tłum. polskie dokumentu w: „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 1998, nr 12, s. 30.

[15] Pius X, *Litterae Encyclicae „Vehementer"* z 11 lutego 1906. Cyt. za: J. Kowalski, *Udział świeckich w pastoralnej posłudze Kościoła w krajach zachodnioeuropejskich*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne" 4(1999) s. 141.

[16] Pius XII, *Allocution au IIe Congrès mondial de l'Apostolat des Laïcs*. „Acta Apostolicae Sedis" 49(1957) s. 928; cyt. za: J. Kowalski, *Udział świeckich...*, art. cyt., s. 143.

[17] Por. J. Kowalski, *Udział świeckich...*, art. cyt., s. 148.

[18] Pytanie o eklezjologiczną interpretację posługi pastoralnej laikatu i jej zakres stawia ks. Jan Kowalski w: Tamże, s. 149-153.

[19] Na temat autokratycznego stylu duszpasterzowania zob.: J. Mariański, *Żyć parafią*, Wrocław 1984, s. 76-78.

[20] Taki pluralizm można zauważyć w demokratycznym stylu kierowania. Na ten temat zob.: J. Mariański, *Żyć parafią*, dz. cyt., s. 78-81.

[21] Por. *Christifideles laici*, nr 29.

[22] Por. M. Łaszczyk, *Kryteria eklezjalności zrzeszeń świeckich w Kościele*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 133-142.

[23] Por. E. Firlit, *Rola parafii rzymsko-katolickiej w procesach transformacyjnych w Polsce*, w: *Po przełomie. Kościół i społeczeństwo w Polsce i Niemczech Wschodnich*, Kraków 1998, s.83-99.

[24] Por. *Laikat polski wobec wyzwań trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa (z doświadczeń i nadziei), Wiara. Kultura. Społeczeństwo*. Materiały Krajowej Rady Katolików Świeckich, 1(1997), s. 60-63.

[25] Zob. chociażby wyniki badań religijności w diecezji włocławskiej: *Kto wygrał? kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97*, Warszawa 1997.

SUMMARY

In the article above a problem of collaboration between the clergy and the laity in the Church was taken up in a historical perspective and in the light of pastoral principles.

In the history of relationships between hierarchy and lay peoples a strong bond and dependence of institution of the Church on social and political situation should be mentioned. Theological aspect was not always the most important. Through a long time a juridical model of collaboration dominated in the pastoral service. A privileged position of priests in the Church, according to the Canon Law, was favourable to tendency of paternalism and clericalism. The Second Vatican Council and period after the Council is a time of hard work into the direction of change of habits and mentality both in teaching and in practice of the Church.

At the heart of discussions about collaboration between the clergy and the laity lay the vision of the Church as *communio* or *koinonia*. The Church as a community builds all people together, serving with their charisma to one another and opening for a service for others.

Basically there are two areas of collaboration of the laity and the clergy in the Church. The first one results from vocation and Christian's existence. It is a social and political life, the family, charity, economic life, culture, etc. The second one presupposes an active participating of the laity in hierarchical service in the Church. First of all the *communio* of the Church realises in the small communities, groups and associations and in the new types of religious movements.

In spite of clearness of principles the practice of collaboration meets difficulties. Some reasons of that situation come from inside of the Church, some from outside. The article contains also suggestions tending to positive changes and the renewal of pastoral care

KS. ROMAN MAŁECKI

EKUMENICZNY CHARAKTER ROKU JUBILEUSZOWEGO

Chrześcijaństwo jest religią historyczną. Stąd też Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente* (TMA) mówi, iż w chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie. W czasie (czy raczej wraz z czasem) został stworzony świat. Na ludzką historię spełniającą się w czasie nakłada się historia dialogu Boga ze swoim stworzeniem. Ta historia pisana w czasie osiągnęła swój szczyt w „pełni czasu" Wcielenia. Historia zbawienia, ciągle realizując się w obecnym czasie Kościoła, powoli dojrzewa do swojego ostatecznego wypełnienia w momencie powrotu Syna Bożego na końcu czasów (por. TMA 10). Możemy powiedzieć, że ten linearyzm „historyczno-czasowy" jest jakimś wyróżnikiem chrześcijaństwa; czymś, co wyznacza jasną granicę pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami, zwłaszcza religiami dalekiego wschodu czy przedchrześcijańskim Rzymem i Atenami.

Dla nas chrześcijan – mówi papież – czas staje się w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga, który sam w sobie pozostaje wieczny (por. tamże). „Gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg zesłał swojego Syna, zrodzonego z Niewiasty" (Ga 4,4). Zaś Marcin Luter w komentarzu do tego tekstu słusznie mówił, że „nie tyle czas spowodował misję Syna, ile to misja Syna otworzyła pełnię czasu"[1]. Owa pełnia czasu trwa już dwa tysiące lat. Chrześcijaństwo wkracza w swoje trzecie tysiąclecie (pomijamy tutaj wszelkie zawiłości chronologiczne). Na przełomie tysiącleci, gdy przeżywamy radość Roku Jubileuszowego, trzeba nam – wśród tak wielu wątków i tematów poruszanych przy tej okazji – dostrzec wcale nie drugorzędny ekumeniczny wymiar wspólnego przeżywania tego *kairosu*, jaki Pan daje dziś swojemu Kościołowi.

„Ekumeniczny charakter Jubileuszu winien stać się konkretnym znakiem drogi, którą podążają wierni różnych chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot kościelnych, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach" (IM, 4). Te słowa Jana Pawła II z bulli *Incarnationis mysterium* czy wcześniejsze zaproszenia kierowane przez niego – zwłaszcza w *Tertio millennio adve-*

niente[2] – do wspólnego przeżywania rocznicy Wcielenia Syna Bożego, są wystarczającym bodźcem wielorakiej, w tym także, teologicznej refleksji nad ekumenicznym charakterem Roku Jubileuszowego. Dlatego też niniejsze opracowanie, tak właśnie zatytułowane, zostanie przedstawione w następującym porządku. W pierwszej części ukazane będą teologiczne podstawy ekumenicznego charakteru Roku Jubileuszowego (1), dalej, w ogromnym skrócie przedstawione główne inicjatywy ekumeniczne podejmowane na forum światowym i w naszym, polskim, kontekście, a posiadające swoje odniesienie do wspólnego przeżywania rocznicy tajemnicy Wcielenia (2). Następnie naszkicowane i pokrótce omówione będzie kalendarium Roku Jubileuszowego Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ekumenicznych celebracji liturgicznych (3). Wielki Jubileusz 2000-lecia chrześcijaństwa, będąc niepowtarzalną okazją do zamanifestowania istniejącej już pomiędzy Kościołami jedności, ukazuje jednocześnie istniejące dalej różnice i rozbieżności. Stąd też w zakończeniu – oprócz ogólnego podsumowania – postawionych zostanie kilka pytań otwartych, czy też zagadnień jeszcze nie rozwiązanych, jakie pojawiają się przy refleksji nad ekumenicznym charakterem Roku Jubileuszowego.

1. Teologiczne podstawy ekumenicznego charakteru Roku Jubileuszowego

a) trynitarny horyzont przygotowań jubileuszowych

Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* naszkicował ogólny zarys przygotowań Kościoła katolickiego do dwutysięcznej rocznicy narodzin Chrystusa. Jak dobrze wiemy, trzy ostatnie lata bezpośrednio poprzedzające obchody rocznicy Wcielenia zostały według zamysłu Ojca Świętego poświęcone zgłębianiu tajemnicy Boga Trójjedynego. Pierwszy rok, którego motto brzmiało: „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki" został niejako zadedykowany rozważaniu tajemnicy Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa. Drugi rok, to czas szczególnego odkrywania obecności Bożego Ducha, żyjącego i działającego w Kościele i w świecie. Jego hasło brzmiało: „Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie". I wreszcie rok trzeci, poświęcony został „Bogu Ojcu Miłosierdzia". Ten dobrze przemyślany od strony teologicznej plan przygotowań do Jubileuszu roku 2000 przyczynił się – można to już z pewnością powiedzieć – do głębokiego przemyślenia naszej wiary (przynajmniej na poziomie teologicznym) w Boga, będącego Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Powstał cały szereg nowych opracowań dotyczących teologii trynitarnej.

Dziś, na przełomie tysiącleci, w dobie wszechobecnego indywidualizmu, Kościół na nowo przypomina przede wszystkim sam sobie i swoim dzieciom, iż jego trynitarna geneza pozostaje na zawsze niedoścignym wzorem jedności w pojednanej różnorodności. Cała egzystencja Kościoła jest naznaczona uczestnictwem w tajemnicy Trójjedynego Boga. Zarówno jego powstanie, trwanie i ostateczne wypełnienie są uwarunkowane trynitarnie. Ten fakt, powszechnie przyjmowany przez wszystkich chrześcijan, stanowi wspólne eklezjologiczne tło dla każdej refleksji nad tajemnicą Kościoła i historią jego pielgrzymowania poprzez ludzkie dzieje. Jak mówi II Sobór Watykański, to właśnie Kościół jest owym środowiskiem, gdzie dokonuje się przedziwna tajemnica zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą (por. KK 1). W czasie powszechnego indywidualizmu, który zdaje się wkraczać także do życia kościelnego oraz w obliczu niezrozumienia roli i posłannictwa Kościoła trzeba, aby chrześcijanie dawali wspólne świadectwo wiary w Trójjedynego Boga i w Jego Kościół.

To właśnie ta wiara w Boga będącego wspólnotą Trzech osób, gdzie paradoks jedności i wielości jaśnieje swoim najpełniejszym blaskiem, oraz wiara w historyczne wkroczenie Boga w Jezusie Chrystusie na arenę ludzkich dziejów – to właśnie te dwie tajemnice wiary są najcenniejszym skarbem chrześcijaństwa. Są skarbem, którego żaden Kościół nie może w pełni ani pojąć, ani zawłaszczyć tylko dla siebie. „Deus semper maior". Bóg zawsze pozostanie większy, inny. I chociaż – jak mówi św. Paweł: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 28), to jednak pozostaje On zawsze Tym, kto wyznacza nam kres naszego wędrowania. To On jest duchową ojczyzną wszystkich wierzących. To On jest ojczyzną także dla tych, którzy nie znając Go, szukają Go jakby po omacku. W Jego domu jest mieszkań wiele (por. J 14, 2). Nasz Bóg, Bóg Jezusa Chrystusa, pozostaje zawsze większy – także od naszych podziałów, tych, które my chrześcijanie pielęgnujemy i rozwijamy przez dwadzieścia wieków naszej obecności na deskach dramatycznego teatru świata.

Dziś więc, gdy „trzecie tysiąclecie nadchodzące" budzi nowe nadzieje, także nadzieje przybliżenia upragnionego dnia jedności, dziś my chrześcijanie nie możemy siedzieć z założonymi rękami. Nadchodzi czas dawania świadectwa już istniejącej jedności, aby świat uwierzył w Jednorodzonego Syna Bożego posłanego od Ojca w mocy Ducha Świętego dla zbawienia świata (por. J 17, 21). Rok Jubileuszowy jest wyjątkową okazją do uwielbienia Boga w Trójcy Jedynego, „który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem w Chrystusie Jezusie" (Ef 1, 3). Do Niego więc biegną nasze myśli, modlitwy. To On ostatecznym sensem i kresem wszelkich wysiłków ekumenicznych. Tych

ostatnich zaś, w latach poprzedzających owe „Tertio millennio", nie brakuje. Pomimo głosów mówiących o epoce „ekumenicznego zlodowacenia", jaka po soborowej wiośnie nastała w świecie ekumenii w latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych, dziś na przełomie tysiącleci możemy mówić bez obawy o istnej eksplozji ekumenicznych inicjatyw, wielorakich działań, które już doprowadziły do namacalnych i dobroczynnych skutków. Śmiało można mówić o znakach ekumenicznej nadziei. Być może spowodował to swoisty *kairos*, przebiegający wzdłuż i wszerz „orbis christianorum", ten *kairos*, którego nie potrzebuje żadnego „konfesyjnego paszportu", bo od Boga pochodzi? O tych znakach ekumenicznej nadziei spowodowanych przez ów *kairos* będzie za chwilę. „Niech więc ten hymn uwielbienia Trójcy Przenajświętszej za Wcielenie Syna wzniosą razem wszyscy, którzy przyjąwszy jeden chrzest wyznają wspólnie tę samą wiarę w Pana Jezusa. Ekumeniczny charakter Jubileuszu winien stać się konkretnym znakiem drogi, którą podążają wierni różnych chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot kościelnych, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach" (IM 4). Tak mówi o trynitarnym horyzoncie naszego wspólnego świętowania Jan Paweł II w bulli *Incarnationis mysterium*.

b) chrystologiczne źródło jubileuszowej radości

Ostatecznym motywem naszej jubileuszowej i ekumenicznej radości jest tajemnica Wcielenia Bożego Syna. Za św. Ireneuszem, jednym z najbardziej – jeśli tak można powiedzieć – „ekumenicznych Ojców Kościoła", uwielbiamy Boga za to, że Jego Syn stał się człowiekiem, abyśmy my mogli dostąpić przebóstwienia. Przed tą tajemnicą ukrytą od wieków, a nam objawioną w ostatnich czasach (por. Kol 1, 26) dziś zginają się kolana wszystkich wierzących, tych, którzy – jak mówi Konstytucja dogmatyczna o Kościele – noszą zaszczytne imię chrześcijan (KK 15). Śmiało można powiedzieć, że tajemnica Bogoczłowieczeństwa Jezusa Chrystusa stanowi „articulus stantis et cadentis" całego chrześcijaństwa. Nie na darmo chrześcijanie, a zwłaszcza wielcy teologowie pierwszych wieków, z tak wielką gorliwością i męstwem graniczącym z męczeństwem usiłowali zgłębić i przekazać następnym pokoleniom właściwe rozumienie tej prawdy, odcinając się tym samym od ujęć nieortodoksyjnych.

W podzielanym przez wszystkie Kościoły chrześcijańskie wyznaniu, że Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, tkwi źródło jego zbawczej skuteczności w świecie. Tę prawdę o soteriologicznej przyczynie Wcielenia jasno wyraził pierwszy Sobór w Nicei (325) w słowach: „On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba, przyjął ciało

i stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia i wstąpił do nieba, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych" (*Breviarium Fidei*, IX.7).[3] To dogmatyczne i liturgiczne wyznanie wiary, które później stało się podstawą dla nicejsko-konstynopolitańskiego *Credo*, jednoczy dziś całe chrześcijaństwo. Wspólne wyznanie wiary apostolskiej w nim zawarte doczekało się nawet ekumenicznego komentarza przygotowanego w 1991 r. przez Komisję „Wiara i Ustrój" ŚRK.[4]

My wszyscy jako chrześcijanie stoimy „pod jednym Chrystusem", jak to formułuje jeden z dokumentów dialogu katolicko-protestanckiego.[5] W Jezusie Chrystusie, niezależnie od naszych konfesyjnych różnic, wszyscy odnajdujemy się jako bracia i zarazem jako dzieci jednego Ojca. „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest" (Ef 4, 4-5). Jedno jest Ciało i jeden Duch. Wszyscy zaś jesteśmy wezwani do jednej nadziei. Ta nadzieją jest dla nas Jezus Chrystus, narodzony dwa tysiące lat temu w Betlejem. To On – jak mówi prawosławny teolog, O. Clément – jest ziemią nas wszystkich żyjących.[6] Do tej ziemi ciągle zmierzamy po krętych drogach ludzkiej i kościelnej historii. Dziś, na przełomie tysiącleci nie zmierzamy już osobno, jak obcy, nieznajomi. Idziemy w jednym korowodzie, choć mieniącym się mozaiką różnych wyznaniowych odcieni. Wszyscy jednak zdążamy ku Temu samemu, ku naszej ziemi żyjących, ku Chrystusowi. To On jest źródłem naszej jubileuszowej radości.

c) moment kairologiczny

Jak powiedzieliśmy na początku, chrześcijaństwo jest religią historyczną. Historia zbawienia realizuje się w granicach ludzkiego czasu, niezależnie od tego jak byśmy go mierzyli. Bóg jednak ma swoją własną miarę czasu. I nie chodzi tutaj w pierwszym rzędzie o to, że u Boga tysiąc lat jest jak wczorajszy dzień, który przeminął (por. Ps 90, 4). Najważniejsze wydarzenia historii zbawienia, powodowane Bożą inicjatywą, kierują się inną logiką. Ludzki mierzalny „chronos" musi ustąpić tutaj przed Boskim „kairosem". To Bóg wybiera czas, moment, chwilę. Zadaniem człowieka jest ten czas odczytać, właściwie zinterpretować. Takim radykalnym wkroczeniem Boga na arenę ludzkich dziejów było Wcielenie Bożego Syna. Wraz z tym wydarzeniem rozpoczął się szczególny „czas". Nadszedł dzień zbawienia. Nastała pełnia czasu. Jan Paweł II w *Incarnationis mysterium* mówi, iż „Narodzenie Jezusa w Betlejem nie jest faktem, który można uznać za zamkniętą przeszłość. Przed Nim staje bowiem cała ludzka historia: Jego obecność oświeca naszą teraźniejszość i przyszłość świata. On jest «żyjącym» (por. Ap 1, 18), Tym «Który jest, i Który był i Który przychodzi»"

(Ap 1, 4). Do niego należy czas, panowanie i chwała – jak mówi liturgia Wigilii Paschalnej. Chrystus wczoraj, dziś, ten sam na wieki! To hasło wypisane na jubileuszowym logo przypomina nam, że zapowiedziana jeszcze nieśmiało w protoewangelii tajemnica Wcielenia jest faktem, który zaistniał w określonym momencie dziejów. Jest faktem, który trwa dalej, przemieniając powoli oblicze ziemi. „Jezus jest prawdziwą nowością, przerastającą oczekiwania ludzi, i pozostanie nią na zawsze, przez wszystkie kolejne epoki dziejów. [...] Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie" (IM 4).

Chrześcijaństwo jako całość jest wezwane do odczytywania znaków czasu. Określenie znaków czasu dopiero dojrzewa. Przyjmuje się, że chodzi tutaj o „wyróżnienie w czasie", czy też w biegu ludzkiej historii takich aspektów czy też znaków, które mogą nam coś powiedzieć o immanentnej Obecności Boga w historii lub które mogą być wskazaniami posiadającymi swój niezaprzeczalny związek z królestwem Bożym.[7] II Sobór Watykański w dekrecie *Unitatis redintegratio* uznaje ekumenizm za taki właśnie znak czasu (por. DE 4). Ruch ekumeniczny, w ścisłym tego słowa znaczeniu, zaistniał dopiero w ostatnim stuleciu, pod koniec drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że pod tym względem przełom tysiącleci, gdzie obserwujemy cały szereg wzmożonych działań ekumenicznych, jest szczególnym czasem. To prawdziwie biblijny *kairos*. I choć niektórzy mówią, że choć jubileusze przemijają, a problemy i podziały między chrześcijanami dalej pozostają, to przecież wielu z nas rozumie, że *fin de siècle* jest wielkim wezwaniem dla Kościołów. Jest wezwaniem do tego, „abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przezwyciężenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu" (TMA 34). Tego *kairosu* nie wolno nam zaprzepaścić!

2. Ważniejsze inicjatywy ekumeniczne w perspektywie Wielkiego Jubileuszu

Jest rzeczą niemożliwą, aby można było choćby pobieżnie przedstawić tutaj szeroki wachlarz różnorodnych inicjatyw ekumenicznych podejmowanych w ostatnich latach przez różne Kościoły, takich inicjatyw, które były we jakimś stopniu inspirowane dwutysięczną rocznicą tajemnicy Wcielenia. Dla zobrazowania owej ekumenicznej aktywności można jednak wskazać na kilka – jak się wydaje – wcale nie drugorzędnych inicjatyw.

Po pierwsze, oficjalny dialog teologiczny. Na samym początku wypada zauważyć wydarzenie, które Jan Paweł II nazwał „znakiem nadziei na progu Roku Jubileuszowego i kamieniem węgielnym na niełatwej drodze dochodzenia do pełnej jedności pomiędzy chrześcijanami".[8] Podpisanie Deklaracji katolicko-luterańskiej o usprawiedliwieniu (bo o tym wydarzeniu jest tutaj mowa) uwieńczyło trwający ponad trzydzieści lat dialog między dwoma Kościołami. Niewątpliwie, wydarzenie to jest wielkim sukcesem dialogu katolicko-luterańskiego. Abp A. Nossol, współtwórca owej deklaracji, w jednym z wywiadów nie zawahał się wręcz stwierdzić, iż wydarzenie to jest zapewne momentem przełomowym w ekumenii. Według niego „31 października w Augsburgu rozpoczął się nowy etap w dziejach ekumenizmu światowego. Oficjalne przyjęcie i podpisanie Wspólnej Deklaracji na temat nauki o usprawiedliwieniu przez Kościoły, które prowadziły dialog, ma wymiar historyczny. W imieniu tych Kościołów dokument podpisali przedstawiciele ich najwyższych władz. Żaden dokument ekumeniczny dotychczas nie miał takiego poparcia, tej rangi i tak zobowiązującego charakteru".[9]

W Deklaracji wyraźnie podkreślono, że zawarte w niej wspólne ujęcie nauki o usprawiedliwieniu nie jest dotknięte szesnastowiecznymi potępieniami. Nie mówi się w niej, że uczynki nie mają żadnego znaczenia. Oczywiście, z drugiej strony trzeba pamiętać, że to nie uczynki zbawiają, usprawiedliwiają człowieka. Zbawić, ocalić, uświęcić człowieka może wyłącznie Bóg. Człowiek nie jest w stanie zbawić się własnymi siłami. Luteranie dzisiaj zgadzają się na sformułowanie, że wiara jest kształtowana miłością. A miłość przecież wiąże się z przemianą człowieka. Usprawiedliwienie dokonuje się przez łaskę, ale objawia się w dobrych czynach. Tu w nauce luterańskiej nastąpiła zmiana. Nie mówi się już o samej abstrakcyjnej wierze. W Deklaracji bardzo podkreślono tę zmianę i nowe ujęcie nauki o usprawiedliwieniu.[10]

Należy mieć nadzieję, iż także niełatwy i złożony dialog z prawosławiem powoli wychodzi z impasu po trudniej dekadzie lat dziewięćdziesiątych, spowodowanej nowymi problemami związanymi z odzyskaniem wolności przez Kościoły unickie oraz z odbudowywaniem katolickich struktur kościelnych na terenie dawnego Związku Radzieckiego. W tej perspektywie należy widzieć przełomowe wizyty papieskie w Rumunii i Armenii, czyli w krajach, gdzie większość stanowią wyznawcy Kościoła prawosławnego. Zwłaszcza szeroko komentowana wizyta w Rumunii pozwala żywić nadzieję na poprawę klimatu psychologicznego istniejącego pomiędzy dwoma Kościołami.

Należy tutaj także wspomnieć o raczej niezauważonym przez nasze media spotkaniu pomiędzy przedstawicielami naszych Kościołów, jakie miało

miejsce w dn. 12-14 listopada ub. w Genui. W czasie tego spotkania zatytułowanego: „Kościoły Siostrzane, Narody Braterskie", na którym zgromadzili się patriarchowie wielu Kościołów prawosławnych, biskupi katoliccy, teologowie oraz politycy doszło do historycznego wyznania win z grzech podziałów pomiędzy Kościołami, który ma swoje reperkusje aż po dzień dzisiejszy, także jeśli chodzi o sytuacje wykraczające poza domenę ściśle religijną. Wspomnijmy tutaj choćby niedawną wojnę na Bałkanach.

Na uwagę zasługuje także inne spotkanie, tym razem trójstronne: prawosławno-katolicko-protestanckie, tzw. Międzywyznaniowego Chrześcijańskiego Komitetu Doradczego, jakie miało miejsce w dn. 23-25 listopada 1999 r. w Moskwie. Hasło tego, trzeciego już, spotkania: „Jezus Chrystus, ten sam wczoraj, dziś i na zawsze – Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia" bezpośrednio nawiązywało do Wielkiego Jubileuszu. Ze strony watykańskiej uczestniczyli w nim kard. E.I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan i sekretarz Rady, bp W. Kasper. Głównym tematem obrad była złożona sytuacja wyznaniowa na terenie byłych krajów Związku Radzieckiego w obliczu nowego tysiąclecia.[11]

W dialogu z Kościołami wspólnoty anglikańskiej z satysfakcją należy odnotować nowy dokument zatytułowany *The Gift of Authority* (Dar autorytetu), będący wynikiem działającej już ponad 30. lat Komisji Wspólnej, znanej pod nazwą ARCIC. Dokument ten poświęcony szeroko rozumianemu sprawowaniu władzy i autorytetu w Kościele jest kolejnym krokiem w kierunku wzajemnego uznania posługiwań kościelnych wynikających z sakramentu święceń. Na szczególną uwagę zasługuje zaś ostatnia część poświęcona ewentualnej możliwości uznania przez anglikanów urzędu powszechnej posługi na rzecz jedności, sprawowanej przez Biskupa Rzymu.

Po drugie, oprócz rozwijającego się dialogu teologicznego, należy wspomnieć o całym szeregu ekumenicznych spotkań, organizowanych na poziomie europejskim lub światowym. Jednym z bardziej znaczących etapów ekumenicznego wędrowania ku jedności było z pewnością II Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu, w dniach od 23 do 29 czerwca 1997 r. Ogromne przemiany na płaszczyźnie politycznej, socjalnej, gospodarczej i religijnej, jakie dokonały się w Europie po roku 1989, sprawiły że Kościoły chrześcijańskie Europy zrzeszone w CEC (Europejska Konferencja Kościołów – protestanci, anglikanie, prawosławni, starokatolicy oraz tzw. Kościoły wolne) oraz Kościół rzymskokatolicki reprezentowany przez przedstawicieli poszczególnych episkopatów (CEBC – Rada Europejskich Konferencji Biskupów), postanowiły na nowo, wspólnie, podjąć wyzwania stojące dziś przed chrześcijaństwem na starym kontynencie. Hasło tego spotkania: „Pojednanie

– dar Boży i źródło nowego życia", wskazywało na zasadniczy cel spotkania, jakim jest przybliżenie godziny pojednania chrześcijan i dawanie bardziej autentycznego świadectwa w świecie współczesnej, postmodernistycznej i pluralistycznej cywilizacji europejskiej.[12]

Spotkanie w Grazu dało także impuls do przygotowania i ogłoszenia w czerwcu ubiegłego roku tzw. *Karty Ekumenicznej dla Europy*, podpisanej ze strony katolickiej przez kard. Mirosława Vlka oraz przez metropolitę Jeremiasza, przewodniczącego Konferencji Kościołów Europejskich (CEC). *Karta* zawiera całą serię ekumenicznych zaleceń (*guidelines*), zasad oraz kryteriów, jakimi winny kierować się europejskie Kościoły we wzajemnym współistnieniu i ekumenicznej działalności. Dokument ten – jak czytamy – ma pomóc Kościołom i ich zwierzchnikom m.in. w odróżnianiu pomiędzy prozelityzmem a chrześcijańskim świadectwem, między fundamentalizmem a szczerą wiernością w wyznawanej wierze. Ogólnie ma służyć pomocą w kształtowaniu właściwych relacji pomiędzy kościołami większościowymi a mniejszościowymi w duchu prawdziwie ekumenicznym.[13]

Wielki Jubileusz dwutysiąclecia chrześcijaństwa jest także niepowtarzalną okazją, aby spojrzeć wstecz, dokonać pewnego bilansu chlubnych, jak i niechlubnych, kart z historii Kościoła. Radość wspólnego świętowania winna być więc poprzedzona uznaniem i wyznaniem tych błędów i win, jakie ciążą na dzieciach Kościoła. W tym kontekście należy widzieć plenarne posiedzenie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, jakie miało miejsce w dniach od 29 listopada do 4 grudnia ub. roku w Rzymie poświęcone w głównej mierze tej tematyce. „Kościół i jego błędy z przeszłości: Pamiętać, aby dostąpić pojednania" – tak sformułowano główny temat tego spotkania. Teologowie tam zgromadzeni próbowali, nie rozważając szczegółowych „mniej" chlubnych kart z kościelnej historii (wyprawy krzyżowe, Inkwizycja, sprawa Husa czy Savonaroli, itp.), wspólnie odpowiedzieć na pytanie: Dlaczego Kościół winien uznać swoje winy i prosić o przebaczenie?[14] Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebne jest „oczyszczenie pamięci historycznej", o jakim mówi Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente*. Nasze kościoły chrześcijańskie posiadają swoją pamięć historyczną, kształtowaną poprzez wieki, niekiedy obciążoną bolesnymi doświadczeniami i wspomnieniami. Często te wspomnienia przywołują czasy wojen religijnych. Czyż zresztą i teraźniejszość, zwłaszcza niedawna wojna na Bałkanach, nie kształtuje podobnie świadomości obecnego pokolenia chrześcijan i tych, którzy zajmą ich miejsce w przyszłości. Na nowo rodzą się stereotypy, wzajemne uprzedzenia a nawet otwarta wrogość. Przeszłość żyje w nas. W wielu wypadkach jest to otwarta rana, która może być zagojona jedynie poprzez dar szczodrego przebaczenia. W przededniu trzeciego ty-

siąclecia potrzeba nam konkretnych kroków, gestów upewniających naszych braci prawosławnych i protestantów, że w trakcie naszej wspólnej historii wszyscy błądziliśmy, że każdy z Kościołów jest poraniony na swój sposób. Przeszłość należy po prostu oddać Bogu!

Dokument przygotowywany przez Międzynarodową Komisje Teologiczną, poświęcony owemu „uzdrawianiu pamięci", będzie opublikowany przed pierwszą niedzielą Wielkiego Postu, na którą jest przewidziany w kalendarzu jubileuszowym uroczysty akt przebłagania Boga za grzechy popełnione przez ludzi Kościoła w minionych wiekach.

Mówiąc o innych inicjatywach ekumenicznych podejmowanych na naszym kontynencie, trzeba wspomnieć o spotkaniach młodzieży organizowanych przez wspólnotę z Taizé, które już chyba na stałe wpisały się w europejski kalendarz ekumenicznych wydarzeń. My, Polacy, mieliśmy szczęście być gospodarzami dwóch takich spotkań. Tak jak poprzednie, tak i to ostatnie, warszawskie spotkanie, stanowiło jeden z etapów wielkiej pielgrzymki zaufania poprzez ziemię. Tysiące młodych ludzi przyjechało do Warszawy, aby tutaj, odkrywając wspólnie w Jezusie Chrystusie nasze powołanie do jedności, jeszcze raz zadziwić się radością – tą radością, którą jest dla nas fakt bycia przybranymi dziećmi jednego Boga i braćmi w wierze. Spotkania organizowane przez braci z Taizé mają ogromną rolę w dochodzeniu do pełnej jedności. Jedną z chyba największych zalet spotkań tego typu jest bowiem stopniowe kształtowanie nowej mentalności, mentalności ekumenicznie otwartej, zdolnej nie tylko uszanować odrębności wyznaniowe, ale także obficie czerpać z bogatego skarbca duchowości chrześcijańskiej, która nie wyczerpuje się w jednej tylko tradycji czy wyznaniu.

Wśród różnych ekumenicznych inicjatyw, jakie Kościoły podejmują na przełomie tysiącleci, nie można nie zauważyć jednego z najważniejszych spotkań, jakie odbyło się na początku tegorocznego Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Mamy tu na myśli wspólne otwarcie Drzwi Świętych w bazylice św. Pawła za murami w Rzymie. Spotkanie to zostało nazwane przez komentatorów „największym ekumenicznym zgromadzeniem od czasu II Soboru Watykańskiego". Uczestniczyli w nim przedstawiciele 22 Kościołów i wspólnot wyznaniowych z całego świata. Wspólnie z Ojcem Świętym Drzwi Święte otworzyli zwierzchnik Wspólnoty Anglikańskiej, arcybiskup Canterbury G. Carey i przedstawiciel Patriarchatu Ekumenicznego Konstantynopola metropolita Atanazy. Chociaż protokół liturgiczny przewidywał, że po otwarciu tylko Ojciec Święty uklęknie na krótką modlitwę, a pozostali będą stać (zgodnie ze swą tradycją obrzędową), to jednak w tym niezwykle uroczystym momencie obaj towarzyszący mu hierarchowie również

uklękli. Już sam ten wymowny gest podkreślił historyczne znaczenie tego spotkania. W czasie nabożeństwa otwarcia drzwi świętych czytane były teksty prawosławnego kapłana rosyjskiego o. Gieorgija Florowskiego (1893-1973) oraz luterańskiego pastora i teologa niemieckiego Dietricha von Bonhoeffera (1906-1945).[15]

Na zakończenie swego przemówienia Ojciec Święty dodał do przygotowanego wcześniej tekstu rumuńskie słowa: „Unitate, unitate", czyli „Jedność", przypominając, że tak wołali uczestnicy liturgii w Bukareszcie w czasie jego wizyty w Rumunii w maju ub. roku. Podkreślił, że w wołaniu tym zjednoczyli się wówczas wszyscy chrześcijanie: katolicy i prawosławni, i protestanci, ewangelicy. „Dziękuję za ten głos, krzepiący głos, Bracia i Siostry! Może i my będziemy mogli, wychodząc z tej bazyliki, wołać jak oni: unitate, unitate – jedność, jedność. Oby w niedalekiej przyszłości chrześcijanie, ostatecznie pojednani, mogli znów kroczyć wspólnie jako jeden lud" – dodał na zakończenie papież.[16]

Po kazaniu wszyscy złożyli wyznanie wiary, odmówili Modlitwę Pańską oraz wymienili między sobą i z Ojcem Świętym znak pokoju. Bardzo uroczysty i podniosły charakter miał ten obrzęd z udziałem Papieża, do którego podchodzili hierarchowie i świeccy przedstawiciele Kościołów wschodnich i protestanckich oraz światowych wspólnot wyznaniowych i wymieniali z nim pocałunki pokoju. Szczególnie serdecznie wyglądało to w przypadku biskupów wschodniochrześcijańskich (prawosławnych, koptyjskich i ormiańskich), którzy składali głęboki pokłon przed Papieżem i całowali go w pierścień. Uroczystość zakończyła się procesją z Ewangeliarzem, lampami i kwiatami, które nieśli duchowni i świeccy uczestnicy ceremonii.[17]

Wszystkie te ekumeniczne akty, jakich jesteśmy świadkami na przełomie tysiącleci mogą napawać uzasadnioną nadzieją. Przybliżają one bowiem upragnioną godzinę przywrócenia pełnej jedności Kościoła. Dziś wszyscy wyznawcy Chrystusa stają się coraz bardziej świadomi, iż – jak mówi Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* – ekumenizm jest „imperatywem chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością" (UU 8).

3. Ekumeniczne momenty jubileuszowego kalendarium

Oprócz rozpoczętego uroczyście w Rzymie Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, kalendarz jubileuszowy przewidział cały szereg innych ekumenicznych celebracji. I tak, z nadzieją i radością cały świat chrześcijański przyjął wizytę Ojca Świętego do Ziemi Świętej w dn. od 20 do 26 marca 2000 r. Wielce symboliczny wymiar miało na-

wiedzenie monasteru na górze Nebo, skąd Mojżesz mógł podziwiać piękno rozpościerającej się przed nim Ziemi Obiecanej. Oprócz tego Ojciec Święty odwiedził Betlejem, kaplicę Wieczernika i świątynię Grobu Pańskiego, Górę Błogosławieństw. Zaś w święto Zwiastowania odprawił ekumeniczne nabożeństwo w Nazarecie. Papieski kalendarz nie pominął także spotkania z przedstawicielami religii judaistycznej przy Zachodniej Ścianie w Jerozolimie oraz krótkiej wizyty i spotkania z mahometanami w meczecie Al Aqsa.[18]

Na 25 marca polski kalendarz jubileuszowy przewidział też nabożeństwa ekumeniczne w Białymstoku i w Bielsku-Białej. Święto Zwiastowania Pańskiego było więc okazją do wspólnego uwielbienia Boga za tajemnicę Wcielenia Jego Syna i za wielowiekową polską tradycję ekumeniczną, która w ostatnim czasie zaowocowała choćby przygotowaniem wspólnej deklaracji o wzajemnym uznaniu chrztu przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej (bez Kościoła Baptystów). Uroczysty akt podpisania tej deklaracji miał miejsce w niedzielę, 23 stycznia 2000 r., w kościele Ewangelicko-Augsburskim Świętej Trójcy w Warszawie.

Ekumeniczny charakter miały także uroczystości jubileuszowe w Gnieźnie 12 marca 2000 r. Stanowiły one okazję do wspólnego dziękczynienia za milenium administracji kościelnej w Polsce. Uroczystość Zesłania Ducha Świętego będzie natomiast okazją do wspólnej modlitwy o ducha współpracy pomiędzy różnymi religiami. Będziemy prosić wówczas Ducha Świętego, który przekraczając granice Kościołów i religii składa ziarno Bożej prawdy w serach wszystkich ludzi dobrej woli, o wzajemne zrozumienie i poszanowanie różnych dróg prowadzących do jednej Prawdy.[19]

Wreszcie nie sposób nie wspomnieć nabożeństwie ekumenicznym ku czci nowych męczenników, jakie odbyło się w rzymskim Koloseum 7 maja 2000 r. „U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata. Świadectwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi, stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów" (TMA 37) – napisał Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente*. Martyrologium Kościoła powszechnego ciągle jest uzupełniane. Do tej ogromnej rzeszy męczenników Chrystusowej Prawdy dopisujemy dziś także naszych braci i siostry, którzy tkwiąc w swoich Kościołach i wspólnotach wyznaniowych oddali swe życie, aby dać świadectwo jednej Prawdzie. Wystarczy wspomnieć tutaj, wzmiankowane-

go już, pastora luterańskiego Dietricha von Bonhoffera czy pastora Martina Lutra Kinga z Kościoła Baptystów.

* * *

W świetle tego co, było tutaj powiedziane widzimy, iż rzeczywiście Rok Jubileuszowy stanowi niepowtarzalną okazję do odnowienia i zdynamizowania w Kościołach wszelkich ekumenicznych wysiłków podejmowanych na rzecz przywrócenia pełnej jedności świata chrześcijańskiego. Niepowtarzalny, dziejowy *kairos* jest wezwaniem, do tego aby faktycznie ekumenizm stał się „imperatywem chrześcijańskiego sumienia" i „priorytetem duszpasterskim" – jak mówi papież. Oczywiście, wspólne przeżywanie Jubileuszu – oprócz wyakcentowania istniejącej już pomiędzy Kościołami jedności – pokazuje także pozostałe dalej różnice. Wystarczy wspomnieć choćby o specyficznych rysach katolickiej pobożności przejawiającej się w praktyce odpustów jubileuszowych, z czym najwięcej kłopotów mają nasi bracia protestanci. Istnieją także pewne przesunięcia akcentów w przeżywaniu Roku Świętego. Uogólniając, można powiedzieć, iż świat protestancki uznaje Rok Jubileuszowy za dobrą okazję, by chrześcijanie stanęli w obronie słabych, pokrzywdzonych, zagubionych i zagrożonych. Ważnym elementem tego roku powinno być zatem świadectwo. Potrzeba więc nie tyle nasilenia istniejącego dialogu teologicznego – twierdzą luteranie – ale raczej lepszej koordynacji i nasilenia działań w sferze socjalnej i charytatywnej. Świadectwo poprzez służbę jest ich zdaniem o wiele ważniejsze od liturgiczno-ceremonialnego wydźwięku Jubileuszu[20].

Ponadto chrześcijanie dalej nie mogą dojść do porozumienia jeśli chodzi o wspólną datę świętowania Paschy. Docenić tutaj należy wysiłki komisji „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, zmierzające do uzgodnienia jednego terminu obchodzenia świąt Zmartwychwstania Pańskiego.[21] Być może decydujący impuls da tutaj rok następny, kiedy to chrześcijański Wschód i Zachód, kierując się własnymi kalendarzami liturgicznymi, będą jednak tego samego obchodzić święto Paschy. Oby i ten *kairos* nie przeszedł niezauważony!

Na zakończenie przytoczmy jeszcze raz słowa Ojca świętego: „Każdy Rok jubileuszowy jest jakby zaproszeniem na ucztę weselną. Pospieszmy wszyscy, z różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych rozsianych po całym świecie, na przygotowane dla nas święto; przynieśmy z sobą to, co już nas jednoczy, a spojrzenie utkwione tylko w Chrystusie niech nam pozwoli wzrastać w jedności, która jest owocem Ducha" (IM 4). Niechaj tak się stanie!

PRZYPISY

[1] Zob. J. Szarek, *Słowo w imieniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*, w: „Trzecie Tysiąclecie", 3(1999) nr 2, s. 73.

[2] „Wyrażam gorące życzenie, aby Jubileusz stał się okazją do owocnej współpracy w celu odkrycia tego, co nas łączy, a co z pewnością jest większe od tego, co nas jeszcze dzieli. Jakże wielką byłoby korzyścią, gdyby w tej perspektywie – przy uszanowaniu programów poszczególnych Kościołów i Wspólnot – dało się osiągnąć porozumienie ekumeniczne co do przygotowania i realizacji Jubileuszu. W ten sposób Jubileusz zyskałby jeszcze większą siłę, dając wobec świata świadectwo zdecydowanej woli wszystkich uczniów Chrystusa osiągnięcia jak najszybciej pełnej jedności, w przekonaniu, iż „u Boga nie ma nic niemożliwego" (por. Łk 1, 37). (TMA 16).

[3] Por. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1996, s. 22.

[4] *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Faith and Order Paper No. 153, Geneva 1991.

[5] Zob. A. Nossol, *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1996, s. 55.

[6] O. Clément, *Le Christ, terre des vivants. Essais théologiques*, Bégrolles-en-Mauges 1976.

[7] S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?* Wrocław 1994, s. 40.

[8] Cyt. za: Międzynarodową Agencją Informacyjną „Zenit". Wydanie internetowe z dn. 2.11.99 dostępne pod adresem: http://www.zenit.org/english/archive/9911/ZE991102.html.

[9] *Uzdrawianie wspomnień. Z abp. Alfonsem Nossolem o katolicko-luterańskiej Deklaracji o usprawiedliwieniu rozmawiają Teresa Sienkiewicz-Miś i Andrzej Kerner*, „Gość Niedzielny" 1999, nr 47, s. 12.

[10] Tamże.

[11] Międzynarodowa Agencja Informacyjna „Zenit". Wydanie internetowe z dn. 2.11.99 dostępne pod adresem: http://www.zenit.org/english/archive/9911/ZE991122.html.

[12] Por. A. Nossol, *Graz'97. Wprowadzenie w problematykę*, w: *Pojednanie. Ekumeniczne wyzwania Grazu'97*, Opole 1998, s. 7-13.

[13] *Charta Oecumenica – A European Churches' Initiative*, Zob. pełny tekst w Internecie pod adresem: http://www.cec-kek.org/English/charta.htm.

[14] „We do not analyze concrete events in our Commission, but the principles that enable one to carry out this act of forgiveness. Therefore, the Theological Commission's text will not speak about issues such as the Inquisition or the Crusades, but will limit itself to explain the fundamental reason why the Church is asking for forgiveness". Agencja Informacyjna „Zenit", wydanie internetowe pod adresem: http://www.zenit.org/english/archive/9911/ZE991126.html.

[15] Serwis informacyjny KAI z dn. 18.01.2000 r. Wersja internetowa pod adresem: http://2000.kai.pl/wiad_4_18012000.html.

[16] Tamże.

[17] Tamże.

[18] Międzynarodowa Agencja Informacyjną „Zenit". Wydanie internetowe z dn. 2.11.99 dostępne pod adresem: http://www.zenit.org/english/archive/0001/ZE000112.html.

[19] Por. H. Muszyński, *Ekumeniczny wymiar Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w Kościele Polskim*, w: „Trzecie Tysiąclecie" 3(1999) nr 2, s. 70.

[20] Por. J. Szarek, *Słowo w imieniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*, art. cyt., s. 72-75.

[21] Mamy tutaj na myśli zwłaszcza dokument Komisji „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów *Towards a Common Date for Easter*, będący wynikiem konsultacji pomiędzy Światową Radą Kościołów a Radą Kościołów Środkowego Wschodu, jakie miały miejsce w Aleppo (Syria) w dn. od 5-10 marca 1997 r.

KS. TOMASZ MICHALSKI

PASTORALNY WYMIAR KULTU ŚWIĘTYCH W UJĘCIU CZASOPISMA „WSPÓŁCZESNA AMBONA"

W świętych okazała się i stale się okazuje moc Chrystusowego odkupienia. To przez nią osiągnęli oni ów szczególny udział w świętości Boga, który jest celem i radością Kościoła. Święci są zatem znakiem mocy, która płynie ze zbawczych tajemnic Chrystusa. Dlatego nie dziwi, że autentyczny i prawdziwy kult świętych stał się w ostatnich czasach przedmiotem wielu refleksji i zainteresowań.

W niniejszym artykule ukazany zostanie eklezjalny wymiar kultu świętych oraz ich wpływ na życie chrześcijańskie, na podstawie analizy kazań dla dorosłych zamieszczonych na łamach czasopisma „Współczesna Ambona".

W latach 1946-1950 była ona dwumiesięcznikiem, zaś od roku 1951 stała się kwartalnikiem. Przymusowa przerwa, spowodowana zamknięciem redakcji i aresztowaniem niektórych redaktorów, trwała od połowy 1952 do 1956 r. Wznowienie wydania „Współczesnej Ambony" nastąpiło w styczniu 1957 r. i trwało do ukazania się trzeciego numeru w tymże roku. Ponowne wznowienie nastąpiło w styczniu 1984 r.

I. Eklezjalny wymiar kultu świętych

Autorzy kazań publikowanych we „Współczesnej Ambonie" najczęściej ukazują Kościół jako środowisko, w którym człowiek przyjmując sakrament chrztu, wchodzi na drogę świętości.[1] Przez ten sakrament człowiek staje się dzieckiem Boga i Kościoła. Prawda ta jest bardzo żywa w nauczaniu Ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Augustyna[2] i św. Cypriana. Ten ostatni bowiem dobitnie stwierdził, że „nie może mieć Boga za Ojca [ten], kto nie ma Kościoła za Matkę".[3] Kościół Chrystusowy, jako wielka tajemnica zespolenia Boga z odkupioną ludzkością, narodził się – jak mówili Ojcowie Kościoła – z przebitego boku Chrystusa i z jego serca. Należeć do Kościoła oznacza tyle, co „być i żyć w Chrystusie".[4]

„Współczesna Ambona" przypomina prawdę, że Chrystus w łączności ze swoim Ciałem Mistycznym oddaje Bogu kult doskonały. Współudział Chry-

stusa i członków Mistycznego Ciała w składaniu Bogu kultu dokonuje się szczególnie w Ofierze Eucharystycznej, w której jest uobecniane misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Dlatego to w Kościele przedmiotem chrześcijańskiego kultu, obok Trójjedynego Boga i Maryi, są również święci. Między Kościołem pielgrzymującym a świętymi zażywającymi niebieskiej chwały istnieje ścisła łączność i wzajemne udzielanie duchowych dóbr. Wszyscy razem wzięci stanowią jeden Chrystusowy Kościół, razem jesteśmy Synami Bożymi i jedną rodziną. Jednak święci będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, utwierdzają całą wspólnotę Bożego ludu w świętości.[5]

Kościół jest wezwany do świętości nie tylko w swym fundamencie i Głowie, ale także we wszystkich swych członkach, wszyscy ochrzczeni są włączeni przez wiarę i miłość w święty organizm Kościoła. Na chrzcie zostaliśmy powołani do tego, „abyśmy byli święci i nieskalani".[6] Dlatego wszystkich ochrzczonych w pewnym sensie można nazwać świętymi. Kościół miał i ma zawsze wielu świętych i to nie tylko tych, których polecił czcić w oficjalny sposób. Istnieje bowiem cała rzesza, jak mówi Apokalipsa, świętych cichych i bezimiennych, o których pełnej świętości wie tylko Bóg.[7]

Eklezjalny charakter kultu świętych pozostaje w ścisłym związku z liturgią. Nawet w pewnym sensie się z nią utożsamia. Dlatego to „Współczesna Ambona" zamieszcza często informacje o świętych, którzy w danym miesiącu są w liturgii wspominani.[8]

Autorzy kazań, szczególnie na uroczystość Wszystkich Świętych, ukazywali, że Kościół obwieszcza misterium paschalne w świętych, którzy współcierpieli i zostali współuwielbieni z Chrystusem; stawia wiernym przed oczy przykłady ich życia. Jako wzory osobowe mają wszystkich pociągać przez Chrystusa do Ojca.[9]

Od chrześcijańskiej starożytności istnieje w Kościele katolickim żywa wiara w opiekę, jaką święci roztaczają nad całym ludem Bożym. Od początku żywy jest kult męczenników, przy których grobach gromadzą się chrześcijanie w poczuciu więzi rodzinnej z tymi, którzy przelaniem krwi potwierdzili swą wierność Chrystusowi, a obecnie swoim przykładem i wstawiennictwem pociągają wiernych do Pana.[10]

Szczególny kult odbiera św. Józef, Opiekun Najświętszej Rodziny i Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny. Autorzy „Współczesnej Ambony" wyrażają przekonanie, że skoro opiekował się Jezusem, to również na obecnym etapie dziejów zbawienia opiekuje się całym Jego Ciałem Mistycznym. Wyrazem tej wiary są modlitwy zanoszone do tego świętego.[11] Św. Józef jest określany jako Patriarcha, Oblubieniec, Stróż Najświętszej Rodziny, Protektor.[12] Dzięki szczególnej czci, jaką odbiera, przyczynił się – według

autorów analizowanego czasopisma – do przezwyciężenia błędów, fałszów i wątpliwości. Kult św. Józefa przyczynił się do umocnienia słabych i chwiejnych w wierze. A w trudnych i ciężkich dla Kościoła okresach historycznych, przyczyniał się do zwycięstwa wiary i wolności.[13]

Obok świętych męczenników i św. Józefa, autorzy „Współczesnej Ambony" wskazują także na innych świętych, którzy byli przekonani o łączności Kościoła pielgrzymującego z Kościołem chwalebnym. Konkretnymi przykładami są tutaj św. Dominik i św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Pierwszy z nich umierając tak mówił do opłakujących go współbraci: „Nie płaczcie, będziecie mieli ze mnie większy pożytek i będę wam skuteczniej pomagał niż za życia", a ostatnimi zanotowanymi słowami św. Teresy było stwierdzenie: „Przejdę do mojego nieba, by czynić dobrze na ziemi".[14]

Podsumowując niniejsze refleksje należy zauważyć, że „doskonały kult w Kościele składa Bogu Jezus Chrystus. W składaniu tego kultu mają również współudział święci, którzy [...] utwierdzają cały Kościół w świętości" (KK 49), toteż kult świętych jest istotną wartością ludu Bożego. Mimo jednak tego, że autorzy kwartalnika „Współczesna Ambona" dużo miejsca poświęcają w swoich kazaniach świętym, to jednak – poza cytowanym powyżej kazaniem katechizmowym S. Czerwika – niewiele mówią bezpośrednio na temat roli kultu świętych w życiu Kościoła. Prawdę tę trzeba wydobywać z kontekstu, zwłaszcza z tematów eklezjologicznych i hagiograficznych.

II. Wpływ świętych na życie chrześcijańskie

Kościół, oddając cześć świętym, modli się o ich wstawiennictwo. Nie dziwi więc, że zachęca wiernych do oddawania im należnej czci oraz naśladowania ich cnót. Mówiąc bowiem o świętości w ogóle, a o życiu świętych w szczególności, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na naśladowanie ich sposobu życia, na ich wierność Bogu, Chrystusowi, Ewangelii, Krzyżowi i Kościołowi.[15] Święci bowiem jawią się nam jako konkretne wzory w drodze do nieba.[16]

Naśladowanie cnót świętych jest tematem szerokim i wieloaspektowym, dlatego zwrócimy uwagę jedynie na najbardziej istotne momenty poruszane przez autorów kazań analizowanego czasopisma.

1. Święci wzorem trwania przy Bogu

Autorzy „Współczesnej Ambony" bardzo często ukazują świętych jako wzór zjednoczenia z Bogiem i trwania przy Bogu. Wśród wielu pięknych postaci świętych na podkreślenie w tym względzie zasługują dwaj Apostołowie: św. Piotr i Paweł. Marian Rusecki w jednej z wielu homilii poświęco-

nej tym apostołom ukazuje ich bezgraniczną wiarę oraz zaufanie okazywane Temu, który ich powołał.[17] Obok nich jest wielu innych, których jako wzory przedstawiają kaznodzieje „Współczesnej Ambony". Przypominają oni na przykład, że: św. Franciszek Ksawery zawsze wybierał dla siebie mieszkanie przyległe do kościoła, by być najbliżej umiłowanego Zbawiciela; Franciszek Borgiasz urządzał sobie za wielkim ołtarzem coś w rodzaju celi, by w bliskości Chrystusa nabierać sił do pracy; św. Wincenty a Paulo najczęściej, jak tylko mógł, nawiedzał Najświętszy Sakrament; bł. Franciszek od Matki Bożej, karmelita, nigdy nie mijał kościoła, aby do niego nie wstąpić i nie oddać czci Jezusowi ukrytemu w tabernakulum.[18] Również św. Franciszek z Asyżu trwał wiernie przy Bogu, oddając Mu cześć ujawniającą się między innymi w trosce o czystość bielizny kościelnej i szat liturgicznych.[19] Wyrazem czci św. Franciszka do Najświętszego Sakramentu było zrezygnowanie ze święceń kapłańskich. On, który jako jeden z niewielu, przez swoje stygmaty stał się „alter Christus" nie czuł się godnym, by stanąć przy ołtarzu Pańskim.[20] Św. Bonawentura, doktor Kościoła, pisał całe traktaty o Eucharystii; św. Antoni Padewski z Eucharystii czerpał mądrość i gorliwość.

Oprócz wyżej wymienionych autorzy „Współczesnej Ambony" wspominali wielu innych świętych, którzy trwali wiernie przy Bogu w rozmaitej formie: św. Józefa,[21] św. Szczepana,[22] św. Elżbietę,[23] św. Klarę,[24] św. Ludwika,[25] św. Michała.[26]

2. Święci wzorem czci Matki Bożej

Szczególną czcią i miłością prawie wszyscy święci otaczali Maryję. Podkreślane jest to także w tekstach publikowanych we „Współczesnej Ambonie". Przypomina się w nich, że z wielką ufnością zwracał się do Maryi św. Franciszek z Asyżu, wołając: „Ciebie, Matko Boga, proszę, wstaw się do Syna swego, aby mi nie było odmówione to, o co proszę".[27] Św. Bonawentura nakazywał, aby trzy razy na dzień: rano, w południe i wieczorem bito w dzwony we wszystkich kościołach św. Franciszka na „Anioł Pański". Św. Bernardyn ze Sieny uczył wiernych całego Kościoła katolickiego antyfony *Pod Twoją obronę*. Jan Duns Szkot bronił przywileju Niepokalanego Poczęcia. Bernardyn de Bustis ułożył *Godzinki*. Św. Kunegunda wprowadziła do Polski roraty, a bł. Ładysław z Gielniowa układał i uczył wiernych śpiewać kolędy, aby „nimi uczcić Matkę Dziewicę i Jej Syna".[28]

3. Święci wzorem miłości bliźniego

Szczególnymi przykładami praktycznej realizacji przykazania miłości bliźniego ukazywanymi na łamach „Współczesnej Ambony" są: św. Szczepan i św. Franciszek z Asyżu.

Pierwszy z nich wielokrotnie przedstawiany jest jako wzór miłości nieprzyjaciół. To on w obliczu męczeńskiej śmierci modlił się: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu" (Dz 7, 60). Św. Szczepan jako wierny świadek Chrystusa uczy nas postawy przebaczenia i miłości względem tych, którzy nas prześladują, nie akceptują, czy też w jakikolwiek sposób szkodzą.[29]

Natomiast w sercu św. Franciszka wciąż brzmiały słowa: „Po tym wszyscy poznają żeście uczniami moimi gdy miłość będziecie mieć jedni ku drugim" (J 13, 35).[30] Św. Franciszek ze wszystkich ludzi najbardziej ukochał biednych. Tym, co posiadał, dzielił się z ubogimi i braciom swym nakazywał, aby ich zawsze z miłością przyjmowali. Natchnienie do czynnej miłości bliźniego czerpał ze słów Chrystusa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych moich braci najmniejszych, mnieście uczynili" (Mt 25, 40) oraz ze słów św. Jana Apostoła: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą" (1 J 4, 20),[31] albowiem miłość bliźniego jest, była i będzie sprawdzianem miłości Boga, czyli świętości.[32]

4. Święci wzorem szukania prawdy

Święty Jan Apostoł uczy, że prawdy należy szukać w Bożym Objawieniu. Nowego Objawienia już nie będzie, dlatego chrześcijanin ma przyjąć Tego, którego przepowiedział św. Jan, a który o Sobie powiedział: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem" (J 14, 6). Objawiona prawda Boża dociera do wszystkich zakątków. Zachęceni przykładem życia św. Jana Chrzciciela, chrześcijanin powinien ją poznawać, kochać i wcielać w swe codzienne życie. Jest to – według autorów analizowanego pisma – konieczny warunek bycia wyznawcą i uczniem Chrystusa.[33]

5. Święci wzorem czystości

Dnia 25 czerwca 1950 roku w kościele św. Piotra na Watykanie papież Pius XII ogłosił jako świętą dwunastoletnią Marię Goretti.[34] Poprzez jej kanonizację Ojciec Święty przypomniał wiernym całego Kościoła przykład jej czystego i niewinnego życia, a za nim robiła to samo „Współczesna Ambona".[35]

6. Święci wzorem świętości rodziny

Autorzy „Współczesnej Ambony" podkreślają, że Kościół od początku swego istnienia szczególną troską otacza chrześcijańskie rodziny. Świadczy o tym między innymi święto Najświętszej Rodziny, wprowadzone przez papieża Leona XIII[36] oraz liczne dokumenty Kościoła, w tym dwie encykliki: *Casti connubii* Piusa XI[37] i *Humane vitae* Pawła VI.[38] Otóż w świetle nauczycielskiego urzędu Kościoła, najlepszym wzorem dla rodzin

wszystkich czasów jest Święta Rodzina z Nazaretu, której opiekunem był św. Józef. W rodzinie tej królowała wiara i ufność w Bożą Opatrzność. Wszystko działo się w imię Boga i dla Boga. Panowało tam również posłuszeństwo, poddanie woli Bożej, pokora i ubóstwo.[39]

Małżeństwo nie zostało ani stworzone, ani odrodzone przez ludzi, lecz przez Boga. Przez Niego zostało obwarowane, umocnione i wyniesione do godności sakramentalnego znaku.[40] Dlatego katolicy, dzięki nakazom wiary, małżeństwo pojmują jako sakrament i widzą w nim relację Chrystusa do Kościoła. Zadaniem rodziców chrześcijańskich jest nie tylko zachowanie rodzaju ludzkiego na ziemi lecz także powiększenie liczby dzieci Kościoła Chrystusowego, zrodzenie mieszkańców nieba i domowników Bożych.[41] Małżonkowie swoje życie w rodzinie powinni tak pojmować, by: „pomagali sobie wzajemnie w coraz pełniejszym ukształtowaniu i doskonaleniu człowieka wewnętrznego, by przez wzajemną wspólnotę życiową, postępowali z dnia na dzień coraz bardziej w cnotach a zwłaszcza wzrastali w prawdziwej miłości Boga i bliźniego" (Pius XI, *Casti connubi*).[42] Przykładem takiego rozwoju życia wiary i łaski jest św. Józef, który wpatrzony w poświęconego jego opiece Chrystusa, staje się coraz bliższy Bogu.[43]

Z woli Boga Stwórcy i Ustawodawcy małżeństwo jest związkiem monogamicznym. Prawdę tę na Soborze Trydenckim podkreślają liczni papieże a miedzy innymi Pius XI we wspomnianej encyklice *Casti connubi*.[44] Stąd rodziny katolickie na wzór św. Józefa powinny umacniać się w miłości. Miłość zaś ma polegać na solidnym wykonywaniu swoich rodzicielskich obowiązków. Rodzina Nazaretańska stała się świętą poprzez obecność w niej Jezusa, dlatego również współczesna rodzina ma być silna i mocna, dzięki obecności w niej Syna Bożego, którego trzeba nieustannie zapraszać oraz intronizować jako Króla i Gościa.[45]

W ujęciu polskich kaznodziejów oprócz św. Józefa, wzorem dla rodziny jest też św. Anna, która dała życie „Niepokalanie Poczętej Córze".[46] Św. Anna jest wzorem dla matek chrześcijańskich. Ponieważ matka jest kapłanką ogniska domowego, dlatego powołanie matki jest święte.[47] Matka uczy porządku, karności, obowiązkowości, punktualności, modlitwy, czystości i głębokiej pobożności. Wychowuje nie tylko słowem i przykładem, ale także modlitwą i ofiarą. Wie, że u Boga nie ma nic niemożliwego. Zdaje sobie sprawę ze słów Chrystusa: „Proście, a będzie wam dane, szukajcie, a znajdziecie, pukajcie, a będzie wam otworzone" (Mt 7, 7) oraz „zawsze trzeba się modlić, a nie ustawać" (Łk 18, 1). Z modlitwą łączy różne ofiary, dobre uczynki, umartwienia, posty i jałmużny. Matka nie ustaje w modlitwie i ofierze, podobnie jak to czyniła św. Monika, aż wyprosi synom dobro duszy i nawrócenie.[48]

7. Święci wzorem pracy

Całe życie człowieka przepełnione jest pracą. Obowiązek pracy ma wymiar powszechny i konieczny. Nikogo z niego nie można wyłączyć i nikt od niego nie powinien się uchylać. Od chwili wypowiedzi Boga skierowanej do pierwszych rodziców: „w pocie oblicza twego będziesz pożywał chleb" (Rdz 3, 19) praca stała się nieodłączną towarzyszką naszego życia. Dlatego to dla uczciwego zdobycia kawałka chleba, dla zdobycia wiedzy, do zabezpieczenia sobie starości, do prawdziwej wielkości i w końcu do zdobycia nieba – prowadzi droga znojnej pracy. Praca chociaż męczy człowieka i staje się często uciążliwa, nie poniża ludzkiej godności, lecz podnosi jej wartość. Daje bowiem możność rozwinięcia wielorakich zdolności, które drzemią w człowieku jak ukryte talenty. Praca należycie wykonywana powinna dać zadowolenie i poczucie spełnionego obowiązku. Jest to coś przeciwnego do lenistwa, które rodzi pustkę nie dającą się niczym wypełnić.[49]

Aby jednak praca przynosiła człowiekowi prawdziwe zadowolenie, a przy tym doprowadziła go do upragnionych dóbr, jako celu bliższego i zdobycia nieba, będącego celem ostatecznym, powinna być – zdaniem kaznodziejów – wykonywana w stanie łaski i połączona z modlitwą. Wówczas chrześcijańskie wysiłki i poczynania poza wartością materialną będą mieć wartość nadprzyrodzoną zasługującą na wieczną nagrodę.

O tak pojętej pracy, a szczególnie o nadprzyrodzonej wartości wszelkich ludzkich poczynań często mówił swym wychowankom św. Jan Bosko. On też może pod tym względem być wzorem. Świadczył nie tylko słowem, ale i życiem obfitującym w pracę wytrwałą, pełną poświęcenia i połączoną z modlitwą; dawał i daje piękny przykład i wzór do naśladowania.[50]

Aby pełnić wolę Stwórcy, trzeba się modlić i pracować. Modlitwę trzeba dopełnić pracą, a pracę uszlachetnić modlitwą. Praca na równi z modlitwą jest sprawą świętą, boską, gdyż jest przez Boga nakazana.

Dlatego to święty Józef z zapałem oddawał się modlitwie i pracy zawodowej – modlił się i zarabiał na chleb. Poprzez modlitwę i pracę dokonuje się proces uszlachetnienia, wzrostu duchowego i fizycznego. Św. Józef w pracy widział źródło uczciwego dochodu. Przez pracę zarobkową wzbogacał się materialnie i duchowo. Stąd jest wzorem i przykładem dla całego świata pracy.[51] Nie dziwi więc, że papież Leon XIII w swojej encyklice o św. Józefie powiada: „Św. Józef pomimo, iż pochodził z królewskiej krwi i miał za małżonkę Najdostojniejszą z Niewiast, pomimo iż był karmicielem i opiekunem Syna Bożego, żył jednak jak biedny robotnik i zdobywał pracą rąk swoich co było potrzebne dla utrzymania domu".[52] Pracował, gdyż rozumiał, że praca jest powołaniem ludzi.[53]

Praca nie jest przykrym obowiązkiem, lecz przywilejem człowieka. Praca uczciwa decyduje o ludzkiej godności, wewnętrznie doskonali, jest podstawą do sprawiedliwej zapłaty i nagrody, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Godzien jest robotnik zapłaty swojej" (1 Tm 5, 18). Człowiek przez uduchowienie pracy swojej staje się twórcą. A przez to zbliża się do Boga; twórca zbliża się do swego Stwórcy. Tą drogą doszedł do Boga św. Józef i wielu świętych.[54] Ojcowie Kościoła – do których odwołują się autorzy analizowanego pisma – twierdzą, iż uczeń Chrystusa nie może być połowiczny w wypełnianiu swoich obowiązków. Każdy otrzymany dar ma być użyty ku chwale Bożej (Orygenes).[55] Również papieże czasów współczesnych, w swoich przemówieniach często wzywali katolików do sumiennego wykonywania swoich obowiązków.[56]

Obowiązek ten wzorowo realizował w swoim życiu – jak przypominają autorzy „Współczesnej Ambony" – prosty rolnik, św. Izydor. Patron ludzi pracy na roli; patron wszystkich pracujących, którzy przez pracę swoją zdobywają Królestwo Boże. Świętości bowiem nie zdobywa się lenistwem i lekkomyślnym traktowaniem pracy.[57] Izydor swoją pracą pełnił jakby dwie służby: jedną u ziemskiego pana – orząc w spiekocie dnia jego rolę; drugą – służąc u Pana niebios, wysługując sobie przez sumienną pracę wieczne szczęście. Ta druga służba przysłaniała sobą trud pracy pierwszej, sprawiała, iż mimo zmęczenia radość emanowała z oblicza świętego Rolnika. Święty Izydor umiał łączyć pracę z modlitwą. Bardzo często widywano go jak wczesnym rankiem udawał się do kościoła na Mszę. Charakterystycznym rysem jego postawy była również wrażliwość na los innych. Sam, jako najemnik, otrzymywał niewielkie wynagrodzenie, pomimo to umiał dzielić się swym zarobkiem z uboższymi od siebie. Jak ewangeliczna wdowa dawał to, co miał, a więc bardzo dużo, bo wszystko.

Nieustanna modlitwa, sumienna praca i miłość ku bliźnim – to zasadnicze cechy świętego Patrona rolników i ludzi pracy. Swoim życiem pokazał, że świętość zdobywa się nie tylko za klasztorną furtą, lecz również przez solidną ludzką pracę, która przez uświęcenie modlitwą, musi owocować na rzecz bliźnich.[58]

8. Święci wzorem ministranta

Naczelną cechą każdego chrześcijanina powinna być postawa służby. Chrześcijanin służy Bogu nie tylko z bojaźni, lecz dobrowolnie, nie jak niewolnik, lecz jak dziecko. Postawa służby wyraża się między innymi w Eucharystii, przy sprawowaniu czynności ministranckich, czego wzorem był np. bł. Dominik Savio.[59]

Chrześcijanin jest człowiekiem będącym „w drodze". Aby dojść do celu, musi mieć wytyczone „drogowskazy". Takimi znakami i wzorami w życiu codziennym dla chrześcijanina są święci, będący wzorami życia i realizacji życiowych powołań.

* * *

Autorzy „Współczesnej Ambony" w swoim przepowiadaniu skupiają się na ukazaniu człowiekowi pragnącemu osiągnąć właściwie pojętą chrześcijańską świętość żywych wzorów. Autorzy analizowanego pisma podając konkretne wzory osobowe, zbyt często ukazują świętych jako ludzi bardzo odległych. Mimo iż wzywają do ich naśladowania, to jednak ukazywany święty jest bardzo odległy, a czasami wydawać by się mogło – niemożliwy do osiągnięcia. Należy również zauważyć, że wszelki kult, w tym także kult świętych, stanowi permanentny wymiar życia Kościoła, w którym zarówno poszczególni święci, jak i cały powszechny Kościół, cały Boży lud, brany wspólnotowo i indywidualnie, spełnia wyznaczone mu przez Boga zadanie. „Święci utwierdzają cały Kościół w świętości" (KK 49), toteż kult świętych jest istotną wartością życia Kościoła. Choć zostało to ewidentnie stwierdzone, to jednak prawda ta nie zawsze była wystarczająco podkreślana przez autorów „Współczesnej Ambony". Kaznodzieje zwracają uwagę na fakt, że II Sobór Watykański zachęca do oddawania czci i naśladowania świętych. I choć zdecydowana większość analizowanych kazań pochodzi z czasów przedsoborowych, to jednak autorzy naszego pisma, mającego zdecydowanie praktyczny charakter, ukazują świętych jako wzory do czynnego naśladowania w codziennym życiu, co należy im policzyć in plus. Niestety, należy również podkreślić i to, że przedstawiane wzory są zbyt często idealizowane oraz ukazywane w taki sposób, że okazują się niejednokrotnie niemal nieosiągalne.

Z rozważań na temat pastoralnego wymiaru kultu świętych na łamach „Współczesnej Ambony" można wyprowadzić następujące wnioski:

1) Autorzy kazań – z wyjątkiem S. Czerwika[60] – mając na uwadze homiletyczny charakter kwartalnika, nie zajmują się samym pojęciem kultu świętych, ani nie podają jego określenia, suponując znajomość podstawowych stwierdzeń z zakresu chrześcijańskiej doktryny.

2) Kaznodzieje odwołują się do objawionych przekazów: Pisma Świętego oraz sporadycznie do Tradycji. Nawiązują również do wypowiedzi i dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

3) Autorzy kazań posługują się dość często nieprecyzyjnymi wyrażeniami, które można kwalifikować w kategoriach błędu teologicznego, przypisując np. św. Józefowi kult uwielbienia.[61] Innym przykładem nieścisłej terminologii może być odnoszenie do świętych terminu pośrednictwa.[62]

4) Można stwierdzić, że źródłem używania niejasnej terminologii a nawet popełnianych błędów jest bark zastosowania w większości omawianych kazań właściwej hierarchii prawd. Odnosi się to zwłaszcza do kazań okolicznościowych, w których dochodzi do głosu bardziej zaangażowanie uczuciowe niż teologiczna podbudowa.

5) Analizując pastoralny wymiar kultu świętych na łamach „Współczesnej Ambony" można bez dużego wysiłku dostrzec, że po II Soborze Watykańskim występuje znacznie mniej kazań poświęconych świętym. Redaktorzy czasów posoborowych eksponują jedynie kazania poświęcone postaciom biblijnym: Św. Szczepana, Jan Chrzciciela, Piotra i Pawła, a pomijając nawet św. Józefa, któremu (nie licząc Niedzieli Świętej Rodziny) w nowszych numerach „Współczesnej Ambony" poświęcone są tylko trzy homilie.[63] Również tylko jedna homilia na wspomnienie św. Anny.[64] Natomiast z postaci świętych pozabiblijnych redaktorzy zamieszczają jedynie jedną homilię poświęconą św. Stanisławowi.[65]

Sumując na koniec całość dotychczasowych refleksji należy stwierdzić, iż kaznodziejstwo ukazane we „Współczesnej Ambonie" pod wieloma względami może być wzorcowym dla współczesnych homiletów. Na łamach interesującego nas czasopisma swoje kazania publikowali i publikują znani polscy teologowie. Wystarczy tu chociażby wspomnieć: M. Czajkowskiego, S. Czerwika, J. Kudasiewicza, M. Rusieckiego, S. Sobalkowskiego, H. Witczyka czy A. Zuberbiera. Niemniej należy wystrzegać się kazań o charakterze patriotycznym, gdzie do głosu dochodzą bardziej elementy emocjonalno-sentymentalne niż religijne. Dlatego biorąc pod uwagę rolę i znaczenie przepowiadania specyficznego typu, jakim jest nauczanie homiletyczne, należy w budowaniu jednostek kaznodziejskich opierać się bardziej na objawionych przekazach Pisma Świętego i Tradycji oraz na rzetelnej nauce Kościoła, dążąc do pogłębienia wiadomości religijnych i właściwego kształtowania pobożności. Tak zresztą zadania teologów i kaznodziejów ukierunkowuje II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* (por. KK 67) i taki sposób budowania homilii jest widoczny we „Współczesnej Ambonie" w numerach ukazujących się po jego ponownym wznowieniu, tzn. od 1984 roku.

PRZYPISY

[1] Por. A. Zuberbier, *Skutki sakramentu chrztu świętego,* „Współczesna Ambona" (WA) 10(1959) s. 244: „Jakkolwiek byśmy próbowali określić świętość, okaże się zawsze, że jest ona owocem chrztu św. Chrzest jest wejściem na drogę świętości"; S. Papier, *Kościół społecznością świętych,* WA 8(1957) s. 221; S. Sobalkowski, *Chrzest podstawą przynależności do Kościoła,* WA 8(1957) s. 197.

[2] Cyt. za: S. Sobalkowski, tamże. „Kościół katolicki, najprawdziwsza Matko chrześcijan, Ty nie tylko pouczasz o najczystszej i nieskazitelnej czci samego Boga, którego posiadanie czyni szczęśliwym, lecz również taką miłością otaczasz ludzi i znajdujesz lekarstwa na różne choroby, jakimi z powodu grzechów dotknięte są dusze. Ty ćwiczysz i uczysz dziatwę po dziecięcemu, młodzieńców z siłą, starców ze spokojem, jak tego wymaga stopień rozwoju fizycznego i duchowego [...]. Usilnie pouczasz, komu należy się cześć, komu miłość, poszanowanie, strach czy pociecha [...] nie wszystkim należy się wszystko; wszystkim jednak miłość a nikomu krzywda.

[3] Cyt. za S. Sobalkowski, *Chrzest podstawą..*, art. cyt., s. 198.

[4] Por. S. Sobalkowski, *Kościół Mistyczne Ciało Chrystusa,* WA 8(1957) s. 202; por. także: M. Czajkowski, *Jesteśmy dziećmi Bożymi,* WA 20(1992) 4, s. 31-32: „Być chrześcijaninem to nie sprawa światopoglądu ani nawet etyki: być chrześcijaninem to najpierw być dzieckiem Bożym. Tutaj św. Jan jest bardzo bliski teologii św. Pawła, który tak mocno podkreśla naszą więź najgłębszą, istotną, ontyczną z Chrystusem (zob. np. Rz 8; Ga 2, 20) i który chrześcijan nazywa po prostu «świętymi»"; L. Bernacki, *Św. Wojciech,* WA 3(1948) s. 215.

[5] Por. F. Januchowski, *Apostolskość Kościoła katolickiego,* WA 10(1959) s. 377: „Nasza łączność [...], z pierwszymi Apostołami św. Piotrem i Pawłem jest bardzo żywa i bezpośrednia. Nasze życie i działanie ma być odblaskiem ich świętości. Uświęca nas bowiem i prowadzi ten sam Kościół".

[6] W. Wilk, *Cała piękna jesteś, Maryjo,* WA 18(1990) 4, s. 76.

[7] Por. S. Papier, *Kościół społecznością świętych...,* art. cyt., s. 221.

[8] Por. B.A., *Święci i błogosławieni polscy w miesiącu wrześniu i październiku,* WA 2(1947) s. 617-676. W artykule tym podano informacje o następujących świętych i błogosławionych: bł. Bronisławie, bł. Melchiorze Grodzieckim, bł. Ładysławie z Gielniowa, bł. Janie Kantym.

[9] Por. W. Mirski, *Uroczystość Wszystkich Świętych,* WA 2(1947) s. 775; M. Rusiecki, *Czy świętość jest możliwa?,* WA 22(1994) 4, s. 27; S. Sobalkowski, *Św. Teresa od Dzieciątka Jezus,* WA 2(1947) s. 669.

[10] Por. S. Czerwik, *Wierzę w świętych obcowanie,* WA 22(1994) 3, s. 72.

[11] Por. J. Winkowski, *Święty Józef Opiekun Kościoła świętego,* WA 4(1949) s. 399.

[12] Tamże, s. 400.

[13] Por. Tamże, s. 400-401.

[14] Por. S. Czerwik, *Wierzę w świętych obcowanie,* art. cyt., s. 72.

[15] Por. J. Dąbrowski, *Świętość i święci,* WA 8(1957) s. 683; P. Niezgoda, *Drogowskaz,* WA 1(1946) s. 525: „Nie aniołów postawił Bóg na skrzyżowaniu dróg i ścieżek życia ludzkiego [...]. Nam stawia Bóg przy drodze życia świętych ludzi"; M. Szram, *Być jak niewzruszona skała,* WA 22(1994) 2, s. 64: „Życie i misja Piotra i Pawła są drogowskazami w naszym życiu duchowym".

[16] E. Chmura, *Ze świętymi do nieba,* WA 24(1996) 4, s. 25: „Święci są nam potrzebni [...]. W wielkich przykładach wiary i świętości, począwszy od męczennika Szczepana, starca Polikarpa, poprzez tysiące, tysiące świętych wyznawców, męczenników, dziewic, kapłanów itd., aż po dobrego jak chleb Alberta Chmielowskiego czy heroicznego O. Maksymiliana".

[17] M. Rusecki, *Kościół zbudowany na fundamencie apostołów,* WA 15(1987) 2, s. 152-153: „Święci – Piotr i Paweł usłyszeli głos Pana, zawierzyli Mu, żyli dla Niego i dostąpili udziału w wiekuistym życiu miłości Boga"; por. także, A. Dunajski, *Piotr i Paweł znowu razem,* WA 13(1985) 2, s. 125.

[18] Por. B. Głowacki, *Św. Franciszek u stóp tabernakulum,* WA 4(1949) s. 686; R. Pitołaj, *Św. Franciszek miłośnik Boga,* WA 3(1948) s. 717-719.

[19] Por. B. Głowacki, *Św. Franciszek u stóp tabernakulum,* art. cyt., s. 687: „Czy nie jest dowodem czci dla Jezusa ukrytego w tabernakulum pierwsza misja apostolska Franciszka po włoskiej krainie z miotłą w ręku, aby własnoręcznie wymieść śmiecie w spotkanych po drodze świątyniach Pańskich, albo rozkaz wydany córkom św. Klary, aby zajęły się szyciem bielizny kościelnej oraz naprawianiem i sporządzaniem szat liturgicznych".

[20] Tamże, s. 686: „Jeżeli błogosławiona Dziewica Maryja zaznaje takiej czci jak się Jej należy, ponieważ nosiła w swym najświętszym łonie Jezusa, jeżeli św. Jan Chrzciciel nie śmiał dotknąć głowy Boga-Człowieka, jeśli grób, w którym Jezus jakiś czas leżał otaczany taką czcią

– o ileż bardziej musi być świętym, sprawiedliwym i godnym ten, który rękami dotyka, ustami i sercem przyjmuje i innym do spożycia udziela Tego, który już nie umrze lecz żyć będzie zawsze, Tego, który uświetniony jest, którego pragną oglądać anieli [...]. Dla tej czci ku Jezusowi utajonemu w tabernakulum, Franciszek ośmiela się przyjąć zaledwie święcenia diakona, którego obowiązki jak najrzadziej i to zawsze z posłuszeństwa, z jak największym przejęciem spełnia".

[21] J. Winkowski, *Opiekun i Żywiciel Chrystusa, Syna Bożego,* WA 4(1949) s. 224: „Uczmy się od św. Józefa służby Jezusowi. Uczmy się służby mieszkającemu w duszach naszych przez łaskę uświęcającą. Uczmy się służby ukrytemu w Najświętszym Sakramencie Ołtarza. Służby wiernej, ofiarnej i oddanej".

[22] S. Radziszewski, *Wiara Szczepana,* WA 24(1996) 4, s. 94: „ Wpatrujmy się w Szczepana – w jego wiarę"; E. Chat, *Święty Szczepan – wierny świadek Chrystusa,* WA 25(1997) 4, s. 101: „Św. Szczepan był człowiekiem modlitwy i Ewangelii, głęboko i radośnie zjednoczonym z Jezusem, pełen pokoju serca i męstwa".

[23] Por. B. Głowacki, *Św. Franciszek u stóp tabernakulum,* art. cyt., s. 689: „Wystarczy wspomnieć św. Elżbietę, patronkę III Zakonu, która klęcząc u stóp tabernakulum, tak mówi: «Panie Jezu Chryste, Panie mój i Boże, który tak wielkie męczeństwo za mnie grzesznicę poniosłeś, byłoby niesprawiedliwością Tobie nie służyć»".

[24] Tamże, s. 688-689: „Św. Klara u stóp tabernakulum wyprasza dla swego klasztoru obronę w czasie napadu innowierców".

[25] Tamże, s. 689: „Wystarczy wspomnieć św. Ludwika, Patrona II Zakonu, o którym autor jego życiorysu pisze: «widywano go z żarem anioła słuchającego Mszy św., podczas której przyjmował Komunie św., miłość jego znajdowała tu coraz większe pokrzepienie»".

[26] J. Grabowski, *Uroczystość św. Michała,* WA 8(1957) s. 409: „Św. Michał jest wodzem tych, co wytrwali przy Bogu, dlatego doznaje w Kościele tak wielkiej czci".

[27] Por. B. Głowacki, *Św. Franciszek u stóp Maryi,* WA 4(1949) s. 692: „Za tę cześć, miłość i ufność Franciszka, świat katolicki zyskał odpust Porcjunkuli. Maryja nie odmówiła prośbie o pośrednictwo do Syna, bo Ona znała serce Franciszkowe, serce przepełnione miłością bratnią, serce ofiarne".

[28] Tamże, s. 693.

[29] S. Harężga, *Jak być świadkiem Jezusa Chrystusa?* WA 18(1990) 4, s. 107.

[30] R. Pitołaj, *Św. Franciszek wzorem miłości bliźniego,* WA 3(1948) s. 724-725; E. Chmura, *Trudna miłość,* WA 22(1994) 4, s. 74.

[31] Por. R. Pitołaj, *Św. Franciszek wzorem miłości bliźniego,* art. cyt., s. 726-727.

[32] L. Jeżowski, *Boże wezwanie,* WA 6(1951) s. 419: „U trumny naszego rodaka (św. Jacka) prośmy, byśmy mogli wypełnić obowiązki względem bliźnich".

[33] Por. H. Peszko, *Święty Jan Chrzciciel dziecię i prorok Najwyższego,* WA 8(1957) s. 276.

[34] Por. NN., *Święta Maria Goretti,* WA 7(1952) s. 356.

[35] Tamże, s. 357, 360: „Maria Goretti urodzona we Włoszech w 1890 roku wychowała się na wsi pod opieką rodziców. W szóstym roku życia przyjęła sakrament bierzmowania gdy zaś ukończyła rok dwunasty, przystąpiła do pierwszej Komunii św. W dziewiątym roku życia umiera jej ojciec. W sobotę 5 lipca 1902 roku Maria siedziała na ganku domu rodzinnego, pilnując młodszej siostry i naprawiając koszulę. Wówczas właśnie została zaatakowana przez Aleksandra Sorenellego i w obronie cnoty czystości oddała swoje życie".

[36] Por. J. Winkowski, *Świętość rodziny,* WA 2(1947) s. 16.

[37] Por. S. Sobalkowski, *Na uroczystość św. Anny,* WA 3(1948) s. 559.

[38] Por. M. Łaszczyk, *Wspólnota małżeńska i rodzinna,* WA 21(1993) 4, s. 68: „Od czasu ogłoszenia encykliki Pawła VI «Humane vitae» (1968) Stolica Apostolska wydała ponad 20 różnych dokumentów na temat małżeństwa, rodziny i obrony życia".

[39] Por. J. Winkowski, *Świętość rodziny,* art. cyt., s. 18-19.

[40] Por. K. Łaszewski, *Święty Józef Opiekun Świętej Rodziny,* WA 3(1948) s. 205; autor odwołuje się tutaj do nauczania Piusa XI w *Casti connubi.*

[41] Tamże.

[42] Tamże, s. 206.

[43] Por. J. Winkowski, *Św. Józef Opiekun i Żywiciel Chrystusa, Syna Bożego,* art. cyt., s. 227.

[44] K. Łaszewski, *Św. Józef Opiekun Świętej Rodziny,* art. cyt., s. 207.

[45] Tamże, s. 208.

[46] S. Sobalkowski, *Na uroczystość św. Anny,* art. cyt., s. 556.

[47] J. Pachucki, *Uroczystość św. Anny,* WA 2(1947) s. 504.

[48] Tamże, s. 505.

[49] Por. W. Kapczuk, *Święty Jan Bosko wzorem wytrwałej pracy połączonej z modlitwą,* WA 5(1950) s. 43; Tenże, *Święty Jan Bosko,* WA 3(1948) s. 23-28; B. Kominek, *Święta Barbara, Patronka górników,* WA 2(1947) s. 789-793; A. Rogowski, *Na uroczystość św. Barbary,* WA 3(1948) s. 837-839.

[50] Por. W. Kapczuk, *Święty Jan Bosko wzorem wytrwałej pracy połączonej z modlitwą,* art. cyt., s. 43-44.

[51] S., *Święty Robotnik,* WA 7(1952) s. 89.

[52] Cyt. za: tamże, s. 90.

[53] Tamże; por. także P. Gołębiowski, *Św. Izydor oracz wzorem uświęcenia pracy,* WA 4(1949) s. 358: „Niech w hutach, kopalniach, warsztatach, w biurach i sklepach wre szlachetna praca, która jest powołaniem człowieka".

[54] S., *Święty Robotnik,* art. cyt., s. 92.

[55] Cyt. za: P. Gołębiowski, *Święty Izydor oracz wzorem uświęcenia pracy,* art. cyt., s. 358.

[56] Tamże: „To powinno być przedmiotem świętej duszy. Świętym zadaniem mężów katolickich jest aby zawsze we wszystkich przejawach życia ludzkiego byli najlepsi i najwybitniejsi".

[57] Por. W. Czeluśniak, *Na uroczystość św. Izydora,* WA 6(1951) s. 297.

[58] Tamże, s. 298-299.

[59] Por. W. Kapczuk, *Bł. Dominik Savio,* WA 5(1950) s. 641: „Punktualny, skupiony, chętny do służenia w każdej chwili jest pięknym i pociągającym wzorem gorliwego ministranta, który pojmuje, że służąc do Mszy św. jest najbliższej ze wszystkich Pana Jezusa".

[60] Por. S. Czerwik, *Wierzę w świętych obcowanie,* art. cyt., s. 70-75.

[61] Por. J. Winkowski, *Święty Józef Opiekun i Żywiciel Chrystusa, Syna Bożego,* art. cyt., s. 227.

[62] Por. L. Strada, *Zapomniany Święty,* WA 1(1946) s. 606; S. Sobalkowski, *Święta Teresa od Dzieciątka Jezus,* art. cyt., s. 669.

[63] J. Janicki, *Wypełnić swoje zadanie,* WA 15(1987) 1, s. 109-110; G. Pollano, *Uroczystość św. Józefa,* WA 27(1999) 1, s. 142-143; J. Kudasiewicz, *Uroczystość św. Józefa,* WA 28(2000) 1, s. 175-179.

[64] J. Nowak, *Kolęda św. Anny,* WA 27(1999) 3, s. 127-130.

[65] J. Nowak, *„Chcę mówić w obecności królów",* WA 27(1999) 2, s. 149-152.

KS. JAN NOWACZYK

MODERNIZM I JEGO FILOZOFICZNE UWARUNKOWANIA

W Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*[1] poruszono problem wzajemnego stosunku kościoła i świata.[2] Fundament tego stosunku oraz dialogu pomiędzy stronami określają trzy czynniki: 1) Kościół, zmierzając ku celowi zbawczemu i eschatologicznemu, leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, 2) Kościół umacnia więź społeczeństwa ludzkiego, 3) Kościół nadaje głębszy sens i znaczenie powszedniej aktywności ludzi. Kościół może przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się coraz bardziej ludzkie.[3]

Strony dialogu nie mogą siebie ignorować. Podobnie bowiem jak w interesie świata leży uznanie Kościoła jako społecznej rzeczywistości historii i jej zaczynu, tak też i Kościół wie, ile sam otrzymał od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego. Jeżeli więc ma się przystąpić do konstruowania zasad i dyrektyw dotyczących związków, jakie zachodzą między Kościołem a światem, trzeba uprzednio dokonać adekwatnej charakterystyki współczesności określanej przez *Gaudium et spes* jako „widownia historii rodzaju ludzkiego, naznaczona pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw". A ponieważ świat współczesny podlega ciągłym przemianom, trzeba aby omawiany stosunek zachodzący pomiędzy zbawczą misją Kościoła a współczesnym stanem ludzkiej zbiorowości wraz z jej dorobkiem kulturowym był ciągle poddawany rewizji.

Soborowa konstytucja duszpasterska zaleca, aby myśliciele katoliccy wsłuchiwali się w różne głosy współczesności, rozróżniali je i tłumaczyli oraz osądzali w świetle nauki Kościoła, aby rzeczywistość nadprzyrodzona mogła być ciągle coraz lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana.

Historia dotycząca stosunku Kościoła do współczesności ukazuje różne sposoby rozwiązywania tej kwestii. Jednym z nich jest próba podjęta przez modernizm, czyli prąd religijno-filozoficzny, który zaistniał w Kościele katolickim przy końcu XIX i na początku XX wieku i zmierzał do reformy Kościoła oraz wiary religijnej. Modernizm, którego pierwszoplanową postacią był francuski ksiądz Alfred Loisy, został zdecydowanie potępiony przez papieża Piusa X w wydanej w 1907 r. encyklice *Pascendi dominici gregis*.

W 1957 r., w setną rocznicę urodzin Loisy'ego i pięćdziesiątą rocznicę wydania wspomnianej encykliki, nastąpiło ożywienie dyskusji nad modernizmem katolickim. Przejawem tego ożywienia – sądzą niektórzy – stało się hasło papieża Jana XXIII „odnowy Kościoła", rozpoczęcie Soboru Watykańskiego II i prowadzenie „dialogu ze światem współczesnym".[4] Natomiast kontynuacja modernizmu koncentruje się odtąd wokół powiązania myśli modernistycznej z prądami ruchu socjalistycznego i tzw. teologii wyzwolenia.

W niniejszym artykule będzie ukazana najpierw definicja słowna i rzeczowa modernizmu (I), potem analiza jego podstaw filozoficznych (II), następnie zostaną przedstawione zasadnicze błędy modernizmu w różnych dziedzinach (III) i wreszcie omówiony skrótowo modernizm zachodnioeuropejski i, nieco szerzej, modernizm w Polsce (IV).

I. Definicja słowna i rzeczowa modernizmu

Celem uniknięcia nieporozumień co do sensu, znaczenia, treści i zakresu terminu „modernizm", rozważania swoje rozpocznę od omówienia jego definicji słownej i rzeczowej.

1. Definicja słowna

Termin „modernizm" pochodzi od francuskiego „moderne", co znaczy nowożytny, współczesny, nowoczesny; jest pojęciem szerokim i złożonym. Wprowadził go w latach 90-tych XIX w. krytyk wiedeński H. Bahr. Terminami równoznacznymi są: loisyzm, progresizm, ewolucjonizm. Niekiedy używa się nazw zamiennych, takich jak: katolicyzm progresystyczny, ewolucjonistyczny, czyli modernistyczny – i znaczy tyle, co religia przystosowana do kondycji czasów współczesnych. Należy także zaznaczyć, że „modernizm" jest terminem niejednoznacznym, obejmującym rożnych autorów i różne ich poglądy; nie spotyka się modelu modernizmu i modernisty.

2. Definicja rzeczowa

Wyróżniającą cechą modernizmu jest nieokreśloność jego programu – zauważa E. Buonaiuti, centralna postać włoskiego modernizmu. Modernizm – to nie system doktrynalny, ale orientacja, ruch, tendencja, prąd poszukujący nowych rozwiązań stosunku katolickiej teologii i duszpastersko-społecznej działalności Kościoła do świata współczesnego. Modernizm jest „wiarą w nowoczesność", dążeniem do stworzenia nowej teologii, nowego systemu instytucjonalnego, w ogóle – nowej religii; jest uznaniem przez religię praw myśli współczesnej. W swej istocie i treści jest właściwie poglądem na świat, obejmującym najrozmaitsze dziedziny, takie jak wiedzę i życie, teorię i praktykę, Kościół i państwo.[5]

Profesor filozofii G.M. Manser określił modernizm jako religijny światopogląd, który w ścisłym związku z fenomenalizmem w oparciu o agnostycyzm, znosi wszelki religijny intelektualizm, by następnie na podstawie życiowej immanencji zredukować wiarę do ślepych uczuć, a wiedzę do zjawisk świadomościowych, którym według postulatów nieograniczonej ewolucji należy podporządkować w teorii i praktyce wszystkie indywidualne i zbiorowe religijne zjawiska i instytucje.[6] W encyklice *Pascendi*, potępiającej modernizm, jest on nazwany „syntezą wszelkich herezji".

Ostatnio sądzi się, że modernizm był czymś bardziej polimorficznym niż ukazała go encyklika Piusa X. Niejednoznaczność zawarta w nazwie modernizm oraz brak określonego jego programu sprawia, że zarówno zwolennicy modernizmu jak i jego przeciwnicy określają go w sposób zasadniczo różny. Neutralni badacze treści modernistycznej wyróżniają w niej przynajmniej dwa przejawy: działalność polityczno-społeczną oraz działalność naukowo-religijną.

Idea modernizmu przeniknęła życie polityczne, społeczne, naukowe i religijne. Łatwo dostrzeżono jej obecność w polityce, która domagała się rozdziału Kościoła od państwa, świeckiego nauczania w szkole, aprobaty ze strony Kościoła dla stosowania terroru i akceptacji krwawej rewolucji. Modernizm zaznaczył się również w literaturze, szczególnie we Francji, gdzie ukształtował się model literatury modernistycznej, skąd przejęto go w innych krajach europejskich i iberoamerykańskich. Znana jest także jego obecność w sztuce plastycznej i architekturze przełomu XIX i XX wieku oraz w historii, biblistyce, teologii i filozofii.

Biorąc pod uwagę to, co dotąd powiedziano, wydaje się rzeczą słuszną, by modernizm określić jako spotkanie i konfrontację ustabilizowanych od dawna tradycyjnych tez i zasad religijno-etycznych ze współczesną nauką i kulturą oraz próbę przystosowania religii do wymogów i potrzeb współczesnego życia.

II. Filozoficzne podstawy modernizmu

Manser w swym dziele, do którego się odwołujemy, stwierdza: „Faktycznie hipotezy modernizmu są to te same hipotezy filozoficzne, które począwszy od IV w., bądź oddzielnie, bądź złączone w jeden prąd umysłowy, rozwijały się w ciągu wieków, by stopić się we współczesnym fenomenalizmie. Zastosowanie współczesnego fenomenalizmu do przyrodzonej i nadprzyrodzonej, teoretycznej i praktycznej sfery religijnej, musiało się stać podstawą modernizmu".[7] Modernizm, stosując metodę krytyki historycznej, dał znać o sobie na szeroką skalę naprzód w zakresie egzegezy Starego i No-

wego Testamentu. Nie zamyka się on jednak w kręgu zagadnień biblijnych, ale zaznacza się wyraziście na polu filozofii, teologii, historii i apologetyki.

W studiach nad modernizmem jednym z najbardziej interesujących problemów jest jego aspekt filozoficzny. Stosownie do tego papież Pius X, a za nim niektórzy myśliciele katoliccy zgodnie przyznają, że modernizm jest duchowym dzieckiem rozwijającego się już wyraźnie od XVI wieku filozoficznego fenomenalizmu, będącego syntezą trzech zasadniczych idei: agnostycyzmu, immanentyzmu i ewolucjonizmu.

1. Agnostycyzm

Fenomenalizm jest poglądem filozoficznym, który ogranicza poznanie ludzkie tylko do fenomenów, do zjawisk będących przejawami rzeczywistości, przeciwstawiającymi się „noumenom", czyli „rzeczom samym w sobie". Te ostatnie istnieją niezależnie od człowieka. Co więcej, te „rzeczy same w sobie", niezależne w swym istnieniu od człowieka, fenomenalizm bądź odrzuca, gdyż ich esse = percipi (G. Berkeley), bądź uważa za istniejące, ale niepoznawalne rozumem ludzkim (I. Kant), bądź co do których stwierdza, że pytanie o ich istnienie jest nierozstrzygalne (D. Hume).

Jeśli rzeczywistość sama w sobie jest naprawdę niepoznawalna, to czy ona istnieje? Wielu wyprowadza wniosek, że nie ma w ogóle realnych rzeczy poza nami, na zewnątrz nas. I tak na przykład H. Bergson stwierdza wprost: „Il n'y a pas des choses, il n'ya que des actions".[8] Dla Kanta istnienie rzeczy samych w sobie nie podlega żadnej wątpliwości. Przecież bez istnienia rzeczy (noumenów) nie byłoby zjawisk, fenomenów. Rozum ludzki wytwarza trzy idee: Boga, duszy ludzkiej i wszechświata. Te idee – to cel, do którego rozum ludzki zdąża, ale go nie osiąga. Nie można bowiem osiągnąć celu nie- realnego, celu, który dla myśli naszej stanowi jedynie „focus imaginarius". Kant nie przeczył istnieniu Boga i nieśmiertelnej duszy, ale ich istnienie uzasadniał nie na drodze teoretycznej, ale praktycznej. Nie podobna dowieść rozumem ich prawdziwości, ale można je akceptować, jako postulaty rozumu praktycznego, czyli woli. Nie należą do wiedzy, ale do wiary.

Kiedy Szkoła Szkocka z niepoznawalności rzeczywistości zewnętrznej wnioskuje o jej istnieniu tylko ze względów praktycznych, to niektórzy moderniści posunęli się do zanegowania istnienia świata zewnętrznego w aspekcie naukowym, akceptując jedynie wiarę w jego istnienie.

Odpowiedzią na takie postawienie sprawy jest stanowisko Kościoła przedstawione w konstytucji *Gaudium et spes*, która, oddalając fenomenalistyczny agnostycyzm, stwierdza: „Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony".[9]

2. Immanentyzm

Zgodnie z ideą filozoficznego immanentyzmu podmiot i przedmiot poznania utożsamiają się ze świadomością, a każdy byt jest jej wytworem. Bóg też jest konstruktem naszej świadomości. F. Schleiermacher, który wyłącznie uczuciowo pojmował religię twierdził, że nie ma realnego poznania Boga, nie ma „prawd", ani dogmatów. Natomiast, jak mówi F.H. Jacobi, religia zinterpretowana zgodnie z zasadą immanentyzmu jest „światłem w sercu, ale gdy chcę je przenieść do rozumu, gaśnie". Subiektywnie jesteśmy świadomi żyjącego w nas boskiego bytu, ale go nie poznajemy, lecz odczuwamy. Rdzeniem religii jest ślepa konieczność i potrzeba serca.

Oddalając tezę bytowego immanentyzmu, jakoby podmiot poznający był źródłem nie tylko czynności poznawczej, ale także jej treści – opowiedzieć się należy za realizmem poznawczym. Człowiek poznaje świat, który go otacza, a nie swoje subiektywne konstrukcje. Poznanie z istoty swej nie jest żadną konstrukcją, lecz recepcją psychiczną, niematerialną bytu. Poznanie jest „mostem" łączącym człowieka z „resztą". Immanentyzm konsekwentnie musi prowadzić do solipsyzmu (solus ipse – ja sam): istnieje tylko „ja" poznające, a wszystko inne, w tym również inni ludzie, jest tworem tego „ja".

Podmiot urasta do roli stwórcy. Przeciwko immanentyzmowi, i konsekwentnie solipsyzmowi, można powiedzieć, że przekształca wszystko, co nas otacza w majak naszej subiektywnej świadomości. Można tak głosić, ale nie można tym żyć. Artur Schopenchauer, rozgoryczony i zagniewany na świat i ludzi, powiada, iż konsekwentny immanentyzm jest filozofią domu wariatów.

3. Ewolucjonizm

Trzecią z kolei ideą składową fenomenalizmu jest ewolucjonizm. Głosi on powszechną zmienność form i nieograniczony rozwój od tego, co mniej doskonałe, do tego, co więcej doskonałe. Skoro fenomenalizm odrzucił zewnętrzną naturę rzeczy, a przynajmniej zakwestionował jej zewnętrzną poznawalność, skoro dla niego istnieją tylko fenomeny, tylko czynności i do świadczenia, to wszystko sprowadza się wyłącznie do rozwoju: byt jest rozwojem, poznanie rozwojem, człowiek rozwojem, tak samo jak własne „ja", jak Bóg i świat, wszystko jest rozwojem. Jedyną rzeczywistością jest rozwój, zmiana. Istnienie trwałej substancji w bycie, stałość zasad i niezmienność prawdy – to czyste fikcje. Heraklitowska zasada „panta rei" osiągnęła tu swoje apogeum.[10]

Przeciwko tak pojętemu ewolucjonizmowi należy wskazać, iż każdy rozwój i każda zmiana, będące z natury swej przypadłościami zakładają istnienie podmiotu substancjalnego jako swego podłoża i przyczyny. Rozum i doświadczenie mówią nam, że nie ma czynności bez podłoża w którym

by tkwiły i z którego brałyby początek. Nonsensem bowiem byłoby przyjmować samą zmianę bez tego co podlega zmianie, czy sam rozwój bez podmiotu podlegającego temuż rozwojowi.

III. Zasadnicze błędy modernizmu

W 1907 r. Stolica Apostolska dekretem *Lamentabili* potępiła 65 tez, z których 38 (według innych – 50) stanowiło kwintesencję rezultatów modernistycznych badań nad chrześcijaństwem. Autorem potępionych tez był ks. Loisy. Odrzucone błędy modernizmu dotyczyły całokształtu religii katolickiej, a więc Objawienia Bożego, bóstwa i działalności Jezusa Chrystusa, interpretacji orzeczeń dogmatycznych, sakramentów świętych, natchnienia Pisma Świętego, tradycji w Kościele, samego Kościoła, a zwłaszcza prymatu i nieomylnego autorytetu papieża. Moderniści postulowali sprowadzenie tego wszystkiego do czysto indywidualnych, permanentnie zmieniających się irracjonalnych uczuć i świadomości człowieka. Tym teoretycznie błędnym tezom towarzyszyły natarczywe próby wprowadzania w Kościele postulowanych przez modernistów praktycznych reform. Oczywiście, Kościół przeciwstawił się tak pojętej reformie, nie wykluczając idei samej reformy.

W szczegółowej prezentacji błędów ograniczymy się do modernistycznej koncepcji dogmatów. Otóż formuły dogmatyczne – twierdzą moderniści – są zmieniającymi się sposobami wyrażania religijnych uczuć i nastrojów, są wyrażeniami mającymi znaczenie tylko symboliczne lub czysto pragmatyczne; stanowią pewnego rodzaju wytyczne postępowania, niezależnie od prawdy jaka się w nich zawiera. Dogmatom katolickim przypisują jedynie cechę relatywnej prawdziwości. Wynika to zresztą z ewolucyjnej koncepcji prawdy, jakoby ona nie posiadała cech obiektywności, niezmienności, absolutności czy konieczności. Człowiek nie odkrywa prawdy, ale ją tworzy. „Prawda jest zawsze do zrobienia" – powiedzą moderniści.

W odpowiedzi na taki sposób rozumowania należy stwierdzić, iż w okresie trwania Soboru Watykańskiego II, i również po Soborze, mówiono publicznie – i dziś się mówi – o nowej interpretacji dogmatów. Wzywa do tego konstytucja *Gaudium et spes*, zachęcając wprost teologów „żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia".[11] I tak niektórzy teologowie – nie zmieniając znaczenia prawd wiary – stosują w swej naukowej pracy nowe kategorie myślenia i posługują się językiem współczesnym. Jednak ich postulat reinterpretacji dogmatów,

o ile oznacza konieczność poszukiwania nowego języka dla wyrażenia zawsze tej samej wiary, mieści się w zasadach głoszonych przez Vaticanum II. Nie można natomiast rozumieć tego postulatu jako dążenia do nadania dotychczas wyznawanym prawdom wiary jakiegoś nowego, współczesnego znaczenia. Stanowiłoby to bowiem odejście od jednej i tej samej wiary, mającej swe źródło w Ewangelii i tradycji dogmatycznej.

IV. Modernizm zachodnioeuropejski i modernizm w Polsce

Szczególny rozwój modernizmu przypada na lata pontyfikatu papieży Leona XIII i Piusa X. Ogarnął on przede wszystkim cztery kraje: Francję, Anglię, Włochy i Niemcy. Dotarł też w pewnym stopniu do innych krajów, w tym także do Polski.

1. Francja była krajem, w którym modernizm rozwijał się najbujniej i w którym znalazł swoją właściwą ojczyznę. W katolicyzmie francuskim na przełomie XIX i XX wieku ujawniły się silne tendencje reformatorskie, zmierzające do pozyskania ludzi wykształconych dla Kościoła. Modernizm francuski wyrażał się szczególnie w działalności doktrynalnej i społecznej.

Jego prekursorem był L. Ollé-Laprune, który uzasadniał wiarę nie za pomocą rozumowego dowodzenia, lecz przez odwołanie się do pragnień serca. Jego dewiza brzmiała: „iść do prawdy trzeba całą duszą, bo sam rozum do niej nie dojdzie". Uczniami Ollé-Laprune'a byli L. Laberthonničre i M. Blondel. Pierwszy z nich przyznawał, że religia jest sprawą duszy, a nie historii filozofii i dokumentów; drugi – przypisywał prymat dowodowi moralnemu w teologii katolickiej. Jednak właściwym twórcą i przedstawicielem modernizmu francuskiego jest ks. Alfred Loisy, profesor egzegezy biblijnej na Instytucie Katolickim w Paryżu. Ekskomunikowany w 1908 r. został profesorem religioznawstwa w Collčge de France. Jego książka *L'Evangile et l'Eglise* z 1902 r. stała się niejako biblią modernizmu.

Specyficzny charakter uzyskał modernizm francuski w dziedzinie społecznej. Młodzi bowiem „księża demokraci", jak na przykład P.A. Naudet czy J.A. Lemire przechylali się wyraźnie na stronę republiki, a M. Sagnier, świecki katolik i twórca ruchu „Sillon", rozumiał modernizację Kościoła jako pogodzenie się z rewolucją, republiką i demokracją.

2. Anglia była krajem, w którym modernizm przybrał najbardziej religijną formę. Pytał, jak należy uzasadniać wiarę i na jakiej podstawie ją opierać? I odpowiadał: należy odwołać się do serca człowieka i jego tęsknoty, jaką odczuwa za Bogiem. „Nie wierzę w wartość sylogizmu – pisał J. Newman – gdy chodzi o nawracanie, pragnę mieć do czynienia nie z mędrkującym, lecz z tęskniącym". Reprezentantami angielskiego modernizmu byli G. Tyrrell

i F. v. Hugel – zwany „świeckim biskupem modernistów"; ten ostatni po wydaniu encykliki *Pascendi* odwołał swoje błędy i podporządkował się nauce Kościoła. Natomiast Tyrrell, anglikanin, w 18 roku życia przeszedł na katolicyzm. Jako konwertyta wstąpił do jezuitów i jako duchowny wykładał filozofię w kolegium jezuickim. W 1906 r. odszedł z zakonu i ściągnął na siebie ekskomunikę. Jako ekskomunikowany przebywał w południowych Niemczech i tutaj umarł w 48 roku życia.M3. Włochy były krajem, gdzie modernizm zaznaczył się w działalności społecznej, w propagandzie oraz w dążeniu do liberalizacji życia społecznego i religijnego. Jego przedstawicielami byli: R. Murri, E. Buonaiuti, S. Minocchi i B. Labanca. Reprezentantem modernizmu w literaturze włoskiej był A. Fogazzaro, autor znanej powieści *Il Santo*. Modernizm włoski przedmiotem swego zainteresowania i propagandowego działania różni się zasadniczo od modernizmu francuskiego. Ten ostatni bowiem wyrastał w ciszy bibliotek i gabinetów naukowych.

4. Niemcy wcześniej, bo przed zaistnieniem modernizmu, zainteresowane były problemami związanymi z wybuchem i działalnością reformacji. Tutaj modernizm rozwinął się na gruncie liberalizmu i reformizmu katolickiego, które w XIX wieku ogarnęły umysły tego kraju. Modernizm niemiecki stanowi margines modernizmu światowego. Ruchy reformatorskie w Niemczech reprezentowali teologowie uniwersyteccy: F. Kraus, H. Schell i A. Ehrhard.

5. Polska jest krajem, gdzie zagadnienie modernizmu pozostaje jeszcze w fazie badań wstępnych. Uzyskane w ten sposób rezultaty pozwalają stwierdzić, iż tradycyjna teza o braku myśli modernistycznej w Polsce jest nie do utrzymania. Polski modernizm – w przeciwieństwie do francuskiego czy angielskiego – rozwijał się nie tyle na płaszczyźnie poszukiwań teoretycznych, czy ściśle naukowych, ile raczej w dziedzinach związanych z praktycznym działaniem Kościoła. W Polsce najwyraźniej zaznaczył się modernizm społeczno-polityczny. Genezy tej polskiej specyfiki należy doszukiwać się w wielu uwarunkowaniach, z których można by wyliczyć przynajmniej trzy: a) sprawą najważniejszą w Polsce po 1863 r. było odzyskanie niepodległości; b) poziom filozofii i teologii nie był wtedy najwyższy, ponieważ narodowi podzielonemu na trzy zabory towarzyszyły wszelkie deformacje życia umysłowego; c) tradycyjny model katolicyzmu w Polsce miał charakter raczej emocjonalno-obrzędowy, aniżeli teoretycznie pogłębiony.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż wśród wybitniejszych reprezentantów polskiego modernizmu znaleźli się obok niektórych duchownych, jak na przykład kapucyna o. Izydora Kajetana Wysłoucha (Antoniego Szecha) czy ks. E. Miłkowskiego, katolicy świeccy, w tym przede wszystkim: Wincenty Lutosławski – wybitny znawca pism Platona i autor stylometrii oraz filozof

kultury prof. Marian Zdziechowski. Ten ostatni szukał niestrudzenie teoretycznie pogłębionych podstaw ideowych modernizmu.

Mimo odrębności ze względu na swój rys społeczny, modernizm polski w istocie nie różni się od zachodnioeuropejskiego. Moderniści zachodni i polscy stawiali sobie za cel budowanie mostu, czyli pogodzenie nauki Kościoła z nowoczesną kulturą.

Postacią wyróżniającą się, barwną i kontrowersyjną w polskim modernizmie jest zakonnik o. I. Wysłouch. Szedł on przez życie mając przeciwko sobie wszystko i wszystkich, a za sobą jedynie siłę własnych, subiektywnych argumentów. Był niezrównany w podejmowaniu krytyki. Krytykował alumnów w seminarium, że nie wykazują szerszych zainteresowań w nauce filozofii i teologii; profesorów seminaryjnych za nie najlepszą jakość wykładów i mniemanie, iż przez nich wykładany przedmiot jest najważniejszy; profesorów uniwersyteckich z powodu uprawiania „strusiej polityki" i podkreślania rzekomej sprzeczności między religią a nauką; uniwersytety za hołdowanie tendencjom areligijnym lub antyreligijnym; prasę, że wyczerpała słownik biadolenia i nie podejmuje czynów; rząd za nieudolność w administrowaniu krajem i policję z powodu częstego odwoływania się do argumentu pałki.

W swej działalności społeczno-politycznej przewodniczył wiecom zebranego ludu w latach 1905- 1907, narażając się przez swoje politykierstwo władzom kościelnym.[12] Usiłował też powiązać krytykę ustroju kapitalistycznego z ideałami ewangelicznymi. Usprawiedliwiał stosowanie środków przemocy i terroru. Pragnął pogodzić socjalizm z ideologią chrześcijańską i składał hołd K. Marksowi – twórcy teoretycznego socjalizmu. Nie przeszkodziło mu to wcale, by sformułować uwagi godne przemyślenia, a mianowicie: a) programowa walka z religią „szkodzi bardziej socjalizmowi, niż najwięksi wrogowie zaszkodzić by mu mogli"; b) „kapłan niech między partiami opozycyjnymi stanie, niech usuwa wzajemne niechęci, niech łagodzi wzajemne urazy"; c) socjaliści mają piękny program, ale go nie zrealizują, bo odrzucili „kamień węgielny", którym jest Chrystus.

* * *

Podsumowując, możemy poczynić następujące uwagi:

a) Modernizm nie jest zjawiskiem jednorazowym, ale permanentnie występującym. Powstaje na styku Kościoła i współczesności. Może wystąpić z większą lub mniejszą mocą w Kościele katolickim, protestanckim i prawosławnym; może zaistnieć również w mahometanizmie lub buddyzmie.

b) U podstaw ujawnienia się tendencji modernistycznej w Kościele katolickim nastąpiło zderzenie dwóch postaw myślowych: katolickiego

obiektywizmu św. Tomasza z Akwinu i protestanckiego subiektywizmu I. Kanta z Królewca.

c) Papież Pius X nie potępił wysuniętych przez modernistów problemów, ale s p o s ó b ich rozwiązania. Wezwał do poszukiwania innych dróg rozstrzygnięcia tej sprawy.

d) Autor encykliki *Pascendi* nie potępił rzeczowej krytyki naukowej, ale jedynie krytykę o wyraźnym charakterze agnostycystycznym, immanentystycznym i ewolucjonistycznym.

e) Wysuwany przez modernistów błędny i niebezpieczny postulat izolacji wiary od wiedzy oraz rozdziału Kościoła od państwa został obecnie przezwyciężony i skutecznie oddalony.[13]

f) Modernizm, niewątpliwie, wyrządził wiele zła w Kościele katolickim, ale zarazem – atakując tradycyjne sformułowania prawd wiary i zasad moralności – przyczynił się, niechcąco, do ponownego ich przemyślenia i pogłębionego teoretycznie ich uzasadnienia. Modernizm wpłynął zatem na kierunek rozwoju filozofii otwartej i nowoczesnej teologii katolickiej oraz społecznej nauki Kościoła. Należy więc przyznać, iż Kościół wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycyjnej działalności tych, którzy mu się sprzeciwiają lub go prześladują.[14]

PRZYPISY

[1] Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 831-983 (odtąd cyt.: KDK).

[2] KDK, s. 887-903.

[3] Tamże, s. 889.

[4] Marksistowski prof. A. Nowicki zauważa, że młody Roncalli, słuchając wykładów przedstawiciela modernizmu włoskiego prof. E. Buonaiutiego, mógł następnie przemówić innym językiem, niż praktykowano to dotychczas, i dokonać otwarcia Soboru Watykańskiego II. Nie akceptując słuszności tej hipotezy, należy skonstatować, iż wypowiedź ta zgodna jest z tezą: każdy sukces ma wielu ojców.

[5] Zob. G.M. Manser, *Teoria modernizmu i współczesny filozoficzny fenomanalizm*, Warszawa 1914, s. 65.

[6] Tamże, s. 65-66.

[7] Tamże, s. 10.

[8] H. Bergson, L,Evolution creatrice, Paris,1911, 270.

[9] KDK, s. 851.

[10] Zob. Manser, dz. cyt., s. 26-27.

[11] KDK, s. 931

[12] I. Wysłouch, *W sprawie wiecu księży*, Warszawa 1906.

[13] Zob. KDK, s. 957 oraz Jan Paweł II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998.

[14] KDK, s. 899-901.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

RODZAJE LITERACKIE W BIBLII
Ich znaczenie i funkcja w kształtowaniu mowy o Bogu

Rodzaje literackie Biblii nie stanowią retorycznej fasady, którą można zburzyć, aby odsłonić pewne treści, niezależne od ich literackich sposobów wyrazu.
Paul Ricoeur

Aktualny kontekst kulturowy przełomu tysiącleci charakteryzuje się ambiwalentnym i pełnym napięć stosunkiem do religii. Po części jest to wyraz odziedziczonej po Oświeceniu wrogości do religii w ogóle.[1] Ale również w Kościele mówienie o Bogu napotyka ogromne trudności. Wiąże się to w dużym stopniu z coraz bardziej powiększającym się rozdziałem między wiarą a życiem. Przy czym nie chodzi jedynie o pogodzenie życia z wyznawaną wiarą. Problem polega raczej na tym, że niełatwo nam dzisiaj „włączyć Boga" w nasze codzienne doświadczenie, które przeżywamy w kontekście kultury, naznaczonej symboliczną nieobecnością Boga.[2] „Mowa o Bogu" wydaje się niepotrzebna i nieprzystająca do naszego sposobu życia. Choć posługujemy się czasami językiem religijnym, to jednak jest on w wielu wypadkach bardzo odległy od przeżyć dzisiejszego człowieka i w pewnym stopniu niekomunikowalny.

Trudności z mówieniem o Bogu to tylko jedna strona problemu. Równie wielkie, jeśli nie większe przeszkody, istnieją w zrozumieniu Boga. Sprawa dotyczy nie tylko tradycyjnych zagadnień teodycei w postaci istnienia zła i niezawinionego cierpienia w świecie stworzonym przez Boga, ale także obrazów Boga, które spotykamy w Biblii. Współczesna wrażliwość na krzywdę, przemoc, nierówności, nadużywanie władzy, nie daje się łatwo pogodzić z biblijnymi obrazami Boga, w których przedstawiony On jest jako „wojownik", „król", „rozgniewany ojciec" lub „sędzia". Jeśli nawet ten rodzaj trudności nie odnosi się do wszystkich, to jednak dochodzi do głosu u tych, którzy próbują czytać całą Biblię i czasie swej lektury muszą skonfrontować się z tymi „szokującymi" obrazami Boga.

Wskazane wyżej trudności wcale nie oznaczają, że jakakolwiek mowa o Bogu jest dzisiaj w ogóle niemożliwa. Raczej stanowią wyzwanie do

odnowienia naszego języka religijnego w przekonaniu, że zawiera on szansę nowego sposobu doświadczania Boga w kontekście współczesnej kultury. Obecne przeszkody w mówieniu o Bogu nie są tak radykalnie nowe jakby się zdawało na pierwszy rzut oka, i ludzie w każdej epoce historycznej borykali się z językiem, wyrażającym ich doświadczenie religijne. Oczywiście nie chodzi o rozwiązanie wszystkich problemów związanych z lekturą i zrozumieniem Biblii. Chodzi raczej o uwrażliwienie na specyfikę języka biblijnego, która biblijnego sposobu mówienia o Bogu, nie pozwala sprowadzić na płaszczyznę naszych potocznych wyobrażeń o Nim.

1. Poetyckość języka biblijnego a język codziennego doświadczenia

Poznajemy Boga w Biblii poprzez specyficzny charakter języka, którym się ona posługuje. Czytając Pismo musimy pamiętać, że język biblijny różni się zasadniczo od języka codzienności. Nosi on cechy języka poetyckiego, który jest językiem na wskroś figuratywnym, tzn. nasyconym symbolami, obrazami i metaforami. Oczywiście należy dobrze rozumieć kategorię poetyckości, o której nie można powiedzieć, że wyraża jedynie emocje i przekazuje całkowicie subiektywne doświadczenie, niczego nie dodając do opisu rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, dzięki nadwyżce znaczenia zawartej w symbolu język poetycki umożliwia nowy sposób przeżywania świata, który jest światem odmiennym od świata naszych powszednich doznań.[3] W miarę jak język naszego codziennego życia staje coraz bardziej techniczny i jednowymiarowy, daleki od języka poetyckiego, tym trudniej nam zrozumieć mowę o Bogu wyrażoną właśnie w języku symboli. Dlatego też celem interpretacji jest uprzystępnienie poetyckości języka biblijnego, który w trakcie przyswajania sobie znaczenia tekstów biblijnych wdziera się w sferę języka codzienności i poprzez semantyczną innowację rozsadza nasze potoczne wyobrażenia o Bogu, świecie i nas samych. Tym samym otwiera on zarazem świat, w którym czytelnik za sprawą wyobraźni i wiary może zamieszkać na sposób nowego bycia w świecie.[4] Język biblijny jest oczywiście językiem poetyckim we wszystkich zakresach swojego użycia, choć w różnym stopniu. Ma on jednak swoją własną specyfikę, która polega na tym, że jego podstawową funkcją w Biblii jest nazywanie Boga, a dokładniej, artykułowanie doświadczenia Boga.[5] Obrazy Boga w Biblii służą właśnie określeniu różnorodnych zakresów tego doświadczenia. Zaczynając od Biblii poszukiwanie Boga, rezygnujemy z własnego rozumienia Boga albo przynajmniej pozwalamy na jego zakwestionowanie i modyfikację. To zaś oznacza słuchanie, które wyklucza ustanawianie siebie przez mowę. Słuchanie w sensie biblijnym nie jest przerwą w mówieniu, w której pozwalam drugiemu wypowiedzieć jego kwestię,

by móc dalej kontynuować swój wywód. Słuchanie jest rezygnacją z mówienia i w jakimś stopniu wyrzeczeniem się samego siebie – wyrzeczeniem się własnej wiedzy o sobie i przyzwoleniem, aby ktoś inny powiedział coś o mnie, czego ja sam dotąd nie wiedziałem. Ten właśnie rodzaj słuchania otwiera drogę wiary, zgodnie z powiedzeniem św. Pawła: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10, 17). Słuchanie odbywa się zawsze w czasie, ponieważ wypowiadanie słowa wymaga czasu. Stąd w słuchaniu potrzebna jest cierpliwość, aby wysłuchać do końca, nie poddając się pokusie przedwczesnego zrozumienia.

2. Rodzaje dyskursów w biblijnej mowie o Bogu

Język biblijny cechuje się nie tylko właściwościami poetyckimi, ale podobnie jak każdy ludzki język posługuje się różnymi rodzajami literackimi. Pojęcie „rodzaju literackiego" jest o tyle ważne, że zawiera ono klucz do lektury tekstu. Język biblijny jest pod tym względem niezwykle różnorodny i bogaty. Użyte w Biblii rodzaje literackie wyrażają podstawowe aspekty języka, a zarazem odzwierciedlają podstawowe zakresy naszego ludzkiego doświadczenia. Są to więc nie tyle „rodzaje literackie", ile fundamentalne dla naszego życia rodzaje dyskursów, za pomocą których zamieszkujemy, przeżywamy i wyrażamy świat. Wymieniając rodzaje dyskursów możemy je określić w dwojakim odniesieniu: do Boga oraz do ludzkiego doświadczenia. Znaczenie i funkcja obrazów Boga, występujących w Biblii zależy bowiem w dużym stopniu od rodzaju dyskursu, za pomocą których zostają one przedstawione.

Pierwszy rodzaj dyskursu jaki spotykamy, rozpoczynając lekturę Biblii, to dyskurs narracyjny. W dyskursie narracyjnym opowiada się wydarzenia, które miały miejsce w historii. Nie są to dowolne wydarzenia, które przywołuje pamięć, lecz wydarzenia podstawowe, ustanawiające tożsamość. Wydarzenia te wymienione są w wyznaniach wiary, które potwierdzają ich fundamentalny charakter. Opowiadania osnute wokół tych wydarzeń noszą często nazwę opowiadań założycielskich, ponieważ określają one pierwotną tożsamość danej jednostki czy wspólnoty. Do takich właśnie wyznań, zawierających najbardziej istotne wydarzenia, definiujące tożsamość każdego wierzącego Izraelity, należy wyróżnione przez von Rada tzw. małe historyczne credo: „Ojciec mój, Aramejczyk błądzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze ucie-

mięŝenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód" (Pwt 26, 5-9). Istotną cechą tego wyznania jest brak narratora: wydarzenia jakby same się opowiadają; mówiący nie może interweniować w ich przebieg, może je tylko opowiadać. Wyrażają one tym samym poczucie pewności i bezpieczeństwa, niezależne od opowiadającego. Ten realizm opowiadanych wydarzeń stanowi fundament tożsamości wierzącego.[6] W Biblii tożsamość osoby nie wyraża się w treści przeżyć psychicznych, lecz ma charakter narracyjny – zawiera się w opowiadanej historii. Dzisiaj skłonni jesteśmy większą wagę przywiązywać do tego, co sami o sobie myślimy lub czujemy, niż do tego, co nam się przydarzyło. Treścią zaś opowiadań biblijnych nie są jak we współczesnych powieściach psychiczne doznania, lecz wydarzenia, dziejące się w historii ludzi i narodów.[7] Wymienione wyżej cechy opowiadania determinują obrazy Boga, które korespondują z dyskursem narracyjnym.

W Biblii dyskurs narracyjny łączy się ściśle z dyskursem prawniczym (preskryptywnym), który zajmuje ponad połowę całego Pięcioksięgu. Pojęcie „prawa" nie jest nam obce. Prawo w pierwszym rzędzie ma wymiar praktyczny, tzn. zawiera zasady życia we wspólnocie. Wszyscy możemy się zgadzać z potrzebą istnienia takich zasad, problemem jest natomiast, kto jest lub ma być ich autorem. Dzisiaj „prawa" ustanawia się na mocy umowy społecznej, zawieranej w oparciu o procedury demokratyczne. W Biblii natomiast „prawo" streszcza się w symbolicznej koncepcji „woli Bożej". Stąd termin „prawo" nie oddaje w pełni całej treści tego wyrażenia. Bardziej adekwatne wydaje się być pojęcie „instrukcji", które jest bliższe hebrajskiemu słowu „Tora". Koncepcja prawa oznacza poddanie się zobowiązującej mocy zewnętrznego przepisu, co nie znajduje zastosowania w przypadku praw biblijnych. Dyskurs prawniczy w Biblii różni się od naszego rozumienia prawa pod trzema względami: prawo wpisane jest w obramowanie narracyjne i tym samym podporządkowane logice opowiadania, którego treścią jest wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu. Oznacza to, że pamięć o wyzwoleniu z Egiptu kwalifikuje instrukcje etyczne w wymiarze wewnętrznym, a nie zewnętrznym.[8] Wewnętrzna dynamika instrukcji etycznej nie ogranicza się do relacji przykazania i posłuszeństwa, która charakteryzuje tryb rozkazujący, lecz wpisana jest w większą całość, w pewien system relacji, nazwany w Biblii „przymierzem". Instrukcja etyczna w Biblii nie ma charakteru statycznego, lecz zostaje poddana dynamicznemu procesowi rozwoju treści prawa i wewnętrznej przemiany wierzącego. Dokonuje się to na dwóch płaszczyznach: od konkretnych i szczegółowych przykazań do streszczenia całego prawa w jednym

przykazaniu miłości (Pwt 6, 5-6) oraz od zewnętrznej relacji między wierzącym a prawem do jego interioryzacji w akcie wewnętrznej przemiany wierzącego (prawo wypisane w sercu). W ten sposób dyskurs prawniczy dodaje do dyskursu narracyjnego wymiar pedagogiczny: musimy się nauczyć dobrze żyć, dlatego potrzebujemy wysiłku etycznego.[9] Tak scharakteryzowany biblijny dyskurs prawniczy, włączony w narracyjną dynamikę Pięcioksięgu, określa treść znanego nam pojęcia „historii zbawienia". Nie można jej sprowadzić tylko do śladów Boga, odczytywanych w wydarzeniach założycielskich przeszłości lub w ostatecznym zakończeniu historii w przyszłości. Bóg w historii zbawienia nadaje orientację naszym praktycznym działaniom i kształtuje dynamikę rozwoju naszych społecznych i religijnych instytucji.[10]

Dyskurs prorocki charakteryzuje się podwójnym głosem: w głosie proroka brzmi głos Boga w postaci boskiego „Ja", skierowanego do ludzkiego „ty". Naturę dyskursu prorockiego najwierniej oddaje termin „wyrocznia", który z reguły zawiera zapowiedź sądu,[11] mającego nadejść w postaci „Dnia Jahwe". Niesie on ze sobą groźbę nieszczęścia, które jako realne i konkretne wydarzenie wstrząsa ukształtowaną narracyjnie tożsamością wierzącego. Proroctwo bowiem nie odnosi się jedynie do przyszłości (lub teraźniejszości), lecz w zapowiedziach sądu spogląda także wstecz, ku tradycji, która w akcie ufundowania tożsamości ludu projektuje jego przyszły los w formie absolutnej pewności i niepodważalnego poczucia bezpieczeństwa.[12] Właśnie tę pewność siebie tradycji prorok próbuje podważyć. Posłuchajmy mowy Jeremiasza, wygłoszonej w świątyni Jerozolimskiej, usiłującego ostrzec lud przed fałszywym poczuciem bezpieczeństwa, w którym ignoruje on całkowicie swoją aktualną sytuację historyczną, pokładając całą swoją ufność w religii, przekształconej w ideologię: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: Świątynia Pańska, Świątynia Pańska, Świątynia Pańska... Oto wy na próżno pokładacie ufność w zwodniczych słowach. Nieprawda? Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, palić kadzidło Baalowi, chodzić za obcymi Bogami, których nie znacie... A potem przychodzicie i stajecie przede Mną w tym domu, nad którym wzywano mojego imienia, i mówicie: Oto jesteśmy bezpieczni, by móc nadal popełniać te wszystkie występki... Uczynię temu domowi, nad którym wzywano mojego imienia, a w którym wy pokładacie ufność, i temu miejscu danemu wam i waszym przodkom, to samo, co uczyniłem w Szilo. Odrzucę was sprzed mego oblicza" (Jr 7, 4.8-10.14-15).[13] Wtóruje mu Amos, zapowiadający Dzień Jahwe: „Biada oczekującym dnia Pańskiego. Cóż wam po dniu Pańskim? On jest ciemnością a nie światłem" (Am 5, 18). Otóż właśnie przeciwko tej tradycji, projektującej iluzoryczną, bezpieczną przyszłość Izraela, występują prawie wszyscy prorocy, zwłaszcza

jednak Jeremiasz, Izajasz i Amos. Tym samym pojawia się nieuniknione napięcie pomiędzy opowiadaniem, przekazującym tradycję, zabezpieczającą podstawową tożsamość ludu a proroctwem, zapowiadającym nieunikniony sąd – napięcie, które przenosi się na płaszczyznę historii, rodząc jej paradoksalne ujęcie jako jednocześnie ufundowanej w opowiadaniu i poddanej groźbie przez proroctwo.[14] Te dwa przeciwstawne wymiary historycznego doświadczenia Izraela, wyartykułowane przez dwa rodzaje dyskursów – narracyjny i prorocki – nie dają się pogodzić w żadnej pośpiesznej i racjonalnej syntezie. Mogą one istnieć obok siebie jedynie w nierozwiązalnym napięciu jako podwójne wyznanie, utrzymane w dynamicznej jedności wyłącznie pod znakiem nadziei.[15]

Dyskurs mądrościowy wydaje się być bliski dyskursowi prawniczemu, gdyż podobnie jak ten ostatni ma zastosowanie praktyczne. Na pierwszy rzut oka można w nim odnaleźć sztukę dobrego życia, obejmującą rady eksperta, dotyczące drogi, wiodącej do prawdziwego szczęścia. W swoich praktycznych maksymach i przysłowiach zdaje się jedynie przekształcać ogólne przykazania Dekalogu w szczegółowe, konkretne wskazania.[16] Dokładniejsza analiza pokazuje jednak, że są one wyrazem głębokiej refleksji nad ludzką egzystencją, która jest próbą zdefiniowania w kategoriach etycznych losu jednostki. Wykraczając więc poza wspólnotowe uwarunkowania życia w kontekście Przymierza, dyskurs mądrościowy jest refleksją nad egzystencją każdej ludzkiej istoty, osiągając wymiar prawdziwie uniwersalny – ogólnoludzki. Wskazania mądrości nie uznają granic, które są wyznaczone przez poszczególne religie, kultury lub historyczne epoki. Celem mądrości jest każda ludzka osoba, uchwycona w tzw. sytuacjach granicznych – samotności, winy, cierpienia, śmierci.[17] Mądrość biblijna interpretuje te sytuacje jako doświadczenia tragiczne, w których tożsamość ludzkiej osoby ulega rozkładowi, a wraz z nią pojawia się również całkowita niepojmowalność Boga. Niezgodność pomiędzy sprawiedliwością a szczęściem, dochodząca do głosu w powodzeniu niegodziwych, prowadzi do głębokiego kryzysu, ujawniającego się w pytaniu o sens lub bezsens życia. Mądrość wypełnia w ten sposób jedną z najważniejszych funkcji religii, jaką jest związanie ze sobą etosu (etyczności ludzkiego postępowania) z kosmosem (porządkiem świata).[18] Nie próbuje ona jednak uzgadniać obydwu sfer, raczej łączy ona etos i kosmos w punkcie ich największego dysonansu, w miejscu, gdzie dochodzi do głosu cierpienie, zwłaszcza cierpienie niezawinione. Mądrość nie uczy nas tego, jak uniknąć cierpienia, ani też nie pokazuje nam, jak w sposób magiczny można mu zaprzeczyć lub usunąć za pomocą iluzji. Uczy nas raczej, jak wytrwać w cierpieniu, jak cierpieć god-

nie. Dyskurs mądrościowy włącza cierpienie w znaczący kontekst ludzkiego życia i ludzkiej historii, kiedy cierpienie przestaje być biernym doświadczeniem ofiary, i zyskuje walor aktywnego cierpienia w służbie miłości.[19] Ostatecznie, cierpienie odzyskuje sens jedynie w doświadczeniu intymnej zażyłości z Bogiem. Dlatego też sytuując źródło mądrości w samym Bogu (monoteizm), biblijny dyskurs mądrościowy wskazuje, że to nie rozum „wyjaśnia cierpienie, lecz mądrość, zrodzona z osobistej więzi z Bogiem. Dzięki temu właśnie mądrość nawiązuje do proroctwa. Pozornie obiektywny aspekt mądrości, nie jest pozbawiony wymiaru subiektywnego, charakteryzujące proroctwo. Mądrość, podobnie jak proroctwo jest natchnione przez Ducha Bożego i wyrasta z doświadczenia bliskości Boga.

Pozostaje wreszcie dyskurs hymniczny, ukształtowany przez biblijne hymny, które przyjmują postać pieśni chwały, dziękczynienia lub prośby. Hymny interioryzują całą historię zbawienia od stworzenia po apokalipsę. W dialogicznej strukturze ludzkiego „Ja", zwracającego się do boskiego „Ty", pieśni chwały celebrują świat jako dar Stwórcy, pieśni dziękczynne recytując dzieło wyzwolenia, wychwalają Boga Zbawcę, z kolei prośby artykułują ludzką potrzebę, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, odwołując się do Boga jako sprawiedliwego Sędziego lub miłosiernego Ojca. Tak więc dyskurs hymniczny artykułuje przede wszystkim nasze uczucia – wszystkie uczucia, nie tylko te pobożne – i włącza je w dialogiczną strukturę modlitwy, dając im podwójny kierunek: do Boga oraz do świata i samych siebie.

3. Mowa o Bogu według układu kanonicznego Biblii Hebrajskiej

Omówione wyżej rodzaje dyskursów układają się w kontekście całej Biblii w pewną sekwencję, która rządzi się swoistą dynamiką, mającą wpływ na rodzaj i kształt obrazów Boga. Ich rozkład w Biblii hebrajskiej (w swoim kanonicznym kształcie różni się ona od Biblii chrześcijańskiej, która odwzorowuje porządek ksiąg według Septuaginty) odzwierciedla także ludzki sposób przeżywania czasu, nakładając się zarazem na fazy dojrzewania człowieka.[20]

W naszym sposobie przeżywania czasu istnieje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W sekwencji tych trzech aspektów czasu nie chodzi jedynie o fakt przemijalności. Według Augustyna uobecniają się one w naszym ludzkim doświadczeniu jako współczesne sobie, wyznaczając czasowe granice naszej tożsamości poprzez pamięć, uwagę i oczekiwanie.[21] Tym trzem podstawowym aspektom czasu odpowiadają w Biblii hebrajskiej trzy główne rodzaje literackie: narracja, proroctwo i mądrość. Dzielą one nie tylko Pi-

smo na trzy części, ale definiują także zakres poszczególnych etapów w duchowym rozwoju człowieka. Opowiadania to pierwszy etap na drodze naszego dojrzewania w wierze – okres formatywny. Przeszłość w postaci tradycji, ale także naszej osobistej historii ustanawia fundament naszej tożsamości, zyskując zarazem wymiar doświadczenia nieodwołalnego. Użycie trzeciej osoby i czasu przeszłego w dyskursie narracyjnym wyzwala uczucie odprężenia i dystansu.[22] Świat opowiadań zapewnia zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, usuwając wszelkie sprzeczności i niezgodności, mogące wywołać jakiekolwiek napięcia, powodujące zagrożenie.[23] Jednocześnie wymiar etyczny wprowadzony do opowiadania przez dyskurs prawniczy sytuuje ten okres pod znakiem posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa. Ten preskryptywny aspekt opowiadań założycielskich sprawia, że wydarzenia formatywne (*the founding events*) nie przemijają, lecz trwają, wkraczając w każdy następny etap rozwoju. Prawo nadaje tym opowiadaniom wymiar kumulatywny, dotykający samej istoty przeżywanego czasu: przeszłości nie można usunąć, przekreślić lub unieważnić. Można jedynie ją zmienić, włączając w następny etap historii poprzez wysiłek jej reinterpretacji w kontekście aktualnych doświadczeń i wyzwań.

Stajemy zatem w obliczu zapowiedzi prorockich, które podejmują problem przyszłości. Przyszłość zaś dochodzi do głosu w chwili wchodzenia w dorosły etap na drodze wiary, w którym przeszłość jako tradycja zostaje poddana mniej lub bardziej radykalnej weryfikacji z perspektywy nadchodzącej przyszłości. Pierwszy, formatywny etap wiary jawi się bowiem jako pewna rodzaju naiwność, ideologiczna iluzja, w której świat przyjmuje wygląd czarno-biały, a ludzie w nim dzielą się na dobrych i złych. Proroctwo wstrząsa tym naiwnym światem i „dziecinnym" poczuciem bezpieczeństwa, opierającym się na jasnych, nie podlegających żadnej dyskusji zasadach. Zapowiedzi prorockie wkraczają w ten świat z rzeczywistym odczytaniem obecnej sytuacji, która jest o wiele bardziej skomplikowana i złożona. Tym samym ideologiczne użycie tradycji (świat dzieciństwa projektowany na dorosłe życie) zostaje skonfrontowane z prawdziwym rozeznaniem historycznej aktualności, nadając decyzjom człowieka dorosłego w wierze konsekwencje wybiegające w przyszłość. Proroctwo stawia przed człowiekiem Biblii przyszłość jako zagrożenie, ale nie w sensie nieuniknionej katastrofy, raczej jako wezwanie do zrewidowania swojej przeszłości. Dyskurs prorocki zatem nie pozwala zamknąć się w bezpiecznej przeszłości, lecz otwiera na ryzykowną i często niebezpieczną przyszłość. Więcej, proroctwo nie ogranicza się jedynie do zapowiedzi nieszczęścia, ale obejmuje także wyrocznie zbawienia, które pozwalają przeżywać przyszłość

nie tylko jako zagrożenie, ale również jako szansę na coś nowego. Przeszłość bowiem, traktowana z perspektywy zagrożeń związanych z przyszłością, widziana jest jako raj utracony, będący przedmiotem nostalgicznych westchnień i tęsknot. Wyrocznie zbawienia odwracają kierunek tych oczekiwań: z przeszłości jako raju utraconego w przyszłość jako raj odzyskany, ale inny od utraconego.

Dyskurs mądrościowy zaczyna dominować w okresie naszego dojrzewania w wierze, w którym stawką jest jakość codziennego życia w teraźniejszości. Nie chodzi tu wcale o uchwycenie jakiegoś abstrakcyjnego „teraz", lecz o uwagę skoncentrowaną na codzienności – na „tu i teraz". Uwaga zwrócona na codzienność nie oznacza poddania się temu, co doraźne, przemijalne i ulotne. Przysłowia i aforyzmy zawarte w księgach mądrościowych łączą codzienność z tym, co odwieczne i w jakiś sposób niezmienne, tj. nie ulegające przedawnieniu. Codzienność to miejsce spotkania drobnych chwil ludzkiego czasu z naszą aktywnością. Naznaczone są one maksymami, które mówią nam, jak łączyć prawość ludzkiego serca ze szczęśliwym życiem.[24] Czas codzienności nie zawiera wielkich wydarzeń, które tworzą historię. Obfituje raczej w sytuacje, które mogą stać się treścią „małych opowiadań", zamkniętych w okruchach poetyckich, opisujących to, co stanowi trwały i niezmienny sens ludzkiego życia: miłość, cierpienie, samotność, przyjaźń.[25] W tych sytuacjach granicznych chodzi o zajęcie paradygmatycznej postawy, która uznaje całą złożoność ludzkiego uwikłania w historię i dlatego powstrzymuje się przed zbyt pochopnymi sądami i jest skromna w swoich projektach i zamierzeniach. Mądrość, choć całkowicie skoncentrowana na teraźniejszości, nie rozstaje się wcale z doświadczeniem historyczności – czasu jako przeszłości i przyszłości. Wręcz przeciwnie, w doświadczeniach granicznych wychwytuje ona moment kryzysu zawarty w zapowiedziach prorockich i czyni go narzędziem osiągnięcia po-krytycznej „naiwności" – drugiej lub dojrzałej „naiwności", która zna wszystkie negatywne aspekty ludzkiego losu i wierzy w sens życia wbrew pustce i poczuciu bezsensu. Jest to wiara, której zawsze towarzyszy zwątpienie, a ciemność nigdy nie odstępuje od światła. Jest to zatem wiara pełna paradoksu, która w postawie mędrca, wyzbytego wszelkich iluzji dziecięcego świata, odbudowuje mimo wszystko postawę dziecka, z jego odzyskaną ufnością i beztroską.

* * *

Podsumowując, możemy stwierdzić, że w Biblii istnieją przynajmniej trzy, różne teologie albo sposoby mówienia o Bogu.[26] Adresatem kapłańskiej mowy o Bogu (Pięcioksiąg) jest etap formatywny w życiu człowieka. Kreśli ona wizję wspólnoty, w której rozpoczyna się droga wiary. Jest to

wspólnota odgrodzona od zewnętrznego świata, znajdująca się pod bezpośrednią władzą Boga i jego przedstawicieli (Mojżesz, Aaron), w której obowiązują w miarę jasne i proste zasady, w której także dokonuje się jednoznacznie określonych wyborów: pomiędzy posłuszeństwem i nieposłuszeństwem. Prorocka mowa o Bogu, skierowana jest do wierzącego, który wkracza w świat – świat o wiele bardziej złożony i skomplikowany niż wspólnota formacyjna. Bóg nie objawia się tutaj w kulcie i jasno sformułowanych przykazaniach. Ukrywa się w wydarzeniach kryzysu, w nagłych zwrotach historii, w których wierzący, tracąc czasami całkowicie orientację co do kierunku swego życia, musi polegać jedynie na słowie wzywającym go do nawrócenia. Wreszcie mowa mędrców o Bogu, wyprowadzając wierzącego z zawirowań historii, sytuuje go w kontekście codziennego życia. Kolejny raz zmienia się obraz Boga. Daje się On spotkać w doświadczeniach, które są wspólne wszystkim ludziom, niezależnie od ich kultury, religii czy pozycji społecznej – w doświadczeniach, które wyrażają po prostu ludzką kondycję: winy, samotności, cierpienia, przemijalności.

Każdy z tych trzech sposobów mówienia o Bogu ma swój wyznaczony obszar w kanonicznym układzie Biblii. Żadnego z nich nie można więc narzucić całej Biblii. Raczej trzeba się zgodzić, że tworzą one dynamiczną jedność Pisma w nieusuwalnym napięciu, istniejącym w ich wzajemnych relacjach. Stanowią one zarazem świadectwo pluralizmu orientacji religijnych w Biblii, które nie tylko potwierdza, ale właściwie jest także źródłem pluralizmu teologicznego w Kościele.

PRZYPISY

[1] Por. J.R. Middleton, B.J. Walsh, *Truth is stranger than it used to be. Biblical Faith in a Postmodern Age*, London 1995.

[2] Z perspektywy postmodernistycznej sytuację religii we współczesnym świecie przedstawiają materiały seminarium, prowadzonego przez J. Derridę i G. Vattimo na Capri w 1994, zebrane w tomie: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999. Por. także cały numer „Ethosu" (33-34/1996), poświęcony konfrontacji religii z postmodernizmem.

[3] Por. P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, Toronto 1977; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.

[4] Por. esej P. Ricoeura, *The Bible and Imagination*, zawarty w zbiorze: tenże, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis 1995, s. 144-166.

[5] W taki sposób definiuje podstawową funkcję języka biblijnego P. Ricoeur, *Naming God*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 217-235.

[6] P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, London 1981, s. 77-80.

[7] Por. M. Colleridge, *Life in the Crypt*, „Biblical Interpretation" 2,2(1994) s. 144.

[8] P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 82-83.

[9] Tenże, *Naming God*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 226. W podobny sposób J. Barton (*Ethics and the Old Testament*, London 1998, s. 19-36), zainspirowany pracami Marty Nuss-

baum (*The Fragility of goodness*, Cambridge 1986 oraz *Love's Knowledge*, New York 1990) wiąże ściśle ze sobą „opowiadanie" i „etykę", upatrując w tym pierwszym właściwy kontekst, umożliwiający wypełnienie przykazań; por. także Z. Pawłowski, *Odnowa moralna, Biblia i Opowiadanie*, w: *W Służbie Kościołowi i Nauce*, Włocławek 1994, s. 157-164.

[10] Por. P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 85.

[11] Oczywiście są również „wyrocznie zbawienia", dominujące np. w drugiej części Izajasza (40-55), obecne do pewnego stopnia u wszystkich proroków. Jeśli jednak chcielibyśmy proroctwo scharakteryzować w postaci jakieś jednej, podstawowej tendencji, to będzie nią właśnie zapowiedź sądu.

[12] Por. P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 173nn.

[13] Por. Iz 1,10-20 oraz Am 5,21-27.

[14] Por. P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 174.

[15] P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 81.

[16] *Tamże*, 85; por. J. Barton, *Ethics and the Old Testament*, dz. cyt., s. 14nn.

[17] Wyrażenie pochodzące od Karla Jaspersa, por. P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 177.

[18] P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 86.

[19] *Tamże*.

[20] Z takim widzeniem historii Izraela spotykamy się u Ozesza, dla którego początki Izraela, a zwłaszcza jego pobyt w Egipcie i wędrówka przez pustynię to okres dzieciństwa: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem... Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem...Byłem jak ten, co podnosi do swe policzka niemowlę, schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go" (Oz 11,1.3-4). Podobnie wyraża się Jeremiasz (por. Jr 2, 1-2) oraz Ezechiel (por. Ez 23). Czas współczesny prorokom to wiek dorosły, naznaczony wyborami między Bogiem Izraela i bóstwami pogańskimi.

[21] Por. *Wyznania*, Warszawa 1987, ks. XI, zwłaszcza nr 28.

[22] Por. H. Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzälte Zeit*, 2. Aufl., Stuttgart 1971, s. 91nn.

[23] Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, II, s. 66nn.

[24] P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 177n.

[25] *Tamże*.

[26] Por. W.A. Kort, *Story, Text, and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, London 1988, s. 132.

KS. HENRYK POSŁUSZNY

POTRZEBY W SŁUŻBIE ROZWOJU DOJRZAŁEJ OSOBOWOŚCI

Współcześnie istnieje kilkanaście różnych koncepcji potrzeb psychosomatycznych, których autorzy wskazują na potrzeby jako główne źródła mocy, napędu do działania jednostki, wyznaczania kierunku jej rozwoju, aktualizowania jej potencjałów i urzeczywistniania ich w wymiarach dojrzałej osobowości. W Polsce znana jest praca o potrzebach N. Han-Ilgiewicz,[1] koncepcja potrzeb K. Obuchowskiego[2] i mało znana koncepcja potrzeb psychosomatycznych H. Kołłątaja.[3]

Psychologiczne spojrzenie na potrzeby i rozwój

W tytule niniejszej pracy nie dodano żadnych przymiotników do terminu potrzeba. Oznacza to, że nie zamierzamy odgraniczać w naszych dociekaniach potrzeb fizjologicznych czy biochemicznych od potrzeb psychicznych. Zamierzamy rozpatrywać je łącznie, choć nie zawsze w tych samym wymiarze. Podłożem życia człowieka jest organizm. Jako organizm człowiek żyje zarówno wegetatywnie, animalnie, ale także duchowo. Pojęcie organizmu obejmuje również sferę przeżyć psychicznych, a pośrednio także całą osobowość człowieka.[4] Zdajemy sobie dobrze sprawę ze ścisłego powiązania sfery fizycznej i psychicznej człowieka. Niekiedy jest bardzo trudno rozgraniczyć zasięg, przeprowadzić linię demarkacyjną pomiędzy wymaganiami organizmu natury somatycznej a psychicznej.

Jesteśmy na przykład świadomi faktu, że w życiu dziecka, w ustosunkowaniu się do niego dorosłych, na których ciąży obowiązek opiekowania się nim i wychowania go, często daje się zauważyć niewspółmiernie silne zaakcentowanie zaspokajania potrzeb cielesnych z niepokojącym lekceważeniem potrzeb psychicznych. Lekceważenie to płynie dość często z niewiedzy oraz z tej okoliczności, że potrzeby fizyczne człowieka są o wiele bardziej dostrzegalne i oczywiste. Już małe dziecko orientuje się w nich wyraźniej, wcześniej i energiczniej sygnalizuje je, domagając się ich zaspokojenia. Potrzeby zaspokojenia głodu, ciepła, odpowiedniego posłania, świe-

żego powietrza, właściwego ubrania są manifestowane różnorodnymi napięciami. Przejawia się to bądź w czynnej reakcji przybierającej formę protestu, bądź dostrzegamy ścisłe powiązanie braków w obrębie tej dziedziny ze stanem zdrowotnym. Uchwycenie związku przyczynowego pomiędzy nieuwzględnieniem potrzeb fizycznych a połączonymi z tym niepożądanymi skutkami na ogół nie nastręcza większych trudności. Jako zespół różnorodnych funkcji organizm biologiczny spełnia główne zadanie utrzymania przy życiu jednostki i rozmnażania danego gatunku.

Podobnie organizm psychiczny jest całością zróżnicowaną, a równocześnie jednolitą. Na życie psychiczne, jak pisze Kołłątaj, składają się czucia,[5] czyli wrażenia, potrzeby,[6] namiętności i siły.[7] Przez siły rozumie autor zarówno władze umysłu jak i zdolności ciała. Możemy też wyróżnić takie funkcje organizmu psychicznego, jak wyobraźnię, pamięć, wyobrażenia, inteligencję, wolę i inne. Ale wszystkie te rozróżnienia wynikają z naukowej analizy, która rozkłada badany przedmiot na oddzielne części, aby je w ten sposób lepiej poznać. Faktycznie jednak, życie psychiczne, mimo wyraźnego zróżnicowania, tworzy nierozerwalną, organiczną całość, a życie duchowe człowieka tworzy jeden strumień psychiczny. Fakt, że człowiek ujawnia swe reakcje, że sygnalizuje niedosyt takiej czy innej potrzeby psychicznej, względnie rzadko bywa traktowany jako objaw ostrzegawczy, który domaga się zwrócenia na niego baczniejszej uwagi. Nie bierze się go jako symptomu, który powinien wywołać próby wykrycia powiązań przyczynowych oraz chęć uwzględnienia potrzeb w dostępnej nam mierze. Zdarza się często, iż sygnały niezadowolenia czy frustracji zostają zaliczane do kategorii niegrzeczności, szczególnie u dzieci czy dorastającej młodzieży, są zwalczane i tym samym tłumione. Z osiągnięć psychologii głębi wiemy, jak bardzo niebezpieczne i szkodliwe dla pełni rozwoju zdrowej i dojrzałej osobowości może stać się tłumienie reakcji, napięć i niezaspokojenie rzeczywistych potrzeb, jakich się domaga organizm psychiczny.[8]

Rozwój to następny termin zawarty w tytule niniejszej pracy, który domaga się dokładniejszej analizy. Rozwój, wzrost, rozrost w aspekcie fizycznym zawierają w sobie element ciągłej zmiany w okresie jakiegoś czasu, a w wymiarze psychicznym w okresie nieomal całego życia. Zmiany dokonują się zarówno w organizmie somatycznym, jak i w organizmie psychicznym na skutek oddziaływań bodźców, tak świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Rozwój wypowiada się nie tylko w przystosowaniu się do zmian środowiska, lecz także i to, że stopniowo przekształca się on i dojrzewa. Następstwem reagowania na bodźce wynikające z potrzeb jest gromadzenie się doświadczeń. Immanentną funkcją organizmu jest nie tylko

utrzymanie się przy życiu, lecz dążenie do rozwoju.[9] Każde doświadczenie pozostawia w danym organizmie ślady, a wyrazem tych zmian jest zasób doświadczeń nakładających się wzajemnie na siebie i ogarniętych pamięcią, które w nas, w różnych okolicznościach i w różnych formach odżywają. Psychika rozwija się jednak nie tylko przez samo ilościowe zwiększanie się zasobu doświadczenia, ale również przez różne sposoby jakościowego przetwarzania i organizowania materiału zdobytego w doświadczeniu. Psychika również narasta jakościowo, w miarę jak zdobywa i organizuje doświadczenia w celu rozwoju.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jak przebiega rozwój, jakie prawa nim rządzą, jakie są warunki, przyczyny i mechanizmy zmian rozwojowych, psychologowie wypracowali wiele teorii wyjaśniających, wiążących się zazwyczaj z określonymi koncepcjami psychologii. Mimo tego, że teorie rozwoju człowieka nie są pełne i nie do końca sprawdzone, to standardowe kryteria naukowej wystarczalności dyktują co najmniej cztery krytyczne właściwości, które muszą obowiązywać w każdej teorii faz rozwojowych:

1) Rozwój zakłada ciągłość jakościowych różnic w zachowaniu się w zmieniających się fazach i doświadczeniach.

2) Rozwój ma charakter ciągły, a zarazem stadialny. Każde stadium stanowi odrębną całościową strukturę i organizację złożoną z szeregu struktur cząstkowych. Kolejność stadiów jest stała i nieodwracalna, przyporządkowana do wieku życia, a granice czasowe mogą różnić się zależnie od warunków kulturowych i właściwości indywidualnych, lecz porządek rozwoju musi pozostać ten sam od jednostki do jednostki.

3) Rozwój musi zakładać spójność strukturalną faz; to znaczy zachowanie w poszczególnych fazach musi mieć udział we wspólnej koncepcyjnej bazie.

4) W rozwoju musi być hierarchiczna integracja struktur od fazy do fazy, tak że późniejsze fazy wcielają się i poszerzają się w bazach wcześniejszych. Przykładowymi teoriami są tutaj: sensoryczno-motoryczna teoria rozwoju Gesella,[10] teoria umysłowego rozwoju Piageta,[11] teoria rozwoju moralnego Kohlberga,[12] psychoseksualna teoria rozwoju Freuda[13] i w końcu teoria faz rozwojowych człowieka podana przez Eriksona.[14]

Potrzeba poczucia wzrostu, rozwoju psychofizycznego w jego wszystkich wymiarach należy do istoty życia człowieka bez względu na wiek i stanowi to najdonioślejszą jego cechę oraz piękno jego potencjału w momencie już samego poczęcia, mała istota ma stać się dużą i dojrzałą. Wizja stawania jest wizją realną, w dużym stopniu zapewnioną każdemu człowiekowi. W człowieku wzrusza nas nie tylko to, co jest już obecne – realne własne „ja", nie

to, czym on kiedyś będzie – jego idealne własne „ja", lecz właśnie – jego stawanie się. Stawanie się zarówno w wymiarze indywidualnym, jako jednostka, i również w wymiarze grupowym, w wymiarze związków międzyosobowych.[15] Potrzeba wzrostu na różnych poziomach jest potężną dźwignią w życiu każdego człowieka bez względu na wiek, a szczególnie w życiu dziecka. Właśnie dlatego tak olbrzymią rolę w życiu dziecka odgrywa rozumna i celowo dozowana zachęta, uczestniczenie i współprzeżywanie z nim jego progresu. Słuszne zatem jest twierdzenie, że człowiek, który nie konstatuje własnego rozwoju, szczególnie w jego wymiarze dojrzałej osobowości, nie jest szczęśliwy, nie posiada psychicznego bezpieczeństwa w sobie.

Rola potrzeb w formowaniu dojrzałej osobowości

Terminologia „dojrzała osobowość" zawarta w tytule tego artykułu domaga się przynajmniej krótkiej analizy. Dwa słowa wchodzą tutaj w grę. Pojęcie o swoistym ładunku treściowym: „dojrzewanie" jest pojęciem wypowiadającym treść zawartą jeszcze w potencjałach genetycznych lub już w procesach samo realizowania się. Choć współczesna psychologia niechętnie używa pojęcia „dojrzałość", ale rozumie przez nie stan właściwie i prawidłowo zrealizowanych zamierzeń i treści wyznaczonych przez genetyczną dziedziczność. Dojrzewanie i dojrzałość krążą wokół głównego zagadnienia wkładu genetycznej dziedziczności i środowiska w procesy dojrzewania i ostatecznie w samą dojrzałość osobowości. Każdy rozwojowy proces wymaga tak genetycznego jak środowiskowego wkładu, wbudowywania się w obraz własnego „ja", w obraz osobowości, nowych doświadczeń dostarczanych, zarówno przez czynniki genetyczne, jak i środowiskowe.[16]

Dojrzewanie dotyczy zmian, jakie zachodzą w somatycznym i psychicznym funkcjonowaniu życia podczas procesów i faz wzrastania od jego poczęcia poprzez całą jego rozciągłość. Wzrost odnosi się do rozwoju wielu sprawności i zdolności psycho-somatycznych, które dokonują się zgodnie z genetycznym planem dojrzewania. Wkład środowiska może modyfikować do pewnego stopnia genetycznie odziedziczone predyspozycje. Rozwój ciała i rozwój życia psychicznego są zdeterminowane poprzez materiał genetyczny i środowiskowy. Innymi słowy, chodzi tu o ustalenie i zrozumienie, w jakim zakresie dojrzała osobowość i jej zachowania są zdeterminowane przez dziedziczność genetyczną, a w jakim zakresie są produktem nauczonych doświadczeń. Jądro życia wbudowane przez geny kieruje psychosomatyczny rozwój istoty ludzkiej w sekwencjach przewidywalnych, tak że wzrost psychosomatyczny wyjawia się stopniowo od wewnątrz, a dojrzewanie odnosi się do tego procesu wyjawiania się. Dojrzewanie wpisuje w obraz osobowości

systematyczne zmiany dokonujące się w zakresie funkcjonowania somatycznego i zachowania psychicznego, które są uzależnione od czynników genetycznych, które pobudzają zmiany dojrzałościowe, co czyni jednostkę gotową na dalsze, nowe doświadczenia i uczenie się; od czynników chemicznych w prenatalnym i postnatalnym środowisku, jak również od czynników sensorycznych, które są stałe dla wszystkich gatunków, jak na przykład siły grawitacji albo podstawowe kontakty społeczne.[17]

Sekwencje dojrzewania są zdeterminowane przez interakcję dokonującą się w granicach warunków dziedziczności genetycznych i w granicach warunków środowiskowych właściwych dla danych gatunków. Środowisko jest tutaj widziane jako bodziec, który inicjuje procesy i dyktuje sposoby, według których genetyczne procesy się ujawniają. Można by zatem uznać, że 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.[18]

Dojrzała osobowość była i jest dalej przedmiotem nie tylko badań naukowych, ale zainteresowań każdego myślącego człowieka, który schodzi w głąb – do samych źródeł swej natury, jakby wyczuwając, że ona leży u podstaw wszystkich umiejętności człowieka.[19] Natura rozumiana jako zespół praw fizycznych i psychicznych,[20] którym poddany jest człowiek w swym istnieniu, rozmnażaniu jak również rozwoju, staje się punktem wyjścia dla rozważań nad prawami wzrostu dojrzałej osobowości. Człowiek dojrzały postępuje moralnie i zgodnie z prawem, buduje prawidłowe związki osobowe z innymi członkami społeczności ludzkiej. Stąd też dojrzała osobowość wypowiadająca się w etycznym i społecznie akceptowanym zachowaniu ma swoje źródło i uzasadnienie w strukturze psychofizycznej człowieka.

Rozwój osobowości człowieka jest uzależniony od warunków ekologicznych, od środowiska naturalnego zewnętrznego i wewnętrznego. Człowiek jest obdarzony wrażliwością na zmiany tych środowisk. Ustosunkowuje się do nich w sposób swoisty i indywidualny. Odrębność osoby ludzkiej zaznacza się już bardzo wcześnie. Domaga się ona stworzenia określonych warunków niezbędnych dla pełnego zdrowego i dojrzałego rozwoju, ciągle się zarysowującej i nabierającej psychofizycznych kształtów osobowości. Uwarunkowania te nie mogą być jedynie wynikiem teoretycznej wiedzy i apriorycznych założeń świata wychowawczego i świata odbiorców czekających na gotową, zdrową i dojrzałą osobę. Muszą one oprzeć się na znajomości

prawdziwych potrzeb zawartych w psychofizycznej naturze człowieka, a co zatem idzie na dostarczaniu odpowiednich wartości zgodnie z naturą ich wymagań.

Każdy praktycznie myślący człowiek chce wiedzieć, chce rozumieć znaczenie osobowości normalnej, zdrowej, dojrzałej. Trzy pojęcia: „normalny", „zdrowy", „dojrzały", często w literaturze psychologicznej są używane zamiennie. Człowiek chce wiedzieć, co determinuje formowanie osobowości dojrzałej. Jeżeli czynniki pobudzające działanie jakiegokolwiek przedmiotu nazwiemy czynnikami dynamicznymi, powstaje pytanie, jakie są czynniki dynamizujące wzrastanie człowieka i dojrzewanie jego osobowości. Gdzie należy szukać czynników dynamizujących rozwój i dojrzewanie osobowości. Odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej prosta. W psychologii różnie ją formułowano czy jeszcze różnie się ją formułuje, posługując się takimi terminami, jak: „popędy", „instynkty", „motywy",[21] „ergi", „engramy" czy „postawy uczuciowe",[22] „libido",[23] mieszając nieraz ze sobą znaczenia tych pojęć. Tym wszystkim odpowiedziom wspólna jest koncepcja, według której w organizmie działają pewne swoiste siły, moce wewnętrzne, popychające go do działania określonego rodzaju, które określa się zwykle we współczesnej psychologii nadrzędnym terminem „potrzeba". Można by więc powiedzieć, że czynnikami dynamizującymi formowanie i dojrzewanie osobowości są potrzeby i co do tego psychologowie współcześni są na ogół zgodni; różnice zaczynają występować z chwilą, gdy stawia się pytanie, co to jest potrzeba?

Ci autorzy, którzy posługują się terminem „potrzeba", różnie go określają. Według znanej definicji Camerona potrzeba psychiczna jest to stan niestabilnej lub zaburzonej równowagi w zachowaniu się organizmu, przejawiający się zwykle jako przedłużająca się czynność i napięcie.[24]

Murray definiuje potrzebę psychiczną jako siłę, moc fizykochemiczną działającą w mózgu, która organizuje percepcję, napęd do działania w celu zmiany sytuacji niezadowalającej, wywołującej stan napięcia w osobowości jednostki.[25]

Współcześnie istnieje kilka czy kilkanaście poglądów na temat potrzeb psychicznych zależnie od wyznawanej koncepcji psychologii. Radykalne zmiany dokonują się w zakresie widzenia własnego „ja", rozumienia obrazu siebie i ludzkiej osobowości z wejściem w życie psychologicznej koncepcji kognitywizmu i koncepcji psychologii humanistycznej. Kognitywizm wyłonił się w ostatnich trzech dekadach jako bezpośrednie wyzwanie ograniczonych perspektyw behawioryzmu. Sednem sprawy kognitywizmu jest ludzkie myślenie i wszystkie z nim związane procesy widzenia, zauważa-

nia, pamiętania, oczekiwania, rozwiązywania problemów i świadomości. Z perspektywy kognitywizmu ludzie działają, ponieważ myślą, i ludzie myślą, ponieważ są unikalnie wyposażeni, by myśleć zgodnie z zamierzeniami natury ludzkiej. Według psychologów myślenia informacje o bodźcach wychodzących z potrzeb i ich interpretacje są co najmniej ważne na tym samym poziomie co same potrzeby w determinacji procesów rozwojowych dojrzałej osobowości. Ci sami psychologowie twierdzą, że ludzie nie tylko są stworzeniami reaktywnymi, ale są także stworzeniami aktywnymi w procesach wybierania i tworzenia odpowiedniego środowiska psychicznego, w którym ma się odbywać wzrost i dojrzewanie ludzkiej osobowości. Teorie psychologii myślenia wskazują, że zachowanie w procesach rozwoju i dojrzewania osobowości jest tylko częściowo determinowane przez bodźce poprzedzające i konsekwencje zachowania przeszłości. Niektóre najbardziej istotne zachowania w procesach wzrostu i dojrzewania osobowości wyłaniają się całkowicie z nowych twórczych procesów myślenia, a nie tylko z utorowanych już dróg używanych w przeszłości.[26]

Koncepcja psychologii humanistycznej, zwana również psychologią wzrostu lub psychologią zdrowia, odsłania nowe podejścia do rozwoju i dojrzewania osobowości. Ten rodzaj psychologii nie zajmuje się chorą stroną ludzkiej natury, ale wręcz przeciwnie zajmuje się jej zdrowymi pokładami. Celem psychologii wzrastania nie jest leczenie nerwicy czy psychozy, a jeżeli nawet tak, to poprzez wyzwalanie ogromnych złóż ludzkich potencjałów i możliwości w celu aktualizowania ludzkich zdolności, osiągania możliwie najwyższego stopnia dojrzałości psychiki ludzkiej i znalezienia głębszego oraz prawdziwego znaczenia życia ludzkiego. Psychologia wzrostu usiłuje poszerzyć i uaktywnić potencjały zawarte w skarbcu ludzkiej natury, o które, poprzez sygnały napięć i kryzysów, upominają się potrzeby psychosomatyczne. Aktualizacja, osiąganie zamierzeń, ekspansja własnego „ja", w celu osiągnięcia wyższego i dojrzałego poziomu własnej świadomości i samoaktualizacji, odkrycia potencjałów własnej wewnętrznej natury, a poprzez to określenie i ustalenie własnej tożsamości, osiągnięcie oczekiwanej i dojrzałej autonomii i wreszcie określenie natury tej wzbogaconej i dojrzałej osobowości ludzkiej, to są perspektywy psychologii wzrastania i urzeczywistniania dojrzałej osobowości.

Tacy psychologowie jak: Gordon Allport,[27] Abraham Maslow,[28] Carl Rogers[29] i inni, starają się określić, jaka jest natura zdrowej, dojrzałej osobowości, co jest tą mocą uaktywniającą, by potencjały drzemiące w naturze człowieka mogły być aktualizowane i urzeczywistniane w tworzącym się bycie osobowości, by były lepsze, doskonalsze pełniejsze, niż są. Wska-

zują też na to, że wśród podstawowych dążeń człowieka jest dążenie do rozwoju. Człowiek powinien wspinać się do osiągnięcia pełni swych możliwości. Wszyscy też są zgodni i przekonani o tym, że zdrowa dojrzała osobowość jest czymś więcej niż nieobecnością neurotyzmu i psychozy.

PRZYPISY

[1] Por. N. Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1959, s. 73-121.

[2] Por. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1965, s. 86-117.

[3] H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, Kraków 1810, s. 37-38.

[4] S. Szuman, *Natura, osobowość i charakter człowieka*, Kraków 1995, s.14.

[5] H. Posłuszny, *Hugona Kołłątaja filozoficzno-psychiczna koncepcja człowieka*, Lublin 1962, s. 4 (mps w bibl. KUL).

[6] Tamże.

[7] Tamże.

[8] Por. L. *Rulla, Depth psychology and vocation, a psycho-social perspective*, Rome 1971, s. 106-114.

[9] Por. H. Posłuszny, *Changes over time in reference group and sociometric choices*, London 1973, s. 23-24, 352-365.

[10] A. Gesell, *The first five years of life. The preschool years*, New York 1940.

[11] J. Piaget, *Narodziny inteligencji dziecka*, Warszawa 1966.

[12] L. Kohlberg, *Moral development. International Encyklopedia of the Social Sciences*, t. 10, New York 1968.

[13] S. Freud, *Study in Psychosexualty*, New York 1947.

[14] E. Erikson, *Childhood and society*, New York 1963.

[15] Por. H. Posłuszny, *Changes over...*, dz. cyt., s. 309-312.

[16] Por. R. Plomin, G.E. Mclearn, *Nurture and Psychology*, Washington 1993, s. 132-134.

[17] G. Gottlieb, *The psychobiological approach to developmental issues. In Handbook of child psychology: Infant and developmental psychology*, New York, 1983, s. 1- 26.

[18] H. Posłuszny, *Psychiczne uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego*, „Studia Włocławskie" 1(1998) s. 179-193.

[19] Por. H. Kołłątaj, *Uwagi nad trzema imperatorskimi ukazami. Korespondencja z Tadeuszem Czackim i listy w przedmiotach naukowych*, t. 1, Kraków 1844, s. 163-164.

[20] H. Posłuszny, *Hugona Kołłątaja...*, dz. cyt., s. 3-4.

[21] Por. K. Obuchowski, *Psychologia dążeń...*, dz. cyt., s. 38nn.

[22] R.B. Cattell, *The Scientific Analysis of Personality*, London1967, s. 176-184.

[23] S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York 1933, s. 92-96.

[24] N. Cameron, *The psychology of behaviour disorders*, Cambridge 1947, s. 27-36.

[25] H. Murray, *Explorations in personality*, New York 1953, s. 123-124.

[26] Por. *Psychology*, F. Zimbardo [et al.], London 1995, s. 11-13.

[27] G. Allport, *Pattern abd Growth in Personality*, New York 1961, s. 264-267.

[28] A. Maslow, *Towards a psychology of being*, New York 1968, s. 47-53.

[29] C. Rogers, *Client-Centered Therapy*, Boston 1951, s. 119-124; tenże, *On becaming a person*, Boston 1961, s. 76-92.

SUMMARY

A radical change is occurring in the way in which some psychologists are viewing the human personality.This article focuses on one major aspects of the study of so called growth psychology. It focuses on mature personality or healthy personality, and it is concerned not with the sick side of human nature but with the healthy side. It is concerned with inborn

sources of energy which direct the organism to growth and maturation. The purpose of growth psychology is not to treat victims of neuroses and psychoses, but to explore and release the vast human potential for actualizing and fulfilling one's capabilities and for finding a deeper meaning in life. Growth psychology attempts to expand, enlarge and enrich the human personality.

Maturation may be defined as the ripening of innate forces and behaviourial tendencies in the absence of training and experience. The ripening may involve native processes of differentiation,of integration and of consistency between needs and values. The conception of maturation has of necessity been embraced by those who are interested in the native factors in growth. It is obvious that the more one leans on heredity the more one must depend on maturation. At the outset it must be granted that there is indisputable evidence in favour of two kinds of maturation. In the first place, it is clear that the nervous system as a whole ripens in its capacity for the retention of experience and for intelligent adaptation in new situations. Anather type of maturation indisputably occurs is the unlearned ripening of motor co-ordinations and capacities such as creeping, walking, climbing, swimming, laughter, and vocalization. It is growth from within, not outer training that develops the ability, that what people think, desire, or aspire to, makes a diffrence in the process of development and maturation of personality. The interaction between person and situation plays a crucial role. Individual behaviour is not determined by the situation as such, but rather by the interpretation of that situation by the person. The central role of cognotive factors must be perceived in the activities of motivated needs. The activities of motivated needs canot be understood by only looking at the interplay between bioligical forces and situational factors. In between these two, there are thinking, appraising, choosing and deciding persons. Apparently there is more than mechanistic drive reduction of tensions that makes the human organism tick. It seems to be true that motivation which drives needs into action comes not from abjective realities but from our subjective interpretation of them. Cognitive approaches to the activities of motivated needs put higher mental processes in charge of the acting self, rather than physiological arousal, biological mechanisms, or physical stimulus features. These approaches explain why human beings are often more motivated by imagined future events than by stimulus factors in the immediate environment. Cognitive motivation gives cognition a central place in the motivating process of the needs activties.

Needs contribute to the development and maturation of personality by bringing out every inherited potential. all the potentials develop by virtue of an inherent maturational capacity. But none of these qualities are in themselves independent units of personality. They contribute to the formation of personal dispositions, but their influence must be combined with the demands made by the environmrnt upon the individual. Goals and purposes are not inherited, unless one grants that vague primordial need to live. Special interests and potentials develop, as do traits and attitudes, through the many sided effort of the individual to find a balanced position for himself in the world he has to live in. Maturation presents him with new internal situations to which he must adjust. With effectance motivation as a general energise, people, in interaction with others, give meaning to their external and internal world. in this way they become competent persons. Mature members of their contemporary societies knowing how to bevhave in all possible sit«uations in order to attain the desired goals on which they place value. Cognitive motivation has to do with understanding and getting a grip on the world around us. It feels good when we know how to behave and how to reach goals we have set ourselves. It is not maturity that counts: it is self – determined maturity that matters. People through self – determined maturity become outonomous persons. People do not enjoy being in control of all activities in general, but rather of specific activities they choose to perform. They are motivated to be the cause of their own behaviour, to be autonomous agents. Hence, the central aspect of mature pesonality is our outonomous and conscious intentions. The intentional nature of the mature personality unifies and itnegrates the total personality.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

NOWA EWANGELIZACJA I DUSZPASTERSTWO NA TLE PRZEMIAN W ŚRODOWISKU MŁODZIEŻOWYM

Dokonując najprostszego podziału młodzieży na „dobrą" i „złą", można bez wątpliwości uznać, że pierwsza grupa stanowi zdecydowaną większość. Inaczej przedstawia się obraz młodzieży w publikacjach naukowych: najwięcej miejsca poświęca się młodzieży trudnej, chuligańskiej, bezideowej i cynicznej, przestępczej.[1] Wynikiem takiego podejścia jest popularny w polskim społeczeństwie pogląd, że młodzież jest zła, zepsuta, agresywna, negatywnie nastawiona do wartości ewangelicznych i praw podstawowych.[2] Publikacje naukowe poświęcone młodzieży pilnej, uczciwej, zdyscyplinowanej, jednym słowem – dobrej, często są wcale niezauważone, a jeżeli już nagłaśnia się zawarte w nich pozytywne treści, to czyni się to bez przekonania.[3]

Obraz młodzieży polskiej domaga się zatem rzetelnego studium. Sprawy młodzieży trudnej, patologicznej, poddanej wpływom grup przestępczych stanowią margines problemów świata młodych ludzi, dlatego należy z uwagą przyjrzeć się im, ale jednocześnie traktować je jako osobny temat rozważań nad sytuacją młodzieży polskiej. Pozwoli to przedstawić właściwy „stan" całego pokolenia młodzieży, w którym wartości ewangeliczne i prawa podstawowe spełniają rolę zasad życia w codzienności, z różną tylko konsekwencją przez poszczególnych młodych ludzi realizowanych.

I. Młodzież w procesie przemian społeczno-kulturowych

Jedną z ważniejszych zasad, które należy uwzględnić w interpretacji zachodzących przemian, jest zbawczy plan Boga wobec człowieka i świata. Używając metafory można powiedzieć, że istnieje „kod religijny", „model człowieka i świata", albo „zaczyn ewangeliczny" nie podlegający przemianom zachodzącym w świecie, który decyduje o kierunkach rozwoju człowieka. Jest on oparty na niezmiennych zasadach: prawdy, sprawiedliwości, miłości, wolności. Teologiczna interpretacja rzeczywistości jednoznacznie odrzuca poglądy o dialektycznej zależności między rozwojem człowieka

a przemianami w świecie. Sobór Watykański II określa to w następujący sposób: „Porządek [...] społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót. [...] Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę. Żeby tego dokonać, trzeba wprowadzić odnowę w sposobie myślenia i szeroko zakrojone przemiany życia społecznego. Duch Boży, który przedziwną opatrznością kieruje biegiem czasu i odnawia oblicze ziemi, pomaga tej ewolucji. Zaczyn zaś ewangeliczny wzbudzał i wzbudza w sercu człowieka nieodparte żądanie godności" (KDK, 26).

Dynamicznie określony „zaczyn ewangeliczny" domaga się szeroko zakrojonych przemian życia społecznego. Można zatem stwierdzić, że „kod społeczno-kulturowy" ulega stałym modyfikacjom w kierunku dobra osób. Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie kultury. „Kultura od chwili powstania tworzy układ generujący, który utrzymuje i powiela w sposób niezmienny zjawiskową złożoność społeczeństwa. Jednakże kod kulturowy [...] podlega różnicującym go modyfikacjom, których źródłem mogą być przemiany ekosystemowe, transformacje «niszy», innowacje morfogenetyczne dochodzące do głosu w praktyce jednostkowej, a wraz z rozwojem społeczeństw mnożą się źródła innowacji i zakłóceń".[4]

Współczesny młody człowiek wchodzi w dziedzictwo religijne i kulturowe z oczekiwaniem na skuteczną pomoc w integralnym rozwoju swojej osoby i określenia możliwości włączenia się w pozytywne przemiany życia społeczno-kulturowego.[5] Odpowiedzialność za młodych ludzi jest tym większa, że posiadają oni potencjał życiowy, oparty na godności osoby ludzkiej i powołaniu do życia w prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, który jest owym czystym „zaczynem ewangelicznym". Młodzież ma więc prawo oczekiwać od społeczeństwa zapewnienia im wszystkiego, czego potrzebują do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, „jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej" (KDK, 26). Wszelkie zachodzące procesy w wymiarze społeczno-kulturowym, a przede wszystkim działania pastoralne Kościoła uwzględniające cele nowej ewangelizacji, powinny być tak ukierunkowywane, aby na pierwszym planie było dobro człowieka, któremu do pełnego i integralnego rozwoju potrzebna jest religia.[6]

1. „Kategoria" młodzieży

Duże znaczenie dla nowego spojrzenia na młodzież miała zmiana w sposobie ujmowania okresu młodzieńczego w rozwoju człowieka. Dawniej, w społeczeństwie typu statycznego, wiek młodzieńczy był traktowany jako okres przejściowy w życiu i rozwoju społecznym człowieka. Współcześnie w naukach pedagogicznych pojawiła się nowa tendencja w podejściu do tego okresu. Ludzi młodych traktuje się jako specyficzną grupę, złożoną z jednostek, które wywierają określony wpływ na życie społeczno-kulturowe. W ten sposób dokonała się istotna zmiana w określeniu miejsca młodych ludzi w społeczeństwie. Młodzież jest nie tylko świadkiem przemian w życiu społeczeństwa, do którego należy, ale jest też jednym z głównych twórców tych przemian.[7]

Kategoria młodzieży została wyodrębniona w wyniku przemian społeczno-kulturowych, w których osoba ludzka nie zawsze była zasadą, podmiotem i celem wszystkich „urządzeń społecznych" (por. KDK 25), co doprowadziło do poważnych błędów wychowawczych i pojawienia się różnego rodzaju problemów w środowisku młodzieży.

W nowej ewangelizacji problemy młodzieży trudnej mieszczą się w misji głoszenia Chrystusa w społecznościach zdechrystianizowanych. Jest to ponowna ewangelizacja, w której główną rolę odgrywają specjalne akcje ewangelizacyjne czy przedsięwzięcia duszpasterskie, których celem jest budzenie wiary, wewnętrzna przemiana i formowanie postawy chrześcijańskiej (por. EN, 56, 18-19). Te działania charakteryzuje m.in. zaangażowanie i współpraca świeckich katolików, zwłaszcza młodych, a także nowo nawróconych, którzy zdolni są do podjęcia pracy ewangelizacyjnej z ludźmi z marginesu społecznego, ze środowisk patologicznych, a także ofiarami działania sekt,[8] ale w ścisłej współpracy z duszpasterstwem zwyczajnym, opartym na pośrednictwie zbawczym Kościoła. W takich działaniach ewangelizacyjnych zakłada się również współpracę z duszpasterstwem parafialnym i to zarówno personalnie, jak również strukturalnie.

Wszelkie przemiany dotyczące człowieka (religijne, kulturowe, społeczne, polityczne, ekonomiczne itd.) niosą ze sobą zarówno nowe możliwości rozwoju, jak też nowe zagrożenia, zwłaszcza dla głoszenia Ewangelii. Na prawdy ewangeliczne powołują się bowiem również działacze sekt. Trafiają oni przede wszystkim do młodzieży poszukującej prawdy, ale jednocześnie potrzebującej akceptacji, wiary w siebie. Wiąże się to jednak z dokonaniem wyboru: przyjąć czy odrzucić „Chrystusa ewangelicznego"?

W innym wymiarze, ściśle związanym z głoszeniem Ewangelii przez Kościół, również pojawiała się konieczność podjęcia decyzji: przyjąć czy

odrzucić Ewangelię Chrystusa? Zarówno przyjęcie jak i odrzucenie Ewangelii jest jednak tylko pierwszą możliwością wyboru, gdyż drugą propozycją jest zrozumienie, którego potrzebują zarówno ci, którzy ją przyjęli, jak i ci, którzy jej nie przyjęli. Ci, którzy Ewangelię Chrystusa przyjęli, nie otrzymują żadnych przywilejów z tego tytułu, tak jak ci, którzy jej nie przyjęli, nie są całkowicie odrzuceni. Chrześcijanie, którzy słuchają Ewangelii i przyjmują jej prawdę, mają ją wprowadzać w życie. Ludzie, nawet ochrzczeni, którzy nie są w stanie słuchać Ewangelii i nie potrafią według niej żyć, potrzebują nowej ewangelizacji.

W nowej ewangelizacji, przyjmując za podstawę „nowość" Ewangelii, która jest „Dobrą" Nowiną, nie istnieje realna możliwość odrzucenia jakiegokolwiek człowieka, który nie przyjmuje orędzia Chrystusowego. Prawdy ogłoszone przez Chrystusa w Ewangelii mają uniwersalny charakter „ontycznego dobra", które jedynie istnieje. Każda forma odrzucenia Ewangelii jest więc w istocie tylko niezrozumieniem Prawdy, co w konsekwencji objawia się nieuznawaniem, zepsuciem lub wyniszczeniem tego „dobra". To odrzucenie „dobra" można rozpatrywać w aspekcie metafizycznym, etyczno-psychologicznym (w wymiarze świadomości, wolnej woli, motywacji), egzystencjalnym, jednostkowym lub społecznym. Należy zatem stwierdzić, że odrzucenie Ewangelii może wynikać z niezrozumienia prawdy (prawda nie zaistniała „ontycznie", czyli nie stała się „dobrem" obiektywnie istniejącym, a w jej miejsce tworzony jest „subiektywny system prawdy") lub z negacji (nieuznawania) niezrozumianej prawdy (wymiar etyczno-moralny, sfera decyzji i wolnego wyboru) – oznacza to w konsekwencji niedotarcie do istoty „dobra" orędzia Prawdy Chrystusowej. Niezrozumienie może mieć tez wymiar egzystencjalny, co w praktyce oznacza rozmijanie się doświadczenia wiary i życia codziennego, prawdy poznanej z Ewangelii i mądrości tego świata. Zrozumienie prawdy otwiera drogę rozwoju i to zarówno w wymiarze osobowym jak i wspólnotowym.

Nie można zatem mówić o przyjęciu lub odrzuceniu Dobrej Nowiny, gdyż w kontekście „dobra" nie ma tu alternatywy, albowiem nie ma „nie-Ewangelii" i nie istnieje „nie-Dobro", a tym samym nie ma możliwości podjęcia decyzji i dokonania wyboru. Ewangelię można tylko przyjąć na różnym poziomie zrozumienia.[9] Alternatywa pojawia się zatem, gdy rozpatrywana jest kwestia zrozumienia lub niezrozumienia orędzia ewangelicznego, uwierzenia lub nie uwierzenia Prawdzie, życia według nauki Chrystusowej lub według filozofii „świata".[10] Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że Prawdy ewangelicznej nie da się „ominąć" w codzienności. Bóg nieustannie przemawia do człowieka. Z tego słuchania Słowa rodzi się wiara.

Raz tym słowem Boga będzie radość, innym razem smutek. Raz Bóg przemówi w modlitwie, a innym razem będzie przemawiał przez człowieka albo przez wydarzenie.

Młody, niedojrzały człowiek nie jest w stanie przyjąć orędzia ewangelicznego, bo bardziej potrzebuje prawdy, niż jest w stanie ją zrozumieć, ale jest otwarty na dialog, którego punktem wyjścia są problemy egzystencjalne codziennego życia. W tym dialogu należy jednak wziąć pod uwagę, że Ewangelia ma swój „język" i człowiek ma swój „język" – nowa ewangelizacja ma doprowadzić do nawiązania łączności między nimi i umożliwić spotkanie, które w konsekwencji stworzy warunki do porozumienia miedzy tymi „językami", co wymaga odwołania się do mocy Ducha Świętego.

Człowiek nie jest w stanie nic dodać do orędzia ewangelicznego, a także nie może nic w Ewangelii zmienić. Nowa ewangelizacja jest jak „klucz", dzięki któremu chrześcijanin otrzymuje dostęp do skarbca nauki Chrystusowej. Z Ewangelii człowiek dowiaduje się, „dlaczego potrzebuje wiary", poznaje, „w co powinien uwierzyć" i uczy się, „jak wierzyć", ale Ewangelia jest też źródłem prawdy o człowieku i jego życiu. Nowa ewangelizacja uczy żyć według prawdy Chrystusowej jednocześnie wprowadzając w zbawcze tajemnice wiary.

Nowa ewangelizacja, ta sama co pierwsza, kierowana jest do nowego człowieka, po to, aby odkryć przed nim to, co niezmienne, Boże, objawione, ogłoszone przez Chrystusa w Ewangelii. Nowa ewangelizacja skierowana jest do takich ludzi, jakimi oni są. Niemniej ważne jest podkreślenie tego, że dokonuje się to w takich czasach, uwarunkowaniach społecznych, kulturowych, politycznych, jakie są. Ewangelizacja nie zmienia tych uwarunkowań, nie tworzy struktur, nie dopasowuje się do wymagań czasu – jest głoszona w takich czasach, w takich warunkach, jakie są. F. König twierdzi, że „nową ewangelizację można tylko w ten sposób rozumieć: nowe głoszenie Ewangelii w świecie, który w ostatnich dziesiątkach lat bardzo mocno się zmienił. Ewangelizowanie w nawiązaniu do różnych kultur narodów, których język, tradycje i zwyczaje w ważnych punktach różnią się od zachodnich. Słusznie zatem dzisiaj, przede wszystkim w krajach misyjnych, postuluje się idąc całkowicie po linii Soboru Watykańskiego II, «inkulturację» chrześcijańskiego przepowiadania".[11]

2. Przemiany związane z inkulturacją Ewangelii

Ma to ogromne znaczenie w kontekście duszpasterstwa młodzieży. Nowa ewangelizacja wnosi w to duszpasterstwo żywe słowo prawdy Chrystusowej i jest pozytywną reakcją Kościoła wobec osłabienia wpływu Ewan-

gelii (wiary, religii) na życie młodych chrześcijan. Na prawdy ewangeliczne powołują się również działacze sekt. Trafiają oni przede wszystkim do młodzieży poszukującej prawdy, ale jednocześnie potrzebującej akceptacji, wiary w siebie. Dzieje się tak dlatego, że w długim procesie inkulturacji, obejmującym również dostosowywanie Ewangelii „czy to do zdolności zrozumienia przez ogół, czy też wymagań mędrców" (KDK, 44), prawda ewangeliczna ulegała znacznym przemianom w sposobach jej komunikowania, które często prowadziły do jej wypaczenia, zaciemnienia, zagmatwania i deformacji. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy było to, że w wielu wypadkach interpretacje, często bardzo indywidualne, komentarze egzegetyczne, hipotezy biblijno-teologiczne, pionierskie poszukiwania teologów nieraz prowadzące w ślepy zaułek, przyjmowane były przez wiernych chrześcijan jako „prawdy objawione".

Inna przyczyna tkwi w tym, że wartości wywodzące się z samej Ewangelii wywierały wpływ nie tylko na ludzi, ale też na kulturę, a przez nią na życie społeczne. Niektóre z nich, choć swoje źródło mają w Ewangelii i z niej się wywodzą, i jako takie były głoszone przez Kościół, znalazły się obecnie poza nim, stając się częścią integralną społeczeństwa (świadomości społecznej) i kultury. Świat przejął wiele z nich, nadając im nowy sens i nową treść, często przeciwną pierwotnemu znaczeniu.

Chrześcijaństwo, poprzez ewangelizację, wywarło ogromny wpływ na rozwój świata, ale jednocześnie wiele skutków zachodzących przemian zwróciło się, paradoksalnie, przeciwko Kościołowi. Zmienił się kontekst historyczny, społeczno-kulturowy, rozpoczął się proces sekularyzacji i laicyzacji, a wraz z tymi przemianami wartości ewangeliczne straciły swoje znaczenie, często stając się bronią przeciwników Kościoła w walce o neutralność światopoglądową. Posługują się oni powszechnie akceptowanymi pojęciami religijnymi, nadając im jednak znaczenie ideologiczne, światopoglądowe. Pojęcia takie obciążone są skutkami przemian społeczno-kulturowych, światopoglądowych, ale w potocznym znaczeniu spełniają nadal rolę „prawd objawionych". Tymczasem Prawda Boża przejęta przez struktury społeczno-kulturowe pod wpływem wolnej myśli, nowych systemów filozoficznych, zmieniających się teorii teologicznych, przemian społeczno-kulturowych, zmieniających się relacji między Kościołem i światem, zatraciła charakter religijny, stając się jedną z wielu propozycji różnych systemów wartości, wierzeń, symboli i wzorów zachowania. W miejsce jednej Prawdy Bożej powstało wiele systemów znaczeń, do których należą ideologie, światopoglądy, prądy intelektualne. Niektóre z nich, jak np.: faszyzm, komunizm, humanizm, scjentyzm, sekularyzm, psychoanaliza, a także wszelkiego rodzaju sekty traktowane są, z punktu widzenia kulturowego, jako substraty religii, bądź jako systemy świeckie, ale spełniające funkcje zastępcze religii. Ich celem jest dostarczenie ludziom poszukującym sensu i identyczności.[12]

Wielu młodych ludzi, niedostatecznie uformowanych zarówno w wymiarze ludzkim jak i religijnym, często nie jest w stanie odróżnić Prawdy Bożej od tych systemów i w efekcie stają się gorliwymi i aktywnymi ich wyznawcami i angażują się w ich dzia-

łalność. Pluralizm społeczny i relatywizm kulturowy spowodował też wzrost podejrzliwości wobec idei prawdy obiektywnej i jednej dla wszystkich. Wielu młodych, współczesnych chrześcijan uważa, że nie istnieje jedna prawdziwa religia, natomiast należy mówić o słusznych lub niesłusznych poglądach w różnych religiach lub modelach życia. Według nich nie istnieją obiektywne prawdy, dlatego należy zastąpić je opiniami na określony temat. Wyklucza to najistotniejszy cel ewangelizacji – nawrócenie, czyli pójście za Chrystusem i przyjęcie wszystkich konsekwencji prawdy Chrystusowej, które często wymagają poniesienia ofiar i wyrzeczeń. Prowadzi to też do relatywizacji pojęcia religii i pozbawienia wierzeń religijnych pewności i obiektywności, a w końcowym efekcie do powstania religii oderwanej od pojęcia prawdy.[13]

II. Przemiany religijne

Wyniki badań socjologicznych świadczą o głębokich przemianach życia religijnego młodzieży polskiej. [14] Z wychowawczego punktu widzenia to właśnie kształtowanie postaw religijno-moralnych młodych ludzi powinno być jednym z ważniejszych zadań duszpasterskich Kościoła. Od strony strukturalnej na postawę składają się trzy komponenty: intelektualno-poznaczy (wiedza i przekonania), oceniająco-emocjonalny (wartościujący) i behawioralny (motywacyjny).[15]

1. Przemiany postaw religijnych młodzieży polskiej

Na przemiany religijności młodzieży polskiej mają wpływ oddziaływania zewnętrzne (społeczno-kulturowe) i wewnętrzne (duszpasterstwo Kościoła) jednocześnie. Wyraźnie widać to na przykładzie intelektualnego wymiaru religijności młodych Polaków.[16] W aspekcie wiedzy i przekonań religijnych zarysowuje się proces prywatyzacji i indywidualizacji w przyjmowaniu prawd wiary. Na to zjawisko ma wpływ zwłaszcza wielostronność i złożoność społeczeństwa pluralistycznego, która prowadzi do formowania się selektywnych postaw młodych ludzi wobec dogmatów oraz sprzyja alternatywnym formom wiary.[17] Odpowiedzialność Kościoła za światopogląd swoich członków staje się nadzieją na zachowanie całego depozytu wiary. Jan Paweł II, przemawiając do biskupów amerykańskich w 1978 roku, określił istotę tego ważnego zadania Kościoła: „Jest to dzisiaj moją najgłębszą nadzieją dla pasterzy Kościoła w Ameryce, podobnie jak dla wszystkich pasterzy Kościoła powszechnego, żeby uświęcony depozyt chrześcijańskiej doktryny mógł być jeszcze bardziej skutecznie strzeżony i nauczany... Prezentowanie tego uświęconego depozytu chrześcijańskiej doktryny w całej jej czystości i integralności, ze wszystkimi jej wymogami i w całej jej mocy, jest świętą pastoralną odpowiedzialnością; co więcej, jest to najbardziej zaszczytna służba, jaką możemy pełnić".[18]

Ta służba ma konkretny wymiar praktyczny. Badania socjologiczne pokazują bowiem zjawisko pogłębiania się wiedzy religijnej młodzieży uczęszczającej na katechezę w szkole. W najbliższych latach będzie wzrastał procent ludzi znających depozyt chrześcijańskiej doktryny. Wiedza o Kościele i znajomość jego nauki umożliwi młodym ludziom wypowiadanie się na ten temat, ale jednocześnie nie daje żadnych gwarancji na włączenie się ich w życie Kościoła i jego działalność. Dlatego formacja intelektualna domaga się dopełnienia w doświadczeniu religijnym.[19]

W przejściu od wiedzy do doświadczenia ważną rolę odgrywa nowa ewangelizacja, która umożliwia Kościołowi wierne przekazywanie depozytu wiary w nowy sposób, a młodym chrześcijanom pozwala dotrzeć do źródła niezmiennej Prawdy – Dobrej Nowiny Chrystusa. W religijności młodych ludzi wyraźnie zaznacza się wymiar indywidualny wiary i odchodzenie od form masowej pobożności. Młodzież oczekuje ewangelizacji indywidualnej, która jest przekazywaniem Ewangelii od osoby do osoby (EN, 46). „Kościół ma – formułując drastycznie do powiedzenia młodej generacji właśnie to: pozwól mi się uczyć, uczyć się twojego sposobu myślenia i wyrażania, poznać twoje pytania i sposób bycia, abym mógł na nowo uczyć się Dobrej Nowiny, którą mam do przekazania tobie, młoda generacjo".[20]

To spotkanie Kościoła z młodzieżą w Ewangelii otwiera możliwości szczerego dialogu z tymi młodymi ludźmi, którzy deklarują postawę wybiórczą wobec depozytu wiary katolickiej. Z badań wynika, że poglądy i opinie deklarowane przez młodzież pod wieloma względami są niezgodne z teologiczno-dogmatycznym przekazem depozytu chrześcijańskiej doktryny. Najbardziej zagrożone są prawdy odnoszące się do spraw eschatologicznych, a zatem wiara w zmartwychwstanie ciał, życie pozagrobowe, istnienie nagrody i kary po śmierci.[21] Trzeba jednak zaznaczyć, że za postawami wybiórczymi i swego rodzaju obojętnością wobec nauki Kościoła, u młodzieży katolickiej można zauważyć wzrost znaczenia doświadczenia osobistego. Chodzi tu o podkreślenie, że wiarę nie tyle się „ma" ile raczej przeżywa jako pomoc w życiu, w wyjaśnianiu wydarzeń egzystencjalnych.[22]

Postawy wybiórcze zaznaczają się w różny sposób w poszczególnych środowiskach społecznych. Częściej i w postaci bardziej dogłębnej i konsekwentnej występują one w środowiskach miejskich niż wiejskich, wśród studentów niż młodzieży uczącej się w szkołach ponadpodstawowych i młodzieży wiejskiej. Zaznacza się on wyraźniej wśród katolików rzadko lub wcale nie praktykujących niż u katolików regularnie uczestniczących w niedzielnej Eucharystii.[23]

Wiedza religijna, jako element intelektualno-poznawczy, jest składnikiem każdego aktu religijnego, ale poziom wiedzy tylko częściowo wpływa na kształt religijności, dlatego niski poziom uświadomienia religijnego może współistnieć z bogatym życiem wiary i rozwojem duchowym. W nowej ewangelizacji na pierwszy plan wysuwa się mądrość, która nie musi oznaczać wszechstronnego wykształcenia religijnego. Najprościej można powiedzieć, że „mądrość jest sztuką ukierunkowywania swej wiedzy i czynienia z niej syntezy życia".[24] Mądrość cechuje dojrzałą religijność, w której znajomość prawd wiary jest utrwalona przekonaniami i potwierdzona świadectwem życia. „Ewangelia jest rzeczywiście propozycją życia, ale zakłada ona również podejście doktrynalne – zauważa A. Dupleix – Ewangelia jest najpełniejszym wyrazem mądrości, ponieważ odnosi się do wieczności i świata. Wieczność jest obecna w tym świecie, a on zaś – tak jak plany ludzkie – nabiera istotnej wartości. Ewangelia objawia nam najważniejszy wymiar. Jeśli doktryna chrześcijańska jest właśnie tym [...] jest to najlepsza droga".[25]

Wymagania intelektualne w kontekście nowej ewangelizacji prowadzą zatem do takiego rozumienia wiary, które kształtuje i umacnia postawę wierności wobec całej doktryny chrześcijańskiej, ale otwiera jednocześnie nowe możliwości wielkodusznego oddania się realizacji największych przykazań ewangelicznych. Stąd też płynie oryginalność powołania chrześcijańskiego na polu wiedzy, „które polega na odwoływaniu się w skromny sposób do wartości często zapominanej przez specjalistów, którą jest Miłość. Co można naprawdę poznać, jeśli się nie kocha? Co można wiedzieć o drugim człowieku, o rzeczach o sobie samym, jeśli się nie kocha. Istnieje wówczas duże ryzyko zmiany wiedzy w narzędzie przemocy i dominacji, w teren zamknięty, w stronniczy język lub w instytucjonalny monopol. Święty Jan przypomina w swym Pierwszym Liście: «Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością» (1J 4, 8)".[26]

To największe przykazanie jest również dla młodzieży wyznacznikiem życia religijnego. Młodzież dała wyraz dała temu wyraz w badaniach dotyczących znaczenia modlitwy w życiu młodzieży katolickiej,[27] wskazując jako główne motywy modlitwy wspólnotowej potrzebę budowania łączności z Chrystusem we wspólnocie (64,7%) i budowania wspólnoty z innymi ludźmi (55,9%), dla których motywem „posiłkowym" było realizowanie miłości bliźniego (42,8%).[28] Świadczy to przede wszystkim o wspólnotowym wymiarze wiary, jako podstawowym warunku modlitwy chrześcijańskiej, dla której prawdziwą pobudką jest miłość do Boga przeżywana i doświadczana we wspólnocie.

W motywacjach i uwarunkowaniach etyczno-moralnych modlitwy dominował już wyraźnie wymiar wertykalny, ale młodzież dała jednocześnie wyraz naturalnym potrzebom emocjonalno-uczuciowego wsparcia ze strony wspólnoty i osobistym pragnieniom praktyczno-egzystencjalnego realizowania siebie we wspólnocie – wymiar horyzontal-

ny. Wskazują na to odpowiedzi młodzieży na pytanie o podstawowe motywy modlitwy chrześcijańskiej. Za najważniejsze młodzież uznała miłość do Boga (66,2%) i potrzebę pomocy od Boga dla siebie i bliźnich (44,7%). W dużo mniejszym stopniu aprobowane były motywy „instytucjonalne": potrzeba własnego uświęcenia (11,3%) i włączenie się w życie i działalność Kościoła (16,3%).

Może to oznaczać, że wychowanie religijne, katecheza, a także działalność pasterska Kościoła nie były dla nich świadectwem miłości do „widzialnej i sprawdzalnej" obecności Chrystusa w Kościele. Postawy religijne dziecka, które kształtują się z początku w rodzinie, w wieku dojrzewania przyjmują charakter instytucjonalny. Oznacza to, że młody człowiek coraz bardziej świadomie identyfikuje się ze wspólnotą religijną. Obserwowane zjawisko zanikania praktyk religijnych u młodych ludzi może świadczyć o braku psychicznego związku ze wspólnotą kościelną. Wiąże się to przede wszystkim z ograniczoną inicjatywą osobistego odkrycia i poznania wspólnoty kościelnej.[29]

Można też przypuszczać, że sam termin „uświęcenie" był dla młodzieży bardzo niejasny i w kontekście potrzeb życia codziennego miał niewielkie znaczenie. Trzecią przyczyną odsuwania się młodzieży od „instytucji" Kościoła jest brak konkretnych form udziału w jego życiu i działalności. W pluralistycznym społeczeństwie, rozwijającym się według zasad demokratycznych, duszpasterstwo masowe nie spełnia oczekiwań katolików. Kościół utracił tzw. „struktury mieszane" (rodzina, szkoła), które były nosicielami wartości i wzorów zachowań religijnych, a jednocześnie nie wytworzył własnych struktur o charakterze ściśle religijnym i tylko w niewielkim stopniu przyczynia się do powstawania organizacji kościelnych. Sytuacja taka prowadzi do pogłębiania się klerykalizmu w Kościele z jednoczesnym ograniczeniem udziału świeckich w życiu i działalności Kościoła.[30]

Pojawia się tu ważne zadanie dla nowej ewangelizacji i duszpasterstwa młodzieży. Chodzi o to, aby duszpasterze z większą troską poszukiwali takiego modelu wspólnoty, która miałaby w sobie więcej braterstwa, byłaby bardziej „na miarę człowieka" i odpowiadała na aktualne potrzeby dojrzewającej osobowości młodego człowieka, która wprost domaga się uczestnictwa w grupie. Badania pokazują, że młodzież spełnia praktyki religijne z motywów religijno-kościelnych.[31] Z tych samych powodów religijno-kościelnych młodzież może jednak zanegować sens praktyk pobożnościowych i z nich rezygnować. Okazuje się bowiem, że dla młodych ludzi dużą rolę odgrywa autentyczność religijności rodziców, wychowawców, katechetów, nauczycieli. Zafałszowanie życia religijnego tych osób, które powinny być autorytetami w zakresie postaw chrześcijańskich, może doprowadzić do

obniżenia poziomu praktyk religijnych młodego pokolenia w myśl zasady: „lepiej być wierzącym i nie praktykującym niż nieszczerym".[32]

2. Przemiany postaw społeczno-moralnych młodzieży polskiej

Moralność religijna oparta jest na normach obiektywnych, ale w rozwiązywaniu problemów moralnych chrześcijanin korzysta również z norm subiektywnych sumienia. Wyniki badań nad postawami moralnymi młodzieży pokazują dominację postaw „autonomicznych" w ocenie dobra i zła moralnego. Można to interpretować jako przejaw przechodzenia od moralności „obowiązkowej" (przymusu) i jednostronnego autorytetu do moralności współdziałania i wzajemnego szacunku.[33]

W poglądach młodzieży zaznacza się celowościowo-pragmatyczny stosunek do obiektywnych zasad moralnych. Oznacza to, że młodzież przy rozwiązywaniu problemów moralnych i podejmowaniu związanych z tym decyzji moralnych rozważa plusy i minusy zasady ogólnej, przystosowując jej sens i interpretację do konkretnej sytuacji uzależnionej od okoliczności. Prowadzi to w efekcie do relatywizmu moralnego i stosowania norm uwarunkowanych sytuacją i okolicznościami jej towarzyszącymi. Można zatem stwierdzić, że w poglądach młodzieży zaznacza się zjawisko przechodzenia od powszechnej obowiązywalności zasad moralnych do ich zmienności.

W postawach moralnych młodzieży występuje wyraźna niejednolitość, a nawet wewnętrzna sprzeczność.[34] Ma to związek z ogólnym rozwojem psychiczno-społecznym młodego człowieka, który poddany działaniu różnych czynników społeczno-kulturowych, a także różnorodnym wpływom formacyjno-wychowawczym w wymiarze zachowań i postaw społeczno-moralnych jest in statu fieri. Z tej racji postawy społeczno-moralne młodzieży podlegają ustawicznym przeobrażeniom i są płynne. Poza tym młodzież żyje w społeczeństwie, które jako całość ewoluuje i podlega nieustannym procesom przemian społeczno-kulturowych i obyczajowo-moralnych.

Postawy obyczajowo-moralne, manifestowane w życiu codziennym, mają charakter szczegółowy, a tym samym są cząstkowe. Obok nich występują meta-postawy, które są jakby zbiorami postaw szczegółowych, a jednocześnie stanowią dla nich swoisty fundament, stąd można je nazwać postawami głębinowymi.[35]

W badaniach socjologicznych (1997 r.) została zbadana częstotliwość występowania w środowisku młodzieży polskiej trzech meta-postaw: moralność ogólną („każdy ludzki uczynek można ocenić, czy jest dobry czy zły") wybrało 43,7%, moralność kompromisową („większość ludzkich uczynków da się ocenić, ale są uczynki ani dobre, ani złe") zadeklarowało 56,2%, a moralność liberalną („bez sensu jest mówić, że są jakieś uczynki dobre lub złe") stawiało wyżej niż pozostałe 26,4%.[36]

Wynika stąd, że młodzi Polacy traktują zasady moralne instrumentalnie, przedkładając indywidualną ocenę postępowania ludzi ponad obiektywne wartości moralne. Dużą rolę w indywidualizowaniu postaw moralnych spełniają wzorce i normy występujące w młodzieżowej subkulturze. Uznając ogólne zasady wiary młodzież próbuje wypełnić życie codzienne treściami bliższymi człowiekowi, nawet za cenę kontestowania zasad moralnych. Kształtowanie się postaw kompromisowych w moralności (częściowa emancypacja codziennej moralności spod wpływów religii) wskazuje na zmiany w pojmowaniu tego, co religijne w kierunku ograniczania życia wiary do zachowań rytualno-kultowych.[37]

Tendencja ta zaznaczyła się w badaniach nad znaczeniem modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Jedno z pytań dotyczyło uwarunkowań etyczno-moralnych modlitwy. Ogólnie można powiedzieć, że w opiniach młodzieży przeważało większe zaufanie do wartości „obiektywnych" (wiara – 62,6%, szacunek i cześć wobec Boga – 54,3% i miłość – 44,0%), a mniejsza aprobatą cieszyły się uwarunkowania „subiektywne", które cechuje względność i elastyczność (pokora – 32,3%, czyste serce – 31,1%, pobożność – 26,1%). Ten wyraźny podział oznacza, że według badanej młodzieży dla utrzymania „homeostazy etycznej" względem aktu modlitwy wystarczą wartości „obiektywne", dla których uzupełnieniem są konkretne „postawy" człowieka, wynikające ze spełniania takich warunków jak: pokora, czyste serce, pobożność.

Odnotowany niski poziom przekonań respondentów na temat tych wartości „subiektywnych" wskazywał na małą akceptację i niedocenianie znaczenia uwarunkowań etyczno-moralnych w ścisłym tego słowa znaczeniu.[38] Może to oznaczać, że młodzi ludzie domagają się takiej moralności, w której odnajdą drogowskazy dla życia codziennego i uzyskają odpowiedzi na pytania dotyczące podstaw systemów wartości obowiązujących w życiu jednostki i społeczeństwa. Takich pewnych odpowiedzi młodzież oczekuje od Kościoła, który powinien bardziej skupiać się i wskazywać na konkretne wartości, a mniej akcentować określanie norm życia chrześcijańskiego.

Wartości pozostają niezmienne, bez względu na zachodzące przemiany, dlatego w nowej ewangelizacji tak ważne są słowa skierowane przez Jana Pawła II do młodzieży: „Jedyną drogą do wolności jest uważne słuchanie głosu Boga w głębi duszy i działanie zgodnie z Jego wskazaniami. Jak powiedział Jezus, tylko «prawda was wyzwoli» (J 8, 32). Prawda zaś nie jest owocem indywidualnej wyobraźni. Bóg dał wam rozum, byście poznali prawdę, i wolę, byście czynili to, co moralnie dobre. Dał wam światło sumienia, byście się nim kierowali w waszych decyzjach moralnych, byście miłowali dobro i unikali zła. Prawda moralna jest obiektywna, a prawidłowo ukształtowane sumienie potrafi ją rozpoznać. Jeśli jednak samo sumienie zostało zdeprawowane, jakże można je odbudować? [...] Odrodzenie się sumienia

musi wypływać z dwu źródeł: po pierwsze, wysiłek dogłębnego poznania obiektywnej prawdy o Bogu; po drugie, światło wiary w Jezusa Chrystusa, który sam ma tylko słowa życia".[39] Poprzez nową ewangelizację, młodzi ludzie poszukujący niezmiennych wartości, mogą odkryć, że Ewangelia jest światłem, które prowadzi do wiary w Jezusa Chrystusa. Odwołując się do idei światła można też stwierdzić, że „moralność jest dla życia codziennego tym, czym jest światło dla życia na ziemi".[40]

Brak „światła moralnego" zagraża wewnętrznej jedności człowieka. „Poziom sumienia, poziom wartości moralnych – to podstawowy wymiar doczesności i historii" – naucza Jan Paweł II.[41] Inaczej mówiąc, dzieje życia doczesnego człowieka – „od zewnątrz", są tworzone „od wewnątrz" – przede wszystkim w wymiarze moralnym. Moralność domaga się zatem interioryzacji i wewnętrznego przyjęcia norm moralnych. Temu mają służyć działania pastoralne Kościoła zarówno w wymiarze duszpasterstwa jak i nowej ewangelizacji. Z badań socjologicznych wynika, że postawy moralne młodzieży oscylują między radykalnym zakwestionowaniem i obojętnością a akceptacją obiektywnych norm moralnych. W poglądach młodzieży na ten temat widać wyraźnie wpływ rozbieżności między kościelnym i społecznie funkcjonującym systemem wartości.

Młodzi ludzie są szczególnie uwrażliwieni moralnie, stąd wszelkie rozbieżności w kwestiach moralnych, a zwłaszcza moralności seksualnej prowadzą do ich wyobcowania z Kościoła i coraz mniejszej akceptacji systemu religijnych wartości, za którymi stoi autorytet Kościoła. Z przeważającej większości badań socjologicznych wynika, że orientacje moralne młodych ludzi najbardziej różnicuje ich stosunek do religii (wiary). Tendencje do permisywizmu i relatywizmu moralnego rosną w miarę przechodzenia od kategorii osób wierzących do niewierzących. Oznacza to, że o kształcie moralności i stosunku do obiektywności i obowiązywalności norm moralnych decyduje religijność lub jej brak.[42]

W Polsce trwa cicha walka o młodzież, zgodnie z przekonaniem, że kto ma po swojej stronie młodzież, do tego należy przyszłość.[43] Jest to jednak przede wszystkim walka o kształt moralności młodych ludzi. Nowa ewangelizacja, niosąc bogactwo słowa Bożego, odpowiada na wołanie młodych katolików, którzy chcą żyć moralnie według zasad opartych na obiektywnych wartościach Dekalogu i Prawa miłości ewangelicznej.

III. Nowe kierunki ewangelizacji i duszpasterstwa młodzieży

Współczesna sytuacja duszpasterstwa młodzieży w Polsce, tak jak poziom religijności społeczeństwa, nie daje podstaw do nadmiernego optymi-

zmu, ale tym bardziej domaga się pogłębionej ewangelizacji. Obecne pokolenie młodych Polaków zadecyduje o religijnym obliczu społeczeństwa polskiego w następnym stuleciu. Nie wystarczy więc wykorzystanie potencjału społecznego religijności młodzieży polskiej, natomiast należy skupić się w duszpasterstwie młodzieży nad całościową formacją, łączącą harmonijnie wiedzę religijną, uczestnictwo w sakramentalnym życiu Kościoła z działalnością Kościoła wynikająca z nakazów miłości i z przywiązaniem do Kościoła jako wspólnoty wiary, kultu i miłości.[44]

Rozwój nowej ewangelizacji wnosi w duszpasterstwo młodzieży wielkie nadzieje na pozytywne przemiany. Tak określa to R. Femia: „Prawdą jest, że jeżeli patrzymy na sprawy od wewnątrz, może istnieć wielka pokusa, by dać się ponieść owemu niepokojowi, reakcjom strachu i zamykania się w sobie osób i instytucji, które maja swe źródło w gwałtowności pewnych konfliktów na świecie. Jednakże, dotykając nawet samego dna trudności, nigdy jeszcze w takim stopniu nie odczuwałem konieczności patrzenia «w górę i naprzód», z niezachwianym zaufaniem w nasza zdolność bycia razem, bycia Kościołem jutra w tym świecie pełnym zmian. Ale, aby do tego doszło, trzeba jeszcze zaakceptować zmianę punktu widzenia. Nie trzymajmy się kurczowo przeszłości. Wiele zdarzeń obecnych jeszcze w naszej pamięci może ranić lub dręczyć. Nie o to chodzi, by je zapomnieć lub uciekać od nich, ale trzeba traktować je jako fazy lub progi historii, z których wyciągamy lekcje, które dzisiaj musimy jedynie uwzględnić, odważnie i roztropnie. Sok znajduje się wewnątrz drzewa. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby nasz Kościół był, u schyłku XX wieku, znakiem dnia nowego. Często mówiłem to i powtarzałem: Bóg czuwa, Bóg jest młody".[45]

W duszpasterstwie młodzieży można posługiwać się schematami, metodami, modelami, ale należy przy tym dochować wierności zasadzie, że duszpasterstwo młodzieży jest drogą, po której młody człowiek zdąża do dojrzałości wiary, do integralnego rozwoju osobowości. W tej drodze musi być czas na słuchanie Słowa, na nawrócenie, na bycie z innymi we wspólnocie z Chrystusem. Duszpasterstwo młodzieży należy więc widzieć jako „wydarzenie drogi i wspólnota na drodze", gdzie potrzebna jest mądrość i światłe przewodnictwo, a także wspólne poszukiwanie tego, co stanowiło te drogę w przeszłości i określenie dokąd zmierza w przyszłości i wreszcie jakie zawiera w sobie doświadczenie i rozumienie młodego człowieka.[46]

Wielką nadzieją nowej ewangelizacji i duszpasterstwa młodzieży jest rozwój różnego rodzaju wspólnot religijno-kościelnych. Chrześcijanin, zarówno na płaszczyźnie natury jak i łaski, jest powołany do życia we wspólnotach.[47] Przynależność do wspólnoty religijnej nie zmienia natury człowieka,

który może nadal doświadczać samotności, niezrozumienia i niemocy. Wspólnota nie znosi bowiem ludzkiego „ja" i nie może zastąpić człowieka w rozwiązywaniu jego osobistych problemów. Wspólnoty religijne nie powinny zatem spełniać roli grup psychoterapeutycznych, gdyż ich głównym celem jest budowanie Ciała Chrystusa, a stwarzanie optymalnych warunków do integralnego rozwoju osoby ludzkiej jest tylko zadaniem pomocniczym.

Problem przyszłości Kościoła i duszpasterstwa bardziej jest kwestią wiary niż naukowych argumentów i bardziej zależy od ludzi niż od struktur społecznych. Nawet gwałtowne przemiany i kryzysy religii mogą przyczyniać się pośrednio do odnowienia i pogłębienia świadomości ludzi wierzących poprzez oczyszczenie i lepsze, głębsze zrozumienie orędzia ewangelicznego. Przyszłość Kościoła nie zależy tylko od czynników zewnętrznych (społeczno-ekonomicznych, politycznych, czy kulturowych), ale przede wszystkim od łaski Bożej i od samych wierzących, gdyż porządek łaski zakłada porządek ludzkiego wysiłku i pracy. Ostatecznie jednak to Opatrzność Boża decyduje o przyszłości Kościoła, a wszelkie naukowe prognozowanie może mieć tylko charakter pomocniczy.[48] Mając to na uwadze w teologii pastoralnej należy większą uwagę zwrócić na formułowanie paradygmatów,[49] pozwalających uaktualnić działalność pastoralną Kościoła, który jest Ciałem Mistycznym, a jego członkami są wszyscy ludzie odkupieni przez Chrystusa.

PRZYPISY

[1] B. Maroszek, *Ważniejsze wyniki badań psychologów, pedagogów i socjologów nad przestępczością wśród młodzieży w Polsce*, w: *Młodzież epoki przemian*, Warszawa 1965, s. 335.

[2] Zob. J. Mariański, *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej*, Płock 1984, s. 9-10.

[3] Zob. Tamże, s. 10.

[4] E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977, s. 265.

[5] R. Etchegaray używa metaforycznych określeń młodych ludzi: „spadkobiercy bez dziedzictwa, podróżni bez bagażu i biletu" – J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 97.

[6] M. Eliade twierdzi, że religia jest wrodzonym archetypem ludzkości, chociaż przejawia się w różnych formach dostosowanych do warunków historycznych. – M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1974, s. 51.

[7] G. Piana, *Młodzież kryzysu wartości wobec*, „Communio" 3(1983) 4, s. 11.

[8] Zob. na ten temat J. Michaelsen, *Piękna strona zła*, Warszawa 1992.

[9] Święty Efrem, diakon, w komentarzu do czterech Ewangelii pisze: „Któż zdoła pojąć dogłębnie jedno Twe słowo, Panie? Daleko więcej pomijamy zeń, niż pojmujemy, tak jak spragniony człowiek, który pije wodę ze źródła. Boże słowo ukazuje różnorodna postać, zależnie od umiejętności poznających. Pan bowiem przyozdobił swe słowo różnobarwnym pięknem, aby każdy kto je zgłębia, mógł zobaczyć to, co go zachwyca. W swym słowie Pan zamknął różnorodne bogactwo, aby każdy z nas mógł w tym, co rozważa, znaleźć dla siebie pożytek". – *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 163.

[10] Zob. K. Hemmerle, *Młodzież a Kościół*, „Communio" 3(1984) 4, s. 54-55.

[11] F. König, J. Kremer, *Żyć wiarą dzisiaj*, Lublin 1992, s. 104-105.

[12] W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczn. Nauk Społ." 8(1980), s. 117.

[13] Zob. na ten temat – F. Garelli, *Religione e Chiesa in Italia*, Mulino 1991.

[14] 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 losowania 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.

[15] Postawa to „względnie trwały system ocen, odczuć i nastawień oraz tendencji do określonych działań, przejawianych przez ludzi w stosunku do jakiegoś obiektu (rzeczy, osób, instytucji, symboli, norm itp.)". – J. Kwaśniewski, *Postawy mieszkańców Warszawy wobec zachowań odbiegających od norm społecznych*, w: *Konflikt i przystosowanie. Prace Instytutu Profilaktyki społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego*, t. 4, Warszawa 1979, s. 131.

[16] J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 308.

[17] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 28.

[18] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań 1987, s. 55-56.

[19] K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 48.

[20] K. Hemmerle, *Młodzież a Kościół*, art. cyt., s. 55.

[21] Z badań przeprowadzonych w 1997 roku wynika, że 60,9% zadeklarowało wiarę w wieczną nagrodę czy karę po śmierci, 11,0% oświadczyło, że nie wierzy wiecznej nagrody lub kary, a 27,5% zadeklarowało brak opinii w tej kwestii. Warto zauważyć, że wśród młodzieży deklarującej się jako wierzący co czwarty badany był niezdecydowany w odpowiedzi na pytanie o nagrodę i karę po śmierci, a wśród głęboko wierzących 4,5% odpowiedziało, że nie wierzy w ponoszenie konsekwencji po śmierci za czyny doczesne. – K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, dz. cyt., s. 25-26.

[22] Ten kierunek przemian religijności młodzieży polskiej widać na przykładzie opinii na temat potrzeby modlitwy: wszystko, co chrześcijanin czyni, powinien łączyć z modlitwą (63,9%); chrześcijanin powinien modlić się rano i wieczorem (5,4%); modlitwa jest potrzebna w trudnych chwilach doświadczeń, decyzji życiowych itd. (9,0%); modlitwa jest potrzebna w chwilach spokoju i radości (11,9%); chrześcijanin powinien się modlić, gdy odczuwa potrzebę (14,4%); inne (2,3%). Procenty nie sumują się do 100, gdyż respondenci mogli wybrać więcej niż jedna odpowiedź. – J. Przybyłowski, *Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne*, dz. cyt, s. 274.

[23] J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, dz. cyt., s. 95.

[24] A. Dupleix, R. Femia, *Czy można żyć Ewangelią dzisiaj?*, Kraków 1998, s. 49.

[25] Tamże, s. 47-48.

[26] Tamże, s. 49-50.

[27] Badania takie zostały przeprowadzone w lutym i marcu 1990 roku na terenie diecezji włocławskiej. Szczegółowe wyniki badań, wraz z analizą socjologiczno-pastoralną, znajdują się w pracy doktorskiej ks. Jana Przybyłowskiego, *Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej. Studium pastoralne*, dz. cyt.

[28] Pozostałe dwa motywy miały charakter religijno-instytucjonalny o różnym stopniu osobistego zaangażowania: Pogłębienie życia religijnego (22,3%) – wymaga to dużego wysiłku twórczego; spełnienie chrześcijańskiego obowiązku (13,5%) – potrzebny dużo mniejszy stopień osobistego wkładu. Procenty nie sumują się do 100, gdyż badani mogli wybierać więcej niż jedną odpowiedź. – Tamże, s. 237-238.

[29] H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, w: *Socjologia religii*, Kraków 1984, s. 145-146.

[30] W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, art. cyt., s. 119-120.

[31] Zob. np. Z. Kawecki, *Czym jest dla młodzieży religia*, „Argumenty" (1983) 48, s. 4; J. Baniak, *Studenci a wartości naczelne*, „Studia Socjologiczne" (1986) 4, s. 83; A. Galek, *Prakty-*

ki religijne jako przejaw pobożności ludowej (na przykładzie wybranych społeczności lokalnych Lubelskiego Zagłębia Węglowego), w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 211-213.

[32] K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, dz. cyt., s. 49.

[33] J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967, s. 307-309.

[34] Zob. A. Jawłowska, A. Przecławska, *Postawy życiowe młodzieży dorastającej*, w: *Dziecko i młodzież w świetle zainteresowań czytelniczych*, Warszawa 1960, s. 200.

[35] Przez meta-postawę można rozumieć „tego rodzaju dyspozycję do trwałego reagowania w społecznie określony sposób, która ujawnia się na zewnątrz za pomocą przybrania postaci jakiejś konkretnej postawy manifestowanej zewnętrznie. Meta-postawy są postawami utajonymi, ukrytymi. Dają one podstawę do struktalizacji innych postaw – takich, które manifestują się na zewnątrz bezpośrednio. Gdy określony syndrom wewnętrznych postaw podlegających manifestowaniu się występuje względnie trwale, wtedy można przyjąć, że za tym swoistym zestawieniem i powiązaniem postaw manifestowanych kryje się jakaś postawa głębsza, bardziej rdzenna, która zespoliła w zwartą całość – sama będąc «niewidoczną» – rozmaite postawy zewnętrznie dostrzegalne." – A. Podgórecki, *Jacy jesteśmy? Społeczeństwo polskie w świetle badań i prognoz*, „Odra" 18(1978) 6, s. 16.

[36] Zob. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, dz. cyt., s. 54-55.

[37] Zob. G. Schmidtchen, , *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, s. 64.

[38] J. Przybyłowski, *Znaczenie modlitwy w życiu młodzieży katolickiej*, dz. cyt., s.24-247.

[39] *Rozważanie podczas modlitewnego czuwania młodzieży w Cherry Creek State Park (14 sierpnia 1993)*, w: Jan Paweł II, *Kochana młodzieży*, Warszawa 1997, s. 137.

[40] A. Dupleix, R. Femia, *Czy można żyć Ewangelią dzisiaj?*, dz. cyt., s. 14.

[41] *List Apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku młodzieży (Rzym, 31 marca 1985 roku)*, w: Jan Paweł II, *Kochana młodzieży*, dz. cyt., s. 121.

[42] J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, dz. cyt., s. 159; zob. także wyniki badań dotyczących opinii młodzieży na temat miłości, małżeństwa i prokreacji. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, dz. cyt., s. 64-92.

[43] J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, dz. cyt., s. 308.

[44] Tamże.

[45] A. Dupleix, R. Femia, *Czy można żyć Ewangelią dzisiaj?*, dz. cyt., s. 72-73.

[46] K. Hemmerle, *Młodzież a Kościół*, art. cyt., s. 61-62.

[47] „Człowiek dorosły, tak samo jak dziecko, określa się przez swój stosunek do innych oraz do rzeczy – w pracy, w koleżeństwie, w przyjaźni w miłości, w działaniu i konfrontacjach, nie zaś przez odniesienie do siebie samego." E. Mounier, *Co to jest personalizm*?, Kraków 1960, s. 201.

[48] J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, dz. cyt., s. 332-333.

[49] Paradygmat ma wiele znaczeń. W teologii pastoralnej chodzi o paradygmaty jako pewne wzorce działań, które można nazwać prototypami. W teologii pastoralnej, nauce o wymiarze praktycznym, istnieje możliwość określania sposobów aktualizowania zbawczej misji Kościoła. Proponowane wzorce (prototypy) rozwiązań mają złożony charakter. Na paradygmat składają się bowiem różne czynniki. Przede wszystkim są to założenia teologiczne, które najogólniej można określić jako eklezjologia pastoralna. Drugim „składnikiem" jest empiria, czyli wyniki badań socjologicznych i psychologicznych. Paradygmaty, formułowane w oparciu o teologiczną interpretację wyników badań empirycznych, muszą uwzględniać również perspektywę historyczną – Kościół ma bowiem swoja tradycję, a także prospektywę futurologiczną, przewidującą różne ewentualności rozwoju aktualnej sytuacji. Wreszcie w paradygmacie musi być wyraźnie zaznaczona rola Opatrzności w kierowaniu dziejami Kościoła, świata i ludzkości (dziedzina łaski), a również powinien być uwzględniony porządek ludzkiego wysiłku i pracy. W paradygmacie można więc wskazać wzorce, prototypy, sposoby, metody, propozycje, które mają wymiar czasowy (dotyczą konkretnego przedziału czasowego – ogólnie można to określić jako „współczesność" lub „aktualna sytuacja") i praktyczny – stanowią przykładowe rozwiązania (uwzględniające osiągnięcia nauk prakseologicznych) podstawowych problemów współczesnego Kościoła.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

BIBLIA NA LEKCJACH JĘZYKA POLSKIEGO W GIMNAZJUM A KATECHEZA

Proces przemian społecznych w Polsce, który rozpoczął się w 1981 r., wywołuje zmiany także w systemie oświaty. Przypieczętowaniem tych zmian jest reforma polskiej szkoły, która jest realizowana od początku roku szkolnego 1999/2000. Zmiany zauważalne są także w zakresie treści kształcenia. Kierunek zmian wyznacza *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego*.[1] Dokument ten ukierunkowuje również przemiany w zakresie programu nauczania języka polskiego w gimnazjum.[2]

1. Nauczania języka polskiego w świetle podstawy programowej

Podstawa programowa określa cele kształcenia, zadania szkoły w zakresie nauczania języka polskiego, treści, które uczeń powinien sobie przyswoić, oraz osiągnięcia, które mają być wynikiem kształcenia na poziomie gimnazjalnym. Podkreśla się także znaczenie samokształcenia. Zwraca się uwagę na przygotowanie gimnazjalisty do odbioru kultury określa się kryteria, które mają świadczyć o przygotowaniu do tego odbioru. Na końcu dołącza się zestaw lektur, które mają być narzędziem kształcenia językowego.[3]

Podstawa programowa do nauczania języka polskiego wymienia różne rodzaje lektur, które powinni poznać uczniowie gimnazjum. Jest tu 11 kategorii, według których należy dobierać lektury. W tym zestawie powinny się znaleźć wybrane utwory z klasyki światowej, wybrane utwory z klasyki polskiej, wybór liryki i poezji z XIX i XX wieku, nowele z XIX i XX wieku, wybrane utwory współczesnej prozy polskiej, wybrane utwory o dorastaniu, przykłady pamiętników, reportaży, korespondencji literackich, znamienne teksty publicystyczne. W zestawie lektur przewidziano miejsce na ulubione utwory, które zaproponują uczniowie lub nauczyciel.[4]

W proponowanym zestawie literatury jest także Biblia. Włączono ją do kategorii klasyki literatury światowej. Nie jest to jednak systematyczne zapoznawanie z treścią Biblii, lecz tylko poznawanie wybranych tekstów Biblii.[5]

2. Biblia w programie języka polskiego do gimnazjum

Zapoznawanie się z Biblią dokonywać się może na wiele różnych sposobów. Umożliwiają to programy do nauczania języka polskiego w gimnazjum. Ministerstwo edukacji narodowej zatwierdziło piętnaście autorskich programów. Nauczyciel może wybrać do realizacji jeden z poniższych programów:

1) M. Sagan: „Logos". Program języka polskiego dla klas I-III;

2) „Blok humanistyczny" – K. Starczewska, M. Ługowska, A. Dzierzgowska i inni.

3) „Świat człowieka" (historia, język polski, kultura i tradycja, wychowanie obywatelskie, edukacja filozoficzna, edukacja czytelnicza i medialna);

4) M. Jędrychowska, Z.A. Kłakówna, H. Mrazek, M. Potaś: Język polski – „To lubię";

5) T. Bugajska, M. Gudro, M. Małachowska i inni: „Świat w słowach i obrazach". Program nauczania języka polskiego dla klas I-III gimnazjum;

6) C. Antosik, A. Biała, J. Chałońska i inni: „Czytam świat";

7) A. Chomiuk: Język polski;

8) T. Kalaszczyńska, L. Mejer: „Program języka polskiego dla gimnazjum";

9) A. Kowalczykówna T. Marciszuk, P. Marciszuk i inni: Język polski. „Stentor 2" – „Kto czyta, nie błądzi";

10) A. Gis: „Zrozumieć słowo". Program nauczania języka polskiego w gimnazjach;

11) A. Gorzałczyńska-Mróz, M. Szulc, D. Chwastniewska i inni: „Myśli i słowa". Program nauczania języka polskiego;

12) G. Olszowska, T. Garstka, Z. Grabowska: „Do Itaki". Program nauczania języka polskiego dla klas I-III gimnazjum;

13) M. Słodka: „Program nauczania języka polskiego w gimnazjum";

14) J. Gustowicz, E. Szymonek, M. Tora: „Program edukacji: język polski w gimnazjum";

15) A. Adamska, B. Mazur: „U źródła". Program nauczania języka polskiego w gimnazjum.[6]

Nauczyciel w realizacji wybranego programu może posłużyć się także podręcznikiem dla ucznia. W zasadzie każdy wyżej wymieniony program posiada taki podręcznik napisany przez tych samych autorów.[7]

W celu rozpoznania, jak autorzy programów i podręczników dla uczniów podchodzą do Pisma Świętego, zostaną przeanalizowane trzy programy i trzy podręczniki. Będzie to program „Zrozumieć słowo", „Świat w słowach i obrazach" oraz „Kto czyta, nie błądzi".

Biblia w programie „Zrozumieć słowo"

W programie tym (jego autorką jest Anita Gis) uwzględniono trzy działy. Każdy z nich wskazuje treść kształcenia. Są to: kształcenie językowe, kształcenie literackie, kształcenie kulturowe. Wszystkie zagadnienia są skoncentrowane wokół trzech kręgów tematycznych: człowiek, świat, historia.[8]

Kształcenie literackie przewiduje zapoznawanie się z Biblią w ciągu trzech lat gimnazjum. W klasie pierwszej uczniowie będą mogli poznać fragmenty Księgi Rodzaju, wybrane przypowieści ewangeliczne oraz Hymn o miłości z Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian (rozdz. 13). W klasie drugiej ponownie przewiduje się korzystanie z Księgi Rodzaju oraz z odpowiednio dobranych perykop ewangelicznych. W klasie trzeciej przewiduje się przybliżenie fragmentów Księgi Hioba oraz Apokalipsy św. Jana. W programie podkreśla się także, że nauczyciel nie powinien zmuszać ucznia do zapamiętania mnóstwa szczegółów, lecz ma ukazać raczej znaczenie dzieła i skłonić uczniów do jego osobistej analizy.[9] Wśród wielu celów kształcenia wymienia się także rozwijanie umiejętności samokształceniowych. Stąd tematyka podejmowana na lekcjach może być inspiracją do dalszych dociekań.

Nauczyciel realizujący program „Zrozumieć słowo" może skorzystać z pomocy metodycznej, jaką jest specjalny „Poradnik dla nauczyciela".[10] W kręgu tematycznym: „Człowiek, jego radości i smutki" przewiduje się omówienie uczuć człowieka. Zwraca się tu uwagę na miłość, szczęście, smutek, nadzieję i obojętność. Dla ukazania tego autorki proponują wiele utworów. Tu też został umieszczony Hymn o miłości św. Pawła.[11] W kolejnym kręgu tematycznym „Człowiek i świat" autorka pragnie zachęcić młodzież do odkrycia, że Księga Rodzaju była inspiracją dla wielu artystów, pisarzy i poetów.[12] W następnym kręgu „Wędrówki po świecie" przewiduje się zapoznanie z tematem narodzenia Pana Jezusa w Betlejem. Będzie to okazją do zapoznania się z fragmentem opisu narodzenia Pana Jezusa oraz pokazania, jak wiele dzieł literatury polskiej czerpało inspirację z tego opisu.[13]

4. Biblia w programie „Świat w słowach i obrazach"

Program obejmuje treści kształcenia we wszystkich klasach gimnazjum.[14] Wyróżniono w nim sześć działów. Ich nazwy uwypuklają umiejętności, które w trakcie edukacji powinien zdobyć uczeń. Autorom chodzi o rozwinięcie umiejętności słuchania, mówienia, czytania tekstów i pisania. Zawsze występuje też dział nauki o języku. Na końcu zamieszczono listę lektur. Są one ułożone według następujących kręgów tematycznych:

wiara jako motywacja działania, dyskurs o przeszłości i przyszłości, postawy życiowe i wybory moralne, problemy dojrzewania oraz inne teksty kultury. W każdym kręgu tematycznym zaproponowany zestaw lektur ułożono alfabetycznie. Lektury mają przyczynić się do rozwoju nawyku wartościowania tekstów literackich oraz uczyć ich odbioru.[15]

Krąg tematyczny „Wiara jako motywacja działania" zawiera propozycje wykorzystania tekstów bliblijnych. W klasie pierwszej zaproponowano dwa teksty: ze Starego Testamentu opis raju, z Nowego Testamentu przypowieść o siewcy. W tym kręgu proponuje się wykorzystać także następujące utwory literackie: K. Dickensa *Opowieść wigilijna*, F. Karpińskiego *Pieśni religijne*, *Pieśń o Rolandzie* oraz H. Sienkiewicza *Quo vadis* lub *Krzyżacy*.[16]

W klasie drugiej ten sam krąg tematyczny zawiera z Pisma Świętego opis wygnania z raju (Księga Rodzaju) oraz wędrówkę Izraela do Ziemi Obiecanej (Księga Wyjścia). Poza tym należy zapoznać uczniów z tekstem *Bogurodzicy* oraz z fragmentami dzieła M. Białoszewskiego *Pamiętnik z powstania warszawskiego* oraz z wierszami J. Twardowskiego: *Sprawiedliwość*, *O maluchach*, *Pan Jezus niewierzących*.[17]

W klasie trzeciej w tym samym kręgu tematycznym zaproponowano zapoznanie się z tekstem o stworzeniu świata wziętym z Księgi Rodzaju oraz z przypowieścią o talentach (nigdzie nie podano jednak lokalizacji proponowanych tekstów biblijnych). Autorki uznały, że wiarę w jakieś wartości jako motyw działania dobrze ilustrują także inne teksty. Stąd zostały zaproponowane fragmenty z książki *Świat Zofii* J. Gaardera, wybrane psalmy J. Kochanowskiego oraz mity greckie opowiadające o powstaniu świata.[18]

Do omówionego programu opracowano podręcznik dla ucznia klasy I gimnazjum. Zasadniczą treścią podręcznika jest charakterystyka rodzajów literackich. Każdy rozdział omawia inny rodzaj literacki. Pierwszy rozdział zawiera wybrane fragmenty z Pisma Świętego.

Warto zastanowić się jak przedstawia się Biblię w tym podręczniku? Rozpoczyna się od charakterystyki Biblii. Ten dział zatytułowano „Książka nad książkami". W nim uczeń zapoznaje się z opowiadaniem o stworzeniu człowieka i umieszczeniu go w ogrodzie Eden. Jest to fragment Księgi Rodzaju (2, 8-12.15-25) W podręczniku nie podano jednak umiejscowienia tekstu biblijnego. Omawiany tekst poprzedzony jest wstępem. Wyjaśnia on, co oznacza Księga Rodzaju, oraz wspomina, jak i kiedy ona powstała. Na końcu umieszczono pytania dla ucznia. Mają one pomóc mu w głębszym odczytaniu tego tekstu.[19]

Dalej umieszczono teksty z Nowego Testamentu. Zestawiono obok siebie trzy teksty. Wszystkie są zaczerpnięte z Ewangelii według św. Łuka-

sza; pierwszy mówi o rozmnożeniu chleba (Łk 9, 12-17), drugi o miłości bliźniego (Łk 10, 25-29), a ostatni to perykopa o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30-37). Po każdej perykopie umieszczono pytania dla ucznia. Wyjaśnia się także nieznane słowa. Do nich zaliczono określenia: Samarytanin oraz lewita.[20] Potem, posługując się fragmentami tekstu A. Świerkówny *Rozmowy o Biblii*, przedstawia się, czym jest Biblia, jak ona powstała oraz kim jest człowiek.[21] Autorka pragnie też pokazać młodemu czytelnikowi, że ta księga mocno wpłynęła na bogactwo języka polskiego. Wymienia wiele wyrażeń, którymi posługujemy się dla opisania cech jakiejś osoby np. „niewierny Tomasz", niektóre przysłowia inspirowane treścią biblijną oraz pewne wyrażenia powstałe pod wpływem Biblii.[22]

W tekście podręcznika nie wspomina się, że Ewangelia jest napisana przez różnych autorów, nie wyjaśnia się, czym jest Ewangelia, nie wspomina się o Jezusie Chrystusie. Wydaje się, że teksty z Nowego Testamentu są tak dobrane, aby kształtować postawę moralną młodego czytelnika. Mają mu one przypominać naczelną normę moralną, że każdy człowiek powinien czynić dobro innemu człowiekowi. Pismo Święte jest tu potraktowane jako utwór literacki ilustrujący naczelne zasady moralne. Ma ono pomóc w kształtowaniu postaw założonych w programie.

5. Biblia w programie „Kto czyta, nie błądzi"

Ten program, podobnie jak program „Zrozumieć słowo", ułożony jest według kręgów tematycznych. Naczelnym założeniem programu jest pomóc młodemu czytelnikowi zrozumieć siebie. Stąd zaczyna się od kręgu „Ja i inni". Ten krąg obejmuje odkrywanie własnej tożsamości oraz tożsamości swojej rodziny. Drugi krąg nosi tytuł „Wielka przygoda". Podkreśla on potrzebę poznania świata. Następny krąg nazwano „Co kocham, w co wierzę?" Zawarte w nim treści mają pomóc ukształtować się przekonaniom światopoglądowym młodego człowieka. One zapoznają z przekonaniami wielu twórców literatury. Eksponuje się tu inspirujący wpływ chrześcijaństwa. Kolejny krąg ukazuje marzenia człowieka oraz jego próby ich urzeczywistniania. W następnym kręgu autorzy pragną pomóc odkryć młodzieży naszą przynależność do kultury europejskiej. Krąg „Tradycja, czyli historia żywa" łączy się z poprzednim. Tu autorzy podejmują wysiłek zapoznania z najgłębszymi warstwami tradycji europejskiej, która rzutuje na bieg współczesnej historii. Następny dział prezentuje poglądy i przekonania filozoficzne wielu przedstawicieli literatury na świat natury. Na końcu ukazuje się człowieka jako twórcę literatury.

Przedstawionemu programowi odpowiada podręcznik dla ucznia. Nosi on tytuł „Kto czyta, nie błądzi. Literatura i kultura"[23]. Układowi treści progra-

mu odpowiada treść podręcznika dla ucznia. W nim nie przewidziano tekstów biblijnych. Ukazuje się natomiast jak Biblia inspirowała wielu przedstawicieli literatury. Szczególnie wymowna jest twórczość Jana Kochanowskiego. Spośród jego utworów wybrano dwa: hymn *Czego chcesz od nas Panie* oraz Psalm 8 *Wszechmocny Panie, wiekuisty Boże*. W komentarzu do jego twórczości zaznacza się, że parafrazował on utwory biblijne. Jednocześnie wyjaśnia się, co oznacza określenie psalm. Jest to okazją, by krótko zapoznać z historią powstawania psalmów. Wybrane fragmenty starają się ukazać zachwyt człowieka nad światem stworzonym. Następnie nawiązuje się do Pierwszej Księgi Samuela opowiadającej o walce Dawida z Goliatem (1 Sm 17, 1-58). Czyni się to w oparciu o tekst Anny Kamieńskiej wyjęty z jej dzieła *Książka nad książkami*. Tekst ten stara się pokazać, do jakich niezwykłych czynów zdolny jest każdy człowiek wierzący w Boga. Idąc dalej ukazuje się, że wiara pomaga zrozumieć świat. W tym celu przytoczono tekst J. Tischnera z książki *Jak żyć*. Wiara pomaga przyjaźnie patrzeć na świat. Świadkiem takiego odniesienia jest św. Franciszek i ks. Jan Twardowski. To jest punktem wyjścia, aby uczyć młodzież patrzenia na świat przyrody i świat zwierząt jako na naszych przyjaciół.

Oceniając tę koncepcję programową można powiedzieć, że w bardzo małym stopniu nawiązuje ona do oryginalnych tekstów biblijnych. Natomiast dość mocno uwypukla istotne tematy, które przewijają się w Piśmie Świętym. Jest tu widoczny zachwyt człowieka nad dziełem stworzenia. Wiara w Boga jest ukazywana jako istotny motyw niezwykłych osiągnięć człowieka. Eksponuje się także przyjazne nastawienie do dzieła stworzenia, a zwłaszcza do zwierząt. Program oraz podręcznik dla ucznia dość wyraźnie akcentują cele wychowawcze. Pragnie się przez to przekonać młodzież, że wiara w Boga bardzo mocno kształtuje postawę człowieka w każdej epoce.

6. Ocena analizowanych programów i podręczników

Podsumowując analizowane programy i podręczniki, należy dostrzec w nich dowartościowanie Pisma Świętego. Uczniowie przez zapoznanie się z tekstem biblijnym mają okazję ukształtować w sobie przekonanie, że Biblia należy do kanonu klasyki literatury światowej. Program pomoże im też dostrzec, że jest ona źródłem inspirującym rozwój rożnych form literatury światowej.

W programie gimnazjalnym teksty z Pisma Świętego włączone są w różne kręgi tematyczne. W programie „Zrozumieć słowo" zostały one wplecione w trzy kręgi tematyczne: „Człowiek, jego radości i smutki", „Człowiek i świat" oraz „Wędrówki po świecie". Natomiast w programie

„Świat w słowach i obrazach" teksty biblijne wykorzystano dla ukazania, jak wiara wpływa na motywację działania. Ostatni z omawianych programów „Kto czyta, nie błądzi" wykorzystuje teksty biblijne w bloku tematycznym „Co kocham, w co wierzę". We wszystkich programach autorzy odwołują się do tekstów z Księgi Rodzaju oraz niektórych fragmentów Ewangelii. Z Księgi Rodzaju wykorzystuje się teksty o stworzeniu świata, o stworzeniu człowieka, oraz te, które mówią o stanie pierwotnej szczęśliwości. Z Nowego Testamentu przewidziano opowiadanie o narodzeniu Pana Jezusa oraz niektóre przypowieści: o siewcy, o talentach i o miłosiernym Samarytaninie.

W analizowanych programach i podręcznikach nie podano umiejscowienia tekstu biblijnego. To może utrudnić zarówno nauczycielowi jak i dociekliwemu uczniowi odnalezienie ich w księdze Pisma Świętego. Może to również mieć wpływ na interpretację tekstu. Wiadomo bowiem, ze Księga Rodzaju zawiera dwa opowiadania o stworzeniu człowieka. Podobnie też jest z tekstami z Nowego Testamentu.

Autorzy podręczników dla ucznia starają się pomóc mu w odkrywaniu sensu wypowiedzi biblijnych oraz poznaniu, jak ten tekst inspirował twórczość literacką i rozwój sztuki. Często spotyka się zachęty kierowane do ucznia, aby poszerzył swoją wiedzę o Biblii. Niekiedy sugeruje się uczniowi, aby w tym celu odwołał się do katechety. Podręcznik dla ucznia nie tylko przekazuje sam tekst biblijny, ale jest on ilustrowany reprodukcjami dzieł sztuki nawiązujących do omawianego tematu.

Analiza omówionych podręczników prowadzi do wniosku, że ich autorzy, odwołując się do tekstów biblijnych, pragną pomóc młodzieży w odkrywaniu bogactwa kultury polskiej i europejskiej. Wydaje się, że realizacja programu języka polskiego może pośrednio przyczynić się do silniejszego uświadomienia chrześcijańskich korzeni kultury oraz wzmocnić motywację zaangażowania się na katechezie w poznawanie swojej wiary.

Odwołujące się do tekstów biblijnych lekcje języka polskiego mogą również rozbudzać zainteresowania tematyką religijną. Stąd konieczna jest bliska współpraca katechety i polonisty. Taka współpraca może nie tylko lepiej służyć zaspokajaniu ciekawości intelektualnej, ale także pomagać w coraz wyraźniejszym krystalizowaniu się przekonań światopoglądowych młodzieży.

Lekcje języka polskiego mogą być dla polonisty okazją rozbudzenia ciekawości poznawczej. Wiele zależy od tego, jak zostanie przeprowadzona lekcja o tematyce biblijnej. Stąd nauczycielowi jest potrzebna literatura pomocnicza z zakresu biblistyki i teorii literatury.[24] W wielu sytuacjach

polonista może skorzystać z biblioteki katechety. Znajomość literatury biblijnej pomoże mu lepiej interpretować teksty biblijne.

7. Katecheza a program języka polskiego

Tematyka biblijna podejmowana na lekcjach języka polskiego jest też przedmiotem katechezy. Opis stworzenia świata i stworzenia człowieka zawarty w Księdze Rodzaju omawiany jest na katechezie w klasie piątej szkoły podstawowej. To zagadnienie podejmują dwie jednostki tematyczne: „Pismo Święte mówi o stworzeniu świata" oraz „Pismo Święte mówi o człowieku".[25] Trzeba tu dodać, że katechezy w klasie piątej dość szeroko zapoznają ucznia z tekstami wziętymi ze Starego Testamentu.

Natomiast teksty z Nowego Testamentu wykorzystywane na lekcjach języka polskiego uczniowie poznają na katechezie w klasie VI. Narodzenie Pana Jezusa omawiane jest na katechezie „Jezus z Nazaretu". Tu uczniowie poznają nie tylko opis narodzenia, ale odkrywają, że Jezus jest Mesjaszem, oraz dowiadują się, że Jego istnienie potwierdzają nie tylko teksty Pisma Świętego, ale także dokumenty niechrześcijańskie.[26] Katecheza „Jezus Chrystus ogłasza podstawowe prawa Królestwa Bożego" zaznajamia uczniów z treścią przykazania miłości Boga i bliźniego. W tym celu wykorzystuje się teksty z Ewangelii, które zawierają treść przykazania miłości (Mt 22, 36-40; 1J 4, 20; Mt 5, 44-45a; J 13, 34-35).[27] W tym kontekście uczniowie pełniej potrafią odczytać Hymn o miłości św. Pawła, którego analizę proponuje program A. Gis w klasie pierwszej gimnazjum.

Problem, który zawiera przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, jest podjęty na katechezie w klasie VIII. Podejmuje to jednostka „Zauważ brata". W niej wykorzystuje się liczne teksty biblijne (Mk 8, 1-9; J 5, 1-9; Łk 19, 1-10) ukazujące wielką wrażliwość Pana Jezusa na ludzkie cierpienie.[28] Poznana perykopa o miłosiernym Samarytaninie oraz wspomniana katecheza mają wspólny cel. Jest nim pogłębienie wrażliwości na los człowieka cierpiącego. Ma ona pomóc w ukształtowaniu się nawyku niesienia człowiekowi pomocy w każdych okolicznościach. Poznane teksty biblijne oraz zrealizowane treści mają wyzwolić aktywność w świadczeniu miłosierdzia chrześcijańskiego.

Nie można zapomnieć, że teksty perykop biblijnych młodzież zna także z niedzielnej liturgii w Kościele. Ich wyjaśnienie zawiera niedzielna homilia. Stąd nauczyciel języka polskiego może czerpać dodatkowe wsparcie w realizacji tej części programu.

Sposób wykorzystania tekstów biblijnych na lekcjach języka polskiego zależy także od samego polonisty, od jego osobistego odniesienia do Biblii. Program nauczania języka polskiego pozwala mu potraktować Pismo Święte

jako dzieło literackie. Jeśli ograniczy się on do zasad, które wykorzystuje się w interpretacji dzieła literackiego, to nie otworzy ucznia na wartości nadprzyrodzone. Jednakże jeśli odnosi się on do tej Księgi z szacunkiem, to dostarcza także uczniom motywów odnoszenia się z pietyzmem do Biblii.

Duże niebezpieczeństwo pojawić się może, jeśli zatrzyma się on na kulturotwórczej warstwie Biblii, a świadomie odrzuci jej warstwę światopoglądowo-religijną. Taką postawę prezentują niektórzy autorzy będący pod wpływem założeń ateistycznych. Roszczą oni sobie prawo bycia „odbrązowiaczami Biblii". Do nich należy między innymi Zenon Kosidowski. Dla niego Jezus Chrystus jest synem cieśli, jednym z wielomilionowej rzeszy niewolników żyjących w Cesarstwie Rzymskim. Wyklucza on Jego tajemnicę synostwa Bożego.[29] Podobne potraktowanie Biblii przez polonistę może wywołać wiele wątpliwości w wierze wśród gimnazjalistów. Mogą się one nałożyć na te trudności w wierze, które młodzież posiada z racji swego wieku rozwojowego. Stąd polonista powinien stawiać sobie pytanie, czy może tak interpretować teksty biblijne, że rozbija to kształtujący się system wartości młodego odbiorcy.

Pomimo pewnych niebezpieczeństw należy podkreślić pozytywne wartości lekcji języka polskiego z wykorzystaniem przez polonistę tekstów biblijnych. Wartością szczególną takich lekcji jest pokazanie młodzieży, że dziedzictwo kultury europejskiej oraz kultury polskiej jest silnie zakorzenione w Biblii. Analiza wykorzystywanych utworów literatury europejskiej powinna być okazją do podkreślenia tego wpływu. Takie przedstawienie pomoże młodzieży odkrywać własną tożsamość i rozumieć lepiej system wartości obecny w kulturze polskiej. Wydaje się, że to może inspirować ją również do szerszego zainteresowania się kulturą europejską. W dalszej kolejności może to umocnić motywację do uczestnictwa w katechezie.

Osiąganie tych celów postuluje także bliższą niż dotychczas współpracę pomiędzy katechetą a polonistą. Katecheta powinien zaznajomić się z programem języka polskiego realizowanym w gimnazjum, a polonista powinien odwoływać się do wiedzy wyniesionej z katechezy. Ta współpraca może owocować rozbudzeniem ciekawości poznawczej młodzieży, tworzyć motywację do dalszego poznawania wiedzy i kształtować pożądane postawy chrześcijańskie.

PRZYPISY

[1] Por. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego*, Dz. U. 1999, nr 14, poz. 129.

[2] Tamże, s. 601-603.

[3] Tamże.

[4] Tamże, s. 603.

[5] Tamże.

[6] Por. www.gimnazjum.pl/programy-polski html s. 1-3.

[7] Por. www.gimnazjum.pl/podręczniki-polski html s. 1-2

[8] Por. A. Gis, *Zrozumieć słowo. Program nauczania języka polskiego w klasach I-III gimnazjum*, Poznań 1999, s. 10-11.

[9] Tamże, s. 22-25.

[10] *Język polski. Poradnik dla nauczyciela. Zrozumieć słowo.* Gimnazjum 1, Poznań 1999.

[11] U. Szydłowska, *Problemowy rozkład treści nauczania podręczników. Zrozumieć słowo.* Klasa I gimnazjum, w: *Język Polski. Poradnik dla nauczyciela. Zrozumieć słowo*, Poznań 1999, s. 26-45.

[12] Tamże, s. 53-55.

[13] Tamże, s. 65.

[14] T. Bugajska, M. Gudro, M. Małachowska, E. Tomińska, G. Witak-Wcisło, T. Zawisza-Chlebowska, *Gimazjum. Program nauczania Język polski dla klas 1-3. Świat w słowach i obrazach*, Warszawa 1999.

[15] Tamże, s. 3-7

[16] Tamże, s. 27

[17] Tamże, s. 42.

[18] Tamże, s. 54

[19] Por. M. Nagajowa, *Świat w słowach i obrazach*, Warszawa 1999, s. 8-10.

[20] Tamże, s. 10 – 11.

[21] Tamże, s. 12-13.

[22] Tamże, s. 13-14.

[23] A. Kowalczykowa, K. Mrowcewicz, *Kto czyta, nie błądzi. Literatura i kultura*, Warszawa 1999.

[24] Są dostępne na rynku polskim pozycje, które mogą przybliżyć wiedzę biblijną, np.: K. Bukowski, *Biblia a literatura polska*, Poznań 1988; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982; *Słownik teologii biblijnej*, red. X Leon-Dufour, Warszawa 1982; *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1986; *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań. 1990, *Wstęp do Pisma Świętego Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1990.

[25] *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej*, red. J. Charytański, W. Kubik, cz. 1, Warszawa 1982, s. 128-148.

[26] Tamże, cz. 2, Warszawa 1982, s. 41-63.

[27] Tamże, s. 135-146.

[28] Tamże, cz. 4, Warszawa 1984, s. 270- 278.

[29] Por. K. Bukowski, *Jak Biblia wpływa na literaturę, sztukę i życie człowieka.* www.opoka.org.pl/biblioteka/ K/s.2-3.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

PROBLEMY WYCHOWANIA PRORODZINNEGO W RODZINIE KATOLICKIEJ NA PRZEŁOMIE TYSIĄCLECI

Rodzina decyduje o przyszłości narodu i stanowi „pierwszą i z wielu względów najważniejszą" drogę Kościoła.[1] Nie może więc dziwić fakt wielkiej troski Kościoła o małżeństwo, rodzinę i wychowanie prorodzinne. Istotą tego wychowania jest wychowanie do miłości, przygotowanie człowieka do odpowiedzialnego wyboru drogi życiowej oraz uzdolnienie do podjęcia podstawowych praw i obowiązków małżeńskich i rodzicielskich. Kościół „uważa służbę rodzinie za jedno ze swych najistotniejszych zadań – i w tym znaczeniu zarówno człowiek, jak i rodzina są «drogą Kościoła»".[2] Cenne są więc wszelkie inicjatywy mające na celu promocję chrześcijańskiej wizji człowieka, miłości, małżeństwa i rodziny oraz wychowania. Zanim jednak zostaną one przedstawione przyjrzyjmy się współczesnym zagrożeniom procesu wychowania do życia w rodzinie.

I. Zagrożenia w procesie wychowania prorodzinnego

1. Fałszywa wizja człowieka

Wychowanie obejmuje całego człowieka, dlatego niezmiernie istotna jest koncepcja wychowania. Ona zaś zależy od przyjętego światopoglądu, a zwłaszcza od wizji człowieka: kim jest i jaki jest sens oraz cel jego życia. Do dominujących koncepcji wychowawczych w kończącym się dwudziestym wieku należały: indywidualistyczny naturalizm i kolektywistyczny komunizm.

Wychowanie według koncepcji naturalistycznej ma być naturalnym procesem życiowym. Dziecko nie powinno działać pod przymusem, lecz przez samodzielny wysiłek zaspokajać potrzeby i dostosowywać się do warunków, jakie stwarzają różne sytuacje życiowe. Zadaniem wychowawcy jest towarzyszenie procesom rozwoju dziecka „od wewnątrz" i troska o to, aby uczeń jak najmniejszym wysiłkiem osiągnął najlepsze wyniki w nauce.[3]

Najbardziej reprezentatywna przedstawicielka indywidualizmu, dochodzącego do głosu w pedagogice naturalistycznej, szwedzka autorka Ellen Key przedstawiła swoje poglądy w książce *Stulecie dziecka*. Od J.J. Rousseau przejęła wiarę w dobroć dziec-

ka, kult natury i pojęcie negatywnego wychowania, sprowadzającego się do twierdzenia, że najlepiej jest nie wychowywać wcale;[4] od Nietzschego zaś zaczerpnęła i przystosowała do swej koncepcji ideę „nadczłowieka". Indywidualność stanowiła dla niej najwyższą wartość, dlatego twierdziła, iż szczególnie zgubne jest wychowanie zbiorowe, szkodzące rozwojowi poszczególnych jednostek.[5] Grupową zabawę i pracę określała mianem hodowli słabych dyletantów i uległych członków społeczeństwa. Za główną instytucję wychowawczą uznawała rodzinę, której zadaniem miało być respektowanie prawa dziecka do samorozwoju.

Naturalistyczne ujęcie wychowania uniemożliwia w zasadzie organizowanie pracy wychowawczej, ponieważ nie da się przewidzieć ani ustalić z góry celu wychowania ani sposobu, w jaki dziecko się rozwinie.[6] Brakuje precyzyjnego określenia celu wychowania, a w metodach pozostawia się bardzo wiele miejsca spontaniczności i autonomii wychowanków.[7] To wychowanie negatywne odrzuca wszelkie środki, które zmierzają do urabiania dziecka, do realizowania celów i ideałów z zewnątrz.

Inną propozycję wychowawczą lansowała pedagogika zwana komunistyczną.

Pierwsze poważne dzieło z zakresu teorii i historii wychowania, które konsekwentnie nawiązywało do założeń materializmu dialektycznego i historycznego napisała w 1915 r. N. Krupska (1869-1939).[8] Jednakże najwybitniejszym przedstawicielem pedagogiki komunistycznej był Antoni Makarenko (1888-1939). Twierdził on, że celem wychowania jest wychowanie komunistycznego człowieka i komunistycznego kolektywu z naciskiem na kolektyw walczący i dynamiczny; jednostka była postrzegana przez niego jako podporządkowana kolektywowi. W komunizmie absolutystycznym, który od 1921 roku stał się dominującym w pedagogice sowieckiej, jednostka ludzka nie stanowiła samoistnej wartości, a traktowana była jedynie jako środek na usługach państwa. Toteż do realizacji tak utopijnych celów służyć miały bezwzględne i okrutne metody walki[9].

Trudno nie dostrzec, iż w upowszechnianych hasłach komunistycznych chodziło ostatecznie o oderwanie dziecka od wychowawczego oddziaływania rodziców jako fundamentalnego podmiotu wychowania. Ponadto trzeba pamiętać, iż komunizm wymierzony był wprost przeciwko Bogu, religii, małżeństwu i rodzinie. Niszczenie autorytetu Boga i rodziców miało służyć budowaniu autorytetu państwa. Sam człowiek zredukowany został do cząstki kolektywu lub posiadającego świadomość aparatu ludzkiego – bez prawa do własności, religii czy osobistego szczęścia.[10] Oderwanie zaś procesu wychowawczego od autorytetu osobowego Boga w konsekwencji sprzyja szerzeniu się zabobonów, wróżbiarstwa, praktyk okultystycznych, czytelnictwu horoskopów.

W przemówieniu do uczestników Tygodnia Studiów nad małżeństwem i rodziną (27 VIII 1999) papież Jan Paweł II powiedział, iż „chrześcijańską odpowiedzią na klęskę antropologii indywidualistycznej i kolektywistycz-

nej musi być personalizm ontologiczny, zakorzeniony w analizie podstawowych relacji rodzinnych".[11] Dlatego według chrześcijańskiej, personalistycznej koncepcji, wychowanie nie jest krótkotrwałym przedsięwzięciem, ale procesem rozciągniętym na długie lata. Jest to proces integralny, obejmujący całego człowieka, jego ciało i duszę, władze poznawcze i emocjonalne. Jako podstawowy podmiot wychowania postrzegany jest sam Bóg, który powierza rodzicom niezbywalne prawo i obowiązek wychowania swych dzieci. Podmiotami wspomagającymi, a nie zastępującymi rodzinę w spełnianiu jej funkcji wychowawczej są Kościół, państwo i szkoła. Dane o człowieku pedagogika katolicka czerpie z nauk przyrodniczych oraz teologicznych. Uwzględnia zatem z jednej strony jego kondycję fizyczną, z drugiej natomiast – osłabienie natury ludzkiej przez grzech pierworodny oraz odkupienie w Jezusie Chrystusie. A zatem przedmiotem wychowania chrześcijańskiego jest człowiek ujęty całościowo. Z kolei cel wychowania dotyczy takich wartości jak prawda, piękno i dobro; a najwyższym wzorem i ideałem wychowania chrześcijańskiego jest Jezus Chrystus. Gdy zaś chodzi o środki wychowawcze, pedagogika chrześcijańska zna nie tylko naturalne, ale i nadprzyrodzone: zwłaszcza sakramenty i modlitwę.

2. Permisywizm moralny w dziedzinie płciowości

Poważnym zagrożeniem dla wychowania prorodzinnego jest permisywizm moralny odnoszący się do ludzkiej seksualności. W tej dziedzinie ogromnego spustoszenia dokonuje edukacja seksualna oderwana od wychowania do czystości.

W sposób bardzo wyraźny tego typu tendencje doszły do głosu w Polsce u progu roku szkolnego 1997/98, gdy MEN zaleciło do użytku szkolnego m.in. książkę autorstwa Lyndy Madaras *Co się dzieje z moim ciałem*. Miała ona stanowić pomoc w realizacji programu nauczania obejmującego wiedzę o życiu seksualnym człowieka na poziomie klas od V do VIII szkoły podstawowej. Natomiast dla uczniów szkół ponadpodstawowych lekturą zalecaną przez MEN miało być m.in. *Nowoczesne wychowanie seksualne* Z. Lwa-Starowicza i K. Szczerby. Reakcja katolickich rodziców i wychowawców zapobiegła wprowadzeniu do szkół tej instrukcji demoralizacji i hedonizmu.

Błąd zwolenników naturalizmu pedagogicznego polega na przecenianiu siły pouczeń intelektualnych (moralność tylko dla rozumu), a niedowartościowaniu czynnika wolitywnego i konieczności ascezy. Albowiem przyczyną upadku moralnego jest najczęściej brak silnej woli, a w żadnej dziedzinie życia nie potrzeba jej tak bardzo, jak właśnie w sferze popędu płciowego.[12] Jednakże trzeba pamiętać, iż błędem w wychowaniu jest też traktowanie spraw związanych z seksualnością jako tematu „tabu". Dzieci i młodzież, na miarę swojego wieku, powinny znać prawdę na temat życia płciowego. W przeciw-

nym razie, tragicznym skutkiem może być przedwczesne podejmowanie życia seksualnego, w którym młodzi nie biorą odpowiedzialności ani za siebie, ani za drugą osobę, ani za życie, które mogą powołać do istnienia.

Wychowanie seksualne musi być przeprowadzane w odpowiedni sposób. Sprzeciw muszą budzić naturalistyczne hasła dotyczące wczesnej inicjacji seksualnej młodzieży w imię rozładowania napięć wewnętrznych, rzekomo zaburzających spokój przy pracy, czy w imię fałszywie pojętej wolności. Alternatywą proponowaną przez pedagogikę katolicką jest wychowanie do czystości seksualnej i wstrzemięźliwości oraz uświadamianie, że człowiek nie jest samowładnym prawodawcą, bo ostatecznym i głównym źródłem wszelkiego prawa jest Bóg. Dlatego wychowanie katolickie sprzeciwia się wszelkim przyzwoleniom na zaspokajanie popędu płciowego przez młodzież przed zawarciem małżeństwa, czy też poza małżeństwem. Domagają się tego zarówno Boże przykazania, jak też indywidualne dobro wychowanka oraz dobro społeczne.

3. Pornografia, prostytucja, antykoncepcja i aborcja

Innym poważnym problemem stanowiącym zagrożenie dla wychowania prorodzinnego jest upowszechnianie się takich zjawisk, jak: pornografia, prostytucja, antykoncepcja i aborcja. Z tymi zjawiskami wychowankowie mogą zetknąć się w bardzo młodym wieku przez kontakt z filmem i teatrem, brukową publicystyką, literaturą i sztuką, które niekiedy wykazują brak poczucia wstydliwości, schlebiają najniższym instynktom i opiewają „ekstazę anarchicznego erosa".[13] Podobnym celom służą specjalne numery telefoniczne, programy komputerowe i strony internetu. Pornografia i prostytucja oraz towarzysząca tym wykroczeniom postawa antykoncepcyjna godzą w godność kobiety, małżeństwa i rodziny. Dokonują uprzedmiotowienia płciowości ludzkiej, przez traktowanie ciała jako przedmiotu użycia. Ponadto odrywają kobiecość od macierzyństwa, a w ten sposób ukazują dziecko jedynie jako ciężar, którego należy unikać, czego konsekwencją jest zabijanie poczętych dzieci.

Upowszechnianie publikacji pornograficznych jest oznaką kryzysu wartości moralnych. Problem ten dotyczy nie tylko Polski czy Europy, ale całej „globalnej wioski", jaką jest świat połączony siecią „WWW". Wprawdzie w Polsce istnieją przepisy ograniczające dostęp do pornografii (np. art. 173 obowiązującego kodeksu karnego), jednak niewydolność sądownictwa, a nade wszystko brak powszechnej postawy ostracyzmu wobec tego zjawiska nie sprzyja jego eliminacji. Brakuje też rzekomo ustawowej definicji pornografii, a przecież wystarczy zajrzeć do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, aby dowiedzieć się, że „pornografia to wyrywanie aktów płciowych, rzeczywistych lub symulowanych, z intymności partnerów, aby w sposób zamierzony pokazywać innym (KKK 2354). Wobec nieskuteczności działań instytucjonalnych tym bardziej istotne jest wychowanie do umiejętnego korzystania z posiadanej wolności wyboru i wychowanie do odpowiedzialności.

Kolejnym zagrożeniem, na jakie napotyka wychowanie prorodzinne, jest prostytucja. Dotyczy ona również nieletnich. Do niedawna była ona związana głównie z dużymi aglomeracjami miejskimi oraz z terenami przygranicznymi. Wraz z przeobrażeniami ustrojowymi pojawiła się dodatkowo prostytucja przydrożna.

Odrywaniu miłości od odpowiedzialności służy także antykoncepcja. Zakłóca ona zjednoczenie małżeńskie i zabija miłość, ponieważ wiąże się z lękiem, aby nie doszło do poczęcia dziecka. Konsekwencją zaś stosowania środków antykoncepcyjnych – gdy zawiodą – jest aborcja, tj. zabicie poczętego dziecka, które z kolei pociąga za sobą poważne zaburzenia zdrowia kobiety, a czasami nawet powoduje jej śmierć, a ponadto niszczy spokój sumienia i powoduje degradację życia rodzinnego.

Rozwiązłość seksualna i hołdowanie zmysłom staje się często powodem niewłaściwego spojrzenia na życie małżeńskie i rodzinne, a nawet przyczyną niewierności małżeńskiej, rozwodów, homoseksualizmu i chorób wenerycznych.

Zadaniem więc wszystkich podmiotów odpowiedzialnych za proces wychowania młodego pokolenia jest promocja wychowania do czystości. Współpraca szkoły z rodziną na tym polu jest niezmiernie pożądana. Niezbędne jest przy tym czuwanie nad doborem lektur szkolnych oraz polecanym młodzieży repertuarem kinowym i teatralnym. Należy polecać tylko takie dzieła, które nie lansują treści demoralizujących. Jednak obrona moralności nie może sprowadzać się tylko do środków zewnętrznych: interwencji instytucjonalnych ze strony władz administracyjnych i rozporządzeń prawnych. Istotna rola przypada pod tym względem zdrowej opinii publicznej, przekonanej o potrzebie obrony zasad moralnych i życia religijnego jako warunków życia i rozwoju narodu. Należy zatem promować właściwie pojętą „miłość" i godność osobistą oraz wartość panowania nad sobą.

4. „Małżeństwa na próbę" i rozwody

Nie mniejszym problemem, mającym wpływ na prorodzinne wychowanie dzieci, są tzw. „małżeństwa na próbę" i rozwody. Stoją one w całkowitej sprzeczności z jednym z przymiotów małżeństwa chrześcijańskiego, a mianowicie z wyłącznością i wiernością aż do śmierci. Małżeństwo na próbę jest nadużyciem wolności, uchyla się od obowiązków, nie daje poczucia bezpieczeństwa ani rękojmi szczęścia. Jan Paweł II wypowiada się w tej sprawie następująco: „Nie można przecież żyć tylko na próbę, jak nie można na próbę umierać. Nie można też na próbę kochać, na próbę i na jakiś czas przyjąć dar człowieka".[14]

Z wielką troską o szczęście małżonków należy przypominać, iż rozwód godzi w świętość małżeństwa; jest zawsze wzajemną raną, jaką zadają sobie małżonkowie. Rozejście się tych, których kiedyś połączyły więzy szczerej miłości, jest zawsze bolesne, a ponadto wystawia każdego ze współmałżonków – choćby ze względów społecznych czy ekonomicznych – na niebezpieczeństwo związania się z kimś innym. W rzeczywistości mamy wtedy do czynienia z formą poligamii, czy poliandrii. Jeśli nawet związki wielu kobiet z wieloma mężczyznami nie zachodzą w danym momencie, to faktycznie następują po sobie: ma się kilka żon lub mężów nie naraz, ale kolejno.

Istnieją przypadki, gdy rozejście się małżonków – przynajmniej na jakiś czas – staje się koniecznością. W przypadkach takich, gdy ma miejsce zupełny rozkład pożycia małżeńskiego, Kościół dopuszcza wprawdzie separację i znosi obowiązek wspólnego życia i mieszkania ale zaznacza, że przyrzeczenia obowiązują oboje małżonków i nie mogą oni zawierać nowych związków. Pomimo rozłąki mają też oni obowiązek modlić się i pokutować za siebie nawzajem, aby udało się odnaleźć drogę powrotu. Nie zanika też konieczność wzajemnego zaopatrzenia się w środki niezbędne do życia i wspólnej troski o wychowanie dzieci, które najdotkliwiej odczuwają rozłąkę rodziców. Zarówno matka jak i ojciec ponoszą równą odpowiedzialność za wychowanie dzieci. Trudno wychowywać dzieci samej matce bez ojca, ale jeszcze trudniej czynić to ojcu, gdy zabraknie matki. Prawodawstwo polskie uznając racje osób wierzących wprowadziło w życie 16 grudnia 1999 r. nową instytucję prawa rodzinnego – separację, która nie rozwiązuje związku, ale legalizuje faktyczny rozkład pożycia między małżonkami.

Takie zjawiska, jak: spadek dzietności rodziny, rosnąca liczba związków nieformalnych oraz urodzeń pozamałżeńskich, rozpad rodzin w wyniku rozwodów, brak trwałych więzi rodzinnych – wskazują bezsprzecznie na kryzys rodziny na przełomie tysiącleci. Warto w tym kontekście przytoczyć słowa Jana Pawła II: „Tym, którzy w dzisiejszych czasach uważają, że trudno jest albo wręcz nie można związać się z jedną osobą na całe życie, Kościół, wierny Chrystusowi, nie może nie powtórzyć z całą mocą radosnego orędzia o ostatecznym charakterze miłości małżeńskiej, którego fundamentem i siłą jest sam Jezus".[15]

5. Alkoholizm i narkomania

Problemem, który dezorganizuje życie rodzinne i negatywnie wpływa na proces wychowania jest alkoholizm. *Raport o sytuacji polskich rodzin* z 1998 r. podaje, iż głęboka degradacja zdrowia wskutek uzależnienia od alkoholu dotyka około 600-800 tys. osób, tj. około 2 procent ludności kraju, a w lecznictwie odwykowym zarejestrowanych jest około 120 tys. uzależnionych.[16]

Bardzo niebezpieczną formę uzależnienia stwarzają narkotyki. W 1995 r. około 3 proc. uczniów pierwszych klas szkoły ponadpodstawowej przyznawało się do tego, iż przynajmniej raz w życiu spróbowało amfetaminy.

W 1999 r. uczniów takich było już 7 proc. Według danych szacunkowych jest w Polsce około 40-60 tys. osób uzależnionych od narkotyków, a ok. 300-400 tys. tych, którzy sięgają sporadycznie po narkotyki.[17]

Problem uzależnień jest na tyle brzemienny w skutkach, że nie można go lekceważyć w ramach wychowania prorodzinnego i przygotowania do małżeństwa. Alkoholizm i narkomania rujnują zdrowie osób uzależnionych i pociągają za sobą takie problemy, jak: zaburzenia emocjonalne, przemoc, ubóstwo, dezorganizacja środowiska pracy i życia społecznego, wzrost przestępczości i wypadków. Ponadto powodują nie tylko ubożenie społeczeństwa, ale także jego degenerację. Stanowią przez to poważny problem w pożyciu małżeńskim i rodzinnym oraz szczególne brzemię dla dzieci i młodzieży. Niekiedy bowiem mogą powodować pewne obciążenia dziedziczne.

6. Brak mieszkania i zjawisko bezrobocia

Problemem społecznym, mającym poważny wpływ na wychowanie prorodzinne, jest brak odpowiednich warunków mieszkaniowych dla rodzin. Nieodpowiednie mieszkania zachęcają do przebywania poza nimi i stanowią poważne źródło niezgody małżeńskiej, a przede wszystkim zagrażają moralnemu wychowaniu dorastającego pokolenia.

Według *Raportu o sytuacji polskich rodzin* z 1998 r.: „Liczba gospodarstw domowych przewyższa o 1,5 mln liczbę mieszkań, co zmusza rodziny do współzamieszkiwania i znajduje wyraz w częstym przeludnieniu mieszkań. W mieszkaniach substandardowych mieszka około 10 mln Polaków".[18] O niedoborze mieszkań można się przekonać chociażby przez porównanie z innymi krajami: w Polsce na 1000 mieszkańców przypada 298 mieszkań, a np. we Francji – 471, Finlandii – 459, Niemczech – 427, na Węgrzech – 361. W samodzielnym mieszkaniu żyje tylko jedna trzecia młodych rodzin polskich, a ludność w mieszkaniach przeludnionych (gdzie na jeden pokój przypadają dwie i więcej osób) sięga 43 procent.[19] Stagnacja w budownictwie mieszkaniowym jest nie tylko problemem społecznym, ale pociąga za sobą problemy wychowawcze.

Z kolei praca zawodowa stanowi jeden z istotnych elementów życia rodzinnego i w dużej mierze determinuje ona postawy i zachowania osób dorosłych, a w sposób pośredni oddziałuje na postawy dzieci i młodzieży. Tymczasem ogromna liczba rodzin polskich doświadcza bezrobocia. W lipcu 1994 r. liczba bezrobotnych osiągnęła blisko 3 mln.; w 1997 r. spadła do 1,8 mln osób,[20] a w październiku 1999 r. ponownie wzrosła do 2 mln 187 tys. osób. W końcu stycznia 2000 r. w urzędach pracy zarejestrowanych było 2 mln 477 tys. osób bezrobotnych.[21] Oznacza to, że aż 13,6 proc. ludności zawodowo czynnej stanowią bezrobotni zarejestrowani w urzędach pracy.[22]

Niezbędna jest ochrona miejsc pracy dla młodych matek. Restrykcje na rynku pracy w stosunku do kobiet oczekujących dzieci oraz wymagania pra-

codawców, często pozostające w sprzeczności z kodeksem pracy, nie pozwalają na korzystanie przez młode matki z dłuższych urlopów macierzyńskich. Matka małego dziecka bojąc się, że może być w czasie takiego urlopu zwolniona, ogranicza czas jego trwania do minimum. Zdarzają się też przypadki wymuszania na młodych pracownicach podpisywania oświadczeń o natychmiastowym odejściu z pracy w momencie zajścia w ciążę. Taka sytuacja godzi w rodzinę i należy ją eliminować przez odpowiednie działania legislacyjne.[23] Warto tu jeszcze zaznaczyć, iż praca kobiety-matki nie powinna być podejmowana ze względu na ekonomiczną presję np. ze względu na to, że ojciec nie jest w stanie otrzymać za pracę wynagrodzenia wystarczającego do utrzymania rodziny. Dłuższy powinien być urlop macierzyński, a praca kobiet wewnątrz rodziny powinna być właściwie doceniona. „Trud każdej kobiety związany z wydaniem na świat dziecka, z jego pielęgnowaniem, karmieniem, wychowywaniem, zwłaszcza w pierwszych latach, jest tak wielki, że nie może mu dorównać żadna praca zawodowa".[24]

Według Jana Pawła II „bezrobocie stanowi w naszych czasach jedno z najpoważniejszych zagrożeń dla życia rodzinnego".[25] Owocuje ono rezygnacją z wielu życiowych aspiracji i eliminacją potrzeb wyższego rzędu. Zjawisko staje się coraz bardziej dotkliwe w powiązaniu z komercjalizacją usług placówek o charakterze edukacyjnym czy kulturalnym.[26] Bezrobocie wpływa na zaburzenia w realizacji funkcji ekonomicznej, wychowawczej i emocjonalnej rodziny. Znalezienie właściwych rozwiązań w dziedzinie bezrobocia jest nieodzowne. Brak pracy oznacza bowiem w przypadku wielu rodzin stan skrajnej nędzy.[27]

II. Promocja wychowania prorodzinnego

Po rozważeniu istotnych zagrożeń wychowania prorodzinnego można wskazać chociaż niektóre sposoby promujące właściwy obraz rodziny. Rozpatrzymy więc kolejno: wychowanie do czystości, wychowanie religijne i politykę prorodzinną.

1. Wychowanie do czystości

Doniosłym problemem jest wychowanie młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie. Chodzi o to, by ukształtować w dziecku postawę szacunku do człowieka i zagadnień związanych z przekazywaniem życia. Zasadniczą rolę mają tutaj do spełnienia rodzice, którzy powinni wprowadzić swoje dzieci stopniowo, adekwatnie do ich wieku i potrzeb w tę problematykę. Niezwykle ważne jest, aby odbywało się to w atmosferze szczerości i zaufania, a także prawdomówności, która wymaga od rodziców

przygotowania się do właściwego przekazania odpowiedniej wiedzy. Wymagana jest tutaj ogromna delikatność, bo każde zwulgaryzowanie mogłoby pociągnąć za sobą negatywne konsekwencje; każde zawężenie problematyki płciowej jedynie do biologii, jest pomniejszeniem tajemnicy człowieka i jego wielkości.

W odniesieniu do dziecka, które stawia pytania z dziedziny płciowości, należy udzielić jedynie ogólnych odpowiedzi, bo problemy te nie interesują jeszcze dziecka dogłębnie, pragnie ono tylko krótkich i zwięzłych odpowiedzi. Błędem byłoby zlekceważenie lub nawet skarcenie dziecka, pytającego o sprawy seksualne albo też udzielanie odpowiedzi fałszywych lub banalnych. Dziecko bowiem może zauważyć, że starsi ukrywają prawdę, a to tym bardziej rozbudza ciekawość. Z kolei pytająca młodzież domaga się dokładniejszych wyjaśnień i przestrogi przed demoralizującym wpływem środowiska. W wychowaniu do czystości należy przekazać młodzieży niezbędne wiadomości, co do różnic psycho-fizycznych pomiędzy kobietą i mężczyzną, które wpływają na odmienny sposób reagowania przy wzajemnym spotkaniu.

Pedagogika katolicka traktuje wychowanie seksualne jako część wychowania do miłości. Chodzi w nim o należyte przygotowanie wychowanków do przyszłego życia małżeńskiego i rodzinnego, które z natury swej zakłada konieczność miłości małżonków, miłości macierzyńskiej, czy też miłości ojcowskiej. Pozytywne wzory otrzymane przez wychowanków od rodziców mają wpływ na przyszły kształt ich rodzin i społeczeństwa. Nikt nie może wyręczyć ani zastąpić rodziców w tej dziedzinie. Szkoła jest tylko instytucją pomocniczą. Rodzina pozostaje więc pierwszym i niezastąpionym środowiskiem wychowania człowieka, a szczególnie wychowania do czystości. Ukazywanie pozytywnych wzorów miłości małżeńskiej i rodzicielskiej oraz właściwe uświadomienie jest początkiem poprawnego wychowania i powinno ono wskazać istotę rzeczy: dziecko ma się dowiedzieć, iż urodziło się dlatego, że rodzice się kochali, a ponieważ tak bardzo się kochali, Bóg dał dla ich radości – dziecko. Świadomość – jestem dzieckiem miłości – jest najlepszym klimatem wychowawczym, jaki można dziecku przekazać.[28]

2. Wychowanie religijne w rodzinie

Zagadnieniem, które jawi się jako oczywisty składnik katolickiego wychowania prorodzinnego jest wychowanie religijne. Wynika to z faktu, że w koncepcji katolickiej wychowanie stawia sobie za cel pomoc młodemu człowiekowi w rozwoju tkwiących w nim potencjalności oraz w osiągnięciu przez niego takiego wewnętrznego zharmonizowania, które pomoże mu zrealizować zarówno jego cele immanentne, jak i transcendentne. Rozumiane w ten spo-

sób wychowanie uwzględnia stosunek wychowanka do Boga, obejmuje więc także wychowanie religijne.[29] Tego ostatniego zaś nie można oddzielać od wychowania moralnego, religia jest bowiem źródłem moralności.

Celem wychowania religijnego jest utrwalenie w wychowanku wartości religijno – moralnych i doprowadzenie go przez współpracę z łaską Bożą do osobistej i społecznej dojrzałości religijno–moralnej. Przejawia się ona w samodzielnej pracy wychowanka nad sobą i odpowiedzialnej trosce o otrzymany dar wiary. Konkretnym wyrazem dojrzałości religijno – moralnej jest aktywny udział w życiu Kościoła oraz świadomość, że sprawy Kościoła są jego własnymi. Przejawem omawianej dojrzałości jest też odwaga wyznawania wiary i umiejętność zachowania swojej tożsamości w grupie społecznej; a także cnoty moralne jak: prawdomówność, siła charakteru, zdolność do ofiary, uszanowanie autorytetu władzy, zachowanie umiaru pośród skrajności i kierowanie się w życiu miłością.

Wychowanie religijne jest nieodłącznym prawem i obowiązkiem rodziców. Im w pierwszym rzędzie Bóg powierzył misję przekazywania dzieciom wiary i będą oni musieli zdać sprawę z powierzonego sobie zadania (por. DWCH 3). Chrześcijańska misja rodziców w świecie zaczyna się w domu rodzinnym, który stanowi dla nich podstawowe i pierwszorzędne pole ewangelizacji, a fundamentalną formą wypełniania tej misji jest budujący przykład: jego ewentualnego braku nie zastąpią żadne tłumaczenia, zachęty czy nakazy. Dziecko powinno widzieć, jak jego rodzice klękają do modlitwy, żegnają się pobożnie, uczestniczą we Mszy świętej w niedziele i święta, przystępują do sakramentów świętych, słowem: nie wstydzą się przyznać publicznie do wiary katolickiej.

Rodzice, jako pierwsi, wprowadzają swoje dziecko w życie sakramentalne, prosząc dlań o chrzest święty. Dopełnieniem łaski chrztu świętego jest bierzmowanie. Przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania powinno obejmować nie tylko konieczność wyuczenia się wielu prawd katechizmowych, ale także ćwiczenie silnej woli i umiejętności koncentracji, zwalczanie wad charakteru i pielęgnowanie cnót miłości, posłuszeństwa, prawdomówności. Stałym źródłem życia w łasce i nadprzyrodzonej siły duchowej jest dla chrześcijanina Eucharystia. Ona łączy najdoskonalej z Chrystusem. Gdy zaś po chrzcie świętym zdarzy się grzech, łączność z Chrystusem i życie łaski zostaje przywrócone człowiekowi w sakramencie pokuty. Sakrament ten w szczególny sposób przyczynia się do formowania człowieka i jego sumienia w oparciu o prawdę.

Z kolei sakrament małżeństwa uświęca życie podstawowej wspólnoty społecznej. Sakrament kapłaństwa zaś podnosi chrześcijanina do godności

nadprzyrodzonego ojcostwa i stanowi zaślubiny z Kościołem, a sakrament namaszczenia chorych jest umocnieniem w trudnej sytuacji życiowej i przygotowaniem do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem. Zadaniem wychowawców jest wprowadzanie dzieci w znaczenie sakramentów i misteriów Kościoła, a w konsekwencji w świadomy i czynny w nich udział. Sama bowiem znajomość prawd religijnych nie miałaby większego znaczenia bez osobistego przeżycia i doświadczenia. Tak więc życie sakramentalne jest fundamentalnym elementem wychowania religijnego. Ponadto potrzebna jest jeszcze regularna modlitwa osobista, ranna i wieczorna, modlitwa przed i po jedzeniu oraz wspólne w gronie rodzinnym odprawianie praktyk religijnych.

Szczególnie uroczyście powinno się obchodzić święta rodzinne, takie jak chrzest dzieci, ich Pierwszą Komunię świętą i bierzmowanie oraz ze czcią przechowywać pamiątki tych dni. Ponadto w katolickim domu powinien znajdować się obraz Pana Jezusa i Matki Bożej. Tej zewnętrznej strony życia religijnego nie można zaniedbywać bez szkody dla całości wychowania religijnego. Najważniejszy jest jednak duch religijny, panujący w gronie rodzinnym, tj. miłość wzajemna, wiara przenikająca codzienne sytuacje życiowe, nadzieja, prawdomówność i uczciwość.

Głęboka wiara wyrażona w regularnych praktykach religijnych zajmuje zasadnicze miejsce w religijnym planie wychowawczym. Należy przy tym pamiętać, iż bardziej demoralizacja jest źródłem ateizmu niż ateizm źródłem demoralizacji. Nie tyle wskutek metafizycznych rozważań, co raczej pod wpływem doświadczenia własnej słabości i oddziaływania demoralizujących czynników środowiskowych, młody człowiek może utracić wiarę, którą później trudno na nowo odzyskać. Dlatego też ważne są kontakty z osobami głęboko religijnymi, wybitnymi i duchowo mądrymi, zwłaszcza z takimi, które wiele musiały walczyć i przecierpieć. Spotkania takie mogą mieć decydujące znaczenie dla wiary młodzieży.

Religijne wychowanie w rodzinie znajduje swoje podstawowe wsparcie w katechezie szkolnej. Katecheza zaś, aby była skuteczna, musi uwzględnić element intelektualny i wolitywny. Religia katolicka traktuje bowiem jako jedną całość nauczanie doktryny wiary i obyczajów: dogmaty stanowią podstawę nauki moralnej. Połączenie prawdy z czynem jest warunkiem skuteczności i siły wychowawczej nauki moralności katolickiej. Doświadczenie uczy, że tylko moralność oparta na prawdzie religijnej może wywrzeć skuteczny wpływ na postępowanie człowieka. Pedagogika chrześcijańska odrzuca jednostronny intelektualizm oraz woluntaryzm. Ponadto integralnie pojęte wychowanie religijne uwzględnia czynniki naturalne i nadprzyrodzone, łaska bowiem buduje na naturze.

Praktyczny wymiar wychowania religijnego dotyczy przede wszystkim życia sakramentalnego, udziału w liturgii Kościoła, pielęgnowania modlitwy w różnych rodzajach i formach. Szczególna zaś uwaga zwrócona musi być na wychowanie eucharystyczne związane z przygotowaniem dziecka do I Komunii świętej. Składa się nań przygotowanie dalsze, tj. uwrażliwienie dziecka na realną obecność Jezusa w Eucharystii poprzez klękanie i modlitwę przed tabernakulum. Ujawniana wiara w tę prawdę stanowi podstawę wychowania eucharystycznego. Przygotowanie bliższe do I Komunii świętej zakłada uczestnictwo we Mszy świętej wraz z rodzicami, nawiedzanie Najświętszego Sakramentu i podejmowanie osobistych ofiar. Wychowanie eucharystyczne musi znaleźć kontynuację również po I Komunii świętej, głównie przez regularny udział we Mszy świętej i częste przystępowanie do Komunii świętej.

Pedagodzy katoliccy w okresie międzywojennym ubolewali, iż dwie godziny tygodniowo poświęcone katechezie szkolnej to stanowczo za mało,[30] a W. Jasiński[31] proponował wręcz, aby religia była nauczana przez cztery godziny w tygodniu oraz aby zachowano pewną ciągłość pracy katechety w danej placówce i bardziej dowartościowano pracę katechetyczną pośród innych zajęć duszpasterskich. Jako poważny mankament postrzegana była zbyt wielka częstotliwość zmian katechetów w poszczególnych placówkach[32]. Dziś trzeba się cieszyć, iż katecheza szkolna może odbywać się przez dwie godziny tygodniowo; ubolewać zaś – tam, gdzie poprzestano na minimum katechetycznych zajęć.

Prawidłowy proces wychowania domaga się współpracy szkoły z rodziną. Ponieważ jednak w praktyce wygląda to różnie, rodzi się potrzeba wyboru szkół katolickich jako najbardziej odpowiednich dla wychowania katolickich dzieci. Wychowanie bowiem oddziałuje na człowieka bardziej niż nauczanie, bo ogarnia wszystkie władze człowieka. Dlatego obowiązkowi wspierania katolickiej rodziny w wychowaniu dzieci może sprostać w pełni szkoła katolicka, w której pielęgnuje się szacunek do wiary i realizuje w praktyce jej wymagania, a ponadto dba się o wysoki poziom kultury osobistej. Szkoła katolicka charakteryzuje się nie tylko nauczaniem religii, ale głównie duchem katolickim, który przenika grono pedagogiczne i regulamin szkolny, a wychowanie w niej opiera się na naturalnych i nadprzyrodzonych środkach wychowawczych.[33]

Aby przeciwstawić się temu, co godzi w przyjazny rodzinie proces wychowania, należy przede wszystkim zabiegać o promocję pozytywnego obrazu sakramentalnego małżeństwa, rodziny i ludzkiej płciowości w mediach. Trzeba wszędzie wskazywać na konieczność łączenia miłości z od-

powiedzialnością. Nie bez znaczenia też pozostaje religijna atmosfera w domu rodzinnym, sposób odnoszenia się poszczególnych członków rodziny do siebie nawzajem i wspólnego przeżywania uroczystości rodzinnych, dekoracja domu religijnymi obrazami oraz powszechny szacunek wobec przydrożnych figur i znaków religijnych.

3. Polityka prorodzinna jako instytucjonalne wsparcie wychowania prorodzinnego

Niebagatelną rolę odgrywa instytucjonalne wsparcie rodziny poprzez prawo przyjazne rodzinie i poczętemu życiu. Coraz częściej politycy spoglądają na demograficzne dane, aby lepiej rozumieć kierunki rozwoju społeczeństwa. Odpowiedzialni politycy nie mogą spokojnie przejść obok faktu, że po raz pierwszy w historii powojennej Polski liczba ludności zmalała, ponieważ w 1999 r. więcej osób od nas odeszło, niż przyszło na świat. Zbyt często politycy wolą nie znać faktów, gdy z ich znajomości wynikają określone obowiązki działania na rzecz przeciwdziałania negatywnym trendom. A w tym przypadku trzeba pamiętać, że liczba i struktura ludności kształtuje się przez lata. Podstawowym działaniem, które może posłużyć do przeciwstawienia się negatywnym tendencjom jest wspieranie rodzin najuboższych przez pomoc w sferze materialnej i opiekuńczo-wychowawczej. Pokaźny poziom bezrobocia, wysokie ceny mieszkań, koszta utrzymania rosnące szybciej niż wynagrodzenie za pracę – wszystko to poszerza sferę ubóstwa i przemawia przeciwko zakładaniu rodzin i ich powiększaniu. Należy temu zdecydowanie przeciwdziałać. Polityka prorodzinna państwa powinna stać się nie tylko przedwyborczym hasłem, ale podstawowym wyznacznikiem planowanych inicjatyw i konkretnych działań. We wrześniu 1999 r. udało się jednorazowo wspomóc rodziny z trojgiem lub większą liczbą dzieci poprzez przyznanie im specjalnych dodatków; przedłużono urlopy macierzyńskie do 20 tygodni w przypadku urodzenia jednego dziecka i do 30 tygodni – w przypadku porodów mnogich. W planach na rok 2001 jest ich dalsze zwiększanie, do 26 tygodni przy pierwszym dziecku oraz 39 tygodni przy dziecku kolejnym. Podejmowane są też działania w kierunku uregulowania spraw adopcji dzieci osieroconych. Trwa walka o zmianę treści prezentowanych przez środki społecznego przekazu oraz dyskusje nad opracowaniem koncepcji prorodzinnego systemu podatkowego. Wszystko to jest potrzebnym, wręcz koniecznym wsparciem prorodzinnego wychowania realizowanego w rodzinie. Podejmowane działania mogą okazać się skuteczne tylko wtedy, gdy będą wprowadzane w życie konsekwentnie i systematycznie. A wzmocnienie polskiej rodziny jest konieczne i wobec istniejących zagrożeń bardzo pilne.

Uzasadnione wydaje się wydłużenie urlopów macierzyńskich. Pożądane jest, aby przynajmniej kobieta miała wystarczająco czasu dla małego dziecka. „Międzypokoleniowy transfer czasu, ciepła i miłości jest bardzo ważny zarówno dla młodych, jak i starszych osób. Wydłużone urlopy macierzyńskie dają szansę dłuższego pobytu matki z dzieckiem, poczucia bezpieczeństwa i miłości macierzyńskiej. To jest czas dla dziecka bardzo mu potrzebny".[34]

Należałoby także zaniechać finansowania środków antykoncepcyjnych z pieniędzy podatników. Niestrudzenie należy zachęcać młodych małżonków do stosowania naturalnych metod planowania rodziny, które pogłębiają ich uczucie i pozwalają na wybór najlepszego momentu poczęcia. To metoda dla osób dojrzałych, u których potrzeby współmałżonka stają się równie ważne, a nawet ważniejsze niż własne. Dawanie sprawia więcej przyjemności niż branie. „Kochać" staje się czymś ważniejszym niż „być kochanym". Ci zaś, dla których główną więzią jest seks, uciekają od metod naturalnych i korzystają z najłatwiej dostępnych środków antykoncepcyjnych lub wczesnoporonnych, nawet jeśli są one szkodliwe dla nich samych oraz poczętego dziecka. Istotna jest właściwa edukacja w sferze planowania poczęć oraz rzetelna wiedza o zaletach i wadach środków i metod planowania rodziny, proponowanych przez przemysł farmaceutyczny. Wiedza ta nie może pochodzić tylko z ulotek reklamowanych przez firmy produkujące środki antykoncepcyjne.[35]

* * *

Pilną potrzebą jest dziś działanie na rzecz zachowania rodziny z takim systemem norm i wartości, jaki decydował o sile rodziny przez wieki. Należy czynić wszystko, aby rodzina przetrwała w tradycyjnej formie, tzn., aby pozostała oparta na sakramentalnym małżeństwie, silnych więziach międzypokoleniowych, z wielkim poszanowaniem dla bezbronnego dziecka jako nieocenionego dobra i dla sędziwych dziadków i rodziców; aby nie było potrzeby rezygnacji z dziecka ze względu na brak pracy czy mieszkania, aby każde dziecko i młody człowiek – w mieście i na wsi – miał jednakowy dostęp do edukacji i mógł wzrastać w godziwych warunkach i w atmosferze miłości.

PRZYPISY

[1] Jan Paweł II, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, Kalisz 1994, nr 2.

[2] Tamże.

[3] Por. L. Bandura, *Naturalistyczna pedagogika*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993, s. 417.

[4] „Największa tajemnica wychowania polega na tym właśnie – żeby nie wychowywać"- tamże, s. 81.

[5] Por. B. Nawroczyński, *Współczesne prądy pedagogiczne*, w: *Encyklopedia wychowania*, t. 1, z. 9, s. 533-534.

[6] Por. L. Bandura, art. cyt., s. 416.

[7] Por. L. Bandura, art. cyt., s. 417-418; zob. B. Śliwerski, *Przekraczanie granic wychowania. Od „Pedagogiki dziecka" do antypedagogiki*, Łódź 1992.

[8] *Praca i wychowanie*, Warszawa 1959; *Woprosy narodnoho obrazowanja*, Berlin 1922.

[9] Por. B. Nawroczyński, *Współczesne prądy pedagogiczne*, art. cyt., s. 543.

[10] W. Jasiński, *Światłocienie współczesnej pedagogiki*, Poznań 1937, s. 22.

[11] „L'Osservatore Romano" (pol) 1999, nr 11, s. 13.

[12] Por. S. Podoleński, *Rozwód a zdrowie narodu. Studium moralno- społeczne*, Kraków 1926, s. 234-235; por. K. Mazurkiewicz, *Kwestia seksualna w wychowaniu*, Poznań 1931, s. 37-38; F. Sawicki, *Życie ludzkie*, Poznań 1936, s. 137.

[13] K. Michalski, *Eros i logos u Dantego*, Kraków 1936, s. 69; por. Pius XI, *Divini illius magistri*, AAS 22(1930) s. 49-86; tekst polski: *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Poznań 1931, nr 86, s. 90.

[14] Kolonia, 15.11.1980.

[15] Jan Paweł II, przemówienie podczas tradycyjnego spotkania noworocznego z Trybunałem Roty Rzymskiej, 21 stycznia 2000 r.

[16] *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 108.

[17] „Gazeta Wyborcza", 23 II 2000.

[18] *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 71-72.

[19] Tamże, s. 72-73.

[20] Por. tamże, s. 41.

[21] Tj. 430 tysięcy (o 21 proc.) więcej niż przed rokiem.

[22] „Nasz Dziennik", 23 II 2000; „Rzeczpospolita", 23 II 2000.

[23] Rozmowa Joanny Mazan z dr Ireną Kowalską, doradcą w Biurze Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny, o problemach demograficznych w naszym kraju – „Nasz Dziennik", 28 I 2000.

[24] *List do rodzin*, nr 17.

[25] *List do rodzin*, nr 17.

[26] Por. *Raport o sytuacji polskich rodzin*, dz. cyt., s. 39.

[27] Por. *List do rodzin*, nr 17.

[28] Por. W. Półtawska, *Rola rodziców w wychowaniu seksualnym młodzieży*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, s. 325-326.

[29] Por. T. Kukołowicz, *Wychowanie w rodzinie*, w: Ewangelizacja, Wrocław 1980, s. 180; *Obyczajowość rodziny chrześcijańskiej czynnikiem wychowania*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 444-459.

[30] Por. W. Jasiński, *O katolicką pedagogikę w Polsce*, Katowice [1938], s. 50-51; tenże, *Szkoła techniczna i chrześcijańskie wychowanie religijno – moralne*, Katowice 1936; F. Kwiatkowski, *Brońmy religii w szkole*, Poznań 1929; J. Ściesiński, *Nauka religii a wychowanie państwowe*, „Ruch katolicki" 9-10 (1936) s. 461-471.

[31] W. Jasiński, *Światłocienie...*, dz. cyt., s. 48, 58-59.

[32] „Owocna praca wychowawcza katechety, która według podstawowych postulatów pedagogiki wymaga nieprzerwanej ciągłości, jest niemożliwą wobec częstych zmian, np. ktoś jest dwa lata katechetą, a potem gdy się zaledwie wpracował, obejmuje inną placówkę pracy, a na jego miejsce przychodzi inny, który znowu dopiero zaczyna się praktycznie uczyć sztuki wychowania" – W. Jasiński, *Światłocienie...*, dz. cyt., s. 48.

[33] Istnienie szkół katolickich było wielką troską m.in. Piusa XI (por. *Divini illius magistri*, dz. cyt., nr 76, s. 79-80) oraz pedagogów katolickich II Rzeczypospolitej, którzy często zabierali głos na ten temat – zob. W. Jasiński, *Wychowanie rodzinne i szkolne w świetle nauki katolickiej*, „Ruch Katolicki" 9-10 (1936) s. 447-461; S. Abt, *O celu wychowania i polityce szkolnej*, „Ruch Katolicki" 9-10 (1936) s. 509-513; S. Adamski, *Szkoła wedle nauki Kościoła i uchwał synodu*, Poznań 1939; J. Rostworowski, *Najważniejsze postulaty katolickie w dzisiejszej Polsce*, Płock 1936; M. Klepacz, *Szkoła wyznaniowa postulatem doby współczesnej*, Poznań 1936; E. Kosibowicz, *Państwo a szkoła*, Kraków 1932; F. Kwiatkowski, *Wołamy o szkołę katolicką*, Kraków 1932.

[34] Rozmowa Joanny Mazan z dr Ireną Kowalską, doradcą w Biurze Pełnomocnika Rządu do Spraw Rodziny, o problemach demograficznych w naszym kraju – „Nasz Dziennik", 28 I 2000.

[35] Por. tamże.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

ETYCZNO-MORALNE ASPEKTY WSPÓŁCZESNEJ REKLAMY

Pojawienie się reklamy wiąże się z dwoma przełomowymi wydarzeniami w historii ludzkości. Pierwsze z nich to wynalezienie druku w XV w. i – co za tym idzie – upowszechnianie się czytelnictwa, drugie – to rozwój przemysłu (począwszy od końca XVII w.), wytwarzającego produkty, które trzeba było sprzedać. Wiązało się to z koniecznością szukania nabywców, informowania ich o produkowanych przedmiotach i zachęcania do kupna.[1]

Rozwój techniki pozwala docierać do coraz szerszych kręgów odbiorców za pomocą różnych środków audiowizualnych. Ponieważ wywierają one przemożny wpływ na kształtowanie postaw współczesnego człowieka, na kierunek jego oczekiwań i dążeń, są chętnie wykorzystywane do reklamy. Przez nie reklama stała się ważnym elementem współczesnego życia.

Za Edmondo Brioschim możemy określić reklamę jako „formę komunikacji masowej o charakterze perswazyjnym, której autorem jest instytucja o charakterze komercyjnym".[2] Ze względu na charakter perswazyjny w każdej reklamie znajdujemy duży ładunek motywacyjny, który wyrażony jest na różny sposób: bądź to przez misternie zbudowaną informację na temat reklamowanego towaru, bądź to przez pobudzanie emocji samego odbiorcy.

Ponieważ twórcą i odbiorcą reklamy jest człowiek, posiada ona mocne antropologiczne i etyczne reperkusje w życiu tak jednostek, jak i całych społeczeństw. Kościół dostrzegł ten aspekt i dlatego reklamie poświęcił wiele uwagi.

Nauczanie Kościoła na temat reklamy

Papież Pius XII w encyklice *Miranda prorsus* (1957), analizując z punktu widzenia moralnego szanse, jakie stwarza film, radio i telewizja, doszedł do wniosku, że „te nowe wynalazki mają bardzo wielki wpływ na sposób myślenia i postępowania poszczególnych jednostek i całych społeczeństw".[3] Papież podaje przykład plakatów reklamowych, które – odwołując się do najniższych instynktów – wyrządzają wiele szkody ich odbiorcom.

Dokumentem, który ściśle traktuje o etyce w reklamie, jest instrukcja przygotowana przez Papieską Radę do Spraw Środków Społecznego Przekazu, a ogłoszona przez papieża Jana Pawła II dnia 22 lutego 1997 r., zatytułowana *L'importanza della pubblicità*, w polskim tłumaczeniu znana jako *Etyka w reklamie*.[4] Dokument ten stanowi kompendium wiedzy na temat reklamy, szczególnie zaś jej etyczno-moralnych uwarunkowań. Składa się on ze wstępu, następnie w rozdziałach omawia kolejno: korzyści płynące z reklamy, szkody przez nią powodowane, wybrane zasady etyczne i moralne, by w zakończeniu podjąć propozycje działania. Instrukcja ta odwołuje się nie tylko do prawa stanowionego w tej dziedzinie, ale także do sumienia jej twórców, którzy powinni dostrzegać nie tylko interes zleceniodawców, ale także odbiorców.

Według omawianego dokumentu reklama to „publiczne ogłoszenie, które ma dostarczyć informacji i wzbudzić zainteresowanie oraz wywołać określoną reakcję".[5] Dokument papieski wskazuje na trzy jej cele: dostarczenie informacji, wzbudzenie zainteresowania i wywołanie określonej reakcji ze strony odbiorcy. Niekoniecznie musi to być zakup danego towaru. Według papieża reklama może zawierać w sobie pewne przesłanie nie tylko o charakterze komercyjnym.

Ujęcie Jana Pawła II wyraźnie wskazuje, że reklama jest faktem ważnym w życiu społeczno-politycznym, którego nie można nie zauważyć. Przez swój wpływ warunkuje ona integralny rozwój człowieka, wpływa na życie kulturalne, pomaga rozwijać się środkom społecznego przekazu, gdyż wspiera je finansowo. We wspomnianym dokumencie Papież udziela twórcom reklamy zachęty, by ją rozwijali, gdyż może się ona stać ważnym i skutecznym narzędziem działającym na rzecz wzajemnej międzyludzkiej pomocy oraz może stanowić źródło informacji w zakresie spraw gospodarczych, politycznych, kulturalnych, religijnych i innych przez nią podejmowanych. Jak zauważa Ojciec Święty, „reklama nie jest ze swej natury ani dobra, ani zła. Jest środkiem, narzędziem, który można używać dobrze lub źle."[6]

Co dobrego z reklamy?

Współczesna reklama wiąże się z życiem indywidualnego człowieka i społeczeństwa, z jego kulturą, życiem moralnym i religijnym. Kryje ona w sobie potencjał dobra, które właściwie wykorzystane, może być realizowane we wspomnianych dziedzinach ludzkiego życia.[7]

Reklama może wywierać pozytywny wpływ na życie gospodarcze. System gospodarczy, jak zauważa Jan Paweł II w *Centesimus annus*, który jako układ odniesienia przyjmuje normy moralne i zakłada jako cel dobro wspól-

ne, przyczynia się do integralnego rozwoju osoby ludzkiej (por. *Centesimus annus,* n. 43). Ten zaś cel stanowi istotę ludzkich zmagań i nieustanny przedmiot troski Kościoła. W tak pojmowanym systemie gospodarczym reklama może stanowić pożyteczne narzędzie konkurencji, która prowadzi do gospodarczego wzrostu i służy autentycznemu postępowi ludzkości. Reklama bowiem informuje konsumentów o nowych wyrobach i usługach, o ulepszeniach dokonanych w produktach obecnych na rynku, przyczynia się do wzrostu wydajności, spadku cen, przez rozwój produkcji i handlu stymuluje postęp gospodarczy.

Reklama wykorzystywana jest także w życiu politycznym. Aczkolwiek Kościół nie opowiada się za żadnym systemem politycznym, to jednak docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów. Reklama znajduje swe miejsce w procesie sprawowania rządów demokratycznych, gdy dostarcza odbiorcom informacji tak na temat idei, które legły u podstaw partii czy programów politycznych, jak i poglądów kandydatów, którzy je reprezentują (por. *Centesimus annus*, n. 46). Staje się przy tym szansą pokazania publiczności nowych kandydatów, którzy dotychczas nie byli znani szerszemu odbiorcy, a prezentują wartości osobowe godne uwagi zainteresowanego gremium wyborców.

Reklama przez swój twórczy i inspirujący stosunek do odbiorcy przyczynia się do postępu społeczeństwa, zachęcając je do zachowań humanitarnych, do szukania dobra jednostki i ogółu. Często zaś przez charakterystyczne dla niej poczucie humoru, dobry smak i styl rozrywkowy może uprzyjemniać życie; wszak – jak czytamy w instrukcji papieskiej – niektóre reklamy są arcydziełami sztuki popularnej, pełnymi oryginalnych pomysłów i niepowtarzalnego uroku.[8]

Rodzi się pytanie, czy tego typu utwory nie mogłyby się stać nośnikami ewangelicznej prawdy?

Wśród obszarów, które zagospodarowuje reklama jest oczywiście także tematyka życia religijnego i dobroczynnego, tak jednostek, jak i instytucji. Środki społecznego przekazu, prezentując szeroką paletę życiowych ofert, nie omijają także wymiaru religijnego. Mogą upowszechniać informację w postaci świadectwa wiary, patriotyzmu czy altruizmu. Mogą propagować przy tej okazji treści i informacje dotyczące zdrowia, wychowania, wskazywać i zachęcać do życia przepojonego wartościami religijnymi jako życia ludzkiego w pełnym jego wymiarze.[9]

Na osobne podkreślenie zasługuje możliwość udziału środków społecznego przekazu w nowej ewangelizacji współczesnego świata. Obok dotych-

czasowych metod wypracowanych i uświęconych przez tradycję Kościoła, takich jak świadectwo życia, nauka religii, liturgia i inne obrzędy, dokumenty Kościoła zachęcają do przemyślenia możliwości użycia nowych technik w przekazie prawdy ewangelicznej.[10]

Niebezpieczeństwa przekazu reklamowego

Przekaz reklamowy oprócz wielu korzyści niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwa. Spróbujemy wskazać na najważniejsze.

Współczesna reklama często poleca wyroby szkodliwe lub bezużyteczne. Często tworzy ona fikcyjne, pozorne potrzeby i zachęca do nabywania towarów zbędnych. Z właściwą sobie natarczywością wywiera wpływ na ludzką podświadomość, zachęcając do przejmowania upowszechniającego się stylu życia, oferując wszystko, co jest możliwe do zdobycia.[11]

Współczesna reklama nierzadko w swoim przekazie wykorzystuje treści erotyczne i seksualne dla celów komercyjnych. Treści te sprowadzone są zawsze tylko do instynktów i twórcy reklamy wmawiają swojemu odbiorcy, że zaspokojenie tych instynktów może się odbyć w sposób proponowany przez reklamę.

Rozwój technik audiowizualnych pozwala twórcom reklamy sięgnąć do podświadomości odbiorcy. Takie postępowanie godzi nie tylko w wolność konsumenta, ale również szkodzi społeczeństwu jak i samemu reklamodawcy, który traci wiarygodność i dobre imię.[12]

Reklama może też nieraz szkodliwie wpływać na życie gospodarcze. Stanowi ona przecież dla wielu zainteresowanych potężne źródło informacji o rozwoju i postępie gospodarczym, nie tylko danego kraju, ale i całego świata. Jeśli więc reklama pomija lub zakrywa istotne fakty z życia gospodarczego, a ważne dla konsumenta, tym samym szkodzi gospodarce, która ze swej natury nastawiona jest na rozwój. Jeszcze gorzej, gdy w oparciu o metodę perswazji nakłania odbiorców do nabycia produktów, korzystania z usług, wyboru instytucji, które straciły wiarygodność na forum gospodarczym.

Jest też nadużyciem, gdy pod pozorem informacji stara się szerzyć przez reklamę model mentalności konsumpcyjnej. Wprawdzie pragnienie lepszego życia wpisane jest w naturę człowieka, jednak – jak powiada Jan Paweł II – „błędnym jest styl życia, który wyżej stawia dążenie do tego, by mieć, aniżeli być, i chce więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznawać w życiu jak najwięcej przyjemności" (*Centesimus annus*, n. 36).

Należy rozróżnić między atrakcyjnością i skutecznością reklamy. Skuteczna reklama jest wtedy, gdy nie tylko podoba się konsumentom, ale powoduje, że kupuje się reklamowany towar. Atrakcyjność reklamy nie musi się

przecież wiązać bezpośrednio z intencją zakupu reklamowanego produktu. Reklama byłaby bezbarwna bez sugestywnych upiększeń, nie może jednak przekraczać granic obiektywnej informacji i manipulować konsumentami.[13]

Twórcy reklamy odwołują się często do sfery ludzkich instynktów, a ignorują wolną i świadomą naturę człowieka. Tego rodzaju czynności należy ocenić jako szkodliwe, i to tak dla życia fizycznego i duchowego jednostki, jak i dla dobra wspólnego.

Musimy zauważyć, że odbiorcą szczególnie bezbronnym wobec nadużyć reklamy, a zarazem najbardziej chłonnym na nia, jest dziecko. Jest to również odbiorca najbardziej bezkrytyczny. Nic dziwnego, że pojawiają się postulaty różnych organizacji na rzecz dzieci, aby dziecku zapewnić szczególną ochronę przed niebezpieczeństwami przekazu reklamowego.[14]

Popularyzowanie przez reklamę konsumpcyjnego stylu życia przynosi szczególnie negatywne skutki w krajach rozwijających się. Prowadzi się bowiem tam nasiloną reklamę, ignorując ich realne możliwości nabywcze. Stwarza się wrażenie, że postęp i rozwój to zaspokajanie sztucznie wywołanych potrzeb.[15] Ale przecież przyjmowanie reklamowanych ofert nie czyni konsumentów zamożnymi; wszak całe obszary realnych potrzeb nie są w nich ujęte. Może powstać wtedy następujący mechanizm psychologiczny. Otóż, odbiorcy z jednej strony prowadzeni są przez reklamę na wyżyny współczesnych osiągnięć, z drugiej strony każe im ona zapomnieć o twardej prawdzie, iż społeczności te muszą przejść przez proces trudnych przemian. Etap ten wymaga od krajów rozwijających się wielu wyrzeczeń, by dojść do rzeczywistego korzystania z różnych ofert, jakie niesie ze sobą gospodarka wolnorynkowa.[16] Nieroztropne rozwijanie chęci posiadania reklamowanych dóbr może wytworzyć nawyk konsumpcyjny i pewien styl życia widziany przez pryzmat reklamy, która gloryfikuje ducha konsumizmu i nie zawsze respektuje takie wartości, jak prawda, sprawiedliwość, miłość czy solidarność.[17]

Nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania należy wiązać zawsze z integralną wizją człowieka, a więc wymiarem nie tylko materialnym, ale i wewnętrznym i duchowym. Inaczej zostaną poszkodowani najubożsi i najsłabsi obywatele dźwigających się krajów, co stwarza zarzewie nowych konfliktów i niepokojów. Jak zauważa Jan Paweł II w *Centesimus annus* w tej nowej sytuacji kraje wyzwalające się „muszą się stać pierwszymi twórcami własnego rozwoju; trzeba im to jednak w sposób racjonalny umożliwić, co z kolei wymaga pomocy innych krajów" (*Centesimus annus*, n. 28). Racjonalna pomoc ze strony krajów rozwiniętych powinna być pomyślana jako roztropne rozbudzanie chęci rozwoju i posiadania. W tym zadaniu reklama powinna spełniać odpowiedzialną i twórczą rolę.

Reklama może szkodzić tradycji i wartościom kulturalnym. Narzucając często – poprzez ofertę reklamową – społeczeństwom dopiero rozwijającym się koncepcję życia panującą w krajach rozwiniętych, tym samym może doprowadzić do konfliktu z kulturą tradycyjną i wartościami lokalnymi. By zaś mieć jak największe audytorium, rezygnuje się często z wartości artystycznych i moralnych na rzecz powierzchowności, wulgarności czy praktyk moralnie niegodziwych. Ignoruje się przy tym często potrzeby wychowawcze, społeczne pewnych kategorii odbiorców, jak dzieci, starszych, ubogich, a adresuje się ofertę do grup wystudiowanych i wyselekcjonowanych przez reklamodawców.

W dobie konsumizmu reklama może posiadać także negatywne skutki w życiu religijnym i moralnym. Zdarza się bowiem, że w ramach swego przekazu odwołuje się ona do sfery religijnej, korzystając z obrazów, przedmiotów czy postaci religijnych. Często przedstawia przy tym obraz religijny w sposób uwłaczający, lekceważący i instrumentalny. Analogicznie ma się sprawa z wartościami moralnymi, które często prezentowane są w sposób niezgodny z powszechnie przyjętymi zasadami. Popiera się za to zawiść, dorobkiewiczostwo, chciwość, przemoc, pornografię.[18] Taka postawa wpływa destruktywnie na odbiorców, którymi są często młodzież i dzieci.

* * *

Psychologowie społeczni opisują różne techniki, które pozwalają wypracować człowiekowi zmysł krytyczny oraz trzeźwy osąd, jeśli chodzi o reklamowane produkty.[19] Chodzi o to, by człowiek współczesny umiał cenić sobie jakość życia, a nie tylko zwykłą konsumpcję.

Należy zauważyć, że kształt moralny reklamy w dużej mierze pozostaje zależny od sumienia pracowników tegoż sektora. Dlatego powinni oni brać pod uwagę nie tylko wolę zleceniodawcy, ale także prawa i interesy odbiorców. Stąd obok podmiotowego zabezpieczenia, którego wyrazem staje się sumienie, wskazuje się formalne bariery, wśród których wymienia się zawodowe kodeksy etyczne. W związku z przekraczaniem norm deontologii reklamowej papieska instrukcja powiada, iż „przedstawiciele społeczeństwa powinni mieć udział w formowaniu, stosowaniu i okresowej rewizji kodeksów deontologii reklamowej".[20]

Osobny postulat etyczny w zakresie reklamy wiąże się z formacją chrześcijańską w zakresie posługiwania się środkami społecznego przekazu. Formacja ta powinna stawać się integralnym elementem procesu wychowania na poziomie programów duszpasterskich i edukacyjnych Kościoła, ale także przez odpowiednio przemyślane programy w szkołach katolickich,

których celem powinno stać się przygotowanie odbiorców do świadomego i odpowiedzialnego obcowania z reklamą.

Kolejnym zagadnieniem jest problem samowychowania pracowników reklamy. W wykonywaniu swej profesji powinni być odpowiedzialni, a wyrządzone szkody naprawiać czy to przez sprostowania, czy wypłacając odszkodowanie. Właściwie uformowane sumienie powinno ich zobowiązywać do takiego zadośćuczynienia, by wewnętrznie i prawnie pozostać uczciwymi w relacji do pełnionych zadań społecznych. Wymagania moralne stawiane pracownikom reklamy, takie jak: prawdomówność, poszanowanie godności człowieka, dobro wspólne są wysokie, ale stosując się do nich wnoszą oni swój wkład w dobro i postęp ludzkości.

PRZYPISY

[1] Początkowo dość szybko można było dotrzeć do odbiorców poprzez gazety. Pierwszą gazetę, która jako udostępniała swoje łamy reklamie, założył w 1631 r. w Paryżu Theophraste Renaudot. Kilka lat później zaczął on wydawać coś w rodzaju dzisiejszych katalogów firm, w których można było znaleźć adresy instytucji handlowych. – Por. L. Bini, *Pubblicità e propaganda,* w: *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1994, s. 1066-1067.

[2] E. Brioschi, *Elementi di economia e tecnica della pubblicità*, Milano 1984, s. 5.

[3] Pius XII, *Miranda prorsus*, n. 5; „Acta Apostolicae Sedis" 49(1957) s. 764.

[4] Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w reklamie*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 18(1997) s. 40-46.

[5] Tamże, n. 1.

[6] Tamże, n. 9.

[7] Por. S. Pamuła, *Reklama w nauczaniu społecznym Kościoła*, „Homo Dei" 68(1998) nr 2, s. 54.

[8] Por. *Etyka w reklamie*, n. 4.

[9] Por. S. Pamuła, *art. cyt.*, s. 55.

[10] Por. Sobór Watykański II, *Inter mirifica,* n. 21.

[11] Por. J. Mariański, *„Struktury grzechu" w ocenie społecznego nauczania Kościoła,* Płock 1998, s. 81.

[12] Por. S. Pamuła, *art. cyt.*, s. 57.

[13] Por. R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 1994, s. 37-38.

[14] Por. A. Lepa, *Świat propagandy,* Częstochowa 1994, s. 32-33.

[15] Por. W.L. Rivers, C. Mathews, *Etyka środków przekazu,* Warszawa 1995, s. 174-178.

[16] Por. J. Pučelj, *Rola etycznego wzorca w mediach,* „Communio" (pol.) 15(1995) nr 6, s. 78-79.

[17] Por. S. Kowalczyk, *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II,* „Aten. Kapł." 129(1997) s. 63.

[18] Por. S. Pamuła, *art. cyt.*, s. 57.

[19] Por. J. Mariański, *dz. cyt.*, s. 85-86.

[20] *Etyka w reklamie*, n. 19.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

DROGA DO DOJRZAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WEDŁUG KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Postawa duszpasterska i twórczość pisarska ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987) dowodzą, że bardzo mu zależało na tym, aby wierni świeccy prowadzili pogłębione życie duchowe. Dlatego zainicjował Ruch Światło-Życie, który korzystając z wizji Kościoła proponowanej przez Sobór Watykański II, miał budzić potrzebę głębszego życia duchowego i prowadzić wiernych do dojrzałości duchowej.

1. Inspiracje życiowe idei dojrzałości chrześcijańskiej

Szukając genezy jakiegoś dzieła, najczęściej docieramy do osobistych przeżyć autora. I tak też było w tym wypadku. Za najważniejszy dzień w swoim życiu uznał ks. Franciszek Blachnicki 17 czerwca 1942 r.; gdy czekał na wykonanie wyroku śmierci, olśniło go jakieś przedziwne światło. Po 19 latach od tego wydarzenia napisał w *Pamiętniku duchowym*: „Światło to od razu rozpoznałem i nazwałem po imieniu, gdy powstałem i zacząłem chodzić po celi powtarzając w duszy: „wierzę, wierzę". To światło od tej chwili nie przestało ani na chwilę mną kierować, zwracając moje życie ku Bogu".[1] Dzięki temu światłu ks. Blachnicki odkrył, że przez ludzi został skazany na śmierć cielesną, ale sam dotąd skazywał się – na o wiele gorszą śmierć – duchową. W tym dniu doświadczył wielkości Miłosierdzia Bożego. Niewątpliwie od tego dnia zaczął się u niego proces nawracania, przechodzenia od wiary tradycyjnej do wiary odkrytej jako dar Boga, którą powinno przyjmować się osobistą decyzją i żyć według niej. Odtąd w świetle wiary będzie podejmował wszystkie swoje decyzje i interpretował wydarzenia swojego życia.

Zapewne zastanawiał się, dlaczego przez 99 dni nie wykonano wyroku śmierci i w święto Przemienienia Pańskiego (6 sierpnia 1942 r.), karę śmierci zamieniono mu na więzienie? Dziś, kiedy toczy się jego proces beatyfikacyjny, łatwiej nam jest odpowiedzieć też na pytanie, dlaczego tyle razy był doświadczany „jak złoto w tyglu? (por. Mdr 3, 6). Niewątpliwie przez te doświadczenia Bóg chciał go przygotować do zadań, które mu w życiu

wyznaczył. A doświadczeń tych było jeszcze wiele: w 1955 r. został zmuszony przez władze komunistyczne do opuszczenia rodzimej diecezji katowickiej. Wówczas udał się do Niepokalanowa i tam przez rok zapoznawał się z życiem i pismami o. Maksymiliana Kolbego.[2] W 1961 r. przez te same władze został aresztowany pod zarzutem „rozpowszechniania fałszywych wiadomości o rzekomym prześladowaniu Kościoła w Polsce". Później oddał się pracy naukowej i tu doświadczał też wielu trudności. Nie zatwierdzono jego pracy habilitacyjnej; niejednokrotnie nie rozumiany – również przez bliskich, zrezygnował z uczelni. Zmarł w Carlsbergu – jak określił Jan Paweł II – „na wygnaniu", ale 1 kwietnia 2000 roku jego ciało zostało złożone w kościele parafialnym w Krościenku nad Dunajcem, gdzie według słów papieża, „jest jego Ojczyzna".[3]

Oprócz osobistych doświadczeń na koncepcję dojrzałego życia chrześcijańskiego miały wpływ obserwacje poczynione w różnych miejscach pobytu i jego praca duszpasterska. Sam mówił, że już w obozie oświęcimskim zauważył: „jak płytkie jest to tradycyjne chrześcijaństwo. Ludzie nabywają pewnych form, pewnej ogłady – wypada nie wypada, lecz w takich warunkach jak obóz wychodzi to, co naprawdę siedzi w człowieku, jak i to, czego w nim nie ma".[4] Później jako ksiądz zauważył, że duszpasterstwo parafialne dotyka (bo trudno powiedzieć, że jest realizowane) mas. Przeżycia wywołane tego typu duszpasterstwem opisał tak: „Zauważyłem zaraz przy pierwszym kontakcie z dziećmi, że właściwie mieliśmy do czynienia z tresurą religijną, a nie z formacją".[5] Dalej pisze ks. Franciszek, że był wielki kłopot, aby opanować dużą grupę dzieci, a o modlitwie, skupieniu, czy jakimś przeżyciu duchowym nie było mowy. Podobnie było na katechezach: „dzieci przychodziły jak tabun dzikich koni po całym dniu lekcji w szkole".[6] W tej sytuacji katecheta chciał ich jakoś „ujarzmić", aby w ogóle coś im powiedzieć.

Osobiste przeżycia, przemyślenia i konkretna sytuacja duszpasterska skłaniały ks. Blachnickiego do szukania metod formacyjnych, które wychowywałyby, jak on to określił: „autentycznych chrześcijan". Wtedy odkrył wskazaną przez Sobór Watykański II wizję Kościoła parafialnego: powinien on opierać się na małych wspólnotach. Ponieważ władze państwowe ograniczyły możliwość wychowawczą Kościoła do minimum, uznając wszelkie spotkania pozaliturgiczne za nielegalne, jedyną grupą w parafii, z którą można było podjąć taką formację, o jaką chodziło ks. Franciszkowi, byli ministranci. Prawdopodobnie już wtedy zdawał sobie sprawę z tego, że formacja duchowa naszych chrześcijan bardziej opiera się na pobożnościowych praktykach prywatnych niż na liturgii. A przecież dobrze sprawowana i przeżywana liturgia daje szansę wielowymiarowego formowania ku dojrzałości chrześcijańskiej.

Żeby wprowadzać słowo i różne pomysły w życie, w warunkach dostępnych duszpasterstwu, ks. Blachnicki wypracował system pedagogii ministrantów, który był ukierunkowany ku formacji małych grup w parafii poprzez liturgię.[7] Kolejne lata pracy duszpasterskiej podsuwały nowe, bardzo ważne elementy, w całym procesie wychowawczym. Formy pracy, które przynosiły pozytywne owoce wśród ministrantów i dzieci, zostały przeniesione do pracy formacyjnej wśród młodzieży i dorosłych. Dzieło to przybrało formę konkretnego ruchu w Kościele, który przygotował odpowiednie kadry i wypracował konkretny program wychowawczy, z powodzeniem realizowany przez wielu jeszcze dziś.

Do tej pracy formacyjnej ks. Blachnicki dał też solidną podbudowę naukową. Pierwszym poważniejszym jego opracowaniem była praca magisterska pt. *Istota świętości. Studium religijno-filozoficzne na tle powieści Władysława Grabskiego „W cieniu kolegiaty"*.[8] Warto zauważyć, że autor, pisząc ją, był już człowiekiem dojrzałym (mającym około 30 lat), miał za sobą wiele głębokich przeżyć. Z jego zapisków duchowych widać, że już w seminarium, przygotowując się do kapłaństwa, modlił się o świętość i rozważał ją w kategoriach daru Bożego i odpowiedzi człowieka na nią.[9] Dalsze refleksje w tym zakresie poczynił w Niepokalanowie, kiedy podczas rocznego pobytu tam, głównie medytował nad duchowością św. Maksymiliana Kolbego.[10] Niewątpliwie najbardziej znacząco intelektualnie ukierunkowały go studia na Sekcji Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W początkowych swoich pracach nawiązywał do wcześniejszych doświadczeń duszpasterskich,[11] następnie zainspirowany osiągnięciami naukowymi Franciszka Xawerego Arnolda zajął się zasadą formalną w teologii pastoralnej,[12] kolejny etap jego zainteresowań skupiał się wokół personalistyczno-dialogicznego ujęcia teologii pastoralnej w oparciu o naukę Soboru Watykańskiego II.[13]

Ks. Blachnicki był badaczem bardzo wnikliwym, krytycznym i wymagającym. Widać to na przykład w ocenie twórczości naukowej Arnolda; z jednej strony był pełen uznania dla jego osiągnięć naukowych za to, że wyprowadził teologię pastoralną z tzw. „technologii pastoralnej" na szersze wody i podał kryteria oceny form działalności duszpasterskiej Kościoła.[14] Z drugiej zaś strony wysuwał pewne zastrzeżenia wobec zagadnień merytorycznych w koncepcji Arnolda oraz jej ujęcia statycznego.[15] Wyrazem dojrzałości naukowej ks. Blachnickiego było to, że nie poprzestawał na zastrzeżeniach wobec Arnolda, ale sam dał nowe rozwiązania w tym zakresie.

Twórczość ks. Blachnickiego cechuje wysoki poziom refleksji naukowej, w której zawsze widać troskę jej autora o to, aby jak najlepiej służyła ona człowiekowi w jego rozwoju naturalnym i duchowym.

2. Obraz dojrzałego chrześcijanina – „nowego człowieka”[16]

Podstawą formacji proponowanej przez ks. Franciszka Blachnickiego jest osobowa relacja z Jezusem jako Panem „mojego” życia i „moim” Zbawicielem.[17] Przez osobistą decyzję wejścia w relację z Jezusem członek Ruchu Światło-Życie ma szansę pogłębiać życie w Duchu Świętym, poddając się procesowi rozwoju duchowego. Zamierzeniem Ruchu jest formowanie w swoich członkach postawy dojrzałego chrześcijanina. Tę formację ks. Franciszek nazwał „pedagogią nowego człowieka”.

Nowy człowiek w rozumieniu ks. Blachnickiego to ten, którego obraz możemy odnaleźć w zamyśle Boga – Stwórcy, a odczytać go można z kart Biblii.[18] Dlatego formacja Ruchu Światło-Życie jest głęboko osadzona w Piśmie Świętym. Założyciel Ruchu często przypominał, że poddanie się Duchowi Świętemu w lekturze Pisma Świętego sprawia, iż słowo Boże rozważane w odniesieniu do konkretnych wydarzeń „mojego” życia, staje się słowem życia „dla mnie”. Obecność Ducha nadaje słowu Bożemu moc przemieniającą człowieka i kształtującą jego duchowość ku dojrzałości. Ks. Blachnicki zwraca uwagę na to, że aby Duch Święty mógł przemieniać człowieka, w nim samym musi być odpowiednie nastawienie ku temu. Nastawienie sprzyjające działaniu Ducha nazywa ks. Franciszek „nastawieniem otwartym”, zaś nastawienie przeciwne – „zamkniętym”.[19] Kto pragnie przemiany duchowej, powinien przyjąć w duchu wiary, że nie jest ona produktem woli i zdolności ludzkich, ale owocem działania Ducha Świętego. To odróżnia postawę człowieka wierzącego od niewierzącego, że niewierzący wytycza sobie jakieś ideały, które chce zrealizować tylko przy pomocy naturalnych możliwości i siłę do tego pragnie wykrzesać z siebie samego. Natomiast człowiek wierzący, doświadczając swoich słabości i grzechu, staje się małym, skromnym i pokornym. Przeżycie własnych niemocy w duchu pokory łączy się z wewnętrznym otwarciem na działanie Ducha Świętego. Otwartość pozwala doświadczać tego, że jest się pochwyconym i napełnianym mocą Ducha, a to oznacza początek nowego życia i nowej duchowej postawy, zupełnie różnej od postawy człowieka tradycyjnie religijnego lub niewierzącego.

W refleksjach nad możliwością uformowania dojrzałego chrześcijanina ks. Blachnicki najpierw chce poznać prawdę o człowieku takim, jakim on aktualnie jest. W tym zakresie korzystał z analiz socjologicznych, psychologicznych i innych nauk humanistycznych, ukazujących obraz współczesnego człowieka. Obraz ten stawiał wiele pytań i budził wiele niepokojów. Ks. Franciszek zdawał sobie też sprawę, że chcąc poznać pełną prawdę o człowieku, trzeba odwołać się do biblijnego faktu stworzenia mówiącego o dyspozycjach wpisanych w naturę człowieka i o jego powołaniu życio-

wym. Odwołując się nauki Soboru Watykańskiego II, chciał zaszczepić swoim słuchaczom przekonanie, że wszyscy są powołani do świętości.[20] Bardzo często też podkreślał, że ontycznie człowiek staje się nowym człowiekiem poprzez przyjęcie sakramentu chrztu, ale przyjmując chrzest jako dziecko, nie przeżywa tego wydarzenia w sposób świadomy. Dlatego u początku drogi rozwoju duchowego bardzo ważne jest, aby ponownie, w sposób świadomy i angażujący osobistą decyzję przeżyć istotne treści chrztu. Korzystając ze wskazań Biblii na temat nowego człowieka, nauki II Soboru Watykańskiego oraz z teologii pastoralnej, opisywał cechy dojrzałego chrześcijanina i szukał sposobów realizacji tego ideału.

Na sposób realizacji drogi dojrzałości wskazywał m.in. styl wygłaszanych konferencji oraz publikacji ks. Blachnickiego. Można zauważyć, że mówiąc o potrzebie stawania się nowym człowiekiem, najpierw chciał każdemu uświadomić jego aktualną sytuację. Następnie, odwołując się do zamysłu Bożego wobec człowieka i do jego powołania życiowego, wskazywał na to, jakim człowiek powinien być i do czego powinien zmierzać. Człowiek został powołany do realizowania wymiaru duchowego, co wskazuje na interwencję Boga w ten nowy porządek. Nowy porządek charakteryzuje się coraz większymi wymaganiami stawianymi już tu i teraz. Coraz to większe wymagania potrzebują coraz to głębszej motywacji. W tym wypadku ks. Blachnicki odwoływał się do perspektywy życia wiecznego, które będzie udziałem w wiecznym szczęściu, do którego z natury dąży każdy człowiek.

Ks. Blachnicki mówił, że większość ludzi żyje poniżej tego, kim powinni być. Z biblijnego opisu upadku pierwszych ludzi można wyprowadzić wniosek, że człowiek nie posługiwał się wolnością zgodnie z wolą Boga, lecz zdegradował wolność, sprowadzając ją do niezależności wobec Stwórcy. Źle pojmując wolność, człowiek odrzuca nakazy i zakazy Boże, które kojarzą mu się z ograniczeniem, skrępowaniem. Takie pojmowanie wolności prowadzi do postawy nieodpowiedzialności i powoduje, że człowiek siebie czyni kryterium dobra i zła.[21] Jest to złudne pojmowanie wolności, które towarzyszy współczesnemu człowiekowi, często żyjącemu w nieświadomości, że dążąc do subiektywnie pojmowanej wolności, jest uwikłany w różne uzależnienia, w tym również uzależnienie od grzechu. W jakimś wymiarze ks. Blachnicki był przerażony tym, że na co dzień w grzechu żyje większość wiernych. Dlatego odwołując się do nauki św. Pawła na temat nowego człowieka mówił, że „nowy człowiek" to określenie chrześcijanina, który swoje istnienie zawdzięcza Bogu Ojcu (por. 1 Kor 1, 30) i Jezusowi (por. 1 Kor 8, 6). Duch Święty, który mieszka w człowieku, wciąż dynamizuje ten nowy wymiar życia (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19-20). Zrodzenie nowego człowieka dokonuje się w sakramencie chrztu.

Dzięki interwencji Boga w chrzcie dokonuje się przemiana dawnego – grzesznego człowieka (por. Rz 6, 6) w nowego – wolnego od grzechu i żyjącego w Chrystusie (por. Rz 6, 11).[22]

Kiedy ks. Blachnicki ukazuje aktualną sytuację człowieka, wydaje się, że korzysta z wiedzy psychologicznej i socjologicznej. Kiedy zaś mówi o dojrzałości chrześcijańskiej, wyraźnie zaznacza, że nie można jej utożsamiać z dojrzałością ujmowaną przez psychologię.[23] Dojrzałość chrześcijańską określa jako trwanie w szkole Chrystusa, zmierzające do zrealizowania życia na poziomie świętości.[24] Dojrzały chrześcijanin zawsze stara się żyć zgodnie z wolą Bożą. To nie znaczy, że jest on wolny od grzechu czy słabości, ale stara się swoje niedoskonałości przeżywać w osobowej relacji do Chrystusa jako Zbawiciela. Dlatego stara się być w stałym kontakcie modlitewnym z Chrystusem obecnym w słowie Bożym i w sakramentach.

Ks. Blachnicki zwracał też uwagę na to, że Bóg powołuje człowieka nie tylko do osobistej dojrzałości duchowej, ale do tworzenia wspólnoty osób zjednoczonej więzią komunii z Bogiem i z innymi. Życie wspólnotowe jest jednym z wyznaczników dojrzewania duchowego. Było ono praktykowane w doświadczeniu Kościoła w różnych formach i na różne sposoby od samego początku. W tym wypadku można odwołać się do Dziejów Apostolskich, gdzie jest ukazana pierwotna wspólnota wiernych, w której wszyscy żyli tą samą Ewangelią, karmili się Eucharystią i wspólnie się modlili. Odnosili się do siebie z miłością, czego wyrazem była wspólnota dóbr i idea ubóstwa. Nie żyli obok siebie, ale razem z sobą do tego stopnia, że mieli jakby jedno serce bijące tym samym duchem miłości (por. Dz 2, 42-47).[25] To znaczy, że tego rodzaju wspólnota nie opiera się na wspólnych interesach, czy ludzkich układach, ale duch wspólnotowości jest darem Boga ożywianym przez Ducha Świętego.[26]

Wśród zagadnień związanych z drogą do dojrzałości chrześcijańskiej ks. Blachnicki zawraca uwagę na to, że poważnym problemem współczesnego człowieka jest też brak integracji wewnętrznej. W naturę człowieka jest wszczepione dążenie do rozwoju duchowego, a tymczasem współczesny świat proponuje mu wiele wartości, które przeciwstawiają się rozwojowi duchowemu. Zewnętrzna atrakcyjność wartości proponowanych przez świat bardzo często bierze górę nad wartościami duchowymi, co objawia się w człowieku antynomią. Z jednej strony zna on prawdę i wie, jak należy postępować, ale z drugiej – w praktyce postępuje inaczej. Gdy ten stan trwa dłużej, człowiek coraz bardziej czuje się podzielony. Postulat integracji wewnętrznej ks. Blachnicki uważa za jeden z priorytetowych w pedagogii nowego człowieka.

Kolejny problem zjawiający się na drodze ku dojrzałości duchowej dotyczy uprzedmiotowienia, czyli manipulowania człowiekiem. Ks. Blachnicki mówi, że do celów manipulacji wykorzystuje się różnego rodzaju propagandę zmierzającą do okłamywania człowieka, a także działania polegające na traktowaniu go jako przedmiotu.[27] Manipulacja stwarza tylko pozory dobra drugiej osoby, ale faktycznie zmierza do zaspokojenia własnych egoistycznych pragnień.[28]

Jako przykład manipulacji człowiekiem podaje ks. Franciszek handel niewolnikami, wynaturzenia w dziedzinie seksualnej, czy też problem alkoholizmu. Zwraca uwagę na to, że w wypadku alkoholizmu osoba sama siebie czyni przedmiotem manipulacji.[29] W tym wypadku formacja powinna uświadamiać człowiekowi, aby wykorzystywał potencjał rozumności i wzmacniać jego wolę, aby próbował dokonywać świadomego wyboru wartości, a nie uciekał się do korzystania z przedmiotu będącego poza nim, którym jest np. alkohol. Starał się uzasadniać członkom Ruchu, że działanie alkoholu stwarza złudne poczucie wolności, fałszywe poczucie wyzwolenia z lęku itp. Sięgając więc po alkohol człowiek korzysta ze sztucznego środka, faktycznie nie rozwiązującego żadnego problemu życiowego, przez co wchodzi w przestrzeń manipulacji.

Ks. Blachnicki wśród przeszkód na drodze rozwoju duchowego wymieniał też lęk egzystencjalny występujący w człowieku. Mówił, że nieraz ktoś potrafi się oprzeć jakiejś przemocy zewnętrznej, potrafi być wolny wobec zła, a jest zniewolony lękiem tkwiącym wewnątrz osoby. W sytuacji lęku osoba nie jest wolna w działaniu, stąd racje podejmowanego działania nie są obiektywne i właściwe. Motywem podejmowanego działania u człowieka zniewolonego lękiem może być obawa przed otoczeniem, np. żeby otoczenie „mnie" nie wyśmiało. Człowieka zniewolonego lękiem ks. Blachnicki określa jako „człowieka stada", który robi to, czego życzą sobie inni.[30] Na płaszczyźnie duchowej poważnym brakiem człowieka zniewolonego lękiem jest to, że teoretycznie uznaje prawdy objawione, natomiast nie potrafi wejść w osobowe relacje z Bogiem. Taki człowiek przeważnie wyobraża sobie Boga jako surowego sędziego i żyje w ciągłym lęku przed Nim.[31]

W tej sytuacji zadaniem formacyjnym Ruchu jest stopniowe wprowadzanie człowieka na drogę zbawczego dialogu z Bogiem. Bardzo ważną rolę w tym dialogu odgrywa wiara, dzięki której człowiek może doświadczyć obecności Bożej jako miłującego i przebaczającego Ojca.

Jako wzorce osobowe dojrzałego chrześcijanina ks. Blachnicki proponował: Chrystusa, Maryję i św. Maksymiliana Kolbe.

Pierwszym wzorem nowego człowieka jest Chrystus Sługa, który spełnia wolę Ojca i nie przyszedł po to, aby Jemu służono, lecz żeby służyć.[32] Jezus namaszczony Duchem Świętym podczas chrztu w Jordanie jest posłany, aby pełnić wolę Ojca. Ks. Blachnicki podkreślał, że całe życie Jezusa koncentruje się wokół idei służby.[33] Wezwanie każdego chrześcijanina do postawy służby wynika z natury chrztu. Przyjęcie chrztu

sprawia, że Chrystus Sługa jest nie tylko wzorem do naśladowania, ale uzdalnia człowieka do realizowania postawy służby.

Drugim wzorem, w którym urzeczywistnił się ideał nowego człowieka, jest Maryja. Ją to ks. Blachnicki ukazywał jako wzór człowieka, który słucha słowa Bożego i strzeże go w swoim sercu.[34] Najbardziej uwypuklał Jej Niepokalaność, przez co chciał podkreślić wewnętrzną wolność Maryi: wolność od grzechu, od egoizmu, dlatego nie jest skoncentrowana na sobie, ale na Bogu oraz na tym, aby służyć w postawie pełnej miłości.[35] Maryja jest nowym człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, posiadającym siebie w dawaniu siebie, to znaczy, że w Jej życiu został w pełni urzeczywistniony obraz osoby jaki Bóg zamierzył w dziele stworzenia.

Ponieważ duchowość św. Maksymiliana wycisnęła ważny znak na życiu i działalności ks. Blachnickiego, dlatego wielokrotnie nawiązywał do jego osoby. Uważał, że całe życie Maksymiliana stanowi wymowną ilustrację do soborowego sformułowania: „Człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez interesowny dar z siebie samego".[36] Sam przeżywszy obóz koncentracyjny, ks. Franciszek dobrze rozumiał heroizm decyzji świętego Maksymiliana. Podkreślał, że wypływała ona z najgłębszej miłości, na oznaczenie której używa się greckiego słowa *agape*. Charyzmat św. Maksymiliana polega na tym, że w swoim życiu zrealizował on ideał nowego człowieka poprzez naśladowanie Niepokalanej.[37]

3. Sposoby realizacji drogi ku dojrzałości chrześcijańskiej

Po określeniu ideału formacyjnego, którym jest nowy człowiek, Założyciel Ruchu Światło-Życie wskazywał na możliwości realizacji tego ideału.

Pierwszy sposób (metodę wychowawczą) wyrażają dwa greckie słowa *Fos-Dzoe* (Światło-Życie), wpisane w formę krzyża. Taki układ wskazuje na nierozerwalną jedność światła i życia. Ks. Blachnicki wydobył symbol światła z medytacji nad Biblią, która ukazuje jego wielowymiarowe znaczenie. Światło pozwala też poznać prawdę, która z kolei może prowadzić człowieka do wolności duchowej (por. J 8, 31). Z analizy tekstów biblijnych wynika, że istnieje organiczny związek pomiędzy oświeceniem umysłu i światłem, które oznacza przejrzenie człowieka, a jego wolnością i wyzwoleniem. W tych relacjach można dostrzec klucz do zrozumienia istoty zbawienia.[38]

Ks. Blachnicki mówi, że metoda wychowawcza światła domaga się rozwoju życia duchowego do poziomu poznania prawdy, która powinna stać się normą postępowania członka Ruchu. Prawda objawiona w słowie Życia (w Biblii) powinna więc być przyjmowana jako prawo życia – jako przykazanie. Wielokrotnie tłumacząc znaczenie symbolu *Fos-Dzoe*, ks. Franciszek podkreślał, że prawda Boża nie jest nam dana tylko dla oświecenia umysłu czy wzbogacenia wiedzy, lecz zawsze jest wezwaniem skierowanym do całej osoby i domaga się wprowadzenia jej w życie. Jednym z głównych założeń tej metody jest też stworzenie warunków dla egzystencjalnego przeży-

wania wiary. Dążenie do jedności między światłem wiary a życiem powinno się wyrażać w codziennych konkretnych sytuacjach, w których należy podejmować różne decyzje.[39] Metodę odnoszącą się do światła można uznać za wiodącą w wychowywaniu członków Ruchu do dojrzałości chrześcijańskiej, bowiem jest ona zawarta w samej nazwie Ruchu „Światło-Życie".

Według ks. Blachnickiego w znaczeniu najpełniejszym światłem dla człowieka jest sam Jezus.[40] Często przypominał on członkom Ruchu, że najlepszą drogą do poznania Jezusa jako Światłości jest medytacja nad słowem Bożym. Medytacja – to znaczy rozważanie słowa Bożego w kontekście swojego życia; wówczas Jezus staje się Światłością w „moim" życiu. W nawiązaniu do Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II ks. Blachnicki twierdził, że światłość Jezusa jest przekazywana chrześcijanom przez Kościół. Dlatego w świetle Kościoła chrześcijanin może w sposób najbardziej prawidłowy dojrzewać do pełni osobowej.[41]

Jeżeli człowiek zdecyduje się stawać w świetle, wówczas jest w stanie zobaczyć prawdę o sobie. Przyjęcie prawdy o sobie zawsze jest uważane za pierwszy warunek rozwoju człowieka. Ks. Blachnicki omawia płaszczyzny strukturalne człowieka, które mogą się rozwijać przy pomocy światła.

Pierwsza płaszczyzna dotyczy rozumu. Dzięki światłu człowiek jako istota rozumna jest zdolny odkryć podstawowe prawa dotyczące jego samego i świata. Jako istota wolna człowiek może podjąć decyzję podporządkowania się prawom poznanym rozumowo. Tę zdolność rozumu ks. Blachnicki nazywa mądrością, a nie wiedzą. Wiedza odnosi się do płaszczyzny teoretycznej, mądrość zaś polega na prawidłowym zastosowaniu wiedzy w odniesieniu do życia. Dzięki mądrości osoba zdobywa coraz to większe doświadczenie życiowe i staje się coraz bogatsza duchowo.[42]

Drugą płaszczyzną jest sumienie. Dzięki światłu sumienie jest zdolne odróżniać dobro od zła, poznawać wartości itd. Większość psychologów twierdzi, że przyjęta hierarchia wartości ma największy wpływ na rozwój człowieka. Trzeba pamiętać, że choć mówimy o różnych wymiarach osobowości człowieka, to jednak tworzą one logiczną i organiczną jedność. Dlatego wartości, poznawane jako pozytywne – twórcze, zachęcają sumienie do podjęcia decyzji, aby włączyć je w doświadczee w doświadczenie życia. Powiek jest osobą wolną, dokonuje więc wyboru i włącza kolejno w doświadczenie swego życia wartości, poczynając od najważniejszej według niego.[43]

W kontekście omawiania płaszczyzn rozwojowych w człowieku ks. Blachnicki podkreśla potrzebę formowania integralnego człowieka.

Inna metoda wychowawcza pozwalająca realizować drogę ku dojrzałości jest zawarta w letnich rekolekcjach oazowych. W pierwszej próbie na-

ukowego ujęcia nazwano ją metodą przeżyciowo-wychowawczą, zastosowaną w dziecięcych rekolekcjach zamkniętych.[44] Ks. Blachnicki zdawał sobie sprawę z tego, że życie duchowe może prawidłowo rozwijać się w odpowiednim środowisku. Oaza rekolekcyjna miała stworzyć środowisko umożliwiające życie według Ducha. W trakcie jej trwania pokazuje się uczestnikom, że można zerwać z niewłaściwymi nawykami nabytymi w dotychczasowym środowisku, słabościami czy grzechem. W sposób praktyczny wdraża się uczestników w nowy styl życia, odpowiadający wymogom nowej kultury. Uczestnicy rekolekcji nabierają przekonania, że ten nowy styl nadaje życiu głębszy sens i daje prawdziwą radość.[45] Ale rekolekcje się kończą, ich uczestnicy wracają do swoich środowisk i częściowo wracają do dawnego stylu życia. W celu odnowy i utrwalania nowego stylu życia zaleca się uczestnikom wielokrotny udział w rekolekcjach i kontynuację ich zaleceń w ciągu roku.

Od strony formacyjnej rekolekcje spełniały wszystkie warunki w stopniu prawie optymalnym. Oaza była podzielona na małe grupy pozostające pod bezpośrednią opieką animatorów. Animatora można nazwać starszym bratem w wierze, od którego wymagało się głębszej wiedzy niż od uczestników, ale przede wszystkim głębszego doświadczenia życiowego. W metodzie rekolekcyjnej największą uwagę przywiązywano do świadectwa życia. Metoda ta ma na uwadze całego człowieka: jego ciało domagające się odpowiedniego wyżywienia, wypoczynku itd. Uwzględnia psychikę, dlatego dbano o to, aby w grupach panowała atmosfera życzliwości, a przede wszystkim miłości. Ks. Blachnicki podkreślał, że miłość doświadczana i świadczona w czasie rekolekcji powinna czerpać wzór z Pisma Świętego, które ukazuje ją jako *agape*, czyli bezinteresowne dawanie siebie innym. Zawsze starano się, aby rekolekcje odbywały się w pięknym terenie, przez co chciano uwrażliwiać ich uczestników na piękno naturalne, a poprzez nie na piękno nadprzyrodzone.

Ks. Blachnicki jako pastoralista dobrze wiedział o tym, że od strony socjologicznej siła oddziaływania wychowawczego jest odwrotnie proporcjonalna do wielkości grupy – im mniejsza grupa, tym większy wpływ wychowawczy. Założyciel Ruchu pojmował grupę w znaczeniu pastoralnym, jako tę, która posiada największe możliwości formacyjne. Uważał, że przy doborze takiej grupy trzeba uwzględniać wiek, przekonania religijne, preferowane wartości itp. Z własnej praktyki duszpasterskiej zdawał sobie sprawę z tego, że polskie duszpasterstwo jest nastawione na pracę z masami, których nie można pominąć. Stąd często podkreślał, że podstawowa formacja ku dojrzałości chrześcijańskiej powinna się odbywać w grupach, które powinny być twórczym ogniwem w formacji mas.[46]

Wydaje się, że dużym osiągnięciem wychowawczym ks. Blachnickiego było włączenie liturgii w formację chrześcijan. Uważał, że wychowanie wiernych świeckich do dojrzałego udziału w liturgii należy do pierwszorzędnych zadań Kościoła w Polsce. Podkreślał, że w formacji liturgicznej nie chodzi tylko o ćwiczenie śpiewów, wprowadzanie odpowiednich gestów i postaw, ale przede wszystkim o systematyczne i cierpliwe pokazywanie drogi do Boga i do drugiego człowieka. Prezbiterów prosił o takie sprawowanie liturgii, aby prowadziła ona uczestników do osobowego kontaktu z Chrystusem i doświadczania Kościoła jako Wspólnoty. Wspólnota rodzi się w wyniku przepowiadania Słowa, sprawowania liturgii i wykorzystywania różnych form posługi braterskiej (diakonii) przez codzienne świadectwo życia chrześcijańskiego w wierze i miłości.[47]

Założyciel Ruchu Światło-Życie podkreślał, że najwięcej możliwości do pogłębiania osobistego życia duchowego oraz do wychowywania w duchu wspólnotowym ma Eucharystia. Ks. Blachnicki proponował, aby Eucharystię ukazywać jako podstawę i ośrodek pielęgnowania życia duchowego na co dzień. Mówił, że trzeba uświadamiać chrześcijan, iż poprzez żywy udział w Eucharystii włączają się w paschalną tajemnicę Chrystusa. Odpowiednikiem Paschy Chrystusa w Eucharystii ma być „pascha chrześcijanina", czyli ustawiczne przechodzenie od grzechu (od śmierci duchowej) do życia, od koncentrowania się tylko na sobie do służenia drugiemu człowiekowi na wzór Chrystusa i świętych. Niewątpliwie proces ten zawsze łączy się z ofiarą – różnego rodzaju wyrzeczeniami. W sakramencie chrztu człowiek jest wszczepiony również w wymiar ofiary Chrystusa, dlatego nikt z ochrzczonych nie powinien się zwalniać z wymiaru ofiary w swoim życiu, a udział w Eucharystii powinien prowadzić do ofiary wobec Boga i drugiego człowieka.[48] Każde uczestnictwo w Eucharystii stanowi wezwanie do wyrzeczenia się siebie i duchowej przemiany człowieka na wzór postawy Chrystusa. Uczestnicząc w sposób świadomy w Eucharystii, człowiek ma szansę wglądu w siebie, do czego daje okazję autentyczne wsłuchanie się w treść słowa Bożego, a tym samym ma szansę wejścia w duchowe nawrócenie, polegające na przemianie ludzkiego serca i przylgnięciu do Chrystusa jako wychowawcy swego życia.

4. Etapy dojrzewania chrześcijańskiego

Metoda formacyjna Ruchu Światło-Życie została oparta na doświadczeniu wypracowanym przez Kościół pierwszych wieków, kiedy to w ramach katechumenatu dokonywano inicjacji, a później starano się prowadzić chrześcijanina do dojrzałego życia duchowego.[49] Korzystając z tych doświadczeń, ks. Blachnicki wyróżnił cztery etapy na drodze ku dojrzałości chrześcijańskiej.

4.1. Etap pierwszej ewangelizacji

Ks. Blachnicki widział, że w Polsce świadomość związana z istotą chrztu jest bardzo słaba.[50] Dlatego uznał, że chcąc formować dojrzałych chrześcijan, trzeba zaczynać od odkrycia na nowo Ewangelii jako Dobrej Nowiny dla „mojego" życia. Temu celowi miały służyć pierwsze rekolekcje, zwane ewangelizacyjnymi, podczas których uczestnicy mieli doświadczyć osobowej relacji wiary wobec Jezusa w Duchu Świętym. To doświadczenie miało rodzić przekonanie, że Jezus jest źródłem nowego życia, zapału, radości apostolskiej. Wynikiem tak przeżywanego spotkania z Jezusem miało być stawanie się uczniem Chrystusa w szkole, której wzór mamy w Ewangelii. Można mówić o dwóch zadaniach formacyjnych na etapie ewangelizacji. Najpierw miano formować dojrzałych chrześcijan. Ten wymiar formacyjny został nazwany przez ks. Blachnickiego ewangelizacją do wewnątrz (*ad intra*). Ale ewangelizacja w Ruchu miała nie ograniczać się do formacji wewnątrzosobowej i do formacji wewnątrz wspólnot oazowych, ale miała też podejmować działanie na zewnątrz (*ad extra*) – w odniesieniu do wszystkich ochrzczonych i do środowisk, gdzie nie dociera oddziaływanie Kościoła hierarchicznego.

Założyciel Ruchu Światło-Życie przewidział bardzo konkretne formy i środki ewangelizacji. Kierunek pracy formacyjnej wyznaczają tzw. cztery prawa życia duchowego: 1) uświadomienie, że Bóg jest Miłością, miłuje człowieka i wobec każdego ma konkretne plany zbawcze, których motywacją zawsze jest miłość do człowieka. Ks. Franciszek kładł akcent na to, że Bóg miłuje „mnie" i chce „mnie" doprowadzić do pełni życia; 2) grzech tworzy coś w rodzaju skorupy, w której człowiek zamyka się, przez co jest oddzielony od Boga i nie dostrzega tego, że Bóg go miłuje; 3) Bóg z miłości posyła do nas swego Syna, aby każdego człowieka w każdym czasie, wyzwolił z grzechu i doprowadził do Boga, stąd dla rozwoju życia duchowego bardzo ważne jest przyjęcie tej prawdy; 4) aby doświadczyć mocy Ewangelii w sobie, nie wystarczy Jej ogólna znajomość, ale trzeba się jeszcze konkretnie zaangażować w to, co proponuje Ewangelia.

4.2. Etap postewangelizacji lub prekatechumenatu

Okres ten trwa od kilku tygodni do jednego roku. W tym czasie odbywają się co tydzień w małych grupach spotkania modlitewno-biblijne, których celem jest pogłębianie i utrwalanie wiary poznanej i przyjętej w czasie ewangelizacji. Niektórzy z uczestników cotygodniowych spotkań decydują się na wzięcie udziału w Oazie Nowego Życia I stopnia (ONŻ), która zamyka etap formacji przedkatechumenalnej. Program pierwszych dni rekolekcji ma za zadanie pogłębienie treści etapu ewangelizacji, zaś w drugiej

ich części wskazuje się uczestnikom, w jaki sposób można stawać się „nowym człowiekiem", czyli autentycznym i żywym chrześcijaninem.[51] Można powiedzieć, że w pierwszych dwóch etapach formacja w Ruchu zmierza *ad intra*, ci natomiast, którzy podejmują dalsze etapy formacji, coraz bardziej oprócz formacji osobistej przygotowują się do podjęcia jakiejś służby w Kościele (coraz bardziej wchodzą w formację *ad extra*).[52]

4.3. Etap katechumenatu (deuterokatechumenat)

W pierwszych wiekach Kościoła przez katechumenat rozumiano czas przygotowania dorosłych do przyjęcia chrztu. Ponieważ Ruch miał do czynienia z ludźmi ochrzczonymi, ks. Blachnicki ponowne i świadome odkrywanie katechumenatu nazwał deuterokatechumenatem.[53] Ten etap formacyjny może trwać od dwóch do trzech lat i koncentruje się na: słowie Bożym, modlitwie, liturgii, przeżywaniu Kościoła–Wspólnoty i dawaniu świadectwa w środowisku codziennego życia.[54] Dojrzewanie ku pełni na tym etapie najbardziej obrazuje „10 kroków ku dojrzałości chrześcijańskiej", nazwanych „drogowskazami nowego człowieka". Pierwszy krok jest skoncentrowany na osobie Jezusa – Pana i Zbawiciela, któremu powinno się powierzyć swoje życie. Następny wskazuje na Niepokalaną jako wzór nowego człowieka całkowicie oddanego Jezusowi i proponuje naśladowanie Jej. Trzeci krok wprowadza w tajemnicę działania Ducha Świętego i zachęca, aby pozwolić Duchowi działać w sobie. Kolejny wprowadza w tajemnicę Kościoła i przeżywania go jako Wspólnoty, najpierw w małej grupie. Następne kroki wprowadzają w: słowo Boże (szczególne miejsce wyznacza się Księdze Wyjścia); w modlitwę (centralną modlitwą jest Liturgia godzin); w liturgię (formacja uwzględnia specyfikę roku liturgicznego). Najbardziej wymownym etapem formacji w tym zakresie jest przeżycie Triduum Paschalnego w jakimś wzorcowym ośrodku rekolekcyjnym. Skoro Pascha Jezusa stanowi centralne i najważniejsze wydarzenie całej historii zbawienia, życie chrześcijanina, aby przynosiło właściwe owoce, powinno być zakorzenione w Jego Paschę.

Cała formacja deuterokatechumenalna zmierza ku postawie świadectwa, traktowanego jako zalecenie (nakaz) Jezusa. Jako najdojrzalszą formę świadectwa ukazuje się *agape* – miłość rozumianą jako postawę bezinteresownej służby.

4.4. Etap mystagogii i diakonii we wspólnocie

Ten etap rozpoczyna się po przeżyciu Triduum Paschalnego, gdzie zostało też odnowione przymierze chrztu i ma zwieńczyć wszystkie dotych-

czasowe wysiłki w pracy nad sobą oraz bezpośrednio przygotować do konkretnych zadań w życiu Kościoła lokalnego. Do odkrywania tajemnicy Kościoła i wdrażania w służbę Jemu ma prowadzić pięć dróg:

1) Droga Maryi – Matki Kościoła. Jej osoba rozpatrywana w świetle Biblii i Tradycji pozwala zrozumieć tajemnicę Kościoła w aspekcie relacji osobowych i międzyosobowych. Założyciel Ruchu Światło-Życie mówi, że te relacje stanowią „serce" tajemnicy Kościoła żywego i rodzącego życie duchowe w człowieku.

2) Znak[55] świątyni. Jest on najbardziej czytelny, gdy rekolekcje odbywają się w Rzymie. Uczestnicy rekolekcji każdego dnia pielgrzymują do jednego z kościołów Wiecznego Miasta i tam sprawują Eucharystię oraz modlą się Liturgią godzin.

3) Droga Piotra – Opoki ma uzmysławiać uczestnikom rekolekcji prawdę, że papież i Stolica Apostolska są symbolem trwałości Kościoła Chrystusowego. Szczególnym przeżyciem dla uczestników rekolekcji jest spotkanie z żywą osobą „Piotra" naszych czasów.

4) Droga małej wspólnoty ma stać się stałym miejscem modlitewnej refleksji nad codziennym życiem w świetle Biblii i otwierać na doświadczenie wspólnotowości w Kościele.

5) Droga żywego Kościoła. Uczestnikom rekolekcji ukazuje się liczne przykłady z działalności Kościoła, przy pomocy których chce się u nich rozbudzić pragnienie podejmowania jakiejś służby w Kościele.

* * *

W świecie współczesnym z jednej strony zauważa się zobojętnienie na sprawy Boże, ale z drugiej obserwuje się zainteresowanie pogłębionym życiem duchowym. Wielu ludzi szuka miejsca i sposobów autentycznego przybliżania się do Boga. Ks. Franciszek Blachnicki na skutek bogatego doświadczenia wewnętrznego, umiejętności obserwacji życia, pogłębionej wiedzy teologicznej i przy tym troski o człowieka stworzył program formacyjny dający ludziom poszukującym szansę realizowania ideału dojrzałego chrześcijanina. Bowiem kto konsekwentnie na co dzień realizuje poszczególne etapy formacyjne Ruchu, w każdej sytuacji życia jest zobowiązany opowiadać się za Chrystusem. Dla takiego człowieka nauka Jezusa staje się zasadą postępowania, co oznacza, że wszedł on na drogę nawracania się, co pokrywa się z drogą ku dojrzałości chrześcijańskiej.

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że założenia duchowej odnowy każdego człowieka żyjącego na polskiej ziemi przerosły możliwości mało doświadczonego Ruchu. Ale w perspektywie tego, co dzieje się w świecie

i Kościele – propozycji nowej ewangelizacji wysuniętej przez Jana Pawła II widać, że program formacyjny zaproponowany przez ks. Blachnickiego nic nie stracił na swej aktualności i wciąż czeka na wdrażanie go w życie.

PRZYPISY

[1] F. Blachnicki, *Spojrzenia w świetle łaski. Kartki wyrwane z pamiętnika dla dusz na drodze oczyszczenia*, Krościenko 1987, s. 78.

[2] Por. A. Grajewski, *Wysiedlenie biskupów śląskich*, „Znaki Czasu" 1988, nr 10, s. 101-116.

[3] Por. M. Marczewski, *Jego Ojczyzna – to Krościenko*, „Niedziela" 2000, nr 3, s. 19.

[4] Z. Barczyk, *Z księdzem Franciszkiem Blachnickim o oazach, chrześcijaństwie konsekwentnym, polityce i polskiej teologii wyzwolenia*, „Światło – Życie" 1991, s. 4.

[5] Tamże.

[6] Tamże.

[7] F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło – Życie". Teksty podstawowe*, Lublin 1987, s. 27n.

[8] Praca ta ukazała się drukiem w 1997 roku pod zmienionym tytułem: *Świętość w świetle filozofii religii. Studium fenomenologiczne na tle powieści Władysława Jana Grabskiego „W cieniu kolegiaty"*.

[9] Por. F. Blachnicki, *Trzy nawrócenia*, Katowice 1997, s. 24-26.

[10] Por. F. Blachnicki, *Charyzmat ojca Maksymiliana*, „Aten. Kapł." 77(1971) s. 279-288.

[11] Pracę magistersko-licencjacką napisał na temat: *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych* (mps, Bibl. KUL).

[12] Wyniki badań w tym zakresie zaowocowały pracą doktorską pt. *Pośrednictwo zbawcze w ujęciu F. X. Arnolda. Problem zasady formalnej w teologii pastoralnej* (mps, Bibl. KUL).

[13] Por. praca habilitacyjna pt. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej* (mps, Bibl. KUL).

[14] Por. Gabriel Mar [F. Blachnicki], *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, „Aten. Kapł." 69(1966) s. 315-316.

[15] Tamże, s. 316-318.

[16] Z analizy głównych myśli założyciela Ruchu Światło-Życie widać, że pojęcia: „dojrzały chrześcijanin" i „nowy człowiek" treściowo pokrywają się, dlatego w niniejszych rozważaniach będą używane zamiennie.

[17] Sformułowania: „mojego życia" i „moim" podkreślają bardzo osobistą relację do Jezusa, ale mogą odnosić się do każdej osoby.

[18] F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie"...*, s. 31.

[19] Por. F. Blachnicki, *Świętość...*, s. 16-20.

[20] Por. KK, nr 40; KDK, nr 41.

[21] Por. F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, 39-41.

[22] Por. F. Blachnicki, *Formacja dojrzałych chrześcijan jako diakonia Ruchu*, cz. 1 „Oaza" nr 6, s. 2-4.

[23] Por. Tamże.

[24] Por. Tamże, cz. 2, nr 7, s. 4-5.

[25] Sobór Watykański II mówi, że „życie wspólnotowe na wzór Kościoła pierwotnego [...] ma dalej trwać", KDK, nr 25.

[26] Por. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992, s. 7, 13, 42.

[27] F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie...*, s. 27.

[28] Por. A. Lepa, *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii*, „Ethos" 5(1992) nr 1, s. 77.

[29] Por. F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie...*, s. 27.

[30] Por. F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło – Życie"...*, s. 33-34.

[31] F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie...*, s. 29.

[32] Tytuł Chrystusa Sługi zaczerpnął ks. Blachnicki z Pisma Świętego, liturgii i dokumentów II Soboru Watykańskiego. Por. Flp 2, 6-11; KK nr 3; 5; 27; 32.

[33] F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie...*, s. 30; 60.

[34] Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło – Życie z obczyzny 1981-1884*, Carlsberg 1985, s. 41; 88.

[35] Takie ujęcie osoby Matki Bożej zostało zainspirowane przez studia nad duchowością św. Maksymiliana Kolbe. Por. F. Blachnicki, *Charyzmat ojca Maksymiliana...*, s. 285.

[36] KDK, nr 24.

[37] F. Blachnicki, *Charyzmat ojca Maksymiliana...*, s. 285-286.

[38] Por. F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie...*, s. 21-22.

[39] F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło – Życie"...*, s. 36.

[40] „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia" (J 8, 12).

[41] Por. E. Kusz, *„Światło – Życie" jako integralna wizja wychowania*, „Ethos" 6(1993) nr 23, s. 164.

[42] F. Blachnicki, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie...*, s. 44.

[43] Por. Tamże.

[44] F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło – Życie"...*, s. 36.

[45] Por. *Oaza Nowego Życia I stopnia*, Podręcznik – część A, s. 42-43.

[46] F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło – Życie"...*, s. 28.

[47] F. Blachnicki, *Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterskiej*, „Collect. Theol." 39(1969) z. 2, s. 41.

[48] F. Blachnicki, *Odnowa liturgii a odnowa życia chrześcijańskiego*, „Collect. Theol." 38(1968) z. 4, s. 85-89.

[49] Na kształt ewangelizacji miał też wpływ posoborowy dokument *Ordo institutionis christianae adultorum* (Rzym 1972) odwołujący się do doświadczenia Kościoła pierwszych wieków oraz adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (Rzym 1975). Zaś encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* (Rzym 1979) zainspirowała etap ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem.*

[50] Por. R. Rak, *Teologiczne podstawy duszpasterstwa w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej przemiany człowieka*, „Światło – Życie" 1988, s. 14-16.

[51] Por. *Oaza Nowego Życia*. Podręcznik, cz. B; *Osiem spotkań poewangelizacyjnych*. Konspekt dla animatorów, Ruch Światło – Życie 1981.

[52] Ks. Blachnicki widział najlepsze warunki służby w Kościele w ramach zespołów, które nazywał „diakoniami".

[53] Mógł nazwać ten etap formacji neokatechumenatem, ale tą nazwą określono już jeden ruch istniejący w Kościele.

[54] F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w Parafii*, „Collect. Theol." 46(1976) z. 4, s. 87-93.

[55] Pojęcia „droga" i „znak" w tym wypadku używa się zamiennie.

KS. JAN WITKOWSKI

SKUTKI DZIAŁANIA BOŻEJ ŁASKI W ŚWIETLE ARTYKUŁÓW „ATENEUM KAPŁAŃSKIEGO"

Fakt stworzenia człowieka wskazuje na dobroć Stwórcy wobec niego i na to, że dzięki łasce w człowieku może rozwijać się życie Boże. Rozwój tego życia jest zależny od wolnej woli człowieka.[1] Ten wspaniały dar człowiek może przyjąć lub odrzucić.[2] Bóg w swej dobroci uczynił człowieka wolnym, dzięki czemu zawsze działanie Bożej łaski uzależnione jest od osoby ludzkiej. Jeśli jednak człowiek godzi się na przyjęcie Bożego daru, wówczas przez Ducha Świętego obdarowany zostaje niezwykłymi mocami, które ubogacając duszę i promieniują na innych.[3]

Bóg poprzez łaskę nieustannie w człowieku działa, wszystko odnawia i prowadzi do ostatecznego wypełnienia.[4] Łaska pozwala na spotkanie z Bogiem i udział w jego naturze oraz przelewa życie Boże w duszę ludzką, czyniąc ją przygotowaną na dalszą drogę ziemskiej wędrówki.[5] Jest to niezwykły, nadprzyrodzony dar samego Boga. Poprzez jej działanie zostaje udzielone przez Boga nowe życie, które jest uczestnictwem w niezmierzonej rzeczywistości, jaką jest miłość Syna do Ojca. Dzięki dobroci Boga życie człowieka sięga do pełni miłości.[6] Bezpośrednim zaś źródłem, nosicielem miłości jest łaska. Ona przysposabia duszę do miłości, powoduje jej wzrost, stanowiąc o rozwoju miłości w człowieku, gdyż ostatecznie miłość jest Bożym darem czyli łaską.[7] Bóg wychodzi człowiekowi niejako na spotkanie, by go z sobą zjednoczyć, pragnie, aby każdy uczestniczył w pełni Jego świętości. Dzięki Chrystusowi, danemu przez Ojca, chrześcijanin zostaje podniesiony na wyższy stopień istnienia i wtajemniczenia.[8]

1. Łaska początkiem życia wiecznego

Najważniejszą przyczyną wzorcową dla życia ludzkiego jest Bóg, w którym wszystkie wartości znajduje się w pełni, jak to zresztą stwierdził Chrystus wskazując na obowiązek powszechnej miłości: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48).[9] Często człowiek zastanawiając się nad nieograniczoną miłością Boga bardziej dogłębnie

patrzy na swoją egzystencję, dostrzegając kierunek dążenia ku wieczności. Stojąc wobec konieczności codziennego trudu, zastanawia się nie tylko nad kształtowaniem rzeczywistości zewnętrznej, lecz również nad swoim życiem wewnętrznym. Bardziej świadomie zaczyna wnikać w sens wiary, nadziei i miłości, a tym samym zanurza się w tajemnicę całej Trójcy Świętej.[10] Powołany do życia wewnętrznego, które jest uczestnictwem w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej, bierze udział w nieskończonej miłości Ojca, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16).[11]

Życie w łasce na wszystkich stopniach wewnętrznego oczyszczenia, oświeceń Bożych i mistycznych przeżyć, powiązanych ściśle z cnotami teologicznymi i darami Ducha Świętego, jest dostępne dla wszystkich.[12] Każdy może uczestniczyć w miłości Boga, ale jednocześnie zobowiązany jest do okazywaniu tej miłości na zewnątrz, w kierunku swoich bliźnich. Celem każdego człowieka jest osiągnięcie życia wiecznego, zgodnie z zamysłem i planem Boga.[13] „Bóg bowiem wyniósł człowieka przez łaskę uświęcającą do stanu nadprzyrodzonego, uczynił go dzieckiem Bożym".[14] Jeżeli więc człowiek ma osiągnąć doskonałość, do której powołuje go Bóg, musi być to doskonałość obejmująca także rozwój natury wyniesionej do wyższego poziomu przez łaskę uświęcającą.[15] Możliwość zaś rozwoju łaski wynika z samej jej istoty. Łaska jest bowiem uczestnictwem w naturze Bożej; z kolei natura Boża jest nieskończona i dlatego można w niej uczestniczyć również w sposób nieograniczony.[16] Z istoty swej nadprzyrodzoności, w stosunku do człowieka łaska jest czymś całkowicie darmowym i dobrowolnym, wynikającym z miłości i dobroci Boga.[17] Człowiek może jedynie wobec niej ulegać i ją przyjmować. Ona tkwi w duszy jako w swym podmiocie, a jej wzrost polega na wzroście ilościowym, na doskonaleniu i przenikaniu, na otwarciu „bram" do życia wiecznego.[18] Sam człowiek może być bardziej lub mniej przeniknięty światłem Bożej łaski. To światło polega na uzdolnieniu człowieka, by mógł zbliżyć się ku Bogu oraz na dogłębniejszym przenikaniu i zakorzenieniu się w Bogu.[19]

Świadomy rozwój życia nadprzyrodzonego, życia łaski, czyni człowieka doskonałym. Dzieje się to jednak tylko za sprawą Boga i Tego, którego On posłał. Z samej nadprzyrodzoności łaski wynika fakt, że tylko Bóg może w nas tę łaskę powiększać. Poprzez człowieczeństwo Jezusa łaska została udzielona wszystkim ludziom i całemu światu, stając się egzystencjalnym elementem każdego osobowego życia i wewnętrzną zasadą wszechświata.[20] Człowiek sam z siebie nie jest zdolny wzbudzić łaski ani darów wlanych, a konsekwentnie nie może ich pomnażać i otworzyć sobie drogi do życia

wiecznego. Dokonuje tego Bóg, żądając jednocześnie współdziałania człowieka z Nim.[21] Czyni to na drodze pośredniej, posługując się w swojej zbawczej ekonomii życiem sakramentalnym. Sakramenty wnoszą w życie wiernych owoce krzyżowej ofiary Chrystusa. Owoce te są nieskończone i niewyczerpalne, miarą zaś ich przydziału jest wewnętrzna dyspozycja człowieka przyjmującego sakramenty. Aczkolwiek sakramenty odgrywają zasadniczą rolę w zapoczątkowaniu i rozwoju życia łaski, to jednak nie są jedynym sposobem jej powiększenia.[22]

Zapoczątkowane życie łaski może rozwijać się również przez uczynki płynące z wiary, a ożywione miłością.[23] Łaska wiary jest również rzeczywistością nadprzyrodzoną i wyrasta ponad porządek naturalny. Otwiera przed nami nowy świat – świat rzeczywistości Boga. Staje się podstawą wyniesienia człowieka do porządku nadprzyrodzonego i daje mu możliwość wznoszenia się do pełni Boga w Chrystusie.[24] Tylko przez wiarę możemy dojść do zbawienia i tylko przez wiarę możemy rozwijać w sobie życie wewnętrzne, które usposabia nas do nowego życia, życia wiecznego z Bogiem.[25] To właśnie dla akceptacji wzorczej przyczyny, jaką jest Bóg, potrzebna nam jest wiara, stanowiąca z kolei dzieło łaski pochodzącej od Chrystusa.[26] „Wiara jest łaską Bożą, dzięki której człowiek otrzymuje zdolność osiągnięcia zbawienia wiecznego".[27] Ponadto łaska, przebóstwiając, oczyszcza człowieka z grzechu, czyni dzieckiem Bożym, dopuszczając do wielkiej z Nim zażyłości. Rysuje się tu więc przed człowiekiem perspektywa nowego, wiecznego życia, którego początek dzięki łasce przeżywamy już na ziemi, a które w pełni otrzymamy przy końcu czasów.[28] Można przeto jeszcze raz zaznaczyć, że łaska uświęcająca stanowi źródło i siłę działania człowieka, jest motorem uzdalniającym go do czynności nadprzyrodzonych, dając możność działania.

Samo uzdolnienie jednak nie wystarcza. Aby je zaktualizować, potrzebna jest specjalna energia, którą stanowi łaska uczynkowa. Ona to doprowadza do czynu zdolność wniesioną przez łaskę uświęcającą i cnoty wlane, pozwala z niej korzystać, rozwija i chroni od utraty. „Łaska Boża nie jest w dziele zbawienia czymś dowolnym. Jej konieczność wynika z faktu przeznaczenia ludzkości od chwili stworzenia do celu, przewyższającego siły naturalne człowieka oraz faktu upadku w grzech pierworodny.

Całe działanie zbawcze człowieka dokonuje się wyłącznie pod wpływem łaski – od pierwszych poruszeń serca ku wierze aż do ostatecznego wytrwania; wszystko co ma zbawczą wartość, zachodzi pod wpływem nadprzyrodzonej pomocy Bożej".[29] Tak więc, w świetle wypowiedzi autorów „Ateneum", łaska jako uzdolnienie habitualne, a także jako poruszenie Boże, jest absolutnie konieczna do osiągnięcia celu, jaki Bóg postawił przed człowiekiem. Ta

konieczność jest uwarunkowana nadprzyrodzonym charakterem celu ostatecznego, który możemy osiągnąć jedynie z pomocą łaski Boga. Widać wyraźnie, że łaska postawiona jest na samym szczycie drabiny prowadzącej do celu. Wszystko inne jest jej podporządkowane, a potrzebne i pożyteczne o tyle, o ile prowadzi do powiększenia i otrzymania łaski oraz odkrycia drogi do życia wiecznego.[30]

2. Życie duchowe a działanie łaski

Ostatecznym, nadprzyrodzonym celem człowieka jest oglądanie Boga w przyszłym życiu, w możliwie jak najwyższym stopniu. Do tego zaś prowadzi nas życie duchowe, które stanowi jak gdyby odbicie obrazu Trójcy Świętej w duszy każdego człowieka.[31] Narodzenie się człowieka „z wody chrztu" otwiera drogę do nowego życia, do wejścia w tajemnicę paschalną Chrystusa; człowiek zostaje wszczepiony w życie samego Boga w Trójcy Osób.[32] Życie duchowe ze swej natury domaga się rozwoju, którego pełnię osiąga w świętości.[33] Każdy człowiek może korzystać z obfitości daru łaski, stanowiącej źródło energii duchowej w całym jego życiu.[34]

Wszystko bowiem, co od Boga otrzymujemy, jest darem Jego łaskawości. Szczególną zaś łaską jest „uczestnictwo w naturze Bożej".[35] Jest to uczestnictwo rzeczywiste, przez łaskę bowiem dusza otrzymuje coś z Boga, zostaje przebóstwiona, nabiera przymiotów właściwych Bogu, nie przestając być jednocześnie sobą. Dostępujemy usynowienia Bożego. Stajemy się „synami Najwyższego".

Życie duchowe zapoczątkowane łaską Boga, otwiera się przed każdym człowiekiem w chwili uznania swej miłości i oczyszczenia „z ran grzechu".[36] Każdy otrzymuje łaskę potrzebną do osiągnięcia pełni świętości i doskonałości, bez względu na to, kim jest i jakie wykonuje zadanie, ale jednocześnie zobowiązuje się do godnego szafowania tym Boskim darem.[37] Często jednak się zdarza, że w zapoczątkowanym przez łaskę życiu, potrzebna jest jakaś szczególna łaska, która stopniowo przekształca duszę w obraz Boży, przemienia od wewnątrz, oczyszcza, usprawiedliwia i uświęca. Łaska jest więc rzeczywistością konkretną, a nie jakimś bytem abstrakcyjnym lub myślowym.[38] O taką właśnie łaskę, jak mówi św. Klemens Aleksandryjski, trzeba prosić, po prostu żądać jej od Boga „udzielającego tylko tym, którzy chcą, pragną i o nią się starają".[39]

Na skutek słabości woli człowiek traci możliwość pełnego zanurzenia się w naturę Boga, nieraz przekreśla działanie łaski płynącej z miłości Boga i dlatego potrzebna jest pomocna dłoń Ojca, który daje największą łaskę w osobie Jezusa Chrystusa. Życie wewnętrzne chrześcijanina staje się więc

łaską uczestnictwa w paschalnym misterium Chrystusa.[40] W misterium to włączamy się poprzez sakrament chrztu, przez co otwieramy sobie możliwość rozwoju życia wewnętrznego.[41] „Kto zaś prowadzi dialog z Chrystusem i kto obcuje z Chrystusem, ten obcuje z Bogiem i Duchem Świętym, a tym samym utwierdza swe wewnętrzne życie w ich mocy, mądrości i miłości".[42] Ta wewnętrzna więź człowieka z Chrystusem miała swoje apogeum w chwili, gdy oddał On swoje życie za całą ludzkość. Obecnie zaś miarą coraz pełniejszego zjednoczenia z Bogiem jest stopień zjednoczenia z Chrystusem, co następuje przez łaskę stworzoną, której pełnię posiada Chrystus jako Głowa Mistycznego Ciała, a my „jako części" stanowimy Jego członki.[43]

Mając na uwadze ścisły, duchowy związek z Chrystusem, wydaje się, że można zrozumieć postulat Chrystusa, wzywający do naśladowania Jego życia to znaczy nowego sposobu odnoszenia się do Boga i ludzi, a także naśladowania Jego życia w prawdzie i miłości.[44] Słowa Chrystusa „Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48), odnoszące się bezpośrednio do nakazu miłości bliźniego, zawierają się w tym nakazie, będąc zarazem postulatem praktykowania wszystkich wartości humanistycznych, które stanowią treść życia wewnętrznego. Do realizowania jednak powyższego nakazu w codziennym życiu potrzebna jest specjalna pomoc. Bóg nigdy jej człowiekowi nie odmawia. „W Chrystusie bowiem wybrał nas (...), abyśmy byli świętymi i nieskazitelnymi", w Nim „przeznaczył nas na synów przybranych" (Ef 1, 3).[45] Chrystus jest więc centrum życia duchowego, drogą do naszej duszy, źródłem łask. Życie w łączności z Chrystusem oznacza stosowanie się do Jego wskazań i przekształcenie się w Niego. Człowiek obdarzony łaską uświęcającą otrzymuje łaski uczynkowe, żeby mógł zgłębić tajemnicę wiary i postępować w prawdzie i miłości. Dzięki tej łasce możemy nie tylko naśladować Chrystusa, ale uczestniczyć w życiu i naturze samego Boga, albowiem wprowadzić Chrystusa do naszego życia wewnętrznego to nie tylko „pozwolić" na zamieszkanie Jego łaski, ale poddać umysł Jego prawdzie; to zespolić wolę z Jego wolą, której wykładnikiem jest współzaangażowanie w dziełach miłości Kościoła oraz we wszystkim zdać się całkowicie na ufność Duchowi Świętemu, który zawsze Kościół ożywia.[46]

Dzięki Duchowi Świętemu, którego znamię wyciska chrzest, każdy chrześcijanin otrzymuje „pierwociny Ducha" (Rz 8, 23), które czynią go zdolnym do wypełnienia nowego prawa miłości. Przez tego Ducha będącego „zadatkiem dziedzictwa" (Ef 1, 14) cały człowiek wewnętrznie się odnawia aż do „odkupienia ciała" (Rz 8, 23), bo „Jeśli Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa Chrystusa przebywa w nas, ten ożywi śmiertelne ciało nasze Duchem swym w was przebywającym" (Rz 8, 11).[47] W ten sposób chrześcijanin staje

się świątynią Ducha Świętego, który w nim jest życiem, uwalnia się przy Jego pomocy od grzechu, prowadzi do umartwienia grzesznych pożądań i coraz więcej się uświęca. Duch poprzez łaskę sprawia, że nasza wiara staje się żywsza; że nasza miłość coraz więcej się rozpala i rozszerza. On udziela pokoju i radości, a jako źródło prawdy, naucza samej prawdy, prowadząc do Ojca oraz upodabniając coraz więcej do obrazu Syna, aby w końcu doprowadzić do chwały i uwielbienia. Obowiązek więc wewnętrznego życia chrześcijańskiego pociąga za sobą pielęgnację wartości humanistycznych, jednostkowych i społecznych także w skali międzynarodowej. Powoduje również wzrastanie w wierze i miłości oraz coraz aktywniejszy udział we wspólnocie Kościoła. Podstawą jednak takiego obowiązku jest ludzka natura, uszlachetniona przez łaskę Chrystusa i nadprzyrodzony z nim związek.[48]

Bóg stwarzając świat, wyniósł go do uczestnictwa w swoim Boskim życiu oraz postanowił odkupić ludzkość przez Wcielenie swego Syna i zgromadzenie w Kościele tych wszystkich, którzy weń wierzą, Kościół stanowi Boską tajemnicę, w której obecny jest Chrystus i działa Duch Święty.[49] Poprzez sakramenty, które ma w swoim posiadaniu, włącza wierzących w Chrystusa w życie łaski w nadprzyrodzonym organizmie. Sakramenty stanowią więc znaki Chrystusa, przez które prowadzi On swą zbawczą misję. To nowe więc życie wewnętrzne bierze swój początek z dzieła Bożego, jakie się dokonało w Jezusie Chrystusie; dzieła obecnego nadal w słowie i sakramentach Kościoła.[50] Kościół nieustannie przypomina iż udział chrześcijanina w budowaniu świata jest normalną drogą rozwoju życia wewnętrznego, niejako dalszym ciągiem stworzenia, stanowiąc kontynuację stwórczego dzieła Boga.[51] Punktem kulminacyjnym zaś rozwoju życia wewnętrznego jest czynne uczestnictwo w Eucharystii, która upodabnia człowieka całkowicie do Chrystusa.[52]

Eucharystia stanowi źródło mocy życia wewnętrznego, napełnia je dynamizmem i chroni przed utratą.[53] Wreszcie „rozwija paschalne, wewnętrzne życie człowieka" przede wszystkim jako ofiara, ponieważ przez sprawowanie ofiary Mszy świętej ustawicznie dokonuje się dzieło zbawienia ludzkości, obumieranie dla grzechu, a tym samym przechodzenie do nowego życia łaski i wzrastania w niej.[54]

Jasno trzeba więc stwierdzić, że życie wewnętrzne uzależnione jest od działania łaski, ale należy zauważyć również, że osiągnięcie pełni tego życia może się dokonać jedynie w sposób wolny i poprzez pokorną współpracę człowieka z Bogiem – w tym także przez modlitwę i ascezę.[55] Życie wewnętrzne chrześcijanina nie jest jednak i nie może być wartością pielęgnowaną dla samej siebie. Przykazanie miłości Boga i bliźniego orientuje je na zewnątrz i czyni źródłem apostolatu.[56] Obdarzeni łaską i powołani przez nią do miło-

ści Bożej muszą się wzajemnie miłować. Życie wewnętrzne może być zrealizowane jedynie wtedy, gdy stanie się dziełem człowieka dla człowieka; kiedy dzięki działaniu łaski potrafimy otworzyć serce ku drugiej osobie. Często zdarza się jednak, że ten niesłychany dar łaski, dar życia wewnętrznego, bywa marnowany, „wtedy to człowiek schnie jak drzewo i umiera, niszczy obraz Boży, znieważa wewnętrznie Kościół, usuwa Chrystusa, krzyżuje Go w swoim sercu, jest jak ziemia zeschła, wypędza z duszy swej prawego jej właściciela, Boga".[57]

3. Charyzmaty wyrazem działania łaski Ducha Świętego we wspólnocie

W realizowaniu zbawczego planu szczególną rolę odgrywa Duch Święty, który nieustannie oddziałując na człowieka, pragnie, aby mógł on uczestniczyć w naturze Boga i wypełnić zlecone mu przez Niego zadania.

Działanie Ducha Świętego dostrzega się w całej historii zbawienia. Działa On we wspólnocie Kościoła jak i w poszczególnych jednostkach, udzielając między innymi darów zwanych charyzmatami.[58] Stanowią one „szczególne łaski", przez które Duch Święty czyni wiernych zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła. Posiadają cel społeczny i są darami, których Bóg udziela tylko niektórym jednostkom, po to, aby mogły przez nie pomagać innym w zbliżeniu się do Boga.[59] Poprzez udzielenie tych niezwykłych darów ujawnia się właśnie łaskawe działanie Ducha Świętego.[60] Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi lud Boży oraz przyozdabia go cnotami, ale rozdziela między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji, mających na celu odnowę i dalszą rozbudowę kościołą (KK 12).

Niezwykła misja Ducha Świętego względem wiernych, rozpoczęta na chrzcie w postaci „pierwszych darów", a mająca swój kres w ich „nabyciu na własność przez Boga" (Ef 1,14), dokonuje się przez całe życie.[61] Duch Święty nieustannie jest obecny przy każdym człowieku, obdarzając go różnymi darami, które są wyrazem miłości Boga. Bóg jako dobry Ojciec powołał wszystkich ludzi do godności współdziedziców dóbr mesjańskich i uczynił raz na zawsze Ducha Świętego „zadatkiem naszego dziedzictwa na odkupienie" (Ef 1,14); (por. KK 48; KDK 22).

Bóg jednak stworzył ludzi jako jednostki, toteż każdego wyposażył w nieco inne dary natury i przewidział indywidualne zadania do realizacji. Chcąc poznać i dobrze wypełnić te zadania, trzeba najpierw je zaakceptować i uświadomić sobie swoje naturalne wyposażenie. Trzeba dostrzec

miłość Boga i odkryć zaszczepione w nas dary, za których rozwój stajemy się odpowiedzialni.[62] Te dary są stałymi dyspozycjami duszy, wlanymi przez Boga, aby ją uczulić na natchnienie Ducha Świętego. Dzięki nim możemy działać doskonalej aniżeli przy posiadaniu samych tylko cnót.[63] Każdy jest obdarowany przez Boga różnymi darami, bowiem „wszystkim objawia się Duch dla wspólnego dobra" (1 Kor 12, 7). Dlatego charyzmaty są manifestacją potęgi Bożej łaski, która nas ogarnia, stanowiąc objawienie się Ducha dla wspólnego dobra (por. 1 Kor 12, 7).[64]

Bóg Ojciec od wieków postanowił zbawić człowieka. Zamiar ten wykonał przez swojego Syna i Ducha Świętego, których dzięki swej łaskawości posłał na świat.[65] Dzięki naszemu utożsamieniu się z Chrystusem uwielbionym, tworzymy razem z Nim świątynię, którą zamieszkuje Duch Święty. To On stanowi dar Chrystusa dany Kościołowi; rodzi i kształtuje wspólnotę ludu oraz jest przyczyną sprawczą wszystkich posług hierarchicznych, kierowanych do wypełnienia jednej zbawczej misji, którą Chrystus otrzymał od Ojca.[66] Dzięki darom charyzmatycznym Ducha Świętego człowiek może ukierunkować swoje życie ku pełni świętości wypływającej z tajemnicy Trójcy Świętej. Znakiem i sprawdzianem tak pojętego kierownictwa duchowego jest nadprzyrodzone, wewnętrzne i trwałe pragnienie „zamieszkania" w Chrystusie oraz konkretne wysiłki zmierzające do naśladowania Jego życia na drodze miłości, ponieważ Duch Święty działa w duszy człowieka jako duch Chrystusa, duch Jego prawdy i miłości. To działanie wskazuje na wielką łaskę wypływającą z dobroci Boga, który posyła Syna, aby Ten przez Ducha Świętego rozdzielał swoje dary. Chrystus jest duszą życia każdego chrześcijanina i całego Kościoła „albowiem wszyscy, których prowadzi Duch Boży są synami Bożymi" (Rz 8,14).[67] Pierwszą zaś i źródłową wspólnotą dla chrześcijan jest wspólnota Kościoła, w której człowiek, korzystając z nieprzebranych darów charyzmatycznych, zmierza ku pełni świętości.

Trzeba jednak zauważyć, że każdy, będąc osobą, jest odrębnym od innych bytem, ma swoją własną życiową drogę, swobodę kształtowania siebie, zgodnie z normami wiary i moralności oraz ogólnego stylu w kształtowaniu wewnętrznego życia chrześcijańskiego. Dlatego dary charyzmatyczne dane Kościołowi wzmagają indywidualną twórczość wierzących.[68] W ten sposób każdy człowiek, powołany przez Boga do wykonania właściwego sobie zadania, ma się kierować ewangelicznym duchem i przyczyniać do uświęcenia świata. Pomocą w realizowaniu tego powołania są właśnie dary Ducha Świętego. Dzięki tym darom charyzmatycznym cementuje się nie tylko więź całej wspólnoty, ale poprzez nią chrześcijanin umacnia swą więź z Bogiem, promieniując na zewnątrz świętością.[69]

Bardzo ważną rolę w sakralizacji świata spełniają, co mocno akcentują autorzy „Ateneum", oprócz osób duchowych osoby świeckie. Każdy świecki na mocy specjalnych darów, jakie otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła „według miary daru Chrystusowego" (KK 33). Albowiem wszystkie działania, jakimi kieruje Duch Święty, w tym również dane nam przez Niego charyzmaty, służą dobru całego Kościoła i całej ludzkości. Skoro Duch Święty udziela im charyzmatów, czyli darów służących dla dobra Kościoła i skoro służba ludowi Bożemu jest realizacją tych darów, ogromnie ważną sprawą jest pełne ich przyjęcie, troska o udoskonalenie i owocne wykorzystanie w posłudze kapłańskiej.[70] Wyposażony w te specjalne dary chrześcijanin zostaje przygotowany przez Ducha do działania w każdej wspólnocie wnosząc w nią swoje przebóstwione „ja" oraz powoduje jej jedność.[71]

Można więc powiedzieć, że każdy chrześcijanin powołany jest do rozwijania w sobie charyzmatycznych darów, gdyż tylko w ten sposób może dostatecznie odpowiedzieć swemu powołaniu i spełnić wyznaczone mu przez Boga we wspólnocie zadania.

* * *

Problem działania Bożej łaski we wspólnocie Kościoła ukazany jest na łamach „Ateneum Kapłańskiego" dopiero po II Soborze Watykańskim. Charakterystyczną cechą wszystkich refleksji teologicznych na temat łaski jest, że prawie wszyscy autorzy poruszali ten temat w łączności i na tle zbawczej ekonomii Trójjedynego Boga, który się objawił w Jezusie Chrystusie i działa jako Jego Duch, zarówno w jednostkowym życiu chrześcijanina, jak i całej wspólnocie Bożego ludu. Działanie Ducha Świętego, jako dawcy specjalnych darów, zwanych charyzmatami, dynamizuje życie wewnętrzne chrześcijan, prowadząc do eschatologicznej pełni. Dzięki nim, każdy chrześcijanin dochodzi do pełnej świadomości życia z Bogiem i w Bogu, stabilizuje swoje życie wewnętrzne nadając mu nowy kształt, a zarazem budując i cementując jedność Mistycznego Ciała, jakim jest Kościół.

PRZYPISY

[1] „Pod działaniem łaski, wola człowieka zachowuje swą wolność, owszem – staje się ona coraz doskonalsza", A. Tymczak, *Początek wiary i wolna wola według św. Augustyna,* „Ateneum Kapłańskie" (AK) 34(1934) s. 443.

[2] Por. W. Miziołek, *O jasny rozkład zagadnień w traktacie teologicznym o łasce*, AK 55(1957) s. 78.

[3] H. Wistuba, *Chrześcijanin we wspólnocie*, AK 85(1975) s. 74; por. W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85(1975) s. 206; K. Strzelecka, *Doświadczenie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina i w Kościele*, AK 85(1975) s. 226.

[4] Por. J. Majkowski, *Chrześcijańskie nawrócenie religijne*, AK 85(1975) s. 47; W. Miziołek, *O jasny rozkład zagadnień...*, art. cyt., s. 65.

[5] Por. W. Granat, *Życie katolickie*, AK 55(1957) s. 65.

[6] Por. W. Pluta, *Życie wewnętrzne warunkiem pełnego człowieczeństwa*, AK 84(191975) s. 362.

[7] S. Olejnik, *Wiara, nadzieja i miłość w kształtowaniu życia chrześcijańskiego*, AK 85(1975) s. 65.

[8] „Świętością w znaczeniu ontologicznym jest udział w naturze Boga poprzez Chrystusa, czyli łaska poświęcająca. «Wyznawcy Chrystusa (...) usprawiedliwieni w Panu Jezusie w chrzcie wiary, stali się prawdziwie Synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a poprzez to rzeczywiście świętymi» (KK n. 40). W znaczeniu moralno – subiektywnym świętość polega na miłości, przez którą człowiek jednoczy się z Bogiem i uczestniczy w Jego świętości". K. Hołda, *Rady ewangeliczne w wewnętrznym życiu kapłana*, AK 87(1976) s. 36.

[9] W. Granat, *Duch Chrystusowy zasadą duchowości kapłańskiej*, AK 87(1976) s. 23; por. A. Słomkowski, *Kierownictwo duchowe jako pomoc w rozwoju życia łaski*, AK 57(1958) s. 78.

[10] W. Granat, *Życie wewnętrzne chrześcijanina utwierdzone w tajemnicy Trójcy Świętej*, AK 85(1975) s. 43.

[11] B. Lewandowski, *Życie wewnętrzne wbudowane w tajemnicę paschalną*, AK 85(1975) s. 23.

[12] J. Bajda, *Wskazania odnowy soborowej dla życia wewnętrznego*, AK 85(1975) s. 186.

[13] „Miłość bowiem Boga rozlewa się szeroko, obejmuje sobą i wiąże z Bogiem całą wspólnotę Ludu Bożego, a nawet przelewa się poza jego ramy ku wszystkim ludziom. Obdarzeni i powołani przez nią do miłości Bożej muszą się wzajemnie miłować (...). Miłujący Boga nie mogą nie kochać tych, których miłuje Bóg". S. Olejnik, *Wiara, nadzieja i miłość...*, art. cyt., s. 66.

[14] A. Słomkowski, *Kierownictwo duchowe...*, art. cyt., s. 79.

[15] Tamże, s. 78

[16] „Słowo – łaska – zaznacza, że rzeczywistość wyższego, Bożego życia przychodzi do nas jedynie od Boga, że w żaden sposób nam się nie należy, ale jest wolnym darem miłości Bożej". W. Miziołek, *O jasny rozkład...*, art. cyt., s. 76.

[17] „Powinniśmy czekać aż Bóg sam zacznie działać. Dlaczego nie my z łaską działamy, bo wtedy my pierwsi działalibyśmy a łaska działałby z nami, pomagając nam tylko; ani też łaska działa przez nas, bo wtedy samoż działanie byłoby naszem, ale łaska w nas działa, jak powiada św. Paweł: „Nie ja, ale łaska Boża ze mną" (Kor 15, 10). I dlatego uczynki nasze, które nie były zapoczątkowane przez łaskę, lecz tylko przez nas, nie mogą być zasługującymi na żywot wieczny". P. Smolikowski, *Strona dogmatyczna ascezy X. Piotra Semenenki*, AK 12(1914) s. 146.

[18] „Duch ludzki bowiem poznaje, że człowiek stworzony jest dla szczęścia i że tym szczęściem jest posiadanie dobra najwyższego (...). Ponieważ najwyższe i ostateczne szczęście zdobywa stworzenie wtedy, gdy zjednoczy się ze źródłem, więc duch ludzki swym własnym światłem dochodzi do stwierdzenia, że możliwą jest rzeczą dla człowieka oglądanie istoty Bożej, poznanie bowiem Boga w dalekim odblasku jego dzieł nie ucisza owego pragnienia". J. Brudz, *Łaska Boża w psychologicznej analizie wiary*, AK 50(1949) s. 216.

[19] Por. S. Piotrowski, *Wpływ sakramentów na codzienne życie chrześcijanina*, AK 68(1965) s. 81; S. Głowa, *Owoce Chrztu w świetle Objawienia*, AK 68(1965) s. 170.

[20] R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, AK 87(1976) s. 422.

[21] „Czynne więc współdziałanie człowieka decyduje o jego spotkaniu z Bogiem. W tajemnicy rzeczą Boga jest udzielać łaski, rzeczą człowieka jest przedstawienie swej wiary". A.L. Szafrański, *Wiara a Sakramenty*, AK 68(1965) s. 13.

[22] Por. A. Skowronek, *Uniwersalizm zbawienia, jedność wszystkich w Chrystusie*, AK 96(1981) s. 194-208

[23] Por. S. Czerwik, *Sakramenty najwyższym wyrazem kultu chrześcijańskiego*, AK 68(1965) s. 50.

[24] Por. J. Brudz, *Łaska Boża...*, art. cyt., s. 212.

[25] „To wiara sprawia, że człowiek podejmując wezwanie miłości Bożej chce umrzeć sobie i swym grzechom, wyzbyć się całej przeszłości, przyoblec się w nowego człowieka, aby rozpocząć nowe, prawdziwe życie. Nowe narodzenie dokonuje się przez Chrzest (...). Jego działanie trwa stale, a inne sakramenty rozwijają je, wzmacniają i pogłębiają w sposób każdemu z nich właściwy". J. Buxakowski, *Inicjacja chrześcijańska a życie wewnętrzne*, 85 (1975) s. 13.

[26] Por. A.L. Szafrański, *Wiara a sakramenty...*, art. cyt., s. 13

[27] J. Brudz, *Łaska Boża...*, art. cyt., s. 229.

[28] Por. S. Głowa, *Owoce chrztu w świetle Objawienia*, AK 68(1965) s. 167.

[29] M. Miziołek, *O jasny rozkład zagadnień...*, art. cyt., s. 76.

[30] „W dokumentach Magisterium Kościoła, zawierających orzeczenia o konieczności łaski dla każdego zbawiennego czynu, podkreślona bywa często nadprzyrodzoność łaski. Zarówno początek modlitwy, jak też każdy nowy jej stopień, jest dziełem łaski. Modlitwa bowiem należy do rzeczywistych aktów zbawczych, które mogą występować tylko dzięki łasce; łaska rozwija, łaska nadaje owocność". O. Filek, *Ten, który się modli*, AK 87(1976) s. 107.

[31] A. Słomkowski, *Istota życia wewnętrznego*, AK 66(1963) s. 195.

[32] Por. B. Lewandowski, *Życie wewnętrzne wbudowane...*, art. cyt., s. 17.

[33] J. Bajda, *Wskazania odnowy soborowej...*, art. cyt., s. 190.

[34] W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem...*, art. cyt., s. 38.

[35] R. Kostecki, *Struktura życia wewnętrznego*, AK 66(1963) s. 204.

[36] E. Działa, *Rozwój życia wewnętrznego*, AK 66(1963) s. 214; por. J. Zawadzki, *Zastosowanie nauki o grzechu pierworodnym i łasce w pedagogice*, AK 34(1934) s. 490,

[37] Por. K. Wilk, *Wartość życiowa kanonizacji za rządów Piusa XI*, AK 34(1934) s. 463.

[38] „Życie w łasce na wszystkich jej stopniach wewnętrznego oczyszczenia, oświeceń Bożych i mistycznych przeżyć, powiązanych ściśle z cnotami teologicznymi i darami Ducha Świętego, jest dostępne dla wszystkich". W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem...*, art. cyt., s. 196; R. Kostecki, *Struktura życia wewnętrznego...*, art. cyt., s. 204.

[39] J. Hahn, *Homilia Klemensa Aleksandryjskiego: Quis dives salvetur. Rozbiór teologiczny*, AK 12(1914) s. 8.

[40] J. Buxakowski, *Inicjacja chrześcijańska...*, art. cyt., s. 7.

[41] B. Przybylski, *Współczesne tendencje w teologii życia wewnętrznego*, AK 66(1963) s. 225.

[42] W. Granat, *Życie wewnętrzne chrześcijanina...*, art. cyt., s. 42.

[43] J. Majkowski, *Chrześcijańskie nawrócenie religijne*, AK 85(1975) s. 52.

[44] W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem...*, art. cyt., s. 203.

[45] A. Słomkowski, *Istota życia wewnętrznego...*, art. cyt., s. 193.

[46] J. Buxakowski, *Inicjacja chrześcijańska...*, art. cyt., s. 6, 11.

[47] Tamże, 8.

[48] W. Granat, *Życie wewnętrzne powołaniem...*, art. cyt., s. 209.

[49] J. Bajda, *Wskazania odnowy soborowej...*, art. cyt., s. 185.

[50] R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, AK 87(1976) s. 423.

[51] Ch. Frankowska, *Życie wewnętrzne i czyn*, AK 85(1975) s. 82.

[52] B. Lewandowski, *Życie wewnętrzne wbudowane...*, art. cyt., s. 21.

[53] J. Buxakowski, *Inicjacja chrześcijańska...*, art. cyt., s. 12.

[54] W. Granat, *Duch Chrystusowy zasadą duchowości kapłańskiej*, AK 87(1976) s. 25.

[55] J. Korycki, *Duchowa formacja kapłana w przygotowaniu seminaryjnym i samodzielnym życiu*, AK 87(1976) s. 140; J. Bajda, *Wskazania odnowy soborowej...*, art. cyt., s. 190.

[56] Por. S. Nawrocki, *Asceza w duchowości kapłana*, AK 87(1976) s. 115; J. Majkowski, *Chrześcijańskie nawrócenie religijne...*, art. cyt., s. 52.

[57] W. Granat, *Metoda popularnego wykładu o łasce*, AK 55(1957) s. 92.

[58] B. Przybylski, *Duch Święty w ekonomii zbawienia*, AK 80(1973) s. 12.

[59] E. Weron, *Charyzmaty i ludzie świeccy*, AK 80(1973) s.153.

[60] W. Miziołek, *Urząd a charyzmat*, AK 80)1973) s.76.

[61] Por. A. Jankowski, *Spiritus consummatur*, AK 80(1973) s. 31.

[62] J. Korycki, *Duchowa formacja kapłana...*, art. cyt., s. 131.

[63] J. Majkowski, *W Duchu Świętym ku szczytom życia chrześcijańskiego*, AK 80(1973) s.142.

[64] W. Miziołek, *Urząd a charyzmat...*, art. cyt., s. 76.

[65] A. L. Krupa, *Duch Święty w Jezusie Chrystusie*, AK 80(1973) s. 37.

[66] S. Bareła, *Duch Święty a kierownictwo duchowe*, AK 80(1973) s. 121.

[67] J. Majkowski, *W Duchu Świętym...*, art cyt., s. 132.

[68] W. Granat, *Życie wewnętrzne chrześcijanina...*, art. cyt., s. 37.

[69] B. Przybylski, *Kościół w ekonomii Bożej*, AK 66(1963) s. 34.

[70] J. Korycki, *Duchowa formacja kapłana...*, art. cyt., s. 138.

[71] H. Wistuba, *Chrześcijanin we wspólnocie...*, art. cyt., s. 74.

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL

DE PATIENTIA QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI

Zagadnienie genezy, rodzaju literackiego i kompozycji

Ponieważ życie człowieka wypełnione jest wszelkiego rodzaju troskami i cierpieniem, którym należy stawić czoła, stąd jest w nim nieodzowna cnota cierpliwości. Wymaga jej także codzienny trud związany z pracą, a ponadto życie moralne domagające się podejmowania walki ze słabościami natury ludzkiej. Dobra też nie można czynić bez cierpliwości. A ileż jej wymaga trudna sztuka wychowania! W życiu społecznym i gospodarczym ma ona tak samo dużą rolę do spełnienia. Bez cierpliwości nie byłby możliwy postęp i rozwój. Wobec takiego stanu rzeczy należy się dziwić, że tak mało się nią zajmowano. W polskiej literaturze naukowej znalazłem tylko jedną publikację książkową na ten temat[1] i kilka fragmentarycznych opracowań.[2] Nawet *Encyklopedia katolicka* (t. 3, Lublin 1979) nie ma hasła *Cierpliwość*.

W chrześcijaństwie od początku pojawiły się w pismach Ojców Kościoła wypowiedzi na temat cierpliwości, oznaczającej mężne znoszenie niebezpieczeństw, cierpień i śmierci. W pismach Ojców Apostolskich (Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Hermasa) i w *Aktach Męczenników* oraz u św. Ireneusza z Lyonu mamy tylko sporadyczne wypowiedzi na temat cnoty cierpliwości, której przedmiotem są raczej cierpienia i prześladowania, a sama cierpliwość urzeczywistnia się w sposób doskonały w męczeństwie.[3] Począwszy od III wieku pojawiają się łacińscy teoretycy cnoty cierpliwości, głównie afrykańscy, jak Tertulian, Cyprian i później Augustyn, którzy piszą całe traktaty *de patientia*. W starożytnej literaturze chrześcijańskiej mamy zatem trzy tytułowe pisma o cierpliwości.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest jedno z nich, *De patientia* Tertuliana.[4]

Geneza

Pierwszym autorem, który dał systematyczny wykład tej cnoty w traktacie *De patientia*, był Tertulian. Żył na przełomie II i III wieku w Karta-

ginie. Otrzymawszy staranne wykształcenie retoryczne i prawnicze, przyjął ok. 195 r. chrześcijaństwo i stał się jego gorliwym obrońcą. Wkrótce jednak uznał je za zbyt mało radykalne i został ok. 207 r. adeptem ruchu ekstatyczno-charyzmatycznego – montanizmu. Ale i ten był dla niego za mało radykalny; założył więc własną sektę – tertulianistów. Umarł poza Kościołem po 220 r.

Tertulian jest pierwszym wielkim pisarzem chrześcijańskim piszącym po łacinie. Jego dzieła wywarły wielki wpływ na rozwój literatury chrześcijańskiej, szczególnie na pisarzy afrykańskich, św. Cypriana i św. Augustyna, czego dowodem jest chociażby ich wspólne zainteresowanie problematyką cierpliwości.[5] Cała twórczość literacka u Tertuliana była sprowokowana jakimś faktem. Pisma apologetyczne (*Ad nationes*, *Apologeticum*, *De testimonio animae*, *Ad Scapulam*, *Adversus Iudaeos*) – prześladowaniami; dogmatyczno-polemiczne (*De praescriptione*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Valentinianos*, *Scorpiace*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adversus Praxean*, *De baptismo*, *De anima*) – różnymi błędami doktrynalnymi; moralno–ascetyczne (*Ad martyres*, *De spectaculis*, *De oratione*, *De patientia*, *De paenitentia*, *De cultu feminarum*, *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*, *De virginibus velandis*, *De corona*, *De idolatria*, *De fuga in persecutione*, *De ieiunio adversus psychicos*, *De pudicitia*, *De pallio*) – jakimiś sytuacjami życiowymi. Zawsze z kimś walczył.

W traktacie *O cierpliwości* Tertulian walczy ze sobą. Ten pasjonat wypowiedział walkę swojej „niecierpliwości". Z tej właśnie walki wyrósł traktat, omawiający po raz pierwszy na szerszym tle chrześcijańską cnotę cierpliwości, zestawiając ją z pogańską (stoicką) równowagą ducha.[6] Traktat miał być rodzajem pouczenia dla samego autora, któremu – jak to sam wyznaje – właśnie cnoty cierpliwości szczególnie brakuje: „Muszę wyznać przed Panem Bogiem, że jest to z mojej strony zuchwałością, jeśli nie bezwstydną śmiałością, że ja ośmielam się pisać o cierpliwości, która w praktyce jest mi zupełnie obca, mnie jako człowiekowi bez żadnej dobrej zalety".[7] Co więcej, mówił o sobie, że jest zawsze miotany porywami niecierpliwości. Postępowanie swoje przyrównuje do postępowania człowieka chorego, w szczególny sposób wychwalającego zdrowie, którym sam nie może się cieszyć. Tertulian, „chory z powodu gorączki niecierpliwości", pragnie znaleźć pociechę rozprawiając o zdrowiu, które tkwi w cierpliwości.[8] A zatem dziełko jest rodzajem osobistych rozważań, zmierzających ku własnemu doskonaleniu. Autor *De patientia* jest bowiem świadom, że za słowami powinny iść czyny: „Ci zatem, którzy podejmują się dowodzenia i przedstawienia jakiejś rzeczy, sami powinni najpierw wyćwiczyć się w niej".[9] Pragnie wyćwiczyć

się w cierpliwości Tertulian, *vir ardens*, który sam się oskarża, że nigdy nie nabył tej szlachetnej cnoty.[10] Dlatego napisał o niej traktat – dla samego siebie, dla własnej potrzeby, dla swojego pożytku. Ale czy tylko dla siebie?

Tertulian, nawróciwszy się na chrześcijaństwo, oddał swój talent pisarski na rzecz wspólnoty uczniów Chrystusa, której służył z całkowitym oddaniem, zanim został montanistą. Przy pomocy pióra toczył walkę dla umocnienia nowo przyjętej wiary, a chrześcijan zagrzewał do wytrwałości w niej. Wszak był to czas prześladowań chrześcijaństwa przez rzymskich rządców prowincji afrykańskiej, zaniepokojonych nadzwyczajnym rozrostem nowej religii.

Dnia 17 lipca 180 r. pierwsi męczennicy skropili swoją krwią afrykańską ziemię w miasteczku Scilium w Numidii niedaleko Kartaginy. Świadectwem tego jest najstarszy, dokładnie datowany, dokument chrześcijański w języku łacińskim – *Passio SS. Martyrum Scillitanorum*.[11] Bardziej krwawe i długotrwałe prześladowanie przypadło na lata 197-203 za cesarza Septymiusza Sewera; pochłonęło ono bardzo wiele ofiar, między innymi zginęły wówczas w Kartaginie św. Felicyta i św. Perpetua (7 marca 203 r.). Opis ich męczeństwa znajdziemy w *Passio s. Perpetuae, Felicitatis et sociorum*.[12] Redaktorem tekstu *Męczeństwa* w języku łacińskim mógł być – jak się przypuszcza – Tertulian.

Acta Martyrum wykazują, że cierpliwość urzeczywistnia się w sposób doskonały w męczeństwie. Myślą o nim przeniknięte są niektóre pisma Afrykańczyka, np.: *Apologeticum* (koniec 197 r.), *Ad martyres* (197 r. albo 202/203 r.) *Ad Scapulam* (212 r.), *De fuga in persecutione* (ok. 212 r. lub po 202 r.), *De corona* (ok. 211 r. lub ok. 208 r.), *Scorpiace* (203/204 r. lub 213 r.).[13] W pismach tych oprócz zasadniczych tematów mówi także o cierpliwości, która umożliwia wytrwałość i towarzyszy człowiekowi w drodze do męczeństwa; zachęca do wytrwałości uwięzionych i oczekujących męczeńskiej śmierci chrześcijan.[14]

Niewątpliwie odwaga i spokój, z jakimi chrześcijańscy męczennicy przyjmowali śmierć, musiały wpłynąć na sposób myślenia inteligentnego i uczuciowego Kartagińczyka. Mógł zresztą w tych aktach dostrzec konkretyzację ideałów heroizmu i odwagi życiowej, którą proponował stoicyzm wykładany w ówczesnych szkołach kartagińskich. Tertulian próbował zastanowić się głębiej nad źródłami odwagi, nadziei i cierpliwości, prezentowanych przez chrześcijan, i dlatego zaczął bardzo starannie czytać Pismo Święte. Wydaje się, że gruntowna i wszechstronna lektura Biblii, jak też obserwacja codziennego życia chrześcijan, miały decydujące znaczenie w podjęciu fundamentalnej dla Tertuliana decyzji o nawróceniu ok. 193 r.[15]

Nawrócenie zmieniło w sposób radykalny życie Tertuliana. Wykorzystując gruntowną znajomość retoryki, rozpoczął szeroką działalność pisarską na tematy związane z chrześcijańskim życiem religijno-moralnym. Jednym

z takich tematów była cierpliwość, której poświęcił osobne dziełko, będące w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej pierwszym samoistnym pismem na temat tej cnoty. Pochodzi ono z pierwszego okresu działalności pisarskiej Tertuliana, a więc nie z epoki wielkiej działalności dogmatyczno-apologetycznej, w której powstały jego główne dzieła; chyba też nie pochodzi z poprzedzającej grupy pism, które prawdopodobnie jako nauczyciel katechumenów kierował do swoich uczniów, lecz należy do jeszcze wcześniejszej grupy, kiedy to Tertulian zajmował się samym sobą i subiektywistyczna postawa była u niego jeszcze dominująca.[16] *De patientia* nie zawiera żadnej historycznej aluzji ani odesłania do innych traktatów autora; nie wspomina on też o swoim dziele w innych pismach. W tej sytuacji jedyne kryteria ustalenia daty powstania dzieła należą do sfery doktrynalnej lub ewentualnie stylistycznej.

Krytyka literacka już od dawna uznaje katolicką inspirację dzieła *De patientia* i sytuuje je wewnątrz pierwszego okresu pisarskiej działalności autora, który rozciąga się według ogólnie przyjętej chronologii między rokiem 197 a 206.[17] Istotnym kryterium zakwalifikowania *De patientia* do dzieł z okresu katolickiego jest umiarkowana doktryna Tertuliana, zawarta w tym dziele, na temat pokuty i ucieczki podczas prześladowań. Tertulian nie rozróżniając jeszcze w *De patientia* między grzechami odpuszczalnymi i nieodpuszczalnymi (*peccata remissibilia et irremissibilia*), jak to uczyni później w dziele *De pudicitia* (napisanym po zerwaniu z Kościołem) nie wyklucza pokuty po chrzcie, którą w *De paenitentia* nazywa „drugą pokutą" (*paenitentia secunda*). Jest to jednorazowa kościelna pokuta grzesznika, do której był zobowiązany każdy chrześcijanin po popełnieniu bardzo ciężkiego występku. O ile w dziełku *De pudicitia II* (napisanym po 217 r.) Tertulian odmówił Kościołowi prawa odpuszczania niektórych grzechów ciężkich popełnionych po chrzcie (*peccata capitalia*: cudzołóstwo, zabójstwo i odstępstwo od wiary albo bałwochwalstwo) i ograniczył pokutę kościelną do grzechów lekkich (*peccata leviora*), to w *De patientia* dopuszcza pokutę za grzechy, podjętą z cierpliwością, przychodzącą z pomocą grzesznikom i dającą zbawienie.[18] Tertulian będąc jeszcze daleko od moralnego rygoryzmu, który okaże później w *Scorpiace*, a jeszcze bardziej w *De fuga in persecutione* (napisanych pod wpływem montaniamu), uznaje w *De patientia* (XIII), podobnie jak w *Ad uxorem* (I, 3) prawo do ucieczki przed prześladowaniami.[19] W pismach *Do żony* oraz *O cierpliwości*, powołując się przede wszystkim na słowa Chrystusa zapisane u Mt 10, 23: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego", nie zabrania chrześcijanom ucieczki przed aresztowaniem i, co za tym idzie, przed składaniem świadectwa w obecności władz pogańskich. Wydaje się, że wspólnota katolicka jako taka zajmowała tego typu stanowi-

sko. Tymczasem w traktacie *O ucieczce podczas prześladowania* pisarz opowiedział się za koniecznością męczeństwa, podkreślając przy tym rolę asystencji Parakleta. On to obdarza chrześcijanina w chwilach trudnych tym, co Tertulian nazywa *tolerantia*, tzn. mocą nie tylko w znoszeniu cierpień fizycznych, ale przede wszystkim wewnętrzną pewnością obiektywnej prawdy, za którą się cierpi.[20] Ujawnia więc Tertulian charakterystyczną dla siebie ewolucję poglądów – od *De patientia* aż do *De fuga...* i *De pudicitia*.[21]

Również analiza stylistyczna *De patientia* potwierdza datowanie powstania tego utworu na lata 197-206. Pozwalają na takie stwierdzenie liczne podobieństwa i analogie wyrażeń pomiędzy *De patientia* i innymi traktatami pochodzącymi z pierwszego okresu literackiej działalności Tertuliana, takimi jak: *De cultu feminarum libri II*, *De oratione*, a zwłaszcza, jak zauważono od dawna, *De paenitentia*. Pojawia się pytanie, który z dwóch traktatów: *De patientia* czy *De paenitentia* jest wcześniejszy? Kryterium z zakresu doktryny wydaje się przemawiać za pierwszeństwem *De patientia*. Antropologia zawarta w tym traktacie jest ledwo zarysowana (*De patientia* XIII, 1n.), natomiast wyraźny jej rozwój widać w *De paenitentia*, najbardziej zaś zostanie rozwinięta w dziełach późniejszych, napisanych pod wpływem montanizmu: *De anima*, *De resurrectione carnis*. Wydaje się zresztą normalne, że refleksja nad pojęciem grzechu w *De paenitentia* bardziej doprowadziła Tertuliana do pogłębienia trudnego problemu substancjalnej jedności osoby ludzkiej niż rozważanie o cnocie cierpliwości. Pierwszeństwo *De patientia* w stosunku do *De paenitentia* pozwoliłoby zmniejszyć rozpiętość chronologiczną (197–206), wewnątrz której traktat *O cierpliwości* miałby powstać, do roku 204 jako terminus ante quem. Jeżeli uwzględni się, że *De paenitentia* (XII, 2–4) zawiera aluzję do erupcji Wezuwiusza w styczniu 204 r., to traktat ten nie został napisany w zbyt odległym czasie od tego wydarzenia. Wtedy nasza hipoteza, według której dzieło *De patientia* byłoby napisane przed 204 r., byłaby bardzo prawdopodobna.[22]

Rodzaj literacki i kompozycja

De patientia oraz traktaty: *De oratione*, *De baptismo*, *De paenitentia* tworzą osobną grupę dzieł zajmującą się różnymi kwestiami o charakterze moralnym i instytucjonalnym Kościoła kartagińskiego. Nawet jeśli w tych pismach niektóre argumenty, zwłaszcza te biblijne, powtarzają się, głównie z powodów katechetycznych, nie brak w nich przejawów mistrzowskiej sztuki pisarskiej, posługującej się językiem pięknym, choć czasami trudnym do zrozumienia. Może właśnie w tych traktatach bardziej niż w innych dostrzega się Tertuliana pokornego, cierpliwego i rozumiejącego codzienne trudności sa-

mych chrześcijan, pragnących żyć zgodnie z wyznawaną wiarą.[23] W tych w większości praktyczno-ascetycznych pismach (*De baptismo* zaliczane jest do pism dogmatyczno-polemicznych) pokazuje się Tertulian jako nauczyciel życia, katecheta i moralista. Mimo iż jego zapalczywej, niecierpliwej i zadzierzystej naturze, a także praktycznej łacińskiej mentalności odpowiadały najbardziej apologetyka i polemika, nadaje wspomnianym pismom formę traktatu katechetycznego i parenetycznego (termin pochodzenia greckiego, używany dla określenia różnych zachęt, zwłaszcza tych o charakterze moralnym).[24]

Pismo *De patientia* nazywane jest popularnie „traktatem", „rozważaniem" lub „kazaniem" o cierpliwości. Sam Tertulian natomiast nazwał swój utwór „pochwałą i zachętą" do pielęgnowania cnoty cierpliwości.[25] Istotne są tu łacińskie określenia autora: *demonstrationem et commendationem* (co praktycznie jest synonimem słów: *laudem et suasionem*) oraz *commendatio et exhortatio*. Natomiast pierwszy wydawca dzieł Tertuliana, Beatus Rhenanus (Basileae 1521), w przedmowie do *De patientia* napisał m.in.: *Scribit Tertullianus quasi encomium patientiae... Adhortatur ad patientiam... Liber est paraenetici generis*.[26] U Tertuliana między „pochwałą" i „zachętą" istnieje ścisła zależność. Jakże bowiem nie chwalić cnoty, którą poleca się stosować w codziennym życiu? I odwrotnie – jakże napominać do ćwiczenia się w cnocie cierpliwości, nie ukazując jej piękna moralnego, jej siły i użyteczności? Wszak to, co się doradza, zwykle się zachwala. Znakomity retor z Kartaginy, będąc pod wpływem Kwintyliana i Seneki,[27] stosuje w *De patientia* dwa rodzaje retorycznej perswazji: *genus deliberativum* i *genus demonstrativum*. Rodzaj „deliberatywny", zwany często doradczym (łac. *suasio*), zachęca do praktykowania szlachetnej cnoty cierpliwości, połączonej – jak to bywa w perswazji uzasadniającej – z miłością, nadzieją, żalem i odwagą. Natomiast rodzaj „demonstratywny", zwany też oceniającym czy wykazującym, zawiera pochwałę (łac. *laus*) moralnej cnoty cierpliwości. Mowa pochwalna pod koniec dzieła (*De patientia* XV) przechodzi nawet w panegiryczny hymn na cześć cierpliwości. Rodzaj wykazujący uwydatniają uczucia podziwu, pragnienia i radości.[28] Tertulian w swoim dziełku łączy te dwa rodzaje wypowiedzi, pochwałę i zachętę, wpisując się w ten sposób w tradycję retoryki, od Platona i Arystotelesa poczynając. Najogólniej rzecz ujmując *De patientia* to rodzaj kazania o charakterze protreptyku.[29] Jest to dzieło parenetyczne.[30]

Przy konstruowaniu swoich utworów stosował Tertulian przepisy, które wpoiła mu szkoła retoryczna. Widać to także w *De patientia*, gdzie posługuje się toposem[31] mowy pochwalnej i mowy doradczej. W toposie pochwały musiał uwzględnić trzy elementy: przypomnieć, kto był twórcą, wynalazcą lub inicjatorem danej rzeczy (*laudatur res ab inventoribus*);

odwołać się do tych, którym ta rzecz była już wyjaśniona i którzy ją stosowali (*ab his qui ea usi sunt*); opisać dobrodziejstwa tej praktyki (*ex contemplatione eorum qui eas res affectant, quales sunt tam animis quam corporibus*). Między tym klasycznym schematem mowy pochwalnej i argumentacją w *De patientia* zachodzi ścisły paralelizm. Mimo przekształceń i przystosowań, koniecznych i nieuniknionych, odnajdujemy bez trudu w *De patientia* trójczłonowy topos mowy pochwalnej: Bóg i Chrystus są rękojmią, fundamentem i ideałem cnoty cierpliwości oraz jej pierwszymi wzorami (II, 2 – VI); chrześcijanie są najbardziej zdolni, by wprowadzić tę cnotę do praktyki swojego życia (VII–XIV); liczne są jej dobrodziejstwa, jak można o tym sądzić na podstawie opisu wyglądu zewnętrznego upersonifikowanej cierpliwości (XV). Widzimy zatem, że topos pochwalny, właściwy dla rodzaju pokazowego (*genus demonstrativum*), wypełnił ogólne ramy *De patientia*, a w pewnej mierze i tematykę tego dzieła.

Tertulian używa również w *De patientia* „miejsc" właściwych dla mowy doradczej, to znaczy: *honestum, utile, possibile*, których związki są oczywiste. Jeżeli bowiem słuszne jest przekonywanie i zachęcanie czytelników lub słuchaczy do czynienia jakiegoś dobra, to należy pokazać im, że jest ono użyteczne i możliwe do osiągnięcia. Te „miejsca" łączą się w sposób naturalny z treścią traktatu Tertuliana i z topiką pochwały. *Honestum* i *utile* odpowiadają dwom członom wcześniejszej topiki: cierpliwość Boga i Chrystusa nadaje moralne piękno cierpliwości ludzkiej (II, 2 – VI); posiadanie tej cnoty zapewnia z kolei liczne owoce duchowe (XV). Nie rozwija natomiast autor szczegółowo *possibile*; traktuje o nim bardzo krótko, odwołując się jedynie do biblijnych przykładów cierpliwości (Abraham, Izajasz, Szczepan, Hiob).

Jest zatem traktat *De patientia* jednocześnie pochwałą i zachętą, których argumentację rozdzielił autor na trzy punkty:

1) *ratio patientiae* – boska cierpliwość wspiera cierpliwość ludzką i ukazuje jej właściwy cel (*De patientia* II, 2 – VI);

2) *disciplina patientiae* – ćwiczenia w cnocie cierpliwości i jej praktykowanie (*De patientia* VII–XIV);

3) *opera patientiae* – dobroczynne i uszczęśliwiające dary cierpliwości dla życia duchowego i wewnętrznego doskonalenia (*De patientia* XV–XVI).[32]

Przy konstruowaniu utworów stosował Tertulian przepisy, które wpoiła mu szkoła retoryczna – jak już wspomnieliśmy. Najczęściej budował utwór według ustalonych punktów: *exordium*, *narratio*, *egressio*, *propositio*, *partitio*, *argumentatio (probatio)*, *refutatio*, *conclusio (peroratio)*. Niektóre z nich odnajdujemy w *De patientia*. Poniżej przedstawiamy plan rozprawy uwzględniający w pewnym stopniu retoryczną kompozycję:

EXORDIUM (I – II, I)

I. *Captatio benevolentiae* (I, 1-5): Autor, z natury niecierpliwy, nie jest najlepiej usposobiony do pisania i napominania czytelników do praktykowania tej cnoty. Ale być może przy tej okazji sam odnajdzie siłę do pokonania swojej słabości.

II. *Propositio* (I, 6 – II, 1): Bez cierpliwości nie można podobać się Bogu (I, 6). Nawet filozofowie pogańscy uznają w niej najwyższą cnotę (I, 7-9). Ale chrześcijanie praktykują ją przez szacunek dla Bożych przykazań. Sam Bóg jest sprawcą cierpliwości i jej najdoskonalszym wzorem (II, 1).

ARGUMENTATIO (II, 2 – XV)

I. *Ratio patientiae* (II, 2 – VI).
   1. Bóg i Chrystus – fundamenty i wzory cierpliwości (II, 2 – III):
      a) *patientia Dei* (II, 2-3),
      b) *patientia Christi* (III).
   2. *Egressio*: Rola cierpliwości w posłuszeństwie i oddaniu się Bogu (IV).
   3. Przeciwstawna wada – niecierpliwość; ma ona za swego twórcę szatana (V):
      a) pojawienie się niecierpliwości i jej przerodzenie się w gniew, a następnie w zbrodnię (V, 1-17),
      b) jej późniejsze fazy rozwojowe: za każdy grzech jest odpowiedzialna niecierpliwość; jej przejawem były również bunty Izraela przeciwko Bogu (V, 18-25).
   4. Cierpliwość i wiara (VI):
      a) cierpliwość Abrahama (VI, 1-2),
      b) cierpliwość w Nowym Prawie (VI, 3-6).

II. *Disciplina patientiae* (VII–XIV).
   1. *Patientia animi*. Przyczyny, które wystawiają cierpliwość na próbę (VII–XII):
      a) utrata dóbr materialnych – *detrimentum rei familiaris* (VII),
      b) krzywdy – *iniuriae* (VIII),
      c) żałoby po stracie najbliższych – *amissio nostrorum* (IX),
      d) żądza zemsty – *ultionis libido* (X),
      e) *conclusio* (XI–XII):
         – trzeba przeciwstawić cierpliwość wszelkiemu złu (XI, 1-4),
         – ćwiczenie cierpliwości łączy się z najwyższym szczęściem (XI, 5-9),
         – cierpliwość odgrywa zasadniczą rolę w życiu chrześcijanina: cierpliwość i pokuta (XII, 1–7), cierpliwość i miłość bliźniego (XII, 8-10).
   2. *Patientia corpolis* (XIII):
      a) asceza (XIII, 1-4),
      b) powściągliwość (XIII, 5),
      c) męczeństwo (XIII, 6-8).

3. Przykłady cierpliwości (XIV):
   a) przykłady cierpliwości ciała: Izajasz i Szczepan (XIV, 1),
   b) przykłady cierpliwości duszy i ciała: Hiob (XIV, 2-7).

III. *Opera patientiae* (XV).
1. Siła i owoce cierpliwości chrześcijańskiej (XV, 1-3).
1. Alegoria cierpliwości (XV, 4-7).

CONCLUSIO (XVI)

I. Karykatura cnoty cierpliwości (XVI, 1-4).
II. Zachęta do prawdziwej cierpliwości (XVI, 5).[33]

* * *

Traktat *De patientia* daje bardzo wyważoną, mocno mistyczną, wizję życia chrześcijańskiego. Życie to jest pojmowane jako naśladowanie cierpliwości Chrystusa wcielonego i cierpiącego. Autor podkreśla wysiłek człowieka na drodze do zbawienia. Pomimo niewielkich rozmiarów i niejasności filozoficznych, jest to jedno z najgłębszych dzieł Tertuliana trwającego jeszcze wiernie przy Kościele. Godne jest ono zatem specjalnego studium. Należałoby zwrócić uwagę na teologię cierpliwości, z której Tertulian – z przesadą charakterystyczną dla swojego stylu – czyni cnotę uniwersalną i najwyższą, nazywając ją matką wszystkich cnót. Ciekawym zagadnieniem do opracowania byłby także stosunek Tertuliana do filozofii starożytnej w *De patientia*, w której przecież dostrzega się wiele nawiązań do wypowiedzi Seneki i Cycerona. Można by zatem rozważyć, czy koncepcja cnoty cierpliwości jest bardziej stoicka czy chrześcijańska. Wreszcie należałoby prześledzić wpływ *De patientia* Tertuliana na późniejszą literaturę w tym przedmiocie, zwłaszcza na Cypriana i Augustyna, którzy napisali tytułowe dzieła o cierpliwości korzystając z pracy poprzednika.

PRZYPISY

[1] S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość w Nowym Testamencie*, Katowice 1992.

[2] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II, 1, Lublin 1986, s. 424-473; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 449-453; Dylus, *Cierpliwość*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 93-95; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 111-112.

[3] Por. M. Spanneut, *Geduld* (C. *Kirchenväter*), w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 9, Stuttgart 1976, s. 260-263; S. Pisarek *Cierpliwa wytrwałość...*, dz. cyt., s. 12-13.

[4] Tertullianus, *De patientia, Patrologia Latina* (PL) 1, 1249-1274; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 47, 1-24; *Corpus Christianorum, Series Latina* 1, 297-317, Turnhout (Belgia) 1954; J.-C. Fredouille, *Sources Chrétiennes* (SC) 310; Tertulian, *O cierpliwości*, tłum. E. Stanula, w: *Pisma Starochrzescijańskich Pisarzy*, t. 5, Warszawa 1970, s. 155-174.

[5] Por. P. P. Verbraken – M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, s. 63.

[6] Tertulian, *O cierpliwości*, dz. cyt., s. 155, przyp. 1; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa – autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 29-30.

[7] Q. S. Fl. Tertulliani *De patientia* I, 1, CCL 1, 297-317: „Confiteor ad Dominum Deum satis temere me, si non etiam inpudenter, de patientia componere ausum cui praestandae idoneus omnino non sim ut homo nullius boni".

[8] Tamże, I, 4-5: „Itaque velut solacium erit disputare super eo quod frui non datur, vice languentium qui cum vacent a sanitate de bonis eius tacere non norunt. Ita miserrimus ego semper aeger caloribus inpatientiae, quam non obtineo patientiae sanitatem, et suspirem et invocem et perorem necesse est".

[9] Tamże, I, 1: „...quando oporteat demonstrationem et commendationem alicuius rei adortos ipsos prius in administratione eius rei deprehendi et constantiam commonendi propriae conversationis auctoritate dirigere, ne dicta factis deficientibus erubescant".

[10] Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1998, s. 148.

[11] Zob. E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Męczennicy*, Kraków 1991, s. 240-243 (*Ojcowie Żywi*, 9).

[12] Tamże, s. 244-268.

[13] Por. tamże, 269-298; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, dz. cyt., s. 25-29.

[14] Por. *Apologeticum* 27, 3 (CSEL 69, 75, 12n.), *De corona* 1, 1 (CSEL 70, 153, 4n.); *Scorpiace* 6,6 (CSEL 20, 159, 6).

[15] Zob. W. Turek, *Tertulian. Opracowanie i wybór tekstów*, Kraków 1999, s. 17-18. (*Ojcowie Żywi*, 15).

[16] Zob. D. Lang – Hinrichsen, *Die Lehre von der Geduld in der Patristik und bei Thomas von Aquin*, „Geist und Leiben" 24(1951) s. 209.

[17] Por. R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris 1977, s. 570 i 721.

[18] Tertullianus, *De patientia* XII, 4-7: „Atenim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum quod etiam paenitentiae ministrat solitae lapsis subvenire? Cum disiuncto matrimonio – ex ea tamen causa qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri – haec expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem, quantum boni utrique confert: alterum adulterum non facit, alterum emendat! Sic et illis dominicarum similitudinum exemplis de patientia spiritus adest: erroneam ovem patientia pastoris requirit et invenit (nam inpatientia unam facile contemneret, sed laborem inquisitionis patientia suscipit) et humeris insuper advehit baiulus patiens peccatricem derelictam. Illum quoque prodigum filium patientia patris et recipit et vestit et pascit et apud inpatientiam irati fratris excusat. Salvus est igitur qui perierat quia paenitentiam iniit, paenitentia non perit quia patientiam invenit!".

[19] Tertullianus *De patientia* XIII, 6: „Quod de virtute animi venit in carne perficitur; carnis patientia in persecutionibus denique proeliatur. Si fuga urgeat, incommoda fugae caro militat; si et carcer praeveniat, caro in vinculis, caro in ligno, caro in solo, et in illa paupertate lucis et in illa absentia mundi".

[20] Zob. W. Turek, *Tertulian*, dz. cyt., s. 77.

[21] Por. Tertullien, *De la Patience.* Introduction, texte critique, traduction et commentaire par J.-C. Fredouille, Paris 1948, s. 7-10.

[22] Por. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 403.

[23] Zob. W. Turek, *Tertulian*, dz. cyt., s. 73.

[24] Por. tamże, s. 20-21; M. Michalski, *Wstęp*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 211.

[25] Tertullianus, *De patientia* I, 1: „...quando oporteat demonstrationem et commendationem alicuius rei adortos ipsos prius in administratione eius rei deprehendi et constantiam commonendi propriae conversationis auctoritate dirigere, ne dicta factis deficientibus erubescant"; *De patientia* IV, 6: „Per quae in expedito et in praescriptionis compendio et commendatio et exhortatio de patientia constituta est".

[26] Zob. H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn 1932, s. 149.

[27] Quintilianus, *Institutio oratoria* III, 7, 28: „Totum autem (laudativum genus) habet aliquid simile suasoriis quia plerumque eadem illic suaderi, hic laudari solent"; Seneca, *Epistulae morales*

ad Lucilium 94, 34: „...consolationes,...dissuasionesque et adhortationes, obiurgationes et laudationes: omnia ista monitionum genera sunt; per ista ad perfectum animi statum pervenitur".

[28] Por. Tertullien, *De la Patience*, dz. cyt., s. 12; M. Korolko, *Sztuka retorytyki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 47-48 i 73.

[29] Protreptyk (gr. *protreptikos* – zachęcający) – w piśmiennictwie starożytnym gatunek dydaktycznej literatury: mowa lub dialog, zawierające zachęty do doskonalenia się moralnego i rozwijania zdolności intelektualnych (*Słownik terminów literackich*, Warszawa 1998, s. 402).

[30] Pareneza (gr. *parainesis* – pouczenie, zachęta) – słowo odnoszone do pism nakłaniających do przyjęcia określonej postawy moralnej, zawierających wzory postępowania (por. W. Turek, *Tertulian*, dz. cyt., s. 38; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 243).

[31] Toposy (gr. *topoj*, łac. *loci communes*) – w retoryce antycznej schematy argumentacji i perswazji, ustalone ujęcia pewnych tematów i kwestii oraz wzorcowe przykłady wypełniania określonych miejsc mowy. Toposy tworzyły bogaty repertuar skonwencjonalizowanych chwytów oratorskich, apelujących do inteligencji, emocji, a przede wszystkim do nawyków i upodobań odbiorców. Repertuar ten, poddawany podręcznikowym systematyzacjom, wypełniał osobną dziedzinę retoryki, zwaną topiką, której znajomość wchodziła w zakres wykształcenia mówcy (*Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 261-262).

[32] Por. Tertullien, *De la Patience*, dz. cyt., s. 13-15; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska*, dz. cyt., s. 48-49.

[33] Por. Tertullien, *De la Patience*, dz. cyt., s. 54-55. Numeracja rozdziałów według wydania: Q. S. Fl. Tertulliani *De patientia*, CCL 1, 297-317.

ARGUMENTUM

Dissertatiuncula ex partibus duabus composita est. Quae partes sunt: causae efficiendi *De patientia*; genus litterarium et compositio.

Tractatus *De patientia* quem multi a Tertulliano adhuc dum catholico circa anno CCIV conscriptum fuisse existimant. Tertulianus, semper aeger caloribus impatientiae, imprimis sibi opusculum scribit, quia patientiae sanitatem obtinere desiderat. In libro etiam eximia est multa cum eloquentia adhortatio ad patientiam amplectendam fortasse ad martyrium sustinendum. Cum enim haec conscriberet Tertullianus – ut videtur – iamiam nova ingrueret procella, iterumque Christanorum calamitates forent refricandae. Quidquid ea de re sit ratum habendum, qualive tempore vel rerum tempestate fuerit hic libellus exaratus, in eo nulla non affertur causa, cur Christiani ad patientiam excitari queant et ab impatientia deterreri.

Observamus opusculum simal exhortationem simul suasoriam esse. Totum autem laudativum genus (exhortatio) habet aliquid simile suasoriae, quia plerumque eadem illic suaderi, hic laudari patientiam solent. Scribit Tertullianus quasi encomium patientiae et adhortatur ad patientiam. Liber est paraenetici generis. In tractatu Tertullianus invicem genere demonstrativo et genere deliberativo utitur.

Argumentatio in libro ab auctore in partes tres divisa est: ratio patientiae (II, 2 – VI), disciplina patientiae (VII–XIV), opera patientiae (XV–XVI). Exordium (captatio benevolentiae et propositio) argumentationem praecedit (I – II,1).

In operis limine, quasi publice stratus, suam auctor imbecillitatem, animique impotentiam propalaverit, patientiamque magnis laudibus summatim descripserit singula perstringit motiva ad eam amplectendam proponenda, scilicet: patientiam Dei erga nos (II), patientiiam Christi (III, IV), natales impatientiae ac eius mala in ipso diabolo deprehensa (V), fidem patientia probandam (VI), temporalia exinde spreta (VII), iniurias aequa mente latas (VIII), dolorem e suorum amissione temperatum (IX), vindictae cupiditatem exstinctam (X), irrita iam inimici incitamenta (XI), patientiam virtutum matrem (XIII), viriumque fontem inexhaustum (XIV), exempla patientiae, demum mercedem et fructum (XIV, XV).

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI

RODZINA NATURALNYM ŚRODOWISKIEM WYCHOWANIA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Od najdawniejszych czasów rodzina była i jest nadal podstawowym środowiskiem wychowawczym młodego pokolenia.[1] To w niej kształtowane są postawy ludzkie i zaspakajane potrzeby człowieka. Według Jana Pawła II rodzina jest „drogą, po której idzie człowiek".[2] Jest ona najodpowiedniejszym środowiskiem ludzkiego rozwoju. W rodzinie człowiek przychodzi na świat, w niej też dokonuje się wychowanie i w niej człowiek realizuje swoje powołanie. W rodzinie swój początek bierze religijność człowieka.[3] Człowiek w rodzinie znajduje najbardziej sprzyjające środowisko dla swego rozwoju i z chwilą gdy się usamodzielnia, czerpie z niej niepowtarzalne i niezbędne wartości.[4] Rodzina jest więc tak naturalnym i tak powszechnym środowiskiem, że trudno sobie bez niej wyobrazić ludzkie życie.

Istnieją różne określenia rodziny. Jedne akcentują jej aspekty biologiczne, inne prawne, a jeszcze inne gospodarcze czy kulturowe. Cechę wspólną różnorodnych ujęć stanowi ukazanie rodziny jako miejsca zapewniającego ciągłość biologiczną i przekazującego dziedzictwo kulturowe następnym pokoleniom. Wszystkie przy tym definicje jednomyślnie podkreślają ogromne znaczenie rodziny dla ludzkości.[5]

1. Rodzina środowiskiem biologicznych narodzin i socjalizacji człowieka

W pierwszej kolejności odkrywamy, że rodzina jest miejscem biologicznych narodzin człowieka. W rodzinie człowiek poczyna się i rodzi w sposób najbardziej godny i ludzki. Wszelkie próby poczęcia człowieka poza rodziną są manipulacją, deptaniem praw człowieka, bowiem dla konkretnej istoty ludzkiej nie jest obojętne przez kogo została powołana do istnienia i gdzie przyszła na świat. Rodzina jest zatem podstawowym środowiskiem biologicznego i duchowego rozwoju. Pomiędzy potrzebami dziecka a rodziną zachodzi swoiste sprzężenie. Tylko rodzina może zaspokoić ludzkie potrzeby i poprzez wychowanie mobilizować ku rozwojowi. Wszystko to świadczy o naturalnym prawie każdej osoby do rodziny.

Rodzina jest również środowiskiem realizacji społecznej natury człowieka. Pierwsza socjalizacja, a więc wprowadzenie dziecka w większą grupę społeczną dokonuje się przy jej współudziale. Zapewnia ona nawiązanie trwałych kontaktów z otoczeniem.

Szczegółowo socjalizacja w rodzinie oznacza wprowadzanie dziecka w życie poprzez uczenie go zachowań, pełnienia ról społecznie akceptowanych i rozwój jego postawy społecznej. Do istoty socjalizacji należy wspomaganie jednostki w kierunku jej własnego dobra i dobra społecznego (por. KDK 52, KKK 2207). Ze względu na bezpośrednie, regularne i intymne relacje swych członków rodzina ma charakter grupy społecznej.[6] Rodzina jest instytucją społeczną, opartą na miłości i wolnym wyborze kobiety i mężczyzny połączonych małżeństwem, którzy odpowiadając wzajemnie za siebie, rodzą i wychowują następne pokolenie w taki sposób, aby ono także rodziło i wychowywało nowe pokolenia.

2. Rodzina jako komunia osób

Przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim katolikom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym *Karta Praw Rodziny* stwierdza, że rodzina opiera się na nierozerwalnej więzi małżeństwa, zawartego dobrowolnie i publicznie przez mężczyznę i kobietę, otwartego na przekazywanie życia.[7] Doniosłym akcentem nauczania Jana Pawła II jest promocja małżeństwa i rodziny.[8] Według Papieża „rodzina założona i ożywiona przez miłość jest wspólnotą osób: mężczyzny i kobiety jako małżonków, rodziców, dzieci i krewnych. Pierwszym jej zadaniem jest wierne przeżywanie rzeczywistości komunii w ciągłym działaniu na rzecz rozwijania prawdziwej wspólnoty osób" (FC 18). Tak więc wspólnota rodzinna jest w pierwszym rzędzie miejscem szczególnych więzi międzyosobowych, które tworzą wspólnotę osób. W użytym przez Jana Pawła II pojęciu *communio personarum* chodzi o sposób bycia i działanie osób, które przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują.[9]

Jan Paweł II mówiąc o małżeństwie i rodzinie dokonuje rozróżnienia pomiędzy *communio* a *wspólnotą*, uznając te pojęcia za bardzo bliskie, ale nie tożsame. Według Ojca Świętego termin *communio* odnosi się do wymiaru międzyosobowego wspólnoty jako „ja" i „ty", natomiast pojęcie *wspólnoty* zdaje się ten układ międzyosobowy przekształcać w kierunku „my". Pojęcie *communio* wskazuje na sposób głębszych osobowych i międzyosobowych układów społecznych. Ta zdolność, a jednocześnie konieczność bytowania człowieka we wspólnocie z innymi znajduje swoje wytłumaczenie w antropologii teologicznej.[10] W rodzinie więc ujawnia się podstawowe powołanie

człowieka do tworzenia wspólnoty osób, zachowującej swój komunijny wymiar i będącej jednocześnie ludzką społecznością (FC 18-21).

Według Jana Pawła II rodzina jest podstawowym środowiskiem warunkującym rozwój osoby ludzkiej. W rodzinie bardziej niż w jakiejkolwiek dziedzinie życia, rozgrywa się los człowieka.[11] Bez rodziny człowiek nie może ujawnić się kim jest naprawdę. Rodzina stanowi wspólnotę miłości i solidarności, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturowych, etycznych, społecznych i religijnych, istotnych dla rozwoju własnych członków rodziny i społeczeństwa.[12]

Jan Paweł II wyjaśnia, że rodzina znajduje się u podstaw wszystkich ludzkich wspólnot, społeczności i społeczeństw.[13] Jest ona dla człowieka strukturą podstawową, która kreuje jego rozwój i wewnętrzną dynamikę. Każdy człowiek – jak przypomina Papież za Soborem Watykańskim II – z głębi swej natury jest istotą społeczną, dlatego bez relacji z drugimi nie mógłby żyć ani się rozwijać (por. KDK 52, FC 43). Rodzina jest uprzywilejowanym środowiskiem, które pobudza rozwój potencjału osobowego i społecznego wpisanego w istotę człowieka[14]. Rodzina zbudowana i przeniknięta miłością jest środowiskiem, gdzie każdy człowiek ma przeżyć, poznać i przyswoić sobie miłość, bez której nie mógłby istnieć, a życie ludzkie pozbawione byłoby sensu (por. RM 10, FC 18). Jest wspólnotą najpełniejszą z punktu widzenia więzi międzyludzkiej. Nie ma bowiem więzi, która by ściślej wiązała osoby, niż więź małżeńska i rodzinna, oparta na wzajemnym zaufaniu i miłości.[15] Rodzina jest zatem uprzywilejowaną wspólnotą, powołaną do urzeczywistniania wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami oraz wspólnotą wezwaną do troskliwego współdziałania rodziców w wychowaniu dzieci (por. KKK 2206).

3. Wychowanie w rodzinie

Współcześni pedagodzy – podobnie jak Papież Jan Paweł II – lokalizują rodzinę w grupie naturalnych środowisk wychowawczych o szczególnym znaczeniu dla rozwoju i wychowania młodego pokolenia.[16] W rodzinie bowiem dokonuje się podstawowy proces wychowania dziecka i wprowadzania go w krąg kontaktów społecznych jako usankcjonowanej przez obyczaj i prawo instytucji wychowawczej. Ślady środowiskowego podejścia do rodziny w literaturze pedagogicznej są liczne. Podkreśla się w tej literaturze, że rodzina tworzy naturalne środowisko wychowawcze, w którym główny element stanowią interakcje zachodzące między poszczególnymi jej członkami. Wskazuje się także na składniki środowiskowe, jak kultura pedagogiczna rodziców, warunki stwarzane dzieciom, atmosfera wychowaw-

cza, system nagród i kar, organizacja pracy i czasu wolnego oraz kontaktów społecznych.[17] Rodzina stanowi wychowawcze środowisko życia człowieka. Kategoria środowiska umożliwia wieloaspektowe ujęcie rodziny jako kategorii pedagogicznej. Środowisko życia łączy w sobie naturalność człowieka, jego związki z przyrodą i naturą biologiczną.[18]

Rodzina jest takim naturalnym środowiskiem, w którym człowiek przychodzący na świat, otrzymuje to wszystko, co jest mu potrzebne do rozwoju, otrzymuje ciepło i miłość. Powołaniem osoby ludzkiej jest kochać i być kochanym. I właśnie rodzina jest źródłem pierwszych i trwałych uczuć, które dają dziecku poczucie bezpieczeństwa.[19] W zgodnej i trwałej rodzinie nowo narodzony człowiek jest przyjmowany bezwarunkowo, bez konieczności usprawiedliwiania swej obecności. Papież Jan Paweł II zauważa, że im bardziej jest ktoś wrażliwy i słaby, tym pewniejszy i silniejszy staje się dzięki czułości i miłości innych. W środowisku rodzinnym dziecko uczy się istnieć i budować swoją osobowość. Człowiek rodzi się osobą, ale osobowością staje się w miarę aktualizowania swoich możliwości, z którymi przyszedł na świat.[20] To właśnie w rodzinie następuje aktywizacja i rozwój osobowości, tu odbywa się pierwsze i podstawowe jej przebudzenie. W środowisku rodzinnym dziecko poznaje dogłębnie swoich najbliższych, wzbogacając się w naturalny sposób ich obecnością. Podstawą miłości do dziecka jest miłość między małżonkami.[21] Doświadczając miłości rodziców, dziecko uczy się być kochanym, kochać bliźnich i siebie.[22]

Mówiąc o miłości małżonków do dzieci trzeba podkreślić, że bardzo ważne jest ich nastawienie do przyjęcia życia. Jan Paweł II postuluje, ażeby zmienić we współczesnym świecie nieprzychylnym życiu, stosunek do dziecka poczętego i uświadomić sobie, że każde dziecko jest bezcennym darem Boga. Dziecko nie jest intruzem, jest natomiast ludzką osobą od samego początku i stąd ma prawo do tego, aby rodzice przyjęli je z miłością. Papież przestrzega przed tym, aby małżonkowie będący w trudnościach materialnych, a także małżonkowie dobrze sytuowani nie widzieli w poczętym dziecku ciężaru i zagrożenia dla swojej stabilizacji. Domaga się więc od rodziców i społeczeństw, aby stanowczo potwierdzały prawo dziecka do życia i do wzrastania w rodzinie.[23] Ponadto Jan Paweł II zachęca do obrony życia przez cały czas jego trwania od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci.[24]

Papież dostrzega, że dziecko należy nie tylko przyjąć, ale otoczyć opieką i wychować tak, by mogło się ono wszechstronnie rozwijać i osiągnąć właściwą dojrzałość (FC 36). Potrzebny jest przy tym wspólny wysiłek kształtowania środowiska sprzyjającego rozwojowi osoby.[25] Wymaga to naturalnie

odpowiednich warunków materialnych, ale przede wszystkim niezbędna jest atmosfera miłości dla osoby i ludzkiego życia.[26] Atmosfera rodzinna zwana inaczej klimatem rodzinnyn to warunek dobrego wychowania. Obejmuje ona zespół osób połączonych ze sobą w oryginalny i niepowtarzalny sposób oraz zespół przedmiotów (CT 68). Atmosfera rodzinna jest pochodną uczuć, życzliwości i miłości. Stworzenie szczęśliwej rodziny stawia olbrzymie wymagania zarówno przed rodzicami, jak i przed dziećmi.[27] Zbudowanie właściwej atmosfery rodzinnej, opartej na miłości, przebaczeniu i pełnej afirmacji osoby, jest istotnym czynnikiem warunkującym prawidłowe wychowanie dziecka. Papież podkreśla ogromną rolę przebaczenia, które potwierdza godność drugiego człowieka i uznaje jego wartość ze względu na to kim on jest, niezależnie od tego co zrobił.[28]

Tworząc prawidłową atmosferę, rodzina staje się niezastąpionym środowiskiem ludzkiego i duchowego wzrostu, najważniejszym ośrodkiem wychowawczym i szkołą życia, miejscem kształtowania cnót ludzkich (KKK 2223, 2224). Według Jana Pawła II psychiczne oddziaływanie rodziny dokonuje się w znacznej mierze poprzez jakość i częstotliwość wzajemnych, wewnątrzrodzinnych relacji. Więź małżeńska i rodzicielska decyduje o klimacie domu, który kształtuje psychikę dzieci i młodzieży.[29] Stąd życie w rodzinie wymaga od małżonków umiejętności odnoszenia się do drugiego człowieka z szacunkiem i delikatnością. Każdy członek rodziny winien stać się sługą innych i dzielić ich ciężary. Każdy powinien wykazywać troskę nie tylko o własne życie, ale o życie oraz potrzeby pozostałych członków rodziny (FC 27; 43). Bardzo ważną rolę w rodzinie odgrywa dialog wychowawczy, a także czas poświęcony na rozmowę (por. KKK 1879).

W rodzinie linie dialogu przebiegać powinny między małżonkami, rodzicami a dziećmi, a także pomiędzy wszystkimi pokoleniami, które tworzą wspólnotę rodzinną. Koniecznym warunkiem dialogu jest uznanie w dziecku jego godności osobowej.[30] Dialog pozwala umacniać więź miłości rodzinnej.[31] Jan Paweł II mówiąc o rodzinie, formułuje podstawowe zadania rodziców wobec dzieci i jednocześnie podkreśla priorytetową rolę rodziców w wychowaniu. Wychowanie zdaniem Papieża wiąże się nierozerwalnie z ojcostwem i macierzyństwem (ChL 61). „Być ojcem – być matką, znaczy wychowywać. Wychowywać – to znaczy również rodzić: rodzić w znaczeniu duchowym".[32]

4. Rola rodziców w wychowaniu

Według Jana Pawła II wychowanie dzieci należy w pierwszym rzędzie do rodziny, ponieważ ci, którzy dali dziecku życie, mają niezbywalne prawo

i obowiązek doprowadzenia go do dojrzałości.[33] Jan Paweł II odwołując się do nauczania swoich poprzedników i soborowej deklaracji o chrześcijańskim wychowaniu uznaje pierwszoplanową rolę rodziny, a zwłaszcza rodziców (DWCH 3). Wychowanie dziecka przez rodziców, począwszy od niemowlęctwa aż po próg dorosłości jest ich fundamentalnym zadaniem.[34] Wychowanie, zdaniem Papieża, jest w pierwszej kolejności „obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat".[35] W wypełnianiu tego zadania rodzice nie mogą być zastąpieni przez nikogo i nikomu też nie wolno odbierać im tej misji.[36] Występujące we współczesnym świecie instytucje i podmioty zgodnie z zasadą pomocniczości mają w wychowaniu odgrywać rolę wspomagającą rodzinę. I wtedy dopiero proces wychowania przyniesie właściwe owoce w postaci coraz dojrzalszego człowieczeństwa.[37] Warto podkreślić, że Papież Jan Paweł II wychowanie w rodzinie nazywa wychowaniem w wartościach. Rodzina jest bowiem miejscem wdrażania podstawowych wartości nadających sens życiu i harmonijnego rozwoju uczuciowości, zdolności do życia w społeczeństwie, dialogu z różnymi kulturami a także w tolerancji.[38]

Jan Paweł II zdecydowanie podkreśla konieczność obecności obojga rodziców w procesie wychowania. Mówiąc o ich udziale formułuje zasadę komplementarności ról rodzicielskich.[39] Obecność matki w rodzinie, nie może ograniczać się tylko do wydania dzieci na świat, ale rozciąga się na dalsze życie dzieci i prowadzi je do osiągnięcia dojrzałości osobowej i duchowej. Według Jana Pawła II kobieta jest „sercem wspólnoty rodzinnej".[40] Ze względów biologicznych kobieta jest intymniej związana z dzieckiem, lepiej obserwuje jego wzrost i intensywniej uczestniczy w jego życiu.[41] Matka jest strażniczką życia, otacza je opieką i umożliwia dziecku nawiązanie pierwszego dialogu ze światem zewnętrznym, który urzeczywistnia się w symbiozie z jej ciałem. Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* zwraca uwagę na swoisty „geniusz kobiecy" (MD 9-11). Zdaniem Papieża, kobieta obdarzona jest szczególnymi zdolnościami, a zwłaszcza zdolnością otwierania się na nową osobę.[42] Nawiązuje ona kontakt ze swoim dzieckiem już od samego początku, gdy jest ono w jej łonie. Jej obecność jest więc nieodzowna w budowaniu podstaw ludzkiej osobowości.[43]

Całościowo rozumiane wychowanie nowego człowieka powinno, jak zauważa Jan Paweł II, zawierać: „dwoisty wkład rodzicielski: wkład macierzyński i ojcowski" (MD 18). Zadania matki powinny być koordynowane z obecnością i obowiązkami ojca. Ojcowie rodzin powinni zatem przyjąć

na siebie odpowiedzialność za życie i wychowanie. Ważne jest, aby mężczyzna był w pierwszej kolejności oparciem dla swojej żony i aby wspomagał ją w powinnościach rodzicielskich i wychowawczych. Oboje rodzice winni poświęcać dziecku swój czas i czuwać nad jego rozwojem.[44] Wychowawcza rola rodziny nigdy nie była i nie jest łatwa także obecnie, pozostaje jednak zawsze, jak mówi Jan Paweł II, „przedsięwzięciem pięknym i szlachetnym".[45]

W procesie wychowawczym ważną rolę pełnią więc rodzice. Ich sposób postępowania wobec dzieci wypływa z doświadczeń jakie wynoszą oni z rodziny pochodzenia. Uwarunkowany jest także poziomem ich wykształcenia i wiedzy pedagogicznej, a także zależy od wpływów socjo-kulturowych. Te okoliczności mogą ułatwiać lub utrudniać kierowanie procesem wychowania. Dlatego Jan Paweł II proponuje, aby rodzice zdobywali coraz większą świadomość i wiedzę pedagogiczną a także praktyczne umiejętności w dziedzinie wychowania. Zdaniem Papieża sama dobra wola i uczucie miłości nie wystarczają, stąd konieczne jest permanentne kształcenie i samokształcenie oraz szeroko rozwinięta pedagogizacja rodziców.[46]

5. Inne czynniki wpływające na wychowanie w rodzinie

Do czynników mających wpływ na rozwój dziecka zaliczyć trzeba środki materialne potrzebne do funkcjonowania rodziny. Każda rodzina aby normalnie funkcjonowała musi posiadać odpowiednie zasoby ekonomiczne i pewien podstawowy standard życiowy. Papież Jan Paweł II szczególną rolę przypisuje posiadaniu przez rodzinę własnego mieszkania. Dom jest przestrzenią, w której zamyka się egzystencja wspólnoty rodzinnej. Jest miejscem, gdzie człowiek czuje się bezpiecznie. Jest naturalnym środowiskiem, w który spędza się większość czasu. Znaczenie mieszkania jest niepodważalne i niczym nie może być ono zastąpione.[47]

Jan Paweł II dostrzega, że występujący dzisiaj w świecie kryzys mieszkaniowy powoduje bardzo wiele negatywnych skutków zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, rodzinnej jak i społecznej.[48] Rodzina – podkreśla Papież – nie powinna być pozbawiona mieszkania i nie może żyć w ubóstwie, które zagraża jej ludzkiej godności. Dlatego każda wspólnota rodzinna domaga się niezbędnych środków do utrzymania. Bardzo ważne jest to, aby zapewnić pracę głowie rodziny. To warunkuje bowiem utrzymanie domu i zapewnia jego normalne funkcjonowanie (LE 10). W związku z tym, że nie wszystkie rodziny potrafią się uporać z trudnościami materialnymi, dlatego powinnością władzy państwowej jest stworzyć takie okoliczności, by bez zakłóceń mogły one realizować swoje życiowe zadania.[49]

Według Jana Pawła II poważnym utrudnieniem w spełnianiu funkcji wychowawczej jest zjawisko pracy wielozmianowej, dziennej i nocnej rodziców. Szczególnie niepokojącym zjawiskiem jest coraz powszechniejsza praca zawodowa kobiet. Papież ostrzega, by kobieta nie była zmuszana do pracy zawodowej ze względu na zbyt niskie zarobki męża, kosztem prowadzenia domu i wychowania dzieci, bowiem obecność rodziców a zwłaszcza matki w wychowaniu dzieci i młodzieży jest niezbędna.[50]

Do sytuacji utrudniających wychowanie dzieci należą także sytuacje, kiedy małżonkowie decydują się na rozwód.[51] Rodzina staje się wtedy niepełna. Nieobecność matki lub ojca ma decydujący wpływ na rozwój dziecka. Tragedią współczesnych rodzin jest także ich dysfunkcyjność wywołana alkoholizmem, narkomanią lub innymi nałogami (FC 77). Dlatego w tej sytuacji trzeba podjąć szerokie działania, aby zapewnić rodzinie godziwe warunki do realizacji jej zadań.[52] Do tego trzeba koniecznie włączyć ustawodawstwo, ekonomię oraz szeroko rozumianą kulturę (ChL 40).

Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II jawi się nam jako podstawowe środowisko rozwoju człowieka. Wartość środowiska rodzinnego polega na tym, że jest to środowisko inicjujące. Stąd całokształt oddziaływań w rodzinie można nazwać wychowaniem inicjującym. We wspólnocie rodzinnej zapoczątkowuje się bowiem proces otwarcia się na innych, uczestniczenia w życiu innych i dzielenia się radościami i smutkami z innymi.

PRZYPISY

[1] Środowisko jest to „zespół obiektów, zjawisk i procesów zewnętrznych wobec kogoś lub czegoś, wpływających i kształtujących rzeczywistość zewnętrzną". Obejmuje ono całość procesów ekologicznych, ekonomicznych, społecznych, kulturalno-oświatowych i instytucjonalnych w ich wzajemnych związkach i zależnościach. Środowisko jest przestrzenią, w której społeczeństwo realizuje różne formy działalności, tworząc w ten sposób warunki własnego życia oraz zaspokajania materialnych i duchowych potrzeb. Por. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 214; W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1996, s. 282. S. Kunowski wyróżnia środowisko obiektywne, na które składa się otoczenie jako zespół warunków, rzeczy i osób, stanowiących stałe tło życiowe wychowanka, ale nie zawsze wywierających wpływ na jego rozwój. Tylko nieliczne elementy otoczenia działają dynamicznie na daną jednostkę i wywołują zmiany w wychowaniu i te tylko tworzą środowisko życiowe jako część ogólnej biosfery ludzkiej. W środowisku życiowym rozróżnia: a) środowisko wychowawcze jako całokształt rzeczywistych wpływów na jednostkę, głównie jednak działających w sposób nieświadomy i niezamierzony, jak np. w rodzinie, wpływów stałych i zmiennych, wywołujących różne zmiany w rozwoju oraz b) środowisko pedagogiczne, które świadomie i celowo, jak szkoła, stara się usuwać wpływy ujemne, a potęgować dodatnie, kierując wychowanka ku wartościowym wzorom. Por. tenże, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 229.

[2] *List do Rodzin*, 2.

[3] Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, nr 255.

[4] Por. J. Wilk, *Społeczno-wychowawcze aspekty relacji: dziecko-środowisko rodzinne*, „Roczn. Teolog.-Kanon." 28(1981) z. 6, s. 59; D. Kornas-Biela, *Dziecko-wychowanie i kształcenie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 535-536.

[5] Etymologicznie rzecz ujmując słowo „rodzina" pochodzi od czasownika „rodzić". Rodzina oznacza zatem rzeczywistość, w której rodzi się człowiek. Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna – Mąż – Ojciec*, Otwock 1996, s. 66.

[6] Zob. B.Mierzwiński, *Mężczyzna...*, dz. cyt., s. 66; W. Piwowarski, *Przemiany religijnej funkcji rodziny problematyka i hipotezy*, „Studia Warmińskie", 9(1974, s. 406; F. Adamski, *Oddziaływania wychowawcze rodziny*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, Kraków 1981.

[7] Por. *Karta Praw Rodziny*, nr 10. Interpretując ten dokument prof. A. Grześkowiak wyjaśnia, że: „rodzina jest [...] wspólnotą osób, zbudowaną na miłości, otwartą na przekazywanie życia, opartą na solidarności, wzajemnym szacunku i pomocy, mającą własną godność i podmiotowość i wynikające stąd prawa oraz pełniącą funkcje, których żadna inna wspólnota ludzka nie jest w stanie wypełniać". A. Grześkowiak, *Rodzina według Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej*, w: *Rodzina środowiskiem życia*, Częstochowa 1994, s.163.

[8] O priorytecie spraw rodziny w pontyfikacie Papieża świadczą chociażby powołane przez niego nowe instytucje: Papieska Rada Rodziny, Papieska Akademia pro Vita oraz Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. oraz opublikowane dokumenty poświęcone małżeństwu i rodzinie: adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981), *Karta Praw Rodziny* (1983), encyklika *Evangelium Vitae* (1995).

[9] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, „Aten. Kapł." 83(1974) s. 353; zob. tenże. *Rodzicielstwo a „communio personarum"*, „Aten. Kapł." 84(1975) s. 17-31; Wojtyła w pojęciu *communio personarum* odróżnia wymiar międzyosobowy i wymiar społeczny. Wymiar międzyosobowy odnosi się do relacji, w której dwie osoby na drodze miłości wzajemnie uznają siebie i afirmują swoją godność. Natomiast w wymiarze społecznym wspólnoty osób chodzi o taką wspólnotę, w której wiele osób jednoczy się tworząc „my". Jedność takiej wspólnoty opiera się na dobru wspólnym, na zdolności i możliwości uczestnictwa. Por. tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczn. Filozof." 24(1976) z. 2, s. 17.

[10] Zob. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, Lublin 1997, s. 151; P. Petryk, *Ku miłości życia i miłości*, Lublin 1998, s. 194-195.

[11] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego* (22 XII 1980), w: *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1984, s. 187.

[12] Por. *Karta Praw Rodziny*, wstęp; Jan Paweł II, *Homilia podczas spotkania modlitewnego* (Triczur, 7 II 1986). „L'Osserv. Rom." (pol.) 7(1986) nr 2, s. 21.

[13] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Rzym, 6 VI 1993), „L'Osserv. Rom." (pol.) 14(1993) nr 8-9, s. 29.

[14] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego* (Rio de Janerio, 3 X 1997), „L'Osserv. Rom." (pol.) 18(1997) nr 12, s. 13; „Mężczyzna i kobieta połączeni małżeństwem tworzą ze swoimi dziećmi rodzinę. Ten związek jest uprzedni wobec uznania go przez władzę publiczną; narzuca się sam". KKK 2202. Zob. także: KKK 2201, 2203-2206.

[15] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Masłów, 3 VI 1991), „L'Osserv. Rom." (pol.) 12(1991) nr 5, s. 31; Zob. S. Paździor, *Wpływ wychowania w rodzinie patologicznej na zdolność osoby do zawarcia małżeństwa sakramentalnego*, w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, t. 1, Lublin 1999, s.126.

[16] Por. S. Kawula, *Rodzina jako grupa i instytucja opiekuńczo-wychowawcza*, w: *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 1997, s. 69-77.

[17] Por. A.W. Janke, S. Kawula, *Polimorficzność i komplementarność badań nad współczesną rodziną*, w: *Pedagogika rodziny*, dz. cyt., s. 25.

[18] Por. tamże, s. 30.

[19] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (30 I 1994), „L'Osserv. Rom." (pol.) 15(1994) nr 4, s. 37.

[20] Por. J. Szczepański, *Wychowanie i osobowość*, w: *Socjologowie o wychowaniu*, Warszawa 1974, s. 223-235.

[21] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Masłów, 3 VI 1991), s. 32.

[22] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Maastricht, 14 V 1985), „L'Osserv. Rom." (pol.) 6(1985) nr 1 nadzw., s. 16.

[23] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Masłów, 3 VI 1991), s. 32; Tenże, *Przemówienie do uczestników VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia* (20 XI 1993), „L'Osserv. Rom." (pol.) 15(1994) nr 1, s. 18-19.

[24] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Liturgii Słowa dla rodzin* (Lubago, 5 VI 1992), „L'Osserv. Rom." (pol.) 13(1992) nr 8-9, s. 28-29.

[25] Przedmiotem nauk o środowisku jest otoczenie życiowe i jego wpływ na cechy poszczególnych organizmów, na zachowanie się i reakcje jednostek lub grup oraz wpływ na rozwój wychowawczy. S.Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 229.

[26] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami ruchów „Pro vita"* (15 XI 1991), „L'Osserv. Rom." (pol.) 13(1992) nr 2, s. 13.

[27] Zob. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 83; Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Managua, 7 II 1996), „L'Osserv. Rom." (pol.) 17(1996) nr 5, s. 24.

[28] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi* (Sainte-Anne d'Auray, 20 IX 1996), „L'Osserv. Rom." (pol.) 17(1996) nr 11-12, s. 27.

[29] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (12 XII 1995), „L'Osserv. Rom." (pol.) 17(1996) nr 2, s. 15-17. Dziecko w rodzinie wchodzi w skomplikowany układ odniesień osobowych. Układ ten jest tym bogatszy im liczniejsza jest rodzina. Istnieje wzór obrazujący narastanie relacji rodzinnych w związku z powiększeniem struktury rodziny $x = y2\text{-}y: 2$; gdzie x = liczba relacji, y = liczba członków. Por. J. H. Bossard, *The Sociology of Child Development*, New York 1948, s. 45.

[30] Por. *List do Rodzin*, 15.

[31] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi* (Sainte-Anne d'Auray, 20 IX 1996), s. 26-27.

[32] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Rzym, 9 X 1994), „L'Osserv. Rom." (pol.) 15(1994) nr 12, s. 26.

[33] Prawdę tę podkreślił już Papież Pius XI w encyklice *Divini illius Magistri* (31 XII 1929), Warszawa 1930.

[34] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (4 II 1996), „L'Osserv. Rom." (pol.) 17(1996) nr 4, s. 60-61; tenże, *Przemówienie do biskupów francuskich przybyłych „ad limina Apostolorum"* (23 III 1982), „L'Osserv. Rom." (pol.) 3(1982 nr 4, s. 11; Zob. J. Korycki, *„Familiaris Consortio" w kontekście deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Wychowanie do miłości*, Warszawa 1987, s. 154-160.

[35] *List do Rodzin*, 16.

[36] Zob. H. Misztal, *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin 1999, s. 46-51.

[37] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Wrocław, 21 VI 1983), „L'Osserv. Rom." (pol.) 4(1983) nr II nadzwyczajny, s. 7; *I Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 II 1969) mówi o tym, że małżonkowie i rodzice są nie tylko przedmiotem chrześcijańskiego wychowania rodzinnego, ale także podmiotem. Dokument mówi o tym, aby duszpasterstwo rodzin, a więc zbawcza posługa Kościoła wobec rodziny wspomagała małżonków poprzez: katechizację, sakramenty pokuty i Eucharystię, a także poradnictwo. Por. tamże. III. 1, 2; IV. 2, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, Lublin 1994.

[38] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Gorycja, 2 V 1992), „L'Osserv. Rom." (pol.) 13(1992) nr 6, s. 20.

[39] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (9 VII 1995), „L'Osserv. Rom." (pol.) 16(1995) nr 8-9, s. 23.

[40] Jan Paweł II, *Przemówienie do włókniarek z zakładów „UNIONTEX"* (Łódź, 13 VI 1987), „L'Osserv. Rom." (pol.) 1987) nr 5 bis, s. 13.

[41] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (20 VII 1994), „L'Osserv. Rom." (pol.) 15(1994) nr 9-10, s. 26.

[42] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (16 VII 1995), „L'Osserv. Rom." (pol.) 16(1995) nr 10, s. 52; Tenże, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (23 VII 1995), „L'Osserv. Rom." (pol.) 16(1995) nr 10, s. 52.

[43] Zob. W. Półtawska, *Dziecko owocem miłości*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, dz. cyt., s. 326-332.

[44] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Brooklyn, 6 X 1995), „L'Osserv. Rom." (pol.) 17(1996) nr 1, s. 17; tenże, *Przemówienie do włókniarek z zakładów „UNIONTEX"* (Łódź, 13 VI 1987), s. 13.

[45] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Nairobi, 19 IX 1995), „L'Osserv. Rom." (pol.) 16(1995) nr 11-12, s. 30; por. tenże, *Homilia podczas Mszy św.* (Perth, 30 XI 1987), „L'Osserv. Rom." (pol.) 8(1987) nr 4, s. 29.

[46] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu do spraw Rodziny* (30 X 1978), w: *Nauczanie papieskie. Rok 1978*, t. 1, Poznań-Warszawa 1987, s. 35.

[47] Por. FC 44; Zob. T. Kukołowicz, A. Hołody, *Dom rodzinny*, w: *Rodzina wychowuje. Wybrane zagadnienia*, Stalowa Wola 1996, s. 31-35.

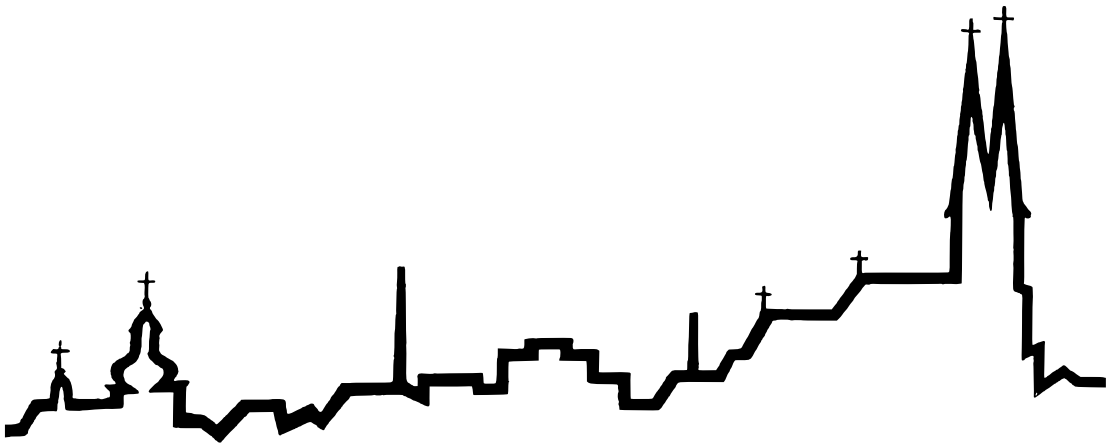
[48] Zob. SRS 17.

[49] Por. *List do Rodzin*, 17.

[50] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Fabriano, 19 III 1991), „L'Osserv. Rom." (pol.) 12(1991) nr 2-3, s. 43.

[51] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (12 I 1994), „L'Osserv. Rom." (pol.) 15(1994) nr 1, s. 23-24.

[52] Zob. E. Fert, *Wychowanie do czystości w nauczaniu Jana Pawła II*, Kielce 1998, s. 53-59.



VLADISLAVIENSIA

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI

SEMINARIA DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ W ŚWIETLE UCHWAŁ SYNODÓW POTRYDENCKICH

Sobór Trydencki (1545-1563) podejmując dzieło reformy i odnowy Kościoła, zapoczątkował nowy okres zarówno w dziejach Kościoła, jak i ustawodawstwa kościelnego. Reformistyczne dekrety soborowe zainicjowały wiele zupełnie nowych rozwiązań, zmierzających do wzmocnienia od wewnątrz nadwątlonych struktur i podjęcia ofensywy duszpasterskiej. Jedną z doniosłych inicjatyw Soboru było przyjęcie 8 maja 1563 r. dekretu *Cum adolescentium aetas*, polecającego powoływanie do życia seminariów duchownych.[1] Każda diecezja zobowiązana została do posiadania własnego seminarium.

Jak urzeczywistnienie ogółu dekretów reformacyjnych Soboru Trydenckiego, tak również dekretu o seminariach duchownych, uzależnione było w dużej mierze od osobistego zaangażowania biskupów. Najskuteczniejszym narzędziem realizacji postanowień Tridentinum przez biskupów w poszczególnych diecezjach były synody diecezjalne, wskazane zresztą przez sam Sobór jako doniosłe czynniki reformy. Odnosiło się to również do diecezji włocławskiej, wtedy zwanej kujawsko-pomorską, i działalności ustawodawczej potrydenckich rządców diecezji, podejmowanej na synodach diecezjalnych i cząstkowych.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie sposobu i zakresu realizacji w diecezji włocławskiej soborowego dekretu *Cum adolescentium aetas* w statutach potrydenckich synodów diecezjalnych odnośnie do powołania seminarium duchownego, jego funkcjonowania i przygotowania kandydatów do kapłaństwa.

1. Synody potrydenckie diecezji włocławskiej

Praktyka synodalna w diecezji włocławskiej ma swoją bogatą i ciekawą historię. Za ks. Stanisławem Librowskim należy przyjąć, że w latach 1227-1641 odbyło się tu 51 synodów.[2] Jeżeli chodzi o potrydenckie synody włocławskie, to ich katalog obejmuje 20 synodów, 11 diecezjalnych,

8 cząstkowych odbytych dla archidiakonatu pomorskiego oraz jeden dla archidiakonatów włocławskiego i kruszwickiego, które były zwołane w latach 1568-1641.

Recepcją uchwał Soboru Trydenckiego zajmowały się przede wszystkim dwa synody biskupa Stanisława Karnkowskiego odbyte w latach: 1568 i 1579 oraz siedem synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego, z tego trzy z nich – z 1586, 1589 i 1590 r. – były synodami diecezjalnymi, zaś pozostałe – z 1585, 1589, 1590 i 1598 r. – obejmowały tylko archidiakonat pomorski. Powyższe synody stanowiły pierwszą i zasadniczą fazę synodów potrydenckich, które miały charakter reformistyczny i wprowadzały uchwały Tridentinum w życie diecezji, dostosowując prawo partykularne do prawa powszechnego.

Pierwszy potrydencki synod diecezjalny biskupa Stanisława Karnkowskiego, odbyty w 1568 r., był oficjalnym przyjęciem w diecezji uchwał soborowych i dał początek wprowadzania ich w życie diecezji włocławskiej. Synod ten był przekazaniem prawowiernej nauki Kościoła i wyjaśnieniem dla duchowieństwa zasad działania duszpasterskiego i życia zgodnego z zasadami prawa trydenckiego. Drugi synod Karnkowskiego, z 1579 r., stanowił krótkie kompendium głównych myśli soborowych, ugruntowującym wcześniejsze uchwały synodalne.

Siedem synodów biskupa Rozrażewskiego zawiera wiele przepisów prawnych i pouczeń duszpasterskich mających na celu wzrost poziomu życia duchowieństwa i jego działalności duszpasterskiej, jak również życia religijnego wiernych. Statuty tych synodów miały charakter reformacyjny i były kontynuacją zapoczątkowanego przez biskupa Karnkowskiego procesu urzeczywistniania reformy trydenckiej w diecezji. Ustanowione na nich prawa wywarły znaczny wpływ na życie diecezji w drugiej połowie XVI wieku i zakończyły pierwszą fazę włocławskich synodów potrydenckich.[3] Dała ona solidne podstawy pod dzieło recepcji uchwał trydenckich w diecezji włocławskiej, które podjęły synody późniejsze poprzez swoje statuty.

Dalszy etap działalności synodalnej obejmuje następujące synody: biskupa Wojciecha Baranowskiego z 1607 r.; trzy synody biskupa Wawrzyńca Gembickiego: dla części kujawskiej diecezji z 1612 r., diecezjalny z 1613 r. i dla archidiakonatu pomorskiego w 1614 r.; trzy synody biskupa Pawła Wołuckiego: dla archidiakonatu pomorskiego z 1617 r., diecezjalny z 1620 r. i odbyty dla części pomorskiej diecezji w 1622 r.; biskupa Andrzeja Lipskiego z 1628 r. oraz trzy synody biskupa Macieja Łubieńskiego: diecezjalne z 1634 i 1641 r. oraz dla archidiakonatu pomorskiego z 1640 r. Należy przy tym zaznaczyć, iż spośród wymienionych zgromadzeń synodalnych nie zachowały się uchwały z 1613 i 1640 r.

W sprawie funkcjonowania seminariów diecezji włocławskiej, jak i właściwej formacji i wymagań stawianych kandydatom do kapłaństwa duże znaczenie posiadały synody z: 1620, 1628, 1634 i 1641 r.

2. Sprawa założenia i funkcjonowanie seminarium duchownego we Włocławku

Realizacja dekretu soborowego *Cum adolescentium aetas* zależała w dużej mierze od samego biskupa. W czasie, gdy na Soborze zapadły decyzje o seminariach, we Włocławku rządził podeszły wiekiem bp Mikołaj Wolski (1562-1567), dlatego dekret soborowy przeszedł tu bez echa. Gdy jego następcą został bp Stanisław Karnkowski (1567-1581), postarał się opóźnienie to nadrobić.[4] Od samego początku wstąpienia na stolicę biskupią zaangażował się bardzo gorliwie i zdecydowanie w realizację i wprowadzenie w życie diecezji postanowień trydenckich, w tym dekretu o seminariach.

Dostrzegając potrzebę kształcenia kandydatów do kapłaństwa i ich praktycznego przygotowania do duszpasterstwa, przedstawił zgromadzonym na zwołanym przez siebie w dniach 16-17 maja 1568 r. synodzie zamysł założenia seminarium duchownego.[5] Środki materialne przewidziane na utrzymanie nowego zakładu naukowo-wychowawczego zostały określone przez członków synodu na sumę 1000 złotych polskich w stosunku rocznym.[6]

I tak, za zgodą kapituły i zebranego na synodzie w miejscowej katedrze duchowieństwa, dnia 16 marca 1568 r. zostało przez biskupa Karnkowskiego założone i ufundowane diecezjalne seminarium włocławskie.[7] Fundacja seminarium duchownego została zatwierdzona wraz ze statutami synodu, które zostały przez biskupa Karnkowskiego przesłane do Stolicy Apostolskiej, dnia 22 maja 1568 r. przez papieża Piusa V.[8]

Posiadając potwierdzenie fundacji seminarium, po rocznych przygotowaniach i zebraniu zaplanowanych na synodzie oraz przewidzianych później środków materialnych, dnia 16 sierpnia 1569 r. biskup Karnkowski wydał dokument erekcyjny Seminarium Duchownego we Włocławku.[9]

W dokumencie założyciel położył ogólne zręby organizacyjne pod nową instytucję, przewidując dla niej odpowiednie uposażenie. W seminarium powinno znaleźć wykształcenie i wychowanie 24 kleryków. Trzecia część spośród nich miała znać język niemiecki, aby mogła później pracować w części pomorskiej diecezji, posiadającej duży procent ludności niepolskiej.

Kierownictwo naukowe i wychowawcze nad seminarium objęli kapłani diecezjalni. Na czele szkoły miał stać rektor i profesorowie. Omawiany dokument nie podawał, ile w ówczesnym seminarium miało być nauczycieli, jednakże z akt wizytacji katedry z 1577 r. wiemy, iż było ich siedmiu – dwóch profesorów teologii, dwóch magistrów filozofii i trzech bakałarzy dla nauk humanistycznych.

Dokument erekcyjny kreślił również program nauczania. Składały się na niego: język polski, łaciński i grecki, filozofia chrześcijańska oraz Pismo

Święte, właściwa teologia, sakramentologia, homiletyka i liturgika. Ponadto klerycy zostali zobowiązani do uczestniczenia we Mszy świętej, spowiadania się przynajmniej raz w miesiącu i przystępowania do Komunii świętej oraz ćwiczenia się w głoszeniu kazań, a także pomagania wikariuszom katedralnym w śpiewie. Szczególną uwagę zwrócono na przygotowanie alumnów do słuchania spowiedzi, katechizowania i mówienia kazań. Zakład miał być często wizytowany przez biskupa, względnie, w jego zastępstwie, przez wikariusza generalnego diecezji i delegata kapituły katedralnej.[10]

Seminarium Włocławskie zaczęło funkcjonować zaraz po swej fundacji, a przynajmniej po erekcji.[11] Jednak brak należytego pomieszczenia, zarazy nawiedzające miasto oraz brak trwałego funduszu na utrzymanie seminarium nie sprzyjały jego rozwojowi. Z powodu powyższych trudności biskup Karnkowski nie zdołał rozwinąć swego dzieła. Przechodząc w roku 1581 na stolicę gnieźnieńską, pozostawił seminarium bez profesorów i alumnów.[12]

Nie mniej gorliwy i światły następca Karnkowskiego, bp Hieronim Rozrażewski, stanął przed problemem zapewnienia odpowiednich środków materialnych na utrzymanie seminarium duchownego. W przygotowanych przez biskupa zagadnieniach do rozważenia na pierwszym jego synodzie diecezjalnym w 1586 r., w punkcie drugim znalazł się postulat dotyczący uchwalenia odpowiednich składek na seminarium, aby mogło ono w diecezji funkcjonować.[13]

Podczas obrad synodalnych zebrani uczestnicy uznali za rzecz pożyteczną dla diecezji utrzymać erygowane przez biskupa Karnkowskiego w 1569 r. seminarium. Dlatego też synod w artykule drugim ponownie powołał do istnienia diecezjalne seminarium duchowne.[14]

Poważnym problemem było zapewnienie odpowiednich środków materialnych na utrzymanie seminarium. Przedstawiciele kapituły katedralnej poinformowali biskupa o szczupłości swoich dochodów. Po rozważeniu jednak, jakie znaczenie dla życia duszpasterskiego będzie miało seminarium, zdeklarowali się do przekazania swoich dochodów z beneficjów na potrzeby seminarium. Jedynie wysłannicy opatów nie chcieli nic zadeklarować. Widząc ich opór, biskup Rozrażewski, za zgodą kapituły i zebranego duchowieństwa, postępując w oparciu o dekrety Soboru Trydenckiego, zobowiązał opatów do przeznaczenia dziesiątej części dochodów z opactw na potrzeby seminarium.[15]

Sprawę dotyczącą utrzymania seminarium duchownego ponownie poruszono na drugim synodzie diecezjalnym odbytym w 1589 r. Przybyli na ten synod opaci zakonów stwierdzili, że ich dochody znacznie się zmniejszyły. Poprosili zatem biskupa, aby zwolnił ich z ustanowionych na poprzednim synodzie opłat na rzecz seminarium. W artykule *Absolutio DD. Abbatum a solutione decimae pro seminario* biskup Rozrażewski, za zgodą synodu, zwolnił przybyłych opatów z płacenia dziesięciny na rzecz seminarium, zobowiązując ich jednocześnie do płacenia corocznej składki, zgodnie z deklaracjami, które sami złożyli.[16]

Wobec zaistniałych trudności z zapewnieniem środków na utrzymanie seminarium włocławskiego, biskup Rozrażewski ze swoich funduszy wysyłał i kształcił zgłaszających się kandydatów do kapłaństwa w kolegiach jezuickich w: Braniewie, Wilnie, Krakowie, a także w Rzymie, Wiedniu i Augsburgu. On też umieścił garstkę kleryków włocławskich w roku 1595 u jezuitów w Poznaniu, gdzie wespół z alumnami tamtejszej diecezji kształcili się pod kierunkiem jezuitów.[17] Jednocześnie utrzymywał zawsze we Włocławku kilku mniej zdolnych kleryków, którzy pobierali naukę w szkole katedralnej, pod nadzorem księży katedralnych, przygotowujących ich do pracy w parafiach wiejskich.[18]

Za następców biskupa Rozrażewskiego kapituła zwracała się często z prośbą o sprowadzenie kleryków z Poznania do Włocławka. Czynili też pewne wysiłki w tym kierunku biskupi: Jan Tarnowski (1600-1603), Piotr Tylicki (1604-1607), Wojciech Baranowski (1607-1608) i Wawrzyniec Gembicki (1609-1615), odczuwający brak należycie prowadzonego seminarium.[19] Biskup Baranowski i Gembicki dali temu wyraz w swoich synodach diecezjalnych odbytych w 1607 r. i 1612 r.

Synod biskupa Baranowskiego z 1607 r. narzekał na brak duchowieństwa w diecezji i ogólnie stanowił, aby z właściwych funduszy utrzymywano kleryków i rozporządzano dochodami seminarium według uznania biskupa i kapituły. W celu właściwego administrowania tymi funduszami prawodawca synodalny powołał trzyosobową komisję kanoników: ks. Gabriela Wysockiego, ks. Wojciecha Słupskiego i ks. Bartłomieja Gośniewskiego. Obok tego zlecono proboszczom staranie o szkoły parafialne, z których rekrutowali się kandydaci do kapłaństwa.[20]

Synod biskupa Gembickiego z 1612 r., powołując się na uchwały trydenckie i wolę kapituły oraz duchowieństwa diecezji, wzywał do przywrócenia funkcjonowania seminarium i przeniesienia alumnów do Włocławka. Synod podjął decyzję o gromadzeniu funduszy na budowę gmachu seminarium, który miał stanąć obok szkoły katedralnej. Gromadzeniu funduszy i materiałów na budowę miała przewodzić komisja, w skład której weszli : biskup pomocniczy i oficjał włocławski Franciszek Łącki, ks. Baltazar Miaskowski i ks. Bartłomiej Gośniewski.[21]

Na skutek jednak częstych zmian biskupów włocławskich, którzy przechodzili na inne stolice, nie doszło do żadnych konkretnych posunięć.[22] Dopiero bp Paweł Wołucki (1616-1622) od samego początku swoich rządów zabrał się energicznie do wskrzeszenia podupadłego seminarium w stolicy swojej diecezji. Przede wszystkim rozpoczął budowę własnego gmachu dla seminarium,[23] gdyż dotychczas, obok niestałego funduszu, brak odpowiedniego pomieszczenia stanowił największa przeszkodę dla istnienia zakładu. W kwietniu 1619 r. seminarium włocławskie otrzymało piętrowy budynek, mający pomieścić 12 kleryków. Biskup z radością mógł oznajmić zebranemu na synodzie diecezjalnym we Włocławku w roku 1620

duchowieństwu o wskrzeszeniu seminarium diecezjalnego i o powrocie kleryków z Poznania.[24]

Stwierdził jednak, że dotychczasowy fundusz nie wystarcza na utrzymanie seminarium, dlatego zarządził, aby oprócz biskupa i opatów na utrzymanie seminarium łożyły zamożniejsze parafie w diecezji. Niski i niestały fundusz na utrzymanie seminarium spowodował, że biskup prowadzenie seminarium powierzył – tak jak było dotychczas – jednemu profesorowi, czy też rektorowi z duchowieństwa diecezjalnego, któremu pomagać miał bakałarz szkoły katedralnej.[25]

Na synodzie w roku 1628 biskup Andrzej Lipski informował zebranych tylko o administrowaniu funduszem zbieranym na utrzymanie i funkcjonowanie seminarium włocławskiego. Wyznaczeni z kapituły delegaci odebrali od prowizorów: kanoników Sebastiana Grotkowskiego i Stanisława Pomorskiego rachunki, które po przejrzeniu zaświadczyły, że ze swego urzędu wywiązali się doskonale. Stąd synod dalej powierzył im ten urząd.[26]

Następca biskupa Lipskiego na stolicy włocławskiej, biskup Maciej Łubieński (1631-1641), zajął się bardzo troskliwie dziełem biskupa Wołuckiego. Otoczył je opieką, dbając o utrzymanie materialne tej instytucji, jak i o poziom moralny i naukowy. Dla jego podniesienia ustanowił w 1631 r. obszerniejszy regulamin, oparty ściśle na ustawach Soboru Trydenckiego. W roku następnym ogłosił dekret przeprowadzający reformę seminarium diecezjalnego. W dekrecie tym ustanowił wraz kapitułą katedralną rewizorów, którzy mieli czuwać nad administracją i poziomem nauki w seminarium.[27]

W 1637 r. biskup Łubieński powołał ks. Stefana Damalewicza na stanowisko prefekta seminarium włocławskiego. Był on znanym i cenionym teologiem, historykiem i kaznodzieją. Wszystko to miało służyć lepszemu funkcjonowaniu seminarium i spełnianiu wymogów stawianych przez Tridentinum, a biskupowi pozwalało w sprawozdaniu do Stolicy Apostolskiej napisać: „w istniejącym seminarium we Włocławku klerycy obsługują katedrę i kształcą się w pobożności oraz w teologii moralnej na pożytek diecezji".[28]

Rozwijające się za czasów biskupa Łubieńskiego seminarium włocławskie, mimo wysiłków późniejszych biskupów i kapituły, napotykało na wiele trudności, jak: klęski żywiołowe, wojny, zarazy, trudności ze ściągnięciem funduszu, szczególnie od pomorskich opatów, brak odpowiedniej ilości kandydatów. To wszystko nie sprzyjało rozwojowi seminarium diecezjalnego, a przyczyniało się do jego upadku.

Nowej jego erekcji dokonał 31 grudnia 1719 r. biskup Konstanty Felicjan Szaniawski (1707-1720), oddając kierownictwo seminarium we Włocławku Misjonarzom św. Wincentego a Paulo.[29] Kierowali seminarium włocławskim

przez 145 lat. Ukaz carski z 8 listopada 1864 r., znoszący klasztory w Królestwie Polskim, objął także misjonarzy pracujących w seminarium. Od początku roku seminaryjnego 1866/67 biskup Michał Marszewski (1856-1867) powołał do pracy w seminarium dwóch księży spośród kleru diecezjalnego: braci Zenona i Stanisława Chodyńskich. Kierownictwo zakładu pozostawało w dalszym ciągu w rękach dotychczasowego prefekta – misjonarza Franciszka Płoszczyńskiego aż do jego śmierci w 1873 r. Po nim stanowisko rektora objął najpierw Zenon w latach 1873-1887, a potem Stanisław Chodyński w latach 1887-1908.[30] Oni to, wespół z innymi księżmi diecezji włocławskiej, wtedy zwanej kujawsko-kaliską, stworzyli przy włocławskim seminarium duchownym najsilniejszy ośrodek myśli teologicznej na ziemiach polskich.[31]

Księża diecezjalni przejmując seminarium włocławskie zachowywali zaprowadzone i zakorzenione dawne zwyczaje misjonarskie i ustawy biskupów włocławskich. Dopiero w 1884 r. biskup Aleksander Bereśniewicz (1883-1902) wprowadził pewne zmiany, a następnie biskup Stanisław Zdzitowiecki (1902-1927) wydał dla seminarium włocławskiego nowe konstytucje i regulamin, opracowane bardzo sumiennie przez komisje profesorów, oparte na wskazaniach trydenckich, na nowych zarządzeniach Stolicy Apostolskiej i na dawnych ustawach i zwyczajach diecezjalnych.[32]

3. Seminarium dla części pomorskiej diecezji

Biskup Karnkowski, dostrzegając szerzący się protestantyzm w części pomorskiej diecezji, w wyniku którego zagrożony został nie tylko katolicyzm, ale i polskość tych ziem, pragnął zabezpieczyć miejscowej ludności opiekę duszpasterską przez dostarczenie odpowiednio przygotowanego duchowieństwa. Dlatego myślał o stworzeniu fundacji na założenie jeśli nie seminarium, to przynajmniej kolegium jezuickiego w Gdańsku.[33] Z powodu przeniesienia z Włocławka do Gniezna nie zdołał zrealizować swoich planów. Przejawem jednak jego troski o część pomorską diecezji było przeznaczenie trzeciej części alumnów w fundowanym przez niego seminarium we Włocławku (8 na 24 alumnów) na potrzeby prowincji pomorskiej.

Czego nie zdążył urzeczywistnić biskup Karnkowski, podjął biskup Rozrażewski. Związany z jezuitami, pragnął osadzić ich w mieście najbardziej zagrożonym protestantyzmem, w Gdańsku. W realizacji tego zamiaru napotkał wielkie trudności, szczególnie ze strony magistratu gdańskiego. Mimo to w 1592 r. ufundował kolegium jezuickie na przedmieściu Gdańska, zwanym Szotlandem. Biskup miał zamiar w przyszłości przenieść tam seminarium diecezjalne z Włocławka i oddać je pod opiekę jezuitom. Nie dane mu jednak było przeprowadzić swych planów, gdyż umarł w 1600 r.[34]

Stworzona przez bpa Rozrażewskiego fundacja czekała na realizację. Jezuici zaś prowadzili ożywioną pracę misyjną nie tylko w Gdańsku, ale w całej jego okolicy. Z budową kolegium nie spieszyli się, mając nadzieję, że może uda się przełamać opór gdańszczan i wznieść kolegium w samym Gdańsku. Gdy jednak wrogość mieszkańców Gdańska wzrastała, w 1615 r. rozpoczęto budowę kolegium w Szotlandzie, które otwarto w cztery lata później.[35]

Biskup Paweł Wołucki, obok wskrzeszenia podupadłego seminarium we Włocławku, wznowił i rozszerzył fundację kolegium jezuickiego w Szotlandzie, stwarzając odpowiednie warunki do otwarcia seminarium duchownego przy kolegium jezuickim. Można więc mówić o seminarium szotlandzkim, czyli gdańskim, od roku 1620, a za jego twórcę uważać bpa Wołuckiego. W roku następnym seminarium to posiadało już kilku kleryków. W niedługim jednak czasie upadło.[36]

Wznowieniem seminarium szotlandzkiego, czyli gdańskiego, zajął się biskup Maciej Łubieński. Uczynił to przede wszystkim na synodzie w 1634 r., a potem raz jeszcze w 1641 r. i jego uważa się za tego, który erygował seminarium dla części pomorskiej diecezji, aczkolwiek początek drugiego seminarium duchownego dla części pomorskiej diecezji dał biskup Wołucki.[37]

Na synodzie w 1634 r. prawodawca synodalny zarządził, aby wszyscy klerycy pochodzenia niemieckiego i Polacy znający język niemiecki kształcili się w seminarium gdańskim. Na ten cel przeznaczył biskup pensje od klasztorów znajdujących się w części pomorskiej diecezji (Pelplin, Oliwa, Kartuzy, Żarnowiec, Żukowo), dotąd płacone na seminarium włocławskie, w sumie stanowiące kwotę 400 złotych rocznie. Nadał także procent od sumy 3 tysiące złotych pruskich, które zabezpieczył na dobrach magistratu miasta Gdańska aktem obligacyjnym 30 maja 1637 r.[38]

Kapituła uważając, że fundusze wskazane przez biskupa nie były dość pewne i mogły nie wystarczyć na utrzymanie seminarium szotlandzkiego, odłożyła sprawę powołania seminarium do czasu, kiedy Stolica Apostolska zatwierdzi układ biskupa z Prusami o dziesięciny, które radziła obrócić na ten cel. Fundacja seminarium w Szotlandzie została zatwierdzona dopiero na synodzie w 1641 r.[39] Postanowiono na nie obrócić dziesięciny w sumie 3 tysięcy złotych pruskich z ziemi Lęborskiej i Bytowskiej, które oddano na trzy procent magistratowi miasta Gdańska. Kapituła natomiast zobowiązała się dokładać rocznie 300 złotych pruskich z dóbr Stolcemberga.[40]

Odtąd seminarium szotlandzkie miewało po kilku alumnów, którzy przed święceniami przybywali do seminarium włocławskiego, lepiej wyposażonego, na praktyczne przygotowanie do przyszłej pracy kapłańskiej, gdyż jezuici prowadzący to seminarium więcej uwagi poświęcali na przygotowanie naukowe niż praktyczne. Otoczenie protestanckie, wojny szwedzkie, niestałe fundusze, a może i zaniedbanie jezuitów, nie sprzyjały rozwojowi tego se-

minarium, które powtórnie upadło około roku 1710. Kolegium jezuickie natomiast pięknie się rozwijało.[41]

Biskup Felicjan Konstanty Szaniawski dostrzegając wielki brak duchowieństwa na Pomorzu, a nie mogąc liczyć na szybkie odrodzenie seminarium szotlandzkiego, zorganizował w kolegium jezuickim w Szotlandzie w 1712 r. wykłady teologii, przeznaczając kapitał 20 tysięcy złotych na utrzymanie 6 kleryków. Natomiast archidiakon pomorski Jan Jugowski wyposażył katedrę filozofii. Przygotowani naukowo kandydaci przybywali następnie do Włocławka, gdzie dalej przygotowywali się do kapłaństwa. Z tego tytułu biskup Szaniawski włączył fundusze nieistniejącego seminarium gdańskiego (szotlandzkiego) do seminarium włocławskiego, chcąc ratować je od zupełnej zagłady, za co w nowej erekcji, która miała miejsce w 1719 r., we Włocławku wyznaczył 4 miejsca dla alumnów znających język niemiecki, aby mogli w przyszłości pracować w pomorskiej części diecezji.[42]

Bp Krzysztof A. Szembek w 1722 r. usiłował odrodzić seminarium szotlandzkie. W tym celu wystawił nowy dom i uczynił fundację na sześciu alumnów, o czym donosił w relacji do Rzymu z 1731 r. Seminarium zaczęło funkcjonować. Uległo likwidacji razem z zamknięciem kolegium w 1780 r. Pewne wysiłki około wznowienia seminarium gdańskiego w gmachach pojezuickich poczynił jeszcze bp Józef Rybiński (1777-1806), ale bez skutku.[43]

4. Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa

Postanowienia reformistycznych synodów włocławskich obok kwestii związanych z powołaniem i funkcjonowanie seminariów duchownych we Włocławku i Szotlandzie, zawierały szereg dyspozycji co do formacji i warunków stawianych przygotowującym się do kapłaństwa, jak i troski o powołania kapłańskie.

Powołując się na dekrety trydenckie, synod biskupa Karnkowskiego z 1568 r., w części pierwszej uchwał synodalnych, w artykule czwartym *De ordinandis*, przypominał w skrócie naukę Soboru na temat formacji kandydatów do kapłaństwa[44]. Na wstępie prawodawca podkreślał doniosłość stanu kapłańskiego i troskę o to, „aby święcenia kapłańskie przyjmowali jak najbardziej wypróbowani w wierze i moralności". Zobowiązywał kandydatów do kapłaństwa do takiego poziomu życia, który będzie przewyższał poziom życia duchowego zwykłych wiernych. Kandydaci ci, wybierając drogę kapłaństwa, powinni pamiętać, że do realizacji tego celu nie wystarczy sama dobra wola, ale potrzebna jest przede wszystkim łaska powołania kapłańskiego. Obca powinna im być wszelka myśl o szukaniu zysków, łatwego życia, zaszczytów czy też innych korzyści niegodnych stanu kapłańskiego.[45]

Zwracał również uwagę na zdatność oraz przygotowanie kandydata do święceń, co miało stanowić przedmiot specjalnego badania, zmierzającego m. in. do upewnienia się, czy ordynand jest wolny od przeszkód i nieprawidłowości. W związku z tym wymieniał wymogi stawiane kandydatom do święceń, zarówno niższych, jak i wyższych. Do niezbędnych warunków przed przyjęciem święceń niższych prawodawca zaliczał: dobre świadectwo proboszcza lub nauczyciela szkoły, w której zdobywał wiedzę aspirant, pochodzenie z prawego małżeństwa, odpowiedni poziom obyczajów, skromność oraz dobre zdolności. Od kandydatów do święceń wyższych, poza wymaganiami wymienionymi wyżej, statuty synodalne domagały się ponadto: umiejętności odmawiania godzin kanonicznych z brewiarza rzymskiego, spełniania jakiejś posługi kościelnej w danej świątyni, od czego zwalniał jedynie pobyt na studiach, przystępowania – przynajmniej raz w miesiącu do sakramentu pokuty i przyjmowania wówczas Komunii świętej.[46]

Przed przyjęciem święceń kandydat powinien stawić się u ordynariusza diecezji celem wyznaczenia mu proboszcza lub innego duchownego, który by wygłosił zapowiedzi przed święceniami oraz przeprowadził dochodzenie na temat jego pochodzenia, wieku i obyczajów. Badanie to przeprowadzali wyznaczeni przez biskupa na synodzie tzw. egzaminatorzy, wobec których kandydat do święceń miał zdać egzamin. W kanonicznym dochodzeniu przed święceniami egzaminatorzy byli zobowiązani do szczegółowego wybadania kandydata, czy jest on ugruntowany w zdrowej nauce Kościoła, czy ma czyste intencje przyjęcia święceń, czy ma wymagany prawem wiek (właściwym wiekiem do subdiakonatu było 22 lata, do diakonatu 23 lata, a do prezbiteratu 25 lat), czy nie jest nieślubnym dzieckiem i nie ma jakichś ułomności i nieprawidłowości fizycznych, moralnych i psychicznych, czy jest wolny od symonii i zniesławienia.[47] Wynik tego dochodzenia należało przedłożyć jak najrychlej biskupowi w formie „litterae testimoniales".[48]

W trosce o coraz to nowych, licznych aspirantów do święceń, biskup Wojciech Baranowski na synodzie w 1607 r. – podobnie jak to czynił jego poprzednik na stolicy biskupiej biskup Karnkowski – kładł na barki proboszczów pieczę i odpowiedzialność w dziedzinie budzenia i kształtowania powołań kapłańskich. Polecał więc duszpasterzom zajęcie się wychowaniem oraz wykształceniem chłopców obdarzonych należytymi zdolnościami, rokujących nadzieję zostania dobrymi kapłanami. Szczególną opieką proboszczowie mieli otoczyć kandydatów, którzy przyjęli już święcenia niższe, zaprawiając ich w poznawaniu dyscyplin kościelnych, zwłaszcza wtedy, gdy nie mogą – z uwagi na swe ubóstwo – kształcić się w szkole lub w kolegium. Prawodawca zobowiązywał do przyjścia z pomocą takim osobom, umożliwiając im dalsze

przygotowanie do kapłaństwa, poprzez znalezienie miejsca w seminarium lub gdzie indziej.[49]

W celu odpowiedniego przygotowania się aspiranta do święceń i lepszego poznania go przez przełożonych, prawodawca zalecał między święceniami roczny odstęp czasu. Powinien on być wykorzystany przez kandydata na pracę w kościele, do którego został przydzielony, oraz na naukę. Biskup przypominał także o obowiązującym wieku kanonicznym, którego należy przestrzegać przy każdym stopniu święceń.[50]

Synod diecezjalny z 1628 r. do wymogów stawianych kandydatom do kapłaństwa dołączył poznanie śpiewu i muzyki chóralnej. Stąd też statut synodalny nakazywał kandydatom do święceń składać, oprócz przewidzianych prawem zaświadczeń, również zaświadczenie o ukończonym kursie w zakresie śpiewu i muzyki chóralnej. Szkolenie to zostało powierzone rektorowi seminarium duchownego oraz kierownikom szkół parafialnych. Powinno ono odbywać się przez rok przy kościele katedralnym, kolegiackim lub innym.[51]

Synod zabraniał kandydatom do święceń nieuczciwego postępowania, biesiad, pijaństwa, gry w karty, zamieszkiwania z kobietami. Zachęcał do współpracy dziekanów i proboszczów w procesie wychowawczym przyszłych kapłanów, zwracania uwagi na formację duchową i intelektualną kandydatów do święceń. Przypomniano jednocześnie proboszczom, że w świadectwie wystawianym przez nich kandydatowi do święceń powinna znaleźć się opinia na temat życia i obyczajów aspiranta. Należało w niej uwzględniać jego skromność, zaangażowanie odnośnie do posług kościelnych, posłuszeństwo przełożonym, gorliwość w wypełnianiu obowiązków płynących z już przyjętych święceń oraz rozwój życia duchowego, ze szczególnym uwzględnieniem korzystania z sakramentów: pokuty i Eucharystii.[52]

W myśl artykułu dwunastego *De seminariis* synodu z 1641 r. bpa Łubieńskiego seminarium powinno mieć program formacji duchowej i intelektualnej, a także odpowiedni regulamin, nad zachowywaniem których miał czuwać rektor. Kandydaci do święceń byli zobowiązani, by przynajmniej przez rok kształcili się w seminarium, zdobywając właściwe przygotowanie do przyjęcia święceń. Do święceń kapłańskich wolno było dopuszczać tylko tych, którzy przez dwa lata uczyli się teologii moralnej i kazuistyki oraz przedstawili egzaminatorowi zaświadczenie o zdanych egzaminach. Należało również złożyć egzamin ze śpiewu gregoriańskiego.[53]

Prawodawca określił uprawnienia rektora seminarium, podkreślając, że to on jest kompetentny do wymierzania kar tym, którzy łamią seminaryjny regulamin. Synod polecił egzaminatorom, by nikogo nie dopuszczali do święceń kapłańskich bez pozytywnej opinii rektora seminarium.

Ten sam synod zakazywał udzielania święceń kandydatom, którzy nie mieli zapewnionego wcześniej dostatecznego utrzymania. Każdy kandydat do święceń musiał wykazać się, iż posiada odpowiednie beneficjum, względnie pewną prowizję udzieloną mu przez kościół, który go przyjmie lub majątek własny. Tytuł kanoniczny stałego i prawnego zabezpieczenia godziwego i wystarczającego utrzymania kandydata do święceń nie mógł być fikcyjny. W przeciwnym razie powodował suspensę od wykonywania przyjętych święceń. Ci natomiast, którzy w sposób podstępny poświadczyli ten fikcyjny tytuł, zaciągali ekskomunikę.[54]

* * *

Z wielkim uznaniem należy odnieść się do przytoczonych uchwał synodalnych, zawierających szereg przepisów co do przyjmowania sakramentu kapłaństwa. Miały one na celu jak najlepsze przygotowanie kandydatów do święceń i określały, w oparciu o dekrety Sobory Trydenckiego, normy dotyczące formacji kleryków w obydwu seminariach – we Włocławku i Szotlandzie. Statuty synodalne zwracały uwagę na konieczność odpowiedniego przygotowania się do święceń kapłańskich, to przygotowanie precyzyjnie określały i stawiały wymagania kandydatom. Realizacja tych założeń wymagała wielkiego zaangażowania biskupów, którzy niewątpliwie poprzez swoje ustawodawstwo synodalne przyczyniali się do podniesienia poziomu wykształcenia kandydatów do przyjęcia sakramentu kapłaństwa. Tym samym potrydenccy pasterze Kościoła włocławskiego, dostrzegając wielkie braki w formacji ludzkiej, duchowej i intelektualnej kandydatów do kapłaństwa, jak i samych kapłanów, realizowali głęboką reformę formacyjną kandydatów do kapłaństwa, w duchu Soboru Trydenckiego.

PRZYPISY

[1] Conc. Trid., sess. XXIII, c. 18 de ref.

[2] S. Librowski, *Synody diecezji włocławskiej*, „Kron. Diec. Włocł." 50(1967) s. 87.

[3] J. Borucki, *Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1581-1600)*, „Studia Włocławskie" 2(1999) s. 305-318.

[4] W. Kujawski, *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, t. 1, Włocławek 1999, s. 252.

[5] *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1890, s. XIII, 47 (dalej cyt.: *Stututa synodalia....*); zob. S. Librowski, *Czterechsetlecie fundacji Seminarium Włocławskiego (1568 – 1968)*, „Archiwa, Bibl. i Muz. Kośc." 17(1968) s. 179.

[6] *Statuta synodalia...*, s. 47; zob. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 7; S. Librowski, *Czterechsetlecie erekcji Seminarium Włocławskiego (1569 – 1969)*, „Archiwa, Bibl. i Muz. Kośc." 18(1969) s. 125; tenże, *Czterechsetlecie fundacji...*, art. cyt., s. 179.

[7] Zob. *Statuta synodalia...*, s. 47-48.

[8] *Statuta synodalia...*, s. 79; zob. S. Librowski, *Czterechsetlecie fundacji...*, art. cyt., s. 183.

[9] Oryginał znajduje się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, sygnat.: dok. 593.

[10] *Statuta synodalia...*, s. 127-128; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne w diecezji włocławskiej*„ „Aten. Kapł." 72(1969) s. 239.

[11] Zob. S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, „Aten. Kapł." 72(1969) s. 225.

[12] S. Librowski, *Czterechsetlecie fundacji...*, art. cyt., s.183; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne..*, art. cyt., s. 239.

[13] *Statuta synodalia...*, s. 98.

[14] Tamże, s. 100.

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 129-130.

[17] S. Librowski, *Czterechsetlecie fundacji...*, art. cyt., s. 183;

[18] S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 240.

[19] Tamże.

[20] *Statuta synodalia...*, s. 159; Zob. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 17-18.

[21] J. Sawicki, *Nieznane statuty synodu diecezji włocławskiej z 1612 r. na podstawie materiałów zebranych przez ks. Teofila Długosza...*, „Prawo Kanon." 15(1972) nr 3-4, s. 202.

[22] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 17-20.

[23] Zob. S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 240.

[24] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 20-27; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 240.

[25] S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 241.

[26] *Statuta synodalia...*, s. 189.

[27] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 27-28; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne diecezji włocławskiej...*, s. 241.

[28] *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, ed. S. Chodyński, VII, s. 76-77.

[29] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 32-38; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 241-242.

[30] S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 247.

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

[32] S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 247.

[33] Tamże, s. 255-256.

[34] Tamże, s. 256.

[35] Tamże.

[36] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 321; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 256.

[37] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 322; S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 256-257.

[38] *Statuta synodalia...*, s. 214-215; Zob. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 191-195.

[39] *Statuta synodalia...*, s. 235-236.

[40] Tamże.

[41] S. Szczeblewski, *Seminaria duchowne...*, art. cyt., s. 257.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] Conc. Trid., sess. XXIII, c. 5, 7, 13, 14, 16 de ref.

[45] *Statuta synodalia...*, s. 53.

[46] Tamże.

[47] Tamże, s. 54-55.

[48] Por. Conc. Trid., sess. XXIII, c. 5, 13, 16 de ref.

[49] *Statuta synodalia...*, s. 158.

[50] W przypadku tonsury i trzech niższych święceń wymagane było ukończone siedem lat, w przypadku akolitatu – ukończone dwanaście lat. Do przyjęcia święceń wyższych subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu wymagane było przynajmniej rozpoczęcie odpowiednio: dwudziestego drugiego, dwudziestego trzeciego i dwudziestego piątego roku życia. – *Statuta synodalia...*, s. 158.

[51] Tamże, s. 194.

[52] Tamże.

[53] Tamże, s. 235.

[54] Tamże, s. 235-236.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWO-ORGANIZACYJNA KS. PROF. JÓZEFA IWANICKIEGO

Jedną z wyjątkowych postaci włocławskiego środowiska naukowego XX wieku, kontynuującą tradycję filozoficzną wielkich „lowańczyków", ks. Idziego Radziszewskiego (1871-1923) i ks. Adama Jankowskiego (1884-1949), był ks. Józef Iwanicki (1902-1995), wychowanek i absolwent Uniwersytetu w Strasburgu, podejmujący głównie problemy metodologii różnych dyscyplin filozofii oraz zastosowania logiki współczesnej do uściślenia filozofii.

Po 11-letnich studiach zagranicznych (teologii, filozofii i matematyki) kontynuował pracę naukową jako profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz w redakcji „Ateneum Kapłańskiego".

Tuż po II wojnie światowej wykładał filozofię na Uniwersytecie Warszawskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie wkrótce, w trudnym okresie stalinowskim, został rektorem. W tym czasie prowadził również wykłady na nowo powstałej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie po kilku latach został również rektorem.

Działalność ks. Iwanickiego, zwłaszcza jako rektora (na KUL-u w latach 1952-1956 i na ATK w latach 1965-1972), przyczyniła się do przetrwania i rozwoju tych uczelni. Jego praca naukowa była uwarunkowana wielorakimi jego uzdolnieniami, potrzebami czasu i miejsca oraz różnorodnością funkcji naukowych, jakie pełnił w swoim długim, niezwykle twórczym życiu, które wypełniło prawie cały XX wiek.

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowana działalność naukowo-organizacyjna ks. Iwanickiego, najpierw jako wykładowcy filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a potem profesora i rektora KUL oraz ATK w Warszawie. Refleksje nad twórczymi dokonaniami ks. prof. Iwanickiego zostaną poprzedzone danymi z jego biografii pod kątem jego formacji naukowej. Celowo zostaje tu pominięta szczegółowa analiza rozległej filozoficznej twórczości ks. Iwanickiego, gdyż będzie ona przedmiotem oddzielnego, obszernego i o zupełnie innym charakterze opracowania.

1. Przygotowanie do pracy naukowo-dydaktycznej

Józef Iwanicki urodził się 11 III 1902 r.[1] w Jelonku (pow. Opoczno) z rodziców Antoniego i Tekli z Wiktorowiczów-Dobrodziejów. W rodzinnej miejscowości Odrzywół ukończył szkołę podstawową w 1916 r., a następnie zapisał się do gimnazjum w Piotrkowie Trybunalskim. Tu ukończył pięć klas, zaś szóstą, siódmą i ósmą w Liceum im. Piusa X we Włocławku (obejmowało ono swym zakresem program ówczesnego gimnazjum humanistycznego). Tutaj też zdał egzamin maturalny w 1922 r., a następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego, gdzie w latach 1922-1924 słuchał wykładów z filozofii.

Przełożeni seminaryjni, widząc jego niezwykłe zdolności, skierowali go w 1924 r. na studia zagraniczne do Strasburga, gdzie na tamtejszym uniwersytecie zdobywał wiedzę teologiczną (do r. 1928), mieszkając (najpierw jako kleryk, później jako ksiądz) w Collčge Ecclésiastique saint Vincent de Paul. Séminaire International, prowadzonym przez misjonarzy. W czasie wakacji we Włocławku (29 VIII 1926 r.) otrzymał święcenia kapłańskie.[2]

W listopadzie 1926 r. złożył egzamin bakalaureatu, a 7 VII 1928 uzyskał stopień licencjata na podstawie egzaminów ustnych i pracy o B. Pascalu.

Od 1929 do 1933 r. ks. J. Iwanicki studiował filozofię i matematykę na sekcji filozoficznej Wydziału Humanistycznego oraz na sekcji filozoficznej Wydziału Teologicznego tegoż uniwersytetu. Studia te odbywał pod kierunkiem profesorów filozofii i logiki, takich jak: E. Baudina (autora dzieł z logiki, filozofii, psychologii oraz etyki), A. Boehma (znawcy scholastycznych źródeł, rozwijanych przez Leibniza), M. Gueroulta (autora prac o Kartezjuszu, Malebranche'u i o metafizyce Leibniza), M. Pradinesa (autora prac o Bergsonie i Kancie), K. Blondela (który pisał o psychologicznych koncepcjach Malebranche'a, Levy-Bruhla, o psychologii formy).[3]

Warunki, w jakich przyszło ks. Iwanickiemu studiować filozofię w Strasburgu, a zwłaszcza pisać pracę doktorską, nie były łatwe. W 1928 r. musiał przyjąć obowiązki kapelana dla Polaków na obczyźnie.[4] Tym samym dojazdy na studia filozoficzne i praca nad doktoratem zostały poważnie utrudnione. Mimo tego ks. Iwanicki podjął tzw. „admissibilité au doctorat", złożone z dwu seminariów specjalnych, zakończone w 1930 r. dwoma pracami klauzurowymi oraz wykładem na temat wyznaczony przez profesora.

Dopiero zmniejszenie ks. Iwanickiemu, na jego prośbę, zakresu obowiązków duszpasterskich[5] umożliwiło mu szybsze kontynuowanie pracy naukowej. W tym czasie napisał rozprawę doktorską pt. *Leibniz et les demonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, której promotorem był E. Baudin.[6] Na jej podstawie 16 XI 1933 r. uzyskał doktorat z filozofii. Rozprawa ta ukazała się drukiem tego samego roku na Uniwersytecie Strasburskim, gdzie ks. Iwanicki studiował dalej filozofię i matematykę.

Gdy w 1934 r. otrzymał nominację na wikariusza, znowu prosił o zmianę nominacji, chociaż na prefekta szkół średnich. Pisał: „Obecnie opracowuję kwestię poznania Boga uczonych XVII w. i chciałbym kontynuować pracę naukową. Prefektura, niewątpliwie daje więcej możności utrzymania kontaktu z książką, niż stanowisko wikariusza".[7] Ostatecznie bp Radoński zmienił dekret i ks. Iwanicki pozostał we Francji jeszcze przez rok, który wykorzystał na dalszą pracę naukową.

W tym celu przeniósł się do Paryża, gdzie w École des Hautes Études uczęszczał na zajęcia prowadzone przez prof. A. Koyrè. Treścią tych wykładów była analiza systemów Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Galileusza, Spinozy i Hegla. W tym samym czasie uczestniczył w wykładach i dyskusjach u prof. E. Le Roy'a w Collége de France oraz na Sorbonie u prof. Brunschvicga.[8] Owocem tych specjalistycznych studiów, zwłaszcza z historii filozofii XVII w., były zebrane materiały do rozprawy o Morinie, którą zredagował później we Włocławku.

2. Praca we włocławskim seminarium duchownym

Jesienią 1935 r. ks. dr J. Iwanicki powrócił do kraju i podjął wykłady z logiki, teodycei, ontologii oraz teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, które prowadził aż do wybuchu II wojny światowej. Jednocześnie z funkcją profesora w seminarium łączył pracę w „Ateneum Kapłańskim", prowadząc część prac redakcyjnych i administracyjnych tegoż czasopisma i współpracując ze swoim kolegą, ks. prof. Stefanem Wyszyńskim, redaktorem naczelnym. W tymże czasopiśmie ks. Iwanicki w latach 1935-1939 opracowywał „kronikę naukową", w której m.in. odnotowywał problematykę zjazdów filozoficznych, np. międzynarodowego w Paryżu (1937 r.) i polskiego w Krakowie (1938 r.), publikacje filozoficzne oraz ważniejsze wydarzenia z życia wyższych uczelni w kraju i zagranicą.[9]

Również w „Ateneum Kapłańskim" ks. dr Iwanicki obok licznych (16) recenzji i sprawozdań, np. z posiedzenia Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego z 24 III 1928 r. w Paryżu dotyczącego dyskusji nt. ateizmu,[10] czy wspomnianych wyżej zjazdów filozoficznych: paryskiego i krakowskiego, opublikował w tym czasie (do 1939 r.) 13 artykułów, prezentując w nich przeważnie, w sposób bardzo syntetyczny, sylwetki poszczególnych filozofów współczesnych oraz psychologów, np. E. Durkheima, K. Twardowskiego, A. Świętochowskiego, E. Husserla, K. Stumpfa, S. Pawlickiego, M. Wartenberga i innych.

Niektóre z jego artykułów stanowią poważne rozprawy naukowe dotyczące bardzo szerokich i skomplikowanych problemów filozoficznych. Dowodzą

one dużej erudycji ks. Iwanickiego. Takim jest na przykład artykuł *W sprawie „Platonizmu renesansowego"*,[11] w którym zamierzył „podać treść dzieła Bohdana Kieszkowskiego *Platonizm renesansowy*, a następnie – przedstawić ważniejsze punkty dyskusji Mariana Heitzmanna w sprawie wyżej wymienionej książki z jej autorem".[12] Cały artykuł to jednak bardzo rzeczowa analiza argumentacji autora książki i recenzenta. Nie jest to tylko przedstawienie ich poglądów, ale krytyczne podejście do prezentowanych stanowisk, połączone z wytknięciem błędów w rozumowaniu, podaniem własnej oceny i wyprowadzeniem wniosków.

Mimo wielu zajęć dydaktyczno-naukowych i redakcyjnych, ks. Iwanicki, dając wyraz swoim filozoficznym zainteresowaniom wiekiem XVII, pisał rozprawę pt. *Morin et les demonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, którą wydał w Paryżu w 1936 r. Na pracę naukową poświęcał także czas wakacji. „W czasie ferii letnich czyniłem poszukiwania rękopisów leibnizowskich i rękopisów Jungiusa J. w bibliotekach zagranicznych, a jednocześnie opracowywałem rozprawę o metodologii Kartezjusza, Pascala, Malebranche'a, Arnaulda. Notatki i rękopis rozprawy uległy zniszczeniu wraz z moją biblioteką w mieszkaniu we Włocławku".[13]

W czasie okupacji hitlerowskiej ks. prof. Iwanicki przebywał w Warszawie, biorąc udział w tajnym nauczaniu. Wykładał filozofię na tajnych kompletach oraz w Seminarium Duchownym Księży Marianów. Równocześnie przygotowywał do druku opracowanie metodologii nauk Kartezjusza. Niestety, w swojej twórczości naukowej poniósł kolejny raz dotkliwą stratę. „Rękopis, materiały i książki zostały zniszczone w czasie powstania warszawskiego".[14] Po wojnie na nowo musiał tworzyć swój warsztat naukowy w niezwykle trudnych warunkach.

W marcu 1945 r. powrócił do Włocławka. Otrzymał nominację na proboszcza parafii Dąbie Kujawskie (pracował tu do 1951 r.), skąd dojeżdżał z wykładami do organizującego się po zniszczeniach wojennych seminarium duchownego, najpierw w Lubrańcu, a potem we Włocławku. Pomagał także w pracach organizacyjnych ks. Wyszyńskiemu; m.in. dzięki staraniom ks. prof. Iwanickiego powróciła do Włocławka znaczna część książek biblioteki seminaryjnej wywiezionych przez Niemców do Poznania. W seminarium wykładał (do 1947 r.) logikę, logistykę, historię filozofii i teologię dogmatyczną.[15]

Z parafii Dąbie Kujawskie ks. prof. Iwanicki dojeżdżał z wykładami nie tylko do Włocławka. Od marca 1946 r. otrzymał wykłady zlecone z logiki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W listopadzie tego samego roku podjął również wykłady zlecone z ogólnej metodologii nauk na nowo powstałym (10 XI 1946) Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL.

W 1948 r., już jako profesor kontraktowy, został zastępcą kierownika II Katedry Filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego.

W tym czasie przygotował też monografię pt. *Dedukcja naturalna i logistyczna*, która została wydana jako rozprawa habilitacyjna w Warszawie w 1949 r. Oceniona pozytywnie przez profesorów: T. Czeżowskiego, J. Słupeckiego i ks. P. Chojnackiego, stała się podstawą do kolokwium habilitacyjnego w dniu 7 III 1950 r.

Mimo tak rozlicznych zajęć naukowych i pracy duszpasterskiej, ks. prof. Iwanicki w dalszym ciągu w latach 1946-1950 prowadził w „Ateneum Kapłańskim" dział filozoficznych recenzji i sprawozdań oraz opublikował kilka artykułów na temat psychologii i filozofii współczesnej. „W tym okresie powojennym [...] obok kilku recenzji, są to artykuły o współczesnej filozofii francuskiej, sowieckiej o matrycach sylogistycznych, o psychologii uprawianej przez materializm dialektyczny".[16]

Wyborem na rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zakończył się okres włocławski działalności naukowej ks. prof. J. Iwanickiego. Nie oznacza to całkowitego zerwania z Włocławkiem. Ks. Iwanicki dojeżdżał tu z wykładami w latach 1956-1965.

3. Rektor i profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Po aresztowaniu przez Urząd Bezpieczeństwa ks. rektora A. Słomkowskiego, Senat Akademicki KUL w dniu 30 X 1951 wybrał ks. J. Iwanickiego na stanowisko kolejnego rektora. Ministerstwo szkolnictwa wyższego wybór ten zatwierdziło 4 XII 1951 r. Funkcję rektora KUL ks. Iwanicki pełnił do października 1956 r. W tym samym czasie był jednocześnie prezesem Towarzystwa Przyjaciół KUL oraz członkiem czynnym i prezesem Towarzystwa Naukowego KUL.

Na wniosek Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL w 1952 r. ks. Iwanicki otrzymał tytuł i stanowisko profesora nadzwyczajnego oraz został kierownikiem, powstałej za jego sprawą, specjalnej katedry metodologii nauk na sekcji filozofii teoretycznej tegoż wydziału.[17] Gdy w 1954 r. władze państwowe utworzyły Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie, ks. prof. Iwanicki dojeżdżał tam z wykładami, wkrótce (1 XI 1954) został profesorem zwyczajnym tejże uczelni oraz kierownikiem Katedry Psychologii Teoretycznej i Eksperymentalnej, a po śmierci ks. prof. P. Chojnackiego także kierownikiem Katedry Logiki, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania.[18]

Lata rektorstwa i profesury na KUL-u to dla ks. Iwanickiego najtrudniejszy okres w życiu, a dla uniwersytetu najcięższe czasy w historii powojennej Polski. Są to przecież lata stalinizmu. W tym czasie były podejmowane pró-

by zlikwidowania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Powtarzano sobie powiedzenie: „Ksiądz włocławski zakładał KUL i ksiądz włocławski będzie musiał go zamknąć".[19] Ks. rektor Iwanicki czynił wszystko, aby do tego nie dopuścić.

Te jego wysiłki dla ratowania KUL-u są niekiedy w pewnych kręgach różnie oceniane.[20] Dlatego dla sprawiedliwej oceny pracy ks. prof. Iwanickiego jako rektora przyjrzyjmy się nieco ówczesnej sytuacji, w jakiej znajdował się KUL.

„Zgoda PKWN-u na otwarcie Uniwersytetu była podyktowana politycznym wyrachowaniem. Chodziło o stworzenie pozorów akceptacji przez społeczeństwo nowego ustroju. Dla Uniwersytetu z kolei była to jedyna szansa zaistnienia w nowej rzeczywistości politycznej. Gdy tylko nowe władze nieco okrzepły i umocniły swoje stanowisko przystąpiły natychmiast do ograniczania działalności KUL".[21] Od 1948 r. nasiliła się zaplanowana i konsekwentnie realizowana polityka restrykcyjna ówczesnych władz państwowych wobec KUL-u.

Dla lepszego zrozumienia, dlaczego i w jakim kierunku szła stopniowa likwidacja Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie przez władze komunistyczne, należy sięgnąć do idei, która przyświecała jego powstaniu. Chodziło bowiem o kształcenie przede wszystkim świeckiej inteligencji katolickiej, która wraz z duchowieństwem mogłaby podjąć odpowiedzialność za losy Kościoła w Polsce. Dlatego pierwszym krokiem w kierunku ograniczenia wpływów Uniwersytetu na wychowanie i kształcenie ludzi świeckich była likwidacja Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych w 1949 r. oraz Studium Zagadnień Społecznych i Gospodarczych Wsi w roku akademickim 1950/51. W 1953 r. ministerstwo szkolnictwa wyższego zamknęło na KUL-u pedagogikę oraz odmówiło Wydziałowi Nauk Humanistycznych prawa do przeprowadzania przewodów doktorskich i habilitacyjnych.

W tym kontekście należy widzieć również usunięcie ks. rektora Słomkowskiego a następnie jego aresztowanie i proces. Natychmiast po zlikwidowaniu wydziałów i zamknięciu niektórych sekcji ministerstwo szkolnictwa wyższego starało się rozciągnąć ścisłą kontrolę nad pozostałą częścią Uniwersytetu. I tak od stycznia 1953 r. KUL zaczęła obowiązywać taka sama sprawozdawczość, jaką prowadziły uczelnie państwowe – zarówno w stosunku do studentów, jak i pracowników. Ministerstwo uzależniło od swej zgody obsadę stanowiska rektora. Ponadto KUL podporządkowano ministerstwu szkolnictwa wyższego oraz urzędowi ds. wyznań (z powodu wyznaniowego charakteru uczelni).

Ministerstwo pragnęło także posiadać szczegółowe informacje na temat finansów Uniwersytetu, a zwłaszcza, skąd pochodzą pieniądze na jego utrzymanie. Łudzono przy tym obietnicami pomocy na inwestycje oraz zaopatrzenie uczelni, ale nigdy ich nie zrealizowano. Wprowadzono też bardzo niskie limity przyjęć na pierwsze lata studiów i szerzono propagandę zniechęcającą młodzież do podejmowania studiów na KUL-u. W tym też czasie zniesiono lub ograniczono do minimum działalność organizacji studenckich o charakterze niezależnym i katolickim. Potwierdzenie istnienia i działania uzyskały jedynie organizacje młodzieżowe spełniające postulaty ideologii marksistowskiej, a takich z kolei nigdy nie zalegalizowały władze uniwersytetu. Mimo to oddziaływały one na młodzież grupującą się w tak zwanych kołach postępowych katolików lub organizacjach ideowo-politycznych istniejących poza uczelnią.[22]

Atak władz państwowych na wydziały tzw. świeckie uniwersytetu poszedł także w kierunku usuwania z KUL-u samodzielnych pracowników naukowych. Odbywało się to albo przez bezpośrednie zmuszenie do odejścia z Uniwersytetu m.in. takich profesorów jak: ks. J. Pastuszki, ks. S. Adamczyka, czy C. Strzeszewskiego, albo przez odmowę zatwierdzania stopni naukowych lub też przez zapraszanie do pracy na uczelniach państwowych, obiecując lepsze uposażenia, szybkie awanse, perspektywy wyjazdów zagranicznych itd.

W tym ciężkim dla KUL-u okresie sytuację jego wydziałów świeckich pogarszał fakt, że władze państwowe zorganizowały konkurencyjny uniwersytet w Lublinie im. Marii Curie-Skłodowskiej. W założeniach miał on stać się modelowym uniwersytetem marksistowskim. I tak, gdy w tym czasie likwidowano sekcje na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, to zaraz otwierano je na UMCS-ie.

W takich właśnie dramatycznych warunkach przypadło ks. prof. Iwanickiemu pełnić trudną funkcję rektora. Tym bardziej należy „podkreślić duże zasługi ks. rektora Iwanickiego w przeprowadzeniu Uniwersytetu przez najtrudniejszy okres w powojennej Polsce. Mimo groźnych ataków na KUL czynników rządowych i politycznych, zmierzających do zlikwidowania jedynej katolickiej uczelni, dzięki energii i poświęceniu rektora, udało się zachować główną substancję Uniwersytetu".[23]

Wszystkim próbom zlikwidowania KUL-u, stawianym mu przeszkodom ks. rektor Iwanicki skutecznie się przeciwstawiał. Czynił to w sposób przewidująco mądry, dziś z perspektywy prawie pół wieku, powiedzielibyśmy dalekowzroczny, mający na celu przede wszystkim dobro uczelni, zakładając niekiedy wyrzeczenia i ofiary (dotykające nieraz boleśnie konkretnych ludzi). Jako rektor podejmował wiele starań wymagających nie lada zręczności, inteligencji, a nawet pewnej przebiegłości w zabiegach i kontaktach na różnych szczeblach ówczesnej administracji partyjnej i państwowej.[24]

Te wysiłki ks. rektora Iwanickiego były często skuteczne. Oto, gdy władze finansowe wymierzyły po raz pierwszy KUL-owi podatek w 1952 r. za rok 1946 i 1947, udało mu się w czasie rozmów w ministerstwie uzyskać nie tylko jego umorzenie, ale zwolnienie również uniwersytetu, jako instytucji uspołecznionej, od podatków na przyszłość (i tak faktycznie było do roku 1957). Uzyskał także zmniejszenie składki ubezpieczeniowej oraz poprawę możliwości wydawniczych KUL (zwłaszcza wydawania skryptów).[25]

Pozostanie pewnie tajemnicą ks. rektora Iwanickiego, jak w owym czasie (1955 r.) udało mu się zdobyć pozwolenie i pobudować tzw. nowy konwikt, zaplanowany najpierw jako dom profesorski, a później przeznaczony dla księży studentów (w jego podziemiach umieszczono również kuchnię i obszerną stołówkę). Energia i poświęcenie ks. rektora Iwanickiego przysłużyły się nie tylko do rozwoju konwiktu, ale umożliwiły kształcenie na KUL-u takiej ilości księży, jakiej wymagały potrzeby Kościoła w Polsce. W wyniku powiększenia powierzchni mieszkaniowej konwiktu udało się później rozwinąć kadrę pracowników naukowych wydziałów kościelnych KUL-u.[26]

Zaczęta w 1951 r. budowa domu akademickiego dla studentek, tzw. „Poczekajki", dzięki ks. rektorowi Iwanickiemu w ciągu dwóch lat została pomyślnie ukończona, a jej administracja powierzona przez niego siostrom urszulankom SJK. Podobnie było z adaptacją i modernizacją domów akademickich przy ulicy Chopina 27 oraz w Krężnicy Jarej.[27]

Powstaje pytanie: jak tego dokonał? Skąd brał na to wszystko fundusze? Tym bardziej, że pod względem materialnym, pierwsze lata powojenne były dla KUL-u szczególnie trudne. Uniwersytet przy bardzo skromnych zasobach finansowych, posiadając ponad dwa tysiące studentów i chcąc zaspokoić choćby tylko najbardziej elementarne potrzeby, mógł liczyć wyłącznie na polskie społeczeństwo, nadal biedne i wyczerpane. Ks. rektor Iwanicki, podobnie jak jego poprzednicy, zwrócił się w tej sytuacji o pomoc do Kongresu Polonii Amerykańskiej, Ligi Katolickiej i Związku Polek. Od pierwszych dwóch wielkich organizacji nadeszła, niestety, odpowiedź negatywna (pewnie m.in. dlatego, że ówczesny rząd emigracyjny w Londynie nie akceptował w pierwszych latach po wojnie działalności KUL-u, uważając ją za legitymizację rządów komunistycznych w Polsce). Jedynie Związek Polek z prezeską Adelą Łagodzińską, od 1953 r. udzielał pomocy, ale przeważnie ograniczającej się do lekarstw i odzieży.[28]

Te przykładowo tylko wymienione inicjatywy i poczynania ks. rektora Iwanickiego w tamtych ciężkich czasach dowodzą jego ogromnej troski o uniwersytet i o to wszystko, co się z nim wiąże, świadczą o jego niezwykłych talentach organizacyjnych, a przede wszystkim o umiłowaniu uczelni i poświęceniu dla niej wszystkich sił (może nawet i własnego dobrego imienia). Bp B. Dembowski daje następujące świadectwo: „Jest dla mnie pociechą, że zdołałem go odwiedzić w klinice w końcu czerwca tego roku. Ciężko chory i bardzo słaby przywitał mnie promiennym uśmiechem i zaczął mówić o KUL-u z ogromną troską i miłością. Zrozumiałem, że lata rektorstwa w Lublinie wywarły na niego ogromny wpływ i gdy wszystko inne powoli przestawało być ważne, pozostała pamięć o wielkich zmaganiach o uratowanie tej Uczelni i o uratowanie jej oblicza".[29]

Oprócz szerokiej i czasochłonnej działalności rektorskiej ks. Iwanickiego, związanej z administracją i funkcjonowaniem uniwersytetu, trzeba zwrócić uwagę na jego niemniej ważną wieloraką działalność naukowo-dydaktyczną, jako profesora i kierownika Katedry Metodologii Nauk.

Już w pierwszym roku istnienia Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL ks. prof. Iwanicki prowadził wykład określony jako „metodologia filozofii" w wymiarze jednej godziny i dotyczył metody Kartezjusza. W następnym roku jego wykład objął materiał z zakresu metodologii ogólnej, metodologii nauk filozoficznych, matematycznych, przyrodniczych i humanistycznych. „Dalszy rozwój logiki na KUL-u okazał się w niemałym stopniu jakąś kontynuacją obu tych wykładów Iwanickiego, zarówno od strony merytorycznej, jak i organizacyjnej. Albowiem z biegiem czasu wyspecjalizowały się dwa typy oddzielnych zajęć dydaktycznych z metodologii: z zakresu metodologii ogólnej nauk i metodologii nauk niefilozoficznych oraz z zakresu metodologii filozofii. Te ostatnie prowadził w latach

1952-1956 J. Iwanicki. Były to chyba pierwsze tego rodzaju odrębne zajęcia systematyczne w Polsce".[30]

Szczególnie ożywienie zainteresowań metodologicznych na KUL-u można zaobserwować, poczynając od 1952 r. Dzięki ks. rektorowi Iwanickiemu powstała wtedy specjalna katedra metodologii nauk na sekcji teoretycznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej; on też został jej pierwszym kierownikiem (od 1957 r. był nim ks. prof. S. Kamiński). Była to pierwsza formalnie wyodrębniona katedra metodologii nauk w Polsce. Nie jest też przypadkiem, że właśnie wokół tej katedry szybko wytworzył się zespół ludzi interesujących się taką analizą logiczną, która służyłaby jak najpełniejszemu uporządkowaniu toku myślenia filozoficznego oraz doprowadziłaby do możliwie najbardziej ścisłego sformułowania systemu filozofii klasycznej. Właśnie wtedy zaczęło działać tzw. „Konwersatorium metafilozoficzne" (pierwsze jego posiedzenie odbyło się 14 XII 1953 r.), złożone przeważnie z młodszych pracowników Wydziału Filozofii KUL. Zebrania tegoż Konwersatorium jako przewodniczący (i współzałożyciel) prowadził ówczesny dziekan Wydziału Filozofii, prof. J. Kalinowski. Celem spotkań jego uczestników było zbadanie i ustalenie podstaw metodologicznych i epistemologicznych metafizyki ogólnej, a pośrednio i całej filozofii.[31] Był to jeden z trzech głównych kierunków badań naukowych charakteryzujących twórczość filozoficzną ks. prof. Iwanickiego.

Nie ulega wątpliwości, że ks. Iwanicki przyczynił się do wytworzenia właściwej atmosfery naukowej na uniwersytecie, sprzyjającej uprawianiu filozofii poprzez ukazywanie jej metodologicznych potrzeb z wykorzystywaniem logiki. W ten sposób nawiązał on wprost do nurtu występującego już w filozofii polskiej okresu międzywojennego tzw. Koła Krakowskiego (tworzyli je ks. J. Salamucha, o. I.M. Bocheński, J. Drewnowski), postulującego stosowanie logiki współczesnej do zagadnień filozoficznych. Wyrazem tego są pisane pod jego kierunkiem prace dyplomowe, np. rozprawa magisterska L. Koja *Poglądy księdza Jana Salamuchy na uściślenie filozofii* (1954 r.). Sięgając głębiej, można powiedzieć, że ks. prof. Iwanicki nawiązywał do tradycji polskich badań logiczno-filozoficznych szkoły lwowskiej K. Twardowskiego, kontynuowanej przez niektórych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza J. Łukasiewicza i K. Ajdukiewicza.

Wykłady monograficzne, charakteryzujące działalność naukowo-dydaktyczną Katedry Metodologii Nauk, zostały podzielone w ten sposób, że kierownik tejże katedry, ks. prof. Iwanicki, prowadził wykłady z metodologii nauk filozoficznych (w wymiarze dwóch godzin), a ks. prof. Kamiński z ogólnej metodologii nauk (jedna godzina). Wykłady ks. prof. Iwanickiego z lat

1952-1956, spełniały w pewnym sensie rolę zajęć kursorycznych dla wszystkich studentów sekcji teoretycznej i obejmowały następujące zagadnienia: współczesne a tradycyjne rozumienie dedukcji, problem odwracalności stosunku wynikania (na podstawie dyskusji J. Łukasiewicza z K. Ajdukiewiczem), interpretacja sylogistyki Arystotelesa (dyskusja Łukasiewicza z J. Doppem), filozofia otwarta w koncepcji Gonseth'a. Pojęcia metodologiczne związane z tymi tematami były analizowane pod kątem ich zastosowań logiczno-metodologicznych w usprawnianiu filozofii.[32]

Bardzo ciekawa i charakterystyczna dla ks. prof. Iwanickiego była metoda prowadzenia wykładów. Jego punktem wyjścia był zawsze jakiś tekst, który prof. Iwanicki starał się przedstawić w sposób bardziej ścisły i usystematyzowany, niż to uczynił sam autor. Przy takich zabiegach powstawały pewne zagadnienia metodologiczne lub merytoryczne, które mogły prowadzić do rozwiązań innych niż proponowane przez autora. Była to więc praca analityczna, do której profesor wciągał swoich słuchaczy przez dyskusję. Ponadto każdy niemal wykład był aktualizowany komunikatami o najnowszych publikacjach oraz o wydarzeniach w dziedzinie filozofii i metodologii nauk.[33]

Ks. prof. Iwanicki nie tylko sam podejmował tego rodzaju analizy, ale również zachęcał do nich słuchaczy, zalecając im stosowanie współczesnych jak i tradycyjnych środków logicznych, aby lepiej zrozumieć, zmodernizować i precyzyjnie przedstawić różne koncepcje filozoficzne, a zwłaszcza myśl tomistyczną. Obciążony licznymi i trudnymi obowiązkami administracyjnymi jako rektor, znajdował jednak czas, aby inspirować tego rodzaju prace lub nimi kierować, nawet kosztem publikacji własnego dorobku naukowego.[34]

Zakres oddziaływania ks. Iwanickiego nie ograniczał się do prowadzonych wykładów. Już swoją postawą naukową, otwartą dla współczesnych osiągnięć filozofii i nauk oraz dążącą do maksymalnej precyzji wywierał wpływ na swych uczniów. Poza tym zasłużył się dla Wydziału Filozofii skutecznie popierając (wraz z dziekanem J. Kalinowskim) tendencję do zwiększenia wymogów metodologicznych i metodycznych oraz dyscypliny studiów. Szczególnie podkreślał znaczenie studium matematyki i nauk przyrodniczych, pomyślanych jako przedmioty pomocnicze dla logików i filozofów przyrody.

Podsumowując okres pracy naukowo-organizacyjnej na KUL-u ks. prof. J. Iwanickiego, można powiedzieć, że „cenna była [...] jego działalność jako rektora i aktywnego uczestnika prac Wydziału. Przyczyniła się ona z pewnością do jakiejś integracji Wydziału, a nawet Uczelni. Godna odnotowania jest szczególnie dbałość Iwanickiego o podnoszenie kultury logicznej prac dyplomowych (znane ingerencje osobiste!). Podkreśla się również ówczesny wzrost – powiedzielibyśmy paradoksalnie typowy – poziomu dydaktyczno-naukowe-

go pracy Wydziału i Uczelni, głównie od strony wymogów formalno-logicznych i dyscypliny studiów".[35]

4. Profesor i rektor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie

Po wydarzeniach politycznych 1956 r. ks. prof. Iwanicki w listopadzie tego roku przeniósł się na stałe do Warszawy, aby całkowicie poświęcić się pracy w ATK (był tutaj profesorem od 1954 r.) i znowu w Seminarium Duchownym we Włocławku.[36]

Na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie ks. Iwanicki rozpoczął pracę jako profesor i kierownik Katedry Psychologii Teoretycznej i Eksperymentalnej. Wykaz jego zajęć dydaktycznych z tego okresu jest bardzo bogaty.[37] Obejmuje on wykłady, proseminaria i seminaria. Te pierwsze dzielą się na stałe (powtarzające się każdego roku) i zmienne (monograficzne). Jako stałe w latach 1955-1961 ks. prof. Iwanicki wykładał: logikę ogólną (dwie godziny), psychologię eksperymentalną (dwie godziny), psychologię teoretyczną (dwie godziny) i wybrane zagadnienia z historii psychologii (jedna godzina). W ramach wykładów monograficznych (jedna godzina) występują: objaśnienia tekstów filozofów nowożytnych (tekstów Leibniza z zakresu teodycei), zagadnienie duchowości duszy ludzkiej, poznawalność duszy ludzkiej, sylogistyka arystotelesowa, dedukcja naturalna. Prowadził także proseminarium z psychologii (jedna godzina) oraz seminarium z psychologii (dwie godziny). Niekiedy prowadził też seminaria z filozofii przyrody i przyrodoznawstwa.

W latach 1962-1972 prowadził wykłady kursoryczne z logiki ogólnej (dwie godziny), rachunki kwantyfikatorów (jedna godzina). Jego wykłady monograficzne z zakresu logiki (jedna godzina) obejmowały następującą tematykę: dedukcja naturalna wg Fitscha, wybrane zagadnienia z metalogiki, rachunek nazw (ontologia Leśniewskiego), rachunek równoważności (była to analiza rozprawy doktorskiej Leśniewskiego), sylogistyka Arystotelesa i sylogistyki artystotelesowe, dedukcja logiczna Gentzena w interpretacji Feysa, dedukcja naturalna i logistyczna (często powtarzana problematyka z jego rozprawy habilitacyjnej, lecz ujmowana stale w poprawianej, poszerzanej i pogłębianej wersji. Wykład ks. prof. Iwanickiego dawał krytyczną analizę osiągnięć Gentzena, Feysa, Ketonena, Jaśkowskiego, Bernaysa, Fitscha, Słupeckiego i innych), analiza leibnizowskiej koncepcji zasady sprzeczności oraz dowodu apagogicznego, logika deontyczna, logiki nieklasyczne.

Ks. prof. Iwanicki prowadził w tym czasie także seminaria z logiki, które dotyczyły najczęściej sylogistyki arystotelesowskiej, czy to teorii założeniowych dedukcji, czy metateorii prawdziwości w naukach dedukcyjnych, czy

też porównania logicznych i dialektycznych pojęć sprzeczności i przeciwieństwa. Na seminarium z logiki powstały dwie prace magisterskie pisane pod kierunkiem ks. prof. Iwanickiego: E. Nieznańskiego *Aksjomatyki w bezkwantyfikatorowych systemach dedukcyjnych sylogistyki arystotelesowej* (1962) i ks. J. Nowaczyka *Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie* (1966). Na wspomnianym zaś wyżej seminarium z psychologii powstały pod jego kierunkiem również dwie prace: jedna magisterska J. Tylki *Właściwości percepcji, postaw i sfery emocjonalnej dzieci z rozwiedzionych małżeństw* (1963) i druga doktorska ks. T. Wysockiego *Typ sugestyjny w ujęciu typologii czterowymiarowej (ekstrawertyk receptywny subiektywno-uczuciowy) na tle przeżyć religijnych młodzieży* (1961).[38]

W 1957 r. ks. prof. Iwanicki został kierownikiem Zakładu Logiki oraz prodziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i delegatem tego wydziału na posiedzenia Senatu ATK. Mimo wielu zajęć dydaktycznych i administracyjnych znajdował czas na osobiste prace badawcze (jakby nadrabiając w tym względzie okres pobytu na KUL-u). Obok wybranych problemów z logiki formalnej (widać to było w wykładach monograficznych) i metodologii nauk z XVII w., interesował się psychologią teoretyczną (szczególnie zagadnieniami poznawalności i duchowości duszy ludzkiej), a nawet psychologią eksperymentalną (głównie dzieje metod psychologicznych), filozofią przyrody i przyrodoznawstwa. Opublikował wtedy kilka artykułów, a wśród nich bardzo obszerny i ważny artykuł przeglądowy poświęcony problematyce filozoficznej ostatniego 50-lecia w Polsce.[39]

W 1964 r. ks. Iwanicki został dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, a już w następnym roku rektorem ATK (do 1972 r.). Mimo rozlicznych obowiązków administracyjnych znajdował jeszcze czas nie tylko na prowadzenie zajęć dydaktycznych (po przejściu na emeryturę ks. prof. P. Chojnackiego, objął kierownictwo Katedry Logiki, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania), ale także na kontynuowanie pracy naukowej i wydawniczej. W 1965 r. został redaktorem naczelnym założonego przez siebie półrocznika „Studia Philosophiae Christianae". Opublikował kolejne swoje artykuły z zakresu logiki formalnej, psychologii i teodycei.[40] Brał również czynny udział w wielu sympozjach filozoficznych i konferencjach naukowych.[41] Tak było również po przejściu na emeryturę (przez kilka lat prowadził jeszcze wykłady zlecone z logiki).

Patrząc na działalność naukową ks. prof. Iwanickiego na ATK (i nie tylko), można powiedzieć za ks. J. Chalcarzem, że była ona wieloraka: teoretyczna i praktyczna, krytyczna i konstruktywna, historyczna i systematyczna.[42] Jego zainteresowania teoretyczne koncentrowały się wokół problemu syste-

matyzacji logii formalnej (jest to bardziej widoczne w jego dydaktyce niż w publikacjach) oraz na zagadnieniu zastosowania logiki formalnej do uściślenia filozofii. Rozwiązywanie tych kwestii rozpoczynał zwykle od wnikliwej krytyki rozwiązań historycznych. Ale nie poprzestawał na analizie krytycznej. Była ona jedynie pierwszym etapem do właściwej pracy, którą były podejmowane przez niego próby konstruktywne. Cenne wyniki takiej pracy osiągnął szczególnie w zakresie dedukcji naturalnej, sylogistyki oraz w zastosowaniach logiki formalnej do filozofii Boga. Rezultaty swej badawczej pracy (gdy chodzi o ich stronę graficzną) przekazywał w charakterystyczny dla swej twórczości sposób. Pisał zwięźle, precyzyjnie, ściśle. Posiadał niezwykłe wyczucie metodologiczne.

Działalność naukowa ks. prof. Iwanickiego brana bardziej od strony praktycznej to przede wszystkim informacja naukowa i organizacja nauki. Jego opracowaniom historycznym przyświecał m.in. cel informacyjny. Dowodzi tego ich bardzo syntetyczny i przejrzysty charakter. Na stanowisku redaktora naczelnego („Studia Philosophiae Christianae") często przypominał członkom zespołu redakcyjnego, aby nie ograniczali części sprawozdawczej tego pisma, pod pozorem, że jest ona mniej ważna od zamieszczanych tam artykułów.[43]

Swój ogromny talent organizacyjny połączony z naukową dalekowzrocznością ks. prof. Iwanicki ukazał zwłaszcza wtedy, gdy pełnił funkcje administracyjne na ATK, najpierw prodziekana i dziekana Wydziału Filozofii a następnie rektora. Tej działalności poświęcał wiele czasu i starań, zabiegając o wszechstronny rozwój uczelni. Troszczył się o wyposażenie zakładów naukowych, o programową pracę zespołową, usilnie zabiegał o dobór właściwej kadry naukowej i jej kwalifikacje. „Ujmowała jego troska o młodszą kadrę naukową i pełen humoru sposób dopingowania nas do opracowywania tez dyplomowych. Np. do mnie kiedyś powiedział: «Prałacie, jeśli nie robicie habilitacji z miłości do nauki, to zróbcie ją na złość tym, którzy uważają, że nie dacie rady». Takim był Nasz Kochany Rektor".[44]

Jako rektor uczelni ks. prof. Iwanicki zaczął od usprawnienia działalności Senatu ATK, zwołując go częściej niż dotąd i wnosząc na jego posiedzenia oprócz zwykłych spraw bieżących, wiele projektów nowych, często własnych, mających na celu dobro i wszechstronny rozwój uczelni. Zmobilizował też do lepszej pracy komisje senackie, nadając im odpowiedni regulamin. Nigdy nie poprzestawał na własnej inicjatywie, ale chętnie widział inne propozycje, czy to członków Senatu, czy profesorów i pracowników. Może dzięki temu, jego rektorskie zarządzenia, wprowadzane zmiany, powierzane obowiązki, spotykały się z dobrym przyjęciem. Od pracowników Akademii na wszystkich stanowiskach żądał wytężonej pracy i zaangażowania. W ten

sposób jedni stawali się wartościowymi jego współpracownikami, drudzy, zwłaszcza spośród pomocniczych sił naukowych, służby bibliotecznej i pracowników naukowych, jeśli nie chcieli się włączyć w pracę i życie Uczelni, musieli szybko odejść. Pod tym względem był bardzo wymagający i bezkompromisowy.[45]

Do trwałych i szczególnie ważnych osiągnięć ks. prof. Iwanickiego jako rektora należy zaliczyć rozbudowanie specjalizacji na poszczególnych wydziałach ATK. Na Wydziale Teologicznym najbardziej rozbudowany został kierunek katechetyczny, z kierunku historii Kościoła wydzielono jako osobne kierunki studiów historię sztuki kościelnej oraz archeologię chrześcijańską, powołano biblijno-pastoralne studium zaoczne oraz studia zaoczne z punktami konsultacyjnymi w Katowicach, Gorzowie i Płocku. Na Wydziale Prawa utworzono kierunek kanoniczno-cywilny, kanoniczno-historyczny i studium zaoczne. Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej utworzono siedem kierunków studiów: logiki i teorii poznania, ontologii i teodycei, filozofii przyrody, psychologii, etyki, filozofii religii i historii filozofii.[46]

Trzeba tutaj także dodać, że wyjednanie u władz państwowych wielu nowych etatów i odpowiednich funduszy dla Akademii to zasługa ks. rektora Iwanickiego. To samo dotyczy działalności wydawniczej Uczelni, która szczególnie wzrosła za jego rektorstwa. Przede wszystkim usprawniono pracę redakcyjną posiadanych czasopism. Zostały powiększone zespoły redakcyjne, ujednolicono technikę wydawniczą przez opracowanie regulaminu redakcyjnego, wzbogacono dział recenzji i sprawozdań. W 1970 r. został powołany do życia „Biuletyn Informacyjny Akademii Teologii Katolickiej".

Również dzięki ks. rektorowi Iwanickiemu, który wyjednał u władz państwowych pozwolenie i odpowiednie na ten cel kredyty, powstało Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej. Wydawnictwo to mogło każdego roku wydawać, przeważnie na małej poligrafii, wiele pozycji naukowych, jak: rozprawy, podręczniki, skrypty do wykładów, prace habilitacyjne i częściowo doktorskie.[47]

Ten zewnętrzny rozwój Akademii za rektorstwa ks. prof. Iwanickiego najwymowniej ukazują dane liczbowe. Gdy w 1965 r. obejmował on funkcję rektora, uczelnia liczyła zaledwie 70 pracowników naukowo-dydaktycznych oraz 163 studentów. W roku akademickim 1971/72, kiedy kończył rektorstwo, Akademia liczyła 208 pracowników naukowo-dydaktycznych oraz 1356 studentów. Wzrost Uczelni jest więc niekwestionowany. Trzeba także zauważyć, że za jego rektorstwa zaczęła właściwie istnieć i niesłychanie szybko rozwijać się liczebnie specjalizacja psychologii, której poświęcił wiele czasu i starań.

Ks. prof. Iwanicki żył Akademią i jej sprawami. Będąc już na emeryturze nie tylko interesował się jej losami, ale organizował u siebie spotkania, zachęcając zebranych do rzetelnej, wytężonej pracy dla rozwoju uczelni. Cieszył się z każdego osiągnięcia w tej dziedzinie. Tak było do ostatnich chwil jego życia.[48] Umarł 4 VIII 1995 r.

Podsumowując można bez przesady powiedzieć, że za jego rektoratu, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie z niewielkiej liczebnie, służącej zasadniczo kształceniu duchownych szkoły, stała się liczącą uczelnią, zarówno dla duchownych, jak i świeckich (ich liczba coraz bardziej wzrasta). Dla podkreślenia znaczącego wkładu ks. prof. Iwanickiego w dzieje polskiej kultury chrześcijańskiej i myśli filozoficznej odznaczono go Medalem Komisji Edukacji Narodowej, a także Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski.

* * *

Patrząc na postać ks. prof. J. Iwanickiego z perspektywy jego dokonań naukowo-organizacyjnych, mimo ogromnie trudnych warunków, w jakich wypadło mu żyć i pracować, należy podkreślić, że był on człowiekiem niezwykłym. „Obdarowany licznymi talentami, które owocowały w całym jego życiu. Niezwykle pracowity, wzorowo uczciwy, szczególnie wyczulony w zakresie poszanowania dobra społecznego [...] miał umysł niesłychanie wnikliwy, krytyczny, ale twórczo krytyczny, dalekowzroczny".[49] Był znakomitym uczonym i filozofem, doskonałym nauczycielem i organizatorem nauki, rektorem dwu katolickich uczelni.[50] Ogromna pracowitość, połączona z poczuciem dyscypliny i rzadkim darem partnerskiej współpracy, umożliwiły mu bogatą działalność organizacyjną. Nie tylko przeprowadził Katolicki Uniwersytet Lubelski przez dramatyczne lata stalinowskie, ale także doprowadził do rozkwitu Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. To dzięki jego inicjatywom, wysiłkom i twórczym pomysłom, obie te uczelnie mogły rozwijać swoją działalność dydaktyczną i naukową, zyskując właściwe miejsce wśród polskich wyższych uczelni.

Długi czas życia i pracy ks. prof. Iwanickiego, zwłaszcza lata rektorskiej służby na KUL-u „według słów ks. Prymasa J. Glempa znaczone były [...] licznymi trudnościami i cierpieniami. Podejmując dramatyczny trud ratowania niszczonego stopniowo przez stalinowskie rządy KUL, umiejętnie godził wierność Kościołowi z podejściem pragmatycznym. Nic też dziwnego, że w trudnej taktyce ważna była opinia polskiego Episkopatu, który nie tylko w osobie ks. bpa M. Klepacza (jak świadczy o tym jego odręczny list do ks. prof. Iwanickiego, przechowywany w archiwum KUL), ale także ks. prymasa Wyszyńskiego, który – jak zapewnia obecny ks. Prymas – darzył rek-

tora KUL serdeczną przyjaźnią i zaufaniem".[51] Dlatego te wszystkie dokonania ks. prof. Iwanickiego, określone nieprzypadkowo przez jego następcę na katedrze metodologii KUL, ks. prof. S. Kamińskiego, jako „poświęcenie", czekają w dalszym ciągu na sprawiedliwą historyczną ocenę.

PRZYPISY

[1] Niektórzy autorzy piszący o ks. Iwanickim podają błędną datę jego urodzin (12 III).

[2] S. Janeczek we wspomnieniu pośmiertnym o ks. Iwanickim („Zeszyty Naukowe KUL" 13(1995) nr 3-4, s. 151-152) mylnie podaje datę jego święceń kapłańskich (29 VIII 1936), podobnie i J. Ziółek („Przegląd Uniwersytecki" 1994, nr 6, s. 19). Poza tym Janeczek w kolejnym tekście (hasło *Iwanicki Józef*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 568-569) pisze: „po przyjęciu 1936 święceń kapłańskich związał się ze wspólnotą charystów". Ta informacja o rzekomej przynależności ks. Iwanickiego do tzw. charystów jest całkowicie nieprawdziwa. Ks. Iwanicki nie tylko do tej wspólnoty nigdy nie należał, ale był bardzo krytycznie do niej nastawiony, zwłaszcza do niektórych jej członków, dając temu często publicznie wyraz. Sam byłem tego świadkiem podczas jednego z wykładów ks. Iwanickiego w seminarium włocławskim. Ta mylna informacja ks. Janeczka zaczerpnięta została najprawdopodobniej z hasła *Charyści*, opracowanego przez ks. prof. S. Librowskiego (*Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 89), w którym ks. Iwanicki został błędnie wymieniony wśród znaczniejszych charystów.

N.B. Charyści (Stowarzyszenie Charystów Diecezji Włocławskiej) była to wspólnota kapłańska założona w 1919 r. we Włocławku przez księży A. Bogdańskiego, F. Korszyńskiego, L. Wasilkowskiego w celu pogłębienia życia wewnętrznego duchowieństwa diecezji włocławskiej i zharmonizowania osobistej ascezy z działalnością duszpasterską. Po II wojnie światowej charyści zawiesili swoją działalność.

[3] *Józef Iwanicki* (autobiogram), „Ruch Filozoficzny" 42(1985) nr 1, s. 99.

[4] Opieram się na danych urzędowych z teczki personalnej ks. Iwanickiego, znajdującej się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku (ADWł).

[5] W liście do bpa K. Radońskiego z dnia 28 X 1930 r. ks. Iwanicki podaje, że obsługuje dwie parafie (odległe o 9 km od siebie), trzy szpitale i uczy w sześciu szkołach dzieci religii (20 godzin tygodniowo). Pisze ponadto: „Na całym terenie nie ma prawie nikogo ze znajomością języka francuskiego, przeto załatwianie wszelkich spraw robotniczych, zarówno organizacyjnych jak i prywatnych spada na mnie". Ks. Iwanicki pełnił wtedy posługę duszpasterską dla ok. 3 tysięcy Polaków (teczka personalna ks. Iwanickiego w ADWł).

[6] O Baudinie, zajmującym „poważną pozycję w psychologii francuskiej" i o neoscholastyce we Francji pisze ks. J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, t. 2, Lublin 1936, s. 261ns.

[7] Z listu ks. Iwanickiego z dnia 20 lipca 1934 r. znajdującego się w jego teczce personalnej w ADWł.

[8] *Józef Iwanicki* (autobiogram), art. cyt., s. 99.

[9] „Kronika naukowa" redagowana przez ks. Iwanickiego w „Ateneum Kapłańskim" 35(1935) – 44(1939) jest w swej treści bardzo bogata. Najczęściej obejmuje takie działy: 1) Zjazdy naukowe, 2) Odznaczenia naukowe, 3) Wynalazki, 4) Z historii uczelni, 5) Jubileusze, 6) Książki zakazane, 7) Ruch wydawniczy, 8) Zgony i rocznice.

[10] AK 36(1935) s. 274-280.

[11] AK 39(1937), s. 177-183.

[12] Tamże, s. 177.

[13] Życiorys ks. Iwanickiego, podpisany przez niego (Warszawa 29 X 1957 r.), znajdujący się w teczce personalnej w ADWł.

[14] Tamże.

[15] *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, t. 1: 1945-1966, s. 441 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

[16] Życiorys ks. Iwanickiego..., cyt. wyżej.

[17] Por. S. Majdański, W. Marciszewski, *Metodologia nauk na Wydziale Filozoficznym w latach 1949-1958*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2(1959), z. 1, s. 138.

[18] Por. S. Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii. Kierunki badań ks. prof. dra Józefa Iwanickiego*, „Studia Philosophiae Christianae" 9(1973), 1, s. 9-11 oraz S. Janeczek, *Ksiądz profesor dr Józef Iwanicki (1902-1995)*, „Zeszyty Naukowe KUL" 13(1995) nr 3-4, s. 250.

[19] Słyszałem to od ks. prof. S. Kamińskiego w czasie studiów na KUL oraz kilkakrotnie w rozmowie z prof. J. Czerkawskim.

[20] Zob. C. Strzeszewski, *Na przełomie czasów. Moje wspomnienia*, Lublin 1995, s. 114-116.

[21] J. Ziółek, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944-1992*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, Lublin 1994, s. 42.

[22] Por. tamże, s. 43-45. Również prof. J. Kalinowski pisze o dramatycznej sytuacji uczelni, o metodach stosowanych przez ówczesny reżim stalinowski w Polsce w swojej książce pt. *Poszerzone serca. Wspomnienia*, Lublin 1997, s. 161-227.

[23] J. Ziółek, *Ksiądz Józef Iwanicki. Rektor KUL w l. 1952-1956*, „Przegląd Uniwersytecki" 1994, nr 6, s. 19.

[24] Słyszałem w czasie moich studiów na KUL-u powtarzaną historię, pewnie obrosłą legendą, jak to wezwano ks. rektora Iwanickiego do ministerstwa i zakomunikowano mu: „Obywatelu rektorze, trzeba zamknąć KUL". A na to ks. Iwanicki: „Jestem tego samego zdania". Wtedy ze zdziwieniem zapytano: „Jak to, obywatel rektor nie broni swej uczelni?" Na to ks. Iwanicki: „A kogo kształci KUL? Tych, co będą później u was pracować na szkodę Kościoła i uczelni". Pewnie to tylko jeszcze jedna powtarzana, ubarwiona historia o ratowaniu KUL-u, ale znając ks. Iwanickiego osobiście, uważam, że było to bardzo prawdopodobne (i w jego stylu!).

[25] Zob. R. Bender, *Władze naczelne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1944-1968*, w: *Księga Jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 1969, s. 133-134.

[26] Por. Z. Zieliński, *Dzieje Konwiktu Księży Studentów*, w: tamże, s. 310-311.

[27] Por. M. Jaskłowska, *Kilka słów o „Poczekajce"* w: tamże, s. 325-326; M. Malczewska, *Dom Akademicki przy ul. Chopina 27*, w: tamże, s. 327; K. Werys, *Dom Akademicki w Krężnicy Jarej*, w: tamże, s. 328.

[28] Por. C. Bloch, *Katolicki Uniwersytet Lubelski a Polonia w świecie*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, Lublin 1992, s. 303-304.

[29] List bpa B. Dembowskiego do uczestników pogrzebu śp. ks. prof. J. Iwanickiego z dn. 8 VIII.1995, teczka personalna ks. Iwanickiego w ADWł.

[30] S. Majdański, C. Wojtkiewicz, *Logika na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (z okazji 50-lecia Uczelni)*, „Roczniki Filozoficzne" 17(1969) z. 1, s. 132.

[31] Por. A.B. Stępień, *Konwersatorium metafilozoficzne*, w: *Studia metafilozoficzne*, t 1, Lublin 1993, s. 335-341.

[32] Por. S. Majdański, W. Marciszewski, *Metodologia nauk...*, art. cyt., s. 138.

[33] Por. tamże, s. 138-139.

[34] W okresie działalności rektorskiej na KUL-u ks. prof. Iwanicki pisał niewiele. Z poważniejszych pozycji należy odnotować artykuł *O charakterze względnym i bezwzględnym poznania metafizycznego* „Collectanea Theologica" 23(1952) s. 19-30.

[35] S. Majdański, C. Wojtkiewicz, *Logika na Katolickim...*, art. cyt., s. 132; o zasługach ks. rektora Iwanickiego dla rozwoju Wydziału Filozofii pisze J. Kalinowski, *Poszerzone serca*, dz. cyt., s. 180.

[36] Ks. prof. Iwanicki nigdy nie odmawiał pomocy włocławskiemu seminarium duchownemu. Ilekroć zwracało się ono do niego, spieszył zawsze z pomocą. Tak było i teraz (dojeżdżał z wykładami epistemologii, kosmologii i psychologii do r. 1965).

[37] Zob. E. Nieznański, *Wykaz publikacji i zajęć prof. Józefa Iwanickiego*, „Studia Philosophiae Christianae" 9(1973), n 1, s. 26-27; zob. także podobne opracowanie w publikacji *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954-1974*, Warszawa 1976, s. 375n.

[38] Por. *Działalność naukowa Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej w l. 1954-1966*, Warszawa 1968, s. 57-61; 76-80.

[39] J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AK 58(1959), s. 255-293.

[40] Por. S. Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii...*, art. cyt., s. 10.

[41] Na przykład na Konferencji Sekcji Filozoficznej (1962) wygłosił referat o prowadzeniu seminariów i ćwiczeń („Roczniki Filozoficzne" 10(1962) z. 4, s. 414-419).

[42] J. Chalcarz, *Specjalizacja logiki i gnozeologii*, w: *XX lat Akademii...*, dz. cyt., s. 309.

[43] Tamże, s. 310.

[44] Cyt. już list ks. bpa B. Dembowskiego (zob. przyp. 28)

[45] Por. ks. H. Wyczawski, *Ogólny zarys dziejów Akademii Teologii Katolickiej*, w: *XX lat Akademii...*, dz. cyt., s. 27.

[46] Por. J. Mandziuk, *Dzieje Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 1954-1999*, Warszawa 1999, s. 23-30.

[47] Por. H. Wyczawski, *Ogólny zarys...*, art. cyt., s. 30-31.

[48] M. Lubański, M. Lubański, *Homilia wygłoszona podczas pogrzebu ks. prof. Józefa Iwanickiego*, „Studia Philosophiae Christianae" 1995, nr 2, s. 10-11.

[49] Tamże, s. 9 i 11.

[50] Por. J. Mandziuk, *Dzieje Akademii...*, dz. cyt. s. 23.

[51] S. Janeczek, *Ksiądz profesor dr Józef Iwanicki (1902-1995)*, art. cyt., s. 251.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

W SŁUŻBIE SŁOWU
W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego 1896-1950

Inspiracją do pokazania dorobku seminarium włocławskiego w XX wieku stała się 425 rocznica powstania tej instytucji. Poprzez sympozja i specjalne publikacje przypomniane zostały postacie włocławskich profesorów, którzy nie tylko wpłynęli na kształtowanie się teologicznej refleksji w tym środowisku, ale także w Polsce.[1] W publikacji dotyczącej profesorów homiletyki w XX wieku zaprezentowano dwóch przedstawicieli: bpa Władysława Krynickiego (1861-1928) i ks. Mariana Rzeszewskiego (1911-1982), ponieważ obaj odegrali znaczną rolę w najnowszych dziejach kaznodziejstwa w Polsce: pierwszy na początku wieku, drugi w drugiej jego połowie, kiedy przemiany w homiletyce nabrały szczególnej intensywności. Pozostali (było ich jedenastu) zostali tylko wymienieni.[2]

Niniejsze opracowanie przybliżając postać ks. Władysława Mirskiego, profesora polonistyki i homiletyki, stanowić będzie niejako dopełnienie poprzedniej publikacji.

I. Osoba

Władysław (Miemiec) Mirski urodził się 26 maja 1896r. w Felinowie z rodziców Józefa i Józefy z Dutkowskich. Do seminarium duchownego we Włocławku wstąpił w 1915 r. Od początku pobytu w seminarium ujawniały się jego zdolności literackie, dlatego też często drukował swoje teksty w czasopiśmie kleryckim „Przedświt" i był jego redaktorem. Święcenia kapłańskie otrzymał 12 czerwca 1921 r. Najpierw pracował jako wikariusz w Kłobucku (1921), potem jako prefekt w Krzepicach (1921-1922).

W roku 1922 został skierowany na studia w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie przez sześć lat studiował literaturę polską i francuską. Studia ukończył tytułem doktorskim w zakresie filologii polskiej (1928). Po powrocie do Włocławka objął stanowisko profesora literatury polskiej w Gimnazjum im. Piusa X we Włocławku, a w 1933 r. został mianowany dyrektorem tej szkoły. Od 1930 r. był także profesorem w Wyższym Seminarium Duchownym.

W pierwszych dniach wojny na wezwanie władz wojskowych udał się do Warszawy i pełnił obowiązki kapelana. Tam też dostał się do niewoli, z której uciekł i wrócił do Włocławka. Ostrzeżony, że jest poszukiwany, schronił się w Mąkolnie, a następnie w parafii Ostrowy Górnicze (k. Sosnowca), w Dankowie (1941), a w końcu zatrzymał się w Grabówku k. Częstochowy, gdzie prowadził duszpasterstwo, tajne nauczanie i wykłady dla alumnów na Jasnej Górze.

W marcu 1945 r. ks. Mirski powrócił do Włocławka, gdzie podjął na nowo pełnione przed wojną funkcje: został także dyrektorem wznowionego Gimnazjum i Liceum im. Długosza, a ponadto prowadził wykłady z homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym. W latach 1945-1947 był administratorem parafii Ciechocinek. W środowisku włocławskim dał się poznać także jako redaktor „Ładu Bożego".

W 1949 r. przestał pełnić dotychczasowe funkcje i został mianowany proboszczem i dziekanem w Koninie. Pracował tam krótko, ale bardzo gorliwie. Zmarł 30 marca 1950 r.[3]

II. Dzieła

Dorobek pisarski ks. Mirskiego jest obfity i różnorodny. Pisał wiersze, które drukował w „Przedświcie", opublikował 27 recenzji, kilka sprawozdań, kilkanaście opracowań z dziedziny literatury w serii *Pokłosie literackie*, obszerne artykuły. Te wszystkie pozycje znajdują się w zeszytach „Ateneum Kapłańskiego".[4] Ponadto opublikował prawie dwieście rozważań związanych z tekstami biblijnymi i liturgicznym w „Ładzie Bożym", dwie homilie we „Współczesnej Ambonie"[5] oraz część wspomnianych już rozważań wydał w pozycji książkowej pt. *Do kogo pójdziemy*.[6] Szczególnie ważną rolę w tym dorobku odegrały trzy artykuły podejmujące zagadnienia z pogranicza literatury, teologii i duszpasterstwa. Są to: *Powieść w świetle etyki*,[7] *Powieść w duszpasterstwie*[8] oraz *Bernanosa „Pamiętnik wiejskiego proboszcza" (Powieściowe studium o świętości)*.[9] I chociaż nie napisał wprost żadnego artykułu na temat kaznodziejstwa, to w wyżej wymienionych odnaleźć można wiele treści dotyczących właśnie przekazu słowa Bożego.

Największa część pracy pisarskiej ks. Mirskiego to rozważania homiletyczne. Używam właśnie tego określenia, bowiem stanowią one specyficzny rodzaj literacki, który trudno jednoznacznie określić homilią czy kazaniem. Sam autor we wstępie do ich książkowego wydania używa określenia zbiór refleksji osnutych na tle niedzielnych ewangelii.

Wyraźnie w tym dorobku kaznodziejskim da się wyróżnić trzy działy: pierwszy – najbardziej przypominający homilie (tom *Do kogo pójdziemy*),

drugi – bardziej eksponujący prawdy wiary oraz trzeci – liturgiczny, przybliżający teologię Mszy świętej.

Na temat działalności pisarskiej ks. Mirskiego powstały trzy recenzje[10] oraz praca dyplomowa.[11]

III. Uwarunkowania historyczno-literacko-teologiczne

Jak to już zaznaczono, ks. Mirski nie pozostawił po sobie żadnych artykułów wprost dotyczących teorii kaznodziejstwa. Nie ma też śladów mówiących, co było treścią jego wykładów, dlatego też rodzi się potrzeba zasygnalizowania pewnych uwarunkowań zarówno literackich, jak i teologicznych, które musiały mieć wpływ na teorię i na praktykę kaznodziejską autora. Nasza uwaga skoncentruje się więc na naszkicowaniu poglądów ks. Mirskiego na temat zagadnień moralnych w literaturze oraz wskazaniu na dokonujące się wówczas przemiany w teorii kaznodziejstwa.

1. Zagadnienia moralne w literaturze

Władysław Mirski wiele miejsca poświęca w swoich rozważaniach relacjom zachodzącym pomiędzy etyką a dziełem literackim, zwłaszcza powieścią. Przez etykę rozumie on zbiór zasad normujących życie ludzkie, tam, gdzie wchodzi w grę wolna wola człowieka. Etyka ocenia każdy wolny czyn ludzki, kwalifikuje go jako moralny, jeśli jest zgodny z jej zasadami, bądź niemoralny, jeśli łamie te zasady. Przy czym istnienie zasad etyki musi mieć swoje oparcie w celu, do którego drogę wskazuje i musi mieć ideał – cel, w którym człowiek rozkocha się i przez dążenie do niego znajdzie szczęście. Takim ideałem może być tylko Bóg. Dlatego też każdy wolny czyn jest zbliżeniem się bądź oddaleniem od tego celu i każdy czyn podpada pod ocenę zasad moralności.[12]

Dzieło literackie, szczególnie powieść, jest „odzwierciedleniem życia poprzez duszę pisarza".[13] To odzwierciedlenie życia to nie fotografia, ale życie widziane przez pryzmat konkretnego człowieka, ukazane w perspektywie wyznawanych wartości. W ten sposób prezentowany obraz ma moc oddziaływania nie tylko estetycznego, ale też i przede wszystkim moralnego.[14]

Powieść, będąc wolnym czynem ludzkim, podlega ocenie moralnej. Pisarz musi trzymać się zasad moralnych, przede wszystkim jego dzieło powinno zło nazywać złem, a dobro dobrem. To prawda, że powieść posługuje się własnymi środkami artystycznymi (kompozycja, harmonia, kontrast, jasność, obrazowość, żywość) i w tym wypadku etyka nie mówi, na czym te zasady mają polegać, ale to nie wyczerpuje jej istoty. Pod tymi środkami artystycznymi kryje się myśl, którą autor chce przekazać czytelnikowi, zasada, którą

uznaje za swoją, ideał, do którego dąży i chce go zaproponować odbiorcy. A to podlega już etyce, tak ze względu na pisarza, jak i na czytelnika.[15]

Pisarz jako człowiek podlega zasadom moralności, „bo i on nie może zrzec się dążenia do szczęścia, którego bez tych zasad osiągnąć się nie da".[16] Więcej, powieść wpływa na życie czytelników, a to dla etyki nie może być obojętne. Twórca jest nie tylko obserwatorem, ale moralistą i reformatorem. On stwarza odrębne światy, stawia mu własne zasady, kreśli cele, pokazuje namiętności, jednym każe zwyciężać, innym ginąć, ocenia czyny bohaterów, a czyni to w imię ideału, którym żyje.[17]

Ks. Mirski podkreślając, że powieść, jak każdy czyn ludzki, musi być moralna, zaznacza jednocześnie, że to nie determinuje pisarza do przedstawienia tylko pozytywnych stron życia. Wolno mu mówić także o tych negatywnych stronach, ale zło powinno zostać nazwane złem i nie wolno się z nim solidaryzować. A zatem wszelkie namiętności, walki, burze, upadki i wzloty muszą być przedstawione w imię prawdy życiowej, z podkreśleniem, że człowiek mimo słabości tęskni za dobrem. Ukazywanie namiętności wymaga umiaru. Choć pisarz musi od strony psychologicznej wejść w duszę nawet największego zbrodniarza, ale nie wolno mu godzić się na zbrodnię, czy aprobować namiętność. Zasada ta znowu dotyczy zarówno pisarza jak i czytelnika. Zdaniem naszego autora, powieść, „gdzie namiętność jakkolwiek przedstawiona została z całym upodobaniem, gdzie z nią się nie walczy – nie może być nazwana powieścią moralną. Inna rzecz, gdy kreślenie tej namiętności potrzebne nam do całości dzieła".[18]

Na uwagę zasługuje, ze względu na swą aktualność, końcowe stwierdzenie ks. Mirskiego, że „niestety powstało bardzo dużo wydawnictw, które bez żadnego wyboru wydają różnych nieraz bardzo lichych autorów obcych, wcale nie zwracając uwagi na skutek, jaki niejedna książka wywrzeć może. Bo trzeba przyznać, że dużo jest czytelników bezkrytycznych, biorących każde słowo drukowane za niewzruszoną prawdę. [...] W walce życiowej nie możemy kierować się sentymentalizmem. Ustępstwo z zasad moralnych jest niemożliwością, jak niemożliwością jest zrzeczenie się szczęścia, dla którego zostaliśmy stworzeni".[19]

To ostatnie stwierdzenie znajdzie swoje rozwinięcie w obszernym opracowaniu na temat powieści G. Bernanosa *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*. Warto się przyjrzeć temu opracowaniu, bowiem zawarte w nim idee staną się elementem dominującym w całej twórczości, a więc i kaznodziejskiej ks. Mirskiego.

Zafascynował się on katolickim nurtem współczesnej sobie literatury francuskiej, zwracając szczególnie uwagę na zagadnienia grzechu i świętości.

Walka z grzechem i zdobywanie świętości – to charakterystyczne cechy nowego bohatera, prawdziwie mocnego człowieka. Przy czym nie chodzi tu o zachwyt dla wielkości bohatera, ale uchwycenie w tym dramacie zmagania się ze słabościami, w tym dążeniu do świętości, roli Boga. Żeby zrozumieć świętego, trzeba być doskonałym psychologiem, wnikliwym analitykiem duszy, trzeba widzieć świętość jako najcudowniejszy, a zarazem najprawdziwszy dramat, pełen bardzo ludzkich i wzruszających przejść, a przede wszystkim zrozumienie świętego wymaga uznania związku człowieka z Bogiem, bowiem tylko Bóg w ścisłym tego słowa znaczeniu jest świętością, „człowiek zaś o tyle jest świętym, o ile i w jakim stopniu doszedł do zjednoczenia się z Bogiem".[20]

Taki obraz świętego kreśli Bernanos w *Pamiętniku wiejskiego proboszcza*. Mówiąc ze znawstwem o dramatycznych przeżyciach bohatera, maluje to przedziwne dobijanie się do świętości, walkę nie tylko z szatanem, ale jakby z samym Bogiem o Boga właśnie, w chwilach opuszczenia. Podkreśla przez to, że świętości nie da się pojąć bez Boga, jako źródła i celu. Widzi zło w świecie, grzech, którego źródłem jest szatan, oddziałujący na człowieka, zwłaszcza świętego, ale w osobach bohaterów nie załamuje bezsilnie rąk nad grasującym złem. Jego bohaterów ogarnia gwałtowana namiętność walki w celu usunięcia zła i zainicjowania panowania Chrystusa. Jest przekonany, że tam, „gdzie w głębi człowieka nie ma miernoty czy fałszu, tam może istnieć tylko jedna z dwu postaw życiowych: za lub przeciw Chrystusowi".[21]

Grzech jest źródłem smutku człowieka i prowadzi do zguby. Jego siła jest tak wielka, że przezwyciężenie go przekracza możliwości człowieka. Tylko Kościół nie boi się grzechu, walczy z nim, chociaż w nim samym zło też istnieje. Kościół jest otwarty dla wszystkich, przywracając utraconą radość i dziecięctwo Boże.[22]

Człowiek staje wobec wyboru: Bóg czy szatan. Odkupienie człowieka przez Chrystusa żąda od ludzi bezwzględnego zdecydowania się pójścia na jedną lub drugą stronę. Dlatego Bernanos nie znosi przeciętności i miernoty. Po mistrzowsku ukazuje istotę duszy płytkiej i miernej. „Ogląda się na wszystkie strony, pełna opanowania i rozwagi, można by rzec pełna łagodności. Nigdy nie podniesie głosu wobec wyższych, ale za to niższym boleśnie daje odczuć swoją przewagę społeczną. Panicznie boi się świętości i pilnie czuwa, aby ją zdyskwalifikować – rozumie się w imię ideału – gdy tylko nadarzy się po temu okazja".[23] Miernota jest połowicznością i prowadzi do wypaczeń życia religijnego, hipokryzji i egoizmu, stanowi zaporę dla Królestwa Bożego. Tylko świętość prowadzi do radykalnego usunięcia zła, a tę zdobywa się tylko w ciągłej współpracy z łaską Bożą.[24]

Świętość to nie tani sentymentalizm, ale zdecydowanie, silna wola, która wzmocniona łaską, każdą przeszkodę tamującą człowiekowi dojście do Boga, potrafi przezwyciężyć. Drogą do świętości jest modlitwa, idea dziecięctwa Bożego (ufność), rozkochanie się w Ewangelii i miłość do Matki Bożej. Świętości nie można osiągnąć bez łaski, jest ona bowiem najściślejszym, mistycznym zjednoczeniem się człowieka z Bogiem przez miłość. Chodzi o to, by człowiek zatopił się w działaniu Bożym, bowiem Bóg przemawia przez przypadki codziennego życia dając dowody swej miłości (idea wszechmogącego działania łaski Bożej). Do świętości są wezwani wszyscy, choć nie w jednakowy sposób, w zależności od rodzaju powołania kształtuje się też droga jej realizacji. Elementem wspólnym i podstawowym dla wszystkich jest zjednoczenie się z Chrystusem, pełnią świętości, który jest źródłem i wzorem dla każdego człowieka.[25]

Ks. Mirski zauważa, że święty Bernanosa jest mistykiem, którego zadaniem jest walka ze złem przez cierpienie razem z cierpiącym Chrystusem. Uwidacznia się tu wpływ św. Jana od Krzyża. Główny bohater powieści wciela w życie najważniejsze założenia mistycznej szkoły karmelitańskiej. Pracuje nad harmonijnym, wszechstronnym rozwojem władz duszy, bez specjalnego uprzywilejowania którejkolwiek z nich. Dowartościowuje rolę modlitwy i przez całe życie dąży do coraz doskonalszego ogołacania siebie ze wszystkiego, co nie jest Bogiem. Przechodzi zarówno pierwszy stopień ogołocenia – moc zmysłów, jak i moc umysłu, kiedy będzie zmagał się o zachowanie i pomnożenie wiary, nadziei i miłości, by w końcu, uznając swoją niemoc, szukać w Bogu pomocy i oddać Mu się bez zastrzeżeń.

2. Przemiany w teorii kaznodziejstwa

Ks. Mirski był przede wszystkim znawcą literatury, polonistą, wiemy jednak, że przypadło mu w udziale także wykładanie teorii kaznodziejstwa. Związane to było z samą koncepcją homiletyki, którą bardzo często sprowadzano do retoryki. Nie znamy szczegółów związanych z wykładami homiletyki, gdy jej wykładowcą był ks. Władysław Mirski. Nie pozostały żadne wykłady, ani sugestie dotyczące podręczników, z których mógł korzystać. Wiemy jedynie, że czas jego wykładów związany był z wielkimi przemianami, jakie zaczęły się dokonywać w kaznodziejstwie. Trzeba te nowe tutaj zasygnalizować, bo one niewątpliwie musiały wpłynąć na treść wykładów we włocławskim seminarium. To przekonanie wypływa z analizy twórczości homiletycznej autora, w której można zauważyć próby wykorzystania najnowszych tendencji homiletycznych, o czym szerzej powiemy w następnym punkcie.

Początek XX wieku przyjmuje się jako czas narodzin współczesnego ruchu homiletycznego. Szczególną rolę odegrał rok 1917. Wówczas bowiem Kodeks prawa kanonicznego w kan. 1329 określił głoszenie kazań jako „gravissimum officium", a encyklika Benedykta XV *Humani generis redemptionem* została nazwana „wielką kartą kaznodziejstwa".[26]

Benedykt XV nakreślił wzorcowy obraz kaznodziei, wskazał na cel kaznodziejstwa, rodzaje i sposób przepowiadania, omówił pewne podstawy teologiczne kaznodziejstwa, a także podał wiele wskazań praktycznych. Zwracając uwagę na problem znalezienia i zastosowania nowych form kaznodziejskich, które miały stać się jednym z elementów kaznodziejstwa, papież zainicjował tym samym wielki ruch skupiony wokół odnowy formy kaznodziejskiej.[27]

Ruch ten, mimo że zdawał sobie sprawę z roli, jaką odgrywa w przepowiadaniu sama treść i kwalifikacje przepowiadającego, mając świadomość, że nie można kaznodziejstwa sprowadzić do wymiaru retoryki, bo jest to dziedzina teologiczna, skupił się przede wszystkim na zagadnieniu – jak głosić. W tym nurcie odnowy szczególną rolę odegrali: bp Paul Wilhelm Keppler (1852-1926), bp Ottokar Prohaszka (1858-1927), bp Tihamer Toth (1889-1939), ks. Robert Linhardt (1893-1958).[28]

Szczególną zasługą Kepplera było propagowanie kaznodziejstwa biblijnego opartego na tzw. egzegezie homiletycznej. Egzegeza ta nie polegała na wykorzystaniu zasad analizy naukowej, lecz na osobistej refleksji nad tekstem biblijnym celem wydobycia głównej myśli perykopy. Tę metodę nazywa się egzegezą budującą. Korzystając z tej metody, Keppler tworzył teorię homilii, podkreślając, że powinna ona zawierać trzy elementy: *explicatio*, *doctrina*, *aplicatio*. Ważna jest też dla niego strona formalna homilii czy kazania. Dlatego też kaznodziejstwo Kepplera charakteryzuje się troską o drobiazgowe wykończenie stylistyczne i oratorskie. Z artyzmem stylistycznym łączy on mistrzostwo retoryczne, wyrażające się m.in. upodobaniem do apostrofy. Jego retoryka apeluje i do rozumu, i do uczucia, choć szczególną jego siłą jest apel do uczucia. Naturalna głębia myśli, będąca wyrazem jego głębokiej osobowości, łączy się z siłą wyrazu.[29]

Drugim rzecznikiem odnowy kaznodziejstwa był bp Prohaszka. Szczególną cechą jego kaznodziejstwa jest namaszczenie płynące z osobistej świętości oraz ogień miłości Chrystusowej. Właśnie osobistą świętość uważał on za źródło prawdziwego oddziaływania. Słuchaczy porywał żarem wewnętrznego ognia. Nie zważał na układ poszczególnych części, ale pilnował sam i od innych wymagał tego, co jest istotną formą w kazaniu: dobrego przygotowania, właściwego materiału i umiejętnego przedstawienia prawdy.[30] Nową formę kaznodziejską widział także w doborze aktualnych tematów kazań, w przytaczaniu dobrych i trafnych przykładów, od których chętnie rozpoczynał kazanie oraz w bardzo żywym stylu i obrazowym języku.[31]

Do grona pionierów odnowy kaznodziejstwa współczesnego należy także bp T. Toth. Był mistrzem kazań katechizmowych o charakterze apologetyczno-moralnym. Umiał mówić do ludzi i potrzeb swego czasu (do niego odnosi się stwierdzenie:

w jednej ręce Ewangelia, w drugiej gazeta). Cechą charakterystyczną jego poglądów homiletycznych w zakresie metodyki głoszenia kazań jest wirtualny dialog kaznodziejski. W dziedzinie formy homiletycznej nie uzależnia się od żadnego schematu. Mówi sposobem jakby filmowym, przesuwając przed słuchaczami obrazy, porównania i przykłady jako ilustracje myśli i prawd religijnych. Wymowa, styl i głos kaznodziei mają być – zdaniem Totha – naturalne, bez pompy, bez pustej frazeologii.[32]

Według Totha kaznodzieja jest skrępowany tylko trzema warunkami: 1) ma głosić naukę Chrystusa, 2) mówić tak, by go chętnie słuchano, 3) aby po kazaniu słuchacze stali się lepsi. Skuteczność kaznodziejstwa – jego zdaniem – uzależniona jest w dużej mierze od osobowości kapłańskiej kaznodziei, dlatego też wymaga od kaznodziei osobistej świętości i znajomości życia, zachęca do codziennego rozmyślania i sumiennego przygotowania się do kazania, które powinno trwać cały tydzień.[33]

Kolejnym przedstawicielem ruchu odnowy homiletycznej był ks. Robert Linhardt z Monachium. Zwracał on uwagę na nowoczesność w kazaniu. Podkreślał, że Ewangelię należy głosić w sposób nowoczesny, jednak nie przez naginanie treści, ale przez nową formę. Mówi on o kazaniu w dowolnej formie. Tego typu kazanie chce przede wszystkim wywołać wstrząs i wzruszenie; głębokie przeżycie i przejęcie się prawdą, by doprowadzić słuchacza do decyzji, a jednocześnie wywołać w nim pewien nastrój. „Kazanie o swobodnej formie płynie z żywego serca do żywych dusz, aby rodzić w nich życie duchowe. Zna reguły, ale korzysta z nich swobodnie, dla porwania i doprowadzenia słuchaczy do celu. Forma ta posługuje się chętnie metodą indukcyjną współdziałania ze słuchaczami, aby uczynić ich współtwórczym zespołem. [...] Nie podaje nakazów, ale przez rozważanie i pobudki doprowadza do decyzji woli".[34] „ Umacniam się w przekonaniu – pisał Linhardt – że kazanie jest rozmyślaniem, rozmyślaniem zespołowym. Powodzenie kazania nie może wyrastać przede wszystkim z zewnętrznej sztuki wymowy, ale z postawy duchowej kaznodziei. Dopiero, gdy w głębi swej jest ono „rozmyślaniem, rozumiemy, dlaczego np. Newman mógł korzystać z rękopisu podczas kazania bez umniejszania wrażenia".[35]

Reasumując poglądy wyżej wymienionych autorów na temat odnowy form kaznodziejstwa można powiedzieć, że: 1) zmiana w formie to nie jedyny sposób reformy; 2) żadna forma nie zastąpi ducha Bożego, gorliwość kaznodziei; 3) żadna forma nie zastąpi sumiennego przygotowania się do kazania; 4) trzeba odróżnić formę istotną kazania (duch Boży u kaznodziei i jego dar, opanowanie, przejęcie się i staranne wyrażenie treści) od formy technicznej (oprawa zewnętrzna, układ treści, schemat); 5) kazanie ma być żywym organizmem, a nie martwym schematem; 6) musi ono uwzględniać aktualność tematyki, właściwe przykłady, odpowiedni styl, odpowiednio krótki czas; 7) kazanie wymaga znajomości Biblii, teologii, znajomości człowieka i jego problemów, a przede wszystkim świętości kapłańskiej.[36]

Przywołanie w tym miejscu tych właśnie autorów i ich poglądów na temat kaznodziejstwa powinno nam ułatwić wydobycie i zrozumienie treści i praktyki kaznodziejskiej ks. Mirskiego. Choć trzeba tu zaznaczyć, że oprócz tego kierunku, upatrującego odnowę kaznodziejstwa w odnowionej formie

i metodzie, rozwijały się jeszcze dwa kierunki związane z odnową biblijną, ruchem liturgicznym, ruchem katechetycznym i ekumenizmem, mianowicie kierunek związany z odnową treści (ruch kerygmatyczny) i kierunek zmierzający do zbadania i wypracowania teologicznych podstaw kaznodziejstwa. O tych dwóch nurtach wspominamy tylko dla całości obrazu, ponieważ ich wpływ na ks. Mirskiego, ze względu na czas ich rozwoju, nie mógł być tak doniosły jak nurt formalnej odnowy.

Otóż w latach trzydziestych XX w. zauważono postępującą laicyzację życia, osłabienie wiary, zanikanie praktyk religijnych i te negatywne procesy wiązano z kryzysem kaznodziejstwa. Dostrzeżono, że istotnym problemem kaznodziejstwa nie jest zewnętrzna forma, ale treść, nie „jak", ale „co" przepowiadać. Zaczęto podkreślać, że kaznodziejstwo nie może być popularyzacją teologii, ale głoszeniem Ewangelii, Bożego planu zbawienia. Punktem centralnym w takim kaznodziejstwie ma być mowa zbliżona do mowy i języka Ewangelii. Na tym gruncie zrodziła się tzw. teologia kerygmatyczna, nastawiona na rozwój życia chrześcijańskiego. To właśnie ruch kerygmatyczny uświadomił prawdę, że przepowiadanie jest aktualizacją zbawienia, opartą na Piśmie Świętym, w ramach aktualnej rzeczywistości. Ruch ten nie wypracował jednak zasad pozwalających w sposób pełny odczytać kerygmat biblijny, który ma być głoszony. Nie wystarcza bowiem odczytanie treści biblijnych w oparciu o kontekst liturgiczny i tzw. wyczucie, potrzeba jest zastosowania historyczno-krytycznej egzegezy, która dopiero gwarantuje wierność Słowu Bożemu. Do uświadomienia sobie tej prawdy i zastosowania jej w praktyce Kościoła przyczynili się homileci protestanccy oraz enyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943), która stała się momentem zwrotnym w stosowaniu zasad hermeneutyki biblijnej w przepowiadaniu.[37]

Z ruchu kerygmatycznego wyrosła współczesna odnowa homiletyczna, zmierzająca do wypracowania teologicznych podstaw kaznodziejstwa. Stawiając pytania o istotę kaznodziejstwa, o jego zasady, cel i skuteczność zbawczą, ruch ten daje pogłębione spojrzenie na słowo Boże (do tej pory dostrzegano tylko poznawczy charakter Słowa Bożego), a tym samym nowe spojrzenie na wiarę (wiara jako pełna zawierzenia i ufności odpowiedź na Boże wezwanie, a więc wiara personalistyczna wraz z jej konsekwencjami życiowymi), a także formułuje nowy cel przepowiadania (już nie tylko przyjęcie głoszonych prawd religijnych i zasad moralnych), ale służba osobowej wierze, w której obok momentu intelektualnego i wolitywnego doniosłą rolę odgrywa moment personalny i egzystencjalny. Taka koncepcja kaznodziejstwa prowadzi do zastąpienia kazań katechizmowych homilią, która obok elementu noetycznego posiada element egzystencjalny, personalny i mistagogiczny.[38]

IV. Dorobek kaznodziejski

Mając na uwadze powyższe uwarunkowania, zarówno literackie jak i kaznodziejskie, spróbujemy w ich świetle przyjrzeć się dorobkowi kaznodziejskiemu ks. Mirskiego. Na dorobek ten składały się przede wszystkim rozważania i kazania drukowane w „Ładzie Bożym" oraz jedno niewielkie opracowanie z zakresu teorii przepowiadania.

1. Teoria kaznodziejstwa

Zainteresowanie ks. Mirskiego twórczością Bernanosa, który w swoich powieściach kreśli różne postacie kapłanów, nie zawsze pozytywne, zaowocowało pogłębioną refleksją na temat roli kapłana w przepowiadaniu słowa Bożego. Mirski zajmuje się przede wszystkim problemem skuteczności słowa Bożego rozpatrywanej od strony ludzkiego współdziałania i służby, nie zaś od strony łaski.[39]

Głoszenie słowa Bożego to jeden z najważniejszych zadań, ale i najcięższych trudów Kościoła. Można mówić o istnieniu jakiegoś mistycznego związku między słowem Bożym a życiem kapłana, który uwidacznia się nie tylko na ambonie, ale rozpoczyna się od święceń i trwa do końca życia. Słowo Boże trwa w duszy kapłana, a troska o skuteczność głoszonego słowa staje się jego codziennym chlebem. Ta troska, mająca swe miejsce w duszy kapłana, potęguje się na ambonie, wywołując nawet fizyczny ból. Będąc świadomym, że słowo Boże powinno rodzić się w duszach słuchaczy, kaznodzieja staje wobec problemu odróżnienia autentycznego słowa Bożego od słowa bez większej wartości, od słowa czysto ludzkiego. Ten problem narasta też zwłaszcza wówczas, gdy kaznodzieja sam nie może poradzić sobie z daną prawdą, np. jak pogodzić sprawiedliwość Bożą z ciągle dziejącą się krzywdą. Żeby mógł on tę prawdę skutecznie głosić, sam musi się z nią uporać. „Prawda w słowie Bożym zawarta, jest zbawcza, oświecająca i krzepiąca, ale bolesna zarazem i twarda dla człowieka, co korzeniami swej duszy wrósł w ziemię. Skuteczność tej prawdy tylko bólem się zdobywa. Sama też musi przeorać duszę kapłana – by mogła na innych skutecznie działać".[40]

Nie da się podawać gorących i palących słów Pana przez delikatne szczypce miłych słów, nie da się prawdy Bożej, tak wielkiej i potężnej, przykroić na miarę ludzką. Kaznodzieja nie może być tylko literatem, pragnącym z ambony zrobić katedrę retoryki. Nie może szukać siebie zamiast Boga. Powinien ciągle pamiętać o odpowiedzialności za słowo przed Bogiem. Prawda Boża zawarta w Piśmie Świętym jest bezwzględna i jasna i nie wolno jej wypaczać przez naginanie jej do egoistycznych i ziemskich celów człowieka.[41] „Ponad zasób słów trzeba mieć większy zasób miłości Bożej, skąd pły-

nie siła i potęga naszego słowa, bo bogactwo jego jest tylko martwym materiałem, mającym być ożywionym przez cierpienia, miłość i własne przeżycia lub wczucie się – słowem przez bogactwo naszego ducha".[42]

W skuteczności przepowiadania słowa Bożego pierwszorzędną rolę odgrywa osobista świętość kapłana, jej brak może utrudnić, a nawet uniemożliwić przyjęcie Bożej prawdy. „Podobnie jak w świecie materialnym katastrofa bogacza stwarza setki bezrobotnych, tak w świecie ducha bankructwo osoby wybranej przyprawia o upadek duchowy wielu pospolitych".[43]

Ważna jest też aktualizacja treści biblijnych. W tej aktualizacji pomocna może być dla kaznodziei powieść. Pisarz idzie do ludzi ze słowem, lansującym pewne ideały, proponującym konkretne rozwiązania, wierząc, że jest zdolny zmienić w ten sposób dusze i społeczeństwo. Powieść jest odbiciem życia i zarazem na życie wpływa, dlatego kaznodzieja nie może tego nie widzieć. Tym bardziej, że on też idzie do ludzi, do ich spraw i powinien je rozwiązywać według nauki Chrystusa. Rozwiązania sugerowane w literaturze mogą stanowić doskonały punkt wyjścia do przedstawienia rozwiązań Bożych.[44]

W prezentacji treści Bożych nie można też zapomnieć o formie. Słowo Boże domaga się odpowiedniej szaty językowej, jasności, dokładności, prostoty, obrazowości. „Piękno formy ułatwia przyjęcie treści, co zresztą wymagane jest ze względów kompozycyjnych: wzniosłość sprawy Bożej musi mieć odpowiednią szatę artystyczną".[45] Wszystkie te kwestie nie mogą być ani przeceniane, ani nie doceniane: „czasem spotyka się jednostki, co ufne w swą oratorską, mało dbałą treść [...] giną w potokach słów piękno brzmiących, lekkich, wymuskanych, a w gruncie rzeczy nic nie znaczących. Jest to zmanierowanie predyspozycji krasomówczej, nie kształconej i nie pogłębianej przez kaznodzieję. Ale też nierzadko spotyka się takie ubóstwo słowa, tak ciągłe przewijanie się tych samych wyrażeń i zwrotów, brak rytmiki zdania, należytego układu myśli, ich stopniowania, dramatycznego ujęcia poruszanego tematu, że słuchacza męczy te melancholijne, a dobre usposobienie [...], lękliwe gdzieś chowanie się w zakamarkach duszy, które miasto szeroko się roztworzyć, skula się w sobie i obronne przyjmuje postawy przed słyszanemi prawdami. Wielka w tym wina braku troski o piękną formę".[46]

Skuteczność słowa głoszonego przez kaznodzieję zależy też od odbiorcy. Szczególnie trudne mogą być dla głosiciela słowa te chwile, kiedy słuchacz nie rozumie głoszonych treści, bądź nie chce ich zrozumieć, kiedy w kazaniu nie szuka Boga i wypełnienia Jego woli. „Gdy mówca, miłością Boga uniesiony, do Boga wszystkich prowadzić by pragnął, aby uwolnić człowieka od grzechu i do Bożego dziecięctwa promienną miłości pokazać

drogę – słuchacz, błyskotliwości formy tylko wypatrując, wdzięku słowa, rozkoszy estetycznej szukający, upaja się zmysłami, na nizinie ziemskiej zostaje i do domu wraca nie takim, jakim był, ale bardziej jeszcze w przyziemności owej umocniony".[47]

2. Praktyka kaznodziejska

W krótkim szkicu jest niezwykle trudno przedstawić cały dorobek kaznodziejski ks. Mirskiego. Trzeba by bowiem zatrzymać się zarówno nad tworzywem tematycznym, samą treścią, sposobem jej prezentacji i językiem, za pomocą którego autor komunikuje swoje myśli i nawiązuje dialog ze słuchaczem. W tym miejscu skupimy się na wybranych tylko elementach, szczególnie tych, które mają związki z wyżej prezentowanym tłem historycznym.

A. Tworzywo i treść

Można mówić o dwóch źródłach kaznodziejstwa ks. Mirskiego: pierwszym i podstawowym jest Ewangelia, drugim – teksty liturgiczne, zwłaszcza mszalne. Korzystanie właśnie z tych źródeł wpływa na przekazywana treść, która koncentruje się przede wszystkim wokół człowieka, który jest wezwany przez Boga do osiągnięcia świętości.

a) Ewangelia i człowiek

Charakterystyczną cechą kaznodziejstwa księdza Mirskiego jest jego zakotwiczenie w przekazie ewangelicznym. Wszystkie teksty dotyczą Ewangelii przeznaczonej na daną niedzielę roku. Autor umiejętnie przybliża postać nauczającego Jezusa, który ciągle wychodzi na spotkanie z człowiekiem, przez co nie jest tylko wydarzeniem historii, ale jest obecny w aktualnym życiu Kościoła. Tę cechę kaznodziejstwa ks. Mirskiego dobrze uchwycił jeden z recenzentów jego rozważań: „Autor posiada cenną właściwość, jako subtelny pisarz, a jednocześnie głęboki psycholog rzuca nauki świąteczne jak piękne barwy haftu na kanwę wydarzeń. Stąd też w każdym kazaniu powstaje tło, które w miarę dalszego myślowego przesuwania się tworzy przesuwające się obrazy z życia Zbawiciela, a te z kolei działają mocno na wyobraźnię wzrokową i myślową czytelnika. Przez te dwa jakby aparaty nadawczo-odbiorcze autor dochodzi do wytkniętego celu – do sumienia i duszy ludzkiej. Zasadniczy cel książki został osiągnięty. Czytelnik wraz z autorem biorąc książkę do ręki pyta: Panie, do kogo pójdziemy? Zamykając książkę musi wraz z autorem odpowiedzieć: Ty jeden słowa żywota wiecznego masz".[48]

Ten sposób przedstawienia Ewangelii, jako pierwszego źródła przepowiadania, jest potwierdzeniem wrażliwości autora na nowe tendencje w kaznodziejstwie. Szczególnie widoczny jest tu wpływ tzw. egzegezy homiletycznej,

czyli budującej, która postawiła sobie za cel wyjaśnić fakt biblijny, ukazać jego przesłanie i pokazać jego aktualność dzisiaj. Ks. Mirski podejmując nawet problemy dogmatyczne, katechetyczne nie odrywa ich od przekazu biblijnego, lecz z niego te prawdy wyprowadza. Punktem centralnym jest Chrystus: On mówi o sobie, Ojcu, Duchu Świętym, o Kościele, On ciągle zwraca się do każdego człowieka. „Obrazy przesuwają się przed naszymi oczyma, przybrane w szaty kunsztowne, a jednocześnie, jakby metodą kontrastu, jawi się na ich tle prosty, nieskazitelny obraz Chrystusa, ku któremu myśl nasza biegnie. Bóg – Człowiek zniża się ku nam i patrzy z miłością na każde najdrobniejsze nawet przeżycie nasze, zbliża się ku naszemu sercu."[49]

Zainteresowanie Ewangelią znajduje swoje dopełnienie zainteresowaniem się człowiekiem, jego aktualnymi problemami. W twórczości ks. Mirskiego tym zasadniczym problemem jest człowiek, który przeszedł koszmar wojny i został postawiony w nowej rzeczywistości. Warto podkreślić, że wszystkie odniesienia, nawet do najtragiczniejszych momentów, przeniknięte są duchem nadziei. Autor stara się pokazać jak doświadczenie wojny powinno wpłynąć na kształtowanie nowej rzeczywistości. Wraca do myśli, że dokonującym się przemianom zewnętrznym musi towarzyszyć wewnętrzna przemiana człowieka, której mocą jest sam Bóg. „Człowiek współczesny przechodzi straszną chorobę. Umysł jego pogrąża się w ciemności. Wolę rozkłada niemoc. Serce nie znajduje trwałego przedmiotu miłości. Dlaczego? Za daleko odbiegł od swego światła, siły i szczęścia – od Boga. Nie Duch Boży nim kieruje.

Wołamy o zmiany, pragniemy ich całą duszą. Ale nikogo nie uratują choćby najlepsze urządzenia. [...] Ratunek jest w zmianie samego człowieka, w sięgnięciu do prawdziwych źródeł życia duchowego. Tylko Duch Boży ożywia ducha ludzkiego, zapładnia go wielkimi myślami, budzi bohaterstwo, daje wytrwałość".[50]

b) Człowiek wezwany do świętości

Właśnie przemiana człowieka, która jest drogą do świętości jest dominantą rozważań ks. Mirskiego. Znając jego rozważania na temat twórczości Bernanosa bez trudu można odkryć te same tendencje, tam zawarte, w opracowaniach homiletycznych.

Nasz autor jest konsekwentny w swym przekazie. Uczy: grzech jest największym nieszczęściem człowieka, natomiast największym jego szczęściem jest osiągnięcie świętości. Między grzechem a świętością rozgrywa się dramat życia każdego człowieka. W dramacie tym można odnieść zwycięstwo tylko w ścisłej jedności z Chrystusem. Ks. Mirski uwrażliwia więc na działanie szatana, sprawcę grzechu. Pokazuje obszary jego działania, efekty grze-

chu w życiu społecznym i indywidualnym.[51] Wzywa do wytrwałej pracy nad sobą, do pokuty i nawrócenia, podkreślając, że w zmaganiu się z grzechem nie ma miejsca na bierność, miernotę, mdłe uczucia, potrzeba natomiast autentycznej pokuty, nawrócenia, odważnego odrzucenia i potępienia zła.[52] Wskazuje jednocześnie na źródło zwycięstwa – na Chrystusa. Ten motyw powraca jak echo w każdym rozważaniu. Czytelnik odnosi nieodparte wrażenie, że mimo słabości nie jest sam, jest wezwany do zwycięstwa nad grzechem, a to dokona się w otwarciu na działanie Boga, bo On jest tylko źródłem życia i szczęścia, On jeden przywraca światło, On jeden jest źródłem świętości. A świętość życia chrześcijanina jest naczelnym zadaniem pracy duchowej, zjednoczenie z Bogiem największą wartością człowieka.[53]

c) Wzrastanie w świętości

Ks. Mirski mówiąc o świętości wskazuje środki, które do niej prowadzą. Wiele miejsca poświęca życiu sakramentalnemu z uwypukleniem roli sakramentu Chrztu, Pokuty i Eucharystii. To właśnie Eucharystii przypisuje szczególną rolę w rozwoju życia duchowego, czego świadectwem jest cała seria rozważań związanych z tajemnicą Mszy św. W oparciu o teksty biblijne i liturgiczne danej niedzieli autor wprowadza swoich słuchaczy w poszczególne modlitwy, gesty, przybliżając tym samym sprawowaną tajemnicę, wtajemniczając coraz głębiej w pełne w niej uczestnictwo. Można określić te rozważania jako homilie mistagogiczne.[54]

Dużą rolę w rozwoju życia duchowego przypisuje autor także modlitwie. Określa ją jako istotną potrzebę ludzkiej natury, znak uległości wobec Boga, spełnienie obowiązku stworzenia wobec Stwórcy, podstawowy, konieczny środek, dzięki któremu osiąga się poczucie moralne, poczucie piękna, a głównie zdobywa się ducha świętości.[55]

d) Treści dogmatyczne

W prezentacji dorobku kaznodziejskiego ks. Mirskiego nie można nie wspomnieć treści dogmatycznych. Są one obecne szczególnie w rozważaniach w 1947 r. Takie było po prostu zapotrzebowanie. W Polsce uwidacznia się laicyzacja życia, osłabienie wiary, zaniechanie praktyk religijnych, wzrasta niebezpieczeństwo ateizmu. Odpowiedzią na te zagrożenia są kazania przybliżające treści wiary. Przy czym w twórczości naszego autora te treści nie pojawiają się jako systematyczny wykład katechizmowy, lecz związane są one z kontekstem biblijnym danej niedzieli i okresem liturgicznym. Ze szczególną troską ks. Mirski ukazuje biblijny obraz Boga, tajemnicę Kościoła oraz rolę Maryi i świętych w historii zbawienia.

B. Elementy formalne

Z bogactwem treści prezentowanych rozważań ks. Mirskiego współgra odpowiednia forma. Autor, będąc doskonałym polonistą i uwzględniając wymogi stawiane wówczas przez teorię kaznodziejstwa, okazał się mistrzem formy. Każde jego opracowanie ma swoją własną strukturę, którą można by nazwać dialogową: Bóg w Jezusie Chrystusie wychodzi do człowieka, zaprasza go do wspólnoty ze sobą, oczekując konkretnej odpowiedzi. W ten dialog Boga z człowiekiem włącza się cały świat, przyroda niejako uczestniczy w rozgrywającym się dziele, postacie z „wczoraj" stają się bliskie dzisiejszej rzeczywistości. Czytelnik obligowany jest do włączenia się w rozważanie, nie może stanąć z boku. Także autor zaznacza swoją obecność, swoje świadectwo wiary w żarliwych wezwaniach, płynącej z głębi serca modlitwie.

W twórczości kaznodziejskiej ks. Mirskiego odnajdujemy wiele elementów formalnych propagowanych przez twórców odnowy kaznodziejstwa: dbałość o perfekcyjne wykończenia stylistyczne i oratorskie, upodobanie do apostrofy, oddziaływanie na rozum i uczucia, żywy styl, obrazowy język, naturalność, dialog ze słuchaczem, aktualność problemów.

Istotę wartości dorobku kaznodziejskiego naszego autora zawierają recenzje A. Grafa i J. Święcickiego. Pierwszy z nich stwierdza: „dojrzałem bogactwo myśli głębokiej, przybranej w piękną formę [...]. Była w tym nastrojowość przesycona poezją, splecioną w jedną całość z zagadnieniami odnoszącymi się do spraw codziennych, do postępowania człowieka, gdy chodzi mu o chleb powszedni, potrzebny do życia. [...] Od pierwszych stron książki widzimy pewność głęboką drogi, którą człowiek winien obrać [...].

Myśl snuje się konsekwentnie, nieustępliwie, wsącza się w serce czytelnika, budzi zainteresowanie, żal za występki popełnione, łagodzi ból, uśmierza troski. Zadziwia po prostu łatwość porównań i ich bujność, a z drugiej strony zauważa się pracę niebywale staranną nad wykończeniem formy językowej, która się mieni pięknem słowa".[56]

Ten pogląd podziela J.M. Święcicki: „Autorowi udało się urzeczywistnić postulat nowoczesnej homiletyki, gardzącej przesadną barokową retoryką, zmierzając do osiągnięcia możliwie oszczędnymi środkami jak największej prostoty, bezpośredniości i szczerości wyrazu. Do urzeczywistnienia tej koncepcji bardzo się nadaje godny wyróżnienia styl operujący krótkimi zdaniami, układającymi się jednak w pewną rytmiczną całość, styl będący przeciwstawieniem patosu i frazeologii. Bierze za serce piękna polszczyzna."[57]

* * *

Wiele miejsca poświęcono w tym opracowaniu literackim dokonaniom i zainteresowaniom ks. Mirskiego. Choć w założeniach bardziej chodziło

o pokazanie go jako profesora homiletyki i kaznodzieję. Okazuje się, że ten pierwszorzędny cel, bez odniesienia do literatury, do zainteresowania się przemianami w literaturze francuskiej, nigdy nie mógłby być zrealizowany. Klucz do zrozumienia dorobku homiletycznego znajduje się właśnie w twórczości literackiej. Tam odnajdziemy życiowe „credo" naszego autora: powołaniem człowieka jest osiągnięcie świętości. Dążenie do niej, to zadanie całego życia. Zostanie ono osiągnięte, gdy człowiek w pełni odda się Bogu. I takie jest też ostateczne przesłanie rozważań homiletycznych i tych teoretycznych i praktycznych: tylko święty kaznodzieja może skutecznie głosić Ewangelię Chrystusa, wzywać do bezkompromisowej walki z grzechem i prowadzić do świętości, do zjednoczenia z Bogiem.

Kaznodziejstwo ks. Władysława Mirskiego cechuje wierność Ewangelii, chrystocentryzm i znajomość człowieka. Głębokie treści autor przekazuje w równie pięknej formie, przez co jego teksty nawet po 50 latach, nie tracą na wartości.

PRZYPISY

[1] Por. *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 77-165; *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997.

[2] Por. T. Lewandowski, *Profesorowie homiletyki*, w: *425 lat... Profesorowie...*, dz. cyt., s. 66-71.

[3] Por. W. Giszter, *Wspomnienie o śp. ks. dr. Władysławie Mirskim*, „Kron. Diec. Włocł." 44(1957) s. 277-283; K. Rulka, *Mirski (Miemiec) Władysław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 488-493.

[4] Por. K. Rulka, art. cyt., s. 488-493.

[5] „Współcz. Ambona" 2(1947) s. 773-777; 3(1948) s. 728-782.

[6] W. Mirski, *Do kogo pójdziemy*, Włocławek 1947.

[7] „Aten. Kapł." 26(1926) s. 268-281.

[8] „Aten. Kapł." 28(1931) s. 28-48.

[9] „Aten. Kapł." 31(1938) s. 251-267, 352-369, 452-470.

[10] Por. A. Gryf, *Do kogo pójdziemy. O książce ks. dra W. Mirskiego*, „Ład Boży" (ŁB) 1947, nr 20, s. 7; ŁB 1947, nr 13, s. 5; J.M. Święcicki, *Do kogo pójdziemy* (rec.), „Tyg. Powsz." z 26 II 1950.

[11] Por. Z. Kwiatkowski, *Dogmatyczny wymiar twórczości kaznodziejskiej ks. Władysława Mirskiego (1896-1950)*, Włocławek 1987 (mszps w BSWł, sygnat.: v 9.29.5).

[12] Por. W. Mirski, *Powieść w świetle etyki*, Włocławek 1930, s. 5-6.

[13] Tamże, s. 7.

[14] Por. tamże, s. 7-9.

[15] Por. tamże, s. 10-11.

[16] Tamże, s. 11.

[17] Por., tamże, s. 12-13.

[18] Tamże, s. 15.

[19] Tamże, s. 17.

[20] Tamże, s. 14.

[21] Tamże, s. 17.

[22] Por. tamże, s. 18-20.

[23] Tamże, s. 26.

[24] Por. tamże, s. 28-36.

[25] Por. tamże, s. 44-50.

[26] Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, Warszawa 1980, s. 20; M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957, s. 27.

[27] Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim, Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 423-4.

[28] Por. tamże, 425.

[29] Por. M. Rzeszewski, dz. cyt., s. 339.

[30] Por. tamże, s. 344-347.

[31] Por. K. Panuś, dz. cyt., s. 426.

[32] Por. tamże, s. 427; por. także., dz. cyt., s. 347-350.

[33] Por. M. Rzeszewski, dz. cyt., s. 349.

[34] Tamże, s. 350.

[35] Cyt. Za : M. Rzeszewski, dz. cyt., s. 351,

[36] Por. tamże, s. 355-357.

[37] Por. K. Panuś, dz. cyt., s. 434-441.

[38] Por. tamże, s. 441-443. Por. także M. Brzozowski, *Dialogiczny charakter przepowiadania*, „Roczn. Teol.-Kanon." 24(1977) 6, s. 97-106; A. Lewek, *Geneza i główne kierunki współczesnego ruchu homiletycznego*, „Stud. Theol. Vars." 12(1974) 2, s. 121-159; H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1989, s. 49n.; E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, Lublin 1977, s. 188n.

[39] Por. W. Mirski, *Bernanosa „Pamiętnik wiejskiego proboszcza"*, dz. cyt., s. 20-23.

[40] Tamże, s. 21.

[41] Por. tamże, s. 23.

[42] *Powieść w duszpasterstwie*, „Aten. Kapł." 28(1931) s. 31.

[43] Tamże, s. 38. Por. tamże, s. 61-62.

[44] Por. tamże, s. 33-39.

[45] Tamże, s. 32.

[46] Tamże.

[47] Tamże, s. 20.

[48] ŁB 1947, nr 13, s. 5.

[49] A. Gryf, *Do kogo pójdziemy. O książce ks. dra W. Mirskiego*, ŁB 1947, nr 20, s. 7.

[5050] W. Mirski, *Do kogo pójdziemy*, dz. cyt., s. 132-9; por. tamże, s. 28, 38, 49, 60, 64, 67, 85, 89,92, 119, 152, 161, 164, 183n. 188, 200, 214, 221, 223, 230, 236.

[51] Zob. tamże, s. 8, 5n, 60, 61, 102, 216, 226.

[52] Zob. tamże, s. 10, 13, 15, 20, 21, 35, 46, 47-8, 152, 189, 208, 225, 234.

[53] Por. *Rozsławię Imię Twe*, ŁB 1947, nr 1, s. 1-2; *Najświętsza Rodzina*, ŁB 1947, nr 2, s. 1-2; *Ku prawu Bożemu*, ŁB 1947, nr 4, s. 1; *Pan wybawieniem moim*, ŁB 1947, nr 5, s. 1; *Umocnij kroki me*, ŁB 1947, nr 6, s. 1; *Jako synowie najmilsi*, ŁB 1947, nr 10, s. 1; *Wesel się*, ŁB 1947, nr 11, s. 1; *Zmartwychwstanie Pańskie*, ŁB 1947, nr 14, s. 2; *Nasze zwycięstwo*, ŁB 1947 nr 15, s. 1-2; *Pasterz dobry*, ŁB 1947, nr 16, s. 1-2; *Dar z wysoka*, ŁB 1947, nr 18, s. 1; *Z niego*, ŁB 1947, nr 22, s. 1; *Pan świętością moją*, ŁB 1947, nr 25, s. 1; *Pan najwyższy*, ŁB 1947, nr 28, s. 1; *Obrońca duszy mej*, ŁB 1947, nr 30, s. 1-2; *Ja zaś wołam*, ŁB 1947, nr 31, s. 1; *Godnie i chwalebnie*, ŁB 1947, nr 33, s. 1; *Sprawiedliwy jesteś*, ŁB 1947, nr 38, s. 1; *Wielbimy Cię*, ŁB 1948, nr 4, s. 1; *Jezus nasze życie*, ŁB 1948, nr 13-14, s. 3; *Tylko Bóg*, ŁB 1948, nr 31, s. 1; *Nauka Jezusa*, ŁB 1948, nr 39, s. 1; *Życie Boże w nas*, ŁB 1948, nr 40, s. 3; *Ojcze nasz*, ŁB 1949, nr 31, s. 1; *Wybaw nas*, ŁB 1950, nr 1, s. 2-3.

[54] Włączenie tekstów liturgicznych do rozważań następuje w 1947 r., a pod jego koniec pojawiają się serie homilii dotyczących Mszy świętej. Taka forma będzie utrzymana także w roku 1948/49.

[55] Por. np. *Do kogo pójdziemy*, dz. cyt., s. 122-5; *Obrońco duszy mej*, ŁB 1947, nr 30, s. 2; *Pan z nami*, 1947, nr 46, s. 2; *Jej wstawiennictwo*, ŁB 1948, nr 10, s. 1.

[56] H. Gryf, art. cyt., s. 7.

[57] J.M. Święcicki, „Tyg. Powsz." z 26 III 1950.

WALDEMAR ROZYNKOWSKI
KS. WOJCIECH SOWA

KULT ŚW. JADWIGI KRÓLOWEJ W PARAFII NIESZAWSKIEJ
Na przykładzie wyposażenia kościoła parafialnego

Beatyfikacja w 1987 roku, a następnie w dziesięć lat później kanonizacja (1997) królowej Jadwigi skłania nas do poszukiwań miejsc związanych z jej kultem. Jednym z nich jest niewielkie kujawskie miasteczko Nieszawa. Ilustracją tego niech będzie fragment listu postulacyjnego biskupa włocławskiego Antoniego Pawłowskiego do Ojca Świętego Pawła VI z 15 IX 1968 r.: „Między kapłanami i wiernymi utrwaliła się wspólna opinia, o Czcigodnej Jadwidze królowej Polski, że już jest świętą i coraz częściej ujawnia się pragnienie, aby oddawać kult publiczny tejże Słudze Bożej. Szczególnie w niektórych miasteczkach, gdzie znajdują się obrazy lub rzeźby tejże Czcigodnej Sługi Bożej, wspomniany kult kwitnie. I tak w Nieszawie jest kościół parafialny, poświęcony świętej Jadwidze wdowie, patronce Śląska, który w 1468 r. został zbudowany celem uczczenia zwycięstwa nad Krzyżakami pod Grunwaldem w r. 1410, jak również dla Jadwigi królowej Polski, której sława świętości wzrasta coraz bardziej między ludem. W prezbiterium zaś jest obraz Sługi Bożej w tym samym prawie czasie wymalowany. Wierni parafii nieszawskiej Czcigodną Jadwigę królową uważają za patronkę parafii".[1]

Przedmiotem naszego zainteresowania nie jest analiza wszystkich aspektów wynikających z dziejów tego kultu w Nieszawie, ale tylko jego odbicie w zabytkach i wyposażeniu kościoła. W sumie jest ich dziewięć, w tym rzeźby, obrazy, witraże oraz złotnictwo. Chronologicznie powstały one od 1. poł. XVII wieku do lat dziewięćdziesiątych naszego stulecia.

Związki parafii nieszawskiej z kultem św. Jadwigi Królowej zostały do tej pory naświetlone szerzej w dwóch pracach. Pierwsza z nich to monografia poświęcona ks. Wacławowi Kneblewskiemu, proboszczowi nieszawskiemu w latach 1932-1939, który był wielkim czcicielem królowej.[2] Na XX-lecie pontyfikatu Jana Pawła II została wydana druga praca, w której znajduje się materiał źródłowy (relacje uroczystych odpustów ku czci św. Jadwigi Śląskiej i jednocześnie Jadwigi Królowej, listy postulatorów procesu beatyfikacyjne-

go królowej Jadwigi) świadczący o związkach parafii ze św. Jadwigą.[3] Tam też znajdują się ilustracje najstarszych zabytków wyposażenia świątyni nieszawskiej nawiązujące bezpośrednio do kultu królowej.[4] Częściowo ten temat podejmuje także najnowszy przewodnik-katalog zabytków kościoła nieszawskiego.[5] O randze kultu królowej Jadwigi w Nieszawie świadczy fakt, że w wielu najnowszych publikacjach o świętej pojawia się ta miejscowość.[6] Nieszawa została wymieniona kilkakrotnie w materiałach zebranych z okazji procesu kanonizacyjnego i wydanych w Rzymie w 1995 roku.[7] Warto jeszcze nadmienić, że związkom królowej Jadwigi z kościołem nieszawskim zostało poświęconych kilka artykułów na łamach prasy.[8]

Miejscowość, parafia, świątynia

Pierwotną osadę w Nieszawie położoną po lewej stronie Wisły, ok. 8 km w dół rzeki od dzisiejszego miasta Torunia datują archeologowie na koniec IX wieku. Po raz pierwszy została ona wymieniona w źródle pisanym w 1230 roku. Książe Konrad Mazowiecki nadał wtedy krzyżakom gród nieszawski wraz z czterema wsiami.[9] Już w średniowieczu erygowano w Nieszawie parafię. Prawdopodobnie już do końca XIII wieku. W czasie wojen polsko-krzyżackich Nieszawa odgrywała bardzo ważną rolę przyczółka krzyżackiego (po lewej stronie Wisły), dlatego Polacy dążyli do jej odzyskania. Po bitwie pod Grunwaldem w 1410 r. zamek nieszawski znalazł się na krótko w rękach Polaków, by po kilku miesiącach wrócić ponownie pod panowanie krzyżackie. Żądania Polaków w czasie rokowań w Grabowie w 1414 r., wobec krzyżaków, aby odstąpili m.in. Nieszawę, zostały częściowo zrealizowane dopiero po pokoju melneńskim w 1422 roku. Krzyżacy zobowiązali się wówczas odstąpić część lewego brzegu Wisły i zburzyć zamek w Nieszawie.[10]

Zburzenie zamku nieszawskiego w latach 1423-1424 dało początek nowej Nieszawie (zwanej także Dybowem lub Nową Nieszawą), ulokowanej naprzeciw Torunia po drugiej stronie rzeki Wisły. Prawdopodobnie już w latach 1424-1425 miejscowość otrzymała prawa miejskie. Tam też został wzniesiony zamek, który był siedzibą burgrabiego polskiego.[11]

W Nowej Nieszawie wzniesiono także kościół pod wezwaniem Rozesłania Apostołów. Pierwszą wzmiankę o nim posiadamy w roku 1425. Został wymieniony przy okazji nadania Marcinowi z Gaworzyny działki na budowę domu i spichlerza w Nowej Nieszawie. Działka ta leżała naprzeciwko kościoła.[12] Do tego kościoła przeniósł król Władysław Jagiełło w roku 1428 kolegiatę zamkową św. Wita z Kruszwicy.[13] Tytuł kościoła nawiązuje prawdopodobnie do wygranej bitwy grunwaldzkiej, która odbyła się właśnie w święto Rozesłania Apostołów.

Na dynamiczny rozwój Nowej Nieszawy nieprzychylnym okiem patrzyli szczególnie kupcy toruńscy, którzy dostrzegli w niej powstającego groźnego konkurenta. W roku 1431 mieszczanie toruńscy, przy współudziale toruńskiego konwentu krzyżackiego, dokonali napadu na Nieszawę, niszcząc miasto i okupując jego terytorium. Spalono wtedy i zburzono także i kościół. Miasto szybko podniosło się jednak z ruin i kontrowersje między Toruniem a Nieszawą na nowo odżyły. Kiedy w roku 1454 wybuchła wojna 13-letnia mieszczanie toruńscy wymusili na królu Kazimierzu Jagiellończyku wydanie decyzji o zburzeniu Nieszawy. Król w roku 1460 dokonał przeniesienia miasta na inne miejsce. Nowa lokacja nastąpiła we wsi Roskydalino, ok. 32 km w górę Wisły od Nowej Nieszawy.[14]

Początki budowy kościoła po translokacji przypadają na rok 1468, kiedy to Bartłomiej, właściciel Gutowa, ufundował w Nieszawie małą świątynię.[15] Obejmowała ona istniejące do dzisiaj prezbiterium, zakrystię i przyległą kapliczkę św. Anny. W rok później (1469) pap. Pius II przypisał powstającemu kościołowi liczne odpusty.[16] Świątynia otrzymała prawdopodobnie potrójne wezwanie: św. Jadwigi, Najśw. Maryi Panny oraz Rozesłania Apostołów.[17] Pierwszym wezwaniem było niewątpliwie patrocinium św. Jadwigi. Świadczą o tym różne zapiski wizytacyjne.[18] Wiązane ono jest przez tradycję z pamięcią o pierwszej żonie króla Władysława Jagiełły, Jadwidze. Ponieważ królowa Jadwiga nie doczekała się w tym czasie wyniesienia na ołtarze, jako główną patronkę kościoła wybrano jej imienniczkę, księżnę śląską.

Świątynia była orientowana, zamknięta od wschodu prostą ścianą, przechodzącą w szczyt. Przykryta była wysokim dwuspadowym dachem. Do budowy użyto cegieł, z których wiele jeszcze do dnia dzisiejszego posiada wypalone napisy.[19] Sklepienie krzyżowo-żebrowe, duże ostrołukowe okna oraz geometryczne wzory dekoracyjne z ciemniejszych cegieł to wszystko wskazuje na budowlę w stylu schyłkowego gotyku.

Dynamiczny rozwój Nieszawy, a co się z tym wiąże wzrost zamożności mieszczan pobudził pragnienie budowy większego, okazalszego kościoła. Już pod koniec XV wieku przystąpiono do rozbudowy pierwotnej świątyni poprzez dobudowanie nawy. Prawdopodobnie jeszcze przed rokiem 1496 biskup Krzesław z Kurozwęk dokonał konsekracji nowego kościoła.[20] Wzrost pozycji Nieszawy w porównaniu z sąsiednimi miejscowościami spowodował, że biskup Hieronim Rozrażewski przeniósł w tutaj w latach 90-tych XVI wieku nie tylko siedzibę parafii z Przypustu (do tego czasu kościół nieszawski był filialnym) ale i siedzibę dekanatu raciązkiego.[21]

Nawa została złączona z dotychczasowym kościołem (od tej pory pełnił on funkcję prezbiterium) ostrołukową tęczą. W ścianach występowały po trzy

ostrołukowe okna. Wątek gotycki został utrzymany w rombowym układzie glazurowanej cegły. W ten sposób cały kościół prezentuje schyłkowy, późny gotyk, tzw. typu nadwiślańskiego.

Dzwonnica stała początkowo obok głównego wejścia do kościoła. Wisiały na niej trzy dzwony i jedna sygnaturka. Wizytacja z 1582 r. opisuje, że ówczesna dzwonnica była zrujnowana i utrudniała dojście do świątyni.[22] Dlatego postanowiono zamiast dzwonnicy dobudować do kościoła wieżę i na niej zawiesić dzwony. Wieżę budowano w latach 1592-1595. Jej budowniczym był mieszczanin nieszawski Paweł Żuk. Świadczy o tym kamienna tablica erekcyjna (80 x 40 cm) umieszczona na północnej stronie wieży we fryzie pomiędzy drugą i trzecią kondygnacją z następującym napisem: PAVL[VS] RZVC SPES MEA C[H]R[IST]VS AN[NO] DO[MINI] 1592. Inskrypcję wykonano reliefem wypukłym w bordiurze tablicy, pośrodku herb Cholewa, nie wykluczone jednak, że może to być również gmerk kamieniarza.[23] Wieża dominuje nad całym kościołem. Wsparta jest silnymi, wysokimi skarpami w narożach. Posiada ostrołukowy portal i ostrołukowe na ogół blendy i okna. Należy do późnego gotyku, jednakże posiada pewne rysy renesansowe: okrągłe, mocno rozglifione otynkowane okno kruchty i zakończenie niektórych blend wieży wycinkiem łuku lub półkoliście. Mury wznoszą się na wysokość ok. 25 m i są podzielone na pięć kondygnacji. W blendzie wieży nad portalem wyryty jest minuskułą gotycką łaciński napis: *Venite adoremus*. Na południowej ścianie, w drugiej blendzie fryzowej umieszczona jest tablica pamiątkowa Michała Działyńskiego z herbem Ogończyk. Zawiera ona napis: MICH[AEL] DZIALYNSKI A DZIAL[YN]. Działyński umieścił tablicę jako ówczesny starosta nieszawski.[24] Z wizytacji z 1626 r. dowiadujemy się, że na wieży od strony południowej umieszczona była rzeźba ukrzyżowanego Chrystusa i zegar.[25] W tym symbolicznym zestawieniu była zawarta myśl o przemijaniu życia człowieka i szukaniu jego celu w Jezusie Chrystusie.

W latach 1620-1630 dobudowano do nawy dwie kaplice: Matki Boskiej Różańcowej oraz ścięcia św. Jana Chrzciciela. Zdradzają one styl barokowy, o czym świadczą między innymi ich szczyty oraz półkoliście zamknięte duże okna. W narożach oraz pośrodku ścian frontowych znajdują się szkarpy. W ciągu wieków kaplice ulegały licznym zmianom. Początkowo do kaplicy św. Jana wchodziło się osobnym wejściem z zewnątrz kościoła. W celu lepszego skomunikowania kaplic z nawą kościoła wykuto w ścianach po dwa arkadowe przejścia, przemieniając je w nawy boczne, co nadało świątyni układ bazylikowy.[26]

W ciągu wieków kościół wielokrotnie poddawany był remontom. Warto wspomnieć jeden z ostatnich z lat 1951-1952. Dokonano wtedy między

innymi zmiany XVII-wiecznego sklepienia nawy oraz wiązania dachowego i założono strop żelbetowo-pustakowy.

Na zakończenie opisu architektonicznego świątyni nieszawskiej warto przytoczyć wspomnienia wybitnego architekta i malarza Władysława Noakowskiego (1867-1928), Nieszawianina, który tak po latach wspomina kościół: „Najpierwszą budowlą, która zamiłowanie do architektury we mnie wzbudziła, był stary parafialny kościół nieszawski, w którego cieniu w plebanii jako syn miejscowego rejenta w roku 1867 urodziłem się i wychowałem, stary, sczerniały kościół ceglany, gotycki, przez Jagiełłę pod wezwaniem św. Jadwigi stawiony, budowla przysadzista, z wielkimi szkarpami, przez wieki pokiereszowana i poszarpana, obandażowana cała, z białymi barokowymi szczytami i kapliczkami, drewnianą wówczas, na czarno wymalowaną szopą na karawan, z przepięknym bogato rzeźbionym, a całym srebrzystym ołtarzem wielkim i wspaniałymi stallami gdańskiej snycerskiej roboty, arcydziełem jedynym w swoim rodzaju na ziemiach naszych; siadując w stallach tych, dzieckiem, na niedzielnych nabożeństwach, przeżywałem szereg wrażeń artystycznych, arcypotężnych; kościół ten był dla mnie pierwszym muzeum wszystkich sztuk plastycznych, pierwszym teatrem, pierwszą operą, pierwszą, wyczutą raczej niż przeżytą kartą historii".[27]

Opis zabytków

Opis zabytków rozpoczniemy od przedstawienia sceny znajdującej się w ołtarzu głównym. Powstał on w jednym z warsztatów snycerskich Gdańska na początku XVII wieku. Ufundowany został przez mieszczanina nieszawskiego Andrzeja Kolasę.[28] Jego forma i bogata ornamentyka wskazują na dojrzały manieryzm gdańsko-niderlandzki. Kompozycja ołtarza z jednej strony zdradza bowiem elementy późnego gotyku przez nawiązanie do ołtarza szafiastego, z drugiej zaś prezentuje formę antycznego łuku triumfalnego. Środkową część wypełnia obraz wykonany techniką olejną przedstawiający scenę Narodzin Jezusa. Jego twórcą jest bliżej nieznany malarz niderlandzki działający na terenie Gdańska (1617-1632). Po obu stronach ołtarza, w niszach, umieszczone są rzeźby świętych apostołów: Pawła i Andrzeja. To oryginalne zestawienie apostołów daje się wytłumaczyć jednym z wezwań kościoła „Rozesłania Apostołów". Święty Paweł symbolizuje tu Kościół Zachodni, a święty Andrzej – Kościoły Wschodnie.

W górnej części ołtarza głównego znajduje się kompozycja rzeźbiarska, pochodząca z 1 poł. XVII wieku. Przedstawia ona królową Jadwigę w bogatej, złocistej szacie, w koronie na głowie. Klęczy ze złożonymi do modlitwy rękoma przed Chrystusem wiszącym na krzyżu, który wyciąga do niej rękę.

Jest to scena rozmowy Zbawiciela z królową w czasie modlitwy w katedrze wawelskiej. Tłem dla tej kompozycji jest panorama miasta wyłaniająca się z za kotary oraz mocno skłębione chmury nad krzyżem. Całość sceny przedstawiona jest na tle pejzażu z kościołem. Scena ta ma wymiary 150 x 120 cm i zawarta jest między dwiema czerwonymi, pokrytymi ornamentem kandelabrowym kolumnami. Po jej bokach znajdują się rzeźby głównych patronów Polski, świętych biskupów: Wojciecha i Stanisława.

Podobna scena przedstawiająca królową została ukazana w stallach stojących po lewej i prawej stronie prezbiterium. Zostały one ufundowane przez małżonków Jana i Ewę Krzywdów. Powstały w II ćwierci XVII wieku w Gdańsku. Zarówno ich forma, jak i bogata dekoracja rzeźbiarska są przykładem upodobań artystycznych tego miasta i arcydziełem sztuki snycerskiej. Stalle posiadają osiem (po lewej stronie) i dziesięć (po prawej stronie) miejsc siedzących, z obudowanymi klęcznikami i wysokimi zapleckami, zakończonymi baldachimem. Bogato dekorowane płaskorzeźbami zaplecki podzielone są arkadami, w których umieszczono malowane na płótnie obrazy dwunastu apostołów oraz szczególnie czczonych tutaj świętych. W stallach po lewej stronie prezbiterium, w drugim od ołtarza obrazie olejnym przedstawiona jest królowa Jadwiga. Obraz pochodzi z II ćw. XVII wieku i jest o wymiarach 85 x 40 cm. Umieszczony jest w prostokątnym polu zakończonym łukiem. Królowa klęczy przy ołtarzu, ze złożonymi do modlitwy rękoma i wzrokiem skierowanym ku górze. Jest to nawiązanie do sceny modlitwy królowej na Wawelu. Jadwiga ubrana jest w szaty królewskie: czerwony płaszcz obszyty brązowym futrem i białą suknię z motywami czerwonych kwiatów, zielony gorset wykończony białą kryzą, wielki złoty łańcuch na szyi oraz w koronę wzorowaną na insygniach Wazów. Głowę okala wielka złocista aureola.

Czas powstania obydwu wymienionych zabytków jest znamienny dla dziejów kultu św. Jadwigi Królowej, którego głównym ośrodkiem była katedra wawelska. Od śmierci w 1399 roku do początku XVII wieku miejscem szczególnego kultu był jej grób, znajdujący się w prezbiterium. Zmiana wystroju katedry, a szczególnie podniesienie poziomu posadzki spowodowała jego zasłonięcie. Wówczas nowym miejscem kultu Królowej stał się ołtarz z ukrzyżowanym Chrystusem. Był to tryptyk, w którego środkowej części zajmowała grupa ukrzyżowania. Na skrzydłach znajdowały się malowidła czterech świętych niewiast: św. Jadwigi Śląskiej, bł. Kingi, św. Brygidy Szwedzkiej oraz Jadwigi Królowej. W tym czasie aktualne staje się także podanie o rozmowie Jadwigi z Chrystusem ukrzyżowanym. Od tej pory tak najczęściej zaczęto przedstawiać wizerunki świątobliwej królowej.[29] Zadziwiająco szybko dotarły one do kościoła nieszawskiego.

Kolejne dwa zabytki ilustrujące kult królowej Jadwigi pochodzą z XVIII w. Pierwszym z nich jest rokokowa monstrancja z 3 ćw. XVIII w., która została wykonana przez złotnika Karola Magierskiego. Puszka oprawiona jest promieniami iglastymi w kształcie słońca. Poniżej na esewnicach z liści stoją: królowa Jadwiga w koronie, św. Jan Chrzciciel, pośrodku Najśw. Maryja Panna. Gloria zwieńczona stożkowato, zwężająca się dekoracją o motywach roślinno-muszlowych, zakończona koroną z krzyżem. Trzon z gruszkowatym nodusem obejmują od góry i od dołu pierścienie; stopa owalna, z płaską kryzą, cokołem i tuleją. Trzon i stopa pokryte są rocaillem. Z tego samego wieku pochodzi feretron, który jest przykładem lokalnego baroku ludowego. Główna scena przedstawia postać św. Jadwigi Królowej podczas modlitwy przed ukrzyżowanym Chrystusem. Królowa ubrana w złote szaty z czepkiem na głowie. Z drugiej strony scena chrztu Jezusa w Jordanie.

Nowy element związany z kultem królowej pojawia się pod koniec XIX w. Na północnej ścianie prezbiterium, w prostokątnej stiukowej ramie znajduje się fresk, pochodzący z 1894 roku. Jest on o wymiarach 260 x 230 cm. Przedstawia królową Jadwigę w lochu więziennym. Jest ona ubrana w bogate koronacyjne szaty, w purpurowy płaszcz podbity gronostajem, ze złotą koroną na głowie i kolistą aureolą nad koroną. Po lewej stronie, w historycznym stroju stoi strażnik więzienny z kluczami w rękach. Po prawej stronie pochylony więzień. Ku niemu właśnie królowa wyciąga lewą rękę, tym gestem ułaskawiając go od kary więzienia. Jest to scena nawiązująca do faktu wypraszania przez królową wolności dla więźniów. Na przykład 1 czerwca 1385 r. z okazji świąt Bożego Ciała Jadwiga wyprosiła wolność kilku więźniom.[30] Postacie charakteryzują się dobrym wyczuciem modelu anatomicznego. Światło łagodne, rozproszone. Ograniczona gama kolorystyczna, pastelowa z przewagą czerwieni. Fresk przedstawiający Jadwigę jest odbiciem wzrostu zainteresowań jej osobą od XIX wieku. Znalazło to wyraz w nowej ikonografii portretowej oraz malarstwie ściennym królowej.[31] Jednym z podejmowanych tematów były miłosierne czyny Jadwigi. Opisana wyżej scena z kościoła nieszawskiego należy właśnie do tej kategorii.[32]

Ostatnią grupę zabytków stanowią cztery witraże. Wszystkie powstały w 2 poł. XX wieku i odzwierciedlają ważne momenty z historii parafii oraz procesu wynoszenia na ołtarze królowej. Pierwszy z nich znajduje się w kaplicy św. Anny, nie przedstawia samej postaci św. Jadwigi Królowej, lecz jej herb. Został on ufundowany przez parafian nieszawskich w 1968 roku dla upamiętnienia 500-lecia budowy kościoła. Jego autorem jest Krzysztof Łyskowski z Torunia. Centralnym motywem kompozycji są trzy

tarcze herbowe trzymane przez anioła. Znajdują się tam herby: węgierskich Andegawenów – rodowy herb Jadwigi (charakterystyczne lilie); herb Królestwa Polskiego (orzeł w koronie) oraz u dołu herb miasta Nieszawy (orzeł w koronie, pod którego stopami znajduje się ryba). Nad herbami widnieje postać anioła. Całość sceny została otoczona napisem. Jest to fragment Psalmu 72, werset 28: MNIE DOBRZE JEST BYĆ BLISKO BOGA W PANU BOGU MIEĆ SWOJĄ UCIECZKĘ.

Drugi chronologicznie ufundowany witraż znajduje się w południowej ścianie prezbiterium. Ufundowany został w 1987 roku przez Longina i Andrzeja Nawrockich jako dziękczynienie za beatyfikację świątobliwej królowej Jadwigi w 1987 roku oraz dla upamiętnienia 600-lecia chrztu Litwy (1387). Kompozycja składa się z kilku elementów. Centralne miejsce zajmuje naturalnej wielkości postać królowej Jadwigi. Jest ona wzorowana na obrazach Jana Matejki, tzn. w postawie stojącej, w szatach koronacyjnych z koroną na głowie, w rękach trzyma berło i jabłko. Pod stopami królowej znajdują się dwie tarcze z herbami Litwy (Pogoń) oraz Królestwa Polskiego (Orzeł w koronie). Nad postacią królowej znajduje się znak Kongresu Eucharystycznego, który odbył się w 1987 roku w Warszawie.

Kolejne dwa witraże zostały ufundowane w 1993 roku. Pierwszy z nich znajduje się w Kaplicy ścięcia św. Jana Chrzciciela. Został ufundowany przez rodzinę nieszawską Izabelę i Janusza Chmielewskich. Witraż przedstawia charakterystyczną dla św. Jadwigi Królowej scenę jej modlitwy przed krzyżem. Postać Jadwigi ukazana jest tylko do połowy. Jest ona ubrana w szaty koronacyjne z koroną na głowie. Jej ręce skrzyżowane są na piersi. Jest to gest oddający moment adoracji, skupienia i przyjęcia woli Boga. Krzyż jest koloru ciemnobrązowego. W ten sposób scena ta nawiązuje bezpośrednio do modlitwy królowej przed „czarnym krzyżem" w katedrze wawelskiej. Drugi witraż przedstawiający królową znajduje się w Kaplicy Matki Boskiej Różańcowej. Został ufundowany przez rodzinę Elżbietę i Romana Chmielewskich z Nieszawy. Św. Jadwiga została przedstawiona w stroju koronacyjnym z koroną na głowie. Królowa znajduje się pośród ubogich i potrzebujących. Scena ta nawiązuje do licznych aktów miłosierdzia jakie czyniła św. Jadwiga w ciągu całego swojego życia. Autorem obydwu witraży jest Władysław Kozioł z Torunia.

* * *

Przedstawione wyżej zestawienie zabytków dobitnie ilustruje wielowiekowy kult królowej Jadwigi w parafii nieszawskiej. Chronologia ich powstawania odpowiada etapom rozwoju kultu królowej. Na części zabytków

św. Jadwiga przedstawiona jest w aureoli, mimo że musiała czekać na moment wyniesienia na ołtarze jeszcze wiele lat. Jest to niezaprzeczalny dowód trwałości kultu i pragnień ogłoszenia królowej Jadwigi świętą.

PRZYPISY

[1] *O Świętej Jadwidze Królowej Polski mówią...*, oprac. M. Jagosz, Kraków 1997, s. 355.

[2] A. Mietz, *Ksiądz Wacław Kneblewski w promieniach kultu królowej Jadwigi*, Włocławek 1989.

[3] W. Rozynkowski, W. Sowa, *Parafia św. Jadwigi w Nieszawie. Z dziejów kultu św. Jadwigi Królowej*, Toruń 1998.

[4] Zob. tamże, s. 33-40.

[5] W. Sowa, W. Rozynkowski, *Kościół św. Jadwigi w Nieszawie. Przewodnik, katalog zabytków*, Nieszawa 1999, s. 16-17.

[6] J. Kuczyńska, *Jadwiga Andegaweńska*, w: Encyklopedia katolicka, t. 7, kol. 661; *O Świętej Jadwidze Królowej Polski mówią...*, dz. cyt., s. 354-355; B. Przybyszewski, *Święta Jadwiga Królowa. Zdobna w cnoty*, Kraków 1997, il. 57; J.A. Nowobilski, *Błogosławiona Jadwiga Królowa w malarstwie ściennym przełomu XIX i XX wieku*, w: *Błogosławiona Jadwiga Królowa w oczekiwaniu na kanonizację. Katalog wystawy*,, Kraków 1997, s. 86.

[7] *Cracovien. Canonizationis B. Hedvigis Reginae Poloniae (1374-1399)*, Romae 1995, s. 572, 597, 598, 737, 741, 743, 744, 761.

[8] M. Tobiasz, *Kult królowej Jadwigi w Nieszawie*, „Tyg. Powszechny", 1950, nr 14; P. Kurlenda, *Kult św. Jadwigi Królowej w Nieszawie*, „Niedziela" (wkładka „Ład Boży"), 1999. nr 9; W. Rozynkowski, *Kult św. Jadwigi Królowej w Nieszawie*, „Gość Niedzielny", 1999, nr 29.

[9] Por. *Preussisches Urkundenbuch*, t. 1, wyd. R. Philippi, Königsberg 1882, nr 76; S. Jóźwiak, *Powstanie i rozwój struktury administracyjno-terytorialnej zakonu krzyżackiego na Kujawach i w ziemi chełmińskiej w latach 1246-1343*, Toruń 1997, s. 60.

[10] Por. A. Mietz, J. Pakulski, *Świadectwa przeszłości Nieszawy*, Włocławek 1989, s. 11.

[11] Por. I. Janosz-Biskupowa, *O położeniu i przeniesieniu Nieszawy*, „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu" 20(1955) s. 171-172; J. Tęgowski, *O powstaniu Nowej Nieszawy naprzeciwko Torunia (dokument lokacyjny)*, „Rocznik Toruński" 16(1983) s. 311-320; A. Mietz, J. Pakulski, *Świadectwa...*, dz. cyt., s. 11.

[12] „... exemptam prope ecclesiam divisionis apostolorum", *Codex epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae*, wyd. A. Prochaska, Kraków 1882, s. 702, przyp. 1; K. Górski, *Studium historyczno-urbanistyczne miasta Torunia*, Toruń 1955, s. 37-65.

[13] Por. K. Górski, *Studium historyczno-urbanistyczne*, dz. cyt., s. 41n; S. Librowski, *Z dziejów katedry a następnie kolegiaty św. Wita w Kruszwicy*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 15(1967) s. 257.

[14] Por. *Codex diplomaticus Poloniae*, t. 2, cz. 1-2, ed. L. Rzyszczewski, A. Muczkowski, Warszawa 1848-1852, nr 605, 606.

[15] Por. M. Ślipek, *Kościół parafialny w Nieszawie (monografia architektoniczna)*, Lublin 1958, s. 28n. (maszynopis w Bibliotece KUL); W. Sowa, W. Rozynkowski, *Kościół...*, dz. cyt., s. 10.

[16] Por. Archiwum Diecezji Włocławskiej (ADWł), Akta Biskupów Kujawsko-Pomorskich, Wizytacja z 1598 r., s. 122,.

[17] Por. *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, ed. S. Chodyński, fasc. 19, Vladislaviae 1900, s. 85.

[18] Por. Tamże, s. 57; fasc. 21, s. 117.

[19] Por. W. Sowa, W. Rozynkowski, *Kościół...*, dz. cyt., s. 10, 39.

[20] Zob. I. Sułkowska-Kuraś, *Kurozwęcki Krzesław*, w: *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 16, s. 272-273.

[21] Por. S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. 1. *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1. *Wstęp ogólny*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne" 8(1964) s. 38.

[22] Zob. *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, fasc. 19, s. 85 .

[23] *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 1, Warszawa 1969, s. 14; *Corpus Inscriptionum Poloniae*, t. 4: *Województwo włocławskie*, z. 1: *Kujawy Brzeskie*, A. Mietz, J. Pakulski, Włocławek-Toruń 1985, s. 83-84.

[24] *Katalog...*, dz. cyt., t. 11, z. 1, s. 14, odczytano tam błędnie inskrypcję; *Corpus...*, dz. cyt., s. 90-91; zob. także S. Bodniak, *Działyński Michał*, w: PSB, t. 6, s. 91.

[25] Por. M. Ślipek, *Kościół parafialny w Nieszawie...*, dz. cyt., s. 23.

[26] Por. ADWł, Wizytacja Grotkowskiego 1639 r., s. 722; M. Ślipek, *Kościół parafialny w Nieszawie...*, dz. cyt., s. 24-25; W. Sowa, W. Rozynkowski, *Kościół...*, dz. cyt., s. 21-22, 116-117. Tam też znajduje się zdjęcie pierwotnego wystroju kaplicy św. Jana, który został przedstawiony na ostatniej stronie dokumentu fundacyjnego Jana i Ewy Krzywdów.

[27] Stanisław Noakowski, *Pisma*, Warszawa 1957, s. 146-147.

[28] Por. W. Sowa, W. Rozynkowski, *Kościół...*, dz. cyt., s. 16.

[29] Por. E. Śnieżyńska-Stolot, *Krucyfiks królowej Jadwigi w katedrze na Wawelu*, „Biuletyn Historii Sztuki" 28(1966) nr 2, s. 251-254; A. Sachetnik, *Ołtarz z cudownym krucyfiksem królowej Jadwigi w katedrze wawelskiej*, „Annalecta Cracoviensia" 20(1988) s. 338n; B. Przybyszewski, *Święta Jadwiga Królowa*, s. 108-109; Z. Kliś, *Przedmioty związane z bł. Jadwigą królową i ich ikonografia*, w: *Błogosławiona Jadwiga Królowa w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 66.

[30] Por. J. Stabińska, *Królowa Jadwiga*, Kraków 1997, s. 135.

[31] Por. W. Bałus, *Obraz Królowej Jadwigi w sztuce polskiej wieku XIX, główne wątki ikonograficzne*, w: *Błogosławiona Jadwiga Królowa w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 69-78; J.A. Nowobilski, *Błogosławiona Jadwiga Królowa w malarstwie ściennym...*, art. cyt., s. 79-88.

[32] Por. J.A. Nowobilski, *Błogosławiona Jadwiga Królowa w malarstwie ściennym...*, art. cyt., s. 86.

KS. ANDRZEJ KLOCEK

ORGANY JANA SPIEGLA WE WŁOCŁAWSKIEJ KATEDRZE (1893-1989)
Historia, konstrukcja, struktura brzmieniowa

Przez dwieście lat, od 1693 r., głównym instrumentem katedry włocławskiej były zbudowane przez toruńskiego organmistrza Mateusza Brandtnera 32-głosowe organy o barokowej strukturze brzmienia. Pomysł przystąpienia do budowy nowego instrumentu zrodził się przy okazji przeprowadzanej na przełomie XIX i XX wieku regotyzacji katedry.[1] Poza zmianą wystroju wnętrza świątyni inwestorzy zdecydowali również o zamianie używanych dotąd organów barokowych na zbudowany przez Jana Spiegla instrument o romantycznej wprawdzie dyspozycji, lecz z fasadą dobrze wkomponowaną w nowy – neogotycki wystrój kościoła. Takie właściwości starych organów, jak znaczny stan uszkodzenia, przestarzała konstrukcja i dyspozycja, zbyt wąski do ówczesnych potrzeb zakres klawiatury były argumentami, którymi najprawdopodobniej posługiwali się proszeni o konsultację organmistrzowie, sugerujący wymianę instrumentu na nowy. Organy Brandtnera zostały zdemontowane w 1891 r. i do 1893 r., czyli do oddania do użytku instrumentu Spiegla, w świątyni katedralnej nie brzmiały żadne duże organy.

1. Okoliczności budowy i pierwotna dyspozycja instrumentu

Józef Szymański, organmistrz warszawski, uważany na przełomie XIX i XX wieku za autorytet z dziedziny budownictwa organowego, opiniujący zbudowanie nowych organów dla włocławskiej katedry, zaproponował siebie samego jako ewentualnego budowniczego nowego instrumentu i taki zaprojektował. Jednak podana przez niego cena (10.000 rubli srebrnych za zbudowanie organów i ponadto 2.000 r.s. za dębową fasadę) nie okazała się konkurencyjna w porównaniu z innymi propozycjami, dlatego jego oferta nie została przyjęta. Inny, nie znany z nazwiska budowniczy niemiecki, zobowiązywał się zbudować nowy instrument o 36 głosach za sumę 4.500 talarów pruskich. Jednakże jego propozycja również nie została wybrana przez inwestora.[2] Swoją ofertę złożył także warszawski organmistrz Ludwik Blomberg.

Również i ta oferta nie została przyjęta.[3] Ostatecznie zdecydowano się na powierzenie wykonania organów Janowi Spieglowi, organmistrzowi z Rychtalu na Śląsku, który 3 maja 1892 r. przedstawił napisany po niemiecku projekt, a 9 czerwca 1892 r. ks. kanonik Waberski zawarł z nim kontrakt.[4] W kontrakcie Spiegel zobowiązywał się wystawić nowy, 32-głosowy instrument za cenę 17.599 marek, które miano wypłacić w ratach rozłożonych na kilka lat (było to ponad 3.000 r.s. mniej niż w propozycji Szymańskiego).[5]

Twórca istniejącego w katedrze włocławskiej do czasów obecnych instrumentu, Jan Spiegel, pochodził z rodziny organmistrzowskiej i działał w II połowie XIX wieku głównie na Śląsku i w Wielkopolsce. Poza organami w katedrze włocławskiej zbudował także instrumenty w Kaliszu, Iwanowicach, Łasku, Wolborzu, Dzietrzykowicach, Złoczewie, Godynicach i Tubądzinie. Dokonał ponadto przebudowy organów w kościele Św. Anny w Warszawie oraz wyremontował instrumenty w Jarocinie, Krzyżownikach i w Częstochowie.[6]

Dokończone w 1893 r. organy posiadały następującą dyspozycję:[7]

Manuał I	**Manuał II**	**Pedał**
Pryncypał 16'	Burdon 16'	Pryncypał bass 16'
Pryncypał 8'	Pryncypał skrz. 8'	Puzon 16'
Gemshorn 8'	Oktawa 4'	Kwintabass 10 2/3'
Kwinta 5 1/3'	Flotrawers 8'	Oktawabass 8'
Oktawa 4'	Progresija 2 2/3'	Szello 8'
Kwinta 2 2/3'	Flet rurkowy 4'	Gambabass 8'
Mixtura 2'	Flet koncertowy 8'	Violon 16'
Fugara 8'	Salicet 8'	Subbass 16'
Flet koncert. 4'	Burdon 8'	
Fugara 8'	Aeolina 8'	
Flet odwty 8'		
Flet podwójny 8'		
Viola Gamba 8'		
Kornet 4'		

Dyspozycja ta świadczy o romantycznym charakterze brzmienia i jest charakterystyczna dla organów budowanych w tym czasie. Ponieważ instrument powstał w trakcie przeprowadzanej regotyzacji wystroju katedry, dlatego też charakterystyczna dla tego stylu, tzn. neogotyckiego, jest fasada zaprojektowana przez Konstantego Wojciechowskiego z Warszawy.

2. Historia utrzymania instrumentu (1918-1989)

Pierwsza zachowana w źródłach wzmianka co do dalszych losów organów Jana Spiegla pochodzi z ostatniego roku trwania pierwszej wojny

światowej. W 1918 r. wojsko niemieckie dokonało rekwizycji piszczałek prospektowych wykonanych z wysokostopowej „piętnastołutowej" cyny angielskiej.[8] Po zakończeniu wojny braki zostały uzupełnione piszczałkami wykonanymi z gorszego jakościowo, lecz nadal dobrego stopu cyny i ołowiu. Trudno stwierdzić, kiedy dokładnie dokonano uzupełnienia brakujących piszczałek i kto to wykonał. Wśród zachowanych w Archiwum Diecezjalnym rachunków katedralnych nie znaleziono tych pochodzących sprzed 1924 r., a późniejsze nie wyszczególniają renowacji organowego prospektu; fakt ten musiał więc nastąpić między 1918 a 1924 rokiem.

Odnośnie kolejnych napraw instrumentu w okresie przed drugą wojną światową, wiadomo, że w 1925 r. zapłacono organmistrzowi Biernackiemu 300 zł za remont organów. Nie wyszczególniono przy tym charakteru naprawy. Nadmienić jednak można, że kwota wypłacona organmistrzowi za przeprowadzone prace równa była wielkości ówczesnych trzech miesięcznych poborów organisty.

Brak jest w źródłach wyraźnego zapisu, od kiedy powietrze do miechów dostarczane było przez napędzaną elektrycznym silnikiem dmuchawę. Wiadomo jednak, że musiało to być przed 1926 rokiem. W lutym tego roku bowiem za sumę 95 zł. dokonano remontu motoru do organów. Podobnego remontu w grudniu tego roku dokonał Rybczyński, za co otrzymał 73 zł. Rachunki z tego okresu opiewają na znaczne kwoty wydane na „siłę do motoru". Tak np. w okresie od marca do lipca 1926 roku wydano 80 zł na prąd do motoru przy organach. Rachunki płacone kalikantowi w podobnym okresie czasu wynosiły ok. 30 zł. Prawdopodobnie ten czynnik sprawił, że od 1 września 1927 r. do marca 1929 r. zrezygnowano z wykorzystywania elektryczności przy obsługiwaniu dmuchawy, a w rachunkach pojawiła się pozycja „za kalikowanie dla chłopca". W styczniu 1929 r. sprzedano stary motor za sumę 500 zł. Zapłacono także w marcu 1929 r. sumę 150 zł za przyłączenie prądu do motoru na chórze. Za to samo, tzn. za przyłączenie prądu do motoru w organach zapłacono jeszcze dwukrotnie po 64 zł w miesiącu czerwcu i lipcu.

W lutym 1928 r. zapłacono Biernackiemu 500 zł. za remont instrumentu, a 15 września 1928 r. nie wymienionemu z nazwiska organmistrzowi – 230 zł. W tymże 1929 r. zapłacono nie wymienionej z nazwiska osobie „a conto głosu (oboju) organowego" 150 zł w dwóch ratach. Jest to o tyle godne wzmianki, że głos o takiej nazwie nigdy w organach w katedrze włocławskiej się nie pojawił. W marcu 1929 r. za strojenie instrumentu organista katedralny Nowak otrzymał 70 zł. W kolejnym roku, w marcu 1930 r. nieznanemu z nazwiska stroicielowi instrumentu zapłacono 50 zł. W tymże roku, w grudniu zapłacono za reperację instrumentu 100 zł, a w styczniu 1930 r. za strojenie 20 zł. W kwietniu 1930 r. za reperację miechów zapłacono 6,80 zł. W 1938 r. wyszczególniona jest jeszcze jedna naprawa instrumentu.[9]

Wkrótce po zakończeniu wojny nieznani sprawcy ukradli część piszczałek metalowych z niektórych rejestrów. Doraźny remont przeprowadził Stefan Krukowski z Piotrkowa Tryb., wstawiając w miejsce brakujących piszczałek przypadkowe, wykonane z blachy cynkowej. Prawdopodobnie on przebudował aparat tremolo, oraz w miejsce pierwotnego głosu Oktawa 4'

w manuale II wstawił Nasard 2 2/3'.[10] Jako zapłatę otrzymał części rozmontowanego instrumentu pochodzącego z terenów Niemiec: organy te (składowane wówczas w kaplicy św. Kazimierza) zostały przypadkowo nabyte przez ks. Mariana Chwilczyńskiego od żołnierzy rosyjskich przewożących do Rosji dobra poniemieckie.[11] Prowizoryczny charakter remontu uzasadniony był powziętym w owym czasie projektem rozbudowy instrumentu. W archiwum kurii włocławskiej zachował się „Kosztorys na przerobienie organów w kościele katedralnym we Włocławku" wystawiony przez S. Truszczyńskiego 12 maja 1945 r. Planowano zmianę traktury instrumentu z mechanicznej na pneumatyczną, rozszerzenie klawiatury do 58 klawiszy w manuałach i do 30 w pedale oraz założenie żaluzji do II manuału. Ponadto proponowano dodanie następujących głosów: w sekcji manuału I – Serafon, Pryncypał flet 4', Trompet 8', w sekcji manuału II – Róg nocny 8', Nasard 2 2/3', Flet leśny 2', Tercja 13/5'. Ponadto, proponowano także dokonanie przerobienia głosów: Pryncypał flet 8', Salicet 8', Vox coelestis 8', Fletbas 4', Puzonbas 16'. Projekt łącznie z połączeniami, rejestrami zbiorowymi, żaluzją opiewał na sumę ponad 200.000 zł.[12] Plany przebudowy nie zostały zrealizowane.

W roku następnym ks. Henryk Wieczorek i Władysław Niewiadomski zostali delegowani przez kurię diecezjalną w okolice Wrocławia w celu nabycia organów dla włocławskiej katedry.[13] Ks. H. Wieczorek podaje, że dla włocławskiej katedry zamierzano zakupić organy z jednego z kościołów protestanckich, z których po zakończeniu wojny ze względu na wysiedlenie ludności narodowości niemieckiej wyprzedawano wszystkie dobra ruchome. Tenże wspomina, że poszukującym właściwego instrumentu do katedry złożono kilka propozycji, lecz instrumenty były zbyt małe i zbyt mocno uszkodzone. Wynikły też problemy ze zwrotem wpłaconej uprzednio zaliczki. Również i ta próba zakupu innych organów i wymiany instrumentu na nowy nie została zakończona sukcesem.

Wśród propozycji wymiany instrumentu można w latach siedemdziesiątych zanotować pomysł zastąpienia organów piszczałkowych instrumentem elekronicznym. Pomimo wielu negatywnych opinii instrument został sprowadzony z Niemiec (prawdopodobnie za pośrednictwem ks. Stanisława Barckiego) i ustawiony na chórze. Po krótkim jednak czasie używania organy elektronowe zostały uszkodzone i zostały przeniesione na boczny chór po północnej stronie katedry.

Kolejna próba dokonania generalnego remontu organów została podjęta w 1975 r. Planowano dokonanie konserwacji, przebudowy i powiększenia instrumentu. Firmą mającą tego dokonać był Zakład Budowy Organów Z. Pietrzaka z Włocławka. Zakres planowanych zmian miał obejmować:

rozszerzenie zakresu klawiatury z 54 do 58 klawiszy, przebudowę klap wpustowych na pneumatyczne, dobudowę mechanizmu pomocniczego relajsu z kanalikami, dobudowę III manuału z 8 głosami, przebudowę równoległego układu klawiatury pedału na koncentryczny, założenie kluczy do otwierania głosów systemu wahadłowego, wolnej kombinacji systemu szybrowego. Dopływ powietrza zapewnić miały przewody igielitowe. Organy miały być powtórnie zintonowane, oraz nastrojone według kamertonu A 870.[14] Była to zatem próba zrealizowania pomysłu z 1945 r. Również i ten zamiar nie został zrealizowany.

W międzyczasie dokonywano doraźnych napraw instrumentu. Według opinii świadków niezwykle pieczołowitą troskę sprawował nad organami katedralny organista, Antoni Wierzbicki. Pracował on we włocławskiej katedrze od 1 stycznia 1947 r. do swojej śmierci, 7 lipca 1994 r. W ramach swych skromnych możliwości starał się zapewnić należyte funkcjonowanie traktury. Ponadto, w 1962 r. S. Truszczyński za naprawę instrumentu otrzymał 750 zł.[15] W roku następnym Jacek Milewski za naprawę otrzymał sumę 460 zł.[16] W roku 1966 za naprawę organów Z. Pietrzak otrzymał sumę 2.500 zł.[17] Pomimo powyższych napraw ogólny stan organów nie wydawał się zadowalający. Protokoły kolejnych wizytacji biskupich i dziekańskich stwierdzają, że organy znajdują się w złym stanie i powinny zostać poddane kapitalnemu remontowi.[18]

Kolejny projekt remontu organów podjęto w latach osiemdziesiątych. W 1982 r. poproszono wojewódzkiego konserwatora zabytków o dokonanie inwentaryzacji i dokumentacji.[19] Protokoły wizytacji zamieszczają wzmiankę o remoncie instrumentu wśród planowanych inwestycji.[20] Prace konserwatorskie podjęto w latach 1987-1989 r. na polecenie kurii biskupiej i parafii katedralnej we Włocławku, a ściślej, konserwatora diecezjalnego ks. kanonika Józefa Arabskiego i proboszcza ks. kanonika Stanisława Waszczyńskiego. Prace nadzorowane przez Mariana Dorawę z Torunia przeprowadził zakład organmistrzowski Józefa Mollina z Odrów k.Chojnic (prace organmistrzowskie), oraz zespół pracowników kierowany przez Stanisława Długozimę z Bądkowa (prace konserwatorskie szafy organowej). Dokonano najpierw oczyszczenia zewnętrznej oprawy szafy organowej, uzupełnienia brakujących elementów wystroju plastycznego (w tym ponownego ustawienia zdemontowanych 20 lat wcześniej figur) całościowej impregnacji zniszczonej przez owady szafy organowej, oraz usunięto specjalną pastą plamy z organowych piszczałek. W następnym etapie oczyszczono i zaimpregnowano drewniane elementy piszczałek. Brakujące w poszczególnych głosach piszczałki zostały wiernie zrekonstruowane w metalu organowym lub w drewnie zabezpieczonym środkami dyzenfekcyjnymi. Z powodu znacznego zniszczenia, nie impregnowano, lecz zrekonstruowano drewniane tuby językowego rejestru Puzon 16' w Pedale, a w II Manuale w miejsce później wstawionego głosu

Nasard 2 2/3' przywrócono pierwotny głos Oktawa 4'. Wszystkie zrekonstruowane piszczałki, zarówno metalowe jak i drewniane, dla odróżnienia ich od piszczałek pierwotnych oznakowano przy krawędzi korpusów barwnymi pasami. Usprawniono działanie mechaniki, a zwłaszcza dźwignię Barkera. Przy stole gry na klawiszach manuałowych wymieniono niektóre przetarte okładziny z kości słoniowej. Całkowicie wymieniono przestarzałą i grożącą pożarem instalację elektryczną, oraz zamontowano cichobieżny wentylator firmy August Laukhuff z Weikersheim. Odbioru instrumentu po kapitalnej konserwacji dokonała komisja z udziałem bpa Czesława Lewandowskiego i wojewódzkiego konserwatora zabytków Stanisława Dejrynga dnia 25 stycznia 1989 r.[21] Zakład J. Mollina sprawuje odtąd stałą opiekę nad instrumentem, dokonując corocznych przeglądów, korekt, sezonowego strojenia. Od czasów restauracji organy te, przykład romantyczego budownictwa organowego w Polsce z przełomu XIX i XX w., służą codziennej służbie liturgicznej, a także odbywają się na nim koncerty organowe.

3. Usytuowanie i aktualna struktura instrumentu

Organy zbudowane przez Jana Spiegla umieszczone są na drewnianym chórze muzycznym znajdującym się nad głównym wejściem do katedry. Płaszczyzna chóru zamyka się w prostokącie o wymiarach: 8 m szerokości i 7 m 50 cm długości. Chór podzielony jest na dwie części. W części pierwszej za drewnianą balustradą usytuowany jest wolno stojący kontuar, drewniany pulpit na nuty dla dyrygenta chóru oraz miejsce dla członków chóru. Drugą część chóru odgradza przednia ściana szafy organów, a po obu stronach drewniane drzwi i podwójne schody. Po lewej stronie (patrząc w stronę ołtarza) znajduje się wnęka w ścianie o wymiarach: 4 m na ok. 1 m. Na drewnianej podłodze drugiej części chóru usytuowana jest szafa organowa tworząca kształt prostokąta o wymiarach 6 m szerokości i 4 m długości.

Frontowa oprawa wolno stojącej szafy organowej składa się z dolnej drewnianej podbudowy i osadzonej na niej, na profilowanym gzymsie części prospektowej złożonej z ukształtowanych w segmenty wież i płaszczyzn piszczałkowych metalowych z cofniętą nieco (podobnie jak podbudowa) częścią środkową i krawężnymi płaszczyznami przyściennymi oraz wysuniętymi segmentami bocznymi. Oś prospektu wyznacza założona na planie rozwartego kąta wieża piszczałkowa, do której przylegają z obu stron symetrycznie wąskie, wydłużone płaszczyzny piszczałkowe. Po obu bokach mieszczą się większe segmenty składające się ze smukłych, założonych na planie trapezu wież piszczałkowych, zakończonych strzelistymi zwieńczeniami i przylegających z obu stron bardzo wąskimi płaszczyznami piszczałkowymi. Na wystrój pla-

styczny neogotyckiej oprawy składają się ostrołuczne blendy z wpisanymi w nie trójlistnymi formami, płaskorzeźbione rozetki i ornament koronkowy oraz sterczyny z wimpergami, żabkami i kwiatonami. Na krawężnych płaszczyznach piszczałkowych przylegających do bocznych ścian nawy ustawione są dwie wolno stojące, sprowadzone z Oberammergau z Bawarii[22] figurki aniołów z instrumentami muzycznymi. Cała frontowa oprawa szafy pokryta jest polichromią w kolorach brunatnym, zielonym, białym, niebieskim i czerwonym ze złoceniami. Otwory labialne piszczałek prospektowych (wszystkie są metalowe) utrzymane są na jednym poziomie.[23]

Do wnętrza szafy prowadzą dwoje drzwi, jedne po prawej, drugie po lewej stronie. We wnętrzu szafy mieści się rozmieszczone na dwóch kondygnacjach wyposażenie instrumentu o trakturze mechanicznej, wiatrownicach stożkowych. W kondygnacji dolnej mieszczą się elementy traktury, wspomagająca wiatrownicę I manuału, tzw. dźwignia Barkera[24] i wielofałdowy miech. Niezbędnego do gry powietrza dostarcza cichobieżny wentylator firmy August Laukhuf, umieszczony obok miecha po lewej jego stronie. W kondygancji górnej, do której prowadzą schody usytuowane tuż za drzwiami z prawej (patrząc w kierunku ołtarza) strony szafy gry, mieszczą się trzy zespoły dźwięku: w przedniej części za prospektem po lewej stronie (patrząc w kierunku ołtarza) zespół dźwięku I manuału, po prawej – zespół dźwięku pedału, a pośrodku w tylnej części pomieszczenia – zespół dźwięku II manuału.

Przed szafą organową ustawiony jest stół gry. Zbudowany jest on w taki sposób, że podczas grania organista zwrócony jest twarzą w kierunku ołtarza. Kontuar wolnostojący ustawiony jest 100 cm od szafy organów. Szerokość kontuaru wynosi 162 cm a jego wysokość 115 cm. W centralnej części stołu gry na wysokości 86 cm znajdują się dwie klawiatury o szerokości 118 cm, których 54 klawisze pokryte są kością słoniową. Zakres obu klawiatur ręcznych: C – f^3. Poniżej klawiatur ręcznych znajduje się klawiatura pedału składająca się z 27 klawiszy zakresem obejmująca dźwięki od C do d^1. O ścianę gry oparta jest ława dla organisty o wymiarach: 129 cm długości, 32 cm szerokości, 68 cm wysokości. Powyżej klawiatury pedału znajdują się metalowe przyciski nożne rejestrów zbiorowych: II/P, I/P, Forte P, Forte II, Tutti I, Forte I, II/I. Oznaczenia tych rejestrów w formie porcelanowych płytek zamontowane są tuż pod klawiaturą I manuału. Ponad klawiaturą II manuału, tuż poniżej składanego pulpitu do nut na porcelanowej płytce znajduje się sygnatura budowniczego instrumentu o następującej treści: Szpigel, Organmistrz Rychtalu na Szląsku. Po obu stronach klawiatur w trzech rzędach zamontowane są 34 włączniki głosów w formie porcelanowych manubriów

wykonanych z miśnieńskiej porcelany (na co wskazują umieszczone po stronie wewnętrznej symbole skrzyżowanych szabelek),[25] uruchamianych przez wyciągnięcie. Kolory napisów na manubriach różnicują poszczególne zespoły grup głosowych: napisy w kolorze brązowym oznaczają przynależność danego głosu do zespołu brzmieniowego manuału II, napisy w kolorze czarnym do manuału I, napisy w kolorze niebieskim – do klawiatury pedału. Ponad manubriami nalepione są cyfry od 1 do 34. Ich ustawienie obrazuje następujący schemat:

Strona lewa:	Strona prawa:
rząd I: 1 – 5;	18 – 22;
rząd II: 6 – 11;	23 – 28;
rząd III: 12 – 17;	29 – 34.

Z urządzeń, które wzbogaciłyby możliwości wykonawcze na opisywanym tutaj instrumencie, odnotować należałoby brak szafy ekspresyjnej dla manuału II, jak też brak wałka crescendowego. Muzyka organowa okresu romantycznego wykonywana na organach nie zaopatrzonych we wspomniane urządzenia, pomimo zdecydowanie romantycznej struktury brzemieniowej instrumentu, wydaje się być zubożona o jeden z ważnych współczynników formalnych ówczesnych utworów, możliwość plastycznego kształtowania dynamiki. Mniej uciążliwy wydaje się natomiast brak wolnych kombinacji; rekompensować to można większą liczbą dobrze przygotowanych registrantów.

4. Analiza aktualnej dyspozycji organów

Aktualnie istniejąca dyspozycja instrumentu właściwie nie zmieniła się od czasu zbudowania go przez Jana Spiegla w 1893 r. W trakcie eksploatacji instrumentu dokonano jedynie niewielkich zmian: inne niż pierwotne są piszczałki prospektowe (te oryginalne zagrabione zostały przez Niemców w 1918 r.), ponadto w trakcie doraźnej naprawy przeprowadzanej tuż po zakończeniu II wojny światowej, a dokonanej prawdopodobnie przez firmę Krukowskiego z Piotrkowa, wymieniono głos Oktawa 4' w II manuale na Nasard 2 2/3'. W trakcie remontu kapitalnego przeprowadzonego w 1989 r. przywrócono jednak pierwotną dyspozycję instrumentu. Dokonano wtedy również wymiany niektórych zniszczonych piszczałek (co zaznaczono na piszczałce przez umieszczenie na niej czerwonego paska), oraz całkowicie wymieniono spróchniałe drewniane tuby Puzonu 16' z sekcji pedału na nowe. Dokonane zatem w trakcie eksploatacji zmiany nie mają wpływu na dyspozycję instrumentu.

Organy Jana Spiegla w katedrze włocławskiej mają 32 głosy. Na 34 porcelanowych manubriach po obu stronach manuałów umieszczone są następujące nazwy:

1) Burdon 16'; 2) Pryncypał skrzypcowy 8'; 3) Oktawa 4'; 4) Flotrawers 4'; 5) Progressija 2 2/3'; 6) Pryncypał 16'; 7) Pryncypał 8'; 8) Gemshorn 8'; 9) Kwinta 5 1/3'; 10) Oktawa 4'; 11) Kwinta 2 2/3'; 12) Wiatr wyp.; 13) Pryncypał bass 16'; 14) Puzon 16'; 15) Kwintabass 10 2/3'; 16) Oktawbass 8'; 17) Mikstura 2'; 18) Flet rurkowy 4'; 19) Flet koncertowy 8'; 20) Salicet 8'; 21) Burdon 8'; 22) Aeolina 8'; 23) Fugara 4'; 24) Flet koncertowy 4'; 25) Fugara 8'; 26) Flet odwty 8'; 27) Flet podwójny 8'; 28) Viola gamba 8'; 29) Kornet 4'; 30) Szello 8'; 31) Gambabass 8'; 32) Violon 16'; 33) Subbas 16'; 34) Dzw.-kalkant.

Dokładniejsza charakterystyka wymienionych powyżej głosów jest następująca:[26]

Numer	Nazwa	Wielkość (stopaż)	Sekcja	Rodzina	Charakterystyka
1.	Burdon	16'	Manuał II	głos kryty zasadniczy	piszczałki zbudowane z drewna; dźwięk miękki, przytłumiony
2.	Pryncypał skrzypcowy	8'	Manuał II	głos pryncypałowy zasadniczy	piszczałki cynowe; dźwięk pryncypałowy z zabarwieniem smyczkowym, niezbyt silny
3.	Oktawa	4'	Manuał II	głos pryncypałowy zasadniczy	piszczałki cynowe; dźwięk jasny, mocny
4.	Flotrawers	4'	Manuał II	głos fletowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusie wąskim cylindrycznym; dźwięk delikatny, jasny
5.	Progressija	2 2/3'	Manuał II	głos mieszany pryncypałowy	piszczałki cynowe, głos najczęściej trzyrzędowy o układzie 2 2/3', 2', 1 1/3' repetujący co oktawę o interwał kwinty; dźwięk pryncypałowy o zabarwieniu smyczkowym, delikatniejszy niż mikstura
6.	Pryncypał	16'	Manuał I	głos pryncypałowy zasadniczy	piszczałki cynowe; dźwięk jasny, mocny
7.	Pryncypał	8'	Manuał I	głos pryncypałowy zasadniczy	piszczałki cynowe; dźwięk jany, mocny
8.	Gemshorn	8'	Manuał I	głos fletowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusie konicznym; dźwięk cichy, powściągliwy, okrągły, jakby zamglony
9.	Kwinta	5 1/3'	Manuał I	głos pryncypałowy poboczny	piszczałki cynowe; dźwięk dość mocny, pryncypałowy
10.	Oktawa	4'	Manuał I	głos pryncypałowy główny	piszczałki cynowe; dźwięk dość mocny, pryncypałowy
11.	Kwinta	2 2/3'	Manuał I	głos pryncypałowy poboczny	piszczałki cynowe; dźwięk pryncypałowy
13.	Pryncypał bass	16'	Pedał	głos pryncypałowy główny	piszczałki cyowe; dźwięk dość mocny, głęboki

Numer	Nazwa	Wielkość (stopaż)	Sekcja	Rodzina	Charakterystyka
14.	Puzon	16'	Pedał	głos językowy	tuby drewniane, lejkowate, naturalnej długości; dźwięk głośny, majestatyczny, donośny
15.	Kwintabass	10 2/3'	Pedał	głos pryncypałowy poboczny	piszczałki cynowe; dźwięk dość mocny, pryncypałowy
16.	Oktawbass	8'	Pedał	głos pryncypałowy główny	piszczałki cynowe; dźwięk zdecydowany, pryncypałowy
17.	Mikstura	2'	Manuał I	głos pryncypałowy, mieszany	piszczałki cynowe; głos najczęściej czterorzędowy o układzie 2', 1 1/3', 1', 2/3', repetujący co oktawę o interwał kwinty
18.	Flet rurkowy	4'	Manuał II	głos kryty, półkryty	piszczałki cynowe z przytwierdzoną do korpusu metalową rurką; dźwięk fletowy, miękki, jasny
19.	Flet koncertowy	8'	Manuał II	głos fletowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusie cylindrycznym; głos delikatny, jasny
20.	Salicet	8'	Manuał II	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusie cylindrycznym; dźwięk śpiewny z odcieniem smyczkowym, lecz nie ostry
21.	Burdon	8'	Manuał II	głos kryty zasadniczy	piszczałki drewniane; dźwięk miękki przytłumiony
22.	Aeolina	8'	Manuał II	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusie cylindrycznym; dźwięk delikatny, eteryczny, smyczkujący
23.	Fugara	4'	Manuał I	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusie cylindrycznym; dźwięk spokojny, śpiewny
24.	Flet koncertowy	4'	Manuał I	głos fletowy zasadniczy	piszczałki cynowe; dźwięk delikatny, jasny
25.	Fugara	8'	Manuał I	głos smyczkowy zasadniczy	piszczalki cynowe o korpusie cylindrycznym; dźwięk spokojny, śpiewny z odcieniem smyczkowym, ale nie ostry
26.	Flet otwarty	8'	Manuał I	głos fletowy zasadniczy	piszczałki cynowe; dźwięk delikatny, jasny, zbliżony do fletu orkiestry
27.	Flet podwójny	8'	Manuał I	głos fletowy zasadniczy	piszczałki cynowe, szeroki, o korpusach cylindrycznych; dźwięk mocny, fletowy
28.	Viola gamba	8'	Manuał I	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusach cylindrycznych; dźwięk smyczkujący, nie za silny
29.	Kornet	4'	Manuał I	głos fletowy mieszany	piszczałki cynowe; najczęściej głos czterochórowy o układzie 4', 2 2/3', 2', 1 3/5'; dźwięk pełen blasku, lecz delikatniejszy od mikstury
30.	Szello	8'	Pedał	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki cynowe o korpusach cylindrycznych; dźwięk smyczkujący
31.	Gambabass	8'	Pedał	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki z drewna; dźwięk smyczkujący nie za silny
32.	Violon	16'	Pedał	głos smyczkowy zasadniczy	piszczałki z drewna; dźwięk smyczkujący, nie za silny
33.	Subbas	16'	Pedał	głos kryty zasadniczy	piszczałki drewniane; dźwięk mocny, głęboki, ciemny

Ilość 34 manubrów i 33 numerów głosów w powyższej tabeli przy 32 głosach organowych związana jest z przynależnością dwóch manubriów do funkcji „Wiatr wyp." (nr 12) i „Dzw.-kalkant." (nr 34).

Dokonując analizy struktury brzmieniowej instrumentu ze względu na stopaż głosów, zauważyć można, iż najliczniejszą grupę stanowią głosy 8' (jest ich 14), oraz głosy 4' (tych jest 7) i głosy 16' (6). Jest jedynie kilka pojedynczych głosów wykorzystujących alikwot kwinty (jeden 10 2/3'; jeden 5 1/3'; dwa 2 2/3'). Proporcje takie charakteryzują instrumenty o romantycznej strukturze brzmienia. Brak w organach głosów jednostopowych i mniejszych. Oczywiście, te niskostopowe głosy występują jako jeden z rzędów w repetujących głosach mieszanych. Również brak jest głosu większego niż 16'. Możliwa jest jednak – przy dobrym nastrojeniu organów – imitacja akustyczna głosu 32' ze względu na obecność Kwintabassu 10 2/3'.[27]

Wszystkie 32 głosy organowe podzielone są na trzy sekcje brzmieniowe: manuału I, manuału II oraz pedału. Najliczniejsza jest sekcja manuału I (14 głosów), mniej liczna jest sekcja manuału II (10 głosów). Najmniejszą liczbę głosów ma sekcja pedału (8 głosów). Zauważyć przy tym można, iż relacje między liczbą głosów a ich wielkością w poszczególnych sekcjach są zbliżone do proporcji zachodzących dla całego instrumentu.

W zamieszczonym zestawie najliczniej obsadzoną rodziną głosową wśród tych wykorzystujących piszczałki wargowe jest rodzina głosów pryncypałowych (12 głosów), nieco mniej liczne są głosy smyczkowe (8) oraz głosy fletowe (7). Najmniej liczna jest rodzina głosów krytych (4 głosy). Wewnątrz poszczególnych rodzin głosowych przeważają głosy zasadnicze (25 głosów). Głosy poboczne (3 głosy) i mieszane (3) są w zdecydowanej mniejszości. W opisywanej dyspozycji znajduje się tylko jeden głos mający piszczałki językowe: jest nim Puzon 16' w sekcji pedału.

Dyspozycja instrumentu zbudowanego przez Jana Spiegla w 1893 r. we włocławskiej katedrze, charakteryzująca się dużą ilością głosów zasadniczych, pryncypałowych, oraz relatywnie znaczną ilością głosów smyczkowych przy mniejszej ilości głosów fletowych, jak też pobocznych i mieszanych wszystkich rodzin jest typowa dla instrumentów budowanych na przełomie XIX i XX w. Od typowych dyspozycji dużych organów tego czasu wyróżnia się omawiany tutaj instrument zupełnym brakiem solowych głosów językowych. Na pewno zmniejszyło to cenę instrumentu i pozwalało na rzadsze interwencje stroiciela. Z drugiej jednak strony, trudno o jakieś zastąpienie barwy tych niezwykle bogatych w alikwoty głosów językowych. W budownictwie organowym wspomniany czas nazywany jest okresem romantycznym i do przykładów tego czasu zaliczyć można z całą pewnością opisywane tutaj organy.[28]

Ponad stuletni okres, jaki upłynął on zbudowania tego instrumentu, sprawia, że opisywany tutaj instrument zalicza się już do zabytków naszej kultury muzycznej, reprezentując konstrukcję i strukturę brzmieniową charakterystyczną dla organów swojej epoki, współcześnie już przestarzałą. Oznacza to również konieczność pogodzenia się z faktem, iż wzrastać będą z każdym rokiem koszty utrzymania organów w stanie nadającym do kontynuowania na nim tej niezwykle cennej inicjatywy, jaką są coroczne cykle koncertów. Trudno jednak byłoby sugerować dziś jakiekolwiek ingerencje zmierzające do powiększenia liczby głosów i manuałów, do unowocześnienia traktury, do wzbogacenia instrumentu o brakujące urządzenia. Lepiej, że ewentualna decyzja o takich inwestycjach dojrzewa długo i powoli.

PRZYPISY

[1] Zob. A. Klocek, *Barokowe organy Mateusza Brandtnera we włocławskiej katedrze (1691-1891). Szkic organoznawczy*, „Studia Włocławskie" 2(1999) s. 353-362. Zarówno niniejszy jak i poprzedni poświęcony organom włocławskiej katedry artykuł wykorzystuje materiały zebrane podczas pisania pracy magisterskiej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Jana Chwałka.

[2] S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 20.

[3] Być może to właśnie odrzucenie jego oferty zaważyło na krytycznej ocenie, jaką wyrażał L. Blomberg odnośnie do nowych organów bazyliki katedralnej (L. Blomberg, *Obrona miejscowego przemysłu pod naporem germanizmu*, „Przegl. Katol." 1893, s. 732).

[4] S. Chodyński, *Bazylika katedralna we Włocławku*, „Kron. Diec. Kuj.-Kal." 12(1918) s.171, 220.

[5] Zaznaczyć tu można, iż Ks. M. F. (*Włocławek, katedra*, „Przegl. Katol." 1893 s. 686n.) podaje, że cena instrumentu wynosiła 13.160 marek. Suma 17.296 marek to suma wszystkich poniesionych na ten cel kosztów (transport, budowa prospektu itp.). L. Blomberg w cytowanym wyżej artykule przelicza tę sumę na ruble srebrne. Według jego obliczeń inwestor – wliczając cło w wysokości 460 r.s. – zapłacił kwotę 8762 r.s. Więcej informacji co do okoliczności zbudowania instrumentu, oceny, jak też burzliwej dyskusji zainicjowanej po jego wykonaniu znaleźć można w roczniku 1893 pisma „Przegląd Katolicki" na s. 686, 687, 732, 733, 749-751, oraz w rocznikach 1894, s. 45-46 i 1896, s. 372 tegoż pisma. Cytaty te zostały wyszukane i przepisane przez mgr. W. Łyjaka, a udostępnione autorowi artykułu przez mgr. A. Klareckiego.

[6] Można tu zwrócić uwagę na fakt, że pewna część wymienionych miejscowości leżała na terenie ówczesnej diecezji kujawsko-kaliskiej. Zob. M. Dorawa, *Organy Jana Szpigla w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP we Włocławku*, w: *Organy i muzyka organowa*, t. 8, Gdańsk 1990, s. 115. Więcej o firmie Spiegla zob. L. Burgmeister, *Der Orgelbau in Schlesien*, Frankfurt 1975, s. 286, 287.

[7] Dyspozycja ta podana jest według – Ks. M. F., *Włocławek, katedra*, „Przegl. Katol." 1893, s. 687.

[8] M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933, s. 231.

[9] Wszystkie informacje dotyczące utrzymania instrumentu w okresie dwudziestolecia międzywojennego pochodzą z Dziennika przychodów i rozchodów z pieniędzy katedralnych i wikariuszów we Włocławku (Archiwum Diecezjalne we Włocławku, VII.38).

[10] M. Dorawa, *Organy bazyliki katedralnej pw. Wniebowzięcia NMP we Włocławku. Dokumentacja powykonawcza prac konserwatorskich*, Toruń 1989, s. 3 (mps).

[11] Według ustnego świadectwa ks. Henryka Wieczorka, ówczesnego wikariusza katedralnego.

[12] Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku, teczka: Katedra – sprawy ogólne. Kosztorys na przerobienie organów w kościele katedralnym we Włocławku z dn. 12 maja 1945 r.

[13] Tamże, Zaświadczenie z 14 października 1946 r.,

[14] Tamże, Kosztorys na przebudowę, powiększenie i konserwację organów znajdujących się w kościele katedralnym we Włocławku z dn. 17 stycznia1975 r.,

[15] Tamże, Rachunek z dn. 8 października 1962 r. dla S. Truszczyńskiego.

[16] Tamże, Rachunek z dn. 25 kwietnia 1963 r. dla Jacka Milewskiego.

[17] Tamże, Rachunek z dn. 11 marca1966 r.

[18] Tamże, Protokół z wizytacji parafii katedralnej z 13 czerwca 1978 r. podpisany przez ks. kan. Leonarda Karolewskiego. L.dz. 2875. Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z 19 czerwca 1978 r. L.dz. 3038.

[19] Tamże, Prośba z dn. 6 grudnia 1982 r. do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków. L.dz. 7208.

[20] Tamże, Protokół wizytacji parafii katedralnej Wniebowzięcia NMP we Włocławku z 5 marca1987 r. L.dz. 2232. Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z 17 maja 1987 r. Protokół przejęcia administracji parafii katedralnej we Włocławku dokonanego 4 maja 1988 r. L.dz.3218 wspomina o sumie 18.040 zł i 3.000 USD od bp. Jana Zaręby przeznaczonej na remont organów.

[21] M. Dorawa, *Organy bazyliki katedralnej pw. Wniebowzięcia NMP we Włocławku. Dokumentacja powykonawcza prac konserwatorskich*, Toruń 1989 (mps).

[22] Ks. M. F., *Włocławek, katedra*, „Przegl. Katol." 1893, s. 687.

[23] Opis wyglądu szafy organowej podano za: M. Dorawa, *Organy bazyliki katedralnej...*, dz. cyt., s. 5-6.

[24] Zob. W. Ellenhorst, *Handbuch der Orgelkunde*, t. 1, Buren 1975, s.397-398; E.J. Hopkins, E.F. Rimbault. *The Organ, its History and Construction*, Amsterdam 1972, s. 59.

[25] M. Dorawa, *Organy bazyliki katedralnej...*, dz. cyt., s. 7.

[26] Przydziału głosów do poszczególnych rodzin głosowych oraz charakterystyki brzmieniowej głosów dokonano na podstawie: J. Chwałek, *Budowa organów*, t. 1, Warszawa 1971, s. 64n.

[27] Zob. tamże, s. 83-84.

[28] Przykłady charakterystycznych dyspozycji organów romantycznych zob. W. Ellerhorst, *Handbuch der Orgelkunde*, t. 2, Buren 1975, s. 658n.

KS. KAZIMIERZ RULKA

KSIĘGOZBIÓR KSIĘŻY CHODYŃSKICH W BIBLIOTECE WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

W bibliotece seminaryjnej we Włocławku znajdują się fragmenty dwóch większych księgozbiorów powstałych w drugiej połowie XIX w. Oba należały do duchownych związanych z diecezją włocławską; jeden to księgozbiór biskupa sufragana Henryka Kossowskiego (1828-1903),[1] drugi to księgozbiór braci bliźniaków księży Zenona (1836-1887) i Stanisława (1836-1919) Chodyńskich,[2] profesorów i rektorów seminarium włocławskiego, wielkich miłośników książki i wszelkich zabytków naszej przeszłości, historyków diecezji włocławskiej. Ich księgozbiór, który zasługuje na uwagę przede wszystkim jako warsztat naukowy ówczesnych historyków, poza drobnymi przyczynkami[3] nie doczekał się dotychczas szerszego opracowania.[4]

Z księgozbioru tego w bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachowały się 1474 pozycje w 1303 woluminach;[5] w tym 11 rękopisów, starych druków – 1070 pozycji (943 w zbiorach, 127 w dubletach) w 736 woluminach (607 wol. w zbiorach; 129 w dubletach); nowych druków – 393 pozycje w 476 woluminach; czasopism – 8 pozycji[6] w ok. 80 woluminach.[7]

Cały księgozbiór księży Chodyńskich liczył ponad 4 tys. woluminów. Domniemanie to zdaje się potwierdzać przedwojenny książkowy katalog części księgozbioru seminaryjnego (t. 1-4),[8] w którym odnaleziono ok. 2080 pozycji w ok. 2560 woluminach, przy których zanotowano, iż pochodzą od księży Chodyńskich, a których nie ma w obecnym zbiorze seminaryjnym. Daje to w sumie zidentyfikowanych ok. 3500 pozycji[9] (w ok. 3800 woluminach) z księgozbioru księży Chodyńskich. Należy jednak pamiętać, że przed wojną skatalogowany był tylko niewielki fragment księgozbioru seminaryjnego i w tych nie skatalogowanych na pewno znajdowały się także książki po księżach Chodyńskich.

Wszystkie wyliczenia w niniejszym artykule opierają się na owych 3500 zidentyfikowanych pozycjach.[10]

I. Tworzenie księgozbioru

Zenon i Stanisław Chodyńscy gromadzili książki od lat szkolnych. Ten zaczątek własnego księgozbioru wzbogacali w latach nauki w seminarium

włocławskim (1855-1859) oraz studiów na Akademii Duchownej w Warszawie (1859-1863).

Znaczny wzrost księgozbioru księży Chodyńskich o cenne stare druki nastąpił w czasie ich wikariatu w Sieradzu (1863-1866). Wyjeżdżając z Sieradza księża Chodyńscy zabierali do Włocławka księgozbiór liczący ok. tysiąca woluminów.[11]

Akurat wtedy nastąpiła kasata klasztorów przez władze moskiewskie. Księża Chodyńscy przejmowali w miarę możności pozostawione bez opieki książki do swojego księgozbioru, w 1866 r. przewieźli ze sobą do Włocławka i traktowali je jako swoje.[12] Dziś w bibliotece seminaryjnej ok. 100 pozycji znaczonych pieczątką własnościową Chodyńskich, ma uprzednie znaki własnościowe różnych instytucji i osób związanych z Sieradzem, w tym ok. 70 pozycji ma proweniencję klasztoru dominikanów w Sieradzu. Poza tym z pobliskiej Warty jest co najmniej 14 poz. i ze Złoczewa – 4 poz. Wiadomo też, że na przełomie kwietnia i maja 1866 r. Chodyńscy zabiegali o przejęcie jakichś książek z Chocza (od reformatów).[13]

Największa część księgozbioru księży Chodyńskich została zgromadzona na pewno w czasie ich pobytu w seminarium włocławskim od 1866 r. Co prawda nie można zidentyfikować wszystkich książek, które wtedy weszły w ich posiadanie, ale na podstawie chronologii wydawniczej można ustalić, że z bieżącej produkcji wydawniczej w czasie powstawania księgozbioru księży Chodyńskich (ok. 1860 – 1919) znalazło się w nim ok. 1110 poz., w tym z lat. 1860-1900 – ok. 950 poz., natomiast z lat 1901-1919 – ok. 180 poz. Wynikałoby z tego, że w XIX w. księgozbiór Chodyńskich powiększał się co najmniej o 24 poz. bieżącej produkcji wydawniczej rocznie, natomiast w XX w. tylko o ponad 8 poz. Do tego doliczyć należy pozycje uprzednio wydane, a teraz włączone do księgozbioru. Nie da się jednak ustalić nawet przybliżonej ich liczby.

Aby nie przeoczyć interesujących ich pozycji księża Chodyńscy przeglądali wszelkie dostępne informacje o wychodzących książkach i notowali skrupulatnie ich dane bibliograficzne oraz księgarnie, gdzie można było je kupić.[14] Zamawiali często książki poza Włocławkiem, m.in. u Gebethnera i Wolffa w Warszawie.[15]

Książki dostępne w Kaliszu kupował dla księży Chodyńskich ich starszy brat Adam i przesyłał przez okazję do Włocławka.[16] Publikacje wydawane w Poznaniu zdobywał[17] i dostarczał ks. Jan Sobczyński, proboszcz w Kaliszu, bibliofil, posiadacz dużego księgozbioru, niegdyś współpracownik ks. Stanisława w seminarium włocławskim i tutejszej bibliotece. Prowadził on także wymianę swoich dubletów z ks. Chodyńskim.[18] W Petersburgu zdobywali potrzebne ks. Stanisławowi pozycje studiujący tam kapłani włocławscy, np. ks. Władysław Mikołajewski[19] oraz inni znajomi, np. ks. Władysław Załuskowski.[20] Otrzymywanie wydawnictw historycznych Akademii Umiejętności w Krakowie załatwiał sobie ks. Zenon przez Bolesława Ulanowskiego.[21] Zdobywaniu informacji o nowo wydanych pozycjach i ich nabywaniu pomagała korespondencja księży Chodyńskich z wielu osobistościami parającymi się pisarstwem naukowym i literackim.

W księgozbiorze tak znanych kapłanów, jakimi byli księża Chodyńscy, można by się spodziewać sporo książek pochodzących z darów. I rzeczywiście otrzymywali oni dużo dzieł wydawanych przez autorów, z którymi utrzymywali kontakty.[22]

Jest kilkanaście pozycji z dedykacjami. Dedykacje dla ks. Zenona mają tylko dwie pozycje. Jedna z nich, z dziedziny prawa kanonicznego, ma francuską dedykację ks. Jana Trojanowskiego, wikariusza w Witowie, a faktycznego proboszcza, napisaną 3 VII 1873 r. dla obdarowanego jako rektora seminarium włocławskiego i tytularnego proboszcza w Witowie.[23] Druga to dzieła z zakresu apologetyki, dar ks. Gracjana Marcina Rzewuskiego (1827-1897), kanonika katedralnego i rektora seminarium płockiego, z dnia 23 VI 1871 r.[24]

Zachowało się kilka dedykacji dla ks. Stanisława. Zauważa się przede wszystkim dedykacje autorskie. I tak swoje prace ks. Stanisławowi ofiarowali: Teodor Wierzbowski (1853-1923),[25] ks. Michał Godlewski (1872-1956),[26] późniejszy biskup, H. Hockenbeck,[27] a także autorzy spośród grona byłych jego uczniów, np. Władysław Górzyński (1856-1920)[28] i ks. Idzi Radziszewski (1871-1923).[29] Zauważyć też należy dary od Antoniego Brykczyńskiego (1843-1913), historyka sztuki sakralnej, profesora seminarium duchownego w Płocku,[30] cenny dar ks. kan. Jana Kryszkiera (1817-1882), profesora seminarium kieleckiego,[31] od ks. M. Juliana Zaleskiego, profesora seminarium sejneńskiego, dwa cenne dzieła od Antoniego Celińskiego z Cekowa.[32] Prawdziwy jednak rarytas bibliofilski, książkę z księgozbioru bpa Ignacego Krasickiego,[33] otrzymał w 1878 r. ks. Stanisław od Juliana Chrupczałowskiego, nauczyciela szkoły realnej we Włocławku, który był kolegą ks. Stanisława w czasach, gdy ten był nauczycielem religii w tej szkole (1869-1882).[34]

W niektórych woluminach pozostały ślady przyklejonych wąskich wypustek, na których mogły być wypisywane jakieś literowe lub cyfrowe oznaczenia książek. Ale nie wskazuje to na to, żeby prowadzili oni jakiś inwentarz czy katalog swoich zbiorów.[35] Przy takim sposobie gromadzenia księgozbioru musiały w nim powstać dublety. W zidentyfikowanym fragmencie tego księgozbioru wykryto ponad 110 dzieł w podwójnych, a czasem nawet potrójnych egzemplarzach.

Chodyńscy byli zapalonymi zbieraczami książek, ale gromadzili je przede wszystkim ze względu na ich treść i rzadkość. Mniejszą wagę przywiązywali do estetyki książki. Stąd też zachowane woluminy z ich księgozbioru zewnętrznie nie prezentują się efektownie. Oprawione są zazwyczaj w półskórek, płótno lub półpłótno dość charakterystyczna dla tego księgozbioru jest oprawa w półpłótno i papier marmoryzowany; tak też były oprawiane nawet stare druki. Niektóre oprawy są bardzo zniszczone, zdarzają się też książki w oprawie wydawniczej: kartonowej lub papierowej (przynajmniej 170 woluminów).

Księża Chodyńscy nabyte książki oprawiali głównie w Kaliszu i we Włocławku. W Kaliszu oprawiał je Wüstehube, także w czasie pobytu Chodyńskich we Włocławku.[36] O introligatorach włocławskich oprawiających książki dla księży Chodyńskich też

wiemy niewiele. Tylko na oprawie trzech woluminów odciśnięta jest pieczątka firmowa introligatorni A. Nowackiej (BSWł I 1971, II 1723, III 438), u której oprawiali swoje książki także inni kapłani włocławscy.[37] Ks. Chodyński dawał swoje książki, razem z seminaryjnymi, do oprawy innym introligatorom: Jesce (w latach 1870, 1874-1876)[38] i A.S. Epsteinowi (1880).[39]

Książki znakowane są odbiciem (czarnym tuszem) zwykłej pieczątki z napisem: „KS. CHODYŃSKI" w otoku z linii (dwie odmiany).[40] Był przygotowany, specjalnie do oznaczania proweniencji księgozbioru (biblioteki), bardziej okazały mosiężny tłok pieczętny,[41] ale jego odbicia nie spotkano na żadnej pozycji, prawdopodobnie z powodu błędów w tekście.[42]

II. Zasób księgozbioru

Księgozbiór księży Chodyńskich można podzielić na dwie zasadnicze części: 1) nauki teologiczne, 2) nauki pozateologiczne.

W części nieteologicznej ilość pozycji z poszczególnych nauk przedstawia się następująco: encyklopedie – 14 poz., bibliografia – ok. 40 poz., filozofia – 45 poz., religioznawstwo – 10 poz., nauki społeczne – 45 poz., etnografia i kultura – ok. 20 poz., prawo – ok. 700 poz., pedagogika – ok. 100 poz., historia – ok. 820 poz., sztuka – ok. 50 poz., językoznawstwo (filologia) – ok. 90 poz., retoryka – ok. 50 poz., literatura – ok. 170 poz., nauki przyrodnicze – ok. 160 poz. (w tym geografia – ok. 100 poz.).

W części teologicznej ilość pozycji w poszczególnych działach teologii przedstawia się następująco: opracowania ogólne – ok. 60 poz., biblistyka – ok. 240 poz., patrologia – 25 poz., apologetyka i teologia polemiczna – ok. 70 poz., dogmatyka – ok. 50 poz., moralna – ok. 50 poz., ascetyka i mistyka – ok. 130 poz., pastoralna – ok. 60 poz., liturgika – ok. 220 poz., kaznodziejstwo (homiletyka) – ok. 110 poz., katechetyka – 10 poz., hagiografia – ok. 100 poz.[43]

Przejrzenie księgozbioru pozwala stwierdzić, że z teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu (bez prawa kanonicznego i historii Kościoła) było w nim ponad 1100 pozycji, natomiast z pozostałych nauk ponad 2300 pozycji; dzieła teologiczne stanowiły nieco mniej niż 1/3 część zidentyfikowanego księgozbioru. Z tego podliczenia wynika, że księgozbiór księży Chodyńskich nie był księgozbiorem teologicznym. Przecież z tych ponad 1100 pozycji teologicznych spora część miała już wtedy wartość tylko historyczną (duży procent starych druków).

Dla bardziej przejrzystego przedstawienia zawartości tego księgozbioru ujmiemy niniejsze omówienie w trzech punktach: 1) zbiór podstawowy, 2) zbiór wydawnictw pomocniczych, 3) zbiór dzieł użytkowych, 4) zbiór książek zabytkowych i rzadkich.

1. Zbiór podstawowy

Księgozbiór księży Chodyńskich odzwierciedla ich zainteresowania przede wszystkim historią i prawem (także głównie w aspekcie historycznym). Gdy uwzględnimy fakt, że i z innych nauk w księgozbiorze księży Chodyńskich spotykamy dużo opracowań w aspekcie historycznym, możemy bez żadnej przesady stwierdzić, że jest to księgozbiór o profilu historycznym i prawniczym.

a) historia

Z h i s t o r i i zidentyfikowano w księgozbiorze księży Chodyńskich ok. 820 pozycji,[44] z tego z historii powszechnej ok. 100 poz., z historii Polski – ok. 470 poz., z historii Kościoła powszechnego – ok. 80 poz. i z historii Kościoła w Polsce – ok. 170 poz. Widać więc, że Chodyńskich interesowały z historii przede wszystkim sprawy polskie (ok. 470 poz.); zadziwia niemal dwukrotnie wyższa liczba pozycji z historii Polski niż z historii Kościoła w Polsce.

W zbiorze dzieł z h i s t o r i i p o w s z e c h n e j daje się zauważyć sporo opracowań z powstających wówczas i rozwijających się nauk pomocniczych historii (ok. 20 poz.): z paleografii (na przykład L.A. Chassant *Dictionnaire des abréviations latines et françaises du moyen âge*, 5 éd., Paris 1884; C. Paoli *Grundriss der lateinischen Paleographie und Urkundenlehre*, Innsbruck 1885), chronologii, genealogii, źródłoznawstwa (np. T. Wierzbowskiego *Vademecum. Podręcznik do studiów archiwalnych*, Warszawa 1908), numizmatyki. Resztę tego działu zajmuje ok. 20 pozycji z ogólnych opracowań historii powszechnej, w tym opracowania T.B. Weltera,[45] które były używane jako podręczniki w seminarium włocławskim.[46]

Bogaty zbiór dzieł dotyczących h i s t o r i i P o l s k i zawiera w sobie także opracowania z nauk pomocniczych (ok. 25 poz.). Wśród nich z numizmatyki należy zauważyć Władysława Bandkie *Numismatyka krajowa* (Warszawa 1839-1840), Kazimierza Stronczyńskiego *Dawne monety polskie* (cz. 1-3, Piotrków 1883-1885); z heraldyki – Kaspra Niesieckiego *Herbarz polski* (t. 1-10, Lipsk 1839-1846), z kartografii – Edwarda Rastawieckiego *Mappografia dawnej Polski* (Warszawa 1846).

Najwartościowszą częścią tego działu jest ok. 90 pozycji wydawnictw źródłowych, głównie XIX-wiecznych.[47] Z nich na szczególną uwagę zasługują: A. Theinera *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae* (t. 1-4, Romae 1860-1864), *Monumenta Poloniae historica* (t. 1-6, Lwów 1864-1893), *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (t. 1-5, Poznań 1877-1881,

1908), *Kodeks dyplomatyczny Małopolski* (t. 1-4, Kraków 1876-1905), *Kodeks dyplomatyczny księstwa mazowieckiego* (wyd. T. Lubomirski, Warszawa 1863), *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa 1257-1506* (wyd. F. Piekosiński, Kraków 1879) i inne pozycje z serii *Monumenta medii aevi historica*, niektóre tomy z serii *Archiwum Komisji Historycznej* (ukazującej się w Krakowie od 1878 r.), *Acta Historica* oraz *Scriptores rerum Polonicarum*. Z kronik polskich księża Chodyńscy posiadali w wydaniach XIX-wiecznych: Galla Anonima (XI/XII w.), Marcina Bielskiego (ok. 1495-1575), Marcina Kromera (ok. 1512-1589), Macieja Stryjkowskiego (1547-1593), Bernarda Wapowskiego (1540-1535).

Z wydawnictw źródłowych do historii Polski należy także wymienić kilka pamiętników; m.in. Jana Chryzostoma Paska (ok. 1636 – ok. 1701), Krzysztofa Zawiszy (1666-1721), Erazma Otwinowskiego (przed 1696 – 1745), Jędrzeja Kitowicza (1728-1804). Z opracowań ogólnych historii Polski i większych okresów księża Chodyńscy posiadali dzieła wielu znanych i liczących się historyków polskich.[48]

W niewielkim zbiorze zidentyfikowanych dzieł dotyczących historii Kościoła powszechnego na uwagę zasługuje 24-tomowy zbiór pt. *Acta historico-ecclesiastica* (Weimar 1737-1766). Jednak najwięcej jest opracowań ogólnych i podręcznikowych; w nich znajdujemy także te, których używano jako podręczników w seminarium włocławskim:[49] J.N. Albera,[50] N.L. Cheriera[51] i A. Wapplera,[52] a także obszerne opracowanie Melchiora Bulińskiego,[53] mistrza Chodyńskich w Adademii Duchownej w Warszawie.

Zbiór dzieł z zakresu historii Kościoła w Polsce jest znaczący. Z wydawnictw źródłowych znajduje się tylko ok. 10 pozycji, ale historii Kościoła w Polsce dotyczą także wydawnictwa źródłowe odnoszące się do historii w Polsce. Z opracowań ogólnych znajdujemy w nim przede wszystkim Melchiora Bulińskiego *Historia kościoła polskiego* (t. 1-3, Kraków 1873-1874), natomiast z dawniejszych opracowanie Christiana Gottlieba Friesego.[54] Z wydawnictw poruszających bardziej szczegółowe tematy nie brak opracowań o historii diecezji w Polsce, zakonów, poszczególnych kościołów, instytucji kościelnych, a także publikacji biograficznych.[55] Poza tym warto wymienić inne opracowania, które nie straciły znaczenia do dziś, np. Jana Łaskiego *Liber beneficiorum* (t. 1-2, Gniezno 1880-1881), Władysława Abrahama *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII* (Lwów 1890, wyd. 2 – 1893), Edwarda Likowskiego *Unia brzeska* (Poznań 1896), Stanisława Załęskiego *Jezuici w Polsce* (t. 1-4, Lwów – Kraków 1900-1905).

Ze względu na zajmowanie się historią lokalną ważnymi pozycjami w warsztacie naukowym księży Chodyńskich były: *Dokumenty kujawskie i mazowieckie* wydane przez Bolesława Ulanowskiego (Kraków 1888) i M. Perlbacha *Pommerellischen Urkundenbuch* (Gdańsk 1882). Posiadali także Adolfa Pawińskiego *Dzieje Ziemi Kujawskiej oraz akta historyczne do nich służące* (t. 1-5, Warszawa 1888), Maksymiliana Boruckiego *Ziemię Kujawską* (Włocławek 1883). Natomiast z dotyczących historii kościoła warto wymienić: Stanisława Kujota *Visitationes archidiaconatus Pomeraniae* (Toruń 1897-1899; *Fontes* I-II); Augustyna Hildebrandta *Wiadomości niektóre o dawniejszym archidiakonacie pomorskim, a teraz znacznej części diecezji chełmińskiej* (wyd. 3, Pelplin 1866), Stefana Damalewicza *Vitae vladislaviensium episcoporum* (Kraków 1642), Jana Fijałka *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich* (Kraków 1894), Maksymiliana Gumplowicza *Żywot Balduina Gallosa biskupa kruszwickiego 1066-1145* (Warszawa 1901), Antoniego Chmielowskiego *Życiorys Stanisława Karnkowskiego* (Warszawa 1885), *Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego biskupa włocławskiego i krakowskiego korespondencja z lat 1546-1553* (Kraków 1878), a także dzieła samego ks. Stanisława dotyczące diecezji włocławskiej oraz dziełka starszego brata Adama (1832-1902) dotyczące historii kościelnej Kalisza.

b) prawo

Drugim wielkim działem w księgozbiorze księży Chodyńskich jest prawo, z którego udało się zidentyfikować ok. 700 pozycji, w tym ok. 380 poz. z prawa świeckiego i ok. 320 poz. z prawa kościelnego (kanonicznego).

W zbiorze opracowań z p r a w a ś w i e c k i e g o przeważają wyraźnie publikacje dotyczące prawa polskiego (ok. 330 poz.), niektóre z nich nie straciły z upływem czasu swej wartości.[56] Z obcych to przede wszystkim opracowania o charakterze ogólnym, a także nieliczne dotyczące prawa rosyjskiego, pruskiego i austriackiego.

Z tego działu księgozbioru księży Chodyńskich pewną wartość zachowały jedynie te, które są publikacjami źródeł do prawa polskiego. Znalazły się więc w księgozbiorze Chodyńskich niektóre tomy wydawnictwa *Volumina legum*; wydawane w latach 1856-1885 w wydawnictwie zapoczątkowanym przez Antoniego Zygmunta Helcla *Starodawne prawa polskiego pomniki* (10 pozycji); niektóre tomy wydawnictwa *Archiwum Komisji Prawniczej*, zapoczątkowane przez Akademię Umiejętności w Krakowie w 1895 r.; *Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa* (t. 1-2, Kraków 1909), *Najdawniejsze księgi sądowe krakowskie* (p. 1-2, Kraków 1884-1886), *Księgi prawa polskiego*, wyd. przez Oswalda Balzera (ks. 3 i 4, Warszawa 1906-1910). Na uwagę zasługują także zebrane przez ks. Stanisława Chodyńskiego rozporządzenia państwowe, sejmowe, kościelne i inne (wydawane jako druki ulotne) uporządkowane według poszczególnych tematów oprawione w tomy we wakacje 1900 roku; jest ich 12 dużych tomów *in folio*.

Należy też wspomnieć tak ważne dzieła dla historii prawa polskiego jak: Wacława Aleksandra Maciejowskiego *Historia prawodawstwo słowiańskich* (t. 1-6, Warszawa 1856-1858), Tadeusza Czackiego *O litewskich i polskich prawach* (t. 1-2, wyd. 2, Kraków 1861), Wincentego Bandtkie *Prawo prywatne polskie* (Warszawa 1851), Romualda Hubego *Prawo polskie w wieku trzynastym* (Warszawa 1874).

Pozycje dotyczące p r a w a k o ś c i e l n e g o (kanonicznego) można podzielić je dwie części: 1) zbiory praw ogólnokościelnych i ich opracowania, 2) pozycje dotyczące prawa partykularnego Kościoła w Polsce.

Z opracowań prawa ogólnokościelnego zauważa się sporo opracowań podręcznikowych, m.in. także te, których używano w seminarium włocławskim.[57] Z większych opracowań posiadanych przez Chodyńskich warto wymienić D. Craissona *Manuale totius juris canonici*, (t. 1-4, Pictavii 1880), A. Reiffenstuela *Jus canonicum universum* (t. 1-5, Ingolstadii 1738). Natomiast z wydawnictw normatywnych *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum* (t. 1-6, Roma 1900), *Institutiones ecclesiasticae Benedicti* XIV (t. 1-4, Tornaci 1855).

Partykularne polskie prawo kościelne reprezentowane jest w omawianym księgozbiorze księży Chodyńskich przez publikacje źródeł tego prawa i opracowania historyczne. Na uwagę zasługuje zbiór drukowanych i rękopiśmiennych statutów polskich synodów prowincjonalnych i diecezjalnych (ok. 50 poz.), które miały służyć im jako warsztat pracy do podjętych przez nich badań nad polskim ustawodawstwem diecezjalnym.[58] Posiadali też w swoim zbiorze statuty polskich kapituł, a także reguły, konstytucje i akta zakonów działających w Polsce. Z publikacji źródeł polskiego prawa kościelnego w księgozbiorze znajdowały się przede wszystkim wydawnictwa firmowane przez Bolesława Ulanowskiego (1860-1919), a także Antoniego Zygmunta Helcla (1808-1870), Romualda Hubego (1803-1890), Udalryka Heyzmana (1835-1918), Tadeusza Gromnickiego (1851-1939), Władysława Abrahama (1860-1941).

2. Zbiór wydawnictw pomocniczych

Do zbioru tego zaliczymy dzieła, które aczkolwiek nie dotyczą bezpośrednio historii lub prawa, mogły być wykorzystywane przy pisaniu prac historycznych. Do takich zaliczymy informatory oraz te dzieła, które związane są z historią. Sam ks. Stanisław Chodyński do historii włączał także opracowania w aspekcie historycznym z prawa, liturgiki, geografii, ekonomii, sztuki i archeologii, literatury.[59]

Z e n c y k l o p e d i i i s ł o w n i k ó w księża Chodyńscy posiadali w swoim zbiorze chyba niewiele pozycji. Z ważniejszych udało się zidentyfikować *Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie* pod red. Benedikta Weltego i Heinricha

J. Wetzera (Bd. 1-12, Freiburg i.Br. 1848-1869), wydane do 1919 r. tomy *Encyklopedii kościelnej* (Nowodworskiego, t. 1-33, Warszawa – Płock – Włocławek 1873-1933).

Z b i b l i o g r a f i i w księgozbiorze zidentyfikowano przydatne dla prac naukowych księży Chodyńskich: Adama Jochera *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce* (t. 1-3, Wilno 1840-1857), Teodora Wierzbowskiego *Bibliografia polonica XV ac XVI ss.* (t. 1-2, Warszawa 1899-1891 *Bibliografia polonica XV ac XVI ss.* (t. 1-2, Varsoviae 1899-1891), Karola Estreichera *Bibliografię polską* (tylko część chronologiczną – tomy 1-10, Kraków 1870-1885), E. Minkowskiego *Spis bibliograficzny pamiętników mających związek z historia lub literaturą polską* (Kraków 1882) oraz inne.

Historykowi przydatna jest także znajomość g e o g r a f i i. W księgozbiorze księży Chodyńskich znajdujemy sporo pozycji z tej dziedziny wiedzy. Z opracowań geografii w aspekcie historycznym (geografia historyczna traktowana jest jako jedna z nauk pomocniczych historii) znajdujemy: *Lexicon geographicum dioeceseon residentialium et abbatiarum nullius* (Fryburg Br. 1871), Eduarda Braconniera *Geografia na tle historycznym osnowana* (t. 1-4, Warszawa 1857), Joachima Lelewela *Badania starożytności we względzie geografii* (Wilno – Warszawa 1818), Oskara Peschela *Historia wielkich odkryć geograficznych w XV-XVI w.* (Lwów 1879), Władysława Ludwika Anczyca *Księga najpamiętniejszych odkryć geograficznych* (Warszawa 1865), Wincentego Pola *Historyczny obszar Polski* (Kraków 1869), Adama Szelągowskiego *Najstarsze drogi z Polski na Wschód* (Kraków 1909).

Z e t n o g r a f i i, która też była traktowana jako jedna z nauk pomocniczych historii, w księgozbiorze księży Chodyńskich znajdowały się dzieła: Zygmunta Glogera monumentalna *Encyklopedia staropolska ilustrowana* (t. 1-4, Warszawa 1900-1903), *Księga rzeczy polskich* (Kraków 1896), *Zwyczaje i pieśni doroczne z ust ludu i źródeł etnograficznych* (wyd. 4, Warszawa 1899), Władysława Łozińskiego *Życie polskie w dawnych wiekach* (wyd. 2, Lwów 1908), Wacława Aleksandra Maciejowskiego *Polska aż do pierwszej połowy XVII wieku pod względem obyczajów i zwyczajów* (t. 1-4, Petersburg 1842), Łukasza Gołębiowskiego *Lud polski, jego zwyczaje i zabobony* (Warszawa 1830).

Z f i l o l o g i i o charakterze historycznym księża Chodyńscy posiadali dużo prac i przyczynków Hieronima Łopacińskiego (1860-1906), z którym ks. Stanisław prowadził korespondencję w sprawach naukowych, Wojciecha Kętrzyńskiego *Nazwy polskie Prus i Pomorza* (Lwów 1879), *Materiały i prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie* (t. 4, Kraków 1909).

Z większych opracowań dotyczących h i s t o r i i l i t e r a t u r y w księgozbiorze księży Chodyńskich znajdowały się: Hieronima Juszyńskiego *Dykcjonarz poetów polskich* (t. 1-2, Kraków 1820), Michała Wiszniewskiego *Historia literatury polskiej* (t. 1-10, Kraków 1840-1857) – pierwsza polska źródłowa i krytyczna praca tego typu, Wacława Aleksandra Maciejowskiego *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830* (t. 1-3, Warszawa 1851-1852), Kazimierza Władysława Wójcickiego *Historia literatury polskiej* (wyd. 2, t. 1-4, Warszawa 1859-1861) oraz *Archiwum domowe do dziejów literatury krajowej* (Warszawa 1856), Leona Rogalskiego *Historia literatury polskiej* (t. 1-2, Warszawa 1871), Karola Mecherzyńskiego *Historia wymowy w Polsce* (t. 1-3, Kraków 1856-1860).

Posiadali też księża Chodyńscy spory zbiór pism kaznodziejów polskich, szczególnie XVIII-wiecznych, np. Stanisława Bielickiego (1657-1718), Adama Cedrowicza, Szymona Drykowskiego, Karola Fabianiego (1716 – po 1791) – jego dzieła drukowane w Kaliszu, Andrzeja Filipeckiego (1729-1792), Marcelego Jurkiewicza, Maksymiliana Karpowicza (zm. 1790), Zygmunta Linowskiego (1739-1808), Walentego Marchwickiego, Józefa Wojciecha Męcińskiego (1748-1814), Fortunata Opełczyńskiego, Gracjana Józefa Piotrowskiego (1724-1785), Józefa Płochockiego (1719-1792), Jędrzeja Wagnera (1707-1765), Wawrzyńca Walkiewicza (2. poł. XVIII w.), Józefa Więckiewicza, Grzegorza Zacharasiewicza (1740-1814), Bernarda Żołądkiewicza. Zbiór ten mógłby zostać wykorzystany przy opracowaniu postulowanego przez ks. Stanisława słownika kaznodziejów polskich.[60] Zastanawiające jednak, że w zidentyfikowanym księgozbiorze księży Chodyńskich nie odnaleziono drukowanych kazań głoszonych w katedrze włocławskiej.[61]

3. Zbiór książek użytkowych

Do zbioru tego zaliczone zostały przez piszącego pozycje, które nie służyły do celów ściśle naukowych, ale były dziełami niejako codziennego użytku, a więc służyły jako pomoce do nauczania, do lektury duchowej i beletrystycznej, do sprawowania liturgii, do rozmyślań i modlitwy, jako pomoce w życiu codziennym (praktyka prawnicza, medycyna, gospodarstwo). Księża Chodyńscy mieli w swoim księgozbiorze i używali przede wszystkim aktualnych wówczas książek z pedagogiki, katechetyki, teologii pasterskiej, ascetyki, teologii moralnej, hagiografii. W zbiorze tym szczególne miejsce zajmowały książki z dziedziny ascetyki i pedagogiki. Książek ascetycznych używali księża Chodyńscy w pracy formacyjnej nad alumnami seminarium włocławskiego.

4. Zbiór książek zabytkowych i rzadkich

Znaczny procent książek w księgozbiorze księży Chodyńskich ma wartość zabytkową. Na ok. 3500 zidentyfikowanych pozycji z tego księgozbioru ok. 1498 poz. to stare druki. W podziale na poszczególne wieki przedstawia się to następująco: z XV w. – 22 poz., z XVI w. 285 poz., z XVII w. – 298 poz., z XVIII w. – 893 poz. Z nich po II wojnie światowej nie odnalazło się 449 poz. (ok. 30% zbioru starych druków). W XVIII w. znaczą część zasobu stanowią polonika.

W księgozbiorze Chodyńskich znalazły się druki szczególnie cenne, np. jedna z pierwszych książek wytłoczona w Polsce (w Krakowie) przez Kaspra Straubego w 1475 r. – Franciscus de Platea *Opus restitutionum, usurarum et excommunicationum.*[62] Jako cimelia (polonika XVI w.) zapisał K. Piekarski 37 woluminów z księgozbioru księży Chodyńskich.[63]

W gromadzeniu ksiąg zabytkowych księża Chodyńscy zwracali uwagę przede wszystkim na księgi liturgiczne oraz wydania Pisma Świętego.

Z wydań Pisma Świętego należy zauważyć weneckie z 1483 r. (*Biblia sacra*), ręcznie iluminowane; dwa XV-wieczne wydania Biblii z wyjaśnieniami Mikołaja z Lyry (Nürnberg 1487 – z ozdobnymi inicjałami wykonanymi ręcznie; 1497) a także kilka wydań XVI-wiecznych, w tym wydanie Nowego Testamentu w języku greckim i łacińskim, opracowane przez Erazma z Rotterdamu (wyd. 3, Bazylea 1550). Z tłumaczeń na język polski w księgozbiorze księży Chodyńskich znajdowało się tłu-

maczenie psalmów Walentego Wróbla (*Żołtarz Dawidów*, Kraków 1567). Nie można przeoczyć także XVI-wiecznych wydań od dawna używanych komentarzy do poszczególnych ksiąg biblijnych (ok. 50 pozycji).

Z k s i ą g l i t u r g i c z n y c h najbardziej interesowali się włocławskimi,[64] i wiele zachodów podejmowali, aby je zdobyć.[65] Wśród nich poczesne miejsce zajmuje *Breviarium Wladislauien[sis] eccle[siae]* (studio et cura Luce Gorcani, 1543), które to wydanie ks. S. Chodyński określa jako „opus rarissimum";[66] zapewne dlatego pisał o nim kilkakrotnie.[67] Poza tym znajdujemy księgi liturgiczne dla innych diecezji polskich: *Agenda ecclesiae cathedralis Plocensis* (ed. Laurentius Zambrzuski, Kraków, M. i S. Szarffenberg, 1554),[68] *Agenda, seu ritus caeremoniarum ecclesiasticarum ad uniformem ecclesiarum per universas provincias Regni Poloniae usum* (p. 1-2, Kraków, Druk. Łazarzowa, 1591), *Agenda, siue obsequiale secundum rubricam ecclesiae metropolitanae Gnesnensis* (ed. Nicolalus Dzierzgowski, Kraków, H. Szarffenberg, 1549), *Missale Gnesnense matropolitanae ecclesiae* (Kraków 1523), *Missale secundum consuetudinem almae ecclesiae Cracoviensis* (Venetiis 1532), *Antiphonarium iuxta ritum Breviarii Romani* (Kraków, A. Piotrkowczyk, 1600).[69] Poza tym należy zauważyć Andrzeja Krzyckiego *De ratione et sacrificio Missae* (Kraków, M. Szarffenberg, 1529), Hieronima Powodowskiego *Agenda, seu ritus sacramentorum ecclesiasticorum* (Kraków, Druk. Łazarzowa, 1591).[70]

Księża Chodyńscy ze szczególnym pietyzmem zachowywali w swoim księgozbiorze, a potem przekazywali do biblioteki seminaryjnej, także pozycje nowsze, ale r z a d k o s p o t y k a n e, zaznaczając zazwyczaj ten fakt adnotacją, że jest to „opus rarum", „opus rarissimum", lub „rzadkość bibliograficzna".

Z pozycji bardzo rzadkich warto wymienić Agnieszki z Wilczewskich Bufle, ochmistrzyni pensji dla dziewcząt we Włocławku, *Ostatnie rady i przestrogi dla moich uczennic* (Włocławek 1852). Książka ta skrytykowana przez ks. Józefa Orzechowskiego (1819-1887), misjonarza, profesora seminarium włocławskiego, została przez autorkę wycofana z obiegu,[71] dlatego ks. Chodyński ocenił posiadany przez siebie egzemplarz jako „opus rarissimum".[72] Jako „druk rzadki" została zakwalifikowana praca tejże autorki *Opieka i praca* (Włocławek 1872).[73] Dziełko Onufrego Dąbrowskiego (1802-1867), pijara, nauczyciela religii i moralności w szkole powiatowej włocławskiej, *Krótki wykład Mszy świętej według obrządku rzymsko-katolickiego* (Włocławek 1850) zakwalifikował podobnie jako „rzadkość bibliograficzną".[74]

Z pozycji unikatowych należy wymienić *Obrazy Legendy o św. Jadwidze*[75] „ręcznie koloryzowane według oryginału przez pannę Marię Wasiutyńską dla ks. Zenona Chodyńskiego".[76]

* * *

Jeżeli chodzi o chronologię wydawniczą, to w księgozbiorze księży Chodyńskich był znaczny procent starych druków. Zidentyfikowano ich ok. 1500 pozycji. Druków nowych (z XIX i XX w.) łącznie zidentyfikowano ok. 2000 poz.

W księgozbiorze księży Chodyńskich, liczą się zasadniczo dwa języki; króluje w nim zdecydowanie język polski: jest w nim 55% książek; na

drugim miejscu znajduje się język łaciński – 36,7% księgozbioru. Inne języki reprezentowane są przez niewielką liczbę dzieł: francuski – 3,1%, niemiecki – 2,5%, rosyjski – 0,8%, włoski – 0,3%. W języku greckim odnaleziono 6 pozycji, w języku hebrajskim – 3; pojedynczymi egzemplarzami reprezentowane są języki: czeski i słowacki. Ok. 1,2% księgozbioru to dzieła dwu- lub wielojęzyczne.

III. Korzystanie z księgozbioru

Wiadomo, że bracia Zenon i Stanisław Chodyńscy już w czasie studiów w Akademii Duchownej w Warszawie w latach 1859-1863 wyróżniali się zapalczywym czytaniem zgromadzonych przez siebie książek,[77] co im pozostało aż do śmierci; całymi godzinami, zazwyczaj w nocy, otoczeni księgami, zgłębiali ich treść.[78]

Jednak niewiele woluminów z księgozbioru księży Chodyńskich nosi ślady lektury właścicieli. Wynika to chyba z tego, że nie mieli oni zwyczaju robienia notatek na książkach bez wyraźnej potrzeby czy raczej konieczności.[79] Niektóre jednak pozycje noszą wyraźne ślady lektury, o innych dowiadujemy się, że były wykorzystywane, z faktu ich cytowania w pracach pisanych i publikowanych przez księży Chodyńskich.

Na kilku pozycjach są odręczne zapiski ks. Stanisława Chodyńskiego o ich autorach lub o samych dziełach. Notatki o autorach,[80] tłumaczeniach czy wydaniach dzieł,[81] ich recenzjach[82] można było napisać bez czytania książki, na podstawie informacji spoza niej, ale bardziej szczegółowe informacje wymagały już na pewno przeczytania dzieła.[83]

Wnioskowanie o wykorzystaniu księgozbioru przez Chodyńskich na podstawie cytowania ich w pracach przez nich pisanych nie daje pełnego wykazu wykorzystanych dzieł, ponieważ w pisarstwie hołdowali oni zasadzie: „O rzeczach już drukowanych rzadko [...] wspominamy, uważając za właściwsze raczej nowe wydobywać z ukrycia, jak za drugimi powtarzać znane."[84] Daje się jednak ustalić ok. 200 dzieł cytowanych przez księży Chodyńskich.[85]

Najwięcej jednak informacji o wykorzystywanych książkach można uzyskać z odręcznych zapisek i poprawek ks. Stanisława na specjalnie w tym celu przygotowanym egzemplarzu interfoliowanym dzieła Melchiora Bulińskiego *Historia Kościoła polskiego* (t. 1-3, Kraków 1873-1874; sygnat.: BSWł I 17991), a także z nie opublikowanego dzieła ks. Stanisława Chodyńskiego *Katalog prałatów i kanoników kapituły włocławskiej*;[86] pewne informacje można wyciągnąć z zapisek na dziełach: *Statuta synodalia dioecesana sanctae ecclesiae Wratislaviensis* (Wrocław 1855; sygnat.: I 8.15)

i *Synopsis legatorum a latere, legatorum nuntiorum... in Polonia terrisque adiecentibus 1073-1794* (Romae 1880; sygnat.: 1 8.3).

Ogólnie można stwierdzić, że księża Chodyńscy najczęściej wykorzystywali posiadane w swoim księgozbiorze wspomniane już wyżej wydawnictwa źródłowe. Należą do nich: *Volumina legum*, *Vetera monumenta Polonia et Lithuaniae* (A. Theiner), *Monumenta Poloniae historica*, *Kodeks dyplomatyczny Polski*, *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, *Kodeks dyplomatyczny księstwa mazowieckiego*, *Pommeralisches Urkundenbuch* (M. Perlbach), *Dokumenty kujawskie i mazowieckie* (wyd. B. Ulanowski), *Liber beneficiorum* (J. Łaski), *Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta* (wyd. B. Ulanowski, Kraków 1891), *Akta kapituł z XVI wieku wybrane* (wyd. B. Ulanowski, Kraków 1908).

Bardzo często Chodyńscy wykorzystywali w swoich pracach bogaty zbiór statutów synodalnych prowicjonalnych i diecezjalnych, który pracowicie zgromadzili.

Często, co jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, cytowane są różnego rodzaju informatory: encyklopedie – np. *Encyklopedia stapolska ilustrowana* (Z. Glogera), *Encyklopedia kościelna* (Nowodworskiego); wykazy, np. *Inventarium omnium et singulorum privilegiorum...* (ed. E. Rykaczewski), *Statuta necnon liber promotionum...* (J. Muczkowski); herbarze – np. *Herbarz polski* (K. Niesieckiego), słowniki biograficzne – np. *Vitae Vladislaviensium episcoporum* (S. Damalewicz), *Matka świętych Polska* (F. Jaroszewicza), *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich* (L. Łętowski), *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej* (J. Korytkowski).

Z posiadanych opracowań historycznych księża Chodyńscy częściej korzystali z: W. Abrahama *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, J. Bukowskiego *Dzieje reformacji w Polsce*, A. Hildebrandta *Wiadomości niektóre o dawnym archidiakonacie pomorskim* (wyd. 3, Pelplin 1866), J. Fankidejskiego *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej* (Pelplin 1880), J. Fijałka *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich*, S. Kujota *Opactwo pelplińskie* (Pelplin 1875), A. Lorkiewicza *Bunt gdański w r. 1525* (Lwów 1881). Często cytowana jest też praca Mecherzyńskiego *Historia wymowy w Polsce*. Oczywiście, bardzo często powoływali się na swoje własne wydawnictwa źródłowe i opracowania.

Przypisy w pracach księży Chodyńskich wskazują, że dużo korzystali oni z czasopism naukowych, a także innych.[87]

Często cytowane są także wydawnictwa, których nie odnaleziono w księgozbiorze po księżach Chodyńskich. Nie daje to jednak całkowitej

pewności, że ich nie mieli. Mogli też korzystać z pozycji, które znajdowały się we włocławskiej bibliotece seminaryjnej.

Księża Zenon i Stanisław Chodyńscy nie tylko sami korzystali ze swego księgozbioru. Był on w znacznej mierze wykorzystywany także przez profesorów i alumnów seminarium włocławskiego, a także przez osoby spoza seminarium (głównie kapłanów). Już 8 IX 1867 r. na 186 pozycji przekazanych do utworzonej wtedy podręcznej biblioteki alumnów, 61 pozycji (ok. 33%), wszystkie wydane w XIX w., było własnością księży Chodyńskich.[88] A na ok. 800 wypożyczeń książek w seminarium włocławskim zanotowanych przez ks. Stanisława Chodyńskiego w latach 1867-1884 ok. 260 (ok. 33%) było wypożyczeniami od Chodyńskich.[89] Ze świeckich osób korzystających z książek księży Chodyńskich należy wymienić Izabelę Zbiegniewską (1831-1914), znaną włocławską nauczycielkę i działaczkę społeczną.[90]

IV. Losy księgozbioru

Szczęśliwą okolicznością dla księgozbioru księży Chodyńskich był fakt, że nie doświadczył on wielu przeprowadzek. Jest on niemal w całości związany z Włocławkiem: tu powstał i tu pozostał.

Już za życia właścicieli księgozbioru przekazywali oni stopniowo niektóre książki do biblioteki seminaryjnej. Gdy w 1880 r. ks. Stanisław pisał katalog zawierający dzieła z biblistyki, przy 209 pozycjach zaznaczył, że pochodzą one od księży Chodyńskich (było to ok. 19% wszystkich pozycji wpisanych w tym tomie katalogu).

W dalszych tomach katalogu, pisanych po 1898 r., spotyka się sporo pozycji z adnotacją, że pochodzą od księży Chodyńskich. Sugeruje to, że ks. Stanisław Chodyński przekazywał stopniowo do biblioteki seminaryjnej książki ze swego prywatnego księgozbioru, zostawiając sobie tylko te najpotrzebniejsze do codziennej pracy naukowej. Niektóre z nich noszą zapiskę: „Do biblioteki Seminarium Włocławskiego" (28 poz.; np. BSWł I 1764, II 1075, 1130, XVIII.O.8313). Nasuwa się przypuszczenie, że ks. Chodyński przewidywał jeszcze innych spadkobierców swego księgozbioru, ale oprócz dwóch książek zapisanych dla biblioteki kapitulnej we Włocławku (BSWł XVII.Q.1897, III 2954) nie udało się znaleźć śladów wskazujących na taki zamiar. W rzeczywistości w zbiorze kapitulnym znalazło się kilka inkunabułów z księgozbioru księży Chodyńskich (8 pozycji, w 5 woluminach).[91]

W 1904 r. ks. Stanisław pisał: „do biblioteki Sem[inarium] wszedł też liczny księgozbiór ks. Chodyńskich, pomnażany ciągle nowo nabywanemi

dziełami";[92] później jednak tego żałował.[93] Ale nie był to zapewne cały księgozbiór księży Chodyńskich. Po 1903 r. dalej wpływały do biblioteki seminaryjnej pozycje z tego księgozbioru, np. po 1908 r. ks. Stanisław Chodyński przekazał do niej ponad 40 dawniej wydanych pozycji odnoszących się do nauczania i wychowania dzieci.[94]

Reszta księgozbioru księży Chodyńskich została zapewne przekazana do biblioteki seminaryjnej po śmierci ks. Stanisława (1919) r.

Ponieważ wtedy nie notowano już w *Katalogu* proweniencji, nie można w nim rozpoznać tych ostatnio przekazanych książek. Zresztą po śmierci ks. Stanisława w bibliotece seminaryjnej nie zawsze chyba kontrolowano wypożyczenia, skoro już przy przeglądaniu skatalogowanej części w 1920 r. nie odnaleziono niektórych pozycji pochodzących z darowizny księży Chodyńskich, i to szczególnie cennych, np. J. Muczkowskiego *Statuta necnon liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Jagiellonica 1402-1849* (Kraków 1849), W. Surowieckiego *O upadku miast w Polsce* (Warszawa 1810), L.A. Chassanta *Dictionnaire des abbréviations latines et françaises* (Paris 1884),[95] kilka pozycji z prawa kanonicznego.

Po 1920 r. co najmniej 15 poz. pozycji z biblioteki seminaryjnej pochodzących z daru Chodyńskich zostało przekazanych do muzeum seminaryjnego (diecezjalnego),[96] czasem tylko ze względu na ich zabytkowe oprawy, i do jego księgozbioru podręcznego; co najmniej 30 pozycji, szczególne z filologii klasycznej i literatury starożytnej i historii literatury, zostało przekazanych do biblioteki Liceum im. Piusa X.[97]

W czasie wojny zaginęła znaczna część z księgozbioru księży Chodyńskich. Ze zidentyfikowanych ok. 3500 pozycji odnaleziono jedynie 1457, czyli straty wynoszą ok. 60% (jeżeli liczyć według woluminów, straty okażą się nieco mniejsze – ok. 54%); w tym w starych drukach ok. 30%, a w nowych drukach ok. 75% (w całości księgozbioru proporcje układały się zapewne podobnie).

Szczególnie duże straty poniósł księgozbiór w dziale nauk świeckich (ok. 65%); dla porównania – w dziale nauk teologicznych straty wynoszą ok. 47%. Straty są wielkie nie tylko w wymiarach ilościowych, ale także jakościowych. Nie odnalazły się bowiem najcenniejsze pozycje z księgozbioru Chodyńskich, inne zostały zdekompletowane.

* * *

Sami księża Chodyńscy nie byli w pełni zadowoleni ze swojego księgozbioru. Ks. Stanisław żalił się w liście do ks. A. Redkego w Petersburgu, że jego prace są „niedołężne" m.in. dla „braku książek, których na prowincji mieć nie można".[98] W rzeczywistości był to jednak znaczący księgozbiór, wystarczający dla prowadzenia zajęć dydaktycznych i jako warsztat do podejmowanych prac naukowych. Tym bardziej, że księża Chodyńscy zajmowali się przede wszystkim upowszechnianiem tego, co znajdowało się w tutejszym

archiwum kapitulnym. Na opracowania krytyczne, wymagające wielkiego aparatu naukowego nie mieli czasu. Przypisy w publikowanych pracach wskazują jednak, że w jakimś stopniu odwoływali się do opracowań innych autorów. Widać też z nich, że bogaty księgozbiór nie leżał u nich bezużytecznie. Przysłużył się dobrze im samym i innym. Dziś, poza pojedynczymi pozycjami, które są nadal bardzo często wykorzystywane (np. *Liber beneficiorum* Łaskiego), jest już tylko zbiorem o wartości historycznej.

PRZYPISY

[1] Zob. K. Rulka, *Księgozbiór biskupa Henryka Kossowskiego*, „Zeszyty Naukowe" (Włocławek) nr 1(1998) s. 41-62.

[2] Najważniejsze biogramy w: *Polski słownik biograficzny*, t. 3, Wrocław 1937, s. 377-378; *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 308-316 (M. Banaszak); *Zasłużeni dla Włocławka*, Włocławek 1991, s. 44-48 (W. Kujawski) oraz W. Kujawski, *Księża Zenon i Stanisław Chodyńscy*, „Kron. Diec. Włocł." 70(1987) s. 227-240.

[3] Zob. K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium duchownego we Włocławku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 65(1996) s. 282-285; tenże, *Księgozbiory profesorów włocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 189; tenże, *Dary książkowe dla Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kron. Diec. Włocł." 76(1993) s. 272.

[4] Praca magisterska E. Pogorzelskiej *Księgozbiór braci Chodyńskich w zbiorze Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, pisana na Wydz. Historycznym Uniw. M. Kopernika w Toruniu (1997; wydr. komputer. w BSWłocł.), nie może być uważana za pełne opracowanie ze względu liczne błędy, które się do niej zakradły.

[5] Wykaz sygnatur tych pozycji zob. archiwum Bibl. Sem. Włocł., *Wykazy sygnatur księgozbiorów historycznych w Bibliot. Sem. Włocł.*

[6] Są to następujące tytuły: „Wisła" (1888-1905), „Dziennik Wielkopolski" (1830/31), „Dziennik Urzędowy Województwa Kaliskiego" (1819, 1823, 1824), „Nowy Pamiętnik Warszawski" (1801-1805), „Pamiętnik Warszawski" (1820-1823), „Rozprawy Akademii Umiejętności" (1905), „Biblioteka Warszawska" (1861), „Schematyzmy Diecezji Kujawsko-Kaliskiej" (1818-1919). W księgozbiorze księży Chodyńskich znajdowały się też na pewno czasopisma: „Ateneum Kapłańskie", „Homilletyka", „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej" „Przewodnik Społeczny" (Włocławek), „Przegląd Katolicki", ale w księgozbiorze seminaryjnym nie natrafiono na roczniki ze znakami własnościowymi księży Chodyńskich.

[7] Podawane w dotychczasowych opracowaniach informacje, na podstawie pobieżnych obliczeń, o liczbie zachowanych książek z księgozbioru księży Chodyńskich w zbiorze seminaryjnym okazały się nieścisłe.

[8] Zatytułowany on jest *Catalogus librorum Bibliothecae Seminarii Wlad[islaviensis]* (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.; dalej cyt.: *Catalogus*), a powstał na przełomie XIX i XX wieku. Jest w nim sporo błędów: podawanie wydawców w miejscu przeznaczonym dla autorów, nie zawsze pełne i dokładne tytuły dzieł, brak proweniencji lub błędne proweniencje, brak lub błędne miejsca i lata wydania. Błędy te nie dyskwalifikują jednak całkowicie tego katalogu jako źródła do poznania zasobu księgozbioru księży Chodyńskich.

[9] Przez określenie „pozycja" rozumie się każde dzieło, niezależnie od tego, czy jest ono kompletne, czy tylko we fragmencie; liczone są także jako osobne pozycje różne wydania tego samego dzieła, a także egzemplarze dubletowe. Wyjaśnienie to jest ważne przy omawianiu księgozbioru księży Chodyńskich, ponieważ sporo dzieł występuje w nich w kilku egzemplarzach.

[10] Niniejsza publikacja jest skróconą wersją mojego opracowania o księgozbiorze księży Chodyńskich; pełna wersja, jako wydruk komputerowy, znajduje się w Bibl. Sem. Włocł.

[11] Bibl. Sem. Włocł., Zbiór Adama Chodyńskiego, listy od rodziny i przyjaciół od 1865 r., list S. i Z. Chodyńskich z dn. 4 IX 1866 r.

[12] Świadczy o tym chociażby fakt, że książki noszące znaki proweniencyjne dominikanów sieradzkich notowane są w *Katalogu książek Biblioteki Seminarium Włocławskiego*, vol. 1: *Pismo Święte*, pisanym w 1880 r. (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.), zaznaczane są jako pochodzące z darowizny księży Chodyńskich (zob. np. nry: A 254, 270, a 44, ą 299, 325, 387, 397, 407, 468; zasadnicza część księgozbioru dominikanów sieradzkich dotarła do biblioteki seminaryjnej we Włocławku dopiero w 1883 r. – zob. archiwum Bibl. Sem. Włocł., teczka *Notatki i spisy książek przekazanych do BSWł*, pismo z 29 I 1883 r.).

[13] Bibl. Sem. Włocł., Zbiór Adama Chodyńskiego, listy od rodziny i przyjaciół od 1865 r., list S. i Z. Chodyńskich z dn. 25 IV oraz 9 VII 1866 r.

[14] Zob. archiwum Bibl. Sem. Włocł., teczka: *Chodyńscy*, notatka z 1869 r. pt. *Wychodzące dzieła.*

[15] Zob. Bibl. Sem. Włocł., Koresponencja do księży Chodyńskich, pismo Gebethnera i Wolffa z dn. 27 IV 1887 r.

[16] Bibl. Sem. Włocł., Zbiór Adama Chodyńskiego, [listy od 1867 r.], listy S. i Z. Chodyńskich z dn. 20 I, 23 II, 7 V, 26 VIII 1867 r.

[17] Jako publikacji zagranicznych nie można ich było nabyć legalnie w Królestwie Polskim; trzeba było korzystać z przemytu.

[18] Zob. Bibl. Sem. Włocł., Korespondencja księży Chodyńskich, ks. J. Sobczyński do ks. S. Chodyńskiego, 28 XII 1906 r.

[19] Tamże, ks. W. Mikołajewski do ks. S. Chodyńskiego, 16 VI 1903 r.: dotyczy zakupu brakujących tomów „Svoda Zakonov" („Dziennika Praw").

[20] Tamże, list ks. W. Załuskowskiego, 26 XII 1883 r. (dotyczy dzieła N. Nillesa *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae* oraz innych opracowań tego autora).

[21] Tamże, B. Ulanowski do ks. Z. Chodyńskiego, 25 I 1886 r.

[22] Wzmianki o tym spotyka się często w korespondencji otrzymywanej przez księży Chodyńskich. Chyba wszystkie wydawane przez siebie pozycje przysyłali im: B. Ulanowski i H. Łopaciński. Wiele redakcji czasopism przysyłało księżom Chodyńskim wychodzące numery, starając się nakłonić ich do współpracy.

[23] Zapis na pozycji – J.B. Deneuborg, *Etude canonique sur les vicaires paroissiaux*, Paris 1871 (sygnat.: BSWł II 1448).

[24] Por. zapis na poz. BSWł I 3089.

[25] *Bibliografia polonica XV ac XVI ss.*, t. 1-2, Varsoviae 1899-1891 (sygnat.: BSWł II 7327)

[26] M. Godlewski, W. Kriksine, *Journal et correspondance de Stanislas Siestrzeńcewicz-Bohusz*, p. 1, S-Peterburg 1913 (sygnat.: BSWł III 416).

[27] *Beiträge zur Geschichte des Klosters und der Stadt Wongrowitz*, Lipsk 1880 (sygnat.: BSWł II 8138). Sama dedykacja przybrała formę dość dziwną: „Panu X. Chodyński – autor".

[28] *Rozwój historii sztuki wśród innych narodów w Polsce*, Włocławek 1912 (sygnat.: BSWł II 6203).

[29] *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, Warszawa 1901 (sygnat.: II 5215).

[30] F. Guicciardini, *Histoire d'Italie de l'année 1492 a l'anné1532*, Paris 1838 (sygnat.: BSWł III 136).

[31] *Agenda Plocensis*, ed. Laurentius Zambrzuski, Kraków, M. I S. Szarffenberger 1555 (sygnat.: BSWł XVI.F.4001)

[32] J. Görres, *Die christliche Mystik*, Bd. 1-4, Regensburg 1836 (sygnat.: BSWł II 1098); H.J. Wetzer, B. Welte, *Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie*, Bd. 1-12, Freiburg i.Br. 1854 (sygnat.: BSWł II 10802).

[33] M.T. Cicero, *Opera*, vol. 4, Halle 1756 (sygnat.: BSWł XVIII.O.9435).

[34] Pewnie z racji pożegnania „na pamiątkę przyjaźni" Chrupczałowski przekazał 4 V 1882 r. ks. Chodyńskiemu okazałe dzieło de Réala *La science du gouvernement*, t. 1-8, Paris 1761-1765 (sygnat.: BSWł XVIII.F.11028, dedykacja w t. 1).

[35] Zapewne jednak zamyślali o uporządkowaniu swego księgozbioru, skoro nabyli jeden z pierwszych polskich podręczników bibliotekarskich – W. Górskiego *Krótki rys zasad bibliotekoznawstwa* (Warszawa 1862).

[36] Bibl. Sem. Włocł., Zbiór Adama Chodyńskiego, [listy z lat 1867-1903], list S. i Z. Chodyńskich z dn. 26 i 29 VIII 1867 r.; korespondencja księży Chodyńskich, A. Chodyński do ks. Chodyńskich, 29 VI 1875 r.

[37] Np. ks. Michał Lorentowicz.

[38] Zob. *Książki wypożyczane z Bibl[ioteki] Seminarium Włocławskiego*, k 1v, 21v-23v (rkps w archiwum BSWł).

[39] Tamże, k. 27v.

[40] Znaki takie można także spotkać na książkach i innych materiałach, które nie mogły być własnością księży Chodyńskich. Zostały na nich postawione zapewne przez pomyłkę.

[41] Zob. P. Bokota, *Tłoki pieczętne w zbiorach Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, „Rocznik Muzealny" (Włocławek) 6(1996) s. 69, 76-77.

[42] Jeden z nich to „BIBLOTEKA" zamiast „BIBLIOTEKA". Drugiego można się tylko domyślać: pole, gdzie prawdopodobnie była podana miejscowość, jest nieumiejętnie wyskrobane; sugeruje to, że wytwórca zamiast „Włocławek" wstawił inną miejscowość.

[43] Wykaz ten nie potwierdza szczególnego zainteresowania ks. Zenona katechetyką, a ks. Stanisława – dogmatyką. Wykładali oni w seminarium duchownym te przedmioty, ale widocznie tylko z konieczności.

[44] Bierzemy pod uwagę łącznie pozycje z księgozbioru księży Chodyńskich: te które zachowały się w księgozbiorze seminaryjnym do dziś i te, które udało się ustalić na podstawie katalogów biblioteki seminaryjnej z początku XX w. Nie są to jednak wszystkie pozycje z omawianego księgozbioru. W rzeczywistości dane liczbowe powinny być większe.

[45] T.B. Welter, *Historia powszechna*, t. 1-3, Poznań 1863; tenże, *Dzieje powszechne skrócone*, Kraków 1863.

[46] S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 145.

[47] Sam ks. Zenon twierdził, że „źródłowe dzieła stanowią wartość księgozbioru, zwłaszcza u ludzi, którzy poważniejszym studiom czas poświęcają" (Bibl. Sem. Włocł., zbiór Adama Chodyńskiego, korespondencja z lat 1867-1903, list ks. Z. Chodyńskiego z dn. 12 V 1871 r.

[48] M.in. dzieła: Łukasza Górnickiego (1527-1603), Aleksandra Gwagina (1534-1614), Reinholda Hejdensteina (1553-1620), Pawła Piaseckiego (1579-1649),Wespazjana Kochowskiego (1633-1700), Jana Albertrandiego (1731-1808), Adama Naruszewicza (1733-1796), Hugona Kołłątaja (1750-1812), Juliana Ursyna Niemcewicza (1758-1841), Kajetana Kwiatkowskiego (1769-1852), Łukasza Gołębiowskiego (1773-1849), Tomasza Święcickiego (1774-1837), Joachima Lelewela (1786-1861), Adriana Krzyżanowskiego (1788-1852), Fryderyka Skarbka (1792-1866), Michała Balińskiego (1794-1864), Tymoteusza Lipińskiego (1797-1856), Teodora Morawskiego (1797-1879), Jędrzeja Moraczewskiego (1802-1855), Augusta Mosbacha (1817-1884), Henryka Schmitta (1817-1883), Karola Szajnochy (1818-1868), Antoniego Małeckiego (1821-1913), Gustawa Manteuffla (1832-1916), Ignacego Polkowskiego (1833-1888), Wojciecha Kętrzyńskiego (1838-1918), Tadeusza Wojciechowskiego (1838-1919), Władysława Seredyńskiego (1841-1893), Władysława Smoleńskiego (1851-1926), Teodora Wierzbowskiego (1853-1923), Stanisława Smolki (1854-1924), Bolesława Ulanowskiego (1860-1919). Znajdujemy także prace popularyzatorów historii Leona Rogalskiego (1806-1878), Lucjana Tatomira (1830-1901).

[49] Zob. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 144-145

[50] N.J. Alber, *Epitome institutionum historiae ecclesiasticae*, Agriae 1826 (używany jako podręcznik w l. 1826-1860, uczyli się z niego także Chodyńscy)

[51] N.L. Cherier, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, vol. 1-4, Pestini 1840-1841 (używany jako podręcznik w latach 1860-1866).

[52] A. Wappler, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa (wyd. z lat 1872-1881; podręcznik szkolny, używany na kursach filozoficznych od 1898 r.).

[53] M. Buliński, *Historia kościoła powszechnego*, t. 1-6, Warszawa 1860-1866.

[54] Ch.G. Friese, *Kirchengeschichte des Königreiches Polen*, Breslau 1786, które sam ks. S. Chodyński określa jako dzieło bardzo rzadko spotykane (*opus rarissimum* – zob. *Catalogus*, II, nr 2992).

[55] Z tych ostatnich warto wspomnieć o: Jana Długosza *Vitae episcoporum poloniae* (wyd. A. Przeździckiego, Kraków 1887), Stanisława Bużeńskiego *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich* (t. 1-5, Wilno 1869), Juliana Bartoszewicza *Arcybiskupi gnieźnieńscy i prymasi Królestwa polskiego* (Warszawa 1864), Ludwika Łętowskiego *Katalog biskupów prałatów i kanoników krakowskich* (t. 1-4, Kraków 1852-1853), Jana Korytkowskiego *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej* (t. 1-4, Gniezno 1883).

[56] Por. A. Vetulani, *Dzieje historii prawa w Polsce*, Kraków 1948.

[57] J. Devoti, *Institutiones canonicarum*, lib. 1-4, Gandae 1852 (używany w latach 1840-1881); S. Aichner, *Compendium juris ecclesiastici*, ed. 4, Brixiniae 1874; ed. 8 – 1895 (używany od 1881 r.) – por. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 142-143.

[58] Zob. Vetulani, *Dzieje historii prawa w Polsce*, dz. cyt., s. 46.

[59] Bibl. Sem. Włocł., teczka: *Chodyńscy*, szkic do zbioru materiałów historycznych do dziejów Kościoła w Polsce, z 17 VII 1886 r.

[60] Zob. S. Chodyński, *O potrzebie opracowania słownika kaznodziejów polskich*, „Homiletyka" 1(1898) s. 66-69.

[61] Są to: Feliksa Synakiewicza *Kazania na niedziele całego roku w katedrze włocławskiej... w roku 1779 miane* (t. 1-3, Warszawa 1785-1790), tegoż *Kazania na święta uroczyste w katedrze włocławskiej... roku 1779 miane* (Warszawa [1779], wyd. 2 – 1793); Wawrzyńca Kąckiego *Kazania podwoyne na niedziele całego roku w katedrze kujawskiej dawniey miane* (t. 1-2, Gdańsk 1806); Hieronima Preyssa *Kazania na niedziele już w katedrze kujawskiey już w prześwietney Kolegiacie Pułtuskiey mówione* (t. 1-2, Warszawa 1809). Andrzeja Jana kantego Sokołowskiego *Kazania świętne... w kościele kathedralnym włocławskim i kędyindziey miane* (Warszawa 1728) – zob. S. Chodyński, *Z dziejów kaznodziejstwa naszego*, „Kron. Diec. Kuj.-Kal." 5(1911) s. 306-307).

[62] Księża Chodyńscy posiadali w swoim księgozbiorze pracę na temat druku autorstwa Ignacego Polkowskiego: *Nieznany druk krakowski z XV wieku, dzieło Franciszka de Platea „Libri restitutionum, usurarum et excommunicationum"*, Kraków 1880.

[63] K. Piekarski, *Polonika XVI w. w Seminarium Duchownym we Włocławku* (mszps w Bibl. Sem. Włocł., sygnat.: III 674), pozycje: 14, 30, 81, 127, 129, 136, 153, 170, 180, 208-209, 217-218, 254, 258, 269-271, 503, 523, 535, 590, 603, 609-611, 622, 699, 708, 783, 1002, 1003-1004, 1005, 1029, 1030, 1035, 1039, 1054, 1059, 1087-1101, 1120, 1129, 1132.

[64] Zob. m.in. S. Chodyński, *Dawne księgi chórowe kościoła katedralnego włocławskiego*, „Śpiew Kościelny" 2(1897) s. 249-252, 269-272, 3(1898) s. 17-22, 33-36, 49-51, 81-84.

[65] Na przykład ks. Stanisław w 1902 r. poszukiwał notowanego przez Estreichera (t. 32, s. 422) *Viaticum Wladislaviense* (Norimbergae 1502) – zob. Bibl. Sem. Włocł., korespondencja księży Chodyńskich, ks. W. Załuskowski do ks. S. Chodyńskiego, 16 VI 1902 r.

[66] Ks. S. Chodyński przejął je z katedry włocławskiej; z jego polecenia zostało na nowo oprawione, z wykorzystaniem skóry z dawnej oprawy z 1570 r. (zob. poz. BSWł XVI.O.310).

[67] *Encyklopedia kościelna* (Nowodworskiego), t. 2, Warszawa 1873, s. 594-595, 597-599; *Organy śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 47-50; *Z dziejów diecezji włocławskiej. Liturgika*, „Kron. Diec. Kuj.-Kal." 4(1910), s. 16, 81.

[68] Ks. Stanisław nie omieszkał zaznaczyć, że wydanie to otrzymał od „ks. kan. Krzyszkera, niegdyś profesora seminarium kieleckiego" (zob. zapis na poz. BSWł XVI.F.4001). Zanotowane ono zostało przez K. Piekarskiego jako cimelium. W księgozbiorze Chodyńskich znajdował się też drugi egzemplarz tego wydania, który został zakupiony przez ks. Stanisława w Warszawie po ks. Władysławie Jakubowiczu, pijarze (zob. K. Piekarski, *Polonika XVI wieku w Seminarium Duchownym we Włocławku*, Cim. 708, 1132)

[69] Wydanie to nie jest znane Estreicherowi (sprawdź w t. 12, s. 171). Niekompletny i bardzo zniszczony egzemplarz został uzupełniony (pismem ręcznym) i oprawiony „sumptu et labore" Tomasza Góreckiego, proboszcza w Kocierzewie, w 1869 r. (zob. zapiski w poz. BSWł XVI.F.4151).

[70] Tę pozycję ks. Stanisław otrzymał od ks. Wincentego Nowickiego (zm. 1884), proboszcza w Gidlach, 27 VIII 1870 r. (zob. K. Piekarski, *Polonika XVI wieku...*, dz. cyt., s. 61, poz. 1129)

[71] Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 87-88.

[72] Zob. *Catalogus*, IV, nr 7900. I rzeczywiście *Bibliografia polska XIX stulecia* Karola Estreichera (wyd. 2, t. 2, Kraków 1961, s. 593) notuje tylko dwa jego egzemplarze: w Bibliotece Jagiellońskiej i Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego.

[73] Zob. *Catalogus*, IV, nr 7604.

[74] Zob. *Catalogus*, IV, nr 7942. Karol Estreicher w *Bibliografii polskiej XIX stulecia* (dz. cyt., t. 4, s. 11) notuje tylko jeden jego egzemplarz – w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego.

[75] *Legenda obrazowa i świętej Jadwidze* została wydana przez Kazimierza Stronczyńskiego (Kraków 1880).

[76] Zob. *Catalogus*, II, nr 2875a.

[77] [S. Chodyński:] *De vita et scriptis Zenonis Chodynscii commentariolum*, w: *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, coll. et ed. Zeno Chodyński, Varsaviae 1890, s. [12].

[78] Tamże, s. [14].

[79] Przykładem tego ostatniego jest publikacja Jana Długosza *Vitae episcoporum Poloniae* (opublikowane w jego *Opera omnia*, ed. A. Przeździecki, Cracoviae 1887, t. 1, s. 337-549), w której fragment dotyczący biskupów włocławskich jest wprost upstrzony poprawkami, uzupełnieniami i adnotacjami naniesionych ręką ks. Stanisława Chodyńskiego. Można się domyślać, że przygotowywał on ten fragment do przedruku, biorąc jako podstawę przekaz rękopiśmienny, który zachował się w kopiariuszu ogólnym Drzewickiego (Archiwum Diecezji Włocławskiej, sygnat.: 4, k. 10v-17).

[80] Zob. np. życiorys przyrodnika Krzysztofa Kluka, napisany na jego *Dykcjonarzu roślinnym* (t. 1-2, Warszwa 1805; sygnat.: BSWł I 836) na podstawie życiorysu W.L. Anczyca opublikowanego w „Tygodniku Ilustrowanym" (1869, nr 73).

[81] Zob. np. zapis na dziele *Der wahre Katholik* (8 Aufl., Münster, b.r.w.; sygnat.: BSWł I 1178).

[82] Zob. np. informacje o recenzjach na dziełach: *Kodeks dyplomatyczny wielkopolski* (Poznań 1877-1879; sygant.: BSWł III 466; W.A. Maciejowski, *Polska aż do pierwszej połowy XVII wieku pod względem obyczajów i zwyczajów* (Petersburg 1842; sygnat.: I 3368, t. 1)

[83] Takie spotykamy np. na książkach: *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et cosntitutiones synodorum provincialium et dioecesanarum*, Posnaniae 1869 (sygnat.: BSWł III 188: informacja głównie o błędach i usterkach drukarskich); de la Veaux, *Nocy wiejskie* (Kraków 1808, sygnat.: I 123) – dziełku temu ks. Stanisław Chodyński po ukończeniu jego czytania 25 VIII 1882 r. zarzuca m.in., że „mieści wiele myśli nieprawdziwych lub zwyczajnych wyrażonych z rażącą przesadą. Są i zdania heretyckie..." i przykłady takich podaje z odniesieniem do poszczególnych stron.

[84] S. Chodyński, *Szkoła katedralna włocławska*, Włocławek 1900, s. 6 (wstęp).

[85] Dane zawarte w tym artykule i wykaz pozycji cytowanych w publikacjach księży Chodyńskich pozwoliłoby na przedstawienie ich warsztatu naukowego.

[86] Kserokopia rękopisu tego dzieła, sporządzona dzięki życzliwości ks. prof. Stanisława Librowskiego przechowującego rękopis w swoim zbiorze, znajduje się także we włocławskiej bibliotece seminaryjnej.

[87] A oto wykaz tytułów wykorzystywanych przez Chodyńskich czasopism: „Ateneum" (Warszawa), „Biblioteka Warszawska", „Czasopismo Techniczne", „Dziennik Praw", „Gazeta Warszawska", „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej", „Kronika Diecezji Przemyskiej", „Kwar-

talnik Historyczny", „Kwartalnik Teologiczny", „Muzeum", „Muzyka kościelna", „Niwa", „Niwa Polska", „Pamiętnik Religijno-Moralny", „Pamiętnik Sandomierski", „Pamiętnik Warszawski", „Pamiętniki Historyczne", „Przegląd Historyczny", „Przegląd Katolicki", „Przegląd Kościelny" (Poznań), „Przegląd Krytyczny", „Przegląd Lwowski", „Przewodnik Naukowy i Literacki", „Przegląd Polski", „Przegląd Powszechny", „Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim", „Rocznik Towarzystwa Naukowego w Toruniu", „Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu", „Rocznik Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk", „Schlesischer Kirchenblatt", „Śpiew Kościelny", „Tygodnik Ilustrowany", „Warta", „Wędrowiec", „Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu", „Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands". Co prawda w księgozbiorze księży Chodyńskich udało się potwierdzić istnienie tylko siedmiu z nich, ale zapewne mieli oni niemal wszystkie z wymienionych tytułów.

[88] Zob. *Książki wypożyczane z Bibl[ioteki] Seminarium Włocławskiego*, rkps cyt., k 16r-17r.

[89] Zob. Tamże, k 1r-2v, 14r-28v.

[90] Bibl. Sem. Włocł., korespondencja księży Chodyńskich, I. Zbiegniewska do ks. S. Chodyńskiego, 19 XII 1904 r.

[91] Zob. K. Piekarski, *Inkunabuły i polonika...*, dz. cyt., poz. 185, 192, 275, 309, 441.

[92] Chodyński, *Seminarium włocławskie*, dz. cyt., s. 287.

[93] „Własną [bibliotekę] za wcześnie złączyłem z seminaryjską, która po ustąpieniu mojem z regensostwa [1908 r.] przeniesiono na inne miejsce. Odbyło się to bez nadzoru i porządku i dużo książek uległo zniszczeniu, dużo rozkradziono, z pozostałe dotąd nie ułożone, leżą bez pożytku". (Bibl. Sem. Włocł., Korespondencja księży Chodyńskich, ks. S. Chodyński do B. Ulanowskiego, 2 V 1917 r.)

[94] Ich spis zob. *Catalogus*, IV, nry 9278-9335.

[95] Zob. *Catalogus*, I, nr 342, 1356, 1495

[96] Zob. *Catalogus*, II-IV, np. nry 2380, 3082, 4164, 5546-5549.

[97] Zob. *Catalogus*, I-IV, np. nry 1524, 3207, 6347, 9934.

[98] Bibl. Sem. Włocł., korespondencja księży Chodyńskich, ks. S. Chodyński do ks. A. Retkego, 20 XI 1900 r.

SZKICE
SPRAWOZDANIA
RECENZJE

BISKUP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Krajowy Duszpasterz Rolników

CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA ROZWOJU WSI I ROLNICTWA W ZJEDNOCZONEJ EUROPIE
Zarys problematyki

Podejmując temat Kongresu: *Europa chrześcijańska – rozwój wsi – przyszłość rolnictwa*,* nie sposób nie odwołać się do oczywistej prawdy, że człowiek jest istotą przeznaczoną do życia przez pewien czas na ziemi. Ta ziemska egzystencja, choć wydłuża się obecnie dzięki osiągnięciom medycyny, jest jednak ograniczona. Ale niezależnie od tego, czy człowiek umrze w młodości, czy osiągnie wiek dojrzały i doczeka się sędziwego wieku, czy nawet wypełni swym życiem całe stulecie lub może je nieraz przekroczy, to jednak jego organizm, póki żyje, zawsze potrzebuje jakiegoś pokarmu. A pokarm, choćby przetworzony przy pomocy technologii, jest ostatecznie czerpany z ziemi. Na pytanie więc, czy będą w przyszłości jakieś szanse dla rolnictwa, jest jedna odpowiedź: będzie ono tak długo potrzebne, jak długo na ziemi będzie żył człowiek. Zagłada rolnictwa przez człowieka byłaby dla niego samobójstwem.

I choć wiem, że uczestnikom Kongresu nie chodzi o stwierdzenie tej oczywistej prawdy, to jednak żyjemy w czasach, kiedy po Auschwitz i Kołymie, nawet w teoretycznych rozważaniach, taką granicę, do której może posunąć się człowiek, trzeba widzieć i na nią koniecznie wskazywać. Odejdźmy jednak od tej apokaliptycznej wizji samozagłady ludzkości, bo wierzymy w działanie rozumu i woli, dwóch wielkich darów, jaki Stwórcy obdarzył człowieka. Wypełniając zaś Jego nakaz, zapisany na pierwszych kartach Biblii: „czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1, 28), badając tajemnice świata, ludzie – mieszkańcy ziemi udoskonalają sam proces przygoto-

* Przemówienie wygłoszone w Szklarskiej Porębie 4 X 1998 do uczestników Kongresu na temat wizji wsi i rolnictwa w zjednoczonej Europie, zorganizowanym przez Międzynarodowe Katolickie Stowarzyszenie Wsi (International Catholic Rural Association – ICRA – z siedzibą w Watykanie).

wania pokarmu, jaki jest im potrzebny do utrzymania przy życiu swego organizmu. Rozumna też troska o ciało i pozytywny do niego stosunek odróżniały już od początku chrześcijaństwo od innych wierzeń i systemów filozoficznych. Ciało bowiem jest dla człowieka darem od Boga, a nie więzieniem dla duszy, powinno być też przedmiotem jego rozumnej troski i choć ulegnie ono rozkładowi w ziemi, ma jednak przed sobą perspektywę zmartwychwstania. Dlatego starożytni nazywali chrześcijan „miłośnikami ciała" (*philosomatoi*). Uprawa ziemi, rolnictwo, produkcja żywności i dostarczanie jej innym trwać będzie wraz z człowieka na ziemi i stanowi konieczny warunek (*conditio sine qua non*) jego ziemskiego życia.

Pytanie jednak o przyszłość rolnictwa jest w czasach dzisiejszych uzasadnione ze względu na problemy, jakie rodzą się na skutek zastosowania w rolnictwie nowych technologii i na skutek przemian społecznych w środowisku wiejskim. Choć jest różnica między zachodnią a wschodnią Europą co do tempa samych przemian, to przecież – choćby ze względu na metody pracy w rolnictwie – przemiany te są nieuniknione. Warto więc, by w zjednoczonej Europie, budowanej na chrześcijańskich fundamentach, mieszkańcy jednych krajów korzystali z doświadczeń innych. Polska, położona w samym środku tego kontynentu, może uniknąć wielu błędów popełnionych przez Zachód i może też stać się dla krajów Europy wschodniej zachętą do podjęcia i przeprowadzenia poważnych reform w dziedzinie rolnictwa i całej gospodarki. Spróbuję więc tylko *per puncta* wskazać choćby na niektóre palące problemy, szczególnie widoczne i często mocno dotkliwe dla społeczeństwa w czasie przemian ustrojowych i przeobrażeń gospodarczych wsi i miast. Jest to jednocześnie zaproszenie do poszukiwania takich rozwiązań, które by uwzględniały kanon wartości uniwersalnych i praw zapisanych w naturze ludzkiej, bo one zostały przejęte przez chrześcijaństwo i przez wieki kształtowały sumienie narodów Europy i innych ludów, do których docierała kultura naszego kontynentu. Wierzymy, że staną się one kluczem do rozwiązania dzisiejszych trudności.

Oto szereg problemów dotyczących wsi i rolnictwa, przed którymi stoją dzisiaj chrześcijanie w Europie:

1. Nowoczesne rolnictwo, w którym pracę wielu rąk wykonuje maszyna obsługiwana przez jednego człowieka, zmniejsza ilość miejsc pracy tradycyjnej, manualnej, a z takim bezrobociem wiążą się liczne problemy o charakterze moralnym, społecznym i politycznym – zarówno na poziomie rodziny, jak i całych środowisk.

2. Z drugiej jednak strony, ciągłe unowocześnianie maszyn otworzyło też możliwości poszerzenia rynków pracy i zdobywania nowych zawo-

dów. Wieś nie tylko wchłania coraz większą ilość wyrobów przemysłowych, ale potrzebuje też do nich odpowiednich, nowych form usług. Dzięki technologiom może wieś dostarczać dla bezpośredniej konsumpcji i dla przemysłu nie tylko surowców, ale już produkty częściowe przetworzone, które co do ilości i jakości coraz bardziej odpowiadają wymaganiom odbiorców. A ten ruch w gospodarce umacnia z kolei siłę nabywczą pieniądza i powoduje jego obrót, co jest jednym z warunków rozbudzenia siły napędowej dla rozwoju gospodarczego całego kraju.

3. Kiedy uprawa ziemi staje się nieopłacalna i gdy innej pracy już na wsi jest coraz mniej, następuje migracja ludności ze wsi do środowisk miejskich; osiedlają się oni w pobliżu fabryk produkujących nowe i potrzebne maszyny. Obserwuje się jednak również tendencję odwrotną: miasta wylewają się poza swoje granice urbanistyczne, ludzie wykupują działki na wsi, budują domy i zaczynają tam mieszkać, nawet gdy muszą dojeżdżać do pracy w mieście, choć dzisiaj w systemie wynagradzania za wykonaną pracę, wykonuje się ją często w domu i przy pomocy *faxów* i komputerów przekazuje się wyniki odbiorcom; pewnie w przyszłości będzie ten rodzaj zajęcia jeszcze bardziej udoskonalony. A więc na wsi pojawiają się, obok rolników, jako stali mieszkańcy również przedstawiciele innych zawodów i to niekoniecznie do obsługi ludności wiejskiej. Korzystają oni jednak z urządzeń użyteczności publicznej, jak drogi bite, wodociągi, telefony, szkoły, sklepy, banki itp., płacą podatki i wypełniają świadczenia. Zmianom zaczyna więc podlegać skład socjologiczny ludności wiejskiej i sam wizerunek wsi. Ten odpływ ludzi z jednego środowiska do drugiego niesie z sobą niebezpieczeństwo rozkładu rodziny i liberalizacji dawnych obyczajów.

4. Nieopłacalność produkcji rolnej w niektórych gospodarstwach powoduje, że jedni rolnicy wyzbywają się ziemi i szukają innych źródeł zarobkowania, choćby poprzez przeszkolenie zawodowe, a inni powiększają swój areał, tworząc mocniejszą jednostkę produkcyjną. Te tendencje, obserwowane przez ekonomistów i socjologów, wskazują na kierunki przekształceń samego rolnictwa (od gospodarstw małych ku większym, od gospodarstw wielotowarowych ku specjalistycznym) i rozwoju wsi (od środowiska czysto rolniczego do wielozawodowego).

5. Rozwój rolnictwa zależy od harmonijnego rozwoju całej gospodarki, co wymaga odpowiedniej polityki podatkowej, długoterminowych kredytów, odrębnych systemów ubezpieczeniowych (inne dla płodów rolnych i inne dla samych rolników i ich rodzin), zabezpieczeń socjalnych oraz ochrony cen produktów rolnych.

6. Osiągnięcia w dziedzinie nowoczesnej techniki stwarzają niebezpieczeństwa uzależniania się nie tylko poszczególnych rodzin czy grup społecznych, ale całych państw od dostawy surowca czy produktów do zakładów przetwórczych. Im jest wyższa technika, tym bardziej subtelne są problemy moralne związane z życiem ludzi, ochroną ziemi i całego środowiska naturalnego. W przypadku bowiem dojścia do władzy jednostek czy grup przestępczych możemy mieć do czynienia z dyktatem warunków nie do przyjęcia, łamaniem sumień i charakterów, a więc poniżaniem człowieka, a nawet całych narodów, czego doświadczyła ludzkość w XX wieku.

7. Wyrzucanie starych maszyn i urządzeń rodzi problemy wtórnej utylizacji złomu, by nie dopuścić do groźnego w skutkach zanieczyszczenia naturalnego środowiska.

8. Budzi niepokój ogromna dysproporcja między krajami obfitującymi w żywność a tymi, gdzie panuje głód i niedożywienie. W jednych krajach jest nadmiar żywności i rolnicy nie mogą jej sprzedać, a gdzie indziej jest jej brak. I to nie tylko w orbicie Wschód – Zachód, ale również Północ – Południe. Jedynie w wymiarze globalnym, przy zgodnym współdziałaniu rządów poszczególnych państw i organizacji międzynarodowych, może ten problem być rozwiązany. Ziemia jest bowiem stołem zastawionym przez Boga dla wszystkich ludzi i istot żywych. Jest to poważne wyzwanie dla chrześcijan, którzy w *Pater noster* mówią „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj".

9. Konieczne jest ugruntowanie przesłania o prymacie człowieka nad techniką i kapitałem, koncepcji człowieka-osoby jako podmiotu praw i obowiązków oraz przekazanie takiej wizji pokoleniom następnych wieków.

10. Rok 2000, w którym chrześcijaństwo ma oddać hołd Jezusowi Chrystusowi jako Synowi Bożemu i jedynemu Zbawicielowi świata, po doświadczeniach XX wieku, może obudzić pragnienie, by następne stulecie uczynić wiekiem pokoju, rozwoju kultury i sztuki oraz rozkwitu religijności, gdyż nie można budować świata bez Boga, nie można tworzyć lepszego jutra bez przestrzegania praw Bożych zakodowanych w naturze świata i w sercu człowieka. Świat bez Boga może się okazać światem przeciw człowiekowi.

Kiedy jeżdżę po Europie, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, a w tym roku byłem we Włoszech, w Niemczech, w Czechach i ostatnio na Białorusi, wszędzie widzę, że choć na wsi niektóre domy pustoszeją, to jednak buduje się również nowe. A gdy widzę nowe domy, to wiem, że

tam ludzie lokują swoje nadzieje. Te nadzieje są większe od ich obaw i lęków. Lęki będą się zmniejszać, gdy ludzie odczują, iż nie są sami, że obok nich są ludzie życzliwi i solidarni, gdy proces przemian uruchomi mechanizmy ich aktywności zawodowej, społecznej i politycznej. Siły twórcze są mocniejsze od sił niszczących. Systemy polityczne, które wyrosły z błędnej wizji człowieka i świata, systemy, które w tym wieku zostawiły po sobie cmentarzyska istnień ludzkich, wysiłkiem milionów ludzi pod koniec naszego stulecia zostały ostatecznie przezwyciężone i określone jako przestępcze. Europa potrzebuje pokoju, a więc potrzebuje Chrystusa, który powiedział „Pokój zostawiam wam, pokój mój wam daję" (J 14, 27). Panuje przekonanie, że pokolenie, które żyje na przełomie wieków jest szczęśliwe, a pokolenie, które żyje na przełomie tysiącleci, ma szczególne zadania do spełnienia dla dobra ludzkości. Są nimi niewątpliwie potrzeba znalezienia nowych miejsc pracy i uwrażliwienie całych społeczeństw na pomoc dla braci cierpiących niedostatek. Pozostanie tajemnicą miłości Boga to, dlaczego wybrał właśnie nas do tak trudnych zadań. Ale przecież, gdy Bóg stawia przed człowiekiem coś do spełnienia, to daje również pomoc. Są nimi dwa wielkie dary, dzięki którym różnimy się od innych istot cielesnych, o czym mówiłem na początku: rozum i wola. Kiedy człowiek zrobi z nich użytek – zapewnia nas Seneka – może i kamień zmiękczyć, i ciasne miejsce poszerzyć: *Adhibete rationem difficultatibus: possunt et dura moliri et angusta laxari* (Dial. 9, 10, 4).

MIROSŁAW GLAZIK

STRUKTURA DRAMATU KAROLA WOJTYŁY *PRZED SKLEPEM JUBILERA*

Związki Karola Wojtyły z literaturą i teatrem rozpoczęły się w jego latach szkolnych w Wadowicach. W 1938 roku rozpoczął on studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.[1] W październiku tegoż roku, mając osiemnaście lat, uczestniczył w zbiorowym wieczorze autorskim, podczas którego czytał własne utwory.[2] Dramaty zaczął pisać później. Z 1939 r. pochodził zaginiony *Dawid*, a z 1940 r. – *Hiob* oraz *Jeremiasz*, wydane po latach w tomie *Poezje i dramaty* (1980).[3] Tematy utworów zostały zaczerpnięte ze Starego Testamentu i przeszłości Polski. Mają charakter biblijno-patriotyczny, a napisane zostały w konwencji romantyczno-młodopolskiej, z wyczuwalnymi wpływami dramaturgii Stanisława Wyspiańskiego.

Współczesne dramaty w wydaniu zbiorowym zostały wyodrębnione pod tytułem *Dramaty* i tworzą dramatyczną trylogię: *Brat naszego Boga* (napisany w latach 1944-1949, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym" w 1979 r.), *Przed sklepem jubilera* (powstał w 1960 r., pierwodruk w tymże roku w „Znaku"), *Promieniowanie ojcostwa* (napisany w 1964 r., opublikowany 15 lat później w „Znaku").

Interpretacja tytułu

Tytuł i podtytuł *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*[4] wskazują na przestrzeń dzieła i określają jego odniesienia gatunkowe i rodzajowe, czyli odsyłają do tradycji literackiej. Postacie dramatu znajdują się w miejscu, gdzie można nabyć precjoza, a słowa Andrzeja wypowiedziane do Teresy wskazują na to, że sprzedawca kosztowności nie jest zwyczajnym jubilerem:

> Obrączki ślubne nie zostały na wystawie
> Jubiler długo patrzył nam w oczy.
> Biorąc ostatnią już próbę szlachetnego metalu,
> wypowiadał głębokie myśli, które w sposób przedziwny
> utkwiły w mojej pamięci.[5]

Współczesne słowniki języka polskiego podają następujące znaczenie słowa „medytacje": zagłębianie się w myślach, zamyślenie się, rozpamiętywanie, rozważanie, namyślanie się; w znaczeniu religijnym: czas przeznaczony na modlitwy, rozmyślania religijne, drukowany zbiór takich rozmyślań.[6] *Słownik terminów literackich* wyprowadza słowo „medytacje" od łacińskiego meditatio = namysł rozwaga. Medytacjami określano też rozprawy filozoficzne, np. *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza. W epoce zaś romantyzmu tak tytułowano liryki o charakterze refleksyjnym, np. *Meditations* A. Lamartine'a.[7]

W dramacie Karola Wojtyły można dopatrzyć się zastosowania słowa „medytacja" w znaczeniu: zagłębianie się w myślach, zamyślenie się; rozpamiętywanie, rozważanie, namyślanie się, a także odniesienia do argumentacji z rozprawy filozoficznej i do romantycznych liryków (np. poetycko nacechowane wspomnienia Teresy z wycieczki w górach czy Moniki z leśnej wyprawy).

Akcja tego rodzinnego spektaklu nie toczy się w mieszkaniu. Przestrzeń dramatu nabiera charakteru niezwykłego. Dobrze wie o tym Andrzej, który staje się w tym dramacie postacią ze świata zmarłych, ale już za życia patrzy na ziemski padół z głębszej perspektywy: „Chociaż jeszcze staliśmy przed sklepem jubilera [...] niemniej jest rzeczą oczywistą, że witryna jego pracowni przestała być widowiskiem dla przechodniów, widowiskiem, w którym każdy bez wyjątku może wypatrzyć jakiś przedmiot dla siebie. Stała się ona natomiast zwierciadłem odbijającym nas oboje – Teresę i mnie. Więcej jeszcze – to nie było zwykłe płaskie zwierciadło, ale jakaś soczewka wchłaniająca swój przedmiot. Byliśmy nie tylko odbici, lecz wchłonięci. Odnosiłem takie wrażenie, jakbym był widziany i poznany przez kogoś, kto się ukrył w głębi tej witryny."[8]

Stefan Sawicki słusznie zwraca uwagę na inność tego utworu, w którym nie ma „bezpośrednio ukazanych zdarzeń. Wszystko dzieje się we wspomnieniach, przeczuciach, marzeniach. Rzeczywistość zatraca realistyczne wymiary, nabiera niejednoznacznej, symbolicznej wymowy. Czym są obrączki? Czym jest «sklep jubilera»?" Kim jest stary jubiler? Szafarzem sakramentu, sługą jego świętości?"[9]

O metodach odczytana dramatu współczesnego

W analizie dramaturgicznej niezwykle przydatne okazują się trzy koncepcje na temat literatury: 1) teoria Romana Ingardena, 2) metoda strukturalistyczna, 3) semiotyka (teoria znaków teatralnych).

Poszukując skutecznej metody analizy dramaturgicznej, sięgnąłem do ważnych prac Ireny Sławińskiej pt. *Główne problemy struktury dramatu. Propozycje badawcze*[10] oraz *Odczytanie dramatu*,[11] a także do artykułów Karola Wojtyły poświęconych tematyce teatrologicznej, a mianowicie: *O teatrze słowa*,[12] *Dramat słowa i gestu*[13] oraz *Dziady i dwudziestolecie*.[14]

Uważam, że nadal podstawą analizy dramatu może być strukturalizm. Irena Sławińska wyraziła ten pogląd tak: „Popularnie chodzi często o badanie dramatu jako struktury immanentnej, podporządkowanej pewnej integrującej zasadzie czy idei teatralnej. Ujęcie takie stanowi dogodny punkt wyjścia do przyjrzenia się różnym czynnikom realizującym tę zasadę czy ideę teatralną, a więc do analizy funkcjonalnej. [...] Sadzę jednak, że funkcjonalna analiza dramatu stanowi pierwszy i konieczny zabieg badawczy, a narzędzia proponowane przez tradycję strukturalistyczną są nadal bardzo przydatne. Pierwszy i konieczny to zabieg, na którym jednak nie można poprzestać".[15]

Monologizacja dialogów

Akcja w dramacie jest bardzo ograniczona. Wśród wypowiedzi postaci dominującą rolę pełnią dialogi, poprzez nie rozwija się akcja. W dialogach zarysowują się charaktery postaci, ich odmienne punkty widzenia, konfrontacje stanowisk i racji. Tabela opracowana przez Aleksandrę Klich-Siewiorek i Eugeniusza Szymika[16] pozwala uporządkować i porównać różnorodne refleksje wyrażone przez bohaterów dramatu. Umożliwia także wskazanie dominanty kompozycyjnej, pomocnej przy konstruowaniu interpretacji tekstu:

TERESA i ANDRZEJ	**Czym są te pojęcia dla par?**	**ANNA i STEFAN**
umożliwiają komunikację	„sygnały"	utracenie kontaktu z drugim
świadomy, racjonalny	„sposób poznawania drugiego człowieka"	sensualny, nastrojowy
wysiłek, praca	„droga"	łatwa, przyjemna
„solidny most"	„pomost"	„chwiejna kładka"
wiąże	„obrączka"	tylko biżuteria
poznawanie przez umysł	„piękno"	kruche, ulotne, przemijające
ogniwo w całości	„chwila"	oderwana, w próżni
poszanowanie drugiego człowieka	„wolność"	przyzwyczajenie
jedność	„człowiek"	rozbity (RANA)
poczucie zjednoczenia	„człowiek a wszechświat"	wytrącenie z HARMONII
HARMONIA ↓ Poszanowanie ▼ podmiotowości drugiego człowieka	Jaki jest ostateczny wniosek?	CHAOS ↓ ▼ uprzedmiotowienie
PERSONALIZACJA KONSTRUKCJA	POLEMIKA?	DEPERSONALIZACJA DEKONSTRUKCJA

„Pojęcia-klucze" i „obrazy-klucze" ujawniają, że pary małżeńskie zostały dobrane na zasadzie antynomii charakterów i losów. Małżeństwo ich dzieci, czyli Krzysztofa i Moniki, ma być niejako syntezą, która jest możliwa mimo lęków i obaw, mimo „niewiadomej". Jak wszyscy młodzi małżonkowie żyją nadzieją, przezwyciężającą lęk przed przyszłością dwojga ludzi, przynoszących do domowego ogniska bagaż odmiennych doświadczeń i przyzwyczajeń:

MONIKA

Ja jednak lękam się siebie i lękam się także o ciebie.
Długo przedtem lękałam się ciebie lękając się przy tym o siebie.
Twój ojciec odszedł i poległ, a przecież została jedność
– ty byłeś jej rzecznikiem, miłość na ciebie przeszła.
U mnie rodzice żyją jak dwoje obcych ludzi,
nie ma jedności takiej, o jakiej musi się marzyć,
kiedy się życie we dwoje chce przyjąć, a także chce dać.
Czy to nie będzie pomyłka, mój drogi, czy to nie minie?
Czy kiedyś nie odejdziesz tak samo, jak mój ojciec,
który jest w domu obcy – czy ja nie odejdę jak matka,
która stała się obca? Czy ludzka miłość w ogóle
zdolna do tego, by przetrwać całe istnienie człowieka?
Więc to, co mnie teraz przenika, to jest uczucie miłości
– ale przenika mnie także jakieś uczucie przyszłości,
a to jest lęk.
[...]

KRZYSZTOF

Musimy się z tym pogodzić, że miłość wplata się w los.
Jeśli los nie rozszczepi miłości, odnoszą zwycięstwo ludzie.
Lecz nic poza tym – i ponad to także nic.
Tu są granice człowieka.
[...]

Musimy iść odtąd razem, Moniko, musimy razem,
choćbym miał odejść od ciebie tak wkrótce, jak ojciec od matki.
Wszystko tamto trzeba pozostawić i tworzyć swój los od początku.
Miłość jest ciągłym wyzwaniem rzucanym nam przez Boga,
rzucanym chyba po to, byśmy sami wyzywali los.[17]

Charakterystyczną cechą rozmowy Krzysztofa i Moniki w III części dramatu, zatytułowanej *Dzieci,* jest brak monologizacji dialogu. W ten sposób zostało ukazane porozumienie małżonków, fakt, że potrafią ze sobą autentycznie rozmawiać i eliminować wewnętrzne bądź zewnętrzne zakłócenia powstającej między nimi harmonii. Dialogi w części I i II dzieła zostały silnie zmonologizowane. Teresa i Andrzej mówią o tym samym, ale są to wypowie-

dzi o charakterze wspólnych wspomnień (oświadczyny, oglądanie obrączek i damskich butów), zatem postacie patrzą na swoje życie z dystansem. W ten sposób została podkreślona samotność, dotykająca zarówno Teresę, która szybko utraciła męża, bo poszedł na front i nie powrócił, jak i Annę, nieszczęśliwą w związku ze Stefanem. Samotni ludzie, skazani na niemożność współodczuwania i współdziałania, cierpią, żyją wspomnieniami (Teresa) bądź rozpaczliwie poszukują miłości, także narażają się na zdradę małżeńską, jak Anna, która doświadcza tego, kim jest tzw. kobieta przygodna:

II

...chyba widziałem panią już kiedyś...

ANNA

Byłam prawie gotowa przylgnąć do jego ramienia. Wieczór był wszakże taki ciepły i tyle świateł przesączało się wśród rdzewiejących liści października. Wieczorem zresztą nie widać rdzy. Tak bardzo zaś pragnęłam męskiego ramienia i spaceru wśród alei więdniejących kasztanów. Wówczas on jeszcze powiedział: „może wstąpimy do tego lokalu. Parę taktów lekkiej muzyki dobrze działa...

II

...może wstąpimy do tego lokalu... parę tekstów lekkiej muzyki dobrze działa...

ANNA

„A potem?" – nie odpowiedział, ja zaś jak gdybym zlękła się tego „potem". On musi mieć żonę, o której w tej chwili milczy. Nagle zrozumiałam, co może się mieścić w wyrażeniu „przygodna kobieta". I coś mi nakazało nie przylgnąć do jego ramienia. Nie był zresztą zbyt natarczywy. I wtedy jeszcze mocniej to zrozumiałam, co musi się mieścić w wyrażeniu „przygodna kobieta".

Nie wiem, ile uczyniłam kroków i w którym kierunku. Myślę, że szłam w kierunku od alei okalających stare miasto w stronę tego kościoła, w którego niszach stoją posągi świętych. W tylnej niszy – pamiętam – jest krucyfiks, przed którym pali się w nocy lampa. Zdaje mi się, że dostrzegam już jej światło przyćmione różnokolorowym szkłem latarni.[18]

Anna zgrzeszyła myślą, mową, ale nie uczynkiem... na szczęście. Jednak bez pomocy Boga nie byłaby w stanie oprzeć się pokusie.

Na tę wyżej wymienioną cechę dialogów nie zwrócili uwagi ani recenzenci tekstu dramatu, ani krytycy teatralni. Monologizacja dialogów w dwóch pierwszych częściach i jej zanik w trzeciej części przynosi ciekawy efekt artystyczny, niewątpliwie pogłębia wymowę dramatu, chociaż trzeba przyznać, iż zagraża ona istocie dramatyczności. Andrzej Stoff zwraca uwagę na to, że monologizacja i dialogizacja w praktyce życiowej „są zapewne równoupraw-

nione. W dramacie jednak, w którym podstawową, bo oddającą fundamentalną zasadę dzieł tego rodzaju, formą wypowiedzi jest dialog, większe zainteresowanie budzi monologizacja jako zagrożenie istoty dramatyczności. Tym bardziej, że nie jest to zjawisko wyłącznie stylistyczne, lecz występuje zawsze w związku z przebudową wewnętrzną struktury dramatu w zakresie konfliktu i akcji. Monologizacja to zagrożenie dla prymatu zdarzeń, to dominacja osoby mówiącej nad działającą."[19]

Stefan Sawicki także zwraca uwagę na brak „właściwych dialogów", ale wyprowadza nieco inne wnioski z tego faktu: „Trudno znaleźć właściwy dialog. Jest przede wszystkim narracja, są monologi. Jeśli pojawiają się dialogowane fragmenty, są wprowadzane w funkcji cytatu w obrębie narracji. Poszczególne wypowiedzi mają charakter fenomenologicznej refleksji. Naświetlają z różnych stron te same fakty, problemy, widziane w perspektywie różnych, własnych doświadczeń. Liczba postaci bardzo ograniczona: Teresa – Andrzej, Anna – Stefan, Monika – Krzysztof. Nie działające to jednak postaci, lecz opowiadające, interpretujące różne modele egzystencjalne małżeństwa. Jest, podobnie jak w *Bracie naszego Boga*, Adam. Niejednoznaczna to jednak postać: przyjaciel zmarłego Andrzeja, Przypadkowy Rozmówca Anny, uczestnik ślubu Krzysztofa, ale też ktoś z innego wymiaru. Teresa mówi o nim: «Był jakby wspólnym mianownikiem nas wszystkich, a zarazem rzecznikiem i sędzią», cytuje jego własne słowa: «ja jestem chyba po to, by na miejscu każdego człowieka / podejmować dalszy jego los, bo wcześniejszy też we mnie się zaczął»".[20]

Moim zdaniem, narracja, jak w dziele epickim, występuje głównie w dwóch przytoczonych fragmentach z listów Teresy do Andrzeja:

„Pamiętna to była noc, pamiętna również przez to, że wtedy – tak mi się zdaje, Andrzeju – ujrzałam Ciebie w prawdzie. I wierz mi – prawie skoczyły mi do oczu te dysproporcje, jakie w Tobie drzemią. Dysproporcja pomiędzy pragnieniem szczęścia a możliwościami człowieka jest właśnie nieunikniona. Ale Ty za wszelką cenę próbujesz wyliczyć swoje szczęście tak, jak wyliczasz wszystko w swoim biurze projektów. Brak Ci odwagi i zaufania – do czego? do kogo? – do życia, do własnego losu, do ludzi, do Boga..."

oraz Andrzeja do Teresy:

„...więc Ty jesteś odważna i pełna ufności – a ileż razy w Twojej twarzy przyszło mi czytać łzy, chociaż oczy pozostawały suche. Może i Tobie też się tylko wydaje, że odważnie sięgasz po szczęście, a naprawdę jest to tylko inna forma lęku – lub co najmniej ostrożności."[21]

Warto zwrócić uwagę na niezwykle ubogi, bo jednozdaniowy tekst poboczny (*didaskalium*): *(Rozmowa Krzysztofa i Moniki była taka:)*. Obec-

ność didaskaliów, chociaż bardzo ubogich, to obok licznych, choć zmonologizowanych, dialogów kolejny argument za przypisaniem utworu do rodzaju dramatycznego.

Postacie

Postacie pojawiają się przed szybą witryny sklepu jubilerskiego (zwierciadłem), by zobaczyć odbicie siebie i bliźnich, by przybliżyć się do tajemnicy Istnienia i Miłości. Dramat przypomina spowiedź bohaterów, którzy przywołują inne postacie, by lepiej opowiedzieć, a może zobrazować swoje przeżycia i wspomnienia, a w rezultacie lepiej zrozumieć swoją sytuację egzystencjalną.

Adam w ostatniej kwestii mówi:

„Czasem ludzkie istnienie wydaje się za krótkie dla miłości. Kiedy indziej jest jednak odwrotnie: miłość ludzka wydaje się za krótka w stosunku do istnienia – a może raczej za płytka. W każdym razie każdy człowiek ma do dyspozycji jakieś istnienie i jakąś miłość – jak z tego uczynić sensowny całokształt?

Poza tym całokształt ów nie może być nigdy zamknięty w sobie. Musi być otwarty w ten sposób, by z jednej strony przenosił się na innych ludzi, a z drugiej – żeby zawsze odzwierciedlał absolutne Istnienie i Miłość, by je zawsze w jakiś sposób odzwierciedlał."[22]

W ten sposób został określony „sens ostateczny" losów: Teresy i Andrzeju, Anny i Stefana oraz ich dzieci: Moniki i Krzysztofa.

Zatem postać w koncepcji dramatycznej Karola Wojtyły jest nośnikiem problemu: szczęścia małżeńskiego i wierności (Teresa), nieudanego związku małżeńskiego (Anny i Stefana), niewiadomej, czyli losy młodego małżeństwa, obciążonego doświadczeniami małżeńskimi wyniesionymi z domów rodzinnych.

Artykuł Karola Wojtyły poświęcony Teatrowi Rapsodycznemu pt. *O teatrze słowa* zawiera znamienne stwierdzenia: „Aktor. Jakże określić jego zasadniczą rolę, skoro się rzekło, że «gra» problem? Aktor jest rapsodykiem. Nie znaczy to, że tylko recytuje. Ale nie znaczy to z drugiej strony, że tylko «gra». On raczej niesie problem. [...] Aktor rapsodyczny nie staje się daną postacią, ale niesie pewien problem; jest jednym z tych, którzy niosą problem całego przedstawienia".[23]

Anna ilustruje w dramacie problem miłości nieodwzajemnionej, która staje się źródłem, bólu, cierpienia, rozczarowania, może prowadzić do cudzołóstwa, a także wywołuje tęsknotę za Oblubieńcem. Doznała głębokiego rozczarowania, gdy okazało się, że Oblubieniec ma twarz jej męża – Stefana:

ANNA

Zobaczyłam twarz, której nienawidzę, i zobaczyłam też twarz, którą powinnam miłować. Dlaczego wystawiasz mnie na taką próbę?

ADAM

W twarzy Oblubieńca każdy z nas odnajduje podobieństwo twarzy tych, w których uwikłała nas miłość po tej stronie życia i egzystencji. Wszystkie są w Nim.

ANNA

Boję się.

ADAM

Boisz się miłości. Czy doprawdy boisz się miłości.

ANNA

Tak. Boję się. No, czego mnie dręczysz! Ten człowiek miał oblicze Stefana. Ja boję się tego oblicza.[24]

Adam dostrzega niebezpieczeństwo zagrażające zdesperowanej kobiecie, która zaczyna traktować miłość bardzo płytko jako przygodę. Niejako na stronie wygłasza monolog, który ma przybliżyć odbiorcy właściwe rozumienie i znaczenie miłości w życiu człowieka. Kwestia ta ma charakter pouczenia, przypominającego jej metafizyczny wymiar:

ADAM

Miłość to nie jest przygoda. Ma smak całego człowieka. Ma jego ciężar gatunkowy. I ciężar całego losu. Nie może być chwilą. Wieczność człowieka przechodzi przez nią. Dlatego odnajduje się w wymiarach Boga, bo tylko On jest wieczności.

Człowiek wychylony w czas. Zapomnieć, zapomnieć. Być tylko chwilę, tylko teraz – i odciąć się od wieczności. Wziąć wszystko w jednej chwili i wszystko zaraz utracić. Ach, przekleństwo chwili następnej i wszystkich następnych chwil, w ciągu których będziesz poszukiwał drogi do tej, która minęła, aby ją mieć znów na nowo, a przez nią „wszystko".[25]

Adam nieco wcześniej próbuje przygotować Annę na przyjście Oblubieńca. Ukazuje jej Panny mądre i panny głupie. Pragnie obudzić ją z letargu i dowieść jej, że ona także jest oblubienicą. Jednak Anna jeszcze nie dojrzała do miłości oblubieńczej. By lepiej to pojęcie zrozumieć, warto przeczytać książkę Karola Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*. Autor w części poświęconej analizie miłości metafizycznej snuje rozważania na temat miłości oblubieńczej: „Pojęcie miłości oblubieńczej łączy się z oddaniem osoby indywidualnej drugiej wybranej osobie. I dlatego o miłości oblubieńczej mówimy w pewnych wypadkach, gdy chodzi o określenie stosunku pomiędzy człowiekiem a Bogiem [...]. Istniej także jak najgłębsze podstawy do tego, aby

mówić o miłości oblubieńczej w związku z małżeństwem. Miłość osób, mężczyzny i kobiety, prowadzi w małżeństwie do wzajemnego oddania się. Od strony osoby indywidualnej jest to wyraźne oddanie się drugiej osobie, w relacji zaś miedzy-osobowej – oddanie wzajemne. [...] W przeciwnym razie zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania tej drugiej osoby, kobiety, jako przedmiotu, i to nawet przedmiotu użycia".[26]

Kim jest Oblubieniec? Odpowiedz na to pytanie znajdziemy w *Słowniku obrazów i symboli biblijnych*: „Starotestamentalny motyw Izraela jako oblubieńca Jahwe został połączony w pismach Pawła z hellenistyczną ideą hieros gamos, przyjmując postać już szczególnie wysublimowaną w temacie zaślubin Chrystusa z Kościołem. Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie (Ef 5, 25). Wzajemne przeznaczenie dla siebie mężczyzny i kobiety jest wielką tajemnicą, widoczną także w związku Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 31n). W przypowieści o pięciu pannach mądrych i pięciu oblubieńcem jest sam Jezus (Mt 25, 1-13). Obecność Boskiego oblubieńca- to czas radości i wesela. Nie miejsce wtedy na żadne posty: „Przyjdzie czas, kiedy zabiorą im Pana młodego, a wtedy, w ów dzień, będą pościć" (Mk 2, 19n). Społeczność ochrzczonych dla Pana przedstawia „dziewicę czystą", poślubioną „jednemu mężowi" (2 Kor 11, 2). Św. Jan widzi w swym objawieniu święte miasto, nową Jerozolimę, jak zstępuje z nieba „przystrojona jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża" (Ap 21, 2). Oblubienica ta jest „Małżonką Baranka" (Ap 21, 9)."[27]

Dramat kończy się przejmującymi słowami Stefana, wyrażającymi głęboki żal: „Jaka szkoda, żeśmy od tylu lat nie czuli się dwojgiem dzieci. Anno, Anno, jak wiele straciliśmy przez to!"[28] Zatem pojawia się nadzieja, jeśli tylko potrafimy wyjść poza swoje „ja", zobaczenia prawdziwej twarzy drugiej osoby i usłyszenia sygnału tej większej miłości, która nas przerasta, ale też obejmuje.

Stefan Sawicki zauważa: „Utwór Wojtyły wyrasta – jeszcze silniej niż *Brat naszego Boga* – z różnorodnych relacji osobowych, z interakcji w wielu płaszczyznach: myśli, czynów, listów, przeczuć, lęków, wspomnień, gestów, sygnałów, zbliżeń i oddaleń. Kategoria interakcji prowadzi też do tajemnicy małżeństwa, jego autentyczności. Gdy podstawową relacją w interakcji socjologicznej jest relacja dwóch, tu jest ona zawsze relacją trzech. Małżeństwo to nie tylko wzajemne bycie w sobie, miłość, która tworzy nową osobową całość, która poszerza istnienie, to również uczestniczenie w absolutnym Istnieniu i absolutnej Miłości. Trzecim uczestnikiem interakcji, którą nazywamy małżeństwem, jest Bóg."[29]

Słowna struktura dramatu. Organizacja czasu i przestrzeni

Dramat *Przed sklepem jubilera* to utwór o podłożu etycznym. Jego akcja rozgrywa się na trzech kondygnacjach (podobnie jak w polskich drama-

tach monumentalnych): ziemskiej, sakralnej, świata zmarłych (witryna umożliwia wizualizację Andrzeja).

Stefan Sawicki stwierdza: „Przestrzeń nie wyodrębnia poszczególnych części utworu. Wszystko, co ważne dzieje się «przed sklepem jubilera». W tej samej przestrzeni: myśli, świadomości, ducha. Przestrzeń realna jest ukazywana przez medium refleksji i medytacji. W nich staje się to, co główne w utworze. Nie chodzi już o przemiany świadomości, raczej o dotarcie do tajemnicy. Tą tajemnicą, wokół której skupia się cały dramat, jest sakrament małżeństwa".[30]

Ważne cechy wypowiedzi postaci dramatu ujawniają się w analizie stosunków czasowych, przede wszystkim przez określenie związku słowa aktualnie wypowiadanego z przeszłością i przyszłością zdarzeń. Chodzi o zbadanie stosunku słowa do stanu rzeczy, który, w ontologicznych warunkach dramatu będąc teraźniejszością, jest przecież zawsze rezultatem działań uprzednich, jest czymś, co zostało nadbudowane na minionym, co zastąpiło stan rzeczy wcześniejszy. Jest kontynuacją przeszłości bądź konfrontacją z nią. Obserwowany w danym momencie stan rzecz otwiera także perspektywę przyszłych działań i nowych, jeszcze potencjalnych sytuacji. Wobec przeszłości słowo w dramacie pełni funkcję reinterpretacyjną, a w stosunku do przyszłości (dalszego rozwoju akcji) – projektującą. Bohaterowie dramatu Wojtyły na nowo interpretują swoją przeszłość (np. Teresa cofa się pamięcią aż 27 lat). Dramaturg dąży do powiększenia wymiarów czasowych, a także próbuje nadać poszczególnym częściom utworu specyficzny rytm – przyspieszeń, zwolnień, zawieszeń. Najbardziej charakterystyczne są pauzy czasowe pomiędzy każdą z części dramatu. Tak naprawdę do końca nie wiadomo, czy są one odległe, mogłyby w zasadzie dziać się jedna po drugiej, bez wyraźnych granic czasowych.

W procesie rozszerzania przestrzeni i czasu współdziała też słowo poetyckie. Karol Wojtyła konsekwentnie wypełnił w tym dramacie to, co głosił w artykułach teoretycznych na temat słowa w teatrze i dramacie, a więc np. „postawienie na słowo jako na praelement teatru, na słowo i niesione przez nie myśli, bynajmniej nie oznacza martwoty ruchów. Teatr nigdy nie był samym żywym słowem; w ogóle słowo jeśli ma być żywe nie da się pomyśleć bez ruchu. I oto słowo dojrzewa w gest (ale nie jest tak, jak bywa w potocznym, a zwłaszcza w dzisiejszym nerwowym życiu: pełno gestów, niepokój ruchów, który narzuca się słowom – gesty są wyraziste, niepokój przekonujący, ale słowom brak dojrzałości)".[31]

Nieco wcześniej autor stwierdza: „Niemniej «stanowisko» słowa w teatrze nie musi być zawsze takie samo. Słowo może wystąpić – tak jak

w życiu – jako pewien współczynnik działania, ruchu i gestu, jako nieodstępny towarzysz całej ludzkiej «praktyczności», a może też słowo wystąpić jako «pieśń» – wyodrębnione, samodzielne, przeznaczone tylko do zawierania myśli i jej głoszenia, do ogarniania pewnej wizji umysłowej i jej przekazywania".[32] Szczególnie ta ostatnia funkcja słowa jest widoczna w pieśniach, wywiedzionego z tragedii, chóru:

CHÓR, STEFAN

1. Oto przerwa świateł i przerwa słów,
nie przerwano myśli i dramatu.
Ludzie zostają ci sami. Rozszczepia ich los,
on sprawia, że się wymieniają,
nie tworzą jedności.[33]

Problematyka teatralna dramatu

Problematyka teatralna dramatu obejmuje następujące zagadnienia: obrazy sceniczne, kształt teatralny dramatu, wizję teatralną poety utrwaloną w didaskaliach, dialogach, aluzjach, a czasem i w jego szkicach rysunkowych.

W celu zbadania możliwości konkretyzacji scenicznej tekstu dramatu sięgnąłem do recenzji spektakli. Zarys dziejów scenicznych dramatu wprowadza najistotniej w problematykę teatralną utworu poprzez poznanie realnych, nie tylko możliwych, ale już realizowanych rozwiązań obejmujących wszystkie elementy dzieła. Już na przykładzie recenzji jednego spektaklu widać, jak wiele trudności musieli pokonać ich twórcy, by przenieść dramat na scenę:

„Wałbrzyska inscenizacja jest jej oficjalną polską prapremierą. Fakt to zmienny, choć może nie tak, znaczący jak, jak się spodziewano. Potwierdziły się bowiem obawy o kształt sceniczny dzieła, którego przekaz myślowy i specyficzna forma stawiają przed realizatorami zadania wyjątkowej trudności, nakładając jednocześnie odpowiedzialność nie tylko artystycznej natury. [...] Przed sklepem jubilera nie jest zatem w potocznym rozumieniu tego słowa dramatem. Odrealnione tu zostały zarówno czas, miejsce, jak i akcja, która nie podlega prawom linearnego rozwoju. Postaci występujące nie są osobami działającymi , nie wchodzą we wzajemne relacje, nie podlegają przemianom. To co ważne w ich życiu i co uzasadnia ich literacką egzystencję – już się dokonało. Opowiadają o tym w swych długich, pisanych prozą lub białymi wierszami monologach, mających charakter retrospekcji. Ich kolejność, przemienność – dając złudzenie pewnej ciągłości i porządkowania literackich obrazów – służy jednak logice innego rzędu: filozoficznej refleksji nad istotą i sensem miłości, refleksji jednoznacznie motywowanej aksjologią katolicką.

[...]

Reżyser Andrzej M. Marczewski z dużym zaangażowaniem i pietyzmem podszedł do tej inscenizacji, ale jego przedsięwzięcie nie jest w pełni udane. Zaważyła na tym przede wszystkim przyjęta koncepcja, polegająca na „wpisaniu" utworu w strukturę mszy, ślubnego nabożeństwa. Akcja, rozgrywająca się oryginalnie w bliżej nie sprecyzowanym czasie i przestrzeni, usytuowana została w kościele. W głębi sceny usytuowano ołtarz, za nim, w tle– wilki zaprojektowany przez Józefa Napiórkowskiego witraż, przedstawiający ukrzyżowanego Chrystusa. Wchodzi – nieobecny w tekście – Ksiądz, po czym rozpoczyna się uroczystość, której bohaterem jest najmłodsza para – Monika i Krzysztof, a świadkami – wszystkie pozostałe postaci oraz – widzowie. Kapłan recytuje słowa liturgii, a jego kazanie jest autentycznym kazaniem Karola Wojtyły. Jeden z końcowych akordów przedstawienia to wspólna komunia. Nie wiem jak to najlepiej wyrazić, ale odbierałem te rozgrywane i celebrowane z całą powagą obrzędy z tzw. mieszanymi uczuciami. Nie trzeba tu chyba dodawać, że ładunek emocjonalny i sugestywność tych partii przedstawienia są tak wielkie, że zdominują wszystkie pozostałe. Pomysł mszy jako sposobu na teatralizację i zdynamizowanie dramaturgiczne spektaklu sprawdza się tylko pozornie. W istocie obcy jest duchowi utworu, zastępując intelektualną refleksję siłą emocji."[34]

Kłopoty i trudności z konkretyzacją sceniczna dramatu *Przed sklepem jubilera* dowodzą, że jest to raczej utwór do czytania. Większe możliwości daje adaptacja filmowa bądź telewizyjna. Specjalne zabiegi adaptacyjne, jakich wymaga jego wystawienie, nie przynoszą spodziewanych efektów, nie oddają głębi jego przesłania egzystencjalnego, filozoficznego i teologicznego. Dzieło Karola Wojtyły możemy zaliczyć do tzw. dramatów niescenicznych, zwykle nasyconych silnie elementami epickimi i lirycznymi, odznaczających się swobodą kompozycyjną i silnie rozwiniętym tekstem pobocznym, a także nie respektujących konieczności inscenizacyjnych, konwencji i środków widowiska teatralnego.

* * *

Dramat składa się jakby z trzech części. Upraszczając można twierdzić, że ukazano w pierwszej części małżeństwo udane, w drugiej – dzieje związku praktycznie rozbitego, choć zachowującego pewne pozory zgody i żyjącego pod jednym dachem. Część trzecia to związek ich dzieci. Wielka niewiadoma, bo to dopiero początek... Taka jest kompozycja dzieła. Prosta, może nawet banalna. Medytacja przechodzi w dramat głównie w części drugiej. Tutaj wykorzystuje się ewangeliczną przypowieść o Oblubieńcu, pannach mądrych i pannach głupich. Sztuka próbuje dać odpowiedź na pytanie, czym jest i czym powinien być sakrament małżeństwa, ale także na pytania: czym jest i czym powinna być miłość?

Odpowiedź na te trudne i od wieczne pytania możemy znaleźć nie tylko w dramatach Karola Wojtyły, ale także w jego kazaniach czy papieskich encyklikach.

PRZYPISY

[1] Młody student w zachowanym liście do przyjaciela, Mieczysława Kotlarczyka (twórcy Teatru Rapsodycznego), datowanym 14 XI 1939 roku, ujawnia swoje zainteresowania literacie i teatralne:

„Widzisz, ja się w tych wierszach po prostu uczę mówić, zanim zacznę rozmawiać. Zresztą myślę obrazami bardzo teatralnymi. Zwrócił już na to uwagę swego czasu Emil Zegadłowicz. A dalej jeszcze ten fakt, że tak mało miałem możliwości wypowiedzenia się w teatrze. Przecież właściwie od Judasza niczego nie grałem.

Wierzę w twój teatr i chciałbym go koniecznie współtworzyć, bo on byłby różny od wszystkich «polskich» i nie łamałby człowieka, ale podnosił i zapalał i nie psuł, ale przeanielał. Taka jest we mnie chęć do pracy w przyszłej Ojczyźnie. Mieczowy to ja nie jestem kawaler, jak to artysta, ale Jej teatr budować i poezję, choćby za pół darmo, entuzjazmem i ekstazą, całą słowiańską duszą. Całym zapałem i młodością z zakasanymi rękawy."

List prawie w całości opublikowany został w posłowiu S. Dziedzica *„Wiosna przyniosła i te myśli..."* w: K. Wojtyła, *Sonety. Magnificat*, Kraków 1995, s. 51-52.

[2] *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 42.

[3] Informacje o czasie powstania poszczególnych utworów oraz ich pierwodruków czerpane są z „Noty wydawcy" w wydaniu zbiorowym *Poezje i dramaty*, wyd. 2, Kraków 1986.

[4] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, wyd. 2, Kraków 1986, s.188-232.

[5] Tamże, s. 198.

[6] *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 1988, s. 134.

[7] *Słownik terminów literackich*, wyd. 3, Warszawa 1998, s. 296

[8] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 201.

[9] S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, Lublin 1991, s. 450.

[10] I. Sławińska, *Główne problemy struktury dramatu. Propozycje badawcze*, w: *Problemy teorii dramatu i teatru*, Wrocław 1988, s. 21-37.

[11] I. Sławińska, *Odczytanie dramatu*, w: *Problemy teorii dramatu i teatru*, dz. cyt., s. 63-80.

[12] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s.385-392.

[13] Tamże, s. 393-397.

[14] Tamże, 403-405.

[15] I. Sławińska, *Odczytanie dramatu*, w: *Problemy teorii dramatu i teatru*, dz. cyt., s. 67.

[16] *O motywie miłości w dramacie Karola Wojtyły „Przed sklepem jubilera"*, „Polonistyka" 1997, nr 10, s. 604-606.

[17] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 223-224

[18] Tamże, s. 212.

[19] A. Stoff, *Formy wypowiedzi dramatycznej*, Toruń 1985, s. 170

[20] S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, art. cyt., s. 450.

[21] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 197.

[22] Tamże, s. 231.

[23] K. Wojtyła, *O teatrze słowa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 388-389.

[24] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, s. 217.

[25] Tamże, s. 213.

[26] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 3, Lublin 1982, s. 90.

[27] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 140.

[28] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 232.

[29] S. Sawicki, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, art. cyt., s. 450-451.

[30] Tamże, s. 450.

[31] K. Wojtyła, *O teatrze słowa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 388.

[32] Tamże, s. 386.

[33] K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, dz. cyt., s. 218.

[34] A. Multanowski, *Teatr myśli, teatr wyobraźni*, „Teatr" 36(1981) nr 10, s. 5-6.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU W ROKU 1999/2000

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyło w roku akademickim 1999/2000 cztery spotkania naukowe. Uczestniczyło w nich każdorazowo od 15 do 28 osób. Wygłoszono cztery referaty. Ostatnie ze spotkań, w dniu 11 maja 2000 r., miało natomiast charakter uroczystej sesji otwartej poświęconej założycielowi i długoletniemu członkowi Towarzystwa, ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Olejnikowi. W sesji tej uczestniczyli także wszyscy alumni. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie problematykę poruszaną na spotkaniach Towarzystwa.

1) 21 października 1999 r.

Zebranych księży profesorów na pierwszym w roku akademickim 1999/2000 spotkaniu powitał, pod nieobecność prezesa Towarzystwa – ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego, jego zastępca – ks. dr Leonard Fic. Poinformował on na początku o terminarzu kolejnych spotkań. Następnie skarbnik Towarzystwa, ks. dr Mieczysław Łaszczyk, przedstawił sprawozdanie dotyczące stanu finansowego Towarzystwa za okres dwóch ubiegłych lat.

Prowadzenie dalszej części spotkania powierzono ks. Stanisławowi Olejnikowi. Ksiądz profesor na wstępie podziękował osobom, które przyczyniły się do ukazania drukiem drugiego już tomu jego podręcznika do teologii moralnej. Pogratulował także całemu Towarzystwu za publikację kolejnego, drugiego, tomu „Studiów Włocławskich".

W następnej kolejności **referat** pt. *Etyczno-moralne aspekty współczesnej reklamy* wygłosił ks. dr Jacek Szymański. Prelegent zawarł zasadniczą część swego wykładu w czterech punktach: 1) Rys historyczny reklamy, 2) Korzyści płynące z reklamy, 3) Niebezpieczeństwa wynikające z reklamy, 4) Zasadnicze myśli Instrukcji Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Etyka w reklamie*. Referat ten w całości wydrukowany jest w tym tomie „Studiów Włocławskich" (s. 289-295).

Po referacie miała miejsce burzliwa **dyskusja**, w której wypowiadali się niemal wszyscy zgromadzeni członkowie Towarzystwa. Padało wiele pytań, nie tylko pod adresem prelegenta.

Wiele kontrowersji wzbudziła teza, iż reklama sama w sobie jest neutralna: dopiero jej nadużywanie czy manipulowanie nią może prowadzić do negatywnej oceny moralnej. Z takim zdaniem, reprezentowanym przez część zgromadzonych (ks. J. Szymański, ks. S. Olejnik), zdecydowanie nie zgadzał się ks. Antoni Poniński. Na konkretnych przykładach starał się pokazać, iż reklama z samej definicji zakłada pewną jednostronność. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie podaje całej prawdy o reklamowanym produkcie. Ks. S. Olejnik wskazał w dyskusji na konieczność opierania się na jasnych kryteriach przy próbie oceny reklamy. Jeśli przedmiot, cel lub okoliczności reklamy są złe – wówczas sama reklama jest zła.

W trakcie dyskusji pojawiła się także kwestia obecności symboli religijnych we współczesnej reklamie (ks. Jacek Kędzierski). Jest to nowy problem, przed jakim staje także współczesna teologia moralna. Uczestnicy spotkania pytali także o to, czy istnieją badania psychologiczne i socjologiczne ukazujące szkodliwy wpływ reklamy na ludzką psychikę, zwłaszcza zaś na psychikę dzieci i młodzieży.

W trakcie dyskusji pojawiało się wiele różnych wątków, które pośrednio dotyczyły poruszanej problematyki. Wśród nich najważniejszy był wątek „polityczny" (reklama w kampaniach wyborczych) i „sakralno-budowlany" (tzw. kwestia sponsorowania kościelnych inwestycji ze źródeł nie do końca czytelnych).

2) 25 listopada 1999 r.

Na wstępie spotkania prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, przedstawił jego program: 1) referat ks. Teodora Lenkiewicza; 2) dyskusja; 3) informacja ks. Tomasza Kaczmarka o uroczystościach dziękczynnych za beatyfikację nowych męczenników na Białorusi.

Główny **referat** pt. *Wierni świeccy – wyznawcy wiary w dzisiejszym świecie i we wspólnocie Kościoła* wygłosił ks. Teodor Lenkiewicz, proboszcz parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku (Zawiśle) i jednocześnie diecezjalny asystent Akcji Katolickiej. Prelegent na wstępie poczynił pewne uściślenia metodologiczne i terminologiczne, jakie należy mieć na uwadze mówiąc o tzw. „laikacie". Następnie przedstawił treść referatu w następujących punktach: 1) Konieczność pogłębienia wiary, 2) Odnowienie chrześcijańskiej świadomości i tożsamości, 3) Rachunek sumienia z przebytej drogi od Soboru Watykańskiego II, 4) Pogłębienie świadomości

eklezjalnej, 5) Akcja Katolicka – czyli czynić stale. Referat został w całości wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich" (s. 164-176).

Po referacie miała miejsce **dyskusja**. Wypowiadali się w niej: ks. Stanisław Olejnik, ks. rektor Wojciech Hanc, ks. Leonard Fic, ks. Henryk Posłuszny, ks. Roman Małecki, ks. Krzysztof Konecki oraz ks. Ireneusz Werbiński. Wśród różnorodnych zagadnień związanych z omawianym tematem dyskutanci pytali m.in. o pewne kwestie szczegółowe. Np.: Czy udzielać chrztu, jeśli nie ma pewności, że dziecko zostanie wychowane po katolicku? Dlaczego w wielu sytuacjach sami duszpasterze unikają kontaktu ze świeckimi? Skąd bierze się wzajemna postawa nieufności i podejrzeń? Czy Rady Parafialne nie stanowią gremiów fikcyjnych? (ks. W. Hanc). Jak wygląda znajomość Soboru Watykańskiego II i jego ducha wśród wiernych świeckich? Co zrobić, aby duch Soboru przenikał do parafii? (ks. L. Fic).

Ks. Henryk Posłuszny, powołując się na swoje angielskie doświadczenia, wskazał na konieczność współpracy ze świeckimi w zarządzaniu i kierowaniu parafią. W tym celu konieczne wydaje się tworzenie na szerszą skalę faktycznych grup duszpasterskich, charytatywnych, modlitewnych itp. Doszukując się przyczyn zaistnienia atmosfery nieufności pomiędzy duszpasterzami a świeckimi, ks. I. Werbiński zauważył, że w świadomości naszego społeczeństwa istnieją dwa obrazy Kościoła: jeden tworzony przez samych kapłanów, drugi zaś będący dziełem laikatu. Nie zawsze te dwa obrazy są sobie podobne.

W trzeciej części spotkania ks. Tomasz Kaczmarek, postulator generalny procesu beatyfikacyjnego 108 męczenników, podał **informację** o uroczystościach dziękczynnych za beatyfikacje nowych męczenników na Białorusi. *Ad vocem* wypowiedzieli się przy tej okazji ks. Kazimierz Rulka oraz ks. Stanisław Olejnik. Pierwszy pytał o to, czy na terenach byłego Związku Radzieckiego podejmowane są jakieś starania związane z zebraniem materiałów i ewentualnym przeprowadzeniem procesu beatyfikacyjnego męczenników komunizmu. Drugi zaś wskazał, iż takowe przygotowania powinny być czynione przy współpracy z Kościołem prawosławnym, który w trudnych czasach prześladowań wiary również zyskał nowych męczenników.

Na zakończenie spotkania prezes Towarzystwa, ks. I. Werbiński, podziękował zebranym i przypomniał o upływającym w końcu lutego terminie składania materiałów do trzeciego już tomu „Studiów Włocławskich".

3) 17 lutego 2000 r.

Spotkanie rozpoczęło się jak zwykle o godz. 16 w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Obrady zaszczycili swoją obec-

nością dwaj księża biskupi: biskup ordynariusz Bronisław Dembowski oraz biskup senior Czesław Lewandowski.

Z racji kończącej się kadencji Zarządu Towarzystwa ks. Ireneusz Werbiński, prezes, przedstawił krótkie podsumowanie działalności Towarzystwa za trzy ubiegłe lata (1997-2000). Wskazał na odbywające się spotkania oraz niewątpliwy sukces, jakim było zainicjowanie wydawania czasopisma „Studia Włocławskie" i opublikowanie jego dwóch tomów. Ks. Roman Małecki, sekretarz Towarzystwa, wprowadził natomiast wiadomości o Towarzystwie i udostępnił „Studia Włocławskie" w internecie (na stronie diecezji włocławskiej).

Następnie, zgodnie ze statutem, Zarząd złożył rezygnację. W wyborach, które przeprowadzono pod kierunkiem ks. Wojciecha Hanca, rektora seminarium włocławskiego, zaaprobowano przez aklamację na następne trzy lata Zarząd w tym samym składzie: ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński – prezes, ks. dr Leonard Fic – wiceprezes, ks. dr Roman Małecki – sekretarz, ks. dr Mieczysław Łaszczyk – skarbnik.

Prezes poinformował, że artykuły do planowanego trzeciego tomu „Studiów Włocławskich" należy składać do końca lutego br.; o streszczenia w językach obcych powinni postarać się sami autorzy.

Referat pt. *W służbie słowa – w 50-tą rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego* (zmarł on 30 marca 1950 r.) wygłosił ks. dr Tadeusz Lewandowski. Treść referatu zawarł w pięciu punktach: 1) Osoba, 2) Dzieła, 3) Uwarunkowania literackie i teologiczne, 4) Dorobek kaznodziejski, 5) Wnioski końcowe. Referat jest w całości wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich" (s. 378-394).

Dyskusję zdominowały całkowicie świadectwa żyjących byłych uczniów ks. Mirskiego obecnych na spotkaniu, które chociaż z konieczności odbiegały od zasadniczego tematu spotkania, pozwoliły jednak umiejscowić go w szerszym kontekście życia i działalności ks. Mirskiego.

Pierwszy zabrał głos ks. prof. Stanisław Librowski, który był uczniem ks. Mirskiego we włocławskim Liceum im. Piusa X, potem w seminarium duchownym, a wreszcie po II wojnie światowej jego kolegą jako profesor w seminarium włocławskim. Zaczął od dopowiedzenia, że oprócz przedstawionej przez prelegenta twórczości homiletycznej ks. Mirski zaznaczył się, może w jeszcze większym stopniu, w kilku innych dziedzinach działalności. Przyznał jednak, że wysłuchanie referatu skłania go do zmiany swojej dobrej opinii o ks. Mirskim na jeszcze lepszą. Z wielkim wzruszeniem wspominał ks. Mirskiego jako dyrektora, który kochał szkoły, które prowadził, i uczniów, których uczył. Ks. Librowski zapamiętał też ks. Mirskiego

jako dobrego polonistę, piszącego niebanalne teksty literackie. Wskazywał także, że ks. Mirski swoją działalnością wychodził poza granice diecezji; utrzymywał kontakty z Konradem Górskim, profesorem UMK w Toruniu, czasem wygłaszał kazania w polskim radiu. Sugerował, że przydałaby się całościowa monografia o ks. Mirskim.

Ks. prof. Stanisław Olejnik, którego ks. Mirski uczył dykcji w seminarium włocławskim w roku szkolnym 1938/39, zapamiętał go jako znawcę literatury światowej, szczególnie katolickiej literatury francuskiej. Do czytania tej literatury, szczególnie dzieł Bernanosa, zachęcał seminarzystów, a nawet w tym celu urządzał konkursy czytelnicze. Z jego inspiracji niektórzy uczniowie przystąpili do systematycznego czytania kwartalnika „Verbum". Propagował dzieła Zofii Kossak, m.in. *Krzyżowców*. Ks. Olejnik powiedział, że w twórczości kaznodziejskiej ks. Mirskiego piękna forma górowała nad treścią i nieco ją przytłaczała, ale może jest to tylko jego osobiste odczucie.

Ks. Henrykowi Posłusznemu, najmłodszemu z obecnych na spotkaniu uczniów ks. Mirskiego, utkwił on w pamięci jako dyrektor kochający młodzież, a jednak wymagający, dbający o porządek w szkole, o właściwą formację duchową wychowanków.

Podsumowania spotkania dokonał bp Bronisław Dembowski, wskazując, że wspomnienie o ks. Mirskim każe nam zwracać w naszym przepowiadaniu homiletycznym uwagę na to, co mówić i jak mówić.

W rozmowach po spotkaniu podkreślano, że jest jeszcze wiele innych postaci z seminaryjnego grona profesorskiego, które warto by w przyszłości przypomnieć. Ks. prof. Stanisław Librowski mówił o przeoczonej 60. rocznicy śmierci ks. Stanisława Gruchalskiego (zm. 1936 r.); bp Czesław Lewandowski – kilka dni przed spotkaniem – sugerował, że ks. Piotr Tomaszewski zasługuje na takie samo sympozjum, jakie urządzono ks. Franciszkowi Jóźwiakowi w 1998 r. Może warto, by zatem każdego roku jedno spotkanie Towarzystwa poświęcać przypomnieniu jednej osoby z włocławskiego grona profesorskiego, zwracając szczególnie uwagę na tych, którzy dotychczas nie doczekali się żadnych opracowań.

4) 11 maja 2000 r.

Majowe spotkanie Towarzystwa miało inną, bardziej uroczystą formułę. Było ono poświęcone w całości osobie i dziełu ks. prof. dra hab. Stanisława Olejnika. Inspiracją do zorganizowania publicznej sesji była bowiem 80. rocznica jego urodzin. Oprócz Jubilata obecni byli księża biskupi: Bronisław Dembowski, Czesław Lewandowski, Roman Andrzejewski, księża profesorowie, przedstawiciele duchowieństwa włocławskiego oraz wszyscy alumni.

Spotkanie rozpoczął słowami powitania ks. rektor Wojciech Hanc. Naszkicował on także krótko bardzo bogate „curriculum vitae" Księdza Profesora.

W drugiej części spotkania **referat** pt. *Ks. profesor Stanisław Olejnik jako teolog. Z refleksji nad życiem i dziełem* wygłosił ks. prof. dr hab. Marian Graczyk, pracownik naukowy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent podzielił swój wykład na trzy zasadnicze części: 1) Zarys życia i dokonań na polu teologii, 2) Charakterystyczne rysy teologii, 3) Przesłanie życia i dzieła. Referat ten został w całości wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich" (s. 7-19).

Po wykładzie ks. Graczyka zabrał głos Jubilat. Podziękował na wstępie za samą inicjatywę zorganizowania tego spotkania. Refleksje, które dalej snuł Ksiądz Profesor, poruszały kilka osobistych wątków. Przewijał się w nich motyw dziękczynienia Bogu i ludziom, jakich Jubilat spotkał na swojej dotychczasowej drodze.

Całość spotkania zamknęły słowa podsumowania biskupa Bronisława Dembowskiego. Ksiądz biskup – jak sam stwierdził – z dumą przyznaje się, iż jest jednym z pierwszych słuchaczy ks. Stanisława Olejnika z czasów jego wykładów w roku akademickim 1952/53 w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Do licznie składanych życzeń na ręce Jubilata ksiądz biskup wraz z podziękowaniem dołączył własne życzenia *ad multos annos*.

* * *

W tym roku akademickim trzech członków Towarzystwa opublikowało drukiem samoistne prace naukowe. Ks. prof. Stanisław Librowski wydał cztery tomy *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dz. 2: Dokumenty w kopiariuszach* (t. 1-4, Włocławek 1999-2000); ks. dr Roman Małecki – pracę *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa* (Lublin 2000); ks. dr Wojciech Frątczak – własnym nakładem w niewielkiej liczbie egzemplarzy –opracowanie *Włocławskie czasopisma kościelne 1898-1939* (Włocławek 1998, właśc.: 2000).

Warto też zauważyć, że stale zwiększa się liczba księży profesorów ze środowiska włocławskiego, członków Towarzystwa, którzy podejmują pracę na uniwersytetach polskich (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu).

opracował ks. Roman Małecki

SYMPOZJUM
OBECNOŚĆ CHRYSTUSA W CENTRUM ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO, CZYLI EWANGELICZNY MODEL MARII I MARTY W DUCHOWOŚCI ŚW. JADWIGI KRÓLOWEJ

Kraków, 15-16 października 1999

W dniach od 15 do 16 października 1999 roku Kraków stał się ponownie miejscem przeżywania wydarzeń związanych z osobą św. Jadwigi Królowej. Zorganizowano tam sympozjum poświęcone jej duchowości. Odbyło się ono w związku z obchodami 600. rocznicy od jej śmierci (zm. 1399). Organizatorami byli: Zgromadzenie Sióstr Św. Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego oraz bp Wacław Świeżawski, ordynariusz diecezji sandomierskiej.

Sympozjum otworzył bp Kazimierz Nycz z Krakowa, który w zastępstwie kard. Franciszka Macharskiego przywitał obecnych i życzył owocnych obrad. Następnie bp Wacław Świeżawski wprowadził zebranych w tematykę sympozjum.

Pierwszy dzień nosił tytuł: *Świadomość obecności Boga (Maria).* Wprowadzający referat na temat: *Obecność Boga w Jego Słowie na tle dziejów* wygłosił o. prof. Augustyn Jankowski OSB. Ten znakomity biblista przygotował niejako fundament pod dalsze referaty oraz wyjaśnił wiele problemów i trudności związanych z poprawnym tłumaczeniem Pisma Świętego na języki narodowe. Temat: *Służyć Chrystusowi obecnemu w Liturgii – duchowość św. Jadwigi Królowej* przedstawił bp prof. Wacław Świeżawski. W swoim wykładzie prelegent, wychodząc od próby zdefiniowania słowa „duchowość", dokonał ciekawej prezentacji sylwetki duchowej św. Jadwigi Królowej jako osoby wpatrzonej i wsłuchanej w Zbawiciela. Symbolem kontemplacyjnego wymiaru jej życia duchowego jest – jak powiedział mówca – czarny krucyfiks wawelski.

W godzinach popołudniowych ks. dr Michał Jagosz podjął zagadnienie pt. *Królowa Jadwiga jako patronka jednoczącej się Europy.* Ksiądz Jagosz jest związany z promocją kultu Królowej – był on postulatorem w procesie kanonizacyjnym. Następnie w salach Instytutu Jana Pawła II odbył się koncert połączony z ekspozycją dzieł związanych z duchowością św. Jadwigi.

Drugi dzień odbywał się pod hasłem: *Święta i czynna miłość (Marta).* Pierwszy referat pt. *Model ewangelicznej Marty i Marii w życiu Królowej Jadwigi* wygłosił ks. prof. Bolesław Przybyłowski. Ten znakomity znawca dziejów Królowej ukazał jej postawę czynną i aktywną zewnętrznie i zarazem głęboko religijną. Prof. Jan Bruzda w interesujący sposób przedstawił zagadnienie: *Postać św. Jadwigi inspiracją w sztuce.* Mówca, autor kilkudziesięciu wizerunków św. Jadwigi, wskazał na siłę oddziaływania świątobliwej królowej na artystów. Przypomniał wybitnego malarza polskiego Jana Matejkę, który przedstawiając św. Jadwigę w stroju koronacyjnym, krzepił serca Polaków oczekujących niepodległości ojczyzny. Wskazał on także na aktualność tej inspiracji. Z kolei prof. Stanisław Rodziński przedstawił temat: Św. *Jadwiga Królowa nowoczesnym modelem świętości świeckich.* Starał się on wykazać, że Królowa Jadwiga, chociaż reprezentuje odległą epokę dziejową, to jednak dla wielu żyjących dzisiaj, może być wzorem na drodze realizacji powołania chrześcijańskiego.

Część popołudniowa została zatytułowana: *Św. Jadwiga i jej duchowe dzieło w Kościele.* Najpierw siostry ze Zgromadzenia Św. Jadwigi przedstawiły duchowy testament Pani Wawelskiej pt. *Czyń, co widzisz*, który stał się bazą dla młodego, tworzącego się zgromadzenia w Kościele pod nazwą: Zgromadzenie Sióstr Św. Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego. Następnie odbył się interesujący panel przedstawicieli wspólnot i grup społecznych na temat: *Wiara świadoma i miłosierdzie.* Były w nim poruszane następujące zagadnienia: Jadwiga wzorem świętości świeckich (Sodalicja św. Jadwigi Królowej), duchowość Jadwigi jako model wychowawczy (młodzież, harcerze, uczelnie), kult jako służba Obecnemu (Jadwiga jako patronka parafii i służby liturgicznej), Bóg obecny na straży życia (Jadwiga orędowniczką matek), krzewicielka pokoju i ekumenizmu (Jadwiga patronką polityków), miłosierdzie wobec ludzkiej duszy (ewangelizacja).

Uwieńczeniem sympozjum była uroczysta Msza święta. koncelebrowana w katedrze wawelskiej.

Sympozjum zgromadziło wielu przedstawicieli duchowieństwa, zgromadzeń zakonnych żeńskich i męskich oraz osób świeckich z Krakowa i z wielu regionów Polski. Uczestnicy reprezentowali głównie parafie i szkoły, którym patronuje św. Jadwiga Królowa, a także instytucje związane z jej kultem. W Polsce jest kilkadziesiąt takich ośrodków.

Piszący te słowa reprezentował parafię św. Jadwigi w Nieszawie, w diecezji włocławskiej. Chociaż tytuł kościoła nieszawskiego odnosi się do księżnej śląskiej, to jednak dzieje religijne Nieszawy od XV wieku związane są także z kultem Królowej Jadwigi. Można użyć nawet stwierdzenia,

że rzadko w Polsce, poza Krakowem, święta była otaczana taką czcią. Najlepszym tego świadectwem jest zachowany list postulacyjny biskupa włocławskiego ks. Antoniego Pawłowskiego do Ojca Świętego Pawła VI z 15 września 1968 roku:

„Ojcze Święty! Upadając do stóp Waszej Świątobliwości najpokorniej proszę, aby Ojciec Święty łaskawie potwierdzić raczył kult Czcigodnej Sługi Bożej Jadwigi królowej Polski, który w diecezji włocławskiej z dnia na dzień coraz bardziej się rozszerza. Między kapłanami i wiernymi utrwaliła się wspólna opinia, o Czcigodnej Jadwidze królowej Polski, że już jest świętą i coraz częściej ujawnia się pragnienie, aby oddawać kult publiczny tejże Słudze Bożej. Szczególnie w niektórych miasteczkach, gdzie znajdują się obrazy lub rzeźby tejże Czcigodnej Sługi Bożej, wspomniany kult kwitnie. I tak w Nieszawie jest kościół parafialny, poświęcony świętej Jadwidze wdowie, patronce Śląska, który w roku 1468 został zbudowany celem uczczenia zwycięstwa nad Krzyżakami pod Grunwaldem w r. 1410, jak również dla Jadwigi królowej Polski, której sława świętości wzrasta coraz bardziej między ludem. W prezbiterium zaś jest obraz Sługi Bożej w tym samym prawie czasie wymalowany. Wierni parafii nieszawskiej Czcigodną Jadwigę królową uważają za patronkę parafii. Podobnie w innych kościołach parafialnych (w Sieradzu, w Janiszewie, w Lubieniu, w Kazimierzu) znajdują się obrazy Jadwigi królowej, które wierni czczą nadzwyczajnym nabożeństwem. Wierni nierzadko nadają dziewczętom przy chrzcie i bierzmowaniu imię Jadwigi, którą uważają za świętą i czczą ją z niezwykłym nabożeństwem. Mając to na uwadze i pragnąc zadość uczynić pragnieniom kleru i wiernych, wspomnianą prośbę przedkładam najpokorniej Waszej Świątobliwości i z największą czcią moje oddanie wyrażam i uznaję się Waszej Świątobliwości najoddańszym sługą".[1]

Sympozjum z racji zebranego tak szerokiego grona osób, reprezentującego: biskupów, proboszczów parafii, zgromadzenia męskie i żeńskie, dyrektorów szkół, uczniów oraz naukowców – stało się forum wymiany licznych spostrzeżeń ogniskujących się wokół św. Jadwigi. Zwrócono między innymi uwagę na niski poziom wiedzy na ten temat, brak pomocy do prowadzenia katechez przybliżających sylwetkę Świętej, brak materiałów pomocniczych do ożywienia kultu Królowej. Wiele nadziei wiązano z rozwojem Sodalicji św. Jadwigi oraz z przygotowywanym modlitewnikiem św. Jadwigi Królowej.

Waldemar Rozynkowski (Toruń)

---

[1] *O Świętej Jadwidze Królowej Polski mówią...*, pod red. ks. Michała Jagosza, Kraków 1997, s. 355.

***Po przełomie. Kościół i społeczeństwo w Polsce i w Niemczech Wschodnich. Problemy procesów transformacji*, red. Z. Stawrowski, S. Wilkanowicz, Kraków 1998, 334 s.**

Staraniem Fundacji kultury chrześcijańskiej „ZNAK" została wydana książka, będąca owocem zrealizowanego programu badawczego nt. roli Kościoła w procesie transformacji politycznej i ustrojowej w Polsce i w Niemczech Wschodnich. Program został zrealizowany z inicjatywy i pod kierunkiem prof. Manfreda Spiekera z Instytutu „Kirche und Gesellschaft" Uniwersytetu w Osnabrück przez zespół naukowców: teologów, filozofów, socjologów, politologów oraz praktyków: duszpasterzy, świeckich działaczy stowarzyszeń katolickich, dziennikarzy i przedstawicieli hierarchii kościelnej. Wyniki badań zaprezentowano w 1995 r. w postaci książki w niemieckiej wersji językowej: Manfred Spieker (Hrsg.), *Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und in Ostdeutschland. Sozialetische Probleme der Transformationsprozesse* (Paderborn 1995).

Książka zawiera wyniki badań empirycznych przeprowadzonych w latach 1989-1993 oraz refleksję teoretyczną nad rolą Kościoła i środowisk katolickich w Polsce w procesie przemian, nad zmianą postaw i systemów wartości dokonującą się w społeczeństwach postkomunistycznych w Niemczech Wschodnich i w Polsce.

Wprowadzenie do wydania, autorstwa polskich redaktorów, podkreśla odrębności sytuacji Kościołów w badanych krajach i omawia program badawczy. Stawia również pytanie zasadnicze, będące jednocześnie określeniem celu podjętej pracy naukowej: czego sąsiadujące ze sobą Kościoły w Polsce i w Niemczech mogłyby się od siebie wzajemnie nauczyć? Pytanie jednak wydaje się być trochę retoryczne, bo tak do końca wprost na nie nikt nie odpowiada. Z treści artykułów można jedynie sądzić, iż ciąg dalszy nastąpi w postaci dalszych badań i refleksji w perspektywie dłuższego okresu przemian i przyniesie bardziej konkretną odpowiedź. W całości treści książki bardziej dominuje stawianie diagnozy sytuacji w badanych krajach, aniżeli analiza porównawcza. Jedynie pierwszy artykuł i końcowe sprawozdanie z dyskusji, oprócz podsumowania wyników badań, jest próbą porównania Kościołów i społeczeństw w Polsce i w Niemczech Wschodnich. Niemniej jednak całość tematyki i zawartej treści jest niezwykle interesująca.

Znajdujemy w książce bardzo obszerny materiał dotyczący procesów transformacji w Polsce i nieco okrojony materiał, przedstawiony częściowo w streszczeniach, dotyczący Kościoła i społeczeństwa w Niemczech Wschodnich. Na tematy ściśle polskie znajduje się 13 opracowań i jedno streszczenie. Na temat sytuacji w Niemczech są dwa artykuły i cztery streszczenia. Ponadto na pierwszym miejscu, wydaje się jako artykuł wiodący, znajduje się bardzo wnikliwe opracowanie prof. Manfreda Spiekera pt. *Kościół i społeczeństwo w procesie transformacji krajów postkomunistycznych.* Autor stawia przed Kościołem zadanie wewnętrznej przemiany struktur i przejścia od roli monolitycznego bloku

opozycyjnego z czasów komunizmu do roli zaczynu w społeczeństwie pluralistycznym (por. s. 10). Klerykalny model stanowił przed przełomem jeden z warunków przetrwania Kościoła w reżimie komunistycznym, dziś potrzeba przejścia do Kościoła jako ludu Bożego z aktywnym laikatem, stowarzyszeniami i ruchami oraz z większą niż dotychczas promocją katolickiej nauki społecznej. „Nie wystarcza już przestrzegać przed pokusą konsumizmu i domagać się sprawiedliwości dystrybutywnej. [...] Kościół powinien zachęcać ludzi do przedsiębiorczości i towarzyszyć im na tej drodze. Powinien wyjaśniać wierzącym, że takie wytwarzanie może być jedną z form chrześcijańskiego świadectwa" (s. 27).

Charakterystykę polskich przemian rozpoczyna artykuł bpa Tadeusza Pieronka nt. *Wkład Kościoła do polskiego procesu przemian. Próba bilansu.* Autor syntetycznie ujmuje czas walki i nowe wyzwania dla Kościoła. Z kolei panoramę działalności środowisk katolików świeckich w Polsce przed i po upadku komunizmu ukazuje red. Stefan Wilkanowicz w artykule pt. *Rola katolików świeckich w procesie przemian.* Dr Elżbieta Firlit, socjolog, przedstawiła, w oparciu o przeprowadzone badania, jaka jest: *Rola parafii rzymsko-katolickiej w procesach transformacyjnych w Polsce.* W podsumowaniu obrazu polskiej parafii Autorka stwierdza: „Jest jakiś paradoks w polskiej rzeczywistości parafialnej. Z jednej strony absolutna większość parafian (97,9% w tych badaniach i 85,3% w badaniach ogólnopolskich) deklaruje związek ze swoją parafią i również większość (73,8%) uznaje księdza za relatywnie najwyższy autorytet w lokalnym środowisku. Z drugiej zaś strony ci sami ludzie nie uczestniczą aktywnie w kreowaniu rzeczywistości parafialnej, a dystans społeczny pomiędzy księżmi i świeckimi jest relatywnie wielki. [...] Parafianie w swojej masie są bierni, konformistyczni, «z zewnątrz sterowani»" (s. 100). Prezentacji współczesnego katolicyzmu społecznego w Polsce dokonują: prof. Aniela Dylus i ks. prof. Helmut Juros w teoretycznym opracowaniu pt. *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w polskim procesie transformacji.* Autorzy widzą w ruchach i stowarzyszeniach świeckich szansę na przyszłość w przełożeniu na praktykę nauki społecznej Kościoła. *Kluby Inteligencji Katolickiej w polskim procesie przemian demokratycznych (1989-1994)* przedstawia Zbigniew Nosowski, wiceprezes KIK w Warszawie. Rolę zaś „Tygodnika Powszechnego" w przemianach demokratycznych streszcza prof. Stanisław Pamuła. *Stosunek Kościoła do demokracji w Polsce w latach 1989-1993* ukazuje utrzymany w tonie polemicznym artykuł dra Zbigniewa Stawrowskiego. Autor widzi w Polsce niebezpieczeństwo traktowania demokracji w sposób instrumentalny przez Kościół i pisze: „Demokracja nie jest wrogiem zasad prawa naturalnego, lecz na nie otwarta, a jeśli te nie mogą się w niej przebić, to chyba nie jest to wina demokracji, lecz raczej szermierzy prawa naturalnego, którzy tej otwartości nie potrafią wykorzystać" (s. 166).

W dalszej części książki znajdujemy artykuły obejmujące zagadnienia: kultury politycznej w Polsce (prof. Klaus Ziemer), roli katolickiej nauki społecznej w programach polskich partii politycznych (Tadeusz Dacewicz), relacji obywatel – państwo w politycznej świadomości Polaków (dr Aleksander Bobko), problem reformy pracy (ks. prof. Józef Tischner) oraz postawy i orientacje społeczne polskich katolików (socjolog Tadeusz Szawiel). Dość wnikliwą analizę sytuacji w Polsce zawiera artykuł dra Marka Prawdy, *Czas przełomu w opowiadanych historiach życia.* Autor za pomocą techniki wywiadu narracyjnego usiłuje zbadać: jaki jest wpływ przemian społecznych na indywidualne biografie ludzi? W postawionej diagnozie stwierdza:

„Wielu patrzy na nową rzeczywistość przez pryzmat starych schematów i podziałów w społeczeństwie. Nowym aktorom na scenie politycznej przypisuje się stare role, chociaż sztukę już dawno zdjęto z afisza. Uporczywie poszukuje się nowego obrazu wroga i denuncjuje winnych, czyli arogancką władzę, nieudolnych i skorumpowanych polityków czy cudzoziemców «wykupujących nasz kraj»" (s. 255). Niemniej Autor dostrzega pozytywy: „Nabiera znaczenia myślenie w kategoriach biograficznych i traktowanie swego życia bardziej jako zadania, które trzeba wykonać niż okresu, który powinno się przetrwać" (s. 259).

Sytuacja społeczno-religijna we Wschodnich Niemczech pod pewnym względem przypomina sytuację w Polsce, chociaż ma swoją specyfikę. Kościół katolicki stanowi zaledwie 7% ludności byłej NRD. Dokonał się tu inny scenariusz przemian gospodarczych i ustrojowych niż w Polsce np. „Płace, dziesięciokrotnie wyższe niż w Polsce, osiągnęły szybko poziom dwóch trzecich płacy w Niemczech Zachodnich, gdy tymczasem wydajność pozostała na poziomie jednej trzeciej" (s. 13). Prof. Joachim Wanke w artykule pt. *Kościół i społeczeństwo w Niemczech Wschodnich po przełomie* sytuację w tym kraju ujmuje w trzech hasłach: potrzeba odrobienia zaległości, wschodnie kompleksy niższości, brak orientacji duchowej (por. s. 42-44). Podaje też dane: „Z około 17 milionów mieszkańców tego regionu 10-12 milionów nie ma związku z żadnym Kościołem" i stawia pytanie: „Co w tej sytuacji jest ważne dla nas jako Kościoła katolickiego?" (s. 48). Również bp Joachim Reinelt z Drezna usiłuje znaleźć odpowiedź na to pytanie w artykule pt. *Relacja między Kościołem a społeczeństwem w nowych krajach związkowych po przełomie.*

Streszczenia artykułów w dalszej części książki dotyczą zmian postaw, oczekiwań i sposobów zachowania (dr Renate Köcher), przemian w systemie wartości (prof. Franz Georg Friemel) oraz roli katolickiej nauki społecznej wśród kapłanów i młodzieży w nowych krajach związkowych (Clemens Dölken, Ulrich Weiß).

Po lekturze wszystkich artykułów można mieć dość dokładny i wieloaspektowy obraz Kościoła i społeczeństwa w Polsce i w Niemczech Wschodnich. Rzeczywistość, która nas otacza, nie zawsze bywa dobrze rozumiana w obiegowych opiniach, które łatwo przejmujemy. Podjęty zatem trud pracy badawczej i refleksji nad problemami transformacji może zaowocować nowymi impulsami w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym. Zastanawianie się nad problemami w kontekście etyki, wartości chrześcijańskich i społecznej roli Kościoła umożliwia realizację nowej ewangelizacji we wschodniej części Europy z nową dynamiką i z większym zrozumieniem problemów człowieka.

Książka *Po przełomie* dostarcza bardzo dużo dobrego materiału do dalszych analiz i poszukiwań dla socjologów, teologów, polityków i duszpasterzy. Od strony redakcyjnej i technicznej nie budzi zastrzeżeń. Być może z niektórymi poglądami i wnioskami autorów można by dyskutować, zwłaszcza z pojmowaniem Kościoła i jego misji przez niektórych nie-teologów, ale większość opracowań stanowi wartościowe źródło wiedzy i odznacza się rzetelnością warsztatu naukowego. Książkę polecałbym szczególnie duszpasterzom, którzy często dziś w swej posłudze pastoralnej stają przed dylematami skomplikowanych procesów transformacji życia społecznego.

ks. Mieczysław Łaszczyk

SPIS TREŚCI

KS. MARIAN GRACZYK SDB
Ks. profesor Stanisław Olejnik jako teolog. Z refleksji nad życiem i dziełem 7

KS. BOGUMIŁ SKOWROŃSKI
Ks. prof. Stanisława Olejnika rozwój koncepcji podręcznika teologii moralnej 20

Bibliografia podmiotowa ks. Stanisława Olejnika – ks. Ireneusz Werbiński 27

* * *

BP BRONISŁAW DEMBOWSKI
Nowe ruchy w życiu Kościoła 37

BP WŁADYSŁAW BLIN
Czy Józef z Nazaretu może być wzorem osobowym świętego na obecne czasy? W świetle polskich kaznodziejów XX wieku 46

KS. JANUSZ BORUCKI
Władza rodzicielska w świetle przepisów prawa kanonicznego i polskiego prawa cywilnego 52

KS. PIOTR GŁOWACKI
Błogosławiony Bogumił w świetle eremityzmu 64

KS. LEONARD FIC
Godność i posłannictwo świeckich według Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* 72

KS. WOJCIECH HANC
Eschatologiczny wymiar cierpienia w świetle listu apostolskiego Jana Pawła II *Salvifici doloris* 80

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB
Pielgrzymowanie jako praktyka jubileuszowa 93

KS. TOMASZ KACZMAREK
„Descendit ad inferos" – prawda zbawcza przekazywana
w szacie języka starożytnego 111

KS. JACEK KĘDZIERSKI
Refleksje chrystologiczne nad encykliką Jana Pawła II
Fides et ratio 123

KS. KRZYSZTOF KONECKI
Symbolika obrzędów dedykacji kościoła 133

KS. LECH KRÓL
Asceza w życiu duchowym matki Klary Szczęsnej 148

KS. TEODOR LENKIEWICZ
Wierni świeccy – wyznawcy wiary w dzisiejszym świecie
i we wspólnocie Kościoła 164

KS. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
Perspektywy współpracy duchownych i świeckich w Kościele 177

KS. ROMAN MAŁECKI
Ekumeniczny charakter Roku Jubileuszowego 190

KS. TOMASZ MICHALSKI
Pastoralny wymiar kultu świętych w ujęciu czasopisma
„Współczesna Ambona" 204

KS. JAN NOWACZYK
Modernizm i jego filozoficzne uwarunkowania 217

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Rodzaje literackie w Biblii 227

KS. HENRYK POSŁUSZNY
Potrzeby w służbie rozwoju dojrzałej osobowości 238

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI
Nowa ewangelizacja i duszpasterstwo na tle przemian
w środowisku młodzieżowym 247

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Biblia na lekcjach języka polskiego w gimnazjum a katecheza 264

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI
Problemy wychowania prorodzinnego w rodzinie katolickiej na przełomie tysiącleci 274

KS. JACEK SZYMAŃSKI
Etyczno-moralne aspekty współczesnej reklamy 289

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego 296

KS. JAN WITKOWSKI
Skutki działania Bożej łaski w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego" 312

KS. ZBIGNIEW WRÓBEL
De patientia Quinti Septimi Florentis Tertulliani. Zagadnienie genezy, rodzaju literackiego i kompozycji 323

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI
Rodzina naturalnym środowiskiem wychowania w nauczaniu Jana Pawła II 334

VLADISLAVIENSIA

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
Seminaria diecezji włocławskiej w świetle uchwał synodów potrydenckich 347

KS. ZDZISŁAW PAWLAK
Działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. Józefa Iwanickiego .. 360

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI
W służbie Słowu. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego (1896-1950) 378

WALDEMAR ROZYNKOWSKI, KS. WOJCIECH SOWA
Kult św. Jadwigi Królowej w parafii nieszawskiej. Na przykładzie wyposażenia kościoła parafialnego 395

KS. ANDRZEJ KLOCEK
Organy Jana Spiegla we włocławskiej katedrze (1893-1989). Historia, konstrukcja, struktura brzmieniowa 405

KS. KAZIMIERZ RULKA
Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 418

SZKICE – SPRAWOZDANIA – RECENZJE

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Chrześcijańska wizja rozwoju wsi i rolnictwa w zjednoczonej Europie 441

MIROSŁAW GLAZIK
Struktura dramatu Karola Wojtyły *Przed sklepem jubilera* 446

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego w Włocławku w roku 1999/2000 – ks. Roman Małecki 459

Sympozjum *Obecność Chrystusa w centrum życia chrześcijańskiego, czyli ewangeliczny model Marii i Marty w duchowości św. Jadwigi Królowej;* Kraków, 15-16 października 1999 – Waldemar Rozynkowski 465

Po przełomie. Kościół i społeczeństwo w Polsce i w Niemczech Wschodnich. Problemy procesów transformacji, Kraków 1998; recenzja – ks. Mieczysław Łaszczyk 468

CONTENTS

REV. MARIAN GRACZYK, SDB
Rev. Prof. Stanisław Olejnik as a theologian. Reflections upon his life and work 7

REV. BOGUMIŁ SKOWROŃSKI
Development of concepts of the handbook of moral theology of Rev. Stanisław Olejnik 20

Subjective bibliography of Rev. Stanisław Olejnik 27

* * *

BISHOP BRONISŁAW DEMBOWSKI
New religious movements in the life of the Church 37

BISHOP WŁADYSŁAW BLIN
Can Joseph of Nazareth be a personal pattern of a saint for contemporary times? Reflections in the light of Polish preachers of 20th century 46

REV. JANUSZ BORUCKI
Parental authority in the light of the rules of Canon Law and Polish Civil Law 52

REV. PIOTR GŁOWACKI
Blessed Bogumił in the light of eremitism 64

REV. LEONARD FIC
Dignity and mission of the laity according to the dogmatic constitution on the Church *Lumen gentium* 72

REV. WOJCIECH HANC
Eschatological dimension of suffering in the light of the Apostolic letter of John Paul II *Salvificis doloris* 80

REV. STANISŁAW JANKOWSKI, SDB
Pilgrimages as a jubilee practice 93

REV. TOMASZ KACZMAREK
„Descendit ad inferos" – the truth of salvation transmited in the image of ancient language 111

REV. JACEK KĘDZIERSKI
Christological reflections upon the encyclical of John Paul II *Fides et ratio* 123

REV. KRZYSZTOF KONECKI
Ritual symbols of the dedication of the church 133

REV. LECH KRÓL
Ascesis in the spiritual life of Mother Klara Szczęsna 148

REV. TEODOR LENKIEWICZ
Lay people – confessors of faith in the contemporary world end in the Church's community 164

REV. MIECZYSŁAW ŁASZCZYK
Perspectives of the cooperation between the clergy and laity in the Church 177

REV. ROMAN MAŁECKI
Ecumenical character of Jublilee Year 190

REV. TOMASZ MICHALSKI
Pastoral dimension of cult of saints in the review „Współczesna Ambona" 204

REV. JAN NOWACZYK
Modernism in its philosophical settings 217

REV. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI
Literary genres in the Bible 227

REV. HENRYK POSŁUSZNY
Needs in the service of development of mature personality 238

REV. JAN PRZYBYŁOWSKI
New evangelization and pastoral activities on the ground of changes within youth environement 247

REV. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Bible and catechesis in the lessons of polish language in grammar schools 264

REV. HENRYK SŁAWIŃSKI
Educational pro-family problems in Polish families
at the threshold of new millennium 274

REV. JACEK SZYMAŃSKI
Ethical and moral aspects in contemporary advertising 289

REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Way to christian maturity according
to Rev. Franciszek Blachnicki 296

REV. JAN WITKOWSKI
Results the activities of God's grace
in the light of review „Ateneum Kapłańskie" 312

REV. ZBIGNIEW WRÓBEL
De patientia Quinti Septimi Florentis Tertulliani. Problem
of genesis, literary genres and composition 323

REV. ZBIGNIEW ZAREMBSKI
Natural environment of family and its educational value
in the teaching of John Paul II 334

VLADISLAVIENSIA

REV. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
Seminaries of the diocese of Włocławek in the light
of posttridentine resolutions 347

REV. ZDZISŁAW PAWLAK
Scientific and organizational activities
of Rev. Józef Iwanicki 360

REV. TADEUSZ LEWANDOWSKI
In the service of the Word of God. In the 50th anniversary of death
of Rev. Władysław Mirski (1896-1950) 378

WALDEMAR ROZYNKOWSKI, REV. WOJCIECH SOWA
The cult of Saint Hedwig in the parish of Nieszawa
on the example of the interior decoration of the parish church 395

REV. ANDRZEJ KLOCEK
Organ of John Spiegl in the cathedral of Włocławek (1893-1989).
History, construction, sound structure 405

REV. KAZIMIERZ RULKA
Collection of books of Rev. Chodyński Fathers in the library of the Seminary of Włocławek 418

OUTLINES – REPORTS – REVIEWS

BP ROMAN ANDRZEJEWSKI
Christian vision of the development of the rural areas and agriculture in the united Europe 441

MR. MIROSŁAW GLAZIK
Structure of the drama of Karol Wojtyła *Przed sklepem jubilera* 446

Report of the activities of the Scientific Theological Association of the Seminary in Włocławek in the year 1999/2000 – Rev. Roman Małecki 459

Symposium, *The presence of Christ in the centre of christian life. Evangelical model of Mary and Martha in the spiritual life of the Queen Hedwig;* Cracow, 15-16 October 1999 – Waldemar Rozynkowski 465

After the turning – point. The Church and society in Poland and in East Germany. Problems of the processes of transformation, Cracow 1998; Review – Rev. Mieczysław Łaszczyk 468